

OD NEZAŽELENE ZAPUŠČINE DO DEDIŠČINE ZA PRIHODNOST?

Alternativni pogledi na osmansko zapuščino in bosansko-hercegovaške muslimane v delih Vladimirja Dvornikovića in Dušana Grabrijana

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Datum prejema: 14. 2. 2022

Izvleček: Avtorica analizira odnos do osmanske zapuščine v jugoslovanskem prostoru ter procese drugačenja in vključevanja muslimanov v jugoslovanske politične tvorbe. Posebno pozornost namenja delom filozofa, psihologa in karakterologa Vladimirja Dvornikovića (1888–1956) ter arhitekta Dušana Grabrijana (1889–1952), ki se kažejo kot izjemno pomembna zlasti v času oblikovanja jugoslovanske politične skupnosti ter aktivne vloge SFR Jugoslavije v gibanju neuvrščjenih. Avtorica oriše tudi različne diskurze o rasi, ki so se pojavljali na jugoslovanskem območju, zlasti v prvi polovici 20. stoletja.

Ključne besede: osmanska zapuščina, dediščina, Jugoslavija, muslimani, Vladimir Dvorniković, Dušan Grabrijan

Abstract: The author analyses the treatment of the Ottoman legacy in the Yugoslav space, and the processes of othering and integration of Muslims into the Yugoslav political entities. Special attention is dedicated to the works of philosopher, psychologist and characterologist Vladimir Dvorniković (1888–1956) and architect Dušan Grabrijan (1889–1952), which proved to be vitally important for the formation of the Yugoslav political community and its active role in the Non-Aligned Movement (NAM). The author also addresses the different discourses on race that emerged in the Yugoslav space, especially in the first half of the 20th century.

Keywords: Ottoman legacy, heritage, Yugoslavia, Muslims, Vladimir Dvorniković, Dušan Grabrijan

Uvod

V zadnjem desetletju je diskurz o rasizaciji in rasizmu odločneje vstopil v interpretativni okvir pojasnjevanja družbenih relacij na območju nekdanje Jugoslavije. Zaradi prevlade etničnih ter religioznih kategorizacij ter opazne znanstvene obremenjenosti z »metodološkim nacionalizmom« je predolgo prevladovalo mnenje, da evropsko obrobje, med drugim tudi zaradi svoje specifične zgodovinske poti,¹ ni bilo vključeno v procese rasističnega drugačenja in izključevanja. Mnogi so prepričani, da je bilo rasno drugačenje potisnjeno na obrobje tudi v znanstvenih razpravah. Tako se Catherine Baker (2018) v svojem delu *Rasa in jugoslovanska regija* sprašuje, zakaj je Jugoslavija ostala »zunaj« rase in zakaj so bila rasistična izključevanja na jugovzhodu Evrope v znanstvenih analizah tako dolgo spregledana. Tovrstna ignoranca, ugotavlja, je še toliko bolj nenavadna, ker gre za periferno območje, zaznamovano z balkanističnim diskurzom, ki Balkanski polotok potiska v sfero »neevropskega«, nepripadajočega notranjega

Drugega (glej Todorova 1999; Jezernik 2004).² Zato marginalizacijo nekdanjega jugoslovanskega prostora v akademskih razpravah o moči in učinkih rasizma vidi kot del balkanističnih praks in prijemov, kjer se Balkan v utečeni maniri izključuje iz globalnih družbenih procesov. Odmik od balkanističnega diskurza po njenem vodi k razumevanju Balkana kot akterja v postsocialističnem, postkolonialnem in globalnem svetu, kjer razmerja moči krojijo tudi ideje o rasnih hierarhijah. Postkolonialni teoretiki, ki se ukvarjajo z Balkanom (glej Baker 2018; Bjelić 2021), tako ugotavljajo očitno: da tudi na evropski periferiji identitete niso bile oblikovane le na osnovi etničnosti oziroma etnične/nacionalne ali religiozne pripadnosti, temveč nastajajo v dinamičnem prepletu s številnimi drugimi identitetnimi sidrišči in razmerji, med katerimi igrajo pomembno vlogo tudi ideje o rasnih razlikah.

Četudi je kritika o umanjkanju razprav o rasizaciji – torej kritika strukturnega procesa diskriminacije, izključevanja in diferenciacije skozi pripisovanje rasne pripadnosti in izpostavljanje percipiranih bioloških razlik kot družbeno relevantnih – v jugoslovanskem kontekstu spodbudila novo pomembno zanimanje za rasne diskurze, je Catherine Baker moč očitati pretirano zanašanje na postkolonialne študije pri analiziranju specifičnosti jugoslovanske situacije, zdi pa se tudi, da pogosto povsem nekritično enači rasi-

1 K temu je pomembno prispevala periferna pozicija Balkana ter odsotnost balkanskega kolonialističnega ekspanzionizma. Toda kot ugotavljajo številne raziskave (glej npr. Baskar 2015; Mesarić 2021; Palaić 2021), so imperialna obrobja sodelovala v imperialističnih civilizacijskih misijah. Prav tako so imeli določeni deli Balkana status t. i. polkolonije, npr. Bosna in Hercegovina, ki je veljala za »evropski/mali Orient« (glej npr. Ruthner 2008; Donia 2013; Ruthner idr. 2015). Pri upravljanju teh so se močno angažirali tudi podaniki avstro-ogrške periferije.

2 Nekateri balkanistični diskurz razumejo tudi kot diskurz rasizacije (glej Bjelić 2021).

zem, balkanizem in orientalizem.³ Obenem tudi spregleda dejstvo, da govor o rasi na Balkanu ni bil nikoli v celoti tabuiziran, kar jasno odražajo tudi učbeniške naracije in šolski programi na širšem območju nekdanje Jugoslavije, kjer je stališče o rasi kot biološki danosti še v 21. stoletju del splošnega znanja. Do določene mere spregleda tudi solidarnostno in v osnovi protirasistično naravnane politike, kot jih denimo lahko opazimo pri diskurzih o gibanju neuvršenih. Prav tako se zdi, da gre velikokrat tudi za ignoriranje določenih diskurzov in praks, ki zadevajo predvsem načrtno interno vključevanje določenih skupnosti ali teritorijev v državne okvire (glej Luthar idr. 2020). Ti procesi na svojevrstne načine nasprotujejo nekaterim dotlej evidentnim rasističnim diskurzom izključevanja. S tem se tudi na tem območju pojavljajo različne oblike diskurzov o rasi, med katerimi se nekatere vsaj v določenih točkah približujejo idejam kulturnega rasizma.⁴

Na območju jugovzhodne Evrope so muslimansko prebivalstvo dolgo časa pojmovali kot nezaželeno zapuščino azijskega oz. islamskega imperialnega osvajalca (glej npr. Brown 1996; Todorova 1996; Hajdarpašić 2008; Šistek 2021). Pri konstrukcijah muslimanskega Drugega se srečujemo zlasti z različnimi oblikami orientalizma (Said 1996), rasizacije religije (Rexhepi 2018) in kulturnega rasizma (Taguieff 1990). Redkeje se v diskurzih o bližnjem, muslimanskem Drugem na nekdanjem jugoslovanskem območju pojavljajo tudi ideje o biologiziranih percepcijah raznolikosti, saj naj bi muslimane zaznamoval domnevni neevropski izvor.⁵ Evropskost, ki je tesno prežeta ne le z idejo o civilizacijskem napredku, temveč tudi s kategorijama »belskosti« in modernosti, ustvarja specifične hierarhije in režime drugačenja. Ob tem pa je ključno poudariti dejstvo,

3 Četudi se pogosto različni diskurzi drugačenja združujejo, obstaja potreba po konceptualni doslednosti. V tem smislu se strinjam z opazko Bojana Baskarja, da širjenja definicij vodijo k razvojenitvi različnih konceptov in izgubi njihovih kritičnih potencialov, tudi rasizma (Baskar 2015: 27). V tem prispevku rasizem razumem predvsem kot diskurze in prakse drugačenja, utemeljenega na prepričanju o obstoju človeških ras in njihovi neenakosti, ki se povezujejo tudi z idejami o nepremostljivih kulturnih razlikah.

4 Koncept kulturnega rasizma je sicer nastal v 70. letih 20. stoletja zlasti v povezavi z diskriminacijo migrantskih skupnosti na Zahodu. Predvsem v Angliji in Franciji so novi teoretiki kulturnega rasizma (denimo Étienne Balibar, Martin Barker, Pierre-André Taguieff idr.) zagovarjali stališče, da je kulturni rasizem nadomestil stari, t. i. »biološki« rasizem. Novi rasizem ali neorasizem naj bi sicer zaničal obstoj ras, vendar je (pre)veliko pozornosti namenjal prav kulturi kot odločilnem dejavniku za drugačenja in izključevanja. Kulturnizem se tu vendarle pogosto združuje tudi z domnevno odpravljeno biologizirano klasifikacijo človeške populacije (za več o kulturnem rasizmu glej Baskar 2004).

5 Na drugi strani pa je prilaščanje muslimanskega prebivalstva v srbskih in hrvaških političnih diskurzih pravzaprav vodilo k poudarjanju evropskih korenin balkanskih muslimanov. V nacionalističnih diskurzih so bili namreč ti prikazani kot islamizirano srbsko oz. hrvaško prebivalstvo, ki ga je treba vrniti na »pravo pot«. O rasističnih idejah v času NDH glej Bartulin 2013.

da so pri sodobnih »odkrivanjih« rasizacije na Balkanu oz. razkrivanju obstoječe amnezije pogosto zanemarjene specifične konceptualizacije rase, ki so se redno pojavljale v besednjaku z začetka 20. stoletja, ko je bila rasa oz. t. i. jugoslovanska ali dinarska rasa konstruirana za ustvarjanje skupne politične prihodnosti jugoslovanske, sicer kulturno raznolike skupnosti (glej Jezernik 2018; Baskar 2020). V tej konceptualizaciji je rasa največkrat uporabljena kot orodje za izključevanje neslovanske populacije, predvsem romske, delno tudi albanske in judovske, medtem ko je pragmatično in afektivno, čeprav z opaznimi zadržki, v novo nastajajočo skupnost vključevano (slovansko) muslimansko prebivalstvo, do tedaj zaznamovano zlasti z orientalističnim (in občasno rasističnim) diskurzom.

V besedilu obravnavam različna videnja muslimanov in dinamične procese sočasnega vključevanja in izključevanja muslimanskega prebivalstva. Analiziram odnos do osmanske zapuščine v jugoslovanskem prostoru in specifične procese imaginacije muslimanov v jugoslovanskih političnih tvorbah, zlasti v prelomnih letih prestrukturiranja državnih tvorb v prvi polovici 20. stoletja. Posebno pozornost namenjam avtorjem, ki so osmansko zapuščino razumeli bolj ambivalentno kot dominantni nacionalistični oz. modernizacijski diskurzi. Ti so namreč videli edino pot v prihodnost v procesih intenzivnega brisanja sledi nekdanjega imperija in popolnega obračunavanja z imperialno preteklostjo »azijskega« osvajalca. Zanje osmanska zapuščina ne pomeni zgodovinskega bremena, temveč jo razumejo kot ključen temelj za ustvarjanje skupne prihodnosti in kakovostnega (so)bivanja z muslimansko skupnostjo, pri čemer jo s svojimi naracijami pretvarjajo v dediščino.⁶ Posebej se osredotočam na pisanje dveh avtorjev, ki sta se z osmansko zapuščino in muslimanskim prebivalstvom srečevala predvsem v Bosni in Hercegovini, kjer sta nekaj časa tudi živela, delovala in preizpraševala lastne ideje o skupni preteklosti in prihodnosti: hrvaškega oziroma jugoslovanskega filozofa, psihologa in karakterologa Vladimirja Dvornikovića (1888–1956) ter slovenskega arhitekta in arhitekturnega teoretika, Plečnikovega učenca in Le Corbusierjevega občudovalca Dušana Grabrijana (1889–1952). Čeprav posegata v različna polja vsakdanjega življenja in bolj ali manj intenzivno razpravljata o jugoslovanski preteklosti in prihodnosti v turbulentnih desetletjih začetka 20. stoletja, lahko v njunih delih sledimo specifičnim interpretacijam osmanske zapuščine (pri Dvornikoviću tudi rase), kjer prihaja do odločnega upora proti demonizaciji sledi nekdanjega Osmanskega imperija, a občasno tudi do eksotizacije »orientalske« zapuščine oz. njenega prepleta s slovanskimi kulturnimi prvini. Čeprav so bila Dvornikovićeve dela objavljena pred Grabrijanovimi, sta oba delovala v času tektonskih družbenih sprememb, v katerih so na eni strani obstajali

6 O razmerju med dediščino in zapuščino glej Baskar 2005.

bolj ali manj odkriti politični apetiti po jugoslovanskem ozemlju, na drugi strani pa so po Evropi krožile rasne in balkanistične teorije, ki so slovansko oziroma balkansko prebivalstvo postavljale na nižjo stopnjo konstruirane rasne ali civilizacijske lestvice. Zato lahko njuna pisanja razumemo tudi kot reakcijo na obstoječe rasistične diskurze in drugačenje jugoslovanske skupnosti v nastajanju, pa tudi kot odsev zgodovinskih trenutkov in specifičnih političnih interesov. Ključnega pomena pri razmišljanju o jugoslovanski prihodnosti je bil odnos do muslimanskega prebivalstva in osmanske zapuščine. V tem primeru se osredotočam zlasti na Dvornikovićevo in Grabrijanovo percepcijo in doživljanje glasbene in arhitekturne/urbanistične zapuščine, ki niha med afektivnimi reakcijami in preišljenimi političnimi kalkulacijami.

Ta svojevrsten splet emocionalnih in pragmatičnih premislekov o preteklosti oz. imperialni zapuščini se izkaže za ključnega pri vključevanju muslimanskega prebivalstva v imaginacije prihodnosti na jugoslovanskem območju, prav tako pa je nepogrešljiv temelj za radikalni premislek o jugoslovanski evropeizaciji oz. modernizaciji ter o rasnem drugačenju tudi v drugi polovici 20. stoletja, ko se je SFR Jugoslavija aktivno vključila v gibanje neuvrščenih.

Jugoslovanski muslimani v južnoslovanskih imaginacijah

Srbsko – hrvaško tekmovanje za bosansko-hercegovsko ozemlje in s tem tudi muslimansko prebivalstvo ima dolgo, napeto in bolečo zgodovino (glej Babuna 2012; Hajdarpašić 2015). Ob ustanavljanju prve jugoslovanske države so ozemeljske ambicije in boj za prevlado pogosto vodili k brisanju muslimanske skupnosti. Xavier Bougarel (2009: 120) ocenjuje, da je v 30. in 40. letih 20. stoletja mnogo političnih akterjev zanikalo politični in fizični obstoj muslimanov kot skupnosti, na kar je s svojim pisanjem, kot bo jasno v nadaljevanju, reagiral Dvorniković. V 60. letih 20. stoletja bosansko-hercegovski muslimani doživljajo proces nacionalne afirmacije – leta 1968 zveza komunistov BIH poudari, da je treba prenehati s škodljivimi pritiski na muslimane, da se nacionalno definirajo kot Srbi ali Hrvati, in politični vrh sproži spremembe pri možnosti samoopredeljevanja muslimanskega prebivalstva. Leta 1971 muslimani tudi uradno postanejo narod (Bougarel 2009: 122).

Priznavanje muslimanov kot enakopravnega jugoslovanskega naroda sovpada z leti jugoslovanskega aktivnega delovanja v gibanju neuvrščenih (Malcolm 2002: 196). Babuna (2012: 194) ugotavlja, da je priznavanje muslimanov Jugoslavija uporabila kot mehko jugoslovansko strategijo pridobivanja zaveznikov, zlasti številnih večinsko muslimanskih držav v t. i. tretjem svetu. Kot navaja Vjekoslav Perica (2006), je islamska verska skupnost od 50. let 20. stoletja dalje pričela veljati za najbolj patriotsko in lojalno versko skupnost v Jugoslaviji, saj je kazala negativno naravnost do panislamističnih gibanj, prav tako pa ni

problematizirala dolgotrajnega nepriznavanja muslimanskega naroda (Babuna 2012: 195). Vse to je prispevalo k radikalni transformaciji pogleda na muslimane, ki so bili v imaginacijah pogosto ujeti na liniji razmejitve, v liminalnem prostoru – med brati in Drugimi, med Azijo oz. Bližnjim vzhodom in Evropo, med preteklostjo in sodobnostjo, med idejo o krutih in rasiziranih zatiralcih (»Turkih«) in sodržavljanih, ki se vračajo na pravo pot (Hajdarpašić 2015). »Jugoslovansko vodstvo je moralo dokazati, da v Jugoslaviji muslimane ne samo tolerirajo, temveč tudi cenijo« (Babuna 2012: 195),⁷ kar se je odražalo tudi v spremenjenem odnosu do osmanske zapuščine (glej Alić in Gusheh 1999).

Edin Hajdarpašić (2008: 729) poudarja, da so 60. leta 20. stoletja prinesla pomembne razprave in ponovno ovrednotenje osmanske zapuščine, ki je bila do tedaj v veliki meri povezana z idejo o nasilnem, tujem, neevropskem islamskem okupatorju, ki je zaviral procese nacionalnega »prebujanja«, predvsem pa je onemogočal razvoj in modernizacijo jugoslovanskih narodov v skladu z evropskimi tokovi. Čeprav se je v SFR Jugoslaviji obdržala ideja o Osmanskem imperiju kot religiozno konservativnem, ekonomsko nazadnjaškem in politično rigidnem in četudi je bila posebna skrb namenjena modernizaciji muslimanskega prebivalstva, zlasti žensk (glej npr. Mesarič 2010; Bartulović 2021), je postala osmanska dediščina ključna za jugoslovansko prihodnost. Pomembno vlogo je odigrala v turistični ponudbi, skozi različne, prenovljene interpretacije pa ji je bila dodeljena tudi pomembna vloga v procesih ustvarjanja bolj povezane jugoslovanske skupnosti in utrjevanja državnega vpliva v mednarodni politiki. Sčasoma so osmansko zapuščino pričeli dojemati kot povsem komplementarno z jugoslovanskim socializmom in modernističnim projektom, vendar so bile spremembe počasne in v nekaterih diskurzih je še vedno prevladovalo mnenje, da muslimansko prebivalstvo zavira jugoslovanski napredek. Ambicije po združevanju jugoslovanskih skupnosti so pravzaprav predvidevale odmik od stigmatizacije muslimanov (glej Lovrenović 2008), opustitev prakse njihovega izenačevanja z islamskim okupatorjem ter temeljit premislek o jugoslovanski raznolikosti, ki je postala pomembno polje razpravljanja že v začetku 20. stoletja (glej Baskar 2020). V teh diskusijah in premislekih sledimo različnim percepcijam muslimanov. Največkrat trčimo ob orientalistične diskurze (glej Said 1996), ki jih velikokrat ni mogoče v celoti izenačiti z rasizmom, četudi občasno vključujejo

7 Velja omeniti, da so od 1960. let dalje visoki predstavniki muslimanskih držav, ki so bile vključene v gibanje neuvrščenih, redno prihajali na obisk v BIH in specifično v Sarajevu, kjer so se gradile nove institucije in džamije, ki naj bi pričale o socialističnem spoštovanju muslimanov in islama (Babuna 2012: 195–196).

rasistična drugačenja.⁸ Sočasno pa lahko zasledujemo tudi kompleksne procese ustvarjanja jugoslovanske »rasne« enotnosti, ki naj bi se skrivala pod površinskimi kulturnimi in zlasti religijskimi razlikami, v katerih sta sodelovala tako Vladimir Dvorniković kot (nekoliko kasneje in nekoliko bolj subtilno) Dušan Grabrijan. Čeprav sta oba bistveno vplivala na prevrednotenje osmanske zapuščine že pred strateškimi ukrepi SFR Jugoslavije, velja omeniti, da sta izhajala iz območja, ki ni bilo nikoli del Osmanskega imperija, kar pomeni, da sta odraščala v kontekstu, kjer se je razraščala različica »obmejnega orientalizma« (Gingrich 1996). Dvorniković je bil rojen v Severinu na Kolpi, Grabrijan na Notranjskem, v Ložu. Slednji se je v Sarajevo preselil leta 1930 in je tam živel do leta 1945, ko je dobil službo na Fakulteti za arhitekturo v Ljubljani (Alić in Gusheh 1999: 24). Z njunim pisanjem o osmanski zapuščini so stigmatizirani muslimani postajali inherentni del jugoslovanskega telesa, ali kot je zapisal Grabrijan, »del naše kulturne svojine« (1985: 7).

Vladimir Dvorniković in odkrivanje jugoslovanske »orientalskosti«

Vladimir Dvorniković je kljub svoji impresivni znanstveni karieri in vsestranskosti (glej Osolnik 1995) na nekdanjem jugoslovanskem območju danes domala neznan. Znanstveno nezainteresiranost za njegova dela lahko interpretiramo predvsem kot odpor do njegovih političnih stališč, ki so bila v osnovi izrazito projugoslovanska,⁹ četudi mu nekateri očitajo ne le služenje srbskim političnim interesom, temveč tudi odkrit rasizem. Tako denimo Tomislav Longinović (2000), eden izmed redkih avtorjev, ki zazna, a tudi problematizira pomen Dvornikovičevega pisanja, izpostavlja predvsem njegovo intenco po oblikovanju jugoslovanske skupnosti v monumentalnem in več kot tisoč strani dolgemu delu *Karakterologija Jugoslovena* (1939), v katerem se je opiral na idejo »krvi in rase«, toda tudi na idejo jugoslovanske kulture. Po njegovem naj bi Dvorniković zastopal idejo kulturnega rasizma, saj naj bi v skladu s svojimi političnimi preferencami neslovansko prebivalstvo izključeval iz jugoslovanske skupnosti. Nedvomno je bilo pisanje Dvornikovića pod velikim vplivom nemške romantične filozofije, tedaj popularne teorije rasnih tipov in karakterologije. Nekateri Dvornikovičeva razmišljanja ocenjujejo kot kopijo bolj znanih idej Jovana Cvijića

(glej denimo Wachtel 1998), toda med njunima pristopoma obstajajo pomembne razlike. Medtem ko je Cvijić iskal regionalne tipe, je Dvorniković v antropološkem duhu tistega časa odkrival rasne kategorije, ki naj bi obstajale pod površino nekaterih kulturnih razlik in razkrivale globlje temelje jugoslovanske nacionalne, skupne psihe oz. mentalitete. Čeprav se je njuna koncepcija jugoslovanstva razhajala, pa sta oba zastopala jugoslovansko (rasno) enotnost, privilegirala dinarsko komponento in v veliki meri marginalizirala jugoslovanska obrobna, nedinarska območja (glej Baskar 2020; Bartulović v tisku). Toda pomembno je izpostaviti, da je Dvornikovičev jugoslavizem moč razumeti predvsem kot »projekt, ki bazira na konceptu rase kot skupne zgodovinske usode« (Longinović 2000: 625–626).¹⁰ Med drugim je njegovo pisanje treba ustrezno kontekstualizirati. Njegova razmišljanja lahko namreč beremo kot reakcijo na dominacijo rasnih hierarhij, ki so se širile po Evropi v času pred izbruhom druge svetovne vojne. S svojimi deli, ki so izhajala iz pogleda evropskega obrobja, je Dvorniković poskušal zavreči teorije o nordijski rasni superiornosti (glej Longinović 2000; Dvorniković 2000 [1939]), in sicer s poudarjanjem kvalitet, vitalnosti in vrednosti dinarskega človeka, ki ga opisuje kot posrečeno kombinacijo Orienta in Zahoda (Dvorniković 1925: 95). Kot ugotavlja Osolnik (1995: 74–75), gre za zanašanje na jugoslovansko kulturo (ki jo izenačuje z raso), z namenom razlikovanja od »romanske, germanske, vseslovanske kategorije«, ki zanj »pomeni širok krog z visoko toleranco«. Čeprav v svojih delih operira z raso, pa je jasno, da je Dvorniković kot eden prvih na tem območju zavračal

anomalije takrat prevladnega nacističnega rasističnega nauka, ugotovljene z mehanično ugotovljivimi pokazatelji (npr. težo možganske mase, fizičnimi meritvami obsegov lobanj, njihove podolgovatosti ali pravilne zaokroženosti), ter vzroke genocida nad »nepopolnimi rasnimi skupnostmi« – zaradi imena, jezika, vere, barve las, oblike posameznih kosti, rok, prstov, vratu itd. Nasprotoval je tej znanstveni zablodi in hkrati poudaril, da je za identiteto nacije odločilna duhovna ustvarjalnost oz. identiteta, ki je hkrati pogoj za obstoj nacije in posameznika. (Osolnik 1995: 74–75)

Tisto, kar je ključno za ta prispevek, je dejstvo, da je v procesu odkrivanja jugoslovanske rase/skupnosti/nacije Dvorniković poskušal presegati obstoječe delitve, zlasti tiste, ki so izhajale iz drugačnih zgodovinskih poti različnih jugoslovanskih skupnosti. Jugoslovansko kulturo je torej interpretiral kot specifično kombinacijo oziroma fuzijo osmanskih oz. »turških« in slovanskih vplivov, ki se najbolj evidentno odražajo v (živi ljudski) umetnosti oz. ustvarjalnosti, predvsem glasbi (tu se je osredotočal zlasti na *sevda*

8 Tu orientalizem razumem v ožji Saidovi definiciji (Said 1996), kjer upoštevam tudi kontekstualne lokalne preobrazbe diskurza o Orientu kot radikalno drugačnem svetu. Na drugi strani pa obstajajo tudi širše definicije orientalizma, ki slednjega pravzaprav razumejo podobno kot rasizem, se pravi kot vsak diskurz o drugem kot drugačnem in podrejenem.

9 Povojna SFR Jugoslavija se je odrekla zamišljeni dinarski rasi kot temelju jugoslovanske prihodnosti, saj si je novo bodočnost zamišljala na osnovi bratstva in enotnosti, boja za pravice delavskega razreda ter skupne zmage nad fašizmom.

10 Longinović meni, da gre v tem primeru predvsem za enačenje rase in pripadnosti različnim hierarhično razvrščenim civilizacijskim krogom (glej Longinović 2000: 626).

linko kot združevalni glasbeni žanr). Odkrivanje skupne kulture je zanj pot k preseganju religioznih in drugih razlik, s čimer je želel zrušiti tudi močno dihotomijo med domačim in tujim, kar je bilo pomembno predvsem za uspešno vključevanje muslimanskega prebivalstva v jugoslovansko državo (Hajdarpašić 2008: 727). S tem se je zmanjšala razdalja med muslimanskim prebivalstvom in drugimi jugoslovanskimi narodi, kar je omogočilo delno spravo med osmansko preteklostjo in jugoslovansko prihodnostjo (glej Bartulović v tisku). Bistvo Dvornikovičevega znanstvenopolitičnega delovanja je bilo oponiranje rasističnim idejam močnejših evropskih velesil. Četudi se je Dvorniković v skladu z duhom časa, v katerem piše, do določene mere tudi sam posluževal rasističnih diskurzov, je bil njegov politični cilj predvsem oblikovanje zavesti o skupni politični usodi Jugoslovancov, v katero je skušal vključiti odrinjeno in mnogokrat rasizirano muslimansko skupnost.

Za Dvornikovića je torej zanimiva predvsem glasbena dediščina. V *sevdalinki* najde melanholično dušo Jugoslovana, ki se skozi glasbeno izražanje sooča s svojimi frustracijami, tudi s težkimi bremenami predolge in naporene imperialne zgodovine. Četudi je do Osmanskega imperija kritičen (Dvorniković 2000 [1939]: 308–309), ima na osmansko zapuščino drugačen pogled kot večina njegovih sodobnikov. Med drugim se poskuša sam zavestno upirati »krščanski propagandi«, ki je v »Turkih« videla le slabosti. Pravzaprav do osmanske kulture kaže izrazito ambivalenten odnos (glej tudi Hajdarpašić 2008). Nasprotno pa osmanske vplive na Slované ocenjuje izjemno pozitivno. Tako predvsem *sevdalinka* kot glasbena zapuščina zanj ni le odraz osmanske prisotnosti, temveč predvsem sredstvo za razumevanje prave »duše« jugoslovanske nacije, ki jo je s svojim pisanjem poskušal soustvariti. Sočasno jo je skušal odrešiti bremena diskurza o inferiornosti, ki so izhajala iz rasističnih in orientalističnih diskurzov. Zato se tudi sam zoperstavlja kritikom, ki želijo iz *sevdalinke* izločiti orientalske elemente (Dvorniković 2000 [1939]: 395–397), saj meni, da je to povsem nemogoče in predvsem škodljivo. Kljub temu pa je jasno, da je njegova inkluzivnost omejena, tako je denimo zelo kritičen do romskih glasbenikov, ki na svojevrstne in zanj neprimerne načine izvajajo oz. kazijo *sevdalinke*, jih celo »degenerirajo« in »ciganizirajo« s svojimi neprijetnimi in banaliziranimi interpretacijami (ibid.: 398–399).

Dvornikovičev cilj je predvsem pokazati prednosti prepletanja slovanskega in orientalskega. Tudi v impresivni knjižici *Psiha jugoslovanske melanholije* (1925) poudarja podobnosti Slovanov in »azijskega Orienta«. Čeprav označuje »Turke« za neoriginalno mongolsko pleme,¹¹ obsedeno z islamskim fanatizmom (Dvorniković 2000

[1939]: 309),¹² in za »kulturno najmanj produktiven orientalni narod« (Dvorniković 1925: 40–41), ki je zaviral napredek »Jugoslovancov«, ocenjuje, da se je ravno zaradi Osmanskega imperija ohranilo nekaj bizantinske kulture predvsem pri krščanskem prebivalstvu Balkana. Po njegovem je Osmanski imperij (skupaj z bizantinsko zapuščino) orientaliziral že tako in tako »'orientalno' disponirane Slované«, ki jim je očitno »turštvo ugajalo« (Dvorniković 1925: 40, 45). To – za nekatere nedojemljivo – skladnost med osmanskimi napadalci in Slováni občasno pojasnjuje z rasnimi kategorijami. Zapiše, da smo bili »Turki in mi – v rasnem in krvnem sorodstvu – še pred njihovim prihodom na obisk«, torej pred osmanskim zavzetjem Balkana. Balkanski Slováni naj bi bili torej tudi po takratnih rasnih, antropoloških raziskavah bližje vzhodnemu, azijskemu kot evropskemu človeku (Dvorniković 2000 [1939]: 309), četudi jih sam vidi predvsem kot kulturno podobne, in sicer predvsem zaradi skupne zgodovinske poti in (geografske) bližine. Skozi čas in zlasti v času osmanske nadvlade naj bi se tudi krščansko prebivalstvo, kljub določenim kritikam, povsem »turcificiralo« oziroma reorientaliziralo, kar je bilo možno zaradi njihove poprejšnje pripadnosti »Orientu«. Četudi je prihajal z območja med današnjo hrvaško in slovensko mejo, je tudi sam brez zadržkov priznaval, da se ga precej bolj dotakne glasba, v kateri je čutiti »orientalsko« komponento. Tako se denimo živo spominja, kako je na Dunaju poslušal glasbo različnih skupnosti, v trenutku, ko so na oder stopili Indijci, je »[...] zaslišal svojo Bosno, pa to so moji domači zvoki! [...] Ti rjavi Azijati so nekaj prinesli in občutil sem, da pozabljam valček« (Dvorniković 1925: 46). Osmanska in slovanska konvergenca sta po Dvornikoviću ključni za jugoslovansko ustvarjanje. »Orient« naj bi imel »podoben duh«, kar je prineslo »Jugoslovancem novo sredstvo za izražanje jugoslovanskega duha« (1925: 48). Na njegovo interpretacijo pri razumevanju osmanskih vplivov na umetnost in ustvarjalnost na jugoslovanskem območju, kjer gre za slavljenje produktivne hibridizacije in kulturnega prežemanja, je nedvomno vplivala tudi kritična distanca do germanskih sosedov. Tako skozi prilaščanje osmanske zapuščine sočasno zavrača nemško kulturo, ki jo vidi kot racionalno, oddaljeno od jugoslovanske in orientalske čustvenosti ter cenjene melanholičnosti, ki naj bi jo nemški pisci ocenjevali kot slovansko hibo. Izjemno je kritičen tudi do velikega nemškega vpliva na zahodni del Jugoslavije, ki oddaljuje Jugoslovane od svojih sosedov, tudi muslimanov. Zadovoljno ugotavlja, da so nemški in francoski vplivi Jugoslovancem tuji, in napoveduje, da se ne bodo nikoli usidrali v jugoslovansko dušo (Dvorniković 2000 [1939]: 310).

11 Dvorniković sicer tudi priznava, da »Turke« ni mogoče označiti za »rasno in etnično homogen 'narod'« (Dvorniković 2000 [1939]: 308).

12 Ob tem pa zelo jasno zanika teorije o nasilni islamizaciji, v določenih segmentih islam celo idealizira.

»Orientalska« arhitektura kot pot v (jugoslovansko) modernizacijo

Arhitekt Dušan Grabrijan¹³ je – kot poročajo tudi njegovi sarajevski učenci – z znanstvenim zanimanjem, a tudi z velikim spoštovanjem vstopal v domove, v intimni svet muslimanskih družin, četudi je to nemalokrat sprožalo negotovanje in lokalni odpor (glej Čelić 1970). S tem ni le odpiral vrat v zasebne sfere družinskega življenja muslimanov Bosne in Hercegovine, temveč je te v svojih delih predstavljal tudi širši zainteresirani javnosti onkraj bosansko-hercegovskih meja, ki dotlej ni imela prav veliko stika s svojimi novimi sodržavljanji.¹⁴

V razpravah o arhitekturi in urbanizmu v državah in deželah z večinskim muslimanskim prebivalstvom zasledimo vrsto orientalističnih, občasno tudi rasiziranih pogledov na islam in mesta, ki so jih gradili ali v njih živeli muslimani. Pogosto se na primer namesto resne obravnave pojavlja teologocentrična težnja, ki se kaže v prepričanju, da lahko »praktično vse pojave, ki jih je mogoče opazovati v družbah, ki večinsko in uradno pripadajo muslimanski veri, pojasnimo s to versko pripadnostjo« (Rodinson po Baskar 2015: 29). Temelj tega prepričanja leži v podmeni, da je islam drugačen od drugih religij, njegova moč naj bi bila bistvena tudi pri oblikovanju bivalnega okolja. O tem najbolj zgovorno priča konstrukt islamskega oziroma orientalskega mesta, ki korenini v zgodnjem 20. stoletju in izhaja zlasti iz kolonialističnega opisovanja in poskusa obvladovanja osvojenih mest, zlasti francoskih avtorjev, ki so na podlagi različnih raziskav v posameznih mestih severne Afrike in Sirije (Damask, Fes, Alep) formirali generalizirano idejo o enotnosti mesta v islamskem svetu.¹⁵

13 Grabrijan je pri svojih raziskavah in razmišljanjih sodeloval z Jurjem Neidhartom (1901–1979), hrvaško-bosanskim arhitektom, ki je prav tako živel, deloval in tudi projektiral v Sarajevu. Ta je bil skoraj tri leta asistent pri Le Courbusieru, kjer naj bi med drugim sodeloval pri znamenitem alžirskem projektu (1933–1934) (glej Alić in Guseh 1999: 10).

14 V uvodu svojega pomembnega dela *Bosensko orientalska arhitektura* v Sarajevu zapiše, da je knjigo napisal v slovenščini zato, »da bi naši strokovnjaki spoznali to arhitekturo, ker kljub temu, da vsi živimo pod isto streho, se v arhitekturi še ne poznamo in ne razumemo« (Grabrijan 1985: 7).

15 V tem smislu je pomemben predvsem William Marçais, ki je med drugim zagovarjal tezo, da islamska religijska doktrina zahteva življenje v urbanih območjih. Marçais je v resnici zgradil osnovni model islamskega mesta, ki so ga nadgrajevali drugi raziskovalci urbanih naselbin, zlasti na Bližnjem vzhodu in v severni Afriki (Falihat 2014). V drugi polovici 20. stoletja se prične glasna kritika koncepta islamskega mesta. Tako denimo Janet Abu-Lughod (1987) v svojem članku *Islamsko mesto: Zgodovinski mit, islamska esenca in relevantnost v sodobnosti* kritizira orientalistično razmišljanje o islamskem mestu. Poudarja, da je model islamskega mesta utemeljen na posploševanju, saj ni bilo dovolj konkretnih primerov, ki bi potrjevali uveljavljeno generalizacijo. Ideja o obstoju islamskega mesta prav tako zanemarija pester proces oblikovanja mest, ki se porajajo v specifičnih in spremenljivih pogojih (mesta namreč zaznamuje vrsta

Čeprav je bilo v tej novi invenciji 20. stoletja prisotnih nekaj romantičnih pridihov, so islamsko mesto konstruirali večinoma kot negativen oziroma neprivlačen urbani prostor (Falihat 2014; Yyajusi idr. 2008).¹⁶ Tako so denimo mnogi navdušenci nad grškorinsko arhitekturno tradicijo poudarjali, da v islamskem mestu ni enotnosti in regularnosti ter da je po svoji naravi anarhistično. Skratka, konstruirano in homogenizirano »islamsko mesto«, pri katerem ni bilo prostora za opazovanje regionalnih in lokalnih specifik, naj bi bilo v nasprotju z zahodnimi mesti v celoti kaotično, neorganizirano, in torej za tuje opazovalce in oblastnike »labirintno« mesto, ki se upira kontroli. Manko reda in organizacije je tisto, kar v resnici označuje koncept islamskega mesta in kaže na izrazito težnjo po drugačenju muslimanov in islama, ki jo pogosto dopolnjujejo rasiistični kolonialistični diskurzi. V skladu z orientalistično logiko je bilo v ospredju zanimanja iskanje in potrjevanje binarne opozicije med zahodnim in vzhodnim mestom oz. arhitekturo (glej Said 1996).

Tudi Grabrijan je svoje znanstveno pisanje utemeljeval na razlikah med Vzhodom in Zahodom, včasih tudi med Jugom in Severom, četudi pri njem opazimo izrazito zanimanje zlasti za regionalno arhitekturo. Slednjo vidi kot zmes vplivov lokalnih tradicij, ki so se na svojevrstne načine prilagajale različnim vplivom, med njimi tudi osmanskim ali, kot sam pravi, orientalskim, »turškim«. Sam sicer precej dosledno ločuje med bosansko-hercegovsko muslimansko in turško arhitekturo, čeprav obe označuje kot orientalski, prav tako pri svojem razumevanju bosansko-hercegovskih muslimanov poudarja, da so »naši muslimani« »arijci, to je Slovani« (Grabrijan 1985: 18). Zato pri njem opazamo izrazito intenco in potrebo po dekonstrukciji idej o obstoju enotnega modela islamskega mesta, saj je v resnici s svojim razumevanjem osmanske arhitekturne dediščine na Balkanu zanikal ideje o »inertni otomanski rasi, ki niti ne sadi niti ne seje, ne gradi niti ne popravlja« (Spencer po Jezernik 1998). Sam je nasprotoval orientalističnim idejam, da je islam ovira za »civiliziranje« in napredek v arhitekturnem smislu, pa tudi ideji o domnevni zamrznjenosti, neprilagodljivosti mest, v katerih živi večinsko muslimansko prebivalstvo. V bosanskih mestih je videl »harmonična mesta«, ki so jih skvarili novi imperiji (pri čemer cilja predvsem na avstro-ogrsko monarhijo) in novi brezbrizni oblastniki (tu velja izpostaviti zlasti prvo Jugoslavijo), ki so »dobro domače zamenjali s tujo naka-zo« (Grabrijan 1985: 30).

različnih procesov, od podnebnih sprememb do tehnoloških in družbenih transformacij). Idejo o islamskem mestu so torej konstruirali zunanji opazovalci z družbeno močjo, ki so na podlagi maloštevilnih primerov zgradili mit o islamskih mestih. O kritiki koncepta islamskega mesta glej tudi Raymond 1994.

16 Njegov pogled na mesta je bil pogojen tako s političnimi zahtevami kolonialistične sile kot tudi z osebnimi zgodbami, motivacijami in estetiki.

V Grabrijanovi afektivno-poetični odi osmanskem urbanističnemu planiranju *Bosensko orientalska arhitektura v Sarajevu s posebnim ozirom na sodobno* (1985) pravzaprav lahko razberemo navduševanje nad spajanjem »orientalskega« z bosanskim, lokalnim oziroma nad regionalnimi tradicijami, ki naj bi tlakovale pot jugoslovanski skupni prihodnosti. Podobna težnja po uveljavitvi specifične bosansko-orientalske arhitekture se izpostavlja tudi v skupnih delih, ki jih je napisal z Jurijem Neidhartom,¹⁷ denimo v znameniti študiji *Arhitektura Bosne i put u suvremeno* (1957), kjer se zelo jasno pokaže transformacija od rigidnega orientalističnega dojemanja osmanske arhitekture do razumevanja slednje kot bosanske, ljudske arhitekture, ki je lahko odlična osnova za stereotipne modernistične oblike oz. pot, ki vodi v jugoslovansko modernizacijo (glej Alić in Gusheh 1999: 11). Njun odnos do osmanske arhitekture se najbolj transparentno kaže v razmisleku o t. i. projektu Baščaršija, ki jo je povojna oblast zaradi vrste razlogov pričela nespametno rušiti. V njej namreč ni prepoznavala niti dediščine niti jugoslovanske prihodnosti, temveč – kot zapišeta Dijana Alić in Maryam Gusheh (1999: 13) – »ogrožajočo naravo osmanskega simbolizma«. Zaradi protesta intelektualcev se je proces rušenja sčasoma ustavil, Neidhart je celo izdelal projektni načrt, ki naj bi Baščaršijo s kombinacijo rušenja ter ohranjanja izbranih stavb in dodajanja novih spremenila v bosanski kulturni center.¹⁸ Zdi se, da je imel Grabrijan tudi do prijateljevih načrtov nekaj manjših zadržkov, čeprav sta Neidhartov projekt pravzaprav objavila skupaj. Toda iz drugih del je razbrati, da je bil Grabrijan zelo razočaran nad rušenjem osmanske čaršije, izražal je veliko skrb za obrtnike, ki bi z rušenjem izgubili prihodke. Skupaj z Neidhartom pa sta nasprotovala ambicijam po visokogradnji na območju Baščaršije; tovrstne posege je Grabrijan ocenjeval kot brezglave in je zagovarjal obstoj nizke gradnje v delu mesta, ki ga je želel ohraniti kot celoto (glej Čelić 1970: 98). Svoje delovanje na področju arhitekturne kritike je razumel tudi kot proces dokumentiranja izbrisane in spregledane

arhitekturne dediščine, ki bi jo zavaljo bolj svetle, jugoslovanske prihodnosti vendar morali zaščititi (Grabrijan 1985: 7). Sam je sicer priznaval, da so higienski standardi na sarajevski Baščaršiji slabi, prav tako je bilo jasno, da so nekatere stavbe nevarne in da tudi vsi obrtniki ne morejo preživeti v novi dobi (ibid.: 57–58). Toda obravnavanje osmanske dediščine kot tuje je odločno zavračal. Skupaj z Neidhartom sta dediščino »Turkov« reinterpretirala kot domačo, bosansko arhitekturo, tisto, ki je zrasla iz zemlje in domačega ljudstva, in jo s svojimi interpretacijami vsaj delno odrešila odtisa »neevropskega« oziroma neslovanškega.¹⁹ Perifernost je pravzaprav ponujala pot v iskanje »avtentičnosti«:

Orientalaska arhitektura! Vsekakor je nastala pod vplivom Orienta, toda to niso enostavno presajene, temveč organsko iz ljudstva zrasle oblike in tvorbe. Bosna je bila periferija turškega cesarstva in čim bližje je bila dežela Carigradu, več zlata je bilo [...]. Turčija je vsa v zlatu, Bosna pa enostavna [...]. Vsebuje domače elemente in se razlikuje od turške hiše prav tako kot dalmatinska od italijanske. [...] Tu torej ne gre za bogato, temveč za tipično periferno arhitekturo in ravno ta provincialna, skromna arhitektura je tisto, kar deluje bolj neposredno, bolj človeško in bolj povezano z naravo. (Grabrijan 1985: 15)

Predvsem pa je Grabrijan v svojih delih svarilen, saj opozarja na napake, ki so jih zagrešili mnogi. Jugoslovanski in zlasti avstro-ogrski odnos do osmanske dediščine celo primerja z ameriško politiko do staroselcev, kar daje slutiti, da tudi muslimane dojema kot žrtve kolonialistične, celo rasistične politike:

Paziti moramo, da se nam ne zgodi kot Američanom, ki so najprej uničevali vse, kar je bilo indijanskega, če pa danes še odkrijejo kje kaj njihovega, potem zidajo na takih mestih ogromne hotele, kamor potem hitijo znanstveniki in umetniki, ki iščejo navdihe v starem. (Grabrijan 1985: 14–15)

Toda sočasno dodaja, da sam bosanske muslimane vidi drugače, saj »v našem konkretnem primeru pa ne gre za indijansko, temveč za arhitekturo enega naših narodov« (Grabrijan 1985: 14–15). Z namenom vključevanja muslimanov v jugoslovansko skupnost poudarja heterogenost islama (glej Čelić 1970: 45), s čimer prične nezavedno sodelovati

17 Vplivna arhitekta sta se spoznala v Mariboru na sluzenju vojaškega roka. Neidhart je priznal, da ga je Grabrijan navdušil nad bosansko, orientalsko arhitekturo. Podobno so trdili tudi Grabrijanovi učenci, ki so odkrivali dediščino v osmanski zapuščini, s katero se kljub svoji pripadnosti muslimanski skupnosti sprva niso želeli ali zmogli identificirati (glej Čelić 1970).

18 Načrt je bil sicer dobro usklajen s političnimi težnjami, saj je Baščaršijo koncipiral kot prostor različnih religijskih stavb, kar je bilo skladno z idejo bratstva in enotnosti, sočasno pa naj bi prostor sekularizirali in spremenili v »tematski park«. V resnici je s svojim načrtom reduciriral pomen vakufa, s spremembo namembnosti določenih stavb – načrtnega odstranjevanja medres in drugih stavb, povezanih z religijsko upravo – pa je skušal zmanjšati prisotnost islama in religije v javnem prostoru. Tako naj bi Gazi Husrev-begov hamam postal vinska klet in restavracija (glej Alić in Gusheh 1999: 17–18). Toda njegov načrt ni bil nikoli uresničen, mesto je pravzaprav pričelo rasti ob Baščaršiji oziroma avstro-ogrskem podaljšku Baščaršije.

19 V članku z naslovom *Turska kuća*, ki ga je objavil v časopisu *Novi behar* leta 1937, navaja, da se je t. i. turška hiša skozi čas izjemno spremenila, saj se je združevala z drugimi vplivi. Nanjo naj bi zlasti močno vplivala mediteransko-sirijska in maloazijska hiša. Evropska vila naj bi imela velik vpliv predvsem na center Osmanskega imperija – Istanbul, medtem ko so bile te spremembe na periferijah manjše (glej Čelić 1970: 37).

v dolgotrajnem in zapletenem procesu konstrukcije t. i. evropskega islama (glej denimo Rexhepi 2018).²⁰ Grabrijan je neutrudno iskal skupne (jugoslovanske) izvore, zanemarjal je religijske razlike in se oddaljeval od slovenskih različic obmejnega orientalizma (glej Bartulović 2010; Baskar 2015). Pokazal je na podobnosti med t. i. severnimi in južnimi regionalnimi tipi hiš in s tem argumentiral, da so Slovenci precej bližje bosanskim in drugim jugoslovanskim muslimanom, kot so si nemara ti predstavljali. Tu sicer lahko zasledimo podobnosti s Cvijićevimi teorijami, toda brez ozemeljskih apetitov in prosrbskih ideoloških temeljev. Tako leta 1952 v *Slovenskem etnografu*, v poročilu s posveta arhitektov v Dubrovniku leta 1950, zapiše:

Naš položaj v državi je čisto poseben. Živimo na enem najbolj mešanih ozemelj. Pri nas se stikajo prav vse severne regionalne hiše. Zato nam je lažje iskati prehodnih členov kakor ljudem, ki živijo na bolj homogenih območjih. Iz tega slikanja regionalnih hiš torej je treba napraviti odliko! In ne hoteti po vsi sili enoten nacionalni tip hiše. Naša dežela je dežela razgledov na vse strani, pri nas so mnogi spojni elementi. To velja tako za LRS v ožjem kakor za vso državo FLRJ v širšem pomenu. Zato bo iskala naša etnografija svoje področje v primerjalnem delu. Iskala bo regionalnih vplivov, ki so v preteklosti obstajali med našimi deželami. [...] Kaj ni današnji naš alpski tip hiše, kakor da je padel zrel iz neba? Od kod ta čudni pojav regionalne hiše med drugimi z ločenim dnevnim prostorom? Od kod ta čudna analogija med alpsko in bosensko-orientalsko hišo? Glede organizacije stanovanjske površine in glede same gradbe. Tu spodaj kamnit masivni zid, tam zid iz čerpiča; zgoraj pa sta obe hiši predalčni, leseni, da bi preveč ne obteževali pritličja. Mar je bila tudi alpska hiša nekdanj iz čerpiča? In od kod ta strukturna in prostorna arhitektura naših gospodarskih poslopij? Saj je to vendar kakor v orientalski arhitekturi! (Grabrijan 1952: 104–105)

Orientalna arhitektura se tako v njegovih upodobitvah preobraža v jugoslovansko skupno dediščino, ki jo želi iztrgati iz domene »azijskega«, islamskega Drugega.

Iskanje ravnovesja: Med Vzhodom in Zahodom, med preteklostjo in prihodnostjo

Medtem ko so mnogi arhitekturni teoretiki videli prepletenost ulic in t. i. labirintno zasnovu t. i. islamskega mesta kot nekaj, kar onemogoča orientacijo, priča o pomanjkanju reda ali celo dokazuje popolno spontanost oziroma odsotnost kakršnegakoli načrtovanja pri urbanističnem snovanju, Grabrijan v osmanski arhitekturi vidi arhitek-

turo po meri človeka. O tovrstni arhitekturi naj bi sanjala tudi nova modernistična arhitekturna teorija. Tisto, kar so mnogi videli kot konfuznost, je Grabrijan občutil kot svojevrstno harmonijo. Kar so mnogi označili za pomanjkanje reda, je sam zaznaval kot subtilno spoštovanje urbanizma do narave. Tako afektivno opisuje harmonično prepletanje dreves in zelenih površin s stanovanjskimi hišami in drugimi objekti: »Značaj mesta je enoten, prikupen in skladen. Hiše so nanizane po pobočju kakor sloji skrilavca, in povsod pretkane z zelenjem« (Grabrijan 1985: 30). Mesta primerja s človekom: »Cesta je hrbtenica, voda je duša, zelenje so pljuča in čaršija je srce mesta. V mahali ljudje stanujejo, v čaršiji delajo. Človek je merilo vsega« (ibid.: 13). Izpostavlja, da so v Bosni stanovanjske soseske oziroma mahale gradili v obliki amfiteatra na pobočjih, da so imeli odprt razgled. Mahalo opisuje kot mojstrovino »prostorske plastike, ki je izšla iz prilagajanja terenu in iz standardnih oblik«; zanj je mahala »visoka pesem arhitekture in urbanizma – za človeka, ki ima posluš, občutek in ki zna gledati!« (ibid.: 73). Med drugim se odkrito navdušuje tudi nad diferenciacijo mahalskih poti, ki sledijo konfiguraciji terena. Vsaka mahala ima prometno hrbtenico in stranske ulice, ki omogočajo komunikacijo. Osmanska mesta in mahale naj bi bile po mnenju arhitekta grajena »z veliko discipline, ki upošteva soseda, in z izrednim občutkom za prostor in teren« (ibid.).

Prav sosedski odnosi in institucija sosedstva oziroma *komšiluka* se kažejo kot ključni. Povzdigovanje dobrososedskih odnosov je bilo velikokrat pomembno tudi v jugoslovanskih ideologijah multikulturnega sobivanja, predvsem pa je v zadnjih povojnih letih postalo ključno polje razprav o odnosih med različnimi skupnostmi v BiH. Grabrijan tu povzdiguje bosansko kulturo nad »evropsko« in jo s tem na nek način izključuje iz Evrope, čeprav sočasno poudarja evropskost jugoslovanskega prostora.²¹ »In medtem ko se je v Evropi sosed zapiral pred sosedom večkrat tudi s trdnjavskim zidom, sta tu kult sosedstva in odnos do zemlje ustvarila komšimke (majhna vrata v ograji dvorišča ali vrta), ki so povezovale sosede med seboj, pravico do razgledov in amfiteatralno ter vrtno mesto« (Grabrijan 1985: 13). Upoštevanje soseda je izpostavil kot eno izmed večjih odlik urbanističnega planiranja, slavil je pravico do razgleda in skrbnost prebivalstva, ki je hiše postavljalo tako, da niso zakrivale razgleda svojim sosedom. S svojim opisovanjem pomena arhitekture in stavbne dediščine je tudi zelo jasno nakazal svoje politične težnje, in sicer jasno izpostavljanje pomena dobre arhitekture tudi za dobre odnose med posamezniki in skupnostmi: »človek, prepuščen samemu sebi, ne zmore mnogo« (ibid.: 74). Tako tudi prikaže muslimane kot dobre sosede, s katerimi sobivanje ni le možno, temveč tudi prijetno, navdihujoče. Čeprav je nedvomno prispeval k svojevrstnemu premisle-

20 Danes se ta ustvarja predvsem v kontrastu z drugačenjem arabskih muslimanov. Sam koncept balkanskega oz. evropskega islama je v osnovi problematičen in nemalokrat tudi rasističen, toda kot dokazujejo etnografske raziskave, gre za ključni segment identifikacije velikega dela muslimanskega prebivalstva na Balkanu.

21 Na drugih mestih namreč pravi, da naš Orient sodi v Evropo.

ku o »orientalskem«, se diskurzu o razlikah med Vzhodom in Zahodom ni zmoželi niti želel izogniti, saj se je odkrito navduševal nad dosežki osmanskega urbanizma in arhitekturnega snovanja. V bosanski orientalski arhitekturi pa je prepoznaval svojevrstno jugoslovansko ravnovesje. Podobno kot Neidhart tudi sam povezuje Vzhod s senzualnostjo, ki omogoča nadgradnjo »zahodne racionalnosti«. Neidhart je bil prepričan, da je moderna zahodna arhitektura, ki jo je populariziral Le Corbusier, pravzaprav odkrivala tisto, kar je ljudska arhitektura na Balkanu že zdavnaj poznala (Alić in Gusheh 1999: 14). Grabrijan pa je še bolj odkrito slavil oz. romantiziral specifično »mentalitet«, ki jo je prepoznaval v raziskovanju bivalne arhitekture in načrtovanju okolja. To idejo je uporabil tudi kot sredstvo obračunavanja z avstro-ogrsko imperialno oblastjo, ki jo je videl kot kolonialističnega sovražnika in kapitalistično oblast, brez poslušnosti za dediščino, saj naj bi privilegirala predvsem pragmatičnost namesto čustev, občutij in udobja (glej Čelić 1970: 107):

Namesto da bi zidala novo mesto poleg starega, je vzdala novo v staro in s tem povzročila tragedijo Sarajeva. V staro mesto je postavila nekaj ogromnih vojašnic in uvedla koridorski sistem ulic, v katerih se človek giblje, kot bi bil v kanalu. In tako je čez noč pretrgala s tisto značilno gradnjo dotedanjega stopničastega in izmeničnega razvrščanja hiš po pobočjih, negirala vse obstoječe in vnesla v mesto elemente problematične vrednosti. Medtem ko je doslej stal človek v središču arhitekture, ki je bila vseskozi humana in je izhajala iz načela: vse za človeka in odnosu do njega, pa je s kapitalizmom dobila čisto racionalne in eksploatorske oblike. (Grabrijan 1985: 14)

Avstro-Ogrska je torej po Grabrijanu v mesto vnašala »konfuznost in kaos« (1985), predvsem pa je v neomavrskem slogu (ta ga spominja na turista, ki si na glavo nerodno nadane fes; glej Čelić 1970: 135) videl nerazumevanje in norčevanje iz prepleta bosanske in osmanske arhitekturne tradicije. Avstro-Ogrska kot imperialna sila je vnašala v bosansko-hercegovsko arhitekturo spremembe, ki so kazale kolonialen, vzvišen odnos. »Evropeizmi«, kot jih sam imenuje, so del kolonialistične politike, ki jih okara že v projektih, ki so spreminjali podobe mest v Alžiriji, Fesu itd. Leta 1940 zapiše, da »Sarajevo propada od avstrijske okupacije. Vendar to ni le usoda Sarajeva, ampak je usoda vseh orientálnih mest [...], ki so jih kolonizirali. Pod krinko kulture uvajajo alkohol, prostitucijo in tuberkulozo skupaj s koridorno ulico« (glej Čelić 1970: 126). Tudi prva jugoslovanska oblast je naredila v Bosni veliko škode. Zato je, kot ugotavlja, treba priznati, da je »hiša, ki je zamenjala orientalsko hišo, v marsičem slabša od nje« (Grabrijan 1985: 142).

Razlike med »orientalskim« in »evropskim«, ki služita kot osnovni sistem klasifikacije, opaža na mnogih prizoriščih ter Bosno in bosansko-hercegovske muslimane sočasno

vključuje in izključuje iz Evrope – včasih jih označi za orientalce, drugič za Bosance, vedno pa so zanj »naši« muslimani. »Del Orienta imamo tako rekoč v srcu Evrope, in ta Orient v naši državi – je torej tudi del naše kulturne svojine« (Grabrijan 1985: 7). Toda zdi se, da izrazito preferira orientalsko dimenzijo in bralce opozarja, da se zaveda tudi napak nekdanjega Osmanskega imperija, ampak da te napake zbledijo v afektivnih, romantiziranih hvalospevih, ki jih namenja arhitekturi. Navdušuje se nad čistočo hiš in izločitvijo umazanih dejavnosti iz notranjih prostorov, nad pomenom avlij oz. dvorišč ter divanhan (ibid.: 91–92), nad družabnostjo muslimanov, spoštovanjem narave in sosedov, nad egalitarnostjo in usklajenostjo hiš, kjer »individualne« hiše kažejo »več skupnega duha kakor številne kolektivne zgradbe kapitalističnega sveta«, ki jih označuje za »anarhično« gradnjo (ibid.: 122). Orientalška bosanska arhitektura je zanj »demokratična, nevsiljiva in nepatetična« (ibid.: 15), za razliko od kaotičnosti Zahoda. V tem smislu Zahod postaja homogenizirana metafora za kaotičnost, medtem ko se »islamsko«, orientalsko, pa tudi bosansko mesto spreminja v vzor, po katerem je mogoče zgraditi sodobno, moderno mesto in primerno »ogledalo socializma« (ibid.: 16). »Orient« se namreč »čudovito stika s težnjami moderne arhitekture [...] in zakaj naj bi vedno sprejemali iz tretje roke, kar lahko črpamo na izvoru?« (ibid.: 7). Muslimane v nasprotju z dotedanjimi videnji torej predstavi kot nasprotje skvarjenemu zahodnemu svetu, iz česar lahko sočasno razberemo tudi jugoslovansko, socialistično zgodnjo kritiko konzumerizma in kapitalizma.²² Evropska hiša naj bi bila hiša za delo, orientalska pa za počitek in užitek, toda užitek je nekaj, kar v nasprotju z mnogimi njegovimi predhodniki in opazovalci bosansko-hercegovskega življenja (glej Jezernik 1998) Grabrijan nadvse ceni. Uživanje namreč vodi tudi k temu, da je »orientalec čudovito statičen, miren, preudaren« (Grabrijan 1985: 196). Esencializacija »orientalcev« je očitna. Uživanja ne povezuje le s fatalizmom, ampak tudi z držo oziroma telesnimi tehnikami (Mauss 1973), zlasti čepenjem in ležanjem, ki je namenjeno užitku in se odraža v talnem horizontu in notranji opremljenosti hiš: »Sodobni človek se odpočije, če sedi. Orientalcec pa to opravi čepe. Po držbi lahko spoznamo, kateremu kulturnemu krogu človek pripada« (Grabrijan 1985: 137). Stol je zanj »izrazit instrument dela«, mizni horizont pa označi za »delovni« horizont (ibid.), ki kvartira tisto, kar ga osebno iskreno navdušuje. Brez kančka zadržkov opisuje tudi kavarnarje, kjer življenje teče drugače: »Orientalce kavarne so sicer siromašne po udobju, so pa bogate po naravnem ambientu in prostorskem oblikovanju. Evropske so bogate in luksuzne, toda siromašne po

²² Njegova najpomembnejša dela o t. i. orientalski arhitekturi so bila objavljena po njegovi smrti leta 1952. V času delovanja na Univerzi v Ljubljani, kjer je postal redni profesor leta 1951, je intenzivno urejal zbrano gradivo za objavo.

ambientu in prostorskem oblikovanju« (ibid.: 201). Čeprav se zaveda določenih pomanjkljivosti, zapiše, da si mora pred Sarajevom »tako imenovani superiorni človek slej ali prej priznati, da je v nekem smislu barbar« (ibid.: 162). Evropeizacijo mesta opisuje kot njegovo propadanje in se obrača proti Vzhodu in osmanski preteklosti pri snovanju jugoslovanske prihodnosti, saj lahko le na ta način pridemo do, kot zapiše, »svoje samonikle in nove arhitekture« (ibid.: 214).

Sklep

»Idealistična teorija išče lepoto v samih pozitivnih okoliščinah. Mi pa vemo, da moreta biti lepa tudi ubijalčev nož in top,« zapiše Grabrijan (1985: 12) v uvodu svojega slavonspeva osmanski arhitekturi. Kljub temu pa na več mestih opozarja, da knjige in njegovega razmišljanja o podobi mest ne smemo razumeti kot odobravanja fevdalizma, patriarhalnih odnosov, religijskega fundamentalizma itd., saj je zanj Orient »hkrati brutalen in subtilen« (ibid.: 214). Pisanje Grabrijana lahko v veliki meri razumemo kot subjektivno reakcijo na življenje v Sarajevu, kjer ga je urejanje prostora navduševalo in vodilo k premisleku ter h kritiki klasičnega, orientalističnega razumevanja osmanske zapuščine kot percepcije (glej Todorova 1996), ki je hkrati obremenjevala muslimansko skupnost s teorijami o nazadnjaštvu, azijskem izvoru, nezdržljivostjo z modernostjo itd. Grabrijan nasprotno v imperialni, osmanski dediščini vidi možnost za napredek in modernizacijo Jugoslavije. Podobno kot pri Dvornikoviću tudi pri Grabrijanu razberemo specifično zmes afektivnega in racionalnega ocenjevanja osmanske zapuščine, kjer se emocionalna in telesna čutenja afektivnih atmosfer (Brennan 2004) – denimo v kavarnah ob izvajanju sevda link ali na dvoriščih bosansko-hercegovskih mahal – preobražajo v racionalizacijo oz. zagovor skupne jugoslovanske poti. V njihovih delih torej prihaja do odločnega upora proti demonizaciji sledi nekdanjega Osmanskega imperija, a občasno tudi do eksotizacije »azijske/orientalske« zapuščine oz. občudovanja njenega prepleta s slovanskimi (prav tako notranje hibridnimi) kulturnimi prvini. V njihovih interpretacijah lahko nazorno spremljamo, kako se muslimansko prebivalstvo spreminja v nepogrešljiv del jugoslovanskega telesa, v »našega človeka« (Dvorniković 2000 [1939]).

Četudi sta oba velikokrat posegala po orientalističnem in tudi rasističnem diskurzu (tudi zaradi prevlade tovrstnega diskurza v znanstvenih razpravah tistega časa), je njuno pisanje treba natančno brati in kontekstualizirati, predvsem pa izpostaviti, da gre pri obeh za zgodnje, alternativno prebiranje osmanske imperialne zapuščine na jugoslovanskem območju, ki je imelo tudi daljnosežne, konkretne učinke. Njuna pisanja namreč niso ostala na papirju, temveč so imela skozi čas – skupaj s spremembami okoliščin – tudi oprijemljive posledice v realnosti, v oblikovanju prostora, v spremembi statusa skupnosti, v družbe-

nih odnosih itd. Oba sta s svojo naracijo poskušala iztrgati jugoslovanske muslimane iz rasističnih, kolonialističnih oziroma orientalističnih diskurzov (čeprav sta, kot rečeno, sočasno prispevala k njihovi romantični orientalizaciji). Predvsem pa sta poudarjala slovanske izvore muslimanov in njihov pomemben prispevek k zamišljeni skupnosti.

Grabrijanove razprave o osmanski arhitekturni in urbanistični zapuščini postajajo še posebno aktualne, ko prihaja do povojne transformacije Jugoslavije, ki išče svojo novo pot v prihodnost. Medtem ko dominantni diskurz še vedno obravnava muslimane kot predmoderne, Grabrijan kritizira dotedanje ideje modernosti, ki slednjo vidijo v izbri-su sledi Osmanskega imperija in domnevne muslimanske nazadnjaškosti: »Vsak župan Sarajeva [...] je tekmoval v tem, kako bo posekal več drevja v mestu [...], kako bo porušil več stare arhitekture [...] in kako bo čimprej spremenil amfiteatralno Sarajevo v mesto koridorjev. Taki so simptomi civilizacije v propadanju« (Grabrijan 1985: 210). Odkrivanje pozitivnih plati osmanske preteklosti je tako del procesa iskanja ravnovesja ter razmišljanja o jugoslovanski poziciji v svetu. Ideje o muslimanih kot pomembni jugoslovanski skupnosti prevladajo s sodelovanjem Jugoslavije v gibanju neuvrčenih, ki od nove države zahteva zagotovilo, da je socialistična politika spoštljiva do muslimanskega prebivalstva in navsezadnje, da je status muslimanov v partnerski državi, ki je poleg tega jasno izrazila protirasistična in protikolonialna stališča, radikalno boljši kot v Sovjetski zvezi (glej Babuna 2012). Zato v tistem času postaja vedno bolj aktualno povzdigovanje kulturne hibridizacije ter izpostavljanje prepletanja kulturnih tradicij »Zahoda in Vzhoda«. Kot smo videli, pa imajo te ideje globljo zgodovino.

Bjelić (2021: 17–19) sicer pričetek tega procesa, zlasti v medvojnem obdobju, označuje kot evgenični proces pretvarjanja hibridnosti v enakost, ki naj bi služila predvsem srbskim vladajočim elitam v procesih »etno-rasne srbizacije Hrvatov in Slovencev«. Ti naj bi se transformirali v srbski rasni tip. Zanj je torej ideja o skupni, jugoslovanski identiteti služila ustvarjanju biološke skupnosti oziroma gre za rasno formiranje nacionalne, jugoslovanske entitete, kjer naj ne bilo prostora za Rome in Vlahe, pa tudi za muslimane.²³ Toda kot dokazuje pisanje Dvornikovića, navsezadnje pa tudi denimo Nika Zupaniča, je bil ta proces ustvarjanja skupnosti precej bolj kompleksen. Različni akterji so si ga namreč zamišljali po svoje (glej Baskar 2020; Jezernik 2018). Predvsem pri Dvornikoviću opazimo, da raso razume izjemno fleksibilno, nikakor ne le kot biološko skupnost, temveč precej bolj kot kulturno skupnost ali nekoliko fatalistično »skupnost usode«, ki lahko le ob sprejemanju preteklosti snuje svojo bodočnost.

Dvorniković je tudi zaradi svojih idej o jugoslovanski rasi

²³ Bjelić (2021) narodov ne obravnava le kot zamišljene skupnosti, temveč predvsem kot rasizirane skupnosti.

danes v redkih študijah, ki zaznajo njegovo delo, označen za rasista, in nedvomno bi iz današnje perspektive mnoge njegove izjave lahko označili za rasistične.²⁴ Toda kljub kritikam Dvornikovića in Grabrijana je treba izpostaviti, da se je Dvorniković osredotočal predvsem na nasprotovanje idejam o rasni, nemški superiornosti ter na cilj snovanja nove jugoslovanske skupnosti. V duhu časa, v katerem piše, ko so bile ideje znanstvenega rasizma v zahodni Evropi še vedno zelo žive, se kategoriji rase ni uspel izogniti, četudi sam v resnici precej bolj govori o kulturni raznolikosti. Prav tako je njegov diskurz bolj poudarjal preproste razlike, ki jih je sam zaznaval, kot pa hierarhije. Dvornikovićeve interpretacije »rasnih razlik« je bila torej najprej v službi emancipatornih jugoslovanskih ambicij, ki so nasprotovale idejam rasne čistosti. Kulturno mešanje oz. spajanje je sam videl predvsem kot jugoslovansko prednost in pot v prihodnost.²⁵ Nedvomno pa gre tudi pri oblikovanju jugoslovanske skupnosti oz. Dvornikovićeve imaginaciji Jugoslovancev za svojevrstne diskurzivne prakse izključevanja, saj gre tudi pri zamišljanju hibridnosti za omejeno inkluzivnost, kar je vidno zlasti pri stigmatizaciji romske skupnosti. Kljub temu se je treba strinjati z oceno Božidarja Jezernika, da jugoslovanskih političnih projektov ni mogoče enostavno izenačevati z rasističnimi kolonizatorskimi diskurzi (glej Jezernik 2018: 182–183), temveč da gre za kritična, politično vodena preizpraševanja obstoječih kategorizacij, v katerih različni avtorji naslavljajo vprašanja kulturnih raznolikosti ter notranjih tenzij in imperialnih zapuščin. Ob poskusu brisanja določenih (zlasti religijskih in kulturnih) razlik znotraj jugoslovanske skupnosti pogosto svojo kritično ost usmerjajo prav v nasilno imperialno, kolonialistično (in rasistično) politiko, s tem pa občasno prezrejo tudi svoje lastne stranpoti. Zato kljub kritiki njunih del v sodobnem času ni mogoče prezreti dejstva, da sta tako Dvorniković kot Grabrijan prispevala delež v poskus »derasizacije« jugoslovanskih muslimanov, predvsem pa sta zagotovila drugačen pogled na osmansko zapuščino in sodelovala pri njeni transformaciji v kulturno dediščino.

Če se za konec vrnemo na začetek prispevka in naslovimo oceno postkolonialne teorije o tem, da se je jugoslovanska znanost izogibala razpravam o rasizmu, je vendarle treba opomniti, da gre tudi tu za amnezijo.²⁶ Ne le, da je bila kritika rasizma, zlasti idej o rasni čistosti, ključna za snovanje jugoslovanske skupnosti v več obdobjih 20. sto-

letja, temveč so tudi različni diskurzi o rasah (ne glede na njihovo očitno problematičnost iz sodobne perspektive) prispevali k specifični imaginaciji jugoslovanske prihodnosti. Pisanje Dvornikovića in delno tudi Grabrijana kaže predvsem na to, da je treba biti občutljivejši na kontekste in razlike med različnimi diskurzi o izključevanjih oz. vključevanjih ter (historično in etnografsko) spremljati variabilnost in regionalne specifične določenih oblik rasizma, orientalizma, balkanizma ter njihove različne rabe in odmeve v specifičnih obdobjih.

Zahvala

Članek je nastal v sklopu raziskovalnega programa št. P6-0187, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

Viri in literatura

ABU-LUGHOD, Janet: The Islamic City-Historic Myth, Islamic Essence, and Contemporary Relevance. *International Journal of Middle East Studies* 19/2, 1987, 155–176.

ALIĆ, Dijana in Maryam Gusheh: Reconciling National Narratives in Socialist Bosnia and Herzegovina: The Baščaršija Project, 1948–1953. *Journal of the Society of Architectural Historians* 58/1, 1999, 6–25.

BABUNA, Aydin: Bosnian Muslims during the Cold War: Their Identity between Domestic and Foreign Policies. V: Philip E. Muehlenbeck (ur.), *Religion and the Cold War: A Global Perspective*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press, 2012, 182–205.

BAKER, Catherine: *Race and the Yugoslav Region: Postsocialist, Post-Conflict, Postcolonial?* Manchester: Manchester University Press, 2018.

BARTULIN, Nevenko: *The Racial Idea in the Independent State of Croatia*. London: Brill, 2013.

BARTULOVIĆ, Alenka: "We have an old debt with the Turk, and it best be settled.": Ottoman incursions through the discursive optics Slovenian historiography and literature and their applicability in the twenty-first century. V: Božidar Jezernik (ur.), *Imagining 'the Turk'*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars, 2010, 111–136.

BARTULOVIĆ, Alenka: From brothers to others?: changing images of Bosnian muslims in (Post-)Yugoslav Slovenia. V: František Šístek (ur.), *Imagining Bosnian Muslims in Central Europe: representations, transfers and exchanges*. New York in Oxford: Berghahn Books, 2021, 194–213.

BARTULOVIĆ, Alenka: United in Sevdalinka? Affective Aspirations for the Yugoslav Space. V: Ana Hofman in Tanja Petrović (ur.), *Affect's Social Lives: The Post-Yugoslav Reflections*. V tisku.

BASKAR, Bojan: Rasizem, neorasizem, antirasizem: Dvojni esej o tranzitivnosti navidezno protislovnih pojmov. *Časopis za kritiko znanosti* 32/217–218, 2004, 126–149.

24 Tu nemara velja omeniti, da rasizem obstaja tudi brez neposrednega sklicevanja na raso. Sodobno izogibanje izrazu »rasa« in novi razmah rasizma v sodobnosti to nedvomno potrjujeta.

25 Dominantni rasistični diskurz praviloma nasprotuje mešanju ras. Tako je bilo tudi v začetku 20. stoletja, ko je deloval Dvorniković. V dominantnem diskurzu tistega obdobja so mešanice vodile k degeneraciji in nazadovanju (glej Baskar 2004: 133).

26 Če opozorimo samo na pomembne razprave o rasizmu antropologa Nika Zupanića (glej npr. Muršič in Hudelja 2009; Jezernik 2018).

- BASKAR, Bojan: Avstro-ogrška zapuščina. Ali je možna nacionalna dediščina multinacionalnega imperija? V: Jože Hudales in Nataša Visočnik (ur.), *Dediščina v očeh znanosti*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 2005, 41–52.
- BASKAR, Bojan: *Nacionalna identiteta kot imperialna zapuščina: uvod v slovensko etnimitologijo*. Ljubljana: Znanstvena založba FF, 2015.
- BASKAR, Bojan: Vera Stein Erlich and the conundrum of Yugoslav cultural diversity. V: Jan Hinrichsen, Jan Lange in Raphael Reichel (ur.), *Diversities: theories & practices: festschrift for Reinhard Johler*, (Untersuchungen, Bd. 123). Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde, 2020, 147–170.
- BJELIĆ, Dušan: Abolition of a National Paradigm: The Case Against Benedict Anderson and Maria Todorova's Raceless Imaginaries. *Interventions* 25, 2021, 1–24.
- BOUGAREL, Xavier: Od »Muslimana« do »Bošnjaka«: Pitanje nacionalnog imena bosanskih muslimana. V: Husnija Kamberović (ur.), *Rasprava o nacionalnom identitetu Bošnjaka*. Sarajevo: Institut za historiju, 2009, 117–135.
- BRENNAN, Teresa: *The Transmission of Affect*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2004.
- BROWN, L. Carl (ur.): *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*. New York: Columbia University Press, 1996.
- ČELIĆ, Đemal (ur.): *Grabrijan i Sarajevo*. Prilozi za proučavanje istorije Sarajeva godina III, knjiga III. Sarajevo: Muzej grada Sarajeva, 1970.
- DONIA, Robert: Bosnia and Herzegovina: The Proximate Colony in the Twilight of Empire. *Godišnjak* 42, 2013, 197–202.
- DVORNIKOVIĆ, Vladimir: *Psiha jugoslovenske melanholije*. Zagreb: Izdanje knjižare Z. I. V. Vasića, 1925.
- DVORNIKOVIĆ, Vladimir: *Karakterologija Jugoslovena*. Beograd: Prosveta, 2000 [1939].
- FALAHAT, Somaiyeh: *Re-imagining the City: A New Conceptualisation of the Urban Logic of the »Islamic city.«* Wiesbaden: Springer Vieweg, 2014.
- GINGRICH, Andre: Frontier Myths of Orientalism: The Muslim World in Public and Popular Cultures of Central Europe. V: Borut Brumen in Bojan Baskar (ur.), *MESS, Mediterranean Ethnological Summer School, Vol II*. Ljubljana: Inštitut za multikulturalne raziskave, 1996, 99–127.
- GRABRIJAN, Dušan: Misli o naši dediščini v zvezi z referati s posveta arhitektov v Dubrovniku. *Slovenski etnograf* 5, 1952, 101–106.
- GRABRIJAN, Dušan. *Bosensko orientalska arhitektura v Sarajevu s posebnim ozirom na sodobno*. Ljubljana: Partizanska knjiga, 1985.
- HAJDARPAŠIĆ, Edin: Out of the Ruins of the Ottoman Empire: Reflections on the Ottoman Legacy in South-Eastern Europe. *Middle Eastern Studies* 44/5, 2008, 715–734.
- HAJDARPAŠIĆ, Edin: *Whose Bosnia?: Nationalism and Political Imagination in the Balkans, 1840–1914*. Ithaca in London: Cornell University Press, 2015.
- JEZERNIK, Božidar: *Dežela, kjer je vse narobe: Prispevki k etnologiji Balkana*. Ljubljana: Sophia, 1998.
- JEZERNIK, Božidar: *Wild Europe: The Balkans in the Gaze of Western Travellers*. London: Saqi and The Bosnian Institute, 2004.
- JEZERNIK, Božidar: *Jugoslavija, zemlja snova*. Beograd: Biblioteka XX. vek, 2018.
- LONGINOVIĆ, Tomislav: Music Wars: Blood and Song at the End of Yugoslavia. V: Ronald Radano in Philip Bohlman (ur.), *Music and the Racial Imagination*. Chicago: Chicago University Press, 2000, 622–643.
- LUTHAR, Oto, Tanja Petrović in Florian Bieber: Understanding Southeastern Europe and the former Yugoslavia in the new millennium: studies, politics, and perspectives. V: Siegfried Gruber (ur.), *From the highlands to Hollywood: multidisciplinary perspectives on Southeastern Europe: Festschrift for Karl Kaser and SEEHA*. Zürich: Lit., 2020, 87–109.
- LOVRENOVIĆ, Ivan: Ivo Andrić: Paradoks o šutnji. *Časopis za kulturu, književnost i društvena pitanja* XIII, 1–2, 2008, 1–36.
- MALCOLM, Noel: *Bosnia: A Short History*. London: Macmillan, 2002.
- MAUSS, Marcel: Techniques of Body. *Economy and Society* 2/1, 1973, 70–88.
- MESARIČ, Andreja: *Oblačenje muslimank in muslimanov v Sarajevu kot vidik njihovega medsebojnega razločevanja in reislamizacije sodobne Bosne in Hercegovine*. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo FF UL, 2010.
- MESARIČ, Andreja: Racialized Performance and the Construction of Slovene Whiteness: Ethnographic Shows and Circus Acts on the Habsburg Periphery, 1880-1914. V: Dagnoslaw Demski in Dominika Czarnecka (ur.), *Staged Otherness: Ethnic Shows in Central and Eastern Europe, 1850–1939*. Budimpešta: CEU, 2021, 257–293.
- MURŠIČ, Rajko in Mihaela Hudelja (ur.): *Niko Zupanič, njegovo delo, čas in prostor: spominski zbornik ob 130. obletnici rojstva dr. Nika Zupaniča*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2009.
- OSOLNIK, Vladimir: Slovstvena folklorica in literatura v očeh Vladimirja Dvornikovića. *Traditiones* 24, 1995, 73–83.
- PALAIĆ, Tina: Interpretacija zunajevropskih etnografskih zbirk: Utišanje zgodovinskih in sodobnih naracij. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 61/2, 2021, 53–62.
- PERICA, Vjekoslav: *Balkanski idoli 1*. Beograd: Biblioteka XX. vek, 2006.
- RAYMOND, Andre: Islamic City, Arab City: Orientalist Myths and Recent Views. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 21/1, 1994, 3–18.
- REXHEPI, Piro: Arab Others at European Borders: Racializing Religion and Refugees along the Balkan Route. *Ethnic and Racial Studies* 41/12, 2018, 2215–2234.
- RUTHNER, Clemens: Habsburg's Little Orient: A Post/Colonial Reading of Austrian and German Cultural Narratives on Bosnia-Herzegovina, 1878–1918. *Kakanien revisited*, 2008, 1–16.

RUTHNER, Clemens, Diana Reynolds Cordileone, Ursula Reber in Raymond Detrez (ur.): *Wechselwirkungen: Austria-Hungary, Bosnia-Herzegovina, and the Western Balkans, 1878–1918*. New York: Peter Lang, 2015.

SAID, Edward W.: *Orientalizem: Zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: Studia humanitatis, 1996.

ŠIŠTEK, František (ur.): *Imagining Bosnian Muslims in Central Europe: representations, transfers and exchanges*. New York in Oxford: Berghahn Books, 2021.

TAGUIEFF, Pierre-André: *The New Cultural Racism in France*. *Telos* 83, 1990, 109–122.

TODOROVA, Maria: *The Ottoman Legacy in the Balkans*. V: Carl L. Brown (ur.), *»Imperial Legacy«: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*. New York: Columbia University Press, 1996, 45–77.

TODOROVA, Maria: *Imaginarni Balkan*. Beograd: Biblioteka XX. vek, 1999.

WACHTEL, Andrew Baruch: *Making a Nation, Breaking a Nation: Literature and Cultural Politics in Yugoslavia*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

YYAJUSI, Salma Khadra, Renata Holod, Attilio Petruccioli in André Raymondin (ur.): *The City in the Islamic World*. Leiden in Boston: Brill, 2008.

From Unwanted Legacy to Heritage for the Future? Alternative perceptions of Ottoman legacy and Bosnian Muslims in the writings of Vladimir Dvorniković and Dušan Grabrijan

This article examines the social and political implications of alternative perceptions of Ottoman legacy in the Yugoslav space. By analysing the works of two authors, the Croatian-Yugoslav philosopher, psychologist, and characterologist Vladimir Dvorniković (1888–1956) and the Slovenian architect Dušan Grabrijan (1889–1952), the author shows how the transformation of Ottoman legacy into Yugoslav heritage functioned as a mechanism for integrating Muslims into the emerging Yugoslav states. Muslims were often burdened by various combinations of othering discourses (Orientalism, Balkanism, racism) that made them one of the most stigmatised parts of the emerging Yugoslav community. The advent of alternative views of Ottoman legacy was therefore crucial for the radical changes in the perception of Muslims, even if these discourses were never fully freed from their essentialization and stigmatisation of ‘other’ communities, who apparently did not belong to the imagined Yugoslav future. Thus, despite the critique of racism – the idea of racial purity in particular – which was crucial to the creation of the Yugoslav community, the writings of the Yugoslav intellectuals could not completely detach themselves from the context and era in which they were written. In the writings of Dvorniković and Grabrijan, the representations of Ottoman legacy and Muslims combine affective reactions and calculated strategies that essentially contributed to the formation of the Yugoslav political community and Yugoslavia’s active role in the Non-Aligned Movement (NAM) in the second half of the 20th century. The author also addresses the various discourses on race, and the different interpretations of race that emerged in the Yugoslav space, especially in the first half of the 20th century. In this sense, the article challenges the prevailing notion that there are no scientific discussions about race and racialization in the European periphery, and also demonstrates the need for greater scholarly attention to the exploration of the variability of different discourses of exclusion, with their regional complexities and specificities.