

Slaviša Raković

slavisa.rakovic@gmail.com

Apostazija od islama – šta bi to značilo kod nas, ovde i sada?

Apstrakt:

Ovaj je tekst pokušaj kontekstualizacije i *glokalizacije* teme performativnog napuštanja islama kao doktrine, na teritorijama na kojima se govore jezici naslednici srpskohrvatskog, nakon etničko-nacionalne homogenizacije i povratka verskih institucija u javni prostor. Kontekstualizacija polazi od knjige Sajmona Kotija *Apostate: Kada muslimani napuštaju islam*. Osnovna postavka u tekstu je da se apostazija od islama, na teritoriji bivše Jugoslavije, kao *irtidad* (ar. *nazadovanje* – u praksi tumačeno kao izdaja) vidi u specifičnom patrijarhalnom političko-društvenom familističkom poretку konzervativnih društvenih slojeva, koji su, od početka devedesetih naovamo, podlegli literalističkoj verskoj asimilaciji u nefolklorni islam.

Ključne reči:

apostazija, islam, bivša Jugoslavija, Bošnjaci, nacionalizam, patrijarhat.

Uvod

U akademskom izdavaštvu širom sveta, cveta finansiranje istraživanja i štampanja knjiga posvećenih situiranju u okvire zapadne (*post*)moderne dogmatskih, političkih, društvenih, pa i ekonomskih politika, tumačenih sa pozicija *trenutnog* islama.¹ Pritom se uzima ili ne uzima u obzir šarolikost samog islama kao vere, ali i muslimanskih zajednica, kako u tzv. zemljama porekla, tako i u dijaspori koju čine useljenici koji sebe, društveno ili doktrinarno ili oboje, vide kao muslimane. Tumačenje i predstavljanje *pitanga situacije muslimana* u svetu danas često sklizne ili *udesno*, kroz suptilno ili otvoreno osuđivanje kulturnih praksi i političkih pozicija muslimanskih grupa, ili *ulevo*, kroz zanemarivanje samog materijaliteta kulturne prakse muslimanskih grupa, insistiranjem na kapitalističko-eksploatorskom uzroku varnica koje izbijaju u susretu (nekih) muslimana s Drugim (tj. Zapadom). I u jednim i u drugim predstavama, pa i onim koje su akademski suve i poslovično „neutralne“, muslimani su *muslimani*, baš kao što i u doktrinarnim govorima ulema, muslimani moraju biti *muslimani* – tj. pretpostavlja se da postoje osnovne osobine, tj. esencija onoga šta *musliman* je-

¹ Uvod u ovaj tekst je, uz izmene, prenet iz autorovog prikaza knjige Simon Cottee, *The Apostates: When Muslims Leave Islam*, C.Hurst&Co. Ltd, London, 2015, objavljenog u: 2015. *Етнолошко-антрополошке свеске* 26 (15): 99-100. 99-100.

ste. Dakle, levičarska kritika zanemaruje kulturne prakse, fokusirajući se na klasni problem, oduzimajući, tako, određenim manjinskim grupama, tj. njihovim kulturama, moć delovanja (agency), videći njihovu poziciju u društvu samo kao reaktivnu na ono što im upućuje politika većine. S druge strane, desničarska kritika vidi problem u samim kulturnim praksama, zanemarujući klasu. Same pozicije *biti muslimanom* i *biti označen kao musliman*, kao i društveno-političke, te emocionalne posledice ovih pozicija često se zanemaruju u odgovorima na pitanje: U čemu je problem muslimana (pita ju desničari) i da li je problem baš ono što navodno većina sa Zapada misli da jeste (pita ju levičari)?

U mnoštvu tekstova o muslimanima, knjiga Sajmona Kotija *The Apostates: When Muslims Leave Islam* je novina na „sceni“, zato što predstavlja priče muslimana koji žive u Velikoj Britaniji i Kanadi, a koji su odlučili da napuste islam i suoče se s posledicama odbacivanja i emotivnog ucenjivanja, te ličnim krizama zbog osećaja krivice, u velikoj meri neprihutnoj ili nepojmljivoj većinskoj doktrinarno sekularizovanoj populaciji zapadnih zemalja.² „Otpadnici“ od islama, koji ne samo da ne prihvataju islam kao doktrinu, već odbacuju i religijsko-kulturno nasleđe nastalo kroz dugu istoriju ove religije, ispričali su svoje priče Kotiju, svedočeci kako su, zapravo, ušli u jedan novi svet ostavljenosti. Većinu oko njih ne zanima ono što oni prolaze, a one iz „njihove“ kulture žesti njihovo izdajništvo. Koti analizira njihove priče, kao i recepciju fenomena, tako da čitalac može zaključiti da ova grupa ljudi predstavlja epistemološku grešku u sveukupnim pokušajima da se diskurs o muslimanima na Zapadu uklopi u jedan od mnogih interpretativnih okvira. Onima sa kulturno desne pozicije, muslimanske apostate mogu poslužiti kao potvrda njihovih argumenata da nešto nije u redu s muslimanima uopšte. Od „politički korektnih“ učenjaka iz oblasti društvenih nauka, dolazi sumnjičavost koja se ogleda u pretpostavci da, kroz savremene apostate, deluje neuništiva mašina zapadnjačke kolonijalizacije umova subalternih populacija, čime se – rekli smo već – oduzima moć delovanja (agentnost) samim individuama o kojima je reč. U takvom okruženju, može zavladati, a Koti tvrdi da već vlada atmosfera u kojoj se okleva sa bavljenjem narativima bivših muslimana.³

² Knjigu Sajmona Kotija *The Apostates: When Muslims Leave Islam* pozitivno su, između ostalih, ocenili Zijaudin Sardar (Ziauddin Sardar), jedan od vodećih muslimanskih kritičkih mislilaca Ujedinjenog Kraljevstva, kao i stručnjak za institucionalni islam Brus Lorens (Bruce Lawrence), autor knjige *Ko je Allah? (Who is Allah?)*, s Djuk (Duke) univerziteta iz SAD. Knjiga je posvećena Irtazi Huseinu (Irtaza Hussain), dvadesetdvogodišnjem Kotijevom sagovorniku, bivšem muslimanu koji se ubio, pre nego je knjiga odštampana, ne mogavši da prevaziđe osećaj usamljenosti i izolacije, nakon napuštanja vere koji ju dobio (nasledio) kroz vaspitanje od svojih roditelja.

³ Koti predstavlja priče 22 odrasle osobe, različitog pola, koje su odrasle kao verujući muslimani u porodicama uglavnom pakistansko-bangladeškog porekla, patri-

Šta znači apostazija za muslimane bivše Jugoslavije? „Biti musliman“ na prostorima gde se govore jezici naslednici nekadašnjeg srpsko-hrvatskog ima široki označiteljski radijus, baš kao i među imigrantskom muslimanima, tako da apostazija, u smislu odsustva vere u *izvanvidljivo*, zbog iskustva sekularizacije, ne znači nužno odustajanje od same zajednice koju vera identitetski održava. Međutim, više od dve decenije etničko-verske homogenizacije, te inostrana misija i priključivanje kognitivnoj regiji Ummeta (bilo nominalno, zbog političkih interesa, bilo stvarno, zbog verskih pobuda) učinilo je da odustajanje od same vere postane ono što *irtidad* jeste i izvorno bio u prvoj muslimanskoj zajednici, tj. izdaja same zajednice. U poslednjih nekoliko godina, na internet stranicama na jezicima naslednicima srpsko-hrvatskog jezika, cvetaju blogovi i sajтови u kojima se predlažu radikalne mere za one koji vređaju ili napuštaju islam. S druge strane, u sredinama u kojima muslimani čine značajnu manjinu ili većinu, vidljiv je povratak islamskog diskursa u javnu sferu, te verska homogenizacija muslimana, praćena, pak, unutarmuslimanskim prepucavanjima i borbama za moć nad diskursom, a samim tim, i nad dušama muslimanskih vernika. Ovaj upliv dogmatske doktrine u javnu sferu ima za posledicu promenu životnog stila i pogleda na svet jednog broja stanovnika, ali ima i političke posledice koje se odnose na svojevrсно завођење моралног реда, u kojem onaj koji pretenduje da poznaje doktrinu ima pravo da kaže šta je u redu, a šta ne.

Ovaj je tekst pokušaj da se locira *habitus performativnog neverništva* u trenutnom islamu Balkana kao, uslovno rečeno, novine u komunalnoj dinamici verujućih muslimana. Iza ovog teksta, nema konkretnih priča i, u tom smislu, u ovom tekstu, nema etnografije licem u lice. No, tekst, pored sadržajno-diskurzivne analize akademskih radova i medija, ipak, ima za osnovu etnografiju zasnovanu na dvojakom posmatranju: posmatranju video zapisa dostupnih na Internetu, aktivnosti na društvenim mrežama, iščitavanju vesti, komentara na vesti (itd.); te na dugoročnom posmatranju životnih dina-

jarhalne strukture, u kojima napuštanje verske i(li) kulturne prakse nije moguće bez posledica koje mogu ugroziti emotivnu stabilnost pojedinca. Zato, Koti kaže da se, u knjizi, bavi „emocijom apostazije“. Sam tekst knjige ima 7 delova. Nakon teorijskog uvoda i predstavljanja metoda (prvo poglavlje), autor smešta odustajanje od vere, tj. ateizaciju u društvene okvire (drugo poglavlje), a zatim, kreće u *hronologiju* i *moduse* napuštanja islama, zasnovanu na pričama sagovornika: postajanje apostatom – faza pred apostaziju (treće poglavlje); objavljivanje i otkrivanje apostazije (četvrto poglavlje); skrivanje apostazije (peto poglavlje); saživljavanje sa apostazijom (šesto poglavlje); život nakon apostazije (sedmo, zaključno poglavlje). Autor prati i analizira dileme svojih sagovornika, njihove *coping* strategije, te rituale prelaska od muslimana ka neverniku, od kojih je, po svedočenju Kotijevih sagovornika, tzv. *pigging out* (jedenje svinjetine, po prvi put životu) najsignifikantniji momenat prelaza.

mika osoba islamske veroispovesti (nominalno ili doktrinarno) iz kruga prijatelja, poslovnog okruženja i susedstva. Centralna pitanja ovog eksplorativnog teksta jesu sledeća: *U kojem društvenom okruženju apostazija od islama prestaje da bude privatna stvar pojedinca, te postaje pitanje zajednice, kroz praktikovanje hisbe?*⁴ *U kojim uslovima javnost na apostaziju od islama reaguje ili kada lično neverništvo prestaje da bude idiosinkrazija, te postaje performativ?*⁵ Glavna teza u ovom tekstu je da se apostazija od islama, na teritoriji bivše Jugoslavije, kao izdajstvo vidi, u specifičnom patrijarhalnom političko-društvenom *familističkom* poretku konzervativnih društvenih slojeva, koji su, od početka devedesetih naovamo, podlegli literalističkoj verskoj asimilaciji u nefolklorni islam.⁶

Glokalni islam u bivšoj Jugoslaviji: kada je neverovanje *irtidad* (nazadovanje ravno izdaji)?

Kako i kada i u kojim uslovima je nečije intimno neverovanje ili skepsa ili nezainteresovanost za islamski eshatološki narativ postalo javna stvar na nekadašnjem srpsko-hrvatskom govornom području? Da li ima hisbe u postjugoslovenskom društvu? Navodimo nekoliko primera reagovanja na, kako neki akteri javnog života regije vide, vređanje muslimanske vere. U februaru 2016, u sarajevskom javnom životu, Jasna Šamić, orijentalistkinja iz Sarajeva, koja već više od dve decenije živi u Parizu, bila je predmet javne kritike i napada, zbog svog otvorenog i javnog protivljenja hidžabu, te zbog kritike islama i Kurana. Nešto više od mesec dana kasnije, profesori Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu Džemaludin Latić i Almir Fatić obratili su se pismom Tužilaštvu BiH, moleći Tužilaštvo da reaguje zbog, kako navode, vređanja islama i Muhameda kao poslanika. Latić i Fatić, koristeći se terminima doktrine i pozitivnim vrednosnim sudovima o islamu, pozivaju da se Jasna Šamić sankcioniše, pitajući: „Zar smijemo dozvoliti da se, u našoj državi, destruiira takav sistem vrijednosti kakav je vjersko učenje isla-

⁴ *Hisba* je praksa nadgledanja moralnosti, koja od vladara, a po nekim tumačenjima, i svih vernika, traži da reaguju, kada primete da se neka osoba udaljava od onoga što je, po islamu, dobro. Na arapskom, *hisba* znači odgovornost, a sama se praksa vezuje za suru 3 (stihovi 104 i 110), te za suru 9 (stih 71) (Cook 2003).

⁵ Performativno se, ovde, vidi kao „društveno izvođenje Sopstva, koje je interakciono u svojoj biti i uključuje simboličke forme i živa tela, omogućujući tako konstituisanje značenja i afirmisanje individualnih i kulturnih vrednosti“ (Stern i Henderson 1993).

⁶ Termin familizam odnosi se na “društvenu organizaciju zasnovanu na prioritizaciji porodične grupe i njene dobrobiti, nasuprot interesima i potrebama pojedinačnih članove grupe. Familizam je tradicionalističko viđenje društva, u kojem se naglašavaju lojalnost, poverenje i saradnja, u okviru porodične grupe“ (Garzon 2003, 546-549). U ovom tekstu, familizam koristim kao politiku homogenizacije do koje dovodi društveno-identitetski separatizam.

ma?“.⁷ Jedna od žalbi Latića i Fatića tužiocu je to što je Jasna Šamić nazvala Kuran pesničkim delom, te zbog njene tvrdnje da je Muhamedovo delo (a ne delo, kako muslimani veruju, samoga Boga). Doktrinarna pozadina, dakle, ovih žalbi je verovanje da je Kuran nestvoren, tj. da je delo entiteta kojeg Latić i Fatić smatraju stvoriteljem. Latić i Fatić su, pored obraćanja Tužilaštvu, napisali i pismo muftijama BiH, pozivajući ih da utiču da se donese zakon o blasfemiji, koji postoji u više evropskih država, pitajući zašto ne bi postojao „i u Bosni i Hercegovini kao evropskoj državi – kandidatu za članstvo u EU?“.⁸

Nekoliko meseci pre kontroverze oko Jasne Šamić, na sajtu *sandzakpress.net* (na sam dan napada u Parizu, koji su izveli ljudi koji se pozivaju na Kuran kao opravdanje za svoja dela), objavljen je tekst i video naslovljen „Cijeli se Pazar srami ove osobe – I on psuje Boga javno“. Tekst kaže da je Semir Džanković, pevač iz Novog Pazara, u rijalitiju Farma Pink televizije, pred „cijelom Srbijom i pred cijelim svojim muslimanskim narodom, opsovao Boga“, te da „islamski propisi ističu da osoba koja opsuje Boga izvršava čin nevjerstva i izlazi iz okvira islama“.⁹ Tekst na sajtu praćen je nizom pogrdnih i pretećih te omalovažavajućih komentara. Inače, na veb sajtu *sandzakpress.net*, prenose se tekstovi i video zapisi koji se, sa stanovišta ljudskih prava, mogu smatrati govorom mržnje, poput, recimo, poruka Safeta Kuduzovića, obrazovanog u Saudijskoj Arabiji, poznatog javnosti po rečima: „Onaj ko uvrijedi Poslanika, sallallahu alejhi ve sellem, biva ubijan, pokajao se ili se ne pokajao, svejedno. Dok je opsovao ili uvrijedio Poslanika, sallallahu alejhi ve sellem, treba da je ubijen. Taman se pokajao pred svim ljudima, mora biti ubijen, jer je to zločinac kome se treba presuditi. Ako se iskreno pokajao, to će mu pomoći kod Allaha, ali kod nas, na dunjaluku, mora biti ubijen. Nema druge“.¹⁰

Iz prošle decenije, možemo izdvojiti još i dva događaja simptomatična za novonastalu kontrolu javnog ispoljavanja mišljenja narativima islamske konzervativne literalističke i ekskluzivističke doktrine. U Sarajevu je, u septembru 2008. godine, protestima i napadom pripadnika selefijskog pokreta i navijačkih skupina, nasilno prekinut Queer festival¹¹, kulturni događaj gej-lezbijske populacije, a sada, relativno davne 2006, takođe nasilno je

⁷ Izvor: <https://www.bhdani.ba/portal/clanak/985/polemika/carte-blanche>

⁸ Izvor: <http://preporod.com/index.php/drustvo/aktuelno/4249-profesori-latic-i-fatic-pisali-tuzilastvu-sankcionirajte-medije-koji-su-uvrijedlili-islam-i-muslimane-ubih>

⁹ Izvor: <http://sandzaknews.rs/cijeli-se-pazar-srami-ove-osobe-i-on-psuje-javno-boga/>

¹⁰ Izvor: <http://www.vesti.rs/Intervju/Zasto-necete-od-mene-cuti-vic-o-poslaniku-Muhamedu.html>

¹¹ Izvor: <http://metro-portal.rtl.hr/prekinut-queer-festival-u-sarajevu/12020>

prekinut koncert grupe Balkanika u Novom Pazaru.¹² Najnovija kontoverza dolazi od *de facto* zabrane predstave *Beton mahala* pozorišne trupe „Joj, evo ih ovi“, iz Novog Pazara, u njenom gradu. Zabрана predstave koja preispituje kulturno nacionalnu politiku novopazarskog društva, iako ne eksplicitna, došla je od vladajućih struktura u Novom Pazaru, a podrška zabrani, iako je, možda, vlast nije zahtevala, došla je i od konzervativnih verskih krugova, proglašavanjem predstave za antiislamsku.¹³

Ovih nekoliko događaja nisu usamljeni primeri kreiranja atmosfere u kojoj se ispoljavanje drugačijeg identiteta ili mišljenja, koji se vide kao napad na islam, ne kritikuje kontraargumentima, već verbalnim ili fizičkim nasiljem. Ta atmosfera podseća na onu koju opisuju sagovornici Sajmona Kotija, u svojim intimnim isповестima o razlozima i posledicama napuštanja islama. To je, moglo bi se reći, atmosfera nelagode i straha: nelagode, jer eventualno ispoljavanje sopstvene drugosti i preispitivanje doktrine neće dobiti podršku okoline i neophodnu zaštitu, upravo zbog straha od mogućeg fizičkog ugrožavanja od nasilnih članova zajednice. Iako je nasilno otkazivanje koncerta Balkanike u Novom Pazaru, nasilno prekidanje Queer festivala u Sarajevu, denunciranje novopazarskog pevača zbog uvrede Boga psovanjem, doktrinarno orkestriranje protiv Jasne Šamić optužbama da ono što ona govori predstavlja islamofobiju naišlo na osude medija, umetnika i intelektualaca, ne može se prenebreći da je doktrinarni diskurs zašao u javni prostor i da, upravo u tom javnom prostoru, uspostavlja kontrolu nad onim što će se reći i(li) uraditi. Uvid u ovo doktriniranje javnog diskursa možemo dobiti kroz medijske izveštaje, promene u obrazovnim politikama, inicijativama i nasilnim akcijama protiv progresivnih politika uključivanja sekularnih svetonazora u javni život (apsolutna sloboda govora, seksualne manjine, feminizam, nepatrijarhalne životne prakse itd.).¹⁴

Uspostavljanje atmosfere straha s jedne strane, te neophodnost političke korektnosti, kao i dnevno politička potreba za održavanjem mira nakon konflikata i izbegavanje etno-identitetskog prepucavanja sužavaju prostor za adekvatnu fer kritiku „političkog islama“ na prostoru bivše Jugoslavije, ali i sužavaju prostor za mnoge pojedince/ke iz zajednice, u kojoj taj politički islam određuje dominantni narativ pogleda na svet da izađu iz takvog

¹² Izvor: <http://mondo.rs/a24957/Info/Srbija/Sprecen-koncert-Balkanike-u-Novom-Pazaru.html>

¹³ Izvor: <http://www.blic.rs/kultura/vesti/skandal-u-novom-pazaru-kome-smeta-beton-mahala/q8rjt4v>

¹⁴ Pored već u glavnom tekstu pomenutih slučajeva, potrebno je samo ovlaš potražiti vesti na srpsko-hrvatskom jeziku na internetu s jeseni 2016, kako bi se uvidelo da doktrina, barem na nivou diskusije, ulazi u javni prostor kao faktor koji se uzima u obzir pri donošenju odluka. U decembru 2016, ponovo je, na primer, aktualizirano pitanje “izlaženja u susret” verskim potrebama muslimanskih studenata Univerziteta u Sarajevu.

narativa, ukoliko ga smatraju neadekvatnim za sebe. Vidljivo prisustvo islama u javnoj sferi, ali i na ulicama na teritoriji bivše Jugoslavije, islama koji se promoviše na Bliskom istoku, kroz misionarstvo paradržavnih entiteta, ali i kroz misiju koju podržavaju neke vlade arapskih država (poput Saudijske Arabije, recimo)¹⁵ svakako navodi da se postavi pitanje: u kakvim se uslovima može odvijati *performativno* odustajanje od islama, danas, na teritoriji bivše Jugoslavije?

Javnost neverovanja: kontekst

Kontekst u kojem se dešava religijska ili laička socijalizacija na bivšem srpsko-hrvatskom govornom području unekoliko je različit od onoga u kojem žive Kotijevi sagovornici. Za razliku od mnogih imigrantskih zajednica muslimana na Zapadu, te tih zajednica u zemljama porekla, na teritorijama bivše Jugoslavije, tokom XX veka, prednost u organizaciji porodičnih odnosa preuzela je nuklearna porodica. Ulaskom žene na tržište rada, potaknuta je diversifikacija životnih stilova, a što je, zbog emancipacije samih zajednica od tradicionalnih narativa, uzrokovalo da neko može biti ateista, a da njegov/njen ateizam ostane bez komunalnog odgovora na ovakvu poziciju, u okviru same zajednice (tj. da se ateizam vidi kao legitimna pozicija pojedinca/ke). Takođe, s obzirom na Ustavom definisanu odvojenost verskih institucija od države, kao i nasleđe laicizma i sekularizma nakon Drugog svetskog rata, napuštanje islama kao doktrine nije bio „događaj“ koji zanima državne organe (Radić 2010; Bašić 2009; Barišić 2008; Blagojević 2005; Vrcan 2001). Sajmon Koti, u svojoj knjizi, pokazuje da je apostazija događaj koji zajednica vidi samo onda kada je performativna, kada se izvodi narativ apostazije, tj. kada se apostazija objavi ne samo na nivou iskaza „ne verujem u Boga“, već i objave „odbacujem i ne priznajem islam, proroka, Kuran, hadise itd“. U tom slučaju, lično neverovanje, koje ne mora imati nikakvog uticaja na samu zajednicu, postaje politički istup, činjenica koja može uticati na jedinstvo zajednice i ugroziti njeno opstajanje. Apostazija se, tada, može razumeti kao odbacivanje i same zajednice, koje nije samo napuštanje grupe istovernih, već i distanciranje od nje kao nepoгодne za onog koji joj je nekad pripadao. U takvoj situaciji, apostazija, dakle, nije samo odustajanje od eshatološkog identiteta, već i svojevrsno performativno napuštanje same zajednice, pri čemu se, onda, njoj samoj šalje poruka da nije vredna pripadništva onog koji odustaje od vere. U ovom smislu, u slučaju muslimana, apostazija postaje *irtidad*, što se, često, poistovećuje sa izdajom.

¹⁵ Izvori: <http://www.balkaninsight.com/rs/article/emissaries-of-militant-islam-make-headway-in-bosnia>; <http://www.pbs.org/newshour/bb/is-saudi-funded-mosque-in-sarajevo-threat-to-bosnias-moderate-muslims/>

Apostazija na prostoru bivše Jugoslavije je, od devedesetih naovamo, postala događaj upravo zato što nije vidljiva i prisutna, tj. upravo zato što nema javnih slučajeva izlaska podrazumevano verujućih iz „ateističkog ormara“.¹⁶ Zašto? Nacionalistička homogenizacija doprinela je i religijskoj homogenizaciji, kod svih strana uključenih u nekadašnji konflikt (Barišić 2008; Radušić 2007; Iveković 2002; Radić 1995; Vrcan 1994). Na primer, u slučaju Bošnjaka, kao zajednice koja svoje savremeno etničko sopstvo zasniva na pripadnosti islamu, doktrinarno i(li) kulturno, performativna apostazija bi mogla značiti i odustajanje od bošnjaštva, od onoga što zajednicu, po verovanju njenih članova, drži zajedno (Radušić 2007; Kalčić 2005; Dimitrova 2001; Bringa 1996).¹⁷ Međutim, apostazija kao performativ koji verovanja neposredne zajednice obeležava kao neadekvatne za člana zajednice ne mora nužno značiti da se i sama zajednica obeležava kao neadekvatna za onog koji odbacuje njenu versku doktrinu.¹⁸ Ovakva pozicija slična je poziciji tzv. „pravoslavnih ateista“ kod Srba, koji odlučno odbacuju doktrinu, ali usvajaju pravoslavlje kao istorijski ujedinjujući faktor srpskog naroda, te uvažavaju pripadnost istočnom hrišćanstvu i autokefalnoj, dakle potpuno nezavisnoj crkvi, kao *differentia specifica* Srpstva (Raković i Blagojević 2014; Blagojević 2008; Radić 1995). Čak i samo pripadanje srpskom etnosu, tj. poistovećivanje sa istorijom Srba bez ikakvog praktikovanja hrišćanske vere ili bilo koje folklorne tradicije može biti dovoljno da se nečija verska apostazija kao ateizacija ne obrađuje kao informacija, tj. da se ne vidi kao performativ, već kao idiosinkrazija. S druge strane, konverzija u islam i katoličanstvo, za koju se vezuju kolektivna sećanja iz prošlosti o „konkurentskim“ etničkim grupama, poput Bošnjaka i Hrvata, već može dovesti do preispitivanja etničkog statusa osobe koja je promenila religiju. Dakle, Srbinom se nekako i može biti ako ste ateista; međutim, konverzija u islam ili katoličanstvo znači prelazak u drugi tabor i distanciranje od „sopstvenog“ nasleđa. Ovakvom statusu nepraktikovanja

¹⁶ Slučaj Emira Kusturice je, kolokvijalno rečeno, posebna priča.

¹⁷ Za albanske muslimane, apostazija od islama može značiti izdaju neposredne zajednice porekla (porodice, klana, neposrednog susedstva), ali ne mora značiti da oni koji ostaju u zajednici nužno razumeju apostaziju kao izdaju same nacionalne zajednice, tj. da je apostazija distanciranje od etničke kulture, zato što je albanski nacionalni narativ utemeljen na albanskom jeziku koji, kao jezik sporazumevanja zajednice i kulturna činjenica, nema više imena (za razliku od naslednika srpsko-hrvatskog jezika). Pored toga, i muslimanski i hrišćanski Albanci priznaju istu interpretaciju etničke istorije od Srednjeg veka (Draper 1997).

¹⁸ U slučaju albanske zajednice, pored multikonfesionalnog nacionalnog sastava zajednice, folklorni karakter islama, te njegova „narodna“ interpretacija, zarad potreba zajednice, upisivanjem islama ne samo kao doktrine, već i kao kulturnog konglomerata praksi i normi u navike zajednice, čime doktrina ne mora biti od presudne važnosti, svakako olakšavaju repozicioniranje onih koji se odriču islama kao doktrine u okviru zajednice porekla, koja nastavlja da praktikuje islam kao veru.

pravoslavlja kao doktrine verovatno je doprinela duga istorija odsustva doktrinarnog crkvenog života kod Srba, izazvana političkim i društvenim okolnostima: osmanskim vladavinom, kontrolom Crkve od strane grčkog klera, slabim obrazovanjem srpskog sveštenstva, sveprisutnošću narodnih neeklesijastičkih verovanja, sekularizacijom obrazovanja nakon oslobođenja od Turaka, istorijskom prevlašću svetovne vlasti u odnosu na verske institucije, modernizacijom nakon Prvog svetskog rata, te laicizacijom posle Drugog. Takođe, razvoj srpske sekularne kulture, od *de facto* sticanja nezavisnosti, delimičnim i selektivnim usvajanjem političkih, društvenih i obrazovnih ideja iz Zapadne Evrope, doprineo je izgradnji etničkih narativa koji dedoktriniraju pravoslavlje, svodeći ga na samo jednu od kulturnih činjenica srpstva (Raković i Blagojević 2014; Bakić-Hayden 2010; Dorđević 2009).

Bošnjaci su imali donekle drugačiju istoriju razvoja zajednice od početka 19. veka od Srba, tokom koje činjenica pripadništva islamu igra značajnu ulogu u omeđivanju zajednice, dok se omeđivanje pripadništva etnosu zaokružuje krajem 20. veka, uključivanjem i srpsko-hrvatskog slovenskog stanovništva islamske veroispovesti i izvan granica Bosne i Hercegovine – u Crnoj Gori i Srbiji (Bašić 2009; Kalčić 2005; Banac 1996). Ipak, bez obzira na razlike u razvijanju zajednice, društveni entitet koji sebe danas smatra Bošnjacima je, od kraja 19. veka i ceo 20. vek, praktikovao kolektivno samorazumevanje, na osnovu pripadnosti veri kao kulturi, a ne nužno i ne uvek kao doktrini.¹⁹ Svakodnevni život mnogih bosanskih muslimana tokom 20. veka, a i ranije, baš kao i kod Srba, postepeno se sekularizovao, ne dovodeći u pitanje samu pripadnost islamu, koji je, pri tome, funkcioniše i kao prazan označitelj kojeg sadržajem puni onaj ko o njemu priča, tj. koji funkcioniše kao objedinjujući element ljudi koji su ga, kao verispovest, nasledili od roditelja, s tim što se individualno tumači šta taj konkretni islam predstavlja. Od kraja 19. veka, sve veći broj uglednih muslimana šalje svoje sinove na studije u inostranstvo, dok ujedno slabe veze sa Osmanlijama, čija je imperija, uveliko, na izdisaju. Nakon Prvog svetskog rata, država preuzima kontrolu nad islamskim zajednicama i uleme imenuje kralj, što znači da islamsko sveštenstvo postaje državnim službenicima u jednoj državi koja nije zasnovana na kontroli politike verskom doktrinom. Nakon Drugog svetskog rata, potpunom laicizacijom političkog života, ubrzava se i društvena sekularizacija, dok ujedno muslimani dobijaju i zvanično obeležje etnosa, tj. naroda, a ne verske zajednice. Islam je preživio kao utočište sopstva, kroz narativ o zajednici koja nužno ne mora imati vezu sa Kuranom, drugim muslimanskim narodima itd. Ovaj islam, razumevan kao prazan označitelj, samo je jedna od formi verskih identifikacija

¹⁹ Videti: Zbornik radova naučnog skupa „Islamska tradicija Bošnjaka: Izvori, razvoj i institucije, perspektive“ 14,15. i 16. novembar 2007. Amfiteatar Gazi Husrevbegove medrese, Rijaset IZ-e u BiH, Sarajevo, 2008. godine.

prisutnih u Bosni i Hercegovini, koja je, iako sunitska od samog početka, i iako prilično otporna na heterodoksiju, ipak otvarala vrata raznovrsnim kulturnim uticajima sa istoka (nakšibandi i kadir sufijski redovi, te melevije). U takvim uslovima raznovrsnosti tumačenja islama, kao i *banalnosti* svakodnevnice islamske prakse, gde se ne zalazi duboko u sam Kuran, utrt je put i nedoktrinarnom islamu kao kulturi koju praktikuju bosanski muslimani, od kojih će se mnogi kasnije i etnički odrediti kao Bošnjaci.²⁰ Iako se mogu čuti i glasovi koji Bošnjake smatraju autentičnim naslednicima srednjovekovne Bosne i, samim tim, omogućuju da pravoslavno i rimokatoličko stanovništvo može biti deo bošnjačkog etničkog korpusa, u kolektivnim imaginacijama, Bošnjak je, uglavnom, musliman. Inkorporiranjem sekularnog nasleđa Bosne i Hercegovine u narrative o savremenim muslimanima ove države, otvorena je mogućnost, kao kod pravoslavnih Srba, biti muslimanom kroz kulturu, a ne nužno kroz islam kao doktrinu, onako kako je vide oni koji se, danas, smatraju konzervativnim muslimanima (Barišić 2008; Radušić 2007; Perica 2002).

Prema zaključku: Eshatološko neverovanje – događaj ili ne?

Islam kao doktrina jeste preživeo i doživeo preporod neposredno pre, tokom, a naročito nakon rata u Bosni i Hercegovini. Pre rata, revitalizacija doktrinarnog, ali i nefolklornog, tj. političkog identitetskog islama počinje rastakanjem jugoslovenskog jedinstva, podržavanog novcem dijaspore (Malcom 1996). Ubrzano pred sam rat i tokom rata, doktrinarni i političko-identitetski islam u Bosni razvija se kroz vraćanje institucija islama u javnu sferu, baš kao što su se verske institucije vratile u javnu sferu rimokatolika i pravoslavaca na teritoriji bivše Jugoslavije. Islamska zajednica BiH nastaje na ruševinama bivše države, ali i bivše jedinstvene transetničke Islamske zajednice Jugoslavije, u okviru koje se moralo pregovarati o pitanjima vere i tumačenja svetih spisa, te u kojoj nacionalna emancipacija nije bila prioritet (ili nije bilo uputno da bude prioritet, zbog politike tadašnje države). Tokom rata, Islamska zajednica BiH, potaknuta političarima, učestvuje u kreiranju bošnjačkog etničkog i nacionalnog narativa (Athanasias 2014).

Povratak Rimokatoličke i Srpske pravoslavne crkve u javni i privatni život Hrvata, odnosno Srba imao je i transgranični karakter, kroz delovanje dijaspore. Transnacionalni karakter muslimanske homogenizacije, što u Bosni i Hercegovini, što izvan nje, u sredinama južnoslovenskih muslimana, imao je svoje specifičnosti. Ove razlike u odnosu na druge dve verske grupacije su se mogle videti kroz pridruživanje i identifikaciju lokalnih muslimana sa svetskom zajednicom muslimana, te Turskom, kao državom

²⁰ Izvor: <http://www.thenational.ae/news/world/europe/we-have-a-different-kind-of-islam-say-bosnians-muslims>

viđenom kao naslednicom Osmanske imperije, u kojoj su muslimani bili puni građani i u kojoj je njihov način života (verovanje i praksa) bio privilegovan. Identifikacija s Turskom nije nužno doktrinarno islamska, a nije ni novina, zbog porodičnih veza mnogih južnoslovenskih muslimana sa ovom državom. Doktrinarno identifikovanje sa širom zajednicom muslimana je, takođe, samo delimično bila novina. Rat u Bosni bio je plodno tle za intervencije sa strane, tj. za uvođenje drugačijih teoloških tumačenja i koncepata od onih do tada dominantnih u Bosni koji će, naročito nakon rata, imati za posledicu vidljivu promenu u svakodnevnom životu, kroz izmenu praksi, verovanja i tumačenja smisla života.

U svakodnevnom životu sekularizovanih muslimana, koji više folklorno nego doktrinarno prate islam, uplivavaju eshatološki narativi koji nužno ne moraju uticati na životni stil, ali definišu granice zajednice (Malcom 1996; Bougarel 2007). Jedan od primera čije preispitivanje može biti kontroverzno jeste imenovanje muslimana boraca za samostalnost Bosne i Hercegovine šehidima, tj. ispovednicima vere poginulim za veru, iako se, s velikom verovatnoćom, može reći da mnogi koji su poginuli u ratu u Bosni s bošnjačke strane nisu branili islam, već svoje živote i živote svojih porodica, bez obzira na to što su njihovi životi bili ugroženi baš zato što su muslimani. Nazivanje poginulih muslimana u Bosni šehidima dalo je transcendentnu notu borbi muslimana za pravo na posebnost, uvršćujući poginule borce u red nastradalih za islam i time ih pridružujući svima koji na svetugu ginu za islam. Ovo „dodavanje“ eshatološkog narativa homogenizaciji zajednice nije moglo ostati samo puko imenovanje, već je postalo i nužno razgraničavanje, kako u samom jeziku, tako i u politici simbola zajednice, koja će, kasnijom proliferacijom inostranih tumačenja islama, utrti put ka još jačoj homogenizaciji jednog dela verujućih Bošnjaka, poistovećivanjem sa svetskom zajednicom verujućih (Merdjanova 2016).

Najvidljivija od ovih promena je pojava selefijskog islama, kojeg promovišu donatori iz Saudijske Arabije i koji je uveo jednu formu društvenog separatizma (prisutnog i u mnogim hrišćanskim ili jevrejskim pijetističko-fundamentalističkim zajednicama, širom sveta), koja je potakla distanciranje jednog dela muslimanskog stanovništva od institucionalnog tj. „zvaničnog“ islama. Međutim, pored ovog vidljivo separatističkog „povratka korenima“, olakšanog donacijama za gradnju verskih objekata i promociju vere kroz politiku, tokom i nakon rata, neki Bošnjaci dobijaju šansu da studiraju u muslimanskim zemljama, a buduće uleme odlaze na islamske univerzitet, odakle donose aktuelna tumačenja Kurana, tj. ona koja, u skladu sa aktuelnom političkom situacijom u svetu, u nekim slučajevima, inspirišu ideološko-identitetsko delovanje određenih savremenih političkih snaga (Ali-bašić 2005; Karčić 2006). Ovaj upliv „nelokalnog“ islama u medije na Balkanu treba posmatrati odvojeno od utemeljenog islama kao kulturne reference, jer, barem u ovom trenutku, nova praksa islama nije omasovljena, u svakodnevnom životu većine, iako je vidljiva na ulicama, kroz odevanje,

ali i u ekonomskoj sferi, posebno u uslužnim delatnostima (savremeni restorani i kafei bez alkohola, prodavnice halal hrane itd.).²¹

Konzervativnija tumačenja islama (koja nisu nužno selefijska ili su, pak, suprotstavljena selefijskim) svoje svakodnevniije uporište nalaze u zajednicama jugoslovenskih muslimana izvan granica Bosne i Hercegovine, i to na granici Crne Gore i Srbije, tj. u Sandžaku, kako tu oblast zovu muslimani (što je ime koje, od ranih devedesetih, ne prihvataju neki pravoslavci regiona). Deo Sandžaka koji pripada Srbiji, a posebno onaj deo koji je ima muslimansku većinu doživeo je specifičnu islamsku homogenizaciju, koja se može tumačiti kao deo opšte revitalizacije religije i reakcija na događaje u Bosni i Hercegovini, ali i posledica delovanja samih institucija islama, koje, kao i one u Bosni i Hercegovini, pored tumačenja vere, imaju ulogu i u etničkoj homogenizaciji Bošnjaka (Friedman 2010; Fine 2002). U crnogorskom delu Sandžaka, čini se da proces etničke homogenizacije muslimanskog stanovništva nije dostigao stepen onog u Srbiji, što, opet, može biti posledica identitetske prakse savremene Crne Gore, nasleđene od vremena komunizma, gde „Crnogorac“ može biti ujedno i neko ko se identifikuje sa još jednom etničkom grupom s Balkana, dok biti „Srbin“, u kolektivnim imaginacijama srpstva, onako kako ga je videla dominantna kulturna i politika identiteta institucija srpskog naroda, od devedesetih naovamo, znači, zapravo, biti samo Srbin (Bieber 2005; Džankić 2014).²²

Etničkom homogenizacijom, reafirmisan je, dakle, muslimanski karakter bošnjačke zajednice, a prisutnošću islamske zajednice u političkom životu regije, otvoren je prostor za značajniji uticaj ulema u potrazi za definisanjem *sopstva* same zajednice, ali i pojedinaca u njoj. U dominantno muslimanskom delu Sandžaka u Srbiji, te u konzervativnim zajednicama i političko-društvenim grupacijama u BiH, došlo je i do jedinstvene situacije kreiranja javnog diskursa nepreispitivanja verskih narativa, te afirmacije verskih narativa kao etničke kulture koja je intrinzična sopstvu Bošnjaka.²³

²¹ Izvor: <http://www.economist.com/news/europe/21688928-arab-tourists-and-investors-are-giving-bosnia-new-shine-ottoman-comfort>

²² Veća inkluzivnost „crnogorstva“ u odnosu na „srpstvo“ možda ima veze sa činjenicom da muslimansko slovensko stanovništvo današnje Crne Gore čine pripadnici istorijske populacije Crne Gore koja je prelaskom na islam ostala da živi u istom geografsko-političkom, a često i rodbinskom okruženju, čime se crnogostvo, ne samo kao geografska, već i kao mentalitetsko-narativna identifikacija, zadržava u kolektivnim imaginacijama (Čegorović 1993). S druge strane, teritorijalnost „srpstva“ je istorijski uvek bila fluidnija i zamagljenija što je, uz druge faktore, dovelo do toga da „srpstvo“ ima manje veze sa jednom teritorijom, a više sa narativom o pripadanju izvanteritorijalnoj zajednici, koja tek treba da definiše svoju teritoriju, što su srpski nacionalisti, od sredine XIX veka naovamo, široko (zlo)upotrebljavali.

²³ Možemo ponovo pomenuti slučajeve Jasne Šamić i predstave *Beton Mahala*, te prisetiti se kontroverze sa objavljivanjem foto-montaže nekadašnjeg muftije san-

U uslovima homogenizacije zajednice u kojoj su jake porodične veze i komunalno definisanje prihvatljivog i neprihvatljivog, te u kojem patrijarhalni model rodних odnosa dominira, konzervativna tumačenja vere nalaze plodno tle. Nivo praktikovanja islama postaje deo javne ličnosti pojedinca, kojom se, u zajednici, postiže poštovanje za sebe i za svoju porodicu. Sociolekt prolazi kroz promene, češćom upotrebom verskih fraza (ma shaa Allah, in shaa Allah)²⁴, a menja se i odevna praksa (pokrivanje glave, nošenje brade). Uz izuzetke, perpetuira se patrijarhalna porodica s više dece, bez obzira na imovinsko stanje, žene ne učestvuju na tržištu rada, verski aktivizam je prisutan na društvenim mrežama itd.²⁵

Nakon talasa političkih promena izazvanih tzv. „arapskim prolećima“ (od 2011), izraelskim napadima na Gazu (2014), te aktivnostima tzv. „Islamske države“, jedan broj muslimana iz bivše Jugoslavije odlučuje da se pridruži „braći“ s Bliskog istoka, što dovodi do toga da se neki od njih ubrzo pridružuju šehidima, tj. poginulim za veru. Ipak, s obzirom na brojnost muslimana na teritorijama bivše Jugoslavije, ne može se govoriti o širokoj podršci Islamskoj državi, ali se da videti da poistovećivanje s Turskom nije samo istorijsko, već i aktuelno političko. Ono se može videti u podršci nekih bošnjačkih političkih grupacija Erdoganu, nakon protesta u Parku Geza, te podršci stanovništvu Gaze, 2014. godine, tokom izraelskih napada, kao i u izlasku nekih građana Sarajeva na ulice, kako bi izrazili podršku antipučistima u Turskoj, u julu 2016.²⁶ S druge strane, primetno je odsustvo podrške Jezidima, nakon što je počeo lov Islamske države na njih, a primećuje se i odsustvo reagovanja na saudijske napade na jemenske šiite.²⁷

Islamizacija bošnjačkog etničkog diskursa, praćena identifikacijom sa žrtvama poraznih posledica zapadnog kolonijalizma u afričkim i azijskim zemljama, između ostalog, uzrokovala je i reafirmaciju patrijarhalnog mo-

džačkog Muamera Zukorlića u pravoslavnoj odori (objavljeno u dnevniku *Blic*, juna 2010. godine).

²⁴ Ova tvrdnja zasnovana je na površnoj sadržinskoj analizi poruka Facebook prijatelja, s kojima je autor išao u srednju školu.

²⁵ Iako nema empirijskih podataka o odevnoj praksi, letimičan pogled na ulice Sarajeva, Novog Pazara, istočnog dela Mostara itd. omogućava zaključak da je došlo do promene, tj. da je, oponašanjem stilova iz nekih bliskoistočnih zemalja, nefolklorno odevanje utemeljeno kod jednog dela populacije. Podaci o učešću žena na tržištu rada i natalitet pojedinih grupacija mogu se videti u rezultatima popisa 2011. (u slučaju Republike Srbije). O konkretnoj situaciji žena u Sandžaku možemo videti u: *Mere podrške ženskom preduzetništvu u Novom Pazaru i Prijepolju*. Evropski pokret u Srbiji. 2012.

²⁶ Ovakava politika nije ostala bez kritičkog odgovora: <http://www.portalnovosti.com/enver-kazaz-turkofiliya-je-premreila-bonjaki-mentalni-prostor>

²⁷ Ova tvrdnja zasnovana je, takođe, na površnoj sadržinskoj analizi poruka Facebook prijatelja, sa kojima je autor studirao i poslovno sarađivao u Sarajevu.

dela porodice, koji smanjuje mogućnosti alternativnih životnih stilova, kao i izostanak kritike dominantnog narativa, tj. dominantne društvene doktrine (Majstorović 2011). Kritika se uzima kao izdaja, kao zastranjenje u manjim zajednicama, u kojima je društveno okruženje individue dominirano rodbinskim mrežama, kao i mrežama komšiluka, koje nadziru ponašanje pojedinca (praktikuju hisbu) i usmeravaju ga ka perpetuiranju patrijarhalnog familizma kao jedinog modela zajednice, čime se i smanjuje mogućnost „zastranjenja“, kako verskog, tako i ideološkog. Blasfemija tada jeste performativ, tj. bitan „događaj“ za zajednicu, koji se razume kao ultimativna izdaja.²⁸ Ovakvo razumevanje apostazije može kreirati atmosferu sličnu onoj koju opisuju sagovornici Sajmona Kotija: atmosfera straha, u kojoj lična odluka da se ne veruje postaje porodično-društveni problem, kojim se, zarad očuvanja porodice i društva, treba baviti i to nikako drugačije nego etiketiranjem i pretnjama. Ovakvo društveno okruženje posledica je, svakako, drastičnih društvenih promena postjugoslovenskog prostora, ali i globalnih političkih kretanja, koji su uslovili jačanje tradicionalističkih narativa i konzervativizaciju patrijarhata (Mesarić 2015; Funk 2015).

Polazišna teza teksta bila je da se *apostazija od islama, na teritoriji bivše Jugoslavije, kao izdajstvo vidi u specifičnom patrijarhalnom političko-društvenom familističkom poretku konzervativnih društvenih slojeva, koji su, od početka devedesetih naovamo, podlegli literalističkoj verskoj asimilaciji u, često inostrano sponzorisani, nefolklorni islam*. Za sada, apostazija od islama nema status javnog, ali konzervativizacija i samosegregacija verskog narativa može, u jednom trenutku, dobiti i javne posledice, prevođenjem privatno-identitetskog samorazumevanja grupe ili uvođenjem hisbe u javni diskurs i norme političke zajednice. U takvom okruženju, može se pretpostaviti, izlazak iz „ateističkog ormara“ (baš kao i u slučaju izlaska iz „nenacionalističkog ormara“) neće biti nedogađaj, već upravo suprotno: biće događaj hrabosti i nepristajanja, za jedne, a događaj izdajstva za druge – sa svim svojim posledicama, kako po pojedinca/ku, tako i za zajednicu.

Bibliografija:

Alibašić, Ahmet. 2005. Globalisation and its Impact on Bosnian Muslim Practices (working paper). Berkley: Institute of Governmental Studies Papers, University of California.

Athanasiadis, Athanasios. 2014. Islam as a Way of Defining National Identity of Bosnian Muslims. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 34 (5): 1-12.

²⁸ Ponovo izdvajamo slučaj Jasne Šamić.

- Bakić Hayden, Milica. 2010. St. Sava and the Power(s) of Spiritual Authority. *Serbian Studies* 24 (1-2): 49-62.
- Banac, Ivo. 1996. „Bosnian Muslims: From religious Community to Socialist Nationhood and Post-communist Statehood. 1918-1992“. In *The Muslims of Bosnia: Their Historical Development from the Middle Ages to the Dissolution of Yugoslavia*, ed. Mark Pinson, 129-153. Cambridge: Harvard University Press.
- Barišić, Srđan. 2008. Institucionalizacija islamskih zajednica nakon raspada SFRJ. *Filozofija i društvo* 2/2008: 117-127.
- Bašić, Denis. 2009. *The roots of the religious, ethnic, and national identity of the Bosnian-Herzegovinian Muslims*. Dissertation No: 3356598. University of Washington.
- Bieber, Florian. 2005. *Serbia in the 1990s: The Case of Ethnic Semi-Democracy*. Budapest: LGI.
- Blagojević, Mirko. 2005. Savremene religijske promene: sekularizaciona paradigma i desekularizacija. *Teme* 29 (1-2): 15-39.
- Blagojević, Mirko. 2008. Desecularization of Contemporary Serbian Society. *Religion in Eastern Europe* XXVII (1): 37-50.
- Bougarel, Xavier. 2007. „Bosnian Islam as 'European' Islam: limits and shifts of a concept“. In *Islam in Europe. Diversity, Identity and Influence*, ed. Aziz Al Azmeh i Effie Fokas, 96-124. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bringa, Tone. 1995. *Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnian Village*. Princeton, NY: Princeton University Press.
- Cook, Michael. 2003. *Forbidding Wrong in Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cotte, Simon. 2015. *The Apostates: When Muslims Leave Islam*. London: C.Hurst&Co. Ltd.
- Čegorović, Nebojša. 1993. Montenegrin identity: Past, present and future. *Journal of Area Studies* 1 (3): 129-136.
- Dimitrovova, Bohdana. 2001. Bosniak or Muslim? Dilemma of One Nation with two Names. *Southeast Europe Politics* 2 (2): 94-108.
- Đorđević, Dragoljub B. 2009. „Religiousness of Serbs at the Beginning of the 21st Century: What is it About?“. In *Revitalization of Religion (Theoretical and Comparative Approaches)*, ed. Danijela Gavrilović, 57-64. Niš: YSSS Annual–Year XVI
- Draper, Stark. 1997. Conceptualization of an Albanian Nation. *Ethnic and Racial Studies* 20 (1): 123-144.
- Džankić, Jelena. 2014. Reconstructing the Meaning of Being “Montenegrin”. *Slavic Review* 73 (2): 347-371.
- Fine, John V. A. 2002. “The Various Faiths in the History of Bosnia”. In *Islam and Bosnia: Conflict Resolution and Foreign Policy in Multi-Et-*

hnic States, ed. Maya Shatzmiller, 3-23. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Friedman, Francine. 2010. The Muslim Slavs of Bosnia and Herzegovina (with reference to the Sandzak of Novi Pazar): Islam as national identity. *Nationalities Papers* 28 (1): 165-180.

Funk, Julianne. 2015. "Public Expressions of Bosnian Muslim Religiosity and Lived Faith: The Cases of Friday Prayer and Hijab". In *The Revival of Islam in the Balkans: From Identity to Religiosity*, ed. Olivier Roy and Arolda Elbasani, 204-221. Palgrave

Garzon, Adela. 2003. „Familism“. In *International Encyclopedia of Marriage and Family*, ed. J. Ponzetti et al, 546-549. New York City: MacMillan.

Iveković, Ivan. 2002. Nationalism and the Political Use and Abuse of Religion: the Politicization of Orthodoxy, Catholicism and Islam in Yugoslav Successor States. *Social Compass* 49 (4): 523-536.

Kalčić, Špela. 2005. Changing Contexts and Redefinitions of Identity among Bosniaks in Slovenia. *Balkanologie* IX (1-2): 149-171.

Karčić, Fikret. 2006. Šta je to islamska tradicija Bošnjaka? *Preporod* 23/841.

Majstorović, Danijela. 2011. Femininity, Patriarchy and Resistance in the Postwar Bosnia and Herzegovina. *International Review of Sociology* 21 (2): 277-299.

Malcom, Noel. 1996. *Bosnia: A Short History*. New York: New York University Press.

Merdjanova, Ina. 2013. *Rediscovering the Umma: Muslims in the Balkans between Nationalism and Transnationalism*. Oxford: Oxford University Press.

Mere podrške ženskom preduzetništvu u Novom Pazaru i Prijepolju. 2012. Beograd: Evropski pokret u Srbiji.

Mesarić, Andreja. 2015. „Muslim Women's Dress Practices in Bosnia-Herzegovina: Localizing Islam through Everyday Lived Practice“. In *The Revival of Islam in the Balkans: From Identity to Religiosity*, ed. Olivier Roy and Arolda Elbasani, 103-121. Palgrave.

Perica, Vjekoslav. 2006. *Balkanski idoli I-II*. Beograd: XX vek.

Radić, Radmila. 1996. „Crkva i 'srpsko pitanje'“. U *Srpska strana rata – Trauma i katarza u istorijskom pamćenju*, pr. Nebojša Popov, 267-305. Beograd: Republika.

Radić, Radmila. 2010. „Pripadanje bez verovanja i poznavanja“. U *Novosti iz prošlosti*, pr. Vojin Dimitrijević, 107-126. Beograd: Beogradski centar za ljudska prava.

Radušić, Edin. Stav Islamske zajednice prema raspadu Jugoslavije. *Prilozi* 36: 193-202.

Raković, Slaviša i Mirko Blagojević. 2014. „Od narodnog ka kulturnom i doktrinarnom pravoslavlju: dinamika, preplitanja i međusobna trve-

nja definicija o karakteru pravoslavnosti u Srbiji“. U *"Etnos", religija i identitet: Naučni skup u čast Dušana Bandića*, ur. Lidija B. Radulović i Ildiko Erdei, 149-159. Beograd: Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu.

Simpson Stern, Carol and Bruce Henderson. 1993. *Performance Texts and Contexts*. New York: Longman Publishing Group.

Vrcan, Srđan. 1994. The War in Former Yugoslavia and Religion. *Religion, State and Society* 22 (4): 367-378.

Vrcan, Srđan. 2001. *Vjera u vrtlozima tranzicije*. Split: Revija dalmatinske akcije. *Zbornik radova naučnog skupa „Islamska tradicija Bošnjaka: Izvori, razvoj i institucije, perspektive“*. Sarajevo: Gazi Husrev-begova medresa, Rijaset IZ-e u BiH.

Internet izvori:

<https://www.bhdani.ba/portal/clanak/985/polemika/carte-blanche>

<http://preporod.com/index.php/drustvo/aktuelno/4249-profesori-latic-i-fatic-pisali-tuzilastvu-sankcionirajte-medije-koji-su-uvrijedlili-islam-i-muslimane-u-bih>

<http://sandzaknews.rs/cijeli-se-pazar-srami-ove-osobe-i-on-psuje-javno-boga/>

<http://www.vesti.rs/Intervju/Zasto-necete-od-mene-cuti-vic-o-poslaniku-Muhamedu.html>

<http://metro-portal.rtl.hr/prekinut-queer-festival-u-sarajevu/12020>

<http://mondo.rs/a24957/Info/Srbija/Sprecen-koncert-Balkanike-u-Novom-Pazaru.html>

<http://www.blic.rs/kultura/vesti/skandal-u-novom-pazaru-kome-smeta-beton-mahala/q8rjt4v>

<http://www.balkaninsight.com/rs/article/emissaries-of-militant-islam-make-headway-in-bosnia>;

<http://www.pbs.org/newshour/bb/is-saudi-funded-mosque-in-sarajevo-threat-to-bosnias-moderate-muslims/>

<http://www.thenational.ae/news/world/europe/we-have-a-different-kind-of-islam-say-bosnias-muslims>

<http://www.economist.com/news/europe/21688928-arab-tourists-and-investors-are-giving-bosnia-new-shine-ottoman-comfort>

<http://www.portalnovosti.com/enver-kazaz-turkofiliya-je-premreila-bo-njaki-mentalni-prostor>

Slaviša Raković

Apostasy from Islam: What does it mean here and now?

This paper is an attempt of contextualization and glocalization of the issue of performative apostasy from the doctrinal Islam in the (former) Serbo-Croatian speaking areas after the ethno-national homogenization and the return of religious institutions in the public sphere- all in relation to the findings by Simon Cottee presented in his book: *The Apostates: When Muslims Leave Islam*. The main claim in the text is that apostasy from Islam in the territories of former Yugoslavia is seen as *irtidad* (Arabic for *regress* often equal to treason) within a specific familistic, patriarchal socio-political regime of conservative social strata which have given in to a literalistic religious assimilation into a non- folkloric Islam.

Key words: apostasy, Islam, former Yugoslavia, Bosniaks, nationalism, patriarchal gender regime.