

KOMŠILUK

Imperialna dediščina ali mediteranska institucija?

Bojan Baskar

157

IZVLEČEK

Pojem *komšiluka* (soseska, sosedstvo), ki se je uveljavil zlasti v kontekstu pojasnjevanja etničnega nasilja ob razpadu Jugoslavije pa tudi širše na Balkanu, se v današnjem družboslovju pretežno nanaša na razmerja med etnoreligioznimi skupnostmi v etnično ali konfesionalno mešanih okoljih, in ta so pretežno razumljena kot dediščina osmanskega miletskega sistema. Zlasti v antropologiji, ki se s komšilukom ukvarja natančneje in intenzivneje kakor druge družboslovne vede, se je razvila diskusija o “moči” oziroma “naravi” komšiluka (npr. ali lahko predstavlja učinkovito oviro projektom “etničnega čiščenja”? ali je lahko učinkovit kot sredstvo obnavljanja družbenega tkiva v multietničnih okoljih?), ki jo motivirajo tako širša teoretska kakor tudi povsem praktična vprašanja upravljanja s postkonfliktno družbo. Pričujoči članek prispeva k potekajoči diskusiji o komšiluku predvsem tako, da analizira ozadja rab pojma komšiluka v jugoslovanski etnologiji in sorodnih vedah in da te “domače” rabe pojma artikulira z rabami “tujih” antropologov in politologov.

Ključne besede: *komšiluk*, imperialne dediščine, skupne religiozne prakse, skupna svetišča, Bosna in Hercegovina, Jugoslavija, Balkan

ABSTRACT

Komšiluk (neighborhood, neighborliness) has established itself as a notion instrumental in explaining ethnic strife linked with the breakup of Yugoslavia or other Balkan settings. In current social sciences, it largely refers to the relations among ethnoreligious communities, conceived as a legacy of the Ottoman *millet* system. In anthropology, which studies the *komšiluk* in a more detailed way than most of other social sciences, the debate on the ‘capability’ or the ‘nature’ of the *komšiluk* has developed: Can the *komšiluk* oppose an efficient barrier against the projects of ethnic cleansing? Can it be efficient as a means of revitalizing the social fabric in multiethnic settings, etc.? This debate is motivated by wider theoretical issues as well as by entirely practical concerns regarding the management of the postconflict society. This article aims at contributing to the current debate with analyzing the background of the uses of the *komšiluk* notion in Yugoslav ethnology and its neighboring disciplines, and with articulating these “domestic” usages with those of foreign anthropologists and political scientists.

Keywords: *komšiluk*, imperial legacies, shared religious practices, shared sanctuaries, Bosnia-Herzegovina, Yugoslavia, the Balkans

Pojem *komšiluka* (soseska, sosodstvo) je v zadnjem desetletju postal uveljavljen element mednarodne družboslovne vednosti o Balkanu. V središču zanimanja se je pojavil v dveh oblikah: kot razlagalni koncept, s katerim antropologi, zgodovinarji, politologi in drugi poskušajo pojasnjevati dinamike konflikta in mirnega sožitja v pluralnih balkanskih družbah, in kot predmet preučevanja, kolikor je pojmovan kot družbena institucija oziroma družbena praksa, značilna za balkanske družbe. Neposredni razlog pojava in naraščajoče pomembnosti tega pojma v družboslovju je seveda bila vojna v Bosni in Hercegovini. Medijsko poročanje o njej je tudi samo večkrat izpostavilo *komšiluk*, čemur je kajpada predvsem botrovalo dejstvo, da so domačini sami usmerjali pozornost nanj.

158

V družboslovju, to velja tudi za antropologijo, se pojem komšiluka pogosto pojavlja v kontekstih obravnavanja imperijev. Sodobno ukvarjanje z imperiji je najprej spodbudil razpad Sovjetske zveze in Jugoslavije, še bolj pa se je razmahnilo ob vse izrazitejši percepciji ZDA kot imperija. Okoli imperijev se je v zadnjih dveh desetletjih organiziralo obsežno in propulzivno polje družboslovnih raziskav. Eden izmed pomembnih konceptov, značilnih za to polje, so *imperialne dediščine*. Komšiluk je v tej perspektivi konceptualiziran kot imperialna dediščina oziroma kot njen element. Praviloma ga vidijo kot *osmansko* dediščino (oziroma zapuščino). Videnje komšiluka kot osmanske dediščine je z vojno v Bosni postalo zanimivo predvsem za tiste družboslovce, ki verjamejo, da je komšiluk lahko model multietnične tolerance in miroljubnega sožitja, oziroma ki raziskujejo, kakšne potenciale ima komšiluk v smislu prevencije in odpora proti nasilni destrukciji multietničnega družbenega tkiva.

Relacije, značilne za komšiluk, so zahodni družboslovci v obdobju po vojni v Bosni opisovali kot "kulturni pluralizem [...] lasten [bosanskemu] družbenemu redu" (Bringa 1995: 83), kot "radikalno soodvisnost" (Campbell 2003: 240) ali kot "dolgotrajno izročilo benevolentnosti napram drugim skupnostim in njihovim različnim sakralnim dediščinam" (Doubt 2000: 47). Take sodobno zveneče formulacije rade dajejo vtis, da vpeljujejo radikalno nov pogled na stvar, ki ga je omogočil najnovejši teoretski razvoj družbenih ved na Zahodu. Vendar pa te formulacije niso v ničemer bistvenem boljše od starejših domačih formulacij, ki so se porajale v okvirih jugoslovanskega diskurza o miroljubnem sožitju, ki je bil sicer predvsem profilaktičen. Če upoštevamo regionalne (jugoslovanske) družboslovne tradicije ter jih obravnavamo nepristransko in brez predsodkov, se izkaže, da so spoznanja zahodnih družboslovcev, ki so začeli Bosno zvečine odkrivati od leta 1992 naprej, v veliko večji meri določena s temi tradicijami, kot pa so pripravljeni priznati. To v polni meri velja tudi za koncept komšiluka, katerega rojstno mesto so predvsem jugoslovanske družbene vede.

Med zunanji antropologi, ki so v novejšem času preučevali Bosno in posvetili pozornost tudi zanjo značilnim skupnim religioznim praksam, švedska antropologinja Tone Bringa nedvomno zaseda odlično mesto. Njen lokalni mentor je bil bosanski etnolog Miroslav Niškanović, ki je desetletje pred njeno terensko raziskavo objavil članek o skupnem muslimanskem in pravoslavnem prazniku, imenovanem *Aliđun* oziroma *Ilindan* (sv. Ilija), ki so ga praznovali poleg lokalnega *turbeta* (mavzoleja) v Gerzovu v severni Bosni (Niškanović 1978; tudi Niškanović 1985). Niškanović je

menil, da je bil popoldanski del praznika, ko so se pravoslavci premaknili k turbetu in se pridružili muslimanskemu derneku (pikniku in zabavi z glasbo, plesom in športnimi tekmovanji), v resnici sestavljen iz *dveh ločenih*, vendar *vzporednih* praznikov. Bringa ni sprejela njegove teze. Patus v prvem poglavju njene knjige, kjer omeni gerzovski dernek (Bringa 1995: 17–18), daje vtis, da se je želela izogniti temu, da bi Niškanoviću odkrito ugovarjala. Zdi se, da je rajši formalno pripoznala njegov argument o dveh ločenih “feštah” in dodala: “Razlike se pojavijo, toda ljudje še naprej sobivajo, čeprav tekmujoč” (1995: 18). Toda že v naslednjem stavku je Niškanovićev izključujočnostni argument zasukala v pripoznanje ambivalentne realnosti, za katero so značilni hkrati skupni in ločeni prostori (ali dogodki ali prakse), hkrati vključitev in izključitev, hkrati “eno” in “dvoje”. S pripoznanjem te temeljne sočasnosti skupnega in ločenega se je Bringa pridružila širokemu zboru domačih (v pomenu jugoslovanskih) in tujih družboslovcev, katerih stališče je, da kontroverznega vprašanja narave bosanske tolerance ni mogoče razrešiti znotraj alternative ali – ali.

Nestrinjanje med Bringa in Niškanovićem tudi ponazarja širše nasprotje dveh prevladujočih pogledov ne le na skupne prakse, temveč tudi na naravo bosanske tolerance in na izgled skupnega sobivanja v prihodnosti. Niškanović je zanikal, da je bil gerzovski dernek skupen obema skupnostma oziroma da sta si ga skupnosti delili. Zavrnil je torej možnost, da bi ga ugledal kot en sam dogodek, pri čemer se ni oziral na dejstvo, da sta se skupnosti srečali na istem prostoru in se celo spustili v niz športnih tekmovanj. Etnograf, ki bi bil pozoren na potek izmenjav med skupnostma, bi verjetno opazil še veliko več interakcij. Toda kar se je leta 1978 lahko zdelo le rahlo čudaška teza nekega etnologa, je v devetdesetih letih pridobilo potencial argumenta, ki negira realnost *zajedničkog života* dveh etnoreligioznih skupnosti. Zdaj je bila ta teza v popolnem soglasju s centralnim naukom bosanskosrbskih in bosanskohervaških nacionalističnih ideologov, ki so vztrajali, da Muslimani, Srbi in Hrvati v Bosni ne morejo živeti skupaj. Med tistimi, ki so se z naklonjenostjo odzvali na take klice k ločitvi vzdolž etničnih meja, je bilo tudi nekaj zunanjih antropologov. Andrei Simić je tako kritiziral tiste kolege, ki razširjajo mite o bosanski toleranci ter sobivanju, in je namesto tega predlagal varianto teze o starih etničnih sovraštvih. Trdil je, da so narodi v Bosni “globoko sprti in hranjeni iz generacije v generacijo z zgodbami o junaštvih in prežeti s kvazi religioznim etosom maščevanja in poravnjanja računov” (Simić 2000: 115). Ko je poskusil navesti kakšen dokaz za to trditev, pa ni mogel ponuditi nič boljšega od nekaj citatov iz raznih knjig o Bosni, ki govorijo o starih etnoreligioznih in razrednih delitvah in katerih avtorji so bili enakega mnenja kot on. Edina “etnografska” evidenca, ki jo je navedel, je bil njegov srbski prastric iz Hercegovine, ki da ga je že leta 1961 posvaril pred Muslimani in Hrvati z druge strani Neretve in ki mu je celo pokazal svojo skrivno zalogo orožja.¹ Vplivnejši Robert Hayden je naredil še korak naprej in rešil problem pomanjkanja evidence o nemožnosti sobivanja in o neobstoječi pozitivni toleranci v Bosni tako, da ga je prezirljivo odslovil. Postavil je drzno in arogantno trditev, 1) da je edina toleranca, ki jo lahko najdemo v Bosni, negativna (oziroma lockovska) toleranca,

¹ Tega ne navajam z namenom, da bi postavljaj pod vprašaj resničnost Simičeve anekdote. Kraj, kjer je živel njegov stric, se nahaja v bližini lokacije terenske raziskave Marta Baxa o Medjugorju. Glede zgodovinskega ozadja te nasilja polne krajine gl. Bax 1995.

2) da je edina skupna raba kulturnih prostorov, ki jo lahko najdemo v Bosni, kompetitivna in 3) da etika odgovornosti (Webrov pojem!) narekuje razdelitev Bosne vzdolž etničnih ločnic. Izobilje evidence o nasprotnem je vzvišeno ignoriral (npr. Hayden 2002a; 2002b).² Tudi negacija realnosti bosanske tolerance v mednarodni antropologiji ima svoje predhodnike v lokalni etnologiji.

Skrb za druge in njihova svetišča

Skrb za svetišča druge etnoreligiozne skupnosti je pretežno nereligiozna oziroma "parareligiozna" skrb. Kot take je ne moremo šteti med skupne religiozne prakse (kot je npr. souporaba svetišča ali kult skupnega svetnika), gotovo pa je z religioznimi praksami v razmerju kontinuitete. Med najbolj znanimi primeri skrbi za svetišča drugih na področju BiH so vzdrževanja in obnove turbet. Če v vasi ni bilo več nobene muslimanske družine, so skrb za šehitovo turbe lahko prevzeli sosodje kristjani. Tak primer je bilo tudi že omenjeno gerzovsko turbe, ob katerem so se na Alidun/Ilindan zbirali eni in drugi na "dvonacionalnem derneku", kot ga je označil Niškanović. Gerzovski grob je bil dokaj pomemben, saj naj bi bil *šehit*, ki je ležal v njem, nihče drug kot Alija Đerzelez, glavni junak bošnjaške muslimanske epike, ki ga ima velika večina strokovnjakov za zgodovinsko osebo. Ko se je zadnja muslimanska družina, ki je skrbela za turbe, odselila iz vasi, je le-to začelo propadati. Po prvi svetovni vojni so ga vaščani, pravoslavni Srbi, obnovili. Tudi njihov pop je prispeval nekaj denarja. Po tistem so se derneki nadaljevali. Med drugo svetovno vojno so se nehali, turbe pa je bilo požgano. V sedemdesetih letih ga je ponovno obnovil in zatem vzdrževal musliman iz sosednje vasi. Novembra leta 1991, v času obleganja Vukovarja, so ga z dinamitom vrgli v zrak "četniki" iz sosednjega mesta (Žanić 1998: 229). Podoben primer je turbe Smail age Čengića iz Hercegovine, ki je bil ubit v devetnajstem stoletju na nekem pohodu proti črnogorskemu plemenu Drobšnjakov. Ko so se poslednji Čengići izselili iz Lipnika na Gackem polju, je za turbe skrbela sosednja pravoslavna družina. Uničili so ga četniki v času druge svetovne vojne (Žanić 1998: 290).

Poleg skrbi za svetišče drugega imamo na voljo tudi evidenco o vzajemni pomoči pri gradnji svetišča. Tone Bringa v monografiji poroča, da so ji v "Dolini" (vas blizu Visokega), ki je bila pred etničnim očiščenjem mešana muslimansko-hrvaška vas, vaščani obeh veroizpovedi poudarjali, da "so tudi katoliki prispevali denar za gradnjo nove mošeje, medtem ko so muslimani prispevali denar za gradnjo nove cerkve" (Bringa 1995: 75). Drug primer medskupnostne pomoči pri gradnji svetišča je muslimansko-pravoslavna vas Baljvine. Ta vas je postala slavna zaradi svoje sloge; to slogo simbolizira vaški minaret – menda edini na ozemlju Republike Srbske, ki ni bil porušen. Za Baljvine imamo dve pričevanji o medskupnostni pomoči. Prvi pričevalec je znani bosansko-hrvaški esejist in publicist Ivan Lovrenović. V knjigi *Bosanski Hrvati: Esej o agoniji neke evropsko-orientalske mikrokulture* (Lovrenović 2002) je z dokajšnjo etnografsko senzibilnostjo opisal različne primere souporabe, medskupnostne pomoči in

² Ostra polemika, ki so jo sprožila relativistična prikazovanja množičnih zločinov in etničnega čiščenja v nekdanji Jugoslaviji, je potekala v reviji *Anthropological Theory*; gl. Cushman 2004 in Hayden 2005. Disput se nadaljuje v Hayden 2007.

vzajemnega spoštovanja. Tak primer je bila tudi gradnja (v resnici je šlo za rekonstrukcijo) mošeje v Baljvinah, ki jo je videl kot mladenič v zgodnjih sedemdesetih letih. Za to priložnost so si srbski vaščani, ki jih je opazoval, kako na svojih malih konjičih tvorijo vodo in pesek z rečnega obrežja navzgor po strmem pobočju, vzeli dopust v tovarnah sosednjih mest (2002: 126). Lovrenović tudi trdi, da so v času druge svetovne vojne baljvinski muslimani in pravoslavci tako dobro čuvali drugi druge, da ni izgubil življenja niti en sam vaščan.

Isto trditev vsebuje tudi drugo pričevanje, katerega avtor je baljvinski vaščan Salih Delić. To pričevanje je zbrala Svetlana Broz, kardiologinja iz Beograda, ki je med vojno v Bosni volontirala kot zdravnica. Ob svojem delu je hitro opazila, da so številni pacienti popolnoma brezbrizni glede svojih zdravstvenih problemov, da pa čutijo neodložljivo potrebo, da bi se komu zaupali in mu razodeli dejstvo, da so preživeli zahvaljujoč dobrim ljudem, tako sosedom kakor popolnim tujcem, z druge strani. (Ugotovila je tudi, da je sama idealna oseba za to vlogo, ne le kot angažirana zdravnica, temveč še bolj kot Titova vnukinja.) Tako je začela sistematično zbirati pričevanja ljudi iz vseh nacionalnih skupnosti in jih pozneje izbrana objavila v obsežnem zvezku (Broz 1999). V pričevanju, ki ga je nasloвила *Ali se lahko zaneseš na sosede?*, ji je Salih Delić pripovedoval o močni solidarnosti med Muslimani in Srbi, ki ji je bil priča med drugo svetovno in prav tako med zadnjo vojno. Zahvaljujoč tej solidarnosti so vaščani dobro preživeli obe vojni. Njihova vas je ostala med drugo svetovno vojno nedotaknjena, medtem ko so jo v zadnji vojni porušile hrvaške enote, ki pa se niso dotaknile minareta. Pripovedoval je tudi o mošeji, zgrajeni pred njegovim rojstvom, v zvezi s katero je pogosto poslušal zgodbe o tem, kako so Srbi prispevali denar in pomagali pri gradnji. Leta 1990 pa je muslimanska delegacija iz vasi odšla na občino v sosednje mesto Mrkonjić Grad in tam zaprosila za gradbeno dovoljenje za zidanje pravoslavne cerkve. Dovoljenje je bilo hitro izdano, toda gradnjo je prekinila vojna. Po vojni je bilo treba cerkev ponovno postaviti, gradnja je bila končana v letu Salihovega pričevanja, tj. v letu 1998 (Broz 2004: 4–5).

Je bila skrb za svetišča drugih v krajih z versko mešanim prebivalstvom običajna? Če sklepamo na podlagi relativne pičlosti etnografske in sorodne literature o tem, se homo nagibali k odgovoru, da ni bila. Vendar pa je treba upoštevati, da tovrstne prakse niso sodile v repertoar ustaljenih etnografskih topik. Lokalno javno mnenje, na drugi strani, trdi, da je to bila splošna praksa. Dejstvo, da je Tone Bringa naletela nanjo v svoji vasi, gotovo sugerira, da ni bila neobičajna. Po drugi strani pa se primer Baljvin vendarle zdi izjemen.

Ko si poskušamo oblikovati sodbo o lokalnih trditvah, da je bila vzajemna pomoč pri gradnji svetišč pravilo in ne izjema, moramo vendarle biti previdni. Te trditve namreč razodevajo težnjo k idealiziranju lastne skupnosti in jih je najbrž treba obravnavati podobno kot tisto kategorijo trditev, ko vaščani zunanjim obiskovalcem zatrjujejo, da v vasi vladata solidarnost in medsebojna naklonjenost. Podobna idealizacija je dobro znana antropologom Mediterana, ki so jim vaščani pogosto zatrjevali, da "smo v naši vasi vsi enaki". Tone Bringa je bila očitno previdna, saj je vztrajno spraševala, kdo natančno je prispeval denar za gradnjo in kdo ne. Zapisala je, da ji ni nikdar uspelo ugotoviti, koliko katolikov ali koliko muslimanov je zares prispevalo. Sumila je, da niso

prispevali vsi; prišla pa je do sklepa, da je vendarle morale prispevati zadostno število vaščanov, da bi se ta idealizirani model solidarnosti lahko nenehno krepil in učinkovito ohranjal (Bringa 1995: 75).

Osmanska dediščina

Prevladujoča tradicionalna razlaga pojavov skupnih religioznih praks in souporabe kulturnih prostorov ter svetnikov na Balkanu, ki so jo še skozi vse dvajseto stoletje nudili lokalni etnologi, je bila evolucionistična. Tovrstne prakse skupne rabe naj bi bile *prežitek* iz predislamskih in predkrščanskih časov, ko prebivalstvo, ki je skupnega etničnega izvora, še ni bilo religiozno razdeljeno. Osnovni regulativni pojem je bil pojem religioznega in kulturnega sinkretizma. Po tem umevanju se je vse odločilno zgodilo že v daljni preteklosti in vse je bilo na neki način zapisano v etnosu.

162

V nasprotju s to implicitno nacionalistično perspektivo, ki je težila k minimaliziranju osmanskega vpliva, se pojem dediščine osmanskega imperija počasi udomačuje tudi v lokalnem družboslovju. Ivan Lovrenović (2000), na primer, je nedavno tega obžaloval trenutno stanje na področju lokalnih ved, ki jim je pripisal soodgovornost za vztrajno reproduciranje mitov o osmanskem obdobju. Videnje osmanske dobe, je zapisal, je bilo zmeraj odvisno od etnoreligiozne pripadnosti pisca; odvisno od njegove pripadnosti je osmanska doba ali poveličevana zaradi svoje tolerance ali očrnjena kot “temna noč tiranije” (2000: 114). Medtem ko je Lovrenović poudaril dvojni obraz dediščine osmanskega *milleta* (izolirane etnoreligiozne skupnosti s segregacijsko mentaliteto, a tudi čezskupnostna interakcija in konvergenca), se je zgodovinar Drago Roksandić (2003) osredotočil na imperialne dediščine na področju tromeje oziroma *triplex confinium*, tj. vojne krajine osmanskega, habsburškega in beneškega imperija. Navzlic stoletjem čezmejnih vpadov, vojn, sovražnosti in nasilnega preseljevanja prebivalstva, ki so mu omogočili konceptualizirati imperialne dediščine kot zgodovino premikajočih se meja in populacij v gibanju, je to periferno hribovito območje hkrati obravnaval kot enoten mejni prostor z intenzivnimi in bogato raznolikimi čezmejnimi komunikacijami (2003: 120–121).

Prepoznanje miletskega sistema kot osrednjega vidika osmanske dediščine je spodbudilo obnovljeno zanimanje za institucijo komšiluka kot osnovne enote skupnega življenja. V regionalnih etnoloških tradicijah je zanimanje za sosesko koreninilo v njihovih povezavah z nemško *Volkskunde*, ki je sosesko vzpostavila kot enega tipov organske skupnosti. V tej tradiciji je soseska predstavljala razvojno sekvenco v evolucijski črti od družine do plemena (Bausinger 1971). V šestdesetih letih prejšnjega stoletja se je oblikoval še bolj sociološki tok preučevanja urbanih sosesk, ki je imel svoj izvir v urbani sociologiji. Ta pristop je imel pomemben vpliv na razvoj jugoslovanske sociologije, dotaknil pa se je tudi etnologije in je proizvedel nekaj zanimivih hibridov. To medsebojno oplajanje obeh ved je bilo najizraziteje v hrvaški etnologiji, kjer so to tradicijo osnovali nekateri zgodnejši etnografi, ki so se ukvarjali s sosesko (ne da bi zanje uporabljali turški izraz) kot z obvezno rubriko vprašalnic. Pod tem naslovom so se ukvarjali predvsem z medsebojnimi obveznostmi in normami, kot so dolžnost obiskovanja sosedov ali *moba*. Sosesko so pojmovali kot trden okvir, ki ureja vsakdanja razmerja med vaščani.

Antropologinja Dunja Rihtman-Auguštin (1984), ki je analizirala niz monografij na temo življenja hrvaškega ljudstva, napisanih na prelomu 19. stoletja in zasnovanih na omenjenih vprašalnicah, je ugotovila, da so si etnografi zvečine izbrali monoetnične vasi. Bila pa je tudi kakšna izjema, kot na primer monografija o mešani hrvaško-srbski vasi na področju *triplex confinuum* v dalmatinskem zaledju. Ta monografija, katere glavni informator je bil srbski vaščan, vsebuje zanimive podatke o medskupnostnih razmerjih v komšiluku, ki kažejo na mešanico medsebojne naklonjenosti in nestrpnosti, sloge in konflikta, pa tudi na obstoj ritualiziranih mehanizmov za vzdrževanje dobrososedskih odnosov (Rihtman-Auguštin 2000: 202–203). Zanimanje za družbeno (in družabno) življenje sosesk je do neke mere ostalo značilnost tudi poznejše hrvaške antropologije. Tu velja zlasti omeniti Vero Stein Erlich (1966), ki je pod Kroebrovim mentorstvom napisala pomembno monografijo o jugoslovanskih družinah.

V Bosni je pojem komšiluka privzel tudi bolj specifičen pomen vsakdanjih relacij med različnimi etnoreligioznimi skupinami, živečimi v sosedstvu. Bosanski specialisti za tovrstna vprašanja so bili zato dovtetnejši za usmerjanje pozornosti na medskupnostna razmerja in kulturni pluralizem. V času socialistične Jugoslavije je bila BiH, tako kot druga etnično mešana področja, izpostavljena intenzivni uradni retoriki bratstva in enotnosti. Ta je redno vsebovala tudi poglavje o miroljubni koeksistenci, ki je hvalilo etnokulturno raznolikost države in jo prikazovalo kot dragocen resurs srečnih Jugoslovanov. Diskurz o toleranci in sobivanju je bil negovan tudi kot preventivno sredstvo proti vznikanju nacionalističnih napetosti. Njegova raba je bila nedvomno oportuna, kar pa ne pomeni, da ni mogla hkrati izražati pristnih strahov in upanja.

Akademsko polje, ki s tem v zvezi zasluži posebno omembo, je lokalno preučevanje bosanske oralne epike. Ta solidno razvita akademska tradicija se je srečala s številnimi vprašanji skupnih medskupnostnih kulturnih praks, družbenega življenja in tolerance na obmejnem področju treh imperijev. Tu je pojem komšiluka privzel poseben pomen, ki je bil praktično sinonimen s pojmom *krajine*, torej vojaške meje. Ta pomen je izdatno izpričan v čezmejni pisemski korespondenci, ki je potekala skoz več stoletij. Literarni zgodovinar Muhsin Rizvić (1980; 1994) je preučil korpus pisem, ki so jih bosanski muslimanski vojaški poveljniki med šestnajstim in osemnajstim stoletjem pisali poveljnikom na avstrijski in beneški strani meje, pa tudi uskoškimi poglavarjem v beneški službi, beneškim in dubrovniškimi oblastem in črnogorskim plemenskim poglavarjem. Izraza *na susistvu* oziroma *na komšiluku* in *na krajini* se pojavljata tako v formulacijskih stavkih (zlasti v pozdravih) kakor v samem besedilu. Prošnja za kakšno uslugo, vabilo na poroko, definiranje pogojev za odkup ali izmenjavo sužnjev, reševanje malih obmejnih konfliktov, pošiljanje darov so pogosto pospremile želje za dobrososedske odnose. Pisci so drug drugega naslavljali s sosedom, pa tudi prijateljem, sorodnikom in pobratimom. Najzanimivejši primerek te vrste je brzkone pismo, ki ga je leta 1684 poslal Mustafaga Hurakalović, *kapetan* Udbine in Like, uskoškemu *harambaši* Petru Smiljaniću. Mustafaga (ki je pozneje postal epski junak Mustaj-beg od Like) je prosil "brata in prijatelja" Petra, ki ga je imel za junaka, enakega sebi, za več uslug: najprej za nekaj podatkov obveščevalne narave; nato (materina želja) za odkup zaslužjenega turškega dekleta; in slednjic za steklenico žganja, da ga popijejo. Poslal

je pozdrave tudi Petrovemu sinu Iliji, "o katerem smo slišali, da je postal junak v tej krajin", pospremljene s sokolovim peresom za Ilijevo kapo.

Čezmejna korespondenca je potekala v obdobjih miru. Natančneje, njena vsebina je v veliki meri zadevala posledice plenjenja in vojne. V kontrastu z epskim petjem se junaški podvigi le redko pojavijo v pismih, medtem ko so splošna atmosfera, družbena razmerja in vrednote obmejne družbe bili bolj ali manj identični. Oralna epika je bila tudi sama skupna kulturna oblika in praksa, v kateri so bile udeležene vse etnoreligiozne skupnosti. "Pevci povesti" iz različnih skupnosti so pretežno peli o istih junakih in istih dogodkih in pretežno v istem jeziku – s pomembno izjemo albanskih pevcev, ki pa so si vseeno delili z drugimi nekatere junake in dogodke iz krajine. Poslušalstvo oralnih pevcev je bilo pogosto mešano; včasih je bilo tudi homogeno, a je pevec prihajal iz druge skupnosti. Mešana publika je lahko komentirala podvige junakov obeh strani, primerjala pevčev povest z lastnimi predstavami o tem, kaj je zgodovinsko resnično; šalila se je in smejala. Če je pevec opeval junaštva lastnih junakov preveč strastno ali če so njegovi junaki ubili preveč nasprotnikov iz skupnosti, ki ji je pripadala publika, je publika to lahko razumela kot žalitev (Murko 1951).

164

Lokalni študiji oralne epike so do neke mere zrcalili lastnosti predmeta, ki so ga preučevali. Po eni strani je bilo preučevanje skupno. Specialisti vseh skupnosti so prepoznali skupno naravo pojava in ga do neke mere preučevali v primerjalni in holistični perspektivi. Po drugi strani pa je vsaka nacionalnost težila k temu, da bi svoje epsko izročilo nacionalizirala, ga razločila od drugih nacionalnih izročil, ga vzpostavila kot svojo nacionalno dediščino in kot temelj nacionalne identitete. Posledica tega so bili nenehni poskusi nacionalističnega prilaščanja (pesmi, junakov, glasbenih instrumentov ...) in s tem povezana medsebojna obtoževanja. Tudi vprašanje, kako pravilno poimenovati celoten pojav (je južnoslovanski, jugoslovanski, srbo-hrvaški, dinarski, ali kar srbski, ali bošnjaški?), je bilo zmeraj sporno. Specialisti za oralno epiko iz Titovega obdobja Jugoslavije so se dobro zavedali, da rokujejo z zelo vnetljivo snovjo, zato so se pogosto zatekali k previdnostnim ukrepom, kot so bili ritualno poudarjanje potrebe po toleranci in prikazovanje medskupnostne komunikacije, skupne udeležnosti in sobivanja v vojaški krajin kot zgled za sodobno bosansko družbo. Tak preventivni diskurz je bil zaradi različnih razlogov še posebej značilen za bosanskomuslimanske specialiste. Rašid Durić (1983), ki je preučeval pesmi o bošnjaškem junaku Talu Budalini, je tipično omenil skupne južnoslovanske prednike, ki sta jih razdelili sila in vera, in poudaril, da je kljub neizogibnim konfliktom potekalo skupno življenje treh skupnosti, ki je bilo medsebojno prepleteno s številnimi nitmi vzajemnega spoštovanja in duhovne bližine. Pri tem ni zamudil priložnosti, prikazati muslimana Tala Budalino in njegovega pravoslavnega pobratima Malega Radojico kot zgledna prijatelja, ki sta dovolj močna, da presežeta verske delitve in se skupaj postavita po robu zgodovinski usodi.

V času vojn so se prijatelji iz druge skupnosti spremenili v sovražnike, toda posebna medosebna razmerja, ki so jih vzpostavljali prek skupnostnih meja, zlasti pobratimstvo, so večkrat zaščitila posameznike in reševala njihova življenja. Kot trdi politolog Xavier Bougarel (2004: 122–123), se komšiluk naseli v prostoru vsakdanjega življenja in medosebne bližine, v katerem je država odsotna. V takem prostoru kristalizira

hierarhični pluralizem, značilen za osmansko komunitarno ureditev, s čimer komšiluk prispeva k stabilnemu in mirnemu značaju skupnosti na ravni njenega vsakdanjika. Ta teza nedvomno vsebuje podmeno o krhkosti komšiluka, toda Bougarel gre predaleč, ko predpostavi, da se mir in stabilnost komšiluka sprejmeta v lastno nasprotje, takoj ko država odtegne svoj nadzor. Bougarel pravzaprav združi v isto kategorijo odsotnost državnega nadzora in aktivno spodbujanje medskupnostnega nasilja s strani države. S tem nujno prezre lastna prizadevanja komšiluka za vzdrževanjem miru in stabilnosti kakor tudi njegove napore, da bi se zoperstavil zunanjim poskusom destrukcije medskupnostnih vezi.³

Zunaj vojne krajine in v urbanih okoljih bližina vsakdanjih medskupnostnih komunikacij ni bila bistveno drugačna. Prostorska bližina je tu v enaki meri predhajala verskim in etničnim delitvam, ne da bi jih seveda poskušala odpraviti. V nekaterih bosanskih soseskah se muslimankam ni bilo treba zakrivati v navzočnosti krščanskih sosedov (Hadžijahić, Traljić in Šukrić 1977: 101).⁴ V bezistanu (pokriti tržnici) sarajevske čaršije so trgovci iz različnih skupnosti gojili medsebojno zaupanje. Če je moral muslimanski trgovec za hip zapustiti svoj kiosk, denimo zaradi verskih dolžnosti, je na njegovo blago popazil njegov judovski sosed, in obratno (Ćeman 2005).⁵

165

Pomembno delo, ki zaenkrat ostaja neopravljeno, je temeljita analiza sistematičnih razmerij med različnimi praksami, ki prečkajo meje med skupnostmi. Ugotoviti bi bilo treba, ali te prakse tvorijo koherentno podobo. Njihova koherentnost je na splošno vzeta kot danost, toda prakse same etnologi praviloma opisujejo ločeno. Te prakse so medskupnostno botrstvo (znano kot strižno botrstvo oziroma *šišano kumstvo*), pobratimstvo in posestrimstvo, skupni obredi *krsne slave* (ki jo srbska ideologija predstavlja kot izključno pravoslavno), izmenjavanje obiskov, poročanje in ločevanje kristjanov pri muslimanskem sodniku, skupna epska izročila (skupaj s skupnimi modalnostmi in kraji njihove izvedbe) in slednjič skupna svetišča in romanja. Nekatere teh praks so (bile) tipično medskupnostne, druge tipično enoskupnostne, vendar z možnostjo ekstenzije čez mejo skupnosti. Več pozornosti bi bilo treba posvetiti tudi medskupnostni solidarnosti, ki je bila zanemarjana tudi zato, ker ni sodila v nobeno ustaljeno etnografsko rubriko. Kronika frančiškanskih bratov iz samostana Olovo, katerega Marijina cerkev je postala pomembno božjepotno središče, tako poroča, da so na predvečer romanja muslimanke pometle ulice, ki vodijo k cerkvi, in namestile svetilke pred vrata svojih hiš (Lovrenović 2002b: 127; gl. tudi Hadžijahić 1978–79). Lovrenović omeni, da so baljvinski muslimani imeli doma svinjino in žganje za pravoslavne goste, ki pa so ju seveda hranili ločeno od svoje lastne hrane (2002b: 126).

³ Za nekoliko drugačen pogled na komšiluk glej Sorabji 1994 in zlasti Sorabji 2008, pa tudi Maček 2000. Za bolgarski *komsuluk* kot "most" in kot "bariero" glej Mihaylova 2003. Zanimiv esej o srbskem urbanem komšiluku je Žunić 1998.

⁴ Če morajo biti muslimanke zakrite vpricho moških, ki sodijo v kategorijo poročljivih, krščanski sosedje očitno ne sodijo v to kategorijo. Če so ti moški dovolj domači in zaupanja vredni na podlagi lokalne bližine, jih je mogoče v nekem smislu asimilirati kategoriji neporočljivih oziroma 'prepovedanih' sorodnikov (*mahram*), pred katerimi se ni treba zakrivati.

⁵ Takšno mešanico muslimanskih, krščanskih in judovskih trgovcev na čaršiji je v dvajsetih letih prejšnjega stoletja opazoval na primer britanski popotnik Lester Hornby (1927; v: Jezernik 1998: 275).

Moč komšiluka

Povečano zanimanje za odnose v komšiluku je bilo v dobršni meri posledica vojne v BiH in odziv na medijsko popularizirane zgodbe o zlih sosedih, ki nenadno začno pobijati sosede, s katerimi so poprej desetletja živeli v miru. "Sosede pobijajoči sosedge" so postali pomembna medijska domislica, ki je domnevno razkrivala nekaj bistvenega o Bosni, in sicer njeno usodno zapletenost v starodavna etnična sovraštva. Vrnitev k pojmu komšiluka je pri številnih družboslovcih, specializiranih za Bosno, pomenila nasprotovanje takšnemu esencialističnemu naziranju. V vrnitvi k temu pojmu so bili neizogibno soočeni z vprašanji, ki zadevajo njegovo naravo, njegovo razmerje s toleranco in kulturnim pluralizmom (sta slednja zakoreninjena v komšiluku kot tradicionalnem tkivu družbenega življenja?) in njegovo zmožnost nevtraliziranja etničnega nasilja.

166

Zmožnosti komšiluka, da nastopi kot aktivna ovira etničnemu nasilju, ni nihče videl kot absolutne in niti ne kot zadosti močne, da bi se bilo mogoče zanašati nanjo. Vendar pa je prišlo do znatnih razhajanj v pogledih na njegovo moč. Kot smo že omenili v prejšnjem razdelku, je Bougarel (2004) opisal relacije v komšiluku kot bistveno dvoumne, krhke in inherentno dovzetne za to, da se sprevrnejo v svoje nasprotje, ko država doživi kolaps. Nasprotno pa je bila Dunja Rihtman-Auguštin previdno optimistična. V poglavju, naslovljenem *Sosedge med dvema "če"* (Rihtman-Auguštin 2000), je dokazovala, da je tradicionalna družba na mejah imperijev razvila institucije, ki so delovale v smeri tolerance, čeprav ni bilo v njihovi moči, zaustaviti izbruh etničnega nasilja. Po njenem prepričanju učinkovitosti komšiluka ne smemo prezreti, medtem ko je po Bougarelu njegova tovrstna učinkovitost nikakršna. Ta razlika med Rihtman-Auguštinovo in Bougarelom izvira iz njunega različnega pojmovanja *narave* komšiluka, ki je za Bougarela temeljno izraz osmanske komunitarne ureditve, sestojče iz hierarhično urejenih zaprtih skupnosti, medtem ko vidi Rihtman-Auguštinova te skupnosti manj zaprte in zaprtost samo kot manj usodno. V ozadju njene razprave o soseski se skriva drugo, zanjo bolj temeljno vprašanje, in sicer, kako v etnologiji in drugih vedah obravnavati "naravo" navadnih ljudi, njihovo inherentno dobroto ali zlo, njihovo manipulabilnost in njene meje, njihov konformizem, pa tudi njihov potencial, da se zasučejo k nekonformističnim dejanjem, kot so reševanje življenj svojih sosedov ali celo tujecev. Prav zaradi tega se ji zbiranje dokazov o nekonformističnih dejanjih "dobrih ljudi", kakršno je tisto, ki se ga je lotila Svetlana Broz, zdi tako pomembno. Zanimivo je, da se sicer tudi Bougarel dobro zaveda, da so družboslovci, ki so se ukvarjali z etničnim čiščenjem v Bosni in na Hrvaškem, to vrsto evidence resno zanemarjali.⁶

Primere običajnih ljudi, ki so reševali življenja sosedov (in drugih) druge etnične pripadnosti, je mogoče povezati z etiko komšiluka na različne načine. Specialisti za preučevanje genocida (npr. Carmichael 2002, Sémelin 2005) dokazujejo, da posamezniki, ki nepredvidljivo postanejo izvršitelji množičnih zločinov ali se slednjim postavijo po robu (tako da rešujejo življenja njihovih tarč ali pa se rabljem postavijo po robu), s tema izbirama ne razodenejo nič posebnega o svoji družbi oziroma kulturi. Ostaja pa dejstvo, da pogostost storilcev in še bolj pogostost "dobrih ljudi v zlih časih" ni povsod enaka.

⁶ Med publikacijami, ki prinašajo tovrstno evidenco, navaja Broz 1999 in Maček 2000 (Bougarel 2004: 140).

V BiH so bili primeri ljudi, ki so pomagali žrtvam in se s tem izpostavili skrajnemu tveganju, zelo številni. Soodgovornost za to, da je to dejstvo slabo poznano, nosijo tudi akademski preučevalci, ki so tovrstno evidenco zvečine ignorirali ali podcenjevali. Iz "klasične" antropološke perspektive, kjer se variabilnost človeškega vedenja pojasnjuje v terminih kulture, pa bi bila odločitev posameznikov, da pomagajo svojim sosedom žrtvam, prejkone videna kot kongruentna z njihovo kulturo komšiluka, ki valorizira ne negativne, temveč pozitivno toleranco, se pravi dejavno skrb za "sosedo" drugih etnoreligioznih pripadnosti. Ta dva pogleda se medsebojno ne izključujeta, kolikor na vedenje ne gledamo, kot da je s kulturo determinirano, temveč kot da je z njo bodisi usklajeno bodisi neusklajeno. Iz antropološke perspektive je vztrajno izražanje volje po skupnem življenju, ki jo učinkovito dokazuje obnova skupnega življenja v nekaterih krajih BiH (Bringa 2005, Donia 2006), nedvomno kulturni pojav – kulturni zlasti v tem smislu, da vztraja navzlic vsem pretresom. Poročila o podobni obnovi "skupnega življenja" v etnično in versko mešanih okoljih imamo tudi iz Libanona (Kanafani-Zahar 2004). Ta vztrajnost skupnega življenja, vztrajnost komuniciranja prek meja skupnosti in vztrajnost izkazovanja pozornosti ter spoštovanja do drugih je nekaj zelo drugačnega od podobe, ki jo sugerirajo antropologi kot Simić in Hayden, katerih trditve, da ljudstva Bosne in Hercegovine očitno ne želijo in niso nikoli želela živeti skupaj, so čuden odmev mantre bosanskosrbskih in bosanskohrvaških nacionalističnih propagandistov.

Medtem ko ni naš namen zanikati, da so obstajali tudi primeri sovraštva, kot jih navaja Simić, sovraštva ne gre neodgovorno posploševati, temveč potrebujemo natančno etnografsko opazovanje in zanesljiv opis variabilnosti situacij v vsej njihovi kompleksnosti. Takšno zanesljivo etnografijo najdemo na primer pri Bringi (2005), ki pokaže na širok razpon odnosov med člani različnih etnoreligioznih pripadnosti na različnih koncih Bosne, pri čemer pa doda, da se po štirih letih zločinov, storjenih v imenu enega naroda proti drugemu, "številni Bosanci slednjič strinjajo, da je Karadžić imel prav: 'Ne moremo živeti skupaj.'" (2005: 202). Kolektivni in individualni spomini na nasilje si prav tako zaslužijo natančnejše opazovanje. Cornelia Sorabji (2006) predlaga, da poleg dveh prevladujočih pristopov k preučevanju spomina, od katerih se eden osredinja na avtentičnost in moč individualnih spominov na nasilje, drugi pa na politiko spominjanja, vpeljemo še tretji pristop, ki se osredini na posameznika kot dejavnega upravjalca lastnih spominov. Njeni etnografski primeri prepričljivo kažejo, da se spomini na zločine ne prenašajo s staršev na otroke, tako kot je Simić sugeriral za Jugoslavijo in nekateri drugi antropologi za druge kraje. Sorabji piše, da je v Bosni srečala enega samega Muslimana, ki je odkrito preziral in črtil Srbe, ker so mu četniki med drugo svetovno vojno žive zažgali ženo, štiri otroke, starše, sestre in druge sorodnike. Njegov sin pa zaradi tega še zdaleč ni bil "prežet s kvazi religioznim etosom maščevanja in poravnanja računov". Čeprav je izkazoval razumevanje za očetova čustva, ni delil z njim njegovih prepričanj o Srbih, na katera je celo gledal z nekoliko šaljive distance (2006: 11, 13).

Sklepne opombe: Onstran imperialnih dediščin?

Pojmovanje, da je skrb za svetišča sosedov, značilna za bosanski *komšilik*, osmanska dediščina, se lahko izkaže za preozko, celo za izključujoče, saj implicira ignoriranje drugih možnih imperialnih dediščin. Poleg osmanskega imperija je BiH sestavljala del še najmanj dveh imperialnih (ali multinacionalnih) držav: habsburškega imperija in socialistične Jugoslavije. Zgodovinar Bosne Robert Donia je nedavno tega zapisal, da so Sarajevo in Sarajevčani "postali bogatejši, raznoličnejši in tolerantnejši v tistih obdobjih, ki jim je vladala ena sama inkluzivna vizija, ne glede na posebnosti političnega sistema, ki je botroval uresničevanju takšnih aspiracij" (2006: 6). S tem ko Donia šteje titoistično Jugoslavijo v skupino držav, ki so posedovale tako vizijo, skupaj z osmanskim in habsburškim imperijem, prepozna socialistično dediščino kot enakovredno osmanski in habsburški. Hkrati s tem zavrne poenostavljeno percepcijo socialistične dediščine kot bremena, ki ovira demokratsko tranzicijo. Ko sprejmemo, da moramo v primeru Bosne razlikovati med tremi historičnimi dediščinami tolerance in miroljubnega sožitja, moramo usmeriti svojo pozornost tudi na njihove interakcije. Sloviti izrek zgodovinarja Alana Taylorja (1948) o Titu kot zadnjem Habsburžanu nam lahko pomaga pri uvidu, da je Titova vladavina vsebovala razsežnost habsburške politične in upravne dediščine.⁷ Vprašanje, ali titoistični slog ravnanja z nacionalističnimi trenji nemara ne kaže na osmansko dediščino, je prav tako legitimno: v njegovi pripravljenosti na kompromis, začinjen z eksemplarno represijo, lahko prepoznamo umetnost vladanja, ki se je po prepričanju nekaterih razvila na Dunaju, po prepričanju drugih pa v Istanbulu. Najpomembneje pri tem pa je uvideti, da je interakcija med zadevnima imperialnima silama potekala kot proces sinkretizma in da prav zaradi tega sinkretizma ne moremo socialistične vladavine v celoti razpustiti v imperialnih dediščinah. Bosanski *komšilik*, posebej tak, kot se je skoz stoletja razvil na mejah imperijev, tako ne more biti zgolj osmanska dediščina. Kolikor je to dediščina vojevanja in kultiviranja miru na imperialni meji, je skupna dediščina vseh udeleženih imperijev. V tem smislu sta Wendy Bracewell in Alex Drace-Francis (1999: 65) zapisala, da je habsburško imperialno obravnavanje pravoslavnega prebivalstva na južnih mejah imperija več dolgovalo modelu osmanskega *milleta* kakor pa zgledu svojih starejših španskih posesti. Specifiko, ki se je izoblikovala skoz to interakcijo, sta poimenovala "značilne 'balkanske' institucije".

Medtem ko se zdi razlaganje *komšiluka* v terminih osmanske dediščine preozko, ker ne upošteva drugih možnih imperialnih dediščin in njihovih interakcij, nam opazovanje pojavov, skupnih različnim etnoreligioznim skupnostim, v perspektivi dolgega trajanja pokaže meje samega koncepta imperialne dediščine. To je zlasti očitno, če pristopimo k vprašanju skupnih praks in institucij v terminih ljudske pobožnosti oziroma vernakularnih religioznih praks. Prepričljiv novejši poskus v tej smeri najdemo pri Dionigiju Alberi (2005), ki pri obravnavi marijanskega kulta med muslimani privzame perspektivo *longue durée*. Tako ugledane skupne religiozne prakse, ki se organizirajo okoli svetišč, razodenejo presenetljivo vztrajnost: občasno se lahko prekinajo, a nato se

⁷ Več o tem v Baskar (2007) in Baskar (2008), kjer je obravnavano tudi vprašanje, ali je mogoče socialistično Jugoslavijo obravnavati kot imperij.

tipično spet nadaljujejo. Skupno življenje je lahko občasno nasilno pretrgano, a nato se pogosto nadaljuje. Z rabo izrazov, kot so običajna religija in običajni islam, Albera postavi pred nas številne primere mešanja in skupne udeležnosti, ki razodevajo temeljno indiferentnost navadnih ljudi do teoloških nauk, ki vsiljujejo čistost in medsebojno ločevanje religij. Medtem ko je bila brezbržnost "ljudstva" do ortodoksije in ortopraksije že doslej sorazmerno dobro izpričana za znotrajkrščanske oblike ljudske pobožnosti, pa je neprimerno manj znano, da tovrstne izmenjave potekajo z enako lahkotnostjo tudi med krščanstvom in islamom. Mediteran kot okvir Alberovega razpravljanja tu gotovo ni viden kot imperialna dediščina, temveč kot nekaj veliko obsežnejšega. "Tipični" specialist za Mediteran bi ob tem najverjetneje dejal, da pojave skupnih religioznih praks in hotenje po skupnem življenju učinkovito pojasnjujejo dolgotrajne izmenjave znotraj Mediterana. Toda ali je Mediteran glede tega res poseben? Če skupne prakse in skrb za druge niso specifično mediteranske, kaj so tedaj? Drzen odgovor, ki pa ga danes redko slišimo, bi se glasil, da sta mešanje s tujci in soudeležba pri skupnih stvareh globoko človeška. (Možni so seveda še drugačni odgovori, na primer ta, da se takšno mešanje in soudeležba dogajata le v prostoru treh abrahamskih religij.) Medtem ko pojem dediščine (natančneje, dediščine kot kontinuitete) lahko podrazumeva pomene, ki napotujejo k pomenom pojmov habitusa in kulture, pa pojem običajne religije sramežljivo prikriva, da izvira iz transmutacije pojma človeške narave.

LITERATURA

- ALBERA, Dionigi
2005 La Vièrge et l'islam: mélange de civilisation en Méditerranée. *Débat* 137, str. 134–144.
- BASKAR, Bojan
2007 Austronostalgia and Yugonostalgia in the Western Balkans. V: Jezernik, Božidar, R. Muršič in Alenka Bartulović (ur.): *Europe and its other: notes on the Balkans*. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. Str. 45–62.
- 2008 Rabe in mitologija Martina Krpana v sodobni Sloveniji. *Etnolog* 18, str. 75–93.
- BAUSINGER, Hermann
1971 *Volkskunde: von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse*. Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.
- BAX, Mart
1995 *Medjugorje: religion, politics, and violence in rural Bosnia*. Amsterdam: VU Uitgeverij.
- BOUGAREL, Xavier
2004 *Bosna: anatomija rata*. Beograd: Fabrika knjiga.
- BRACEWELL, Wendy; DRACE-FRANCIS, Alex
1999 South-Eastern Europe: history, concepts, boundaries. *Balkanologie* 2, št. 3, str. 47–66.
- BRINGA, Tone
1995 *Being Muslim the Bosnian way: identity and community in a central Bosnian village*. Princeton: Princeton University Press.
- 2005 Averted gaze: genocide in Bosnia-Herzegovina, 1992–1995. V: Hinton, A. L. (ur.): *Annihilating difference: the anthropology of genocide*. Berkeley, London: University of California Press. Str. 194–225.
- BROZ, Svetlana
1999 *Dobri ljudi u vremenu zla: sudionici i svedoci*. Banja Luka: Prelom.
- CAMPBELL, David
2003 Nacionalna dekonstrukcija: nasilje, identitet i pravda u Bosni. Sarajevo: Forum Bosnae.
- CARMICHAEL, Cathie
2002 *Ethnic cleansing in the Balkans: nationalism and the destruction of tradition*. London, New York: Routledge.

CUSHMAN, Thomas

2004 Anthropology and genocide in the Balkans: an analysis of conceptual practices of power. *Anthropological Theory* 4, št. 1, str. 5–28.

ĆEMAN, Mirza Hasan

2005 *Povijest, tipologija, struktura, funkcije i topografija grada u bosanskom ejaletu od 15. do 19. stoljeća = Zgodovina, tipologija, vsebine, funkcije, struktura in topografija mesta v bosanskem ejaletu od 15. do 19. stoletja: doktorska disertacija*. Ljubljana : [M. H. Čeman].

DONIA, Robert J.

2006 *Sarajevo: a biography*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

DOUBT, Keith

2000 O latentnoj funkciji etničkog čišćenja u Bosni. *Forum Bosnae* 7/8, str. 44–54.

DURIĆ, Rašid

1983 *Pjesme o Budalini Tali*. Banja Luka: Glas.

HADŽIJAHIĆ, Muhamed

170 1978–79 Sinkretistički elementi u islamu u Bosni i Hercegovini. *Prilozi za orijentalnu filologiju* 28–29, str. 301–328.

HADŽIJAHIĆ, Muhamed; TRALJIĆ, Mahmud; ŠUKRIĆ, Nijaz

1977 *Islam i muslimani u Bosni i Hercegovini*. Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice.

HAYDEN, Robert M.

2002a Antagonistic tolerance: competitive sharing of religious sites in South Asia and the Balkans. *Current Anthropology* 43, št. 2, str. 205–231.

2002b Intolerant sovereignties and “multi-multi” protectorates: competition over religious sites and (in)tolerance in the Balkans. Hann. V: Chris, M. (ur.): *Postsocialism: ideals, ideologies and practices in Eurasia*. London, New York: Routledge. Str. 159–179.

2005 Inaccurate data, spurious issues and editorial failure in Cushman’s Anthropology and Genocide in the Balkans. *Anthropological Theory* 5, št. 4, str. 545–554.

2007 Moral vision and impaired insight: the imagining of other peoples’ communities in Bosnia. *Current Anthropology* 48, št. 1, str. 105–131.

HORNBY, Lester George

1927 *Balkan sketches*. London: Brentano’s.

JEZERNIK, Božidar

1998 *Dežela, kjer je vse narobe: prispevki k etnologiji Balkana*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

KANAFANI-ZAHAR, Aïda

2004 *Liban: le vivre ensemble: Hsun, 1994–2000*. Pariz: Geuthner.

LOVRENOVIĆ, Ivan

2000 Paradoxi bosanskoga konfesionalizma. *Forum Bosnae* 7/8, str. 112–120.

2002 *Bosanski Hrvati: esej o agoniji jedne evropsko-orijentalne mikrokulture*. Zagreb: Durieux.

MAČEK, Ivana

2000 *War within: everyday life in Sarajevo under siege*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

MIHAYLOVA, Dimitrina

2003 Copying [sic] with marginality: redefining Christian and Muslim identifications in South-Eastern Bulgaria. *Journal of Mediterranean Studies* 13, št. 2, str. 259–280.

MURKO, Matija

1951 *Tragom srpsko-hrvatske narodne epike: zv. I*. Zagreb: Jugoslovenska akademija znanosti i umjetnosti.

NIŠKANović, Miroslav

1978 Ilindanski dernek kod turbeta Đerzelez Alije u Gerzovu. *Novopazarški zbornik* 2, str. 163–168.

1985 Stanovništvo sela Gerzova u Bosanskoj Krajini. *Glasnik zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu (Etnologija, Nova serija)* 33, str. 131–160.

RIHTMAN-AUGUŠTIN, Dunja

1984 *Struktura tradicijskog mišljenja*. Zagreb: Školska knjiga.

2000 *Ulice mog grada: antropologija domaćeg terena*. Beograd: Biblioteka XX vek.

RIZVIĆ, Muhsin

1980 *Bosanskohercegovačke književne studije*. Sarajevo: Svjetlost.

1994 *Panorama bošnjačke književnosti*. Sarajevo: Ljiljan.

- ROKSANDIĆ, Drago
2003 *Triplex confinium: ili o granicama i regijama hrvatske povijesti, 1500–1800*. Zagreb: Barbat.
- SÉMELIN, Jacques
2005 *Purifier et détruire: usages politiques des massacres et génocides*. Paris: Seuil.
- SIMIĆ, Andrei
2000 Nationalism as a folk ideology: the case of former Yugoslavia. Halpern, V. Joel in David Kideckel (ur.): *Neighbors at war: anthropological perspectives on Yugoslav ethnicity, culture, and history*. University Park: Pennsylvania State University Press. Str. 103–115.
- SORABJI, Cornelia
1994 Une guerre très moderne: mémoire et identités en Bosnie-Herzégovine. *Terrain* 23, str. 137–150.
2006 Managing memories in post-war Sarajevo: individuals, bad memories, and new wars. *Journal of Royal Anthropological Institute* 12, str. 1–18.
2008 Bosnian neighbourhoods revisited: tolerance, commitment and komšiluk in Sarajevo 97. V: Pina-Cabral, J. de, Pine, F. (ur.): *On the margins of religion*. New York, Oxford: Berghahn Books. Str. 97–112.
- STEIN ERLICH, Vera
1966 *Family in transition: a study of 300 Yugoslav villages*. Princeton: Princeton University Press.
- TAYLOR, Alan J. P.
1948 *The Habsburg Monarchy 1809–1918: a history of the Austrian empire and Austro-Hungary*. London: Hamish Hamilton.
- ŽANIĆ, I.
1998 *Prevarena povijest: guslarška estrada, kult hajduka i rat u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini 1990–1995. godine*. Zagreb: Durieux.
- ŽUNIĆ, Dragan
1998 Neighbor and fellow citizen. V: Jakšić, Božidar (ur.): *Rasizam i ksenofobija: prilozi za međunarodni skup 'Interkulturalnost versus rasizam i ksenofobija', Beograd, 17.–19. maj 1997*. Beograd: Forum za etničke odnose. Str. 116–123.

BESEDA O AVTORJU

Bojan Baskar, dr., je redni profesor socialne antropologije in mediteranistike na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Univerze v Ljubljani. Njegovi sedanji raziskovalni interesi obsegajo zlasti mediteransko etnoekologijo, nacionalizem in kulturni rasizem, evropske regionalizme, evropske simbolične geografije, antropologijo prostorskih konceptov, balkanistični diskurz, imperije in imperializem, potovanja. Novejši monografski publikaciji: *Dvoumni Mediteran: študije o regionalnem prekrivanju na vzhodnojadranskem območju* (Koper: ZRSRS, 2002) in *Ambivalent dealings with an imperial past: the Habsburg legacy and new nationhood in ex-Yugoslavia* (Dunaj: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2003.)

ABOUT THE AUTHOR

Bojan Baskar, Ph. D., is a full professor of social anthropology and Mediterranean studies at the Department of Ethnology and Cultural Anthropology, University of Ljubljana. His present research interests mainly include Mediterranean ethnoecology, nationalism and cultural racism, European regionalisms, European symbolic geographies, the anthropology of spatial concepts, the Balkanist discourse, empires and imperialism, and travels. Recent monographs: *Ambiguous Mediterranean: Studies in Regional Overlapping in the eastern Adriatic* (Koper: ZRSRS, 2002, in Slovene) and *Ambivalent dealings with an imperial past: the Habsburg legacy and new nationhood in ex-Yugoslavia* (Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2003.)

SUMMARY

KOMŠILUK. IMPERIAL LEGACY OR A MEDITERRANEAN INSTITUTION?

The sudden appearance of the notion of *komšiluk* (neighborhood, neighborliness) in anthropology, and the social sciences in general, followed the violent demise of Yugoslavia in Bosnia-Herzegovina. The suggestive paradox of ‘neighbors killing neighbors’ popularized by the media reporting on ethnic cleansing was also noted in sectors of social sciences dealing with the breakup of Yugoslavia and with the Balkans in general. Fascinated with the paradox, both the media and certain scholars overlooked, if not silenced, the fact that cases of ‘neighbors saving neighbors’ (their life as well as their property) were no less frequent than their opposite. Ignoring the readiness of many people in Bosnia to help their persecuted neighbors (but also strangers) of other ethnoreligious affiliation was vital for those anthropologists (such as Robert Hayden or Andrei Simić) who have claimed that only negative tolerance existed in the Balkans or even evoked the thesis of ancient ethnic hatreds to explain the violence and to argue for the division of Bosnia-Herzegovina along the ethnonational lines.

172

Before it was recently picked up by international social sciences, the *komšiluk* had been studied in various fields of study (such as ethnology, Dinaric oral epics studies ...) by domestic (i.e. former Yugoslav) scholars. Other *komšiluk*-related practices of sharing among neighboring ethnoreligious communities were equally studied by domestic scholars, although much more attention was paid to monoethnic practices. Until recently, the dominant approach in these studies was ‘evolutionist’, i.e., taking shared sanctuaries and shared religious practices as syncretized survivals of earlier ethnic commonality. With the war in Bosnia, though, the *komšiluk*, now predominantly viewed as an element of the Ottoman legacy, has become a matter of considerable interest to those scholars who either believe that it can represent a model of multiethnic tolerance and peaceful cohabitation or explore its potentials to resist or prevent the violent destruction of the multiethnic social fabric.

The view that the *komšiluk* and its potentials for restoring the social fabric and encouraging the resumption of common life are part of the Ottoman legacies is questioned in this article by pointing to the importance of other imperial legacies as well: the Habsburg and the Socialist Yugoslav in particular. Having recognized that in the case of Bosnia we have to discern three distinct imperial legacies of tolerance and peaceful coexistence, our attention should be particularly turned to their interactions. While explaining things in the terms of the Ottoman legacy may be too narrow as it doesn’t take into account other possible legacies and especially their interactions, it is the concept of imperial legacy itself which shows its limits when phenomena of sharing are observed from the *longue durée* perspective. Observed from this perspective, the practices of sharing, developing around sanctuaries, reveal a surprising tenacity: they may be from time to time interrupted, but after that they typically go on; living together may be from time to time violently dismantled, but then it often resumes. Mediterranean anthropologists tend to assume that it is the Mediterranean as a space of long-term exchanges which accounts for such phenomena of sharing and of willingness for the living together. From their perspective, the *komšiluk* appears as a characteristic Mediterranean institution.