

**Marko Pišev**

Odeljenje za etnologiju i antropologiju  
Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu  
identitetisaznanje@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-6499-1232>

**Miloš Milenković**

Odeljenje za etnologiju i antropologiju  
Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu  
milmil@f.bg.ac.rs  
<https://orcid.org/0000-0001-5534-3375>

**Pouke iz selektivne adaptacije osmanskog  
nematerijalnog kulturnog nasleđa na Balkanu\***

**Apstrakt:**

U članku se promišlja kako osmansko nematerijalno kulturno nasleđe opstaje na Zapadnom Balkanu kroz proces koji nazivamo *selektivna adaptacija*. Ona podrazumeva zadržavanje pojedinih kulturnih fragmenata uz istovremeno poricanje njihovog imperijalnog porekla. Iako su projekti nacionalne izgradnje u 19. i ranom 20. veku osmansku prošlost predstavljali kao suprotnost evropskoj modernosti, mnoge od tih praksi su se zadržale u svakodnevnom životu (u jeziku, kuhinji, estetici i društvenim navikama). Uprkos tome što je njihova genealogija programski potiskivana, tokom vremena su ovi elementi, umesto da nestanu, reklasifikovani kao „autentična” nacionalna kultura. Paradoks na koji ukazujemo jeste taj, da se upravo pomoću njih danas oblikuju

\* Prva verzija ovog rada saopštena je na međunarodnoj konferenciji Tracing the Ottoman Legacy in Croatia and South East Europe: Challenges, States, Perspectives, Maškovića Han, Vrana, 19-20 October 2023: <https://reff.f.bg.ac.rs/handle/123456789/6439>.

Naučni rad je rezultat istraživačkog projekta “Serbian intangible cultural heritage in the Western Balkans: Perils and prospects of inclusive research and safeguarding (SICHWEB)” finansiranog od strane Fonda za nauku Republike Srbije (Projekat Identiteti, broj 1534).

Realizaciju ovog istraživanja finansijski je podržalo Ministarstvo nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije u sklopu finansiranja naučnoistraživačkog rada na Univerzitetu u Beogradu – Filozofskom fakultetu (broj ugovora 451-03-137/2025-03/ 200163).

savremene predstave o razlici balkanskih nacija u odnosu na Evropu. Zvanični režimi zaštite nasleđa, uključujući UNESCO-ov okvir za NKN, nenamerno podstiču ovaj proces ohrabrujući države da „pročiste” i etnizuju hibridne kulturne forme. Promišljamo kako Balkan osvetljava širi postimperijalni obrazac poznat iz komparativnih istraživanja u antropologiji i srodnim naukama, kojim se autentičnost ne obnavlja već proizvodi. Selektivna adaptacija nudi konceptualni okvir za razumevanje načina na koji se kulturno pamćenje, politički identitet i evropske aspiracije tumače, prilagođavaju ili odbacuju, kako u regionu tako i šire, gde nasleđe postaje mesto susreta težnji ka evropeizaciji s jedne strane, i strahova od kulturnog nestanka, s druge.

**Ključne reči:** Zapadni Balkan, nematerijalno kulturno nasleđe, osmanski kolonijalizam, autentičnost, selektivna adaptacija, evropeizacija, politika identiteta, odomaćeni imperijalizam, samokolonizujuća modernost.

## Uvod

Istraživačko pitanje, to jest problem koji ovaj rad postavlja tiče se ispoljavanja jedne određene identitetske nestabilnosti u savremenim sociokulturnim okruženjima balkanskih društava – nestabilnosti u čiji presek ulazi svojevrstan niz kontradiktornih aspekata kulture, odnosno njenog samorazumevanja i smeštanja u postojeće vrednosne okvire. Ova nabojuja ispunjena nestabilnost skrivena je među ključnim simbolima nacionalnih kultura većine naroda na Poluostrvu, a kulturne elemente koji je čine možemo nazvati elementima osmanskog kulturnog nasleđa.

Već sam način na koji smo postavili problem ukazuje na određenu napetost – u samoj žiži kulturnog života jednog naroda svojevrstnu ulogu igraju tuđinski elementi: i to elementi koje, pored predstave o tome da su strani, odlikuje još i izrazito odbojan, nepoželjan karakter, s kojim većina stanovništva na Balkanu, zbog određenog istorijskog iskustva, odnosno kolektivnih koncepcija o iskustvu vekovnog „robovanja pod Turcima“, ne želi da ima ni najmanjeg dodira. Skrivena tamo gde ju je najteže pronaći – na najvidljivijem mestu – u jeziku, moralnim kategorijama, muzici, kulinarskim praksama i dr. – ova identitetska nestabilnost neretko ostavlja malo ili nimalo prostora za racionalni diskurs. Štaviše, moglo bi se konstatovati da je, ukoliko i kada se ispolji, mahom označena izrazito

iracionalnim nabojem koji sistematski odbija interakciju sa logičkim i auto-refleksivnim nivoima svesti.

Uzmimo primer. Jedan od autora ovog rada zadesio se u izvesnom restoranu u zapadnoj Srbiji i, na mestu predviđenom za pušenje, poručio kafu. Konobar, sredovečni muškarac odeven u pedantno zakopčanu ugostiteljsku uniformu, upitao je gosta koju kafu želu. *Tursku*, odvratio je ovaj, primetivši u čudu brze i dramatične promene na licu poslužitelja. Svako ko je proveo neko vreme na podneblju Zapadnog Balkana i konkretno Srbije može da pretpostavi u kom su se pravcu stvari zatim odvijale. Konobar je povišenim glasom nastojao da čoveku za stolom objasni da *nema turske kafe*, da postoji samo *domaća* kafa; a ostali gosti su, privučeni bukom, našli za shodno da se i sami uključe u diskusiju insistirajući, poput antičkog hora, na epitetu *domaća* („Gde ćeš tursku kafu pored ovolike Srbije?“). U neprijatnoj tišini koja je usledila, kritikovani gost je dugo i naizgled pomno posmatrao šoljicu s napitkom skuvanim u džezvi (etimološki, poreklo reči je tursko) da bi postepeno postao svestan muzike sa zvučnika u uglu pušačkog dela restorana. Aranžman muzičke numere ličio je na mešavinu orijentalnih zvukova, klavijature i ritam mašine. Da nije razumeo tekst, pomislio bi da je i pesma turska. Prinuđen je, međutim da sebe podseti kako je reč o *narodnoj* muzici, *folk* muzici: *narodnoj* onoliko koliko je i kafa koja se polako hladi na stolu *domaća*. I jedan i drugi kulturni proizvod ukazuju na duboko usađenu napetost između priznatog i osporavanog, prihvaćenog i neprihvatljivog, pa i između identitetskih predstava o kontinuitetu, tradiciji, prošlosti i sadašnjosti u svakodnevnim kulturnim praksama kako srpskog, tako i susednih društava na području Balkana.

Naša zamisao je da, u skladu sa svime rečenim, ponudimo teorijski odgovor na pitanje šta izaziva ovu tenziju i na koje aspekte nacionalne kulture valja obratiti pažnju da bi se ona adekvatno predstavila, kontekstualizovala i analizirala. Tekst je, prema tome, pre svega teorijskog karaktera i mahom se bavi apstraktnim a ne konkretnim promišljanjem kulturnog nasleđa; ipak, pisan je s ciljem da u etnografskom ključu olakša praktično, terensko istraživanje elemenata nematerijalne osmanske kulture na prostoru Zapadnog Balkana. Budući da postoji opravdana pretpostavka da bi većinski (nemuslimanski) deo stanovništva Srbije i šireg regiona, na istraživanja koja njihovu nacionalnu kulturu dovode u posrednu ili neposrednu vezu sa osmanskim nematerijalnim kulturnim nasleđem (u daljem tekstu: *osmanskim NKN*), reagovao, blago rečeno, krajnje nepredvidivo, nije teško pogoditi zašto su etnološko-antropološka

proučavanja ove velike teme praktično nepostojeća. Ovim radom želimo da kroz eventualnu kritičku recepciju, naknadno usavršavanje ili kompletno odbacivanje ponuđenih teorijskih perspektiva pružimo takvim istraživanjima podstrek i ubrzamo pokretanje naučnih i javnih diskusija u pogledu razmatranja trajnih kulturnih uticaja koje je osmanska civilizacija ostvarila u ovom delu sveta tokom stoleća do danas.

Značaj etnoloških i antropoloških istraživanja osmanskog NKN na tlu Balkana može se sagledati na nekoliko nivoa: prvo, kulturnih tragova osmanske prošlosti na Balkanu ima mnogo, mada bi ih malo ko tako imenovao. Ovi kulturni elementi najčešće opstaju u svakodnevnom životu, estetskim i etičkim sudovima, navikama i kulturnim praksama najširih slojeva društva, ali se njihovo kulturno poreklo mahom prećutkuje, pa i otvoreno negira. Drugim rečima, kulturne vrednosti, prakse i znanja u prošlosti oblikovani osmanskim uticajima nisu formalno „sačuvani“ kao nasleđe, već opstaju tako što su „odomaćeni“ intenzivnom sociokulturnom upotrebom tokom veoma dugog perioda i time preinačeni u attribute nacionalne tradicije koji, uprkos potisnutoj „genealogiji“, funkcionišu kao samorazumljivi nosioci koherentnosti etničkog identiteta.

Ponovo ćemo izneti nekoliko primera kako bismo ilustrovali ove tvrdnje. U javnom diskursu savremene Srbije, jedan od moralnih pojmova koji navodno na najkoncizniji način ilustruje „mentalitet“ građana ove zemlje jeste reč *inat*. U javnosti, štaviše, neretko dolazi do etničke atribucije ovog pojma tako da on zadobija epitet „srpski inat.“ Uprkos tome što se, etimološki posmatrano, radi o naturalizaciji turske reči, termin se, dakle, predstavlja kao „tipično srpski“ (njegovo tursko poreklo biva potisnuto i/ili zaboravljeno), i povrh toga, „organski“ spojen sa kolektivnim „mentalitetom“ srpskog naroda kao obeležjem njegove kulturne posebnosti („samo Srbi mogu razumeti šta je inat; nemoguće je ovu reč objasniti strancu“). Sličan proces preoblikovanja elemenata osmanskog NKN unutar savremenih nacionalnih diskursa može se zapaziti na primeru tradicionalnih jela osmanske kuhinje – poput sarme, bureka, baklave i sličnih specijaliteta – koji se u Srbiji, Bosni i Hercegovini, Albaniji i Severnoj Makedoniji rutinski predstavljaju kao nacionalna jela ili lokalni specijaliteti. Pritom, njihovo kulturno poreklo biva retko eksplicitno artikulirano, naročito ako su u proces njihove javne reprezentacije uključeni dominantni narativi o kulturnoj autohtonosti (Zubaida 2000).

Prema tome, ovakva istraživanja mogu biti važna zato što su kadra da otkriju strukturalno protivrečan oblik kulturnog nasleđa u kojem se

elementi imperijalne prošlosti istovremeno zadržavaju, rekontekstualizuju i prikrivaju, dok se njihova celina odbacuje kao neusaglasiva sa normativnim projekcijama nacionalnog identiteta. Uz to, doslednim sprovođenjem ovakvih istraživačkih pristupa mogao bi se ostvariti jasniji uvid u to kako se UNESCO-ve kategorije nematerijalnog kulturnog nasleđa, u konkretnim političkim i identitetskim kontekstima, prelamaju kroz postojeće društvene napetosti i time doprinose izoštravanju, umesto prevazilaženju kulturnih podela, uprkos tome što UNESCO definiše NKN kao resurs dijaloga i pomirenja (Milenković 2024). U savremenim raspravama o nematerijalnom kulturnom nasleđu, naročito u društvima u kojima je pripadnost simboličkoj mapi Evrope i dalje predmet spora, istraživanje celine kulturnog nasleđa može iz strateških razloga biti procenjeno kao nepoželjno ukoliko se nedovoljno uklapa u kurseve evro-integracija i srodne savremene političke i identitetske potrebe države. U tom kontekstu, može se uočiti sklonost ka poželjnijem obliku kulturne reprezentacije koji se zasniva na selektivnom izboru i preoblikovanju pojedinih elemenata, dok njihova validnost u praksi može zavisiti od toga u kojoj meri ih relevantni društveni akteri prepoznaju kao usklađene sa savremenim identitetskim okvirima, a ne od načina na koji se nasleđe kao celina razume i vrednuje.

Polazeći od ovako uočenih obrazaca, u teorijskom okviru ovog rada izdvajamo konzistentan model kulturne selekcije koji se zasniva na istovremenom zadržavanju i preoblikovanju elemenata osmanske prošlosti, uz njihovo strateško razdvajanje od eksplicitnih osmanskih asocijacija. Ovaj model može se razumeti kao deo šireg unutrašnjeg balkanističkog diskursa, diskurzivne formacije koja se javlja uporedo sa postosmanskim izgradnjama balkanskih država tokom XIX veka i koja javno odbacuje „tursko-orijentalne“ uticaje kao markere kulturne zaostalosti, dok se pojedini od tih uticaja istovremeno prisvajaju i prećutno integrišu u etničke tradicije, iz kojih se potom konstituiše javni diskurs o nacionalnom identitetu (Todorova 1997). U tom okviru, osmanski kulturni tragovi selektivno se prihvataju onda kada se tumače kao doprinos kulturnoj posebnosti i „autentičnosti“, ali se poriču u onim interpretativnim postupcima u kojima se evropski karakter društva i kulture zamišlja kao nespojiv sa osmanskim nasleđem.

Ova dinamika se ne može u potpunosti razumeti bez analitičkog osvrta na pitanje ko ima pravo da uspostavlja važeće narative o prošlosti i u čije ime. Selektivna adaptacija elemenata osmanskog nasleđa otuda se ne može razumeti isključivo kao stvar kulturnih praksi ili simboličkih

formi, već kao proces koji istovremeno pokreće pitanje moći odlučivanja o tome koji delovi prošlosti važe kao legitimno znanje, a koji se isključuju iz prihvaćenih interpretativnih okvira. U postosmanskome prostoru, tvrdnje o interpretativnom autoritetu – nad arhivima, nasleđenim ritualima i tekstualnim tradicijama – presudno oblikuju granice onoga što se može zadržati kao „naše“ i onoga što mora biti odbačeno kao „tuđe“, kako bi se održala koherentna moralna zajednica. U tom smislu, borba se ne vodi samo oko nasleđa, već oko epistemološkog suvereniteta: ko ima pravo da govori u ime istorije, da uspostavlja kontinuitet i da utvrdi koji fragmenti prošlosti su upotrebljivi, a koji politički opasni. Selektivna adaptacija se stoga pokazuje kao nerazdvojiva od režima legitimnosti i institucionalnog rada na proizvodnji „autorizovanog“ sećanja – bilo kroz nauku, birokratije zaštite nasleđa, verske institucije ili medije u službi nacionalnih narativa (Smith 2006; Pišev 2019; Ćuković 2023).

Polazeći od svega do sada izloženog, pažnju ćemo usmeriti na istorijske kontekste u okviru kojih su se, u modernim nacionalnim državama na prostoru Balkana, postepeno ustalili tipični oblici tumačenja i vrednovanja osmanskog kulturnog nasleđa, kao i na razloge njihove dugotrajne delotvornosti. Takvo razmatranje trebalo bi da omogući jasnije sagledavanje načina na koji se dugotrajni istorijski procesi i dalje prelamaju u savremenim kulturnim praksama i u dominantnim percepcijama ovog nasleđa u regionu. Ovi uvidi, naposljetku, otvaraju mogućnost nijansiranijeg pristupa razradi predloženog teorijskog okvira, kako bi se u završnim razmatranjima sagledale šire teorijske i praktične implikacije iznetih argumenata.

### **„Tursko-istočnjačko“ kao diskurzivni označitelj civilizacijske neadekvatnosti**

Tokom prve polovine XIX, sve do prvih decenija XX veka, u oslobođenim delovima Balkanskog poluostrva postepeno se oblikovao tip nacionalističke ideologije zasnovan na religiji, etnicitetu i jeziku, koji je poslužio kao temelj političkog i kulturnog samoodređenja novonastalih država. Pod snažnim uticajem evropskog prosvetiteljstva, a kasnije i romantizma, etnički nacionalizam na Balkanu dobio je zamajac kroz revolucionarne pokrete usmerene protiv osmanske vlasti u Srbiji (1804–13; 1815–17), Grčkoj (1821–32), Bugarskoj (1876–1908), Crnoj Gori (1876–1878), Rumuniji (1877–1878) i Albaniji (1878–1912), čime je cilj

političkog oslobođenja bivao posmatran kroz prizmu neophodnosti kulturnog raskida sa osmanskim prošlošću. U tom okviru, dihotomno promišljanje onoga što je pripadalo prošlosti – iskustva potčinjenosti osmanskoj vlasti – i onoga što je tek trebalo da dođe – očekivane evropske budućnosti – postavilo je temelje za askripciju suprotstavljenih kulturnih vrednosti pojmovima Orijenta i Evrope u zvaničnim diskursima novih balkanskih država.

Deosmanizacija se u tom kontekstu posmatrala kao proces čiji je cilj bilo radikalno distanciranje od svega što se doživljava kao osmansko, odnosno orijentalno, i usmeravanje opšteg kursa ka postepenoj evropeizaciji, vesternizaciji ili modernizaciji društva. Taj proces nije podrazumevao samo političku i institucionalnu transformaciju, već i uspostavljanje novih konfiguracija društvenih odnosa: prihvatanje individualnosti i racionalnosti, drugačiji položaj žena, redefinisane porodičnih odnosa i roditeljstva, kao i formiranje nove radne etike i moralne ekonomije (Todorova 1997, 180). Ono što bismo danas, u širem analitičkom smislu, mogli nazvati globalizacijom po zapadnom modelu najizraženije se učvrstilo u većim urbanim centrima Balkanskog poluostrva. Upravo su izgled urbanih prostora, arhitekture i odevanja zahvatile najupadljivije promene po ugledu na evropske uzore (Todorova 2009, 180), dok su ruralne i provincijske zajednice, kako na materijalnom, tako i na nematerijalnom planu, bile u nesrazmerno manjoj meri obuhvaćene procesima deosmanizacije – na materijalnom, zbog opšte ekonomske nerazvijenosti novonastalih balkanskih nacionalnih država; a na nematerijalnom, zbog izrazito konzervativnog karaktera nacionalističkih politika u regionu, u okviru kojih su „autentični“ seljački načini i pogledi na svet tumačeni kao rezervoari kulturne autentičnosti (Pišev 2009).

Ovo je veoma važna poenta za razumevanje dugotrajnog, ambivalentnog odnosa prema osmanskim nematerijalnim kulturnim nasleđu, koji u različitim oblicima opstaje do danas. Dok su prestonice i veći urbani centri prolazili kroz intenzivne procese transformacije po uzoru na evropske modele, selo je – pod pritiskom ekonomskih ograničenja, ali i pod snažnim uticajem nacionalističkih narativa – u znatnoj meri ostajalo izuzeto iz tih promena. U tom kontekstu, narodne kulture etničkih grupa na Balkanu tumačene su kao čuvarke kulturne autentičnosti, navodno ugrožene modernizacijom i njenim razornim delovanjem na pastoralnu idilu i etničke tradicije. „Neiskvareni“ običaji nepismenih, „drevnim tradicijama“ navođenih seljačkih slojeva pritom su retorički mobilisani kako bi se održala predstava o neprekinutom kontinuitetu sa predačkim

kultovima, epskom prošlošću i „vekovnim“ narodnim stremljenjima ka slobodi od svakog ugnjetača. U isti mah, upravo je seljaštvo ostajalo u najintenzivnijem i najtrajnijem dodiru sa starijim, predmodernim osmanskim kulturnim uticajima. Raznorodne fuzije osmanskog nasleđa i lokalnih ruralnih tradicija time su gradile očigledan paradoks: osmanski elementi nisu se mogli „hirurški“ izdvojiti i ukloniti iz konzervativno zamišljenog, navodno zatvorenog korpusa balkanskih tradicija, koji je u stvarnosti bio duboko prožet tim uticajima; s druge strane, oni malo-brojniji, urbani, moderniji slojevi društva – snažnije izloženi evropskim kulturnim uplivima – često su tumačeni kao neautentični i vrednovani kao „odrođeni“ od sopstvenih etničkih korena.

U slučaju Srbije, ovaj paradoks bio je vidljiv još na samim počecima kulturno-revolucionarnog rada Vuka Stefanovića Karadžića. U uvodu za *Srpski riječnik* iz 1818. godine, Karadžić eksplicitno tematizuje ambivalentan odnos prema turcizmima u srpskom jeziku, nastojeći da istovremeno uspostavi normu jezičkog pročišćavanja i prizna nemogućnost potpunog uklanjanja određenih leksičkih elemenata. On, između ostalog, piše:

„Turske riječi (koje sam od prilike znao da su jamačno Turske) naznačio sam zvjezdicom i đe mi je odma moglo pasti na um zamjenjivao sam i Srpskim riječima. Najviše od ovi Turskije riječi mogu se bez svake muke išćerati iz našeg jezika, zašto imamo Srpske mjesto nji (...) a ima nekoliko i takovi riječi Turski koje ćemo morati zadržati i posvojiti, n. p. *boja* (*bojiti, bojenje*), *amanet, tepsija, đerđef, top, barjak, barjaktar, brk, burmut* (*burmutica*), *čakšire* (...) Ali zato opet tuđe riječi ja ne branim, nego i ja kažem, da se treba truditi i čistiti jezik od tuđi riječi (ne samo od Turskije, nego i od svaki drugi čije mu drago bile; zašto n. p. Latinske ili Njemačke riječi nijesu nama nimalo lepše od Turskije) koliko se može; ali što se ne može, ne treba za ono mrziti na jezik“. (Karadžić 1818, xx)

Karadžićeva perspektiva jasno osvetljava poziciju epistemološkog suvereniteta nad onim što važi kao legitimno jezičko nasleđe koje treba „zadržati i posvojiti“, odnosno „išćerati“ iz svakodnevnog govora. „Ćeranje“ ovde nije tehnički termin, već uspostavlja semantiku higijene, kontaminacije i reda. S druge strane, glagolski par „zadržati i posvojiti“

implicitno podvlači da bi pojedine reči, uprkos tome što ih autor prepoznaje kao „strane“, „njihove“, „turske“, trebalo da postanu „naše“. Na tom primeru se vidi da selektivna aproprijacija osmanskog nasleđa najčešće funkcioniše na prećutan način – „strani“ element ne nestaje, već se odomaćuje tako što se premešta iz „tuđinskog“ u registar „posvojenog“. Pragmatičan uvid da za pojedine leksičke jedinice osmanskog porekla nema adekvatnih domaćih sinonima, zbog čega ih je, prema Karadžiću, nemoguće „išcerati“ iz živog govornog jezika, time selektivnu intervenciju nad jezičkim nasleđem čini opravdanom; i istovremeno potvrđuje epistemološki suverenitet autora nad onim što važi kao legitimno znanje i „naša“ tradicija (Fricker 2007; Smith 2012; Pantazats 2017).

Pun vek kasnije, 1918. godine, Jovan Cvijić – tada najistaknutiji i najpriznatiji autoritet za proučavanje Balkanskog poluostrva – piše o osmanskom nasleđu kao faktoru koji sputava kulturni napredak u okviru širih modernizacijskih nastojanja srpske države. U tom kontekstu, on govori o „tursko-istočnjačkim“ uticajima koji su se, prema njegovom shvatanju, „ukorenili u toku duge turske vladavine kod svih balkanskih naroda, a osećaju se, usled migracija, i u južnoslovenskim zemljama Austro-Ugarske, koje nisu bile pod turskom vlašću“ (Cvijić [1918] 1966, 119), pri čemu ispoljava senzibilitet vrlo srodan Karadžićevom: osmansko nasleđe prepoznaje se kao neizbrisivo prisutno u svakodnevnim praksama, ali se istovremeno označava kao civilizacijski teret koji zahteva normativnu korekciju i selektivno preoblikovanje.

U tom registru, Cvijić potcrtava prisustvo „tursko-istočnjačkih uticaja“ u mnogobrojnim turskim rečima u srpskom, bugarskom i albanskom jeziku, u vrstama oružja i konjske opreme, u pojedinim delovima stare turske nošnje, kao i u nekim crtama narodnog neimarstva. Istovremeno, on ove uticaje povezuje i sa nizom psihofizičkih dispozicija stanovništva širom Balkana: sa lenjošću i nemarom – orijentalnim „javašlukom“ – sa karakterističnim držanjem varošana („čaršinlija“) koji čuče ili sede prekrštenih nogu, sa istočnjačkim predrasudama, ali i sa pojedinim oblicima dobrodušnosti i poštenja („duševni Turci“, poznata „čaršinlijska čestitost“), kao i sa ispadima svireposti koje smatra osobenim za neke grupe stanovništva u Prednjoj Aziji (Isto). Iz ovih Cvijićevih konstatacija jasno se razaznaje predstava osmanske kulture kao suštinski nespojive sa paradigrama napretka. U njegovoj viziji, „Turci“ su zamišljeni kao zatvoreni u sopstveni krug kulturnih osobina, ustaljenih navika i predrasuda, što ih čini ravnodušnima prema mogućnostima progresivne kulturne promene. U burnim decenijama

na prelazu vekova, balkanski muslimani – odnosno lokalni konvertiti u islam, pretežno iz prostora današnje Bosne, Albanije, Srbije, Kosova i Makedonije – percipirani su, uprkos očiglednim etničkim razlikama, na sličan način: kao najreakcionarniji i najkonzervativniji društveni sloj, kulturno nepristupačan i istovremeno „najmanje nacionalno svestan“ element u region (Pišev 2019).

Shodno toj logici, koja je modernizaciju po definiciji vezala za antiosmanske nacionalizme, osmansko sociokulturno nasleđe vrednovano je izrazito negativno, kao retrogradno, tromo, despotsko, dekadentno i iracionalno. Uprkos tome, gotovo čitav vek empirijskih istraživanja Balkanskog poluostrva – lingvističkih, etnografskih i antropogeografskih – rezultovao je uvidom da su kod svih balkanskih naroda, pa čak i u sredinama koje nikada nisu bile formalno obuhvaćene osmanskom upravom, „tursko-istočnjački uticaji“ duboko ukorenjeni. Ovaj uvid je za sobom povlačio izvesne proleme. Ti problemi bili su utoliko izraženiji ukoliko je u Srbiji krajem XIX i početkom XX veka seljaštvo imalo status kulturnog heroja, status koji je bio uspostavljen decenijama pre Cvijićevih istraživanja: naime, još u Vukovo vreme, srpski seljak je „digao bunu protiv Turaka i ostvario oružanu i duhovnu revoluciju“, nametnuvši sopstveni jezički i kulturni izraz kao nacionalnu normu (Džadžić 1988, 193).

Kult seljaka, u čijoj je osnovi počivao dinamičan i prevratnički upliv „neobrazovanih slojeva“ u kulturna i politička zbivanja XIX veka na prostorima naseljenim Srbima, ostvarivao je svoju punu simboličku snagu upravo u kontrastu sa „odrođenim elitama“, „učenim građanima“, pa i „crkvenim ljudima“ (Džadžić 1988, 193), koji su u vreme srpskih ustanaka uglavnom bili podanici Austrougarske monarhije. Romantizovano srpsko selo, proslavljeno revolucionarnim podizanjem „kuke i motike“, našlo se tako na pozitivnom polu spektra nacionalnih vrednosti, dok su njegov negativni pandan činili prosveteni građani i srpski kler (Selimović [1967] 1987).

Ipak, Cvijić je bio svestan da upravo ti, etnički „slabije osvešćeni“ građanski slojevi, sa svojim modernim obrazovanjem, estetskim preferencama i intelektualnim aspiracijama, čine kičmeni stub priželjkivane „više kulture“, ka kojoj je „naš mlad i neiskusni društveni organizam“ (Cvijić 1991 [1907], 48) trebalo da se razvije. Ovakva pozicija se, u samoj osnovi, oblikuje oko trajne unutrašnje napetosti između idealizacije seljaštva kao nosioca kulturne autentičnosti i nacionalne vitalnosti, s jedne strane, i njegove istovremene identifikacije kao duboko prožetog „tursko-isto-

čnjačkim“ nasleđem, koje se u modernizacijskom imaginarijumu pojavljuje kao prepreka poželjnom civilizacijskom razvoju, s druge.

Prevazilaženje ove unutrašnje napetosti odvijalo se kroz postupke tumačenja i vrednovanja koji su omogućavali selektivan pristup osmanskoj prošlosti. „Tursko-istočnjački“ uticaji nisu, naime, mogli biti prihvaćeni kao sastavni deo nacionalne kulture u svom integralnom obliku, pa je njihovo potiskivanje i prikrivanje trebalo da doprinese stabilizaciji predstave o homogenom nacionalnom poreklu, oslobođenom unutrašnjih protivrečnosti. Ipak, potpuno brisanje osmanskog nasleđa pokazalo se neizvodljivim. Umesto toga, razvio se neupadljiv proces kojim je složenost i hibridnost tog imperijalnog nasleđa trebalo da bude „bezbedno upakovana“, tako da ne ugrozi genealošku čistotu nacije (Yilmaz and Yosmaoğlu 2008, 677). Taj proces se ispoljio u vidu višeslojne kulturne hibridizacije, u okviru koje su pojedini elementi osmanskog nasleđa izdvajani iz šire celine, prilagođavani i preoblikovani u prihvatljive oblike. Na taj način, društveni i kulturni akteri – folkloristi, etnografi i lingvisti – razrešavali su paradoks osmanskog nasleđa ne njegovim uklanjanjem, već njegovim tihim preuzimanjem i, u isti mah, izmeštanjem iz dominantnih predstava nacionalne kulture.

Ovo izmeštanje moglo bi se, drugim rečima – i u režimu značenja koji je ponudio Vuk – označiti kao „posvojenje“. Reč je, dakle, o prihvatanju normi, vrednosti i kulturnih oblika koje su Osmanlije donele i uspostavile, ali koji su naknadno (re)prezentovani kao sastavni deo autentičnog nacionalnog identiteta, dok je njihovo osmansko poreklo prikrivano ili otvoreno negirano (Mandić 2021, 10). Takav postupak može se shvatiti kao oblik prećutne asimilacije, odnosno prihvatanja koje se odvija bez eksplicitnog priznavanja izvora:

„(Re)prezentacija osmanskog uticaja na srpsku kulturu kreće se skalom od „njihovog – turskog“, preko „pola njihovog, pola našeg – balkanskog“, do „našeg – tipično srpskog“. Ti uticaji mogu se uočiti u muzici, kuhinji, pozajmljenim rečima i izrazima, kao i u materijalnoj kulturi. Osmansko nasleđe je na taj način posvojeno, spojeno sa lokalnim kulturnim obeležjima i (ponovo) korišćeno kao prepoznatljivo obeležje balkanske i/ili srpske kulture“ (Mandić 2021, 11).

Razotkrivanje dinamike selektivnog prihvatanja, prikrivanja porekla i prevođenja osmanskog nasleđa u „domaći“ registar, međutim, još

uvek ne pruža adekvatan odgovor na pitanje gde i kroz koje opozicije se ta resemantizacija odvija. Jedan od ključnih odgovora otvara se upravo kroz unutrašnju napetost koja strukturise odnos dominantnih društvenih struktura (inteligencije) prema selu: osmansko se može tolerisati samo kada prestane da bude prepoznato kao osmansko, zato što je selo predstavljano kao čuvar „izvornih“ etničkih tradicija (mada i kao prostor u kome su „tursko-istočnjački“ uticaji najdublje ukorenjeni). Drugim rečima, ukoliko se selo istovremeno konstituise kao rezervoar nacionalne autentičnosti i kao prostor najdublje prožet osmanskim elementima, stabilizacija nacionalnog identiteta postaje moguća jedino kroz sistematsko razdvajanje kulturnih praksi od kulturnog porekla. Grad, s druge strane, obezbeđuje diskurzivni rad nad tradicijom: u njemu se proizvode „prihvatljive“ verzije kulture, ali se tu autentičnost ne živi, već se ona analizira, promišlja i u procesu neminovno menja. Zamišljan kao mesto kulturne transformacije po poželjnom zapadnom uzoru, grad je istovremeno figurirao i kao stecište „odrođenih elita“, „učenih građana“, i u celini uzev, etnički nedovoljno osvešćenog stanovništva.

Nelagodnost prema gradu kao prostoru neizbežnih, ali moralno problematičnih kulturnih promena, pronašla je svoj širi pandan u odnosu prema Evropi, koja je u odnosu na Balkan preuzimala sličnu ulogu normativnog modela. Evropa je, naime, doživljavana kao neupitni predvodnik u oblastima nauke, obrazovanja, tehnologije i modernog društvenog razvoja, ali istovremeno i kao hegemonna sila koja sistematski isključuje Srbe – zajedno sa drugim balkanskim narodima – iz sopstvenih metageografskih granica (Wolff 1994; Mälksoo 2010). U tom smislu, evropski Zapad je predstavljao kulturni horizont kome se težilo, ali koji je ujedno proizvodio snažan osećaj istorijskog kašnjenja, inferiornosti, pa čak i stida. Vlastitu civilizacijsku nerazvijenost bilo je potrebno nekako objasniti i opravdati kako bi se iz perspektive etno-romantičarskih nacionalizama na Balkanu izbegla ponižavajuća poređenja sa zapadnoevropskim društvima. Taj problem bio je dodatno pojačan snažnim osećajem „okasnelog ulaska“ u trku nacija koja je već uveliko trajala: a u kojoj su balkanske „novopridošlice“ nastojale da u jednoj ili dve decenije postignu ono za šta su zapadne nacije imale na raspolaganju čitav vek ili dva (Todorova 2005, 160). U tom kontekstu, rani talasi prosvetiteljske misli, prvobitno prihvaćeni kao protivotrov osmanskoj „zaostalosti“, pokazali su se nedovoljnim da odgovore na paralelno konstituisanje sela kao baštinika autentičnih etničkih tradicija. Bilo je stoga potrebno raščistiti drugačiju stazu koja vodi ka smirenju ove identitetske napetosti.

Ta staza otvorila se recepcijom, u ranim decenijama XX veka, špenglerijanske dihotomije između „civilizacije“ i „kulture“. Oswald Špengler, inspirisan Herderom, razlikovao je *kulturu* kao organski oblik kolektivnog života koji proističe iz duhovnog iskustva jednog naroda, dok je *civilizaciju* predstavio kao njen kasniji, spoljašnji oblik, obeležen racionalizacijom, organizovanim tehnološkim razvojem i gubitkom organske povezanosti (Špengler 2018 [1918-1922]). Prijem Špenglerovih ideja snažno je odjeknuo u intelektualnim krugovima Zapadnog Balkana. Kako u slučaju Srbije primećuje Milutinović:

„Tradicionalni opis srpske kulture kao mlade i nove – koji su autori 19. veka koristili kad god bi poželeli da izbegnu epitet ‘manje vredna’ ili ‘manje bogata’ – postao je prednost u ovoj špenglerijanskoj dihotomiji: budući da je Zapad civilizacija koja je već proživela svoj vrhunac, bilo bi nerazumno da Srbi, koji tek ulaze u svoju kulturnu fazu, slede Zapad u njegovu smrt; umesto toga, trebalo bi da se okrenu sopstvenom kulturnom nasleđu kako bi stvorili novu, vitalnu i originalnu kulturu. Prenaglašen odjek iste ove ideje može se zapaziti u liku ‘Barbarogenija’ Ljubomira Micića: najpre svi Sloveni, a potom samo Srbi, postaće varvari oslobođeni tereta civilizacije, puni vitalnosti i novostečene snage koji će regenerisati posrnutu Evropu“ (Milutinović 2011, 33).

Duga istorija podvojenog statusa Evrope u očima intelektualnih i političkih elita balkanskih država bila je obeležena trajnom ambivalentnošću, dobrim delom uslovljenom spoljašnjom procenom evropskih posmatrača da je Balkan suštinski neusklađen sa epistemološkim pretpostavkama zapadne modernosti. Posmatrano iz te perspektive, i u skladu sa čitanjem koje ovde predlažemo, takav odnos je mogao voditi ka svojevrsnoj apoteози sopstvene kulturne „zaostalosti“ i „varvarstva“, odnosno ka afirmaciji arhaičnih, u modernizacijske procese teško uklopivih etničkih „korena“ i „tradicija“ kao simboličke protivteže zapadnom normativnom poretku znanja. U tom procesu – koji, paralelno sa odbijanjem Evrope da pojedine zemlje Zapadnog Balkana uključi u svoje institucionalne i simboličke okvire, u različitim oblicima traje do danas – osmansko kulturno nasleđe postalo je deo simboličkog repertoara kroz koji se odnos prema Evropi mogao preokrenuti iz pozicije inferiornosti u izvor potvrđivanja sopstvenih vrednosti. Ovakvo tumačenje bilo je

utoliko prihvatljivije što su osmanski kulturni uticaji, kako pokazuje i Cvijićev primer, već bili obeleženi kao retrogradni, tromi i nespojivi sa modernizacijom. Osmansko NKN je u tom obrtu – možda i nesvesno, neplanirano – postalo sastavni deo širih kulturnih procesa u kojima se lokalna „zaostalost“, sa svim svojim istorijskim slojevima i unutrašnjim napetostima, postupno preoblikovala u izvor moralne autentičnosti, odnosno u prećutan, ali stabilan oblik kulturnog samopozicioniranja u odnosu na poredak znanja i moći koji je dolazio spolja. U tom okviru, ono bi se moglo tumačiti kao sastavni deo odbrambenog mehanizma nacionalne kulture, zasnovanog na prigrlljavanju sopstvenog „varvarstva“ i „zaostalosti“, kroz koji je moguće, bar implicitno, artikulisati gest distance prema Janusovom licu Zapada.

Ukratko, ovaj diskurs razvio je radikalnu inverzivnu poziciju koja osporava pretpostavljenu kulturnu nadmoć Evrope. Početne postavke tog diskurzivnog režima – koji možemo označiti kao „unutrašnji balkanizam“ – najpre uspostavljaju osnovni par dihotomija između Balkana i Evrope. U narednom koraku iz njih izrastaju nove konstelacije pojmova, u okviru kojih se „balkansko“, „istočno“ i, paradoksalno, „osmansko“ povezuju sa „ruralnim“, „narodnim“, „prirodnim“ i „etničkim“, dok se druga polovina dihotomije – „evropsko“ – dovodi u semantičku vezu sa „modernim“, „urbanim“, „globalnim“ i, opet paradoksalno, „veštačkim“ i „neautentičnim“. Nekada odbačeno i uporno osporavano, osmansko nasleđe otud prećutno postaje kamenom-temeljcem nove „jedinствене“ identitetske konfiguracije, suprotstavljene „impotentnoj“ i „malaksaloj“ Evropi. Unutrašnji balkanski diskurs je, dakle, opterećen dvostrukom napetošću: jednom koja ukazuje na nezgodnu bliskost osmanskog nasleđa i etničkih tradicija, i drugom koja kulture evropskog Zapada označava kao daleke i tuđinske u odnosu na „autentične“ vrednosti i kulturne prakse balkanskih naroda. Ovaj dvojaki pritisak gradi plodno tle za sublimiranu sliku tajanstvenog, „divljeg Balkana“, trajno nepristupačnog racionalnoj analizi. U tom poretku – i u odnosu na osmansko nasleđe, a ne uprkos njemu – oblikuje se poimanje balkanskih naroda kao simboličkih zajednica na koje se mogu projektovati, kako spolja tako i iznutra, brojni, mahom međusobno protivrečni kulturni sadržaji. Balkanci su, u skladu s takvim perspektivama, „ludi“, „nepokorni“, „posebni“, „strastveni“, istovremeno „radosni i mračni“, „topli i nepredvidivi“, a gotovo uvek asimetrično modernizovani, inherentno „zaostali“ i smešteni na margine glavnih tokova civilizacijskog razvitka.

U dosluhu s ovim pravcem tumačenja moguće je steći iznijansirani uvid u burne reakcije koje prate naizgled bezazlene situacije poput

poručivanja „turske kafe“ u restoranu u Srbiji. Žestina odgovora nije uslovljena nesporazumom – jer svi znaju šta je „turska kafa“ – već izvire iz afektivnog, emotivnog dela svesti: preciznije, iz osećaja ugroženosti koji nastaje u trenutku kada se prećutni konsenzus o tome kako stvari u javnom prostoru „treba da stoje“ poremeti. Racionalna diskusija u takvom okviru više je nego otežana; ona je i strukturno onemogućena, jer bi otvorila teme koje iz ugla percepcije stabilnosti kolektivnog identiteta zajednice nisu i ne treba da budu predmet rasprave; otud izostaje i legitiman diskurzivni prostor u kojem bi se ona mogla voditi.

### **Selektivna adaptacija: predlog teorijskog pristupa proučavanju osmanskog NKN**

Pojam selektivne adaptacije koristi se u različitim disciplinama, od psihologije akulturacije (Berry 1997), preko etike očuvanja nasleđa (Jokilehto 2006; Avrami *et al.* 2019), do studija dijaspore (Padilla and Perez 2003). U tim kontekstima označava pragmatične, instrumentalne procese prilagođavanja postojećih kulturnih formi izmenjenim društvenim uslovima i normativnim okvirima. Za razliku od tih čitanja, mi selektivnu adaptaciju tumačimo kao istorijski sedimentiran, polusvesan proces. Ne polazimo od racionalnog izbora između kompatibilnih i nekompatibilnih elemenata, već od duboko uvrežene podvojenosti koja nalaže da se pojedine kulturne forme nasleđene iz minulog imperijalnog iskustva zajednice zadržavaju uprkos dominantnom tonu istorijske traume koja to iskustvo prati; da se pritom preobražavaju ili, neutralizovane humorom, ironijom i samoironijom veličaju, pri čemu se njihovo kulturno-istorijsko poreklo potiskuje ili eksplicitno negira. Iz tog razloga, koncept je naročito prikladan za postosmanske i postsocijalističke kontekste, gde je nacionalni identitet utemeljen na svakodnevnom gestovima samopozicioniranja, kako prema normativnim evropskim modelima (i strateškom distanciranju od njih), tako i prema spoljašnjim i unutrašnjim „drugima“ (Jansen 2002; Bakić-Hayden 1995). Ovako zamišljen, teorijski koncept selektivne adaptacije kadar je, kako ćemo detaljnije razraditi u zaključku, da analitičkim okvirima za proučavanje neuspele ili protivrečne evropske integracije Balkana predstavi neke nove dimenzije mogućih istraživačkih pristupa.

Premda naš teorijski predlog može da podseti na diskusije o kulturnoj aproprijaciji (Ziff and Rao 1997; Young 2008; Meskimmon 2010), mi

se ovde empirijski usredsređujemo na obrnut process koji postavlja pitanje na koji način nekad podjarmljene kulture selektivno zadržavaju elemente svojih bivših imperijalnih gospodara, ali tek pošto im izbrišu poreklo. Za razliku od aproprijacije, koja je karakteristična za kretanje kulturnih uticaja od podređenih, ka kulturama dominantnih društava, selektivna adaptacija deluje u postimperijalnom okruženju, gde zajednice preuzimaju elemente nekadašnjeg hegemonu pod uslovom da se njihovo imperijalno poreklo dezavuiše. Iz tog razloga, naša teorijska perspektiva nužno obuhvata i koncepte „neželjenog“, i „problematičnog“ nasleđa koje su, oslanjajući se na proučavanja politike nasleđa i postkolonijalne izgradnje identiteta, razradili autori iz polja kritičkih studija NKN (Smith 2006; Kirshenblatt-Gimblett 1998; Bendix 2009). Iz ugla elementarnih koncepata, za nas je ovde bio od velike koristi pojam habitusa – „ute-lovljene istorije, internalizovane kao druga priroda i zato zaboravljene kao istorija“ (Bourdieu 1990, 56), odnosno Hercfeldove teorije kulturne intimnosti (Herzfeld 2009). Hercfeldove ideje nezaobilazne su kada je potrebno osvetliti načine na koje se „neželjena“ nasleđa – poput, u našem slučaju osmanskog – uprkos pritiscima, strateški transformišu u neuralgične tačke identitetskih polemika. Od krupne je koristi i njegov koncept strukturne nostalgije – prividno protivrečan proces egzotizovanja sopstvene prošlosti i istovremene reprezentacije te prošlosti kao izvorišta kulturne posebnosti nacionalnih zajednica (Herzfeld 2016, 140). Ova teorijska zamisao je značajna budući da pokazuje ne samo kako, već i *zašto* se pojedini elementi osmanskog nasleđa zadržavaju, ali ne kao obnova osmanskog, već kao simbol istrajavanja lokalnih identitetskih formi.

Sa stanovišta empirijske građe i jednog skupa osnovnih hipoteza, naš pristup je najstrojniji teorijskoj prespektivi koju je isprva samostalno (2021), a potom i koautorski (2024) razvila Mandić, opisujući kako post-jugoslovenski/srpski odnosi prema osmanskom nasleđu funkcionišu u isti mah kao odbacivanje i usvajanje elemenata tog nasleđa – pri čemu je za pomenuti par procesa ključno to da se javlja paralelno i uz notu napetosti (Mandić 2021; Mandić i Rebronja 2024). I za nas odnos prema osmanskoj prošlosti nije samo vrednosni sud (u smislu više ili manje neutralnih opisa prošlosti), već je to najpre diskursivna praksa koja gradi prepoznatljive obrasce vrednovanja i prevođenja određenih delova osmanskog NKN u nacionalni okvir (Mandić i Rebronja 2024, 95). Nadalje, teorijski predložak, slično našem, razmatra primenu dve diskurzivne strategije: deosmanizacije i posvojenja, pri čemu se deosmanizacija shvata kao javno distanciranje od osmanskih kulturnih uticaja

i deklarativno preusmeravanje ka Evropi, dok se posvojenje opisuje kao „prećutna internalizacija“ elemenata osmanskog nasleđa, ali pod uslovom da se njihovo poreklo zamagli, odnosno prevede u „naše“ (Mandić i Rebronja 2024, 95).

Iako su naši teorijski koncepti razvijani takoreći istovremeno i svaki za sebe, vrlo zanimljiv podatak je da smo nezavisno došli do analognih zaključaka. Ono po čemu se naša perspektiva unekoliko razlikuje jeste premeštanje analitičkog fokusa sa diskurzivnih makrostrategija na polusvesne, istorijski sedimentirane okvire putem kojih osmansko nematerijalno kulturno nasleđe biva strateški negirano i instrumentalizovano u kontekstu identitetskih debata. Time se ovaj proces sagledava kao fenomen dugog trajanja, čiji se obrisi mogu pratiti od ranih kulturno-revolucionarnih impulsa borbi za nacionalnu nezavisnost balkanskih država sve do savremenog trenutka. Dodatno, naša teorijska pozicija, na tragu Salinsove analize (Sahlins 1993), insistira na praćenju postupaka aktivnih preobražaja modernosti, kroz koje se izvesni „mekši“ aspekti modernizacijske paradigme – poput racionalnog diskursa, pluralizma ili tolerancije – neretko sudaraju sa dominantnim predstavama o etničkoj prošlosti, odnosno o priželjkivanoj instrumentalnoj funkciji okamenjenih slika etničke istorije za trajnu stabilizaciju identiteta.

Navešćemo primer. U narativima o etničkoj istoriji Srbije i Crne Gore, prošlost se često prikazuje kao gotovo neprekinuta borba protiv „Turaka“, pri čemu se složeni istorijski odnosi svode na binarnu opoziciju traume i otpora. U tom režimu značenja, dolazi do snažne mitologizacije balkanske muškosti (Banović 2017), zasnovane na nekoliko međupovezanih semantičkih platformi: brojni politički kompromisi i oblici saradnje sa osvajačem relativizuju se ili brišu iz vidokruga; kosovski mit uzdiže se i smešta u samo jezgro nacionalnog etosa; a virilnost se predstavlja kao bezvremeni, gotovo instrinzičan kult nacionalne zajednice. Takva simbolička konfiguracija ne ostaje bez posledica na savremenom sociokulturnom planu. Empirijska istraživanja pokazuju da mnogi mladi muškarci u Srbiji, Crnoj Gori i širem regionu ideal muškosti danas poistovećuju sa fizičkom snagom, (hetero)seksualnom potentnošću, imperativom dominantne uloge u finansijskom izdržavanju porodice, kao i sa upražnjavanjem tipično „muških“ praksi, poput konzumacije alkohola (Barker and Pawlak 2014). Ovo je čisti habitus na delu, kako ga je zamislio njegov autor (Bourdieu 1990). Istovremeno, navedeni primer direktno se nadovezuje i na koncept „indigenizovane modernosti“ u Salinsovom ključu, budući da se savremena balkanska politika masku-

liniteta po mnogo čemu kosi sa evropskim diskursima o ljudskim pravima, utemeljenim na liberalno-humanističkom okviru individualnih sloboda i normativnoj podršci LGBTQ+ zajednicama (Evans 1993, 19). Prema tome, idealizovana slika „balkanskog muškarca“, kao još jedan implicitni aspekt osmanskog NKN, može imati realne političke posledice. Nadalje, u skladu sa konceptom *indigenizovane modernosti*, a u kontekstu našeg empirijskog materijala, istakli smo teorijski značaj unutrašnjeg balkanskog diskursa: retoričke strategije koja navodno „neiskvarene“ seljačke običaje ne smešta samo u antagonistički odnos prema Evropi, već i kao njen korektiv. U ovoj diskurzivnoj matrici Zapad nosi tehnološki napredak dok Balkan čuva etičku i kreativnu suštinu koju je Evropa navodno izgubila.

Iz ovakvih inverznih retoričkih strategija proizašli su sistematski etnografski poduhvati koji su beležili vernakularne tradicije prožete osmanskim uticajima, predstavljajući ih kao odraz kulturne posebnosti. U Srbiji, Cvijićeva proučavanja Balkanskog poluostrva veličala su narod i ujedno pružala etnografsku potporu za nastajuće ekspanzionističke apetite nacionalne ideologije ondašnjih srpskih političkih i kulturnih elita, utemeljenu u ideologiji superiornosti Dinarskog čoveka (Pišev 2010). Uporedo, Nikolaos Politis, osnivač folkloristike u Grčkoj, naglašavao je prikupljanje i proučavanje narodnih pesama, običaja i tradicija kao dokaz kontinuiteta grčke kulture od antike do modernog doba, čime je podržavao Megali ideju (Marinis 2019; Iliadou-Tachou *et al.* 2022). U Rumuniji, Bogdan Petriceicu Hașdeu je prikupljao i analizirao narodne tradicije, naglašavajući njihovu ulogu u konstruisanju posebnog rumunskog identiteta i popularizujući teoriju kontinuiteta savremenih Rumuna sa Dačanima i Rimljanima (Tion 2021; Iordachi 2019). Dok su rumunski autori konstruisali dačko-rimske genealogije da bi se suprotstavili slovenskim uticajima, bugarski teoretičari su koristili usmeno predanje u borbi za crkvenu autonomiju (Mishkova 2006; Detchev 2013), a albanski naučnici su kodifikovali kulturno-specifične kanone u cilju da povežu plemenski razjedinjene zajednice (Sugarman 1999; Puto 2010). Ono što objedinjuje ove projekte indigenizovanih modernosti jeste njihova dvostruka funkcija: otpor marginalizovanom položaju na simboličkoj karti Evrope i ujedno rad na unutrašnjoj kulturnoj konsolidaciji.

Konačno – i ponajviše u cilju razrade teorijsko-metodološkog okvira za terenska istraživanja osmanskog nematerijalnog kulturnog nasleđa na području Balkana – nužno je skrenuti pažnju na pitanje ko ima pravo da polaže, kuva, peva ili sakralizuje tradiciju – i pod kojim političkim

uslovima. U tom smislu, UNESCO i Konvencija iz 2003. godine predstavili su okvir za osnaživanje zajednica kao nosilaca nematerijalnog kulturnog nasleđa, kroz njihovo formalno uključivanje u procese identifikacije, očuvanja i predstavljanja tradicije (UNESCO 2003). Na području Zapadnog Balkana, međutim, brzo su postale indikativne trzavice oko ajvara, gusala ili kola, sukobi koji jasno pokazuju da ne govorimo o trivijalnim nesporazumima u oblasti folklornih praksi, već o borbi za legitimitet, za polaganje prava na određene kulturne elemente i za interpretativni suverenitet nad njihovim značenjem, sa direktnim implikacijama po regionalnu stabilnost i evropske integracije.

U praksi, režim zaštite NKN-a često prebacuje moć „naviše“ ka ministarstvima, ekspertskim telima i ovlašćenim kustosima, pri čemu ono što izgleda kao baštinjenje može da zauzme oblik unutrašnje kolonizacije putem retorike očuvanja: živo, hibridno i porozno nasleđe administrativnim putem biva prečišćeno u stabilne, etnički inherentne i „izvozive“ kulturne forme. Kada je Srbija upisala kolo, ono je, uprkos širokoj geografskoj rasprostranjenosti te kulturne prakse, u medijskim narativima počelo da se reprezentuje ekskluzivistički, kao isključivo nacionalno.<sup>1</sup> Pri tome je na ovim temeljima koncipiran simbolički resurs za konstrukciju kulturne unikatnosti potisnuo ideju o zajedničkom nasleđu, uprkos tome što je sam opis sadržao reference na multietnički karakter elementa.<sup>2</sup> Time se klasični protagonisti postkolonijalnih struktura odnosa menjaju: kolonizator više nije spoljašnje carstvo, već moderna nacionalna država, koja čuva kulturne granice kroz obrasce, stručne vokabulare i protokole upisa. Unutrašnji akteri suzbijaju hibridnost, a nasilje je meko, birokratsko i proceduralno, što ga čini delotvornim, jer kulturni izrazi koji ne odgovaraju nacionalnim scenarijima postaju zamagljeni, ne putem zabrana, već kroz mehanizme selekcije „adekvatnog“ nasleđa (Čuković 2019). Drugim rečima, na Balkanu – kao i drugde – ambivalentnost nije preživela samo uspon i pad imperija; preživljava i državu koja tvrdi da ih je zamenila, zbog čega naš teorijski i praktični zadatak prevazilazi polemike o odabirima između hibridnosti i autentičnosti i nalaže razumevanje toga kako se autentičnost proizvodi, kako se hibridnost potiskuje i kako nasleđe postaje jezik kroz koji administrativna i medijska moć narativizuje prošlost, u težnji da reguliše budućnost.

1 <https://cultureofbalkans.com/categories/tradition/151-unesco-includes-serbian-kolo-in-to-intangible-cultural-heritage-list.html>

2 <https://ich.unesco.org/doc/src/36289-EN.doc>

## Zaključak

Osmansko nasleđe, naročito u domenu nematerijalne kulture, upleteno je u svakodnevicu balkanskih privatnih i javnih domena. Ljudi ga održavaju u jeziku, gastronomiji, modalitetima komunikacije i vrednosnim sudovima, dok ga obrazovni sistemi i zvanične politike uglavnom ignorišu. Upravo ta razlika između stalne zastupljenosti i javne okultacije čini osmansko nasleđe politički osetljivim. U odsustvu artikulisanog tumačenja, osmanski uticaji lako se prevode u pojednostavljene obrasce: jedni ih doživljavaju kao signal zaostalosti, drugi kao potvrdu kulturne posebnosti. Ta napetost nije slučajna, već je sastavni deo načina na koji se nasleđe danas koristi.

Selektivna adaptacija, kako smo je u ovom radu definisali, ne odnosi se samo na odnos prema osmanskoj prošlosti, već i na savremeni odnos regiona prema Evropi. Društva Zapadnog Balkana aktivno preuzimaju evropske standarde u oblastima koje donose finansijske, administrativne ili institucionalne koristi, dok istovremeno druga normativna očekivanja – poput vladavine prava, manjinskih prava ili rodne ravnopravnosti – prolaze kroz sporije, prilagođene i često parcijalne oblike usvajanja. Taj obrazac proizvodi formalnu usklađenost sa evropskim procedurama, ali ostavlja dublje kulturne transformacije u stanju produžene nedovršenosti. U tom svetlu postaje razumljiva i privlačnost neevropskih aktera u regionu: njihovo prisustvo mnogi tumače ne samo kroz ekonomske interese, već i kroz uverenje da takvi partneri ne povezuju saradnju sa zahtevima za dubinskim kulturnim preoblikovanjem. U poređenju s njima, Evropska unija često se pojavljuje kao akter koji postavlja normativna očekivanja, dok se drugi predstavljaju kao kulturno „neutralniji“. Takva poređenja utiču na političke izbore i istovremeno služe očuvanju obrazaca ponašanja koji imaju duboke istorijske veze sa osmanskim nasleđem, čak i onda kada se ono retko imenuje.

U tom smislu, nematerijalno kulturno nasleđe aktivno učestvuje u oblikovanju institucionalnih praksi i javnih očekivanja, ali i svakodnevica. Ovaj uvid ima posebnu težinu ne samo za istraživače, nego za kreatore javnih politika u situacijama u kojima univerzalni razvojni standardi stupaju u dodir sa lokalnim kontekstima koji zahtevaju drugačiji ritam i posredovane oblike promene. Unutar tih procesa, deo javnosti nastavlja da insistira na jasnom razdvajanju tradicije i modernosti, dok drugi deo prihvata otvorenost prema globalnim uticajima, dok je u praksi sprovodi selektivno. Kada smo započeli ovaj rad, pažnju smo usmerili na potencijal

osmanskog nasleđa u procesima pomirenja u regionu; tokom analize postalo je jasno da izloženi argumenti prevazilaze regionalni okvir i nude širu analitičku primenljivost.

Iako su ovi obrasci naročito izraženi u Jugoistočnoj Evropi, slične dinamike oblikuju i druga postimperijalna i postautoritarna okruženja, uključujući istočni Mediteran, Kavkaz i postsovjetski prostor. U svim tim kontekstima, kulturno nasleđe deluje kao sredstvo političkog oblikovanja i legitimisanja, kroz koje države i političke elite biraju koje istorijske naracije će istaknuti, a koje će gurnuti u pozadinu. Balkan se, u tom pogledu, ne izdvaja kao izuzetak, već kao jedan od ranijih i jasnije artikulisanih primera šireg obrasca. Mnoga imperijalna nasleđa – osman-sko, rusko ili habzburško – nastavljaju da utiču na jezik, ponašanje i društvenu imaginaciju čak i onda kada ih zvanični diskursi potiskuju. Selektivna adaptacija se, stoga, pokazuje kao trajan mehanizam oblikovanja kontinuiteta: način na koji zajednice aktivno pregovaraju sa prošlošću, prilagođavaju je sadašnjosti i ugrađuju u sopstvene predstave o budućnosti, uprkos stalnim političkim, institucionalnim i kulturnim promenama koje ih okružuju.

## Literatura

Avrami, Erica, Randall Mason, Susan Macdonald and David Myers (eds.). 2019. *Values in heritage management: Emerging approaches and research directions*. Getty Publications.

Bakić-Hayden, Milica. 1995. Nesting orientalisms: The case of former Yugoslavia. *Slavic Review* 54 (4): 917-931.

Banović, Branko. 2017. An Anthropological Perspective on Negative Attitudes toward Women and Homosexuals in Montenegro. In *Re-imagining Civil Society/Переосмысление гражданского общества*, eds. Charles Buxton and Reina Artur Kyzy, 21-109. Bishkek: Department of Sociology of the American University of Central Asia.

Bendix, Regina. 2009. Heritage between economy and politics: An assessment from the perspective of cultural anthropology. In L. Smith and N. Akagawa (Eds.), *Intangible heritage* (pp. 253–269). Routledge.

Berry, John W. 1997. Immigration, acculturation, and adaptation. *Applied Psychology*, 46(1), 5–34.

Bourdieu, Pierre. 1990. *The logic of practice* (R. Nice, Trans.). Stan-

ford University Press.

Ćuković, Jelena. 2019. *Nematerijalno kulturno nasleđe iz antropološke perspektive: Reprerentativnost, selektivnost i instrumentalizacija*. Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet i Dosije Studio.

Ćuković, Jelena. 2023. *Diskursi kulturnog nasleđa u Vojvodini*. Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet; Dosije studio.

Cvijić, Jovan. 1991 [1907]. *Antropogeografski problemi Balkanskog poluostrva*. Beograd: SANU.

Cvijić, Jovan. 1966 [1918]. *Balkansko poluostrvo i južnoslovenske zemlje: Osnove antropogeografije*. Beograd: SANU.

Detchev, Stefan. 2013. Between Slavs and Old Bulgars: “Ancestors”, “race” and identity in late nineteenth-century Bulgaria. In Patrick J. Geary and Gábor Klaniczay (eds.), *Manufacturing Middle Ages: Entangled history of medievalism in nineteenth-century Europe*, 347-376. Leiden: Brill.

Džadžić, Petar. 1988. *Vuk i Evropa*. Prosveta.

Barker, G., and Pawlak, P. 2014. *Understanding young men and masculinities in the Balkans: Implications for health, development and peace*. Promundo and CARE International Balkans. <https://youngmeninitiative.net/wp-content/uploads/2017/07/YMI-Literature-Review-Understanding-Men-and-Masculinities-in-Balkans.pdf>

Evans, David. 1993. *Sexual citizenship: The material construction of sexualities*. London and New York. Routledge.

Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford: Oxford University Press.

Herzfeld, Michael. 2009. *Evicted from eternity: The restructuring of modern Rome*. University of Chicago Press.

Herzfeld, Michael. 2016. *Cultural intimacy: Social poetics and the real life of states, societies, and institutions* (2nd ed.). Routledge.

Iliadou-Tachou, Sofia, Evmorfia Kipourpoulou, and Eirini Kouremenou. 2022. Aspects of modern Greek nationalism. *National Identities* 24 (4): 337-358.

Iordachi, Constantin. 2019. Shifting to an ethno-national citizenship model. In *Liberalism, constitutional nationalism, and minority rights in Europe*, Constantin Iordachi (Ed.), 225-262. Leiden: Brill.

Jansen, Stef. 2002. The violence of memories: Local narratives of the past after ethnic cleansing in Croatia. *Rethinking History*, 6 (1): 77-93.

Jokilehto, Jukka. 2006. Considerations on authenticity and integrity in world heritage context. *City & Time* 2 (1): 1-16.

Karadžić, Vuk Stefanović. 1818. *Srpski rječnik istolkovan njemačkim i latinskim riječima*. Štamparija Jermenskog manastira.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 1998. *Destination culture: Tourism, museums, and heritage*. Oakland: University of California Press.

Mällksoo, Maria. 2010. *The politics of becoming European: A study of Polish and Baltic post-Cold War security imaginaries*. New York: Routledge.

Mandić, Marija. 2021. Osmansko nasleđe: Strategije, toposi i akteri. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 69 (1): 7-28.

Mandić, Marija i Nadija Rebronja. 2024. Deosmanizacija i posvojenje: Kritičko preispitivanje osmanskog nasleđa u srpskoj kulturi i književnosti. *Književna istorija*, 56 (182): 91-127.

Marinis, Agis. 2019. Roots ancient or medieval? *The Historical Review / La Revue Historique* 16: 167-186.

Meskimmon, Marsha. 2010. *Contemporary art and the cosmopolitan imagination*. London: Routledge.

Milenković, Miloš. 2024. *Intangible cultural heritage and reconciliation in the Western Balkans: An anthropological perspective*. Routledge.

Milutinović, Zoran. 2011. *Getting over Europe: The construction of Europe in Serbian culture*. Amsterdam and New York: Rodopi.

Mishkova, Diana. 2006. The interesting anomaly of Balkan liberalism. In *Liberty and the search for identity: Liberal nationalism and the legacy of empires*, Iván Zoltán Dénes (Ed.), 399-456. Budapest: CEU Press.

Padilla, Amado M. and William Perez. 2003. Acculturation, social identity, and social cognition. *Hispanic Journal of Behavioral Sciences* 25 (1): 35-55.

Pantazatos, A. 2017. Epistemic injustice and cultural heritage. In *The Routledge handbook of epistemic injustice*, Ian James Kidd, José Medina, and Gaile Pohlhaus, Jr. (Eds.), 370-381. London and New York: Routledge.

Piše, Marko. 2009. Politička etnografija i srpska intelektualna elita u vreme stvaranja Jugoslavije (1914–1919): Istorijski pregled. *Etnološko-anthropološke sveske*, 14(3): 43-77.

Piše, Marko. 2010. Ko je ko u Kraljevini SHS: Formalna analiza

Cvijićeve rasprave o jedinstvu južnih Slovena. *Etnoantropološki problem* 5 (2), 55-79.

Pišev, Marko. 2019. Između “azijatskog” islama i “pravoslavnog” slovenstva: Jugoslovenski muslimani u ranoj srpskoj etnologiji. *Antropologija*, 19(3), 171–208.

Puto, Artan. 2010. *The idea of nation during the Albanian National Movement (1878–1912)* (PhD thesis). Florence: European University Institute.

Sahlins, Marshall. 1993. Goodbye to tristes tropes: Ethnography in the context of modern world history. *The Journal of Modern History* 65 (1): 1-25.

Selimović, Meša. 1987 [1967]. *Za i protiv Vuka*. Beograd: Nolit.

Smith, Laurajane. 2006. *Uses of heritage*. Routledge.

Smith, Linda Tuhiwai. 2012. *Decolonizing methodologies: Research and Indigenous peoples* (2nd ed.). Zed Books.

Sugarman, Jane C. 1999. Imagining the homeland: Poetry, songs, and the discourses of Albanian nationalism. *Ethnomusicology* 43 (3): 419-458.

Špengler, Osvald. 2018 [1918-1922]. *Propast Zapada II*. Beograd: Službeni glasnik.

Țion, Lucian. 2021. The use of language in the making of Romanian nationalism from Dimitrie Cantemir and Mihai Eminescu to the Iron Guard and national communism. *Acta Universitatis Sapientiae, European and Regional Studies* 20: 63-92.

Todorova, Maria. 1997. *Imagining the Balkans*. Oxford University Press.

Todorova, Maria. 2005. The trap of backwardness: Modernity, temporality, and the study of Eastern European nationalism. *Slavic Review* 64 (1): 140-164.

Todorova, Maria. 2009. *Bones of contention: The living archive of the Ottoman past in the Balkans*. Budapest: CEU Press.

UNESCO. 2003. *Convention for the safeguarding of the intangible cultural heritage*. Paris: UNESCO.

Wolff, Larry. 1994. *Inventing Eastern Europe: The map of civilization on the mind of the Enlightenment*. Redwood City: Stanford University Press.

Yılmaz, Şuhnaz and İpek K. Yosmaoğlu. 2008. Fighting the spectres of the past: Dilemmas of Ottoman legacy in the Balkans and the Middle East. *Middle Eastern Studies* 44 (5): 677-693.

Young, James O. 2008. *Cultural appropriation and the arts*. Blackwell.

Ziff, Bruce and Pratima V. Rao (Eds.). 1997. *Borrowed power: Essays on cultural appropriation*. Rutgers University Press.

Zubaida, Sani. 2000. *Food, culture and identity in the Middle East*. I. B. Tauris.

**Marko Pišev**

**Miloš Milenković**

### **Lessons from the Selective Adaptation of Ottoman Intangible Cultural Heritage in the Balkans**

The article examines how Ottoman intangible cultural heritage persists in the Western Balkans through a process we term selective adaptation. This process entails the retention of particular cultural fragments alongside the simultaneous denial of their imperial origins. Although nation-building projects in the nineteenth and early twentieth centuries framed the Ottoman past as antithetical to European modernity, many of these practices endured in everyday life – in language, cuisine, aesthetics, and social customs. Despite the programmatic suppression of their genealogy, these elements did not disappear over time; instead, they were reclassified as “authentic” national culture. The paradox we highlight lies in the fact that these very elements now serve to shape contemporary representations of the difference between Balkan nations and Europe. Official heritage protection regimes, including UNESCO’s framework for intangible cultural heritage, inadvertently reinforce this process by encouraging states to “purify” and ethnicize hybrid cultural forms. We further consider how the Balkans illuminate a broader post-imperial pattern identified in comparative research in anthropology and related disciplines, in which authenticity is not restored but produced. Selective adaptation thus offers a conceptual framework for understanding how cultural memory, political identity, and European aspirations are interpreted, negotiated, or rejected – both within the region and beyond it

– where heritage becomes a site of encounter between aspirations toward Europeanization, on the one hand, and fears of cultural disappearance, on the other.

**Keywords:** Western Balkans, intangible cultural heritage, Ottoman colonialism, authenticity, selective adaptation, Europeanization, identity politics, domesticated imperialism, self-colonizing modernity.