Magdalena Rekść

Zakład Metodologii Badań Politologicznych
i Prognozowania Politycznego
Uniwersytet Łódzki

<http://dx.doi.org/10.18778/8088-249-2.18>

STEREOTYPY NA TEMAT WYZNAWCÓW ISLAMU NA OBSZARZE BYŁEJ JUGOSŁAWII

W języku potocznym dominuje negatywne ujęcie stereotypu jako narracji fałszywej, wymierzonej przeciwko innym, noszącej znamiona uprzedzenia, z którą w związku z tym należy walczyć. Tymczasem w nauce często wyodrębnia się stereotypy pozytywne, negatywne oraz neutralne, choć ta ostatnia kategoria bywa podawana w wątpliwość. Wskazuje się, bowiem, że pełna neutralność nie istnieje, a narracje teoretycznie neutralne mają w istocie zabarwienie pozytywne lub negatywne. Przykładowo zdanie: „Anglicy o 17. piją herbatę” tylko pozornie nie jest wartościujące odnosi się bowiem np. do przypisywanego im konserwatyizmu, którego ocena zależy przede wszystkim od politycznych preferencji.

W literaturze odróżnia się autostereotypy od heterostereotypów. Wśród pierwszych, rozumianych jako narracje na temat własnej grupy, przeważają skojarzenia pozytywne. Odnosząc tę konstatację do tematyki niniejszego tekstu, wskazać trzeba ochlebne opowieści „o nas”, reprodukowane w dyskursach Boszniaków, Albańczyków, Goran, Torbeszów i innych wspólnot muzułmańskich z obszaru byłej Jugosławii. Wobec restrykcji objętościowych artykułu ograniczmy się do boszniackich opowieści budowanych na podstawie średniowiecznych zapisków o dobroci i miłosierdziu wyznawców bogomilizmu, określanych mianem *dobri Bošnjani* [Džaja 2003: 50]. Intelktualiści zaangażowani w procesy rekonstrukcji tożsamości od początku lat 90. XX w. powielają narracje o Bośni jako ziemi, od wieków zamieszkałej przez ludzi miłujących pokój, nadzwyczaj dobrych i przyjaznych. Boszniacy określają siebie jako niezdolnych do odczuwania nienawiści, tolerancyjnych, naiwnych, dobroduszych [Jawoszek 2014: 230–231]. Inny autostereotyp, związany jest z czystością, dbaniem o higienę, stąd w boszniackich narracjach istotne miejsce zajmują motywy toalety, w tym także rytualnego obmycia – ablucji. Kwestię tę podnosi na przykład bośniacki filozof Ferid Muhić przekonując, że islam z uwagi na nakaz obmywania się pięć razy dziennie (przed modlitwą) to kultura higieny, o czym świadczy również fakt, że w socjologii świata muzułmańskiego istnieje termin: *społeczeństwa wody* [Muhić 2014: 266].

Pamiętać jednak trzeba, że konstatacja jakoby większość autostereotypów posiadała zabarwienie pozytywne odnosi się wyłącznie do zachodniego kręgu kulturowego, bowiem – jak przekonują znawcy przedmiotu – w krajach azjatic-

kich, a szczególnie w Japonii dominującą potrzebą nie jest dowartościowywanie własnej grupy, ale samokrytycyzm. Psychologowie dowiedli, że chęć podnoszenia poczucia własnej wartości charakteryzuje kultury ceniące przede wszystkim indywidualizm i niezależność, zaś w kulturach kolektywistycznych panuje zupełnie inny sposób myślenia [Bilewicz 2007: 33]. Co ciekawe, wedle takich teorii, obszar bałkański, pomimo jego jakże częstej orientalizacji, zostaje jednoznacznie utożsamiony ze światem Zachodu.

Badacze często podkreślają, że autostereotypy rodzą się jako odpowiedź na heterostereotypy przypisywane naszej grupie przez innych, a tę prawidłowość potwierdza przykład Boszniaków, którym przecież Serbowie (podobnie jak i Albańczykom) zarzucali brud i zdziczenie. Zresztą, wydaje się, że niniejsza sugestia rozpatrywana być może w szerszym, cywilizacyjnym kontekście, bowiem wymienione wyżej auto- i heterostereotypy odnieść można do również do szeroko rozumianego świata islamskiego. Nasuwa się spostrzeżenie, że narracje na temat bałkańskich muzułmanów można opisać zbiorczym mianownikiem stereotypów orientalnych, jakie świat zachodni przypisuje mieszkańcom Bliskiego Wschodu. W takich stereotypowych opowieściach bardzo często pojawiają się wątki brudu i braku higieny. Nic więc dziwnego, że w dyskursie wyznawców religii Mahometa podkreśla się obowiązek rytuału abdestu przed każdą z pięciu codziennych modlitw.

W tym miejscu dochodzimy do pojęcia kontrtożsamości (*counter-identity*), będącego przedmiotem zainteresowania przede wszystkim socjologów, dowodzących istnienia związków pomiędzy autostereotypami i heterostereotypami. Wedle takiego rozumowania, kontrtożsamość stanowi negatywną projekcję cech i wartości przypisywanych nam. Obrazy obcych dopełniają więc obraz nas, wzmacniając i utwierdzając tym samym naszą tożsamość [Bokszański 1999: 29–30]. Badacze stoją więc na stanowisku, że aby dokonać dekonstrukcji wyobrażeń zbiorowych danej wspólnoty trzeba przede wszystkim przeanalizować uobecniające się w niej stereotypy [Bar-Tal, Teichman 2005: 1].

Jeśli panuje przekonanie, że wśród autostereotypów dominują narracje pozytywne, a wśród heterostereotypów – negatywne, zastanawiającym wydawać się może zupełny brak pozytywnych heterostereotypów odnośnie wyznawców islamu na obszarze byłej Jugosławii. Przykładowo, w polskim dyskursie publicznym, pomimo ogromu negatywnych narracji odnośnie Niemców czy Rosjan, dałoby się znaleźć także i te pozytywne. Wydaje się, że przyczyny reprodukcji wyłącznie negatywnych narracji w odniesieniu do bałkańskich muzułmanów można wyjaśniać w kategoriach konfliktów etnicznych, bowiem na tym obszarze pierwiastek wyznaniowy stanowi jedną z podstawowych linii podziałów. Oczywiście odrębną kwestią pozostaje pytanie jak dalece bałkańska religijność jest szczerą, a na ile ogranicza się do sfery symbolicznej, stając się przede wszystkim sposobem zdemonstrowania własnej tożsamości. W tym miejscu trzeba podkreślić, że religia pozostaje w ścisłej relacji z tożsamością zbiorową, a ta z kolei jest konstruowana poprzez budowanie opozycji „swój” – „obcy”.

Jak pisze Shlomo Avineri „bez ‘Innego’ my sami nie istniejemy” [Avineri 2014: 14], istota tożsamości tkwi bowiem w podkreślaniu odrębności i różnic [Bokszański 2006a: 48]. Przez długie lata dominowało negatywne rozumienie stereotypu, jako fałszywego, mylnego wyobrażenia, które należy zwalczać. Dziś nie kwestionuje się, że istnienie stereotypów jako uproszczonych, schematycznych skrótów myślowych stanowi niezbywalną cechę stosunków międzygrupowych. Co więcej, uważa się, że odgrywają one istotną rolę w procesach podejmowania decyzji politycznych, bowiem na poziomie grupy decyzja stanowi wynik wspólnie podzielanych informacji [Miluska 2007: 13].

Stereotypy często definiuje się jako generalizacje, schematyczne przypisywanie określonych cech wszystkim członkom grupy. W takim kontekście, jak zauważa Marta Chaszczewicz Rydel, stereotyp stanowi przeciwieństwo personalizacji [Chaszczewicz-Rydel 2013: 63]. Znaczący przedmiot często dziś podkreślają, że specyfika stereotypu tkwi właśnie w jego automatycznym przypisaniu innemu, bez zastanowienia czy dana osoba rzeczywiście podziela daną cechę. Pomimo, że takie zabiegi jednoznacznie uważa się za krzywdzące, a myślenie stereotypowe postuluje się zastępować narracyjnym, nikt chyba nie kwestionuje, że od stereotypów uciec się nie da, gdyż one ułatwiają nam zrozumienie otaczającego świata.

Jednakże przyznanie, że od tworzenia i reprodukcji stereotypów uciec się nie da, nie oznacza, że nie próbuje się ich przezwyciężyć i poddawać rewizji [Stangor 2016: 14–15]. Przykładowo, socjologowie wskazują, że najłatwiejszym narzędziem mogą być wzajemne kontakty prowadzące do osławiania stereotypizowanego obcego [Każmierska 2009: 40–41, 43–44], bowiem najwięcej negatywnych emocji budzi to co nieznane. Przy czym, pamiętać trzeba, że jeśli chcemy stereotypy obalać, zapytać się należy jakie narracje będą w ich miejsce promowane, bowiem – jak ciągle podkreślamy, stereotypy są niezbywalnym aspektem relacji międzygrupowych, tak więc eradykacja jednych musi być uzupełniona rytualizacją innych. Dobrze to ilustruje wizerunek Słoweńców w serbskim dyskursie publicznym, który od lat 90. uległ znaczącym przemianom – z zimnych, nieprzystępnych, niebalkańskich stali się nagle sympatycznymi „kuzynami”, inwestującymi w Serbii, interesującymi się jej kulturą i turystycznymi atrakcjami [Rekś 2013: 193–194]. Podobny mechanizm obserwujemy np. w funkcjonującym w Polsce obrazie Ukraińców, który również ewoluował od negatywnego do pozytywnego i można się jedynie zastanawiać dlaczego w postjugosłowiańskich dyskursach tak mało prób pozytywnej rewaloryzacji muzułmańskich sąsiadów. Zaryzykować można przypuszczenie, że brakuje ku temu woli politycznej, gdyż przecież w obu wymienionych wyżej przypadkach (stosunki serbsko-słoweńskie oraz polsko-ukraińskie) decydentom zależało na współpracy pomiędzy krajami.

W najnowszych badaniach nad stereotypami podkreśla się jeszcze jedną kwestię, mianowicie wskazuje się, że traktowanie stereotypów jako generalizacji tworzonych przez jedną grupę na temat innych jest metodologicznie błędne, zwłaszcza jeśli mówimy o wielkich zbiorowościach, jakimi są na przykład wspól-

noty narodowe [Boksański 2006b: 105]. Poglądy Serbów na temat Boszniaków czy Albańczyków będą przecież inne w Wojwodinie, Belgradzie, Preszewie, Bośni czy Kosowie. Na tym właśnie polega kolejna pułapka stereotypu, bowiem opisuje on świat wyłącznie w kategoriach czarno-białych schematów, choć przecież rzeczywistość przybiera najróżniejsze odcienie szarości. Ta uwaga wydaje się nabierać szczególnego znaczenia w odniesieniu do obszarów tak specyficznych, jak Bałkany, gdzie trudno wyznaczyć granice etniczne, religijne czy kulturowe. Tutaj na szczególne podkreślenie zasługują ustalenia językoznawców, odróżniających wyobrażenia podstawowe (wspólne dla całej grupy) od indywidualnych modyfikacji [Bartmiński 2011: 45–46].

Trywializmem jest stwierdzenie, że w końcu XX w. na obszarze byłej Jugosławii ożywiano i rytualizowano stare stereotypy, a także tworzone nowe, co było jednym z filarów ideologicznej płaszczyzny konfliktów zbrojnych. W literaturze często spotyka się pogląd, że rozpowszechniane od śmierci J. B. Tity w 1980 r. negatywne narracje umocniły stare i stworzyły nowe podziały, wprowadzając wszechobecną atmosferę etnicznej nienawiści, określoną przez M. Dąbrowską-Partykę mianem „terroru stereotypów” [Dąbrowska-Partyka 2004: 104]. Dyskursywne tło bałkańskich konfliktów z lat 90. stało się przedmiotem zainteresowania wielu badaczy, którzy w tym zakresie wyodrębnili i opisali szereg strategii, na co niestety w niniejszym tekście nie ma miejsca [Kolsto 2008: 14–19]. Trzeba jedynie podkreślić, że stereotypy mogą być wykorzystywane przez polityków w celu obracania grup przeciwko sobie, czego modelowy przykład stanowi była Jugosławia. Ale pamiętać trzeba, że pozytywne stereotypowe narracje mogą służyć jako instrument konsolidacji „nas”, stąd też stereotypy, a dokładniej mówiąc mechanizmy budowania i reprodukcji takich, powinny stać się przedmiotem naukowej refleksji, nie tylko socjologicznej. Rację ma więc Jan Błuszkowski pisząc, że „stereotypy nie tylko odwzorowują i oceniają stan stosunków społecznych, lecz są także projekcją tych stosunków o dużym ładunku politycznym i ideologicznym” [Błuszkowski 2005: 28].

W burzliwym okresie lat 90., kiedy stereotypowe narracje reprodukowano na masową skalę, bałkańskich muzułmanów opisywano wspólnym mianownikiem „Turcy”, zwykle nie czyniąc rozróżnienia na Boszniaków, Albańczyków, czy innych: Torbeszy, Goran, mieszkańców Sandżaku, a takie ujednolicone narracje w największym stopniu zawładnęły serbskim dyskursem, co wcale nie dziwi, skoro nacja ta była uwikłana w konflikty zarówno w Bośni jak i w Kosowie.

Jeśli przypomnimy oczywistość, że ilość negatywnych stereotypów jest powiązana z napięciami politycznymi, nietrudno dojść do wniosku, że dziś w Serbii najwięcej ujemnie nacechowanych narracji kierowanych jest w stronę Albańczyków (przede wszystkim kosowskich), przy czym trzeba wyraźnie podkreślić, że ta uwaga odnosi się do Serbii właściwej, a nie np. do Republiki Serbskiej w Bośni, gdzie w pierwszej kolejności ochoczo upowszechnia się negatywny wizerunek Boszniaków i nic nie zapowiada by owa sytuacja mogła ulec zmianie, co zresz-

tą potwierdzają rezultaty badań Srđana Puhalo, wedle których w 2009 r. 39,4% bośniackich Serbów akceptowało muzułmańskich sąsiadów, zaś w 2002 r. odsetek ten wynosił 48,9%, a więc w ciągu 7 lat dystans etniczny powiększył się aż o 10,3% [Puhalo 2009: 44]. Tutaj świetnie pasuje refleksja Ivana Lovrenovicia, że Republika Serbska funkcjonuje na prawach państwa narodowego, gdzie faworyzuje się jedną nację, a pozostałe jedynie toleruje [Lovrenović 2011: 233]. W tym miejscu dochodzimy do zagadnienia dystansu etnicznego, czy też – szerzej rzecz ujmując – społecznego, rozumianego jako stopień sympatii lub antypatii oraz gotowość do nawiązywania relacji z innymi grupami lub jej brak [Błuszkowski 2003: 81], a wyniki badań S. Puhalo korespondują z podobnymi sugestiami wielu analityków, ze smutkiem konstatujących, że etniczne dystanse w Bośni stale się pogłębiają.

Relacje serbsko-albańskie od lat budzą zainteresowanie serbskich socjologów i politologów. Publikacje na ten temat pojawiały się jeszcze w epoce rządów Slobodana Miloševicia. W 1998 r. ukazał się tekst Srećko Mihailovicia [Mihailović 1995: 411–426], rok później wyniki swoich badań opublikowali Dragan Popadić i Mikloš Biro [Popadić, Biro 1999: 89–109]. Badacze potwierdzili zasygerowaną wyżej tezę, że w tamtym czasie stereotypy na temat kosowskich Albańczyków wpisywały się w jedną zbiorczą negatywną narrację na temat wyznawców islamu. „Stereotyp Albańczyków podobny jest do stereotypu Muzułmanów. Opisywani są jako prymitywni, nie lubiący innych nacji, brudni, bezczelni, nieszczerzy, kłótlivi, samolubni, głupi, zimni, tchórze. Również pozostałe ich cechy mają charakter negatywny, choć nie są tak często wyrażane, jak np. lenistwo i niegościńność” [Popadić, Biro 1999: 89–90].

Z wielu podobnych badań, podejmowanych w ostatnich latach, wartym przytoczenia wydaje się projekt grupy belgradzkich politologów na temat etnicznych mitów i stereotypów jako czynnika utrudniającego pojednanie pomiędzy Serbami, a kosowskimi Albańczykami. Praca zbiorowa, będąca efektem niniejszego przedsięwzięcia obfituje w szereg ciekawych konstatacji, jak choćby ta, że Serbowie przypisują Albańczykom przemoc, oportunizm, anarchię, skłonność do zemsty rodowej, ale paradoksalnie takie same cechy widzą również u siebie, albo również w negatywnym kontekście, albo w pozytywnym, jak np. wojowniczość [Ilić 2015: 187].

W Chorwackim dyskursie negatywne narracje na temat wyznawców islamu dotyczą przede wszystkim mieszkańców Bośni, przy czym podkreślić należy, że Chorwaci raczej nie dokonują etnicznego rozróżnienia. Stereotypowe cechy przypisuje się wszystkim mieszkańcom BiH, bez względu na przynależność narodową, jak np. *głup kao Bosanac*.

To istotna różnica w stosunku do początku lat 90. XX w. kiedy w momencie wybuchu walk chorwacko-muzułmańskich w Bośni, Chorwaci przystąpili do rytualizacji mitu o przedmurzu chrześcijaństwa, którego na nowo trzeba było bronić przed „Turkami”, z którymi wówczas ochoczo utożsamiano Boszniaków

[Žanić 2003: 191]. Bośniackim wyznawcom islamu bezrefleksyjnie przypisywano cechy wpisujące się w stereotyp orientalny, w tym przede wszystkim brud, zacofanie, fundamentalizm religijny, agresję, stosowanie przemocy wobec kobiet. Wspomniane cechy należy łączyć nie tylko z imaginariem Orientu, ale również z tzw. bałkanizmem. Jak wiadomo, w tamtym czasie fundamentem chorwackiej tożsamości było budowanie autostereotypowych narracji jako wyraźnej opozycji do wszystkiego, co w jakikolwiek sposób mogło łączyć się z Bałkanami. Taka optyka rzeczywistości sprawiała, że ówczesnych nieprzyjaciół, a więc Serbów i Boszkańiaków sytuowano w demonizowanym i orientalizowanym (w negatywnym kontekście) świecie Bałkanów.

Jednakże wraz z zakończeniem konfliktu i stabilizacją sytuacji politycznej, stosunek względem obcych, w tym do wyznawców islamu, na który w niniejszym tekście został położony środek ciężkości, zaczął powoli ewoluować. Wedle badań empirycznych przeprowadzonych w 2005 r. pośród młodych ludzi z Serbii, Chorwacji oraz Bośni i Hercegowiny, wynika, że chorwacka młodzież nie postrzega Boszniaków skrajnie negatywnie, potrafi wskazać ich pozytywne cechy, w tym gościnność i wesołość [Skoko 2011: 38]. Trzeba jednak pamiętać, że ta prawidłowość nie odnosi się do bośniackich Chorwatów nieprzerwanie traktujących Serbów i Boszniaków w kategoriach wroga.

Katarina Luketić konstatuje, że spośród wszystkich bałkańskich nacji, właśnie wśród Chorwatów zaznaczają się największe stereotypy regionalne, i co bardzo ciekawe – są one efektem przeniesienia negatywnych narracji z lat 90. XX w., jakie wówczas masowo reprodukowano pod adresem demonizowanych „wrogów”. Innymi słowy, stereotypowe cechy przypisywane kiedyś Serbom czy Boszniakom dziś w Zagrzebiu odnoszą się do mieszkańców Zagorja czy Hercegowiny, którzy stali się dla Chorwatów „wewnętrznymi drugimi”, „naszymi Bałkańczykami” czy „naszymi dzikusami” – by użyć terminów Luketić. Orientalizowanym rodakom przypisuje się prymitywizm, zacofanie, brud, skłonność do głośnych zachowań i działań niezgodnych z prawem, zaślepienie, fanatyzm [Luketić 2013: 240–246]. Do podobnych wniosków doszedł Ger Duijzings pisząc o stosunku Chorwatów względem rodaków z Kosowa, osiedlonych na początku lat 90. XX w. w Zachodniej Sławonii. Wedle jego obserwacji, przesiedleńcy pomimo pełnego poparcia akcji repatriacyjnej ze strony Kościoła katolickiego, traktowani byli jako osoby gorszej kategorii, a nawet nazywani *Sziptarami* [Dejzings 2005: 90].

W dzisiejszym dyskursie chorwackim stereotypy odnoszą się przede wszystkim do mieszkańców Bośni, określanych zbiorczym terminem Bosanci, a większość z nich to w zasadzie dawne, powstałe i utrwalone jeszcze w okresie Jugosławii narracje. Sanja Miletić spostrzega, że na obszarze dawnej SFRJ „największa liczba stereotypów dotyczy mieszkańców Bośni i Hercegowiny, bez względu na przynależność narodową. Na całym terytorium byłej Jugosławii najpopularniejsze są dowcipy na temat dwóch bohaterów – Mujo i Haso będących ucieleśnieniem stereotypów o Bośniakach – ludziach głupich, niewykształconych,

upartych, złodziejach [...]. Uniwersalny stereotyp Bośniaczki, bez względu na narodowość, stanowi Fata, która jest zawsze niewierna, a oprócz tego podziela pozostałe cechy przypisywane mieszkańcom Bośni” [Miletić 2015: 277–278]. Zaryzykować można sugestię, że stereotypowy Bosanac, jest najczęściej muzułmaninem, o czym świadczy chociażby fakt, że imiona Mujo, Haso czy Fata brzmią boszniacko, a nie serbsko czy chorwacko.

Stereotypowy wizerunek Bośniaka warto uzupełnić o jeszcze jedną cechę za jaką uważa się lenistwo (podobne wyobrażenia istnieją odnośnie do Czarnogórców). Cathie Carmichael zauważa, że w byłej Jugosławii żartowano z bośniackiej wielokulturowości opowiadając, że mieszkańcy tej republiki chętnie obchodzą zarówno święta muzułmańskie, prawosławne, jak i katolickie po to, aby mieć więcej wolnych dni od pracy [Carmichael 2002: 78].

Negatywne narracje na temat Albańczyków, zarówno z Kosowa jak i Albanii to raczej margines, co łatwo wytłumaczyć czynnikami politycznymi. Nie mając miejsca na pogłębioną refleksję na ten temat przypomnijmy tylko, że Prisztina oraz Tirana stanowią w ostatnich latach obiekt zainteresowania Zagrzebia przede wszystkim w kontekście wymiany handlowej. Potwierdzeniem tego może być wizyta ówczesnego ministra spraw zagranicznych Kosowa w chorwackiej stolicy, podczas której prezydent Kolinda Grabar-Kitarović zapewniła swojego gościa o pełnym poparciu i wyraziła nadzieję na intensyfikację współpracy [Grabar-Kitarović *sastała* 2015]. Podobne działania podejmowane są w stosunku do Albanii, traktowanej nie tylko jako potencjalny rynek zbytu, ale również w kontekście stworzenia i promowania wspólnej oferty turystycznej, a temu pomóc by mogło udoskonalenie transportu pomiędzy oboma państwami [Albania and Croatia 2016].

Stereotypów na temat wyznawców islamu nie brakuje również i w Słowenii, a ich korzeni – podobnie jak w chorwackim przypadku – doszukiwać się można w negatywnych przedstawieniach Turków w słoweńskiej historiografii [Bartulović 2010: 164]. Mitja Vilikonja zwraca uwagę, że jednym ze skutków dyskursu eurocentrycznego, towarzyszącego akcesji Lublany do UE było wyraźne rozgraniczenie tego, co europejskie, od tego, co orientalne, a więc także bałkańskie [Velikonja 2007: 142–143]. Tak jak od każdej reguły istnieją wyjątki, tak i w tym przypadku dokonano próby zespolenia dwóch zazwyczaj stawiane w opozycji do siebie kategorii poprzez hasła *i ja BiH u Evropu* oraz *Evročefur* [Velikonja 2007: 142–143], sugerujące, że čefurska społeczność stanie się również Europejczykami.

Trzeba w tym miejscu wspomnieć o zamieszkujących Słowenię imigrantach z republik dawniej Jugosławii, których nazywa się čefurami, przy czym choć rzeczeni čefurzy mają różne pochodzenie etniczne, stereotypowy przedstawiciel tej grupy jest najczęściej Boszniakiem i posiada większość negatywnych cech przypisywanych owej nacji: lenistwo, bałaganiarstwo, brud, głośnie zachowanie, co zostało wymownie pokazane w książce *Čefurzy raus* Gorana Vojnovicia [Vojnović 2010]. W podobny sposób wykreowana została postać Božo w filmie *Kajmak i marmolada*, gdzie na przykładzie związku Słowenki i Boszniaka pokazane są

kulturowe i mentalnościowe różnice pomiędzy oboma narodami [Mlekuż 2007: 183–184]. W słoweńskich wyobrażeniach zbiorowych čefur utożsamiany z bośniackim pochodzeniem staje się nośnikiem bałkańskości, w pewnych sytuacjach zwalczanej (jak to było np. w latach 90.), a w innych afirmowanej (choćby w kontekście fenomenu jugonostalgii) [Velikonja]. Čefurstwo staje się swojego rodzaju odmianą kultury alternatywnej. Rajko Muršič podkreśla, że w ostatnich latach wśród słoweńskiej młodzieży zapanował trend zachowywania się w stylu čefurskich rówieśników [Muršič 2011: 101]. W tym kontekście rozpatrywać można piosenkę *Kdo je čefur* (*Kto jest čefurem*), nagraną w 1996 r. przez słoweńskiego piosenkarza serbskiego pochodzenia Roberta Pešuta Magnifico.

Przyglądając się dyskursowi macedońskiemu nietrudno spostrzec, że stereotypy dotyczące wyznawców islamu odnoszą się przede wszystkim do tamtejszych Albańczyków, co stanowi prostą konsekwencję etnicznych podziałów i napięć w tym kraju. Wydarzenia z 2001 r., określone w macedońskim dyskursie mianem „albańskiej rebelii” [Majewski 2011: 80], jedynie utrwaliły istniejące animozje i narodową segregację. Goran Janev używa pojęcia *etnokracija* na określenie podziałów przestrzeni miejskiej w Skopje, gdzie jednym z przejawów etnicznej rywalizacji staje się walka na pomniki i symbole [Janev 2011: 7].

Macedończycy uważają Šiptarów (jak pejoratywnie określają ludność albańską) za nieszczerych i nieuczciwych, zachłannych, pozbawionych kultury, brudnych, śmierdzących, głupich, dzikich, zamkniętych, niebezpiecznych, agresywnych, potężnych, fanatyków, kryminalistów, utkwionych w przeszłości, posiadających dużo dzieci [Neofotistos 2004: 49–50], które to cechy wpisują się we wspomniany na początku stereotyp orientalny.

Negatywne wyobrażenia na temat wyznających islam Albańczyków znajdują swoje przełożenie na percepcję sytuacji politycznej, bowiem wedle dominującej w Macedonii optyki rzeczywistości, wyłączną winę za konflikty w Bośni i Kosowie ponoszą tamtejsi muzułmanie – Boszniacy i kosowscy Albańczycy [Neofotistos 2004: 52]. Tutaj trzeba przypomnieć, że wspólnota albańska w Macedonii (obok doliny Preševa), jest najbardziej homogeniczna religijnie, 98–99% procent jej członków wyznaje islam sunnicki [Balcer 2007: 95], stąd w macedońskich wyobrażeniach zbiorowych Albańczycy automatycznie utożsamiani są z islamem, któremu przypisuje się wojowniczość i niesposobność do pokojowego współistnienia.

Naświetlone w tekście refleksje na temat stereotypów na temat wyznawców islamu na obszarze byłej Jugosławii pozwalają wysunąć następujące wnioski. Po pierwsze, stereotypy stanowią naturalną funkcję stosunków międzyludzkich, umożliwiają konstruowanie tożsamości, który to proces – raz jeszcze przypomnijmy – przebiega dwuwektorowo: narracje budowane są zarówno w stosunku co do nas samych, jak i wobec obcych. Oznacza to, że od stereotypów uwolnić się nie da, jednakże niebezpiecznym jest zjawisko ich wykorzystywania przez polityków w celu zapewnienia sobie poparcia mas.

Trywializmem wydaje się twierdzenie, że skala uobecniania się stereotypów jest bezpośrednio uzależniona od sytuacji politycznej, bowiem tej zaostrezenie skutkuje natychmiastową reprodukcją stereotypowych narracji. Modelowy przykład stanowi tu obszar byłej Jugosławii w latach 80. i 90. XX w, ale pamiętajmy, że analogiczną prawidłowość można odnieść np. do Polski, gdzie jednym ze skutków obecnego konfliktu na Ukrainie jest rytualizacja negatywnych narracji na temat Rosji i Rosjan, choć tuż przed wybuchem demonstracji zwanych *Euromajdanem*, socjolodzy pisali o przewyciężaniu uprzedzeń pomiędzy obiema nacjami, przede wszystkim za sprawą uruchomienia w 2012 r. przygranicznego ruchu bezwizowego.

Wracając do obszaru bałkańskiego możemy zauważyć, że choć wraz z normalizacją sytuacji politycznej skala negatywnych emocji zaczęła stopniowo opadać, to co jakiś czas polityczne tarcia pomiędzy państwami przekładają się na rytualizację negatywnych stereotypów. W końcu 2014 r. chorwacką opinią publiczną wstrząsnęły wypowiedzi zwolnionego z aresztu założyciela Serbskiej Partii Radykalnej Vojislava Šešelja, które dolewały przysłowiowej oliwy do ognia podczas toczącej się w owym czasie kampanii wyborczej. Zdaniem wielu komentatorów, jednym z czynników decydujących o porażce Ivo Josipovicia i wygranej odwołującej się do wartości patriotycznych Kolindy Grabar-Kitarović był prowokacyjny apel Šešelja do Chorwatów o głosowanie na urzędującego prezydenta [*Šešelj na osječkoj televiziji* 2014].

Na zakończenie warto podnieść jeszcze jeden interesujący wątek. Tak zwany kryzys migracyjny, dzięki któremu o Bałkanach znowu zaczęło być głośno na świecie, stanowi ciekawy materiał dla dociekań na temat stereotypów wobec ludności muzułmańskiej. Jak wiadomo, większość z przetaczającej się fali uchodźców stanowili wyznawcy religii Mahometa, ale ów fakt nie szedł w parze z ich demonizacją. Wręcz przeciwnie, pomoc świadczona przybyszom przez zwykłych ludzi, obywatelskie akcje zbiórki na rzecz uciekinierów wydają się szczególnie warte podkreślenia w kontekście postaw prezentowanych np. w Polsce. Zastanawiającym wydawać się może fakt, że w krajach, gdzie negatywnych stereotypowych narracji odnośnie wyznawców islamu było (przynajmniej do niedawna) dużo więcej niż nad Wisłą, bałkańskie społeczeństwa znacznie częściej okazywały współczucie niż kierowały się uprzedzeniami. Co więcej, przyglądając się dyskursom krajów leżących na tak zwanym „bałkańskim szlaku” uderza zdecydowanie mniejszy stopień dystansu i negatywnych wyobrażeń w porównaniu z Polską czy Europą Zachodnią. Próbując pokrótce wyjaśnić przyczyny takiego stanu rzeczy – bowiem restrykcje co do rozmiaru tekstu warunkują nieuchronne zbliżanie się ku końcowi wywodu – trzeba wskazać kilka rzeczy.

Po pierwsze, narracje negatywne były przez lata tworzone i rytualizowane w odniesieniu do „swoich” muzułmanów, a nie tych „bardziej orientalnych”. Nie można także zapominać o tradycji współpracy w ramach Ruchu Państw Niezaangażowanych i bliskich związkach z krajami ówczesnego trzeciego świata. Kluczowe znacze-

nie trzeba przypisać również personalnym doświadczeniom wojny i utraty dachu nad głową, biorąc pod uwagę z jednej strony koszmar konfliktów zbrojnych, a z drugiej fatalną w skutkach powódź z 2014 r. Wreszcie, wspomnieć trzeba o powszechnym wśród bałkańskich nacji przekonaniu jakoby w sytuacji wyższej konieczności należało zapomnieć o aktualnych waśniach i sporach, co obserwowaliśmy właśnie przy okazji wspomnianych powodzi kiedy Serbowie, Chorwaci, Boszniacy wzajemnie sobie pomagali, po to by za chwilę odżyć miały animozje. Patrząc z takiej perspektywy dostrzegamy, że uchodźcy traktowani są przede wszystkim jako osoby wymagające wsparcia, zaś orientalne stereotypy odsuwane zostają na margines.

LITERATURA

- [Albania and Croatia 2016] – *Albania and Croatia, new projects in the transport field*, 12.02.2016, <http://invest-in-albania.org/albania-and-croatia-new-projects-in-transport-field/> (19.04.2016).
- [Avineri 2014] – S. Avineri, *Mare Nonstrum – metafora i rzeczywistość*, „Herito. Dziedzictwo, kultura, współczesność”, nr 15.
- [Balcer 2007] – A. Balcer, *Współczesny islam albański – krótka charakterystyka*, [w:] *Albanistyka polska*, red. I. Sawicka, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- [Bar-Tal, Teichman 2005] – D. Bar-Tal, Y. Teichman, *Stereotypes and Prejudice in Conflict. Representations of Arabs in Israeli Jewish Society*, Cambridge University Press, Cambridge–New York.
- [Bartmiński 2011] – J. Bartmiński, *O stereotypach i profilowaniu słów kilka*, [w:] *Stereotypy – walka z wiatrakami?*, red. A. Bujnowska, J. Szadura, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- [Bartulović 2010] – A. Bartulović, „S Turčinom imamo stari dug i bolje da ga namirimo”. *Osmanlijski upadi kroz diskurzivnu optiku slovenačke istoriografije i književnosti i njihova primenljivost u XXI veku*, [w:] *Imaginarni Turčin*, red. B. Jezernik, Biblioteka XX vek, Beograd.
- [Bilewicz 2007] – M. Bilewicz, *Autostereotyp narodowy i jego konsekwencje: perspektywa psychologii stosunków międzygrupowych*, [w:] *Stereotypy i stereotypizacja* red. W. Domachowski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań.
- [Błuszkowski 2003] – J. Błuszkowski, *Stereotypy narodowe w świadomości Polaków. Studium socjologiczno-politologiczne*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa.
- [Błuszkowski 2005] – J. Błuszkowski, *Stereotypy a tożsamość narodowa*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa.
- [Bokszański 1999] – Z. Bokszański, *Tożsamość kolektywna a stereotypy*, „Acta Universitatis Lodzensis”, Folia Sociologica, nr 28.
- [Bokszański 2006a] – Z. Bokszański, *Tożsamości zbiorowe*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- [Bokszański 2006b] – Z. Bokszański, *Stereotyp jako kategoria myślenia potocznego*, [w:] *Spotkania z kulturą*, red. J. Kurczewska, E. Tarkowska, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa.

- [Carmichael 2002] – C. Carmichael, *Ethnic Cleansing in the Balkans: Nationalism and the Destruction of Tradition*, Routledge, London–New York.
- [Chaszczyk-Rydel 2013] – M. Chaszczyk-Rydel, *Obrazy Bałkanów. Mity, stereotypy, nowa imagologia*, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław.
- [Dąbrowska-Partyka 2004] – M. Dąbrowska-Partyka, *Literatura pogranicza, pogranicza literatury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- [Dejzings 2005] – G. Dejzings, *Religija i identitet na Kosovu*, Biblioteka XX vek, Beograd.
- [Džaja 2003] – S. M. Džaja, *Bosanska povijesna stvarnost i njezini mitološki odrazi*, [w:] *Historijski mitovi na Balkanu*, red. H. Kamberović, Institut za istoriju, Sarajevo.
- [Grabar-Kitarović sastala 2015] – Grabar-Kitarović sastala se s Thacijem: „Hrvatska ce i dalje pružati snažnu potporu Kosovu”, 8.04.2015, <http://www.index.hr/vijesti/clanak/grabar-kitarovic-sastala-se-s-thacijem-hrvatska-ce-i-dalje-pruzati-snaznu-potporu-kosovu/812196.asp> (19.04.2016).
- [Ilić 2015] – V. Ilić, *Etnički stereotipi u albańskim i srpskim udžbenicima istorije*, [w:] *Etnički stereotipi i nacionalni mitovi kao prepreke pomirenju u srpsko-albańskim odnosima*, red. G. Tepšić, R. Nakarada, M. Vasović, Univerzitet u Beogradu – Fakultet političkih nauka, Beograd.
- [Janev 2011] – G. Janev, *Narrating the Nation, Narrating the City: The Case of Skopje*, “Cultural Analysis”, No. 10.
- [Jawoszek 2014] – A. Jawoszek, *Boszniacy. Literackie narracje tożsamościowe po 1992 roku*, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań.
- [Kaźmierska 2009] – K. Kaźmierska, *Między pamięcią zbiorową a biograficzną. Podróż do miejsc urodzenia izraelskich Żydów*, [w:] *Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów*, red. A. Szpociński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- [Kolsto 2008] – P. Kolsto, *Diskurs i nasilni sukob. Predstave o „sebi” i „drugom” u državama nastalim posle raspada Jugoslavije*, [w:] *Intima javnosti*, red. G. Đerić, Fabrika knjiga, Beograd.
- [Lovrenović 2011] – I. Lovrenović, *Imela i stablo*, Biblioteka XX vek, Beograd.
- [Luketić 2013] – K. Luketić, *Balkan: od geografije do fantazije*, Algoritam, Zagreb-Mostar.
- [Majewski 2011] – P. Majewski, *Mitologizacja postaci Borisa Trajkovskiego w macedońskim dyskursie narodowościowym*, [w:] *Macedoński dyskurs niepodległościowy. Historia - kultura - literatura - język - media*, red. I. Stawowy Kawka, M. Kawka, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- [Mihailović 1995] – S. Mihailović, *Etnički autostereotipi i heterostereotipi na Kosovu*, „Sociologija”, nr 40.
- [Miletić 2015] – S. Miletić, *Stereotypy między narodami byłej Jugosławii a uobecnianie się dowcipów etnicznych*, [w:] *Mity polityczne i stereotypy w pamięci zbiorowej społeczeństwa*, red. E. Ponczek, A. Sepkowski, M. Reksć, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- [Miluska 2007] – J. Miluska, *Autostereotyp narodowy i tożsamość narodowa: związki*, [w:] *Stereotypy i stereotypizacja*, red. W. Domachowski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań.
- [Mlekuż 2007] – J. Mlekuż, *Burek, nein danke! The Story of an Immigrant Dish*, [w:] *Historical and Cultural Perspectives on Slovenian Migration*, red. M. Drnovšek, Založba ZRC, Ljubljana.

- [Muhić 2014] – F. Muhić, *Islamski identitet Evrope*, Centar za napredne studije, Sarajevo.
- [Muršić 2011] – R. Muršić, *Yugoslav and Post-Yugoslav Encounters with Popular Music and Human Rights*, [w:] *Popular Music and Human Rights*, ed. I. Peddie, Ashgate, Farnham-Burlington.
- [Neofotistos 2004] – V. P. Neofotistos, *Beyond Stereotypes: Violence and the Porousness of Ethnic Boundaries in the Republic of Macedonia*, "History and Anthropology", No. 1.
- [Popadić, Biro 1999] – D. Popadić, M. Biro, *Autostereotipi i heterostereotipi Srba u Srbiji*, „Nova politička misao”, nr 1–2, http://www.komunikacija.org.rs/komunikacija/casopisi/nspm/1-2/d006/html_ser_lat (17.04.2016).
- [Puhalo 2009] – S. Puhalo, *Etnička distanca i (auto)stereotipi građana Bosne i Hercegovine*, Friedrich-Ebert Stiftung, Sarajevo.
- [Reksć 2013] – M. Reksć, *Stereotipi među narodima bivše Jugoslavije i njihove promene u kolektivnom pamćenju*, [w:] *Multikulturalnost i savremeno društvo*, red. M. Živković, Visoka škola „Pravne i poslovne akademske studije dr Lazar Vrkatić”, Novi Sad.
- [Šešelj na osječkoj televiziji 2014] – Šešelj na osječkoj televiziji podržao Josipovića: Našao sam zaobilazni put do javnosti – preko Hrvatske, „Blic”, 27.11.2014, <http://www.blic.rs/Vesti/Politika/514691/Seselj-na-osjeckojteleviziji-podrzao-Josipovica-Nasao-sam-zaobilazni-put-do-javnosti-preko-Hrvatske> (10.03.2016).
- [Skoko 2011] – B. Skoko, *Što Hrvati, Bošnjaci i Srbi misle jedni o drugima, a što o Bosni i Hercegovini*, Friedrich-Ebert-Stiftung, Sarajevo.
- [Stangor 2016] – C. Stangor, *The Study of Stereotyping, Prejudice, and Discrimination within Social Psychology: A Quick History of Theory and Research*, [w:] *Handbook of Prejudice, Stereotyping, and Discrimination*, red. T. D. Nelson, Psychology Press, New York–London.
- [Velikonja 2002] – M. Velikonja, 'Ex-home': 'Balkan culture' in Slovenia after 1991, [w:] *The Balkan in Focus – Cultural Boundaries in Europe*, eds. B. Törnquist-Plewa, S. Rešic, Nordic Academic Press; Lund, Sweden, s. 189-207.
- [Velikonja 2007] – M. Velikonja, *Evroza. Kritika novog evrocentrizma*, Biblioteka XX vek, Beograd.
- [Vojnović 2010] – G. Vojnović, *Čefurzy raus*, Wydawnictwo Międzymorze, Gdańsk.
- [Žanić 2003] – I. Žanić, *Simbolični identitet Hrvatske u trokutu 'raskrižje' – 'predziđe' – 'most'*, [w:] *Historijski itowi na Balkanu*, red. H. Kamberović, Institut za istoriju, Sarajevo, <http://www.ifimes.org/en/7850-balkan-culture-in-slovenia-after-1991> (24.04.2016).

Magdalena Rekść

STEREOTYPES ABOUT CONFESSORS OF ISLAM IN POST-YUGOSLAV COUNTRIES

(Summary)

The text describes stereotypes about Muslim believers in the post-Yugoslav area. The author presents some theoretical assumptions about the theory of stereotype as long as selected trends in studies about the image of the "other". Secondly, the paper examines common stereotypes about Balkan followers of Islam shared by Serbs, Croats, Slovenes and Macedonians. It seems that all those narratives are very similar and one can describe them as the Oriental stereotype, which occurs in various parts of the world, not only in the Balkans.