

UNIVERZITA KARLOVA
FILOZOFICKÁ FAKULTA
ÚSTAV POLITOLOGIE

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Bc. Jakub Žaba

Válka a nacionalismus. Formování bosňácké a srbské
národní identity

War and Nationalism. Formation of Bosniak and Serbian National Identity

2016

Vedoucí práce: Prof. Pavel Barša, Ph.D.

Poděkování

Velké díky prof. Pavlu Baršovi za cenné připomínky, diskuse a inspiraci.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 7. 5. 2019

Bc. Jakub Žaba

Abstrakt

Práce analyzuje formování muslimského nacionalismu v průběhu 20. století a posléze jeho zásadní diskurzivní transformaci na pozadí bosenské války v letech 1992 až 1995 a konfliktním potýkání se se sousedním srbským nacionalismem. Vnitřní redefinice muslimské/bosňácké národní identity je zkoumána v kontextu řady strukturálních, institucionálních a diskurzivních kontinuit a zlomů, jako nahodilá i determinovaná událost zároveň. Na výslednici těchto heterogenních procesů se nachází současná bosňácká národní identita, homogenizovaná především kolem symbolů islámu a národního mýtu o věčném utrpení Bosňáků a odvěkých genocidních snahách Nebosňáků, které vyústily v „srbskou genocidu/holocaust“ nad Bosňáky v letech 1992 až 1995.

Klíčová slova

Válka, nacionalismus, národní identita, etnický konflikt, budování národa, bosňácký nacionalismus, muslimský nacionalismus, srbský nacionalismus, islám, genocida, holocaust, Bosna a Hercegovina, bosenská válka

Abstract

The thesis analyzes formation of Muslim nationalism identity during the 20th century and then its radical discursive transformation in the context of the Bosnian war between 1992 and 1995 and the conflicting struggle with neighboring Serbian nationalism. Internal redefinition of the Muslim/Bosniak national identity is examined in the context of a number of structural, institutional and discursive continuities and discontinuities, as both a contingent and determined event at the same time. As a result of these heterogeneous processes, the current Bosniak national identity is mainly homogenized around the symbols of Islam and the national myth of eternal suffering of Bosniaks and the age-long genocidal endeavor of Non-Bosniaks that resulted in the “Serbian genocide/Holocaust” over Bosniaks between 1992 and 1995.

Key words

War, nationalism, national identity, ethnic conflict, nation-building, Bosniak nationalism, Muslim nationalism, Serbian nationalismm, Islam, genocide, Holocaust, Bosnia and Herzegovina, Bosnian war

Obsah

Úvod.....	8
1 Nacionalismus jako diskurz	13
1.1 Co je nacionalistický diskurz?.....	14
1.2 Strukturální a institucionální předpoklady nacionalismu	18
1.3 Esencializace národní identity.....	20
1.4 Dialektika národní identity.....	25
1.5 Národní mýtus	31
1.6 Spiritualita nacionalismu	35
2 Nacionalismus a etnický konflikt	37
2.1 Nacionalismus příčinou i důsledkem války	40
2.1.1 Racionalistický přístup.....	42
2.1.2 Kulturalistický přístup.....	43
2.1.3 Strukturální předpoklady národní solidarity ve válce	44
2.2 Nacionalismus jako příčina i důsledek rozpadu impérií.....	46
2.3 Paměť a válka.....	48
3 Předpoklady muslimského nacionalismu do roku 1945	51
3.1 Hnutí za náboženskou autonomii	51
3.2 Úskalí jugoslavismu	56
3.3 Balkánský sud prachu	58
3.4 Paradox společného státu.....	60
3.5 Druhá světová válka a etnický konflikt	62
4 První generace muslimských nacionalistů	67
4.1 Socialistická modernizace.....	67
4.2 Národní identita a východoevropský socialismus	69
4.3 Národnostní politika jugoslávských komunistů	71
4.4 Institucionalizace muslimské národní identity.....	73

4.5	Charakteristika diskurzů první generace.....	75
5	Mobilizace srbského nacionalismu.....	80
5.1	Mobilizace srbského nacionalismu.....	81
5.2	Kosovský mýtus	85
5.3	Srbský holocaust.....	89
6	Transformace muslimského nacionalismu.....	97
6.1	Bosenský přístav etnického smíru a nacionalizace politiky	98
6.2	Nacionalizace islámu a reislamizace národa.....	101
6.3	Věčné utrpení bosňáckého národa.....	108
	Závěr	116

Seznam zkratek

ARBiH – Armáda Republiky Bosny a Hercegoviny (*Armija Republike Bosne i Hercegovine*)

AVNOJ – Antifašistická rada národního osvobození Jugoslávie (*Antifašističko veće narodnog oslobođenja Jugoslavije*)

HDZ – Chorvatské demokratické společenství (*Hrvatska demokratska zajednica*)

JMO – Jugoslávská muslimská organizace (*Jugoslovenska muslimanska organizacija*)

KSJ – Komunistická strana Jugoslávie (*Komunistička partija Jugoslavije*)

MNO – Muslimská národní organizace (*Muslimanska narodna organizacija*)

NDH – Nezávislý stát Chorvatsko (*Nezavisna država Hrvatska*)

SANU – Srbská akademie věd a umění (*Srpska akademija nauka i umetnosti*)

SDA – Strana demokratické akce (*Stranka demokratske akcije*)

SDS – Srbská demokratická strana (*Srpska demokratska stranka*)

SKJ – Svaz komunistů Jugoslávie (*Savez komunista Jugoslavije*)

SKS – Svazu komunistů Srbska (*Savez komunista Srbije*)

Úvod

Hlavním tématem této práce je analýza současného bosňáckého nacionalismu. Cílem je identifikovat dominantní diskurzy, které dávají podobu a smysl bosňácké národní identity, a pokusit se je analyzovat v kontextu institucionálních, strukturálních a diskurzivních zlomů a kontinuit. Konkrétně, utváření současné podoby bosňácké národní identity se pokouším interpretovat a vysvětlovat v kontextu socialistické modernizace, národnostní politiky jugoslávských komunistů, podobou sousedního srbského nacionalismu a strukturou konfliktů, ve kterých krystalizovaly etnické a národní identity.

Budování současné bosňácké identity úzce vztahuji k bosenské válce v letech 1992 až 1995. Bosenská válka představuje důležitý identotvorný proces, jakýsi zlom, který nechal ve vzájemném konfliktu vykrystalizovat na prostoru Bosny a Hercegoviny současnou bosňáckou a srbskou národní identitu. Zároveň, válka se stala ústředním referenčním bodem současného bosňáckého národní mýtu. Na utváření národních identit na prostoru Bosny a Hercegoviny, kde mě zajímá především bosňácký nacionalismus a jeho potýkání se se srbským nacionalismem, nahlížím skrze tři základní teoretická východiska: Zaprvé, nacionalismy se neformují v izolaci, ale skrze živou interakci se sousedními národními projekty. Ačkoliv nacionalisté budují národní identitu svého národa kolem domnělé „přirozené“ substance a objektivních rysů, určitá podoba národní identity je především výsledkem snahy odlišit se od konkurenčního nacionalismu. Jsou tak zdůrazňovány takové kulturní atributy, které umožňují jasně identifikovat příslušníky vlastního národa a odlišit jej od „druhého“. Podobně národní mýty, které dané národní společnosti zasazují do proudu dějin, definují jeho národní identitu a smysl kolektivní existence, identifikují vždy hlavního historického nepřítele, vůči kterému jsou vznášeny politické požadavky a vůči jehož národnímu narativu se vlastní příběh vymezuje. Každý národní mýtus je tak vždy také kontramýtem. Toto vzájemné stimulování nacionalismů nemusí vyplývat jen ze snahy odlišit se kolem určitých objektivních atributů a kontramýtů, ale dochází také k filozofickým a diskurzivním inspiracím a přejímáním celých narativních vzorců a strategií pod vlivem všestranného vzájemného ovlivňování na společně sdíleném prostoru. Krátce, pro pochopení diskurzivních praktik určitého nacionalismu musíme vždy analyzovat strukturu konfliktů, ve kterých se

v současnosti nachází či v nedávně době nacházel, a podobu „druhého“, se kterým se v tomto konfliktu potýká. Každé národní hnutí je pak potřeba analyzovat i v jeho širším historickém kontextu a vždy identifikovat specifické kulturní a politické vlivy.

Zadruhé, národní identita není jen výsledkem dlouhodobých procesů, ale také něčím, co krystalizuje znenadání „tady a teď“ jako určité zřetězení celé řady diskontinuit, nahodilých událostí a konfliktů. Pro cirkulaci národní identity je důležité institucionální a strukturální podchycení v době míru, které zajistí existenci národního společenství „o sobě“ a „pro sebe“ z dlouhodobého hlediska, válečný konflikt je však důležitý, aby vykrytalizovaly jasné hranice mezi „my“ a „oni“ a došlo tváří v tvář „druhému“ k vnitřní homogenizaci na kolektivní úrovni.

Zatřetí, válka jakožto krajní zkušenost, která přináší smrt a často zcela přepisuje kolektivní i individuální vztahování se k sobě samému i k okolnímu světu, sama o sobě neobsahuje jakoukoliv inherentní esenci či smysl, který může být odkryt a pojmenován. Konflikt se konstituuje např. jako „etnický“ proto, že mu tento význam propůjčují jeho aktéři, politici, novináři, humanitární pracovníci a akademici. Válka tak sama o sobě není schopna produkovat narativy, v rámci kterých ji bude přiřčen význam, smysl a podstata. Válka je klíčovou mýtotvornou událostí a jde o to, jaké významy budou danému konfliktu přiřčeny. Abychom pochopili vlivy války na sebe porozumění určitého kolektivu, je potřeba zkoumat diskurzivní produkci, která poskytuje interpretační rámce a narativy, jenž jsou následně institucionalizovány v období po válce. Nejde tak ani o to, že by samotná válka redefinovala či nechala vykrytalizovat kolektivní identity jednou provždy, ale že institucionalizovaná paměť války zajišťuje v období po válce dlouhodobou reprodukci a cirkulaci určitých diskurzů na kolektivní úrovni, které dokáží národní prostor homogenizovat kolem určité partikulární vzpomínky na válku.

Z těchto tří obecných poznatků vycházím ve své práci. Abych byl schopen rekonstruovat a pochopit současné bosňácké nacionalistické diskurzy, pokouším se rekonstruovat mýtickou roli bosenského konfliktu v 90. letech a současně identifikovat hlavní symboly a mýty srbského nacionalismu, vůči kterému se Bosňáci v první polovině 90. let konstitovali jakožto politický národ. Mobilizaci bosňáckého nacionalismu a její podobu ve své práci pak nerekonstruji výlučně skrze bosenskou válku, ale pozoruji ji také na pozadí dlouhodobějších procesů a vlivů, analyzuji modernizační procesy a budování socialistického státu na prostoru

Bosny, konflikty a diskurzivní transformace v ostatních částech Jugoslávie, které se odrazily v pozdějším bosenském konfliktu a v neposlední řadě také starší diskurzy muslimského nacionalismu z období socialistického režimu, které vytvářejí předpoklady pro možnou mobilizaci muslimského/bosňáckého nacionalismu v okamžiku války. S diskurzy bosňáckého nacionalismu tak zacházím jako s výsledkem dlouhodobějších i krátkodobých procesů, kontinuit a současně zlomů, vnitřního vývoje muslimského/bosňáckého národní hnutí a současně vývoje v sousedních národních okruzích, především pak v sousedním srbském prostoru v průběhu 80. let.

V první kapitole definuji hlavní pojmy a koncepce používané v práci, jako je nacionalismus, diskurz, národní identita a národní mýtus. Vycházím přitom především z konstruktivistických přístupů v teorii nacionalismu, představované autory jako Rogers Brubaker, Craig Calhoun, Umut Özkirimli nebo Frederik Barth. Inspiruji se však také autory obvykle řazených do jiných přístupů, jako je Ernest Gellner, Eric Hobsbawm, Walker Connor nebo Anthony D. Smith.

Ve druhé kapitole se zaměřím na vztah nacionalismu a války a budu se ptát, do jaké míry může být nacionalismu příčinou či důsledkem etnického konfliktu. Skrze přístup sociologa války Siniši Maleševiče se pokusím popsat tento vztah jako obousměrný, tedy že pro vznik etnického konfliktu je potřeba nacionalismu a současně že nacionalismus je konfliktem vyvoláván. Válka je tak silná identotvorná zkušenost, která může redefinovat a produkovat nové identity. Tento proces však neprobíhá organicky a spontánně, ale musí být podchycen institucionálně. Pro dlouhodobý vliv etnického konfliktu v národním životě je pak potřeba, aby došlo k institucionalizaci paměti války, která bude každodenními rutinními praktikami reprodukována a zajištěna její cirkulace na kolektivní úrovni.

Ve třetí kapitole analyzuji kontexty a konflikty v letech 1878 až 1945, ve kterých se utvářejí předpoklady pro pozdější muslimský nacionalismus. V této kapitole implicitně polemizuji s dominantním proudem muslimské/bosňácké historiografie, jejíž diskurzy se do jisté míry překrývají s nacionalistickými, která spatřuje muslimské národní hnutí již v Hnutí na náboženskou autonomii z počátku 20. století a později v meziválečné Jugoslávské muslimské organizaci. Přikláním se k hodnocení Roberta Donia a Xaviera Bougarela, kteří takovou interpretaci považují za ahistorickou a teleologickou. Ačkoliv vývoj před rokem 1945 je

důležitý pro formování moderního muslimské/bosňácké národní identity, muslimský nacionalismus jako takový se objevuje až po druhé světové válce.

Ve čtvrté kapitole analyzuji diskurzy první generace muslimských nacionalistů a zasazuji je do poválečného kontextu, charakterizovaném dramatickou modernizací Bosny a Hercegoviny a svébytnou národnostní politikou jugoslávských komunistů.

V páté kapitole se zaměřuji na vývoj v Srbsku a zachycuji mobilizaci srbského nacionalismu v průběhu 80. let. Na jedné straně identifikuji bezprostřední důvody, které k nacionalizaci politických diskurzů vedly, současně rekonstruuji diskurzivní transformaci srbské národní identity kolem aktualizaci kosovského mýtu a nově formulované představě o historickém nezměrném utrpení srbského národa, symbolizovaném především „ustašovským holocaustem“ nad srbským obyvatelstvem v Nezávislém státu Chorvatsko.

V poslední kapitole se pokouším zachytit definitivní politizaci muslimské etnické identity a současně její transformaci kolem nových diskurzů v kontextu bosenské války v letech 1992 až 1995. Pro tuto transformaci pak byl důležitým faktorem srbský nacionalismus, vůči kterému se konstitovala nová muslimská/bosňácká národní identita. Srbská národní identita se stala hlavním konkurenčním politickým projektem a představovala onu „druhou“ stranu, vůči které probíhal proces vymezování se. Tato negace srbské národní identity však vedla nejen k jasné diferencii, ale také k určitému stejnosti: muslimský/bosňácký nacionalismus v rámci aspirací vydobýt si svou svébytnost tváří v tvář srbskému nacionalismu přejímá a napodobuje jeho kulturní formy, instituce, mýty a diskurzivní strategie. Jasné vymezení se vůči druhému nacionalismu tak probíhalo do značné míry skrze přejímání jeho forem, které byly naplněny vlastním obsahem.

Úvod zakončím terminologickou poznámkou. Názvem Bosňan označujeme obyvatele Bosny a Hercegoviny, bez ohledu na národní či etnickou příslušnost, tedy bez ohledu na to, zdali je dotyčný Muslim/Bosňák, Srb nebo Chorvat. Bosňan nicméně nemusí být jen označení pro občana Bosny a Hercegoviny, někteří se takto označují ve smyslu národní příslušnosti. Tato tendence je však poměrně marginální, historicky rozšířenější mezi městskými liberálními kruhy a Bosňáky, kteří Bosnu chápou jako svůj stát a bosenství je pro ně logickým vyústěním identifikování se s bosenským státem jakožto svou vlastní. Pokud jde o termíny Muslim a Bosňák, jedná se v zásadě o synonyma, přičemž označení Muslim je starší, muslimským

národním hnutím používaným do roku 1993, kdy bylo přijato označení Bosňák. Pokud budu hovořit o období před rokem 1993, přidrží se historicky přesnějšího termínu Muslim. Naopak pro období po roce 1993 se budu přidržovat termínu Bosňák. Pokud budu hovořit o období před i po roce 1993, budu používat označení Muslim/Bosňák.

Nakonec, pro označení příslušníka muslimského národa používáme termín Muslim s velkým počátečním písmenem. Termínem muslim s malým počátečním písmenem označujeme příslušníka náboženské komunity. Je tomu stejně jako v případě označení Žid, kterým označujeme příslušníka židovského národa, a žid s malým počátečním písmenem, kterým označujeme příslušníka židovské náboženské komunity. V obou případech jde o národy, které vyrostly z původně náboženské komunity. Toto rozlišení je nicméně možné v češtině, rovněž v srbochorvatštině (*Musliman*, *musliman*) nebo francouzštině (*Musulman*, *musulman*), nikoliv však v angličtině, která jak příslušníka národa, tak příslušníka náboženské komunity označuje názvem s velkým počátečním písmenem (*Muslim*).

1 Nacionalismus jako diskurz

S nacionalismem zacházím jakožto s diskurzem, tedy jako s určitým způsobem nahlížení a interpretace světa, referenčním rámcem, který jedinci a společnosti pomáhá dát smysl a řád realitě, jež ji obklopuje. Jinými slovy, nacionalismus je diskurzivní forma, která zásadně utváří moderní svět. Jde o způsob myšlení, imaginace, jednání a specifické vztahování se k pojmům kultury a politiky, která produkuje národy jako skutečně existující entity. Národy tedy neexistují jako dané objektivní entity, vznikají teprve jako důsledek lidské činnosti v duchovním i materiálním smyslu. Stručně řečeno, národy existují nejprve diskurzivně, teprve poté „objektivně“.¹ Nebo jak napsal Ernest Gellner: „*Je to nacionalismus, který plodí národy, a nikoliv obráceně.*“²

Diskurzivní přístup předpokládá, že národy nejsou přirozenými entitami, do kterých je lidstvo podle určitého objektivního klíče rozděleno a které mají svůj původ v pradávce historie. Národy jsou naopak moderními a historicky podmíněnými sociálními formami, které se objevují nejdříve na přelomu 18. a 19. století: „*Nacionalismus je doktrína vynalezená v Evropě na začátku 19. století. Tvrdí, že nabízí kritérium k určení vhodné jednotky obyvatel, která se má těšit vlastní vládě, k určení legitimně uplatňované moci ve státě a správné organizaci společenství států. Krátce, tato doktrína tvrdí, že lidstvo je přirozeně rozděleno do národů, které se od sebe odlišují určitými charakteristikami, a že jediným legitimním typem vlády je národní sebeurčení.*“³ Nacionalisté ale věří opaku, tedy že národní princip je přirozený, národy jsou ve svém jádru starobylé a každý jedinec má svou jednu národní identitu. Pokud ne, je vykořeněn a ztrácí svou podstatu, zbavuje se své nejzákladnější kolektivní identity a přirozenosti. Národy jsou podle nacionalistů přirozenými sociálními uskupeními mající kořeny v předmoderní době. Některé národy ale usnuly nebo dřímají v nevědomosti a proto je potřeba je probudit či obrodit. Ve skutečnosti ale není co probouzet, protože žádné národy dříve než v 19. století neexistovaly: „*Nacionalismus není probouzení staré, skryté, dřímající síly, ačkoli právě tak se vskutku představuje. Je to ve skutečnosti důsledek nové podoby společenské organizace.*“⁴ Nacionalistický diskurz tak obrací na hlavu

¹ CALHOUN, Craig. *Nations Matter. Culture, History, and the Cosmopolitan Dream.* Abingdon, New York: Routledge, 2007, s. 27.

² GELLNER, Ernest. *Národy a nacionalismus.* Praha: Hříbal, 1993, s. 67.

³ KEDOURIE, Elie. *Nationalism.* London: Hutchinson University Library, 1961, s. 9.

⁴ GELLNER, Ernest. *Národy a nacionalismus.* Praha: Hříbal, 1993, s. 59.

skutečnost, protože tvrdí, že národy jsou prastaré organismy zformované nejpozději ve středověku či že v předmoderní době již existovalo určité etnokulturní jádro, kolem kterého se postupem času nutně a přirozeně zformovala moderní národní identita. Tato nacionalistická teleologická interpretace historického vývoje popírá moderní podstatu národa. Ačkoliv nacionalisté nutně netvrdí, že jejich národ ve stejné podobě existoval již ve středověku, hledají v předmoderní době „přirozené“ předpoklady pro postupně a nutně se formující národní vědomí. Zatímco nacionalisté hledají u svých národů „přirozené“ a logické kontinuity, vznik evropských národů v 19. století je spíše výsledkem zásadních historických zlomů a diskontinuit. Nacionalistický diskurz, důsledek evropské modernizace, ale vytváří obraz vlastního národa jako v jádru starobylé a v předmoderním věku zakořeněné komunity: „*Nacionalismus je fenoménem spadajícím do sféry Gesellschaft, který však přitom používá jazyka Gemeinschaft: mobilní anonymní společnost simulující uzavřenou útulnou komunitu.*“⁵ Zatímco si národní buditelé myslí, že národ probouzí, ve skutečnosti jej vytváří. Nejprve jako ideu za pomoci archaických pojmů, kategorií a obrazů. Ve skutečnosti však formulují nové programy v nových společenských podmínkách a namísto reprodukování starých kulturních a politických identit vynalézají nové tradice.⁶ V některých případech jsou tato národní hnutí úspěšná a národní idea se prosazuje u širokého obyvatelstva. Definitivním úspěchem tohoto „obrodného“ procesu, abychom použili slovník nacionalistů, je získání politické suverenity.

1.1 Co je nacionalistický diskurz?

Nacionalistické diskurzy nicméně nesměřují pouze k politické suverenitě, ale dotýkají se celé řady témat a cílů. Umut Ozkirimli charakterizoval nacionalistické diskurzy třemi vzájemně provázanými typy nároků. Zaprvé, nároky identity (*identity claims*). Nacionalistické diskurzy rozdělují svět na „my“ a „oni“, na „přátele“ a „nepřátele“, přičemž předpokládají homogenitu a stálost identit a současně zdůrazňují charakteristiky, které odlišují mezi „my“ a „oni“. Nároky identity jsou dvojí. Zaprvé, dávají národní identitě tu největší prioritu, která předčí veškeré ostatní individuální i kolektivní hodnoty a loajality. Zadruhé, prezentují

⁵ GELLNER, Ernest. *Nacionalismus*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002, s. 93

⁶ HOBSBAWM, Eric a Terence RANGER, eds. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

národ jako hlavní zdroj politické a společenské legitimacy.⁷ Zadruhé, časové nároky (*temporal claims*). Nacionalistické diskurzy jsou vždy zásadně orientované na minulost a pokouší se demonstrovat lineární a přirozený vývoj svého národa napříč historií a dokázat jeho neoddiskutovatelnou diachronickou přítomnost. Tyto diskurzy jsou však ze své povahy ahistorické a primárně reflektují současné politické zápasy, pro které se hledá „užitečná“ minulost. Nacionalistická obsese historií vyplývá z potřeby představit v přítomnosti zakotvené politické zájmy, cíle a požadavky jako autentické a proto se v nacionalistických narativech dokazuje jejich údajná historická opodstatněnost a univerzalita.⁸ Zatřetí, nacionalistické diskurzy vznášejí prostorové zájmy (*spacial claims*), ve kterých se upínají k určitému mýtickému teritoriu jakožto svému „domovu“. Nacionalistický diskurz je tak také specifickou prostorovou imaginací, která pomyslnou mapu světa rozděluje do přehledných národních teritorií jakožto „přirozených“ národních prostorů. Určitá území jsou tak jednotlivými nacionalismy považována např. za „kolébku“ své národní identity, spojují s nimi svou „duši“ a požadují navrácení či znovudobytí „ztracených“ území. Nacionalismus je bez této teritoriální dimenze nemyslitelný.⁹

Anthony D. Smith definoval pět základních rysů národní identity: Zaprvé, historické území či „vlast“, se kterou se určitý nacionalistický diskurz ztotožňuje a přivlastňuje si ji. Zadruhé, společné mýty a historická paměť. Zatřetí, společná masová kultura. Začtvrté, společná univerzální práva a povinnosti pro všechny členy národa. Zapáté, určitá ekonomická a prostorová provázanost členů národa. Smith tak definoval národ jako entitu, která „sdílí historické teritorium, společné mýty a historické vzpomínky, masovou kulturu, společnou ekonomii a společná formální práva a povinnosti pro všechny členy.“¹⁰

Můžeme shrnout, že nacionalistické diskurzy se prezentují jako přirozené a národnímu principu dávají tu nejvyšší hodnotu. Jinými slovy, smysl kolektivu i jednotlivce v poslední instanci spatřují v národní podstatě. Zadruhé, národní identita se prezentuje jako prastará a legitimizuje se skrze mýtická vyprávění, ve kterých se dokazuje její historická opodstatněnost. Nacionalismus je tedy zásadně

⁷ ÖZKIRIMLI, Umut. *Theories of Nationalism. A Critical Introduction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, s. 208-209.

⁸ Ibid. s. 209.

⁹ Ibid. s. 209.

¹⁰ SMITH, Anthony D. *National Identity*. London: Penguin Books, 1991, s. 14.

fixován k minulosti. Zatřetí, nacionalismus vždy tématizuje určitou ideou vlastního teritoria. Začtvrté, příslušníci národa jsou považováni za formálně si rovné občany se stejnými právy a povinnostmi. Zapáté, nacionalismus vždy tématizuje otázku společně sdílené kultury, která je klíčovým ukazatelem národní identity.

Nacionalistické diskurzy rozhodně nelze chápat jako krajní šovinistickou možnost moderní politiky, jako diskurz, který se objevuje pouze v souvislosti s rasistickými protesty nebo etnickými konflikty. Naopak, nacionalistický diskurz je především všudypřítomnou podmínkou moderního národního státu. Nacionalismus je hluboce vetkán do způsobu vztahování se k okolnímu světu většiny obyvatel západních zemí: je obsažen v principu občanství, vlastnictví pasu, ve způsobu nahlížení historie, kanonizaci literatury a kinematografie, ve způsobu, jakým se soutěží na Olympijských hrách. Nacionalismus tak není jen o oportunistických politicích typu Slobodana Miloševiče nebo Viktora Orbána, kteří instrumentálně využívají nacionalismus pro získání politických bodů, ale také o hlubokých a upřímných emocích.¹¹ Nacionalismus a národní identita jsou jevy hluboce zapuštěny do základních struktur a institucí moderních společností. Nacionalismus není vždy dobře viditelným hnutím nebo programem, je spíše neviditelně vetkán do základních principů fungování moderních institucí, státních praktik a individuálních i kolektivních identit. Pochopit nacionalismus znamená proniknout hlouběji do povahy moderní společnosti a zamyslet se také nad jeho morální ambivalencí. Jak totiž napsal Craig Calhoun, „*nacionalismus není morální chybou.*“ Nacionalismus je na jedné straně zdrojem konfliktů a diskriminace, na straně druhé nabízí společenskou solidaritu, která je nutnou podmínkou pro fungování moderní demokracie. Pomáhá vnitřní inkluzi, zachází se svými členy jako s formálně rovnými a může být argumentem pro redistributivní politiky narovnávací faktickou nerovností. Dokáže také upozorňovat na vykořisťování a obrovské nerovnosti, které stojí v jádru globální integrace.¹² Kvůli této morální a politické dvojznačnosti nazývá Tom Nairn nacionalismus moderním Janusem. S první janusovskou tváří máme tendenci sympatizovat, protože nacionalismus může vznášet požadavky emancipace, pokroku a antiimperialismu. Druhá je

¹¹ CALHOUN, Craig. *Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, s. 1-3.

¹² CALHOUN, Craig. *Nations Matter. Culture, History, and the Cosmopolitan Dream*. Abingdon, New York: Routledge, 2007, s. 1.

násilná, šovinistická a zpátečnická. Jak ale upozorňuje Nairn, tato ambivalence je však vepsána do genetického kódu každého nacionalismu a proto neexistuje žádný sám o sobě dobrý nebo špatný druh nacionalismu.¹³ Každé národní hnutí tak v sobě přinejmenším obsahuje obě možnosti a vždy záleží na konkrétní praktické politice a diskurzích, ve kterých se vyjevují dané tendence.

Podobně Michael Billig odmítá hodnotit nacionalismus jako pouhou patologickou možnost v politickém životě moderních států, ale chápe jej jako jejich všudypřítomnou podmínku. Nacionalismus je jejich výchozí perspektivou, prostupující jejich politickým životem. Zpravidla však ne jako uvědomovaná a koherentní ideologie, ale jako banální a rutinovaný soubor praktik, symbolů, rétoriky a hodnocení, které se reprodukuje v proslovech politiků, novinových titulcích, struktuře médií, sportovních soutěžích nebo školních osnovách. Nacionalismus je jakýmsi „zdravým rozumem“ (*common sense*), který si jedinec neuvědomuje, protože se mu jeví jako přirozený a neideologický.¹⁴ Nacionalismus se tak vyskytuje jako hegemonie ve dvou smyslech. Zaprvé, jak zmínil Billig, stal se v zásadě univerzálním principem politiky a mezinárodního řádu. Zadruhé, určitá verze národní identity se vždy prezentuje jakožto přirozená, zjevná a sebevysvětlující, ačkoliv vždy existuje více možných konfigurací národní identity. Vítězství jednoho diskurzu nad ostatními je ale vždy prezentováno jako „přirozené“ a „nevyhnutelné“.¹⁵ Nacionalistické diskurzy se tak definují nejen v konfliktu s jinými nacionalismy, ale také vůči jiným alternativám na domácí půdě. Žádný diskurz tak neexistuje izolovaně, ale vždy vyrůstá v opozici vůči jinému diskurzu.¹⁶ Určitý nacionalistický diskurz tak má nejen své vnější nepřátele, vůči kterým se konstituuje jako odlišný národ, ale vede také vnitřní debatu a konflikt o podstatě a podobě národní identity. Jak napsal Friedrich Meinecke: „*Všude je ideálem nezlomná národní pospolitost života ve všech podstatných cílech existence. Je to nekonečný úkol, neboť s prostředky jeho řešení současně narůstají i obtíže. S tím, jak sílí národ, současně sílí i všechny životní oblasti uvnitř národa. V národě se*

¹³ NAIRN, Tom. Moderní Janus. In: HROCH, Miroslav, ed. *Pohledy na národ a nacionalismus*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003, s. 151.

¹⁴ BILLIG, Michael. *Banal Nationalism*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE, 1995, s. 4.

¹⁵ ÖZKIRIMLI, Umut. *Theories of Nationalism. A Critical Introduction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010, s. 210.

¹⁶ PECHEUX, Michel. *Language, Semantics and Ideology. Stating the Obvious*. London, Basingstoke: Macmillan, 1982.

tedy také prohlubují již existující duchovní, politické a společenské protiklady a přistupují k nim protiklady nové, neboť všechny strany a skupiny nyní využívají aktivnějších individuálních sil v národě. Ano, i v národě samém se vzájemně střetávají různá pojetí národa, různé směry, z nichž každý tvrdí, že jedině on skutečně a řádně reprezentuje národ.“¹⁷ Každý nacionalistický diskurz tak stojí nejen proti diskurzům jiných nacionalismů, ale účastní se také mnohdy vypjatého konfliktu na pomyslné domácí půdě s jinými verzemi národní identity. Různé varianty a koncepce národní identity soupeří o kulturní hegemonii, abychom použili Gramsciho termínu, jejíž hlavní funkci je, jak napsal James C. Scott, „definovat, co je možné a co nemožné a určité cíle a snahy vykázat do světa nemožného, planých snů a zbožných přání.“¹⁸

1.2 Strukturální a institucionální předpoklady nacionalismu

Nacionalistický diskurz nelze chápat jakou pouhý soubor idejí a tvrzení, které existují nezávisle na historickém kontextu a materiálním světě. Naopak, diskurzy jsou hluboce zakotveny v politickém, kulturním a materiálním kontextu své doby. Jejich artikulace vždy probíhá v určitém společenském kontextu, který jedinec není nikdy schopen zcela překročit. Pro pochopení vzniku, udržování a cirkulaci diskurzů je společenský kontext naopak rozhodující.¹⁹ Na institucionálních a strukturálních předpokladech záleží a nacionalismus nelze redukovat na pouhou rétorickou manipulaci ze strany nacionalistických elit nebo problém jazykových prostředků, které lze vlastním rozhodnutím lehce odmítnout a na jejich místo dosadit jiné. Diskurzy jsou hluboce zapuštěny ve společnosti, a to díky institucím, které společností prostupují a které určité diskurzy upřednostňují, využívají a šíří, zatímco jiné zakazují. Jak napsal Michel Foucault, „předpokládám, že v každé společnosti je produkce diskursu současně kontrolována, vybírána, organizována a přidělována určitým počtem procedur, jež mají za úkol odvrátit jeho moc a nebezpečí, zvládnout jeho nahodilý výskyt.“²⁰

¹⁷ MEINECKE, Friedrich. Obecně o národu, národním státu a světoobčanství. In: HROCH, Miroslav, ed. *Pohledy na národ a nacionalismus. Čítanka textů*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003, s. 51-52.

¹⁸ SCOTT, James C. *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Heaven, London: Yale University Press, 1985, s. 326.

¹⁹ MILLS, Sara. *Discourse*. London, New York: Routledge, 2004, s.10.

²⁰ FOUCAULT, Michel. *Diskurs, autor, genealogie*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1994, s. 9.

Nacionalistické diskurzy se v moderním státě vyskytují především jako banální rutinizované praktiky, které jsou organizovány ze strany státních institucí. Spolu s Raymondem Grewem můžeme říct, že národní identita je úzce spojena s budováním moderního evropského státu, který dokázal svými institucemi proniknout hluboko do společnosti a regulovat a upevňovat chování v nejrůznějších oblastech společenského života.²¹ Národní identita jakožto určitá forma masové kultury, sdílené napříč sociálním prostorem, je těžko představitelná bez zásadní role státních institucí při jejím prosazování a šíření, jak ukázal např. Eugen Weber v knize *Peasants into Frenchmen* na případu Francie.²²

Nacionalismus se svou schopností kulturně homogenizovat sociální prostor se stal z mnoha důvodů výhodný pro politické elity 19. století. Mohl vyřešit hned několik problémů najednou. Jak upozornil Hobsbawm, nacionalismus byl vhodnou doktrínou v situaci, kdy stát postupoval celou společností a potřeboval pro efektivní komunikaci s občany alespoň určitý jazykový standard. Ten byl potřeba i z důvodu postupující demokratizace, který vtahoval do politické arény široké masy obyvatelstva, které se nyní potřebovaly spolu domluvit. V kontextu válek 19. století, kterých se účastnily stále širší masy obyvatelstva, se nacionalismus také mohl stát zdrojem emocionálního pouta občanů k existujícímu státu, který se stal v nacionalistickém diskurzu „vlastí“, za kterou je potřeba bojovat a případně i položit život.²³ Státy a politické elity tak v mnoha případech samy začaly s „vynalézáním“ tradic, které by kulturně heterogenní obyvatelstvo homogenizovalo kolem údajně starých tradic a symbolů. Řada kulturních artefaktů, ke kterým se moderní národy hlásí jako ke svým starobylým symbolům, jsou tak do značné míry produktem 19. století. Bez moderních institucí státu, armády, škol, muzeí, divadel nebo tisku by národ byl nemyslitelný.

Nacionalismus také odpovídal na strukturální potřeby modernizující se evropské společnosti. Nacionalismus nelze zkrátka chápat jako pouhý voluntarismus evropských nacionalistů nebo manipulaci ze strany politických elit. Národy nejsou konstrukcí „na zelené louce“, ale předcházely ji určité strukturální

²¹ GREW, Raymond. Konstrukce národní identity. In: HROCH, Miroslav, ed. *Pohledy na národ a nacionalismus. Čítanka textů*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003, s. 209.

²² WEBER, Eugen. *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870-1919*. Stanford: Stanford University Press, 1976.

²³ HOBBSAWM, Eric. *Národy a nacionalismu od roku 1780. Program, mýtus, realita*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000, s. 79-81.

předpoklady. Podle Gellnera, nacionalismus není historickou úchylkou nebo nahodilým intelektuálním výmyslem, ale je hluboce zakotven ve strukturálních požadavcích individualizované, anonymizované a mobilní průmyslové společnosti, která vyžaduje určitou kulturní standardizaci pro efektivní fungování. Ačkoliv si nacionalisté zpravidla neuvědomují, co činí, nacionalismus je vyjádřením nevyhnutelné potřeby kulturně homogenizovat moderní stát a jeho společnost.²⁴ Nacionalismus je tak spojen s heterogenním procesem modernizace, ve které dokáže plnit různé funkce. Je výsledkem postupující industrializace a budování moderního státu na troskách stavovské společnosti.

1.3 Esencializace národní identity

Nacionalisté definují svou národní identitu skrze identifikaci jejich „objektivních“ rysů, které údajně představují její etnickou či kulturní esenci. Tato identita je tak definována především jako kulturní „totožnost“ jejich nositelů, a to napříč časem i prostorem. Jak napsal David Hume o identitě: „*Máme rozlišenou ideu předmětu, který v předpokládaných změnách času trvá neměnně a nepřerušovaně. Tuto ideu nazýváme identitou či totožností.*“²⁵ Avšak, každá identita se potýká s určitým paradoxem, plynoucí z napětí mezi ideou identity jakožto objektivní totožností dvou nebo více prvků a empirickou skutečností, ve které jsou tyto prvky stejně tak vzájemně neidentické a vnitřně heterogenní. Hume si všímá, že idea identity vždy obsahuje jistý klam, protože spatřujeme totožnost tam, kde je vždy také heterogenita. Proto je potřeba, abychom nejprve měly abstraktní ideu totožnosti určitých prvků a posléze definovaly jejich identitu kolem vybraného rysu, který sdílejí navzájem: „*Nakonec nám nezbyvá, než (...) směle tvrdit, že tyto různé navzájem vztažené předměty jsou ve skutečnosti tytéž bez ohledu na to, jak moc se přerušují a mění. Abychom si před sebou samými zdůvodnili tuto nesrovnalost, často si vymýšlíme nějaký nový, nepochopitelný princip, který předměty spojuje dohromady a zabraňuje jejich přerušování nebo proměňování.*“²⁶

Podobně nacionalisté tvrdí, že jejich národ je vnitřně homogenní a jeho příslušníci napříč časem a prostorem sdílejí určitý objektivní rys, dokládající jejich

²⁴ GELLNER, Ernest. *Národy a nacionalismus*. Praha: Hříbal, 1993, s. 46.

²⁵ HUME, David. *Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha 1. Rozum*. Praha: Togga, 2015, s. 330.

²⁶ Ibid. s. 331.

identitu neboli totožnost. Tímto objektivním rysem může být společný jazyk, náboženství, biologický původ nebo historický osud. Ve skutečnosti ale nositelé národní identity napříč časem a prostorem sjednocení nejsou: z empirického hlediska např. nikdy nelze hovořit o kulturně homogenním národě. Příslušníky národa tady a teď však spojuje především víra, že jsou osudově spojeni a jejich národní identita je totožná. Idea identity tedy spočívá na víře, nikoliv na vjemu. Ačkoliv každá idea identity definuje objektivní charakterové rysy, „*to znamená rozlišující znak, v němž někoho znovu poznáváme, znovu identifikujeme jako téhož, přičemž charakter není nic jiného než soubor těchto rozlišujících znaků,*“²⁷ její podstata je založená na víře v objektivní existenci originálního charakteru určité skupiny lidí, respektive národa.

Jedním z prvních badatelů o nacionalismu, který odmítl esencialismus a primordialismus národů, byl v druhé polovině 19. století Ernest Renan: „*Národy nejsou nic věčného. Mají své počátky a budou mít svůj konec.*“²⁸ Renan dekonstruuje výchozí přesvědčení nacionalistů, že lidstvo je přirozeně rozděleno do národů, které se od sebe odlišují objektivními znaky. Podle Renana jsou národy nejen moderním fenoménem, který má svůj počátek a konec, ale také svébytným duchovním principem, který nemůže být zredukován na výčet objektivních rysů. Zaprvé, z pohledu empirie nelze definovat takový rys či soubor rysů, který by byl nalezen u všech existujících národů: některý disponuje společným jazykem, jiný náboženstvím a jiný spíše společným zájmem. Není proto možné definovat princip, podle kterého v sociálním prostoru identifikujeme objektivně existující národy. Zadruhé, i kdyby takový objektivní princip existoval, nestačí to k tomu, aby národ sám o sobě byl uveden v život. Podle Renana je národ duchovním principem, který spočívá na dvou věcech: „*Jedna je v minulosti, druhá v přítomnosti. Jednou je společné vlastnictví bohatých vzpomínek, druhou je nynější souhlas, přání žít pospolu, vůle navázat na společně přijaté dědictví.*“²⁹ A dodává: „*Existence národa je (...) každodenní plebiscit, stejně jako existence individua je neustále přitakávání životu.*“³⁰ Národ je tedy výrazem vůle určité skupiny lidí být jedním národem. Bez této vůle se žádný národ nestane skutečně existujícím, bez ohledu

²⁷ RICOEUR, Paul. *O sobě samém jako o jiném*. Praha: Oikoymenth, 2016, s. 137.

²⁸ RENAN, Ernest. Co je to národ? In: HROCH, Miroslav, ed. *Pohledy na národ a nacionalismus. Čítanka textů*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003, s. 34.

²⁹ Ibid. s. 33.

³⁰ Ibid. s. 34.

na přítomnost celého souboru společně sdílených rysů. Morální a duchovní zdroj pro tuto vůli pak příslušníci národa čerpají ze slávy a utrpení z minulosti, kterou přijali za svou.

Zdá se, že Renan prohlédl klamy etnického nacionalismu a jeho „objektivních“ kategorií etnicity a kultury, kolem kterých chce identifikovat jednotlivé národy. Byla však jeho pozice skutečně tak nestranná a objektivní, jak se to může zdát? Je známo, že politický nacionalismus, který rezignuje na nutnost objektivních etnických rysů národa, byl v době, kdy Renan svou slavnou přednášku pronesl, vhodným diskurzem pro legitimizaci francouzských nároků na převážně německy hovořící Alsasko-Lotrinsko. S tím souvisí také skutečnost, že politický nacionalismus, který je někdy vydáván za morálně lepší jakožto univerzalistický protějšek exkluzivistického etnického nacionalismu, může být ve skutečnosti diskurzem, za kterým se skrývají imperialistické a asimilační cíle.³¹ Ačkoliv Renan vnesl důležitý postřeh do studia nacionalismu, nesmíme tak zapomenout, že sám navazoval na starší tradici francouzského politického myšlení, které chápalo národ v jeho univerzalistických a humanistických kvalitách. Jeho vědecká deskripce tak byla svým způsobem také politickou preskripcí.

V jádru jeho koncepce politického národa stála idea, že národ je duchovní princip, spočívající ve vůli jeho členů být jedním národem. Hovoříme tak o principu sebeurčení, který nejzásadněji rozpracoval Jean-Jacques Rousseau. Ten formuloval koncept obecné vůle (*volonté générale*), bez které nemůže dojít k ustanovení politického kolektivu, takto: „Každý člověk může skutečně míti jako člověk zvláštní vůli, odporující nebo odlišnou od vůle obecné, kterou má jako občan. Jeho zvláštní zájem může k němu zcela jinak mluvit než zájem společný (...).³² Je tedy k tomu, abychom dospěli k správnému vyjádření obecné vůle, důležité, aby nebylo dílčích společností ve státě“.³³ Obecná vůle je pro Rousseau nepostradatelnou podmínkou existence politického společenství, které dokáže přemostit partikulární zájmy ve společnosti a dokáže jednotlivce spojit v jedno organické těleso. Rousseau se sice okrajově zaobíral také socioekonomickými a kulturními aspekty republiky a

³¹ BRUBAKER, Rogers. Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism. In: HALL, John A., ed. *The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 300.

³² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O společenské smlouvě, neboli, O zásadách státního práva*. Praha: V. Linhart, 1949, s. 26.

³³ Ibid. s. 37.

národa, jeho zájem se však týkal spíše socioekonomických a geografických podmínek funkčnosti politického společenství. Doporučoval tak např. menší státní celky, aby nedošlo k socioekonomickému přepnutí či rozmělnění pouta solidarity mezi občany.³⁴ Více se k otázce národní kultury jako takové vyjádřil v textu *Úvahy o polské vládě a její reformě navrhované v roce 1772*, ve kterém zdůraznil její význam: „Právě výchova má dávat lidem národní ráz a ovlivnit jejich názory a životní záliby do té míry, aby se stali vlastenci z náklonnosti, z náruživosti i z nutnosti. Jakmile dítě otevře oči, má vidět svou vlast a až do smrti má vidět jen ji. Každý opravdový republikán sál už s mateřským mlékem i lásku k vlasti a žije jen pro ni, jinými slovy k zákonům a k svobodě.“³⁵ V základu Rousseauova zájmu o národní kulturu tedy nejsou „přirozené“ hranice národa v podobě lidové kultury či etnicity, jak se tomu stalo později u německých preromantiků a romantiků, ale podmínky funkčnosti demokratického společenství, jenž nemůže přetrvat bez pouta solidarity a patriotismu občanů. Rousseau tedy nesakralizuje lidovou kulturu, jak je tomu v případě etnického nacionalismu. Etnicita či určitá partikulární kultura není tím, kolem čeho se konstituuje a homogenizuje národ, ale tuto funkci plní obecná vůle. Zatímco etnicita odkazuje k objektivním rysům, které mohou být identifikovány i zvenčí, v případě principu obecné vůle jde o aktivní rozhodnutí jeho příslušníků, které není determinované žádnými objektivními rysy a není proto ani predikovatelné. Národy jsou tedy organickými celky, které jsou výsledkem vůle a rozhodnutí rozumem obdařených jednotlivců, nikoliv přírodním objektem, utvářeným objektivními zákony mimo dosah a tužby člověka.

Ačkoliv Renan dekonstruoval objektivistický přístup k národu a zdůraznil jeho konstruktivistickou a subjektivistickou dimenzi, došel nakonec ke stejnému závěru: ať již jsou národy výsledkem přírodních zákonů, nebo produktem lidské vůle, národy existují jako skutečně existující společenská tělesa. K podobnému pojetí se přiklonil také Hugh Seton-Watson, který národ definoval jako „komunitu lidí, jejíž členové jsou vzájemně spojeni pocitem solidarity, společné kultury a národního vědomí,“³⁶ přičemž odmítl možnost definovat národ jako „o sobě“

³⁴ Ibid. s. 55-56.

³⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Úvahy o polské vládě a její reformě navrhované v roce 1772*. In: *J. J. Rousseau a jeho pedagogický odkaz. Výbor z pedagogického díla*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1967, s.147.

³⁶ SETON-WATSON, Hugh. *Nations and States. An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism. An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*. London: Methuen, 1977, s. 1.

existující entitu, která vyrůstá kolem určitého souboru objektivních rysů. Podle něj zkrátka „*národ existuje, jestliže se podstatný počet lidí v jisté pospolitosti domnívá, že tvoří národ, nebo se chovají tak, jako by jej tvořili.*“³⁷ Podle Watsona je tak rozhodující národní vědomí, které je sdíleno dostatečným počtem lidí. Není potřeba, aby bylo sdíleno všemi, kteří jsou potenciálními příslušníky národa, ale podstatnou částí, aby se národ jako takový stal reálně existující politickou silou.

V podobném duchu uvažoval nad národem Walker Connor. Connor nacionalismus chápal jako diskurz, který vždy obsahuje etnický rozměr v podobě mýtu o společném původu. Pro něj byl tak každý nacionalismus etnický, avšak jeho podstata byla přesto psychologická: „*Podstata národa není hmatatelná, ale psychologická a spíše věcí přístupu než faktu.*“³⁸ Kategorie jazyka nebo náboženství plní podle Connora především odlišovací funkci, které propůjčují určité národní identitě etnickou jedinečnost. Ačkoliv se žádný nacionalismus bez kategorií etnicity neobejde, jeho podstata leží v emocionálním poutu, vycházejícím z víry v mýtus o společném původu: „*Národ je skupina lidí, která přijala mýtus o společném původu,*“ přičemž nejde o to, zdali je tento mýtus pravdivý, nebo ne, ale že příslušníci národa v tuto biologickou a historickou spřízněnost věří: „*nejde o to, co je, ale v co lidé věří, že je.*“³⁹

Napětí mezi primordialismem a kulturalismem nacionalismu, který esencializuje a objektivizuje národní identitu, nazývá ji věčnou, neměnnou, homogenní a „o sobě“ existující, a situacionismem či instrumentalismem konstruktivismu, který odkazuje k nahodilosti, historické a situační podmíněnosti, dokázal explicitně překlénout Rogers Brubaker. Podle Brubakera národy jako takové nejsou věčnými a starobylými entitami, současně naturalizace a esencializace rasových, etnických a národních kategorií je universálním fenoménem, který plyne z určitých kognitivních predispozic člověka: člověk klasifikuje společenský svět do kategorií, kterým následně připojuje objektivizující a esencializující kategorie rasy a etnicity. Instrumentalistický přístup sice dobře upozorňuje na situační podmíněnost národní mobilizace a utváření národní identity, současně nedokáže zachytit emocionální dimenzi nacionalismu, která souvisí

³⁷ Ibid. s. 5.

³⁸ CONNOR, Walker. *Ethnonationalism. The Quest for Understanding*. Princeton: Princeton University Press, 1994, s. 42.

³⁹ Ibid.

s lidským podvědomím. Nejde tedy o to, že by kategorie rasy, etnicity a národa byly skutečně primordiální, ale že je lidská psychika v praxi jako takové v zásadě vždy spatřuje.⁴⁰ Kategorie rasy, etnicity a národa tak neexistují „o sobě“, ale jsou určitým stavem lidské psychiky: „*Krátce, kognitivní přístup tvrdí, že rasa, etnicita a národ nejsou reálně existujícími kategoriemi, ale způsoby, jak vidět svět.*“⁴¹ Nacionalismus je tedy podle Brubakera jakousi metaperspektivou, která člověku pomáhá určitým způsobem porozumět světu, sám sobě, identifikovat zájmy a cíle, pojmenovávat problémy a formulovat názory.⁴²

Spolu s Miroslavem Hrochem můžeme konstatovat, že sice nelze empiricky doložit závazné charakteristiky národa, přesto je každý národ definován určitou kombinací objektivních vazeb a rysů (jazyk, historie, území, ekonomické vazby, náboženství, politické vztahy atd.) a absence některého rysu nevylučuje jeho existenci.⁴³ Jak jsme si ale ukázali, nad těmito viditelnými vztahy a rysy se vznáší nehmatatelné emocionální pouto a společné národní vědomí, které ve skutečnosti tvoří podstatu národní identity. Národní identita existuje především jako idea, která na sebe bere podobu různé kombinace objektivních rysů. Avšak, toto emocionální pouto, idea národní identity či „každodenní plebiscit“ nejsou výsledkem jakéhosi organického národního života. Národní život a národní identita se neodehrávají spontánně, ale organizovaně a mají svou institucionální dimenzi. Národní identita má svůj emoční základ, není ale výsledkem vůle, jak se domníval Rousseau nebo Renan, ale hegemonie určitého diskurzu, činnosti národních hnutí, politických elit, všudypřítomné rutiny státního aparátu a v neposlední řadě politických konfliktů a válek.

1.4 Dialektika národní identity

Národní identita se vždy konstituuje v opozici vůči jiné národní identitě. Vnitřní podoba národní identity, která se v končeném důsledku uchovává jako idea a bere na sebe podobu odkazů k určitým hodnotám, zvykům, historické paměti, jazyku, náboženství atd., nevzniká a neexistuje ve vakuu, ale v živé interakci se

⁴⁰ BRUBAKER, Rogers. *Ethnicity without Groups*. Cambridge: Harvard University Press, 2004, s. 83-84.

⁴¹ Ibid. s. 81.

⁴² Ibid.

⁴³ HROCH, Miroslav. *Národy nejsou dílem náhody. Příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2011, s. 24.

sousedními a konkurenčními nacionalismy. Právě tato interakce dává zakoušet „jinakost“, která posléze vede ke konstruování vlastní identity jakožto identity odlišné. Nacionalismus představuje identitu vlastního národa jako samu o sobě zřejmou a neměnnou, jako sebevysvětlující a sebeospravedlňující skutečnost, která existuje „pro sebe“ a „o sobě“ a jejíž podstata plyne z ní samé. Národní identita je podle většiny nacionalistů neměnná a primordiální, nikoliv historicky podmíněná, jejíž filosofické a kulturní rysy jsou podmíněné okolním světem, především pak sousedními nacionalismy. Jak napsal Paul Ricoeur: „*ipseita sebe sama poukazuje k jinakosti tak niterně, že jednu nelze myslet bez druhé, (...), jak bychom řekli hegelovsky, jedna přechází v druhou. Slovu „jako“ bychom měli přiřknout silný význam, nejen ve smyslu srovnání – sebe sama podobného jinému - , ale ve smyslu implikace: sebe sama jakožto...jiného.*“⁴⁴ Národní identita tedy vždy existuje v opozici vůči jiné identitě, se kterou je sice v živé interakci, ale která směřuje ke konstituci národní identity jakožto identity jiné.

S tímto dialektickým formováním národních identit současně probíhá určité vzájemné přibližování se skrze přejímání stejných forem, které jsou však naplněny jinými obsahy. Zcela zřetelně tento moment můžeme demonstrovat na univerzální touze nacionalistů disponovat vlastním národním divadlem, muzeem, národní literaturou nebo dějinami. Nacionalismy jsou si tak nápadně podobné svými formami, kterým však dávají odlišné obsahy. Čím více se spolu oba nacionalismy potýkají, tím se jejich formy budou s velkou pravděpodobností podobat více. Pokud je pro první nacionalismus např. podstatná určitá kulturní kategorie, jako je pro srbský nacionalismus pravoslaví a jazyk, pro konkurenční chorvatský nacionalismus, který se nemůže vůči srbskému odlišit jazykem, to znamená logické upnutí se ke katolictví a naopak. Ve vzájemné interakci to tedy znamená upevňování kategorie náboženství jako objektivního rysu, kolem kterého se obě identity mohou odlišit. Jak ale vidíme, ačkoliv každý nacionalismus dává této své „náboženské“ formě jiný obsah, oba nacionalismy se nápadně podobají svým „náboženským“ principem.

Někdy jsou také přebírány celé filosofické a kulturní diskurzy ze „sousedství“, které neplynou jen z pouhé potřeby vytyčit jasné hranice mezi národy. Jde o intelektuální inspiraci a vlivy, které jsou vystavení především

⁴⁴ RICOEUR, Paul. *O sobě samém jako o jiném*. Praha: Oikoymenth, 2016, s. 11-12.

intelektuálové mladších národních hnutí ze strany dominující kultury a které jsou často přejímány vědomě a cíleně. Východoevropské nacionalismy tak historicky sdílejí podobné ideové zázemí, když první generace protonacionalistů a nacionalistů 19. století se nechala výrazně ovlivnit Herderovou filozofií a jeho adorací *Volkskultur*, což vedlo ke vzniku nápadně podobných nacionalistických ideologií. Jak napsal sám Masaryk: „*Podivný osud: německá filozofie musila dát filozofický základ pro národní snažení protiněmecké; pro svou kulturu českou musili naši buditelé použít filozofie německé a použili filozofie jen německé, neboť myšlenky francouzské a anglické přicházely k nám německým prostředkováním.*“⁴⁵

Frederik Barth proto definuje etnickou skupinu jako sociokulturní entitu, která je vždy zakotvena v určité síti vztahů s jinými etnickými skupinami, přičemž právě existence těchto vztahů umožňuje zformování etnicity. Dekonstruuje tak představu, že by se etnické skupiny formovaly kolem určitých objektivních rysů, rozvíjených v izolaci a nezávisle na sousedních etnických skupinách. Pro Bartha je etnická skupina především organizační jednotkou, jejíž členové jsou svázáni určitým morálním a společenským imperativem, přičemž se nikdy nejedná o kulturně homogenní celek. Kulturní znaky jsou pak nahodilé a fluidní, závislé na kontextu, vztazích s „druhými“ a rozhodnutích aktérů: jsou vybírány a zdůrazňovány především takové kulturní znaky, které dokáží etnickou skupinu jakožto organizační jednotku sjednotit – vytvořit její domnělou kulturní homogenitu skrze identifikaci společného kulturního jmenovatele – a současně vybrat takové kulturní znaky, které odliší danou etnickou skupinu od skupiny sousední: „*Aktéři zvažují jen takové znaky, které jsou shledány podstatnými a nelze je chápat jako soubor „objektivních“ odlišností. (...) Některé kulturní znaky jsou aktéry považovány za znamení a znaky odlišnosti, jiné jsou ignorovány a některé zásadní rozdíly jsou zcela bagatelizovány a popírány.*“⁴⁶ Kulturní znaky, které jsou podle nacionalistů objektivní a přirozenou esencí daného národa, jsou podle Bartha v zásadě nahodilým výběrem, který sleduje dvě funkce: vnitřně sjednotit etnickou skupinu jakožto určitým způsobem organizovaný společenský celek a současně jej odlišit od sousedních etnických skupin. Směrem dovnitř jsou tak vybírány takové

⁴⁵ MASARYK, Tomáš Garrigue. *Česká otázka*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1990, s. 15.

⁴⁶ BARTH, Frederik. *Ethnic Groups and Boundaries*. In: HUTCHINSON, John a Anthony D. SMITH, eds. *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press, 1996, s. 78.

kulturní rysy, které můžou sloužit jako společné, naopak kulturní rozdíly uvnitř skupiny jsou marginalizovány a popírány. Ve vztahu k „druhému“ jsou kulturní rozdíly zdůrazňovány a případné společné znaky naopak opomíjeny.

Podobně rozumí etnicitě Walker Connor, který kulturní originalitu etnických skupin chápe za konstruovanou s ohledem na konkurenční skupiny: „*Tendence chápat etnické rozdělení skrze hmatatelné rozdíly mezi jednotlivými skupinami je často rozvíjena tvrzeními a jednáním těch, kterých se to nejvíce týká. Jejich zájem je zdůraznit svou unikátnost a členové určité skupiny mají sklon sjednocovat se kolem nejvíce viditelných institucí s největším odlišovacím potenciálem.*“⁴⁷ Kulturní unikátnost určité etnické skupiny je tedy spíše důsledkem mezietnické konfliktní interakce a snahy organizovat se jako jednotná společenská entita, nikoliv jako příčina konfliktů mezi etnickými skupinami. Hranici mezi etnickými skupinami rýsuje konflikt, který vzniká jako důsledek heterogenních historických procesů, a teprve v druhém kroku je definována údajná kulturní esence etnicky definovaného národa, přičemž jsou vybírány takové rysy, které dokáží objektivizovat kulturní rozdíly mezi konkurenčními skupinami. Kulturní esence tedy nevzniká v pomyslném kulturním a národním centru, ve kterém jsou v izolaci rozvíjeny a definovány národní symboly a mýty, ale naopak vznikají spíše na konfliktních hranicích. Na nich aktéři zažívají „jinakost“ druhého a to následně determinuje výběr etnických kategorií, které mohou plnit viditelnou odlišovací funkci. Ne snad, že by daný nacionalismus vybíral kulturní rysy jakoby na zelené louce, pochopitelně má k dispozici určitý kulturní odkaz, ze kterého může vybírat. Jaký konkrétní kulturní rys se stane signifikantní a sjednocujícím je však zásadně určováno povahou konkurenčního nacionalismu.

Tak můžeme rozumět např. používání náboženských symbolů v celé řadě ve skutečnosti etnických konfliktů. To, co se jeví jako náboženské konflikty, jsou ve skutečnosti střety nacionalismů, které svou kulturní unikátnost definují kolem náboženských symbolů. Např. palestinsko-židovský konflikt z obou původně zcela sekulárních nacionalistických hnutí vytvořil náboženské nacionalismy. Potřeba odlišit se skrze objektivní kulturní rysy vedla v tomto případě k využití náboženské

⁴⁷ CONNOR, Walker. *Ethnonationalism. The Quest for Understanding*. Princeton: Princeton University Press, 1994, s. 43.

symboliky, která tuto úlohu může efektivně plnit.⁴⁸ Ve skutečnosti ale o náboženství nejde, jde o nacionalismus a jeho potřebu odlišit se od nepřítele skrze „přirozené“ kategorie kultury, které by manifestovaly odlišnost a nekompatibilitu s politickým nepřítelem. Ve své práci tvrdím, že takovými příklady etnonáboženských nacionalismů je bosňácká a srbská národní identita, stejně jako chorvatský nacionalismus. Současně pravoslavné srbství a muslimské bosňáctví je v neposlední řadě důsledkem krvavého rozpadu Jugoslávie, ve kterém proti sobě stál srbský, chorvatský a bosňácký nacionalismus. Náboženství v tomto konfliktu mohlo efektivně posloužit jako viditelný znak odlišnosti a způsob, jak dovnitř homogenizovat národní společenství, a to tím spíše, že se tak v konfliktech mezi srbským a chorvatským nacionalismem v minulosti již stalo: historie jakoby ožívá a konflikt se jeví věčný, soužití historicky nemožné a katolictví a pravoslaví jako přirozená a starobylá esence národních identit. Pro srbský, chorvatský a bosňácký nacionalismus se tedy ve vzájemných konfliktech stalo klíčovou kategorií náboženství a nikoliv jazyk: náboženství mohlo plnit distinktivní funkci, naopak jazyk všechny tři nacionalismy spojuje. Skutečně mobilizujícím a funkčním principem se proto stala náboženská symbolika. Pochopit, proč se bosňácká národní identita v 90. letech 20. století homogenizovala kolem symbolů islámu, není možné bez zvážení sítě vztahů, v rámci které se bosňácký nacionalismus mobilizuje. Jak napsal Erik Erikson: „*Aby na řadu přišla etnicita, musejí skupiny udržovat alespoň minimální vzájemný kontakt a zároveň chovat přesvědčení, že „ti druzí“ jsou kulturně odlišní. (...) etnicita je svou podstatou aspektem vztahu, nikoliv vlastností skupiny.*“⁴⁹

Relační dimenze národní identity znamená, že národní identita je něčím, co může být poměrně rychle redefinováno vzhledem k novým konfliktům. Takto národní identitě rozumí Rogers Brubaker, který polemizuje s představou, že národní identita je něčím, co je postupně budováno a objevuje se jako výsledek dlouhotrvajícího procesu. Naopak se kloní k perspektivě, která národní identitu chápe jako „událost“, jako něco, co krystalizuje znenadání a v krátkém čase.⁵⁰

⁴⁸ ROY, Olivier. *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press, 2004, s. 44.

⁴⁹ ERIKSON, Erik. *Etnicita a nacionalismus. Antropologické perspektivy*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2012, s. 36.

⁵⁰ BRUBAKER, Rogers. *Nationalism Reframed. Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 19.

V okamžiku nového etnického konfliktu je veřejný, ale i soukromý prostor zaplněn nacionalistickou rétorikou a dochází k všudypřítomné nacionalizaci, ve které historie „ožívá“ a do popředí se dostávají nacionalistické symboly. Tyto symboly a historické mýty jsou však spíše znovu interpretovány vzhledem k novému konfliktu, nejsou logickým a přirozeným vyvrcholením historického vývoje a právě v této konfliktní situaci dochází často k velmi rychlé redefinici kolektivních identit, historických mýtů a aspirací.⁵¹ Tam, kde mnozí hledají kontinuity, Brubaker hledá zlomy a diskontinuity, které způsobují nacionalizaci společenského prostoru a „krystalizaci“ národních identit.

Skutečnost, že „národ“ vykrytalizuje v krátkém historickém úseku, že se může v některých případech stát realitou téměř přes noc, však neznamena, že taková národní identita vzniká nahodile a bez diskurzivních a strukturálních dlouhodobých opor. Jak napsal Paul Brass, distinktivní kulturní znaky jsou sice vybírány instrumentálně politickými elitami s ohledem na současné konflikty a potřeby zajistit vnitřní homogenitu, jsou však vybírány zpravidla takové znaky, které již skutečně existují a často jsou staré tisíce let (např. judaismus v případě sionismu). Judaismus sice do 19. století nebyl instrumentálně využit sionisty pro definici etnokulturní identity židovského národa, existovalo však jako institucionalizované náboženství s určitým kulturním obsahem a mohlo posloužit jako kulturní základ pro moderní sionistické diskurzy. Vytváří se tak dojem primordiality národa skrze instrumentální použití starého kulturního dědictví.⁵² Podobné je to s balkánskými nacionalismy, které mnozí spojují s principem autokefalie v pravoslavné církvi. Tento argument říká, že autonomie Srbské, Bulharské, Rumunské nebo Řecké pravoslavné církve vedla k vytvoření protonacionalistické mytologie a nutně vyústila v náboženské nacionalismy. Paschalis Kitromilides ale ukazuje, že pravoslavné církve dlouho stály mimo nacionalismus a naopak s ním vedly urputný boj z pozice univerzálního křesťanství. Ačkoliv samotné církve nacionalistický diskurz odmítaly, nezabránilo to tomu, aby nacionalisté využili jejího kulturního dědictví.⁵³ Zpětně se však zdá, jakoby národní identita přirozeně navazovala na starší náboženská společenství,

⁵¹ Ibid. s. 20.

⁵² BRASS, Paul R. *Elite Competition and Nation-Formation*. In: HUTCHINSON, John a Anthony D. SMITH, eds. *Nationalism*. Oxford: Oxford University Press, 1994, s. 86.

⁵³ KITROMILIDES, Paschalis. *Orthodoxy and Nationalism*. In: HUTCHINSON, John a Anthony D. SMITH, eds. *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press, 1996, s. 202-208.

kteře byly vlastně jakýmsi protonárodem vymezeným církevními strukturami. Tomu ale došlo spíše skřze řadu politických zápasů, heterogenního vývoje a diskontinuit, než že by šlo o přirozený a nezvratný historický proces.

Podobně ve své práci tvrdím, že bosňácká národní identita, definována kromě jiného symbolikou islámu, vykřystalizovala především jako důsledek etnického konfliktu v Bosně a Hercegovině na začátku 90. let 20. století, nikoliv jako nezvratný výsledek dlouhodobého a postupného vývoje. Nelze však samozřejmě říct, že k nacionalizaci kolem islámské symboliky došlo nahodile. Pro úspěšnou nacionalizaci veřejného i soukromého prostoru kolem určitého souboru idejí a symbolů je potřeba, aby daný nacionalistický diskurz byl předpřipraven v období před konfliktem a aby určité symboly, které jsou využity, měly svou oporu ve společenské realitě. Samotná homogenizace a vítězství určitého nacionalistického projektu může vykřystalizovat znenadání, diskurzivně však musí být nacionalismus předpřipraven v čase míru. Národní identita také musí existovat alespoň latentně v období míru před konfliktem, aby mohlo dojít k její mobilizaci, rozvíjení a redefinici. K této problematice se vrátíme ve druhé kapitole.

1.5 Národní mýtus

Zaměřme se nyní ještě na úlohu minulosti v nacionalistických diskurzích. Národní minulost vyvstává a je interpretována ve formě národních mýtů, které se mohou dotýkat celé řady témat: mýty o slavných postavách národní historie, mýty o společném původu, hrdinském odporu, ale i osudových porážkách, mýty o národním území⁵⁴ nebo o „zlaté době“, zasazené do idealizovaných předmoderních dob.⁵⁵ Národní mýtus tedy můžeme definovat jako určité historické vyprávění, jehož účelem je vnitřně homogenizovat národní společenství a současně jej odlišit od okolních národních identit. V mýtu se odráží určité pochopení dějin, jejich smysl, odráží se v něm určité hodnoty, morální rámce, hodnotí se, co je dobré,

⁵⁴ SCHÖPFLIN, George. The Functions of Myth and a Taxonomy of Myths. In: HOSKING, Geoffrey a George SCHÖPFLIN, eds. *Myths and Nationhood*. London: Hurst and Company, 1997, s. 28-35.

⁵⁵ SMITH, Anthony D. The Golden Age and National Renewal. In: HOSKING, Geoffrey a George SCHÖPFLIN, eds. *Myths and Nationhood*. London: Hurst and Company, 1997, s. 36-59.

normální a přirozené a co je špatné a cizí. V mýtu je zakotveno národní společenství, je vysvětlena jeho historická specifčnost, původ a vývoj.⁵⁶

Nacionalistická obsese minulostí není náhodná. Nacionalismus se koneckonců rodí ruku v ruce s moderní historiografií v 19. století. Miroslav Hroch nazývá 19. století „stoletím historiografie“, kdy se stal „argument dějinami“ jedním z nejzávažnějších vůbec. Ačkoliv se duch doby nesl v osvícenské myšlenice pokroku, moderní historiografie zároveň hledala odpovědi na současné otázky v minulosti. Vycházelo se z přesvědčení, že to, co bylo, je správně a ověřené. Nacionalisté, přesvědčení o primordialitě národů, tak hledali důkazy o existenci svých národů v minulosti, aby mohli sebevědomě vznést politické požadavky v současnosti. Platila jednoduchá premisa, čím starší dějiny, tím byla existence daného národa legitimnější. Jak shrnul Hroch: „*Mít dějiny znamenalo existovat v historické kontinuitě jako nezpochybnitelný celek.*“⁵⁷

Diskurzy nacionalismu a moderní historiografie jsou tak silně provázané. Nacionalismus se neobešel bez historiografie a řada historiků se stala silně angažovanými nacionalisty. Mezi takové nacionalistické historiky, kteří psali dějiny svého národa a současně se plně angažovali v národním hnutí, byl např. František Palacký, Nikolaj Karamzin nebo Jules Michelet.⁵⁸ V mé práci ukážu, že historici představují klíčový segment také v případě současného bosňáckého nacionalismu jakožto autoři a „strážci“ nacionalistických diskurzů.

Nacionalistické diskurzy nejsou spojeny jen s rozvojem moderní historiografie, je silně svázána i s dalšími společenskými vědami, v 19. století především lingvistikou a etnografií. V neposlední řadě byly pro nacionalismus klíčové historizující umělecké formy, jako byl např. historický román, ahistoricky zasazující současné konflikty v pojmech moderního nacionalismu do minulosti.⁵⁹ Nacionalistická metaperspektiva však nedefinovala jen moderní historický román, ale také literární dějiny jako takové. Tak se např. *Kosmova kronika* ocitla v jednom kánonu s moderní českou literaturou, jako kdyby je spojovala stejná intence, jako

⁵⁶ SCHÖPFLIN, George. The Functions of Myth and a Taxonomy of Myths. In: HOSKING, Geoffrey a George SCHÖPFLIN, eds. *Myths and Nationhood*. London: Hurst and Company, 1997, s. 69-70.

⁵⁷ HROCH, Miroslav. *Národy nejsou dílem náhody. Příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2011, s. 138

⁵⁸ SMITH, Anthony D. *Myths and Memories of the Nation*. Oxford: Oxford University Press, 1999, s. 30.

⁵⁹ LUKÁCS, György. *Historický román*. Bratislava: Tatran, 1976.

kdyby byly přirozenou součástí jednoho historického příběhu a v poslední instanci mohly být redukovatelné na jednu, českou podstatu. Chorvatští a srbští literární historici se zase přou, zdali Ivo Andrić, spisovatel a intelektuál mnoha tváří, byl Srb, nebo Chorvat, tedy zdali patří do kánonu chorvatské, nebo srbské literatury. Jejich spor ale má jen málo společného se samotným Andrićem a jeho historickým kontextem a je především obrazem o stavu myslí, dilemat a interpretačních rámců současných nacionalistických literárních historiků v Chorvatsku, Srbsku a Bosně.

Odlišit nacionalistickou historiografii od politicky nezatížené je však problém, kterým se dotýkáme otázky epistemologie historických věd a možnosti objektivního poznání minulosti. Můžeme říct, že historik je zatížen v několika ohledech, jež z jeho práce vytváří interpretaci svého druhu. Zaprvé, historikova práce spočívá v selekci dat, které skládá do příběhu. Nejen, že historik je jakýmsi spisovatelem, na kterém záleží, jak budou události a postavy zasazeny do historického vyprávění, ale selekce dat probíhá teleologicky: historik z pozice dneška zpětně zvažuje, jaké události jsou či nejsou relevantní s ohledem na historické vyústění. Psát historii znamená také rozhodnout, co má být zapamatováno a co zapomenuto. Dochází tak ke kanonizaci určitých historických událostí, jsou nacházeny historické zlomy a jiná fakta jsou ponechána stranou jako nedůležitá. Takový historický příběh je vždy určitou redukcí složitosti historického vývoje a současně interpretací, protože historické události samy o sobě neříkají, jak mají být ohodnoceny a poskládány do příběhu.⁶⁰ S tím souvisí skutečnost, že za každým historikem a historickým vyprávěním je určitá metahistorie či kulturně-vědecké pozadí, základní rámec, který je nutnou podmínkou systematického empirického výzkumu. Tento rámec umožňuje historikovi identifikovat relevantní fakta a následně je interpretovat. V tomto kulturně-vědeckém rámci je navíc určitý iracionální či mýtický moment, který historik nemusí zcela kontrolovat a který představuje dopředu formulovanou strukturu nebo archetypální narativní formu. S tím souvisí také nemožnost vymanit se ze své situovanosti v určitém společenském kontextu a nahlédnout dějiny „nezatíženě“, vně společenské reality, které je součástí. Na straně druhé, zapuštění do určitého kulturně-společenského kontextu je nutnou podmínkou, aby bylo historikovi rozumět. Z toho také plyne

⁶⁰ WHITE, Hayden. *Tropika diskursu. Kulturně kritické eseje*. Praha: Karolinum, 2010, s. 69-103.

prezentistická povaha historiografie: výchozí pozicí je současnost, současné diskurzy, pojmy a hodnoty.

Pokud historické vědy nedokáží být objektivní a vždy obsahují něco „mýtického“, jaký je rozdíl mezi mýtickým a historickým vyprávěním? Rozdíl můžeme definovat skrze intenci. Zatímco nikdy nebudeme schopni rekonstruovat minulost v celé její pravdě, objektivita a historická pravda nicméně zůstává cílem historika. Oproti tomu mýtus je idealizovaný příběh, který v minulosti hledá vhodné argumenty pro legitimizaci politické akce v přítomnosti a dává historický smysl současnému politickému společenství.⁶¹ Zatímco cílem historie je pokusit se rekonstruovat minulost v její heterogenitě, složitosti, neredukovatelnosti a morální nejednoznačnosti, funkcí mýtu nebo národní paměti je mobilizovat minulost pro politické cíle svého společenství v současnosti. Paměť je „*nástrojem potvrzování kolektivní identity, definované ve sporu s jinými identitami. Je proto nutně selektivní a účelová: vybírá z minulosti to, z čeho může činit opěrné body přítomnosti. Její nezbytnou součástí je zapomínání a vytěsňování toho, co nezapadá do pozitivního sebeobrazu dané skupiny, a proto ji nemůže posilovat tváří v tvář jiným skupinám. Naopak vzpomínky, které hodnotu skupiny a legitimitu jejich nároků vůči ostatním potvrzují, jsou vtělovány do posvátných monumentů. Ty mají připomínat povahu a smysl existence kolektivu, udržovat jeho soudržnost a nabízet poučení pro jeho současná dilemata. Paměť je nejen nositelem vědomí o smyslu a povaze národní skupiny, ale také o její hodnotě – je zdrojem hrdosti a přitakání „my“ v jeho srovnání a protikladu vůči soupeřícím „oni“.*“⁶² Mýtus tak funguje jako selektivní paměť a selektivní zapomínání, jehož cílem je vytvořit co nejpozitivnější sebeobraz vlastní kolektivní identity. Tato mobilizace minulosti pro vlastní politické cíle a společenské potřeby se pak vždy odehrává v kontextu konfliktních interakcí s jinými kolektivy, vůči kterým jsou vznášeny nároky a konstruovány historické mýty o vlastní morální velikosti. Tyto mýty tak opět neexistují ve vakuu, ale jsou součástí politických zápasů, na které reagují a v rámci kterých se jakožto kontramýty vymezují vůči narativům „druhých“.

⁶¹ BARŠA, Pavel. Paměť národa a vědění historie. In: POLIAKOVÁ, Martina, RAŠKA, Jakub a Václav SMYČKA, eds. *Uzel na kapesníku. Vzpomínka a narativní konstrukce dějin*. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2014, s. 38–47.

⁶² BARŠA, Pavel. *Paměť a genocida. Úvahy o politice holocaustu*. Praha: Argo, 2011, s. 30-31.

Národní mýty tak plní především politickou funkci v přítomnosti a jsou formulovány z partikulárních pozic určité společenské skupiny, národa, kultury a tradice. Zkoumání minulosti není cílem o sobě, ale je prostředkem k jinému účelu – slouží jako jakýsi opěrný bod pro jednání v přítomnosti.⁶³ Zatímco historik zkoumá historii v její morální relativitě a složitosti, mýtus nachází v minulosti smysl, morální poučení a heterogenní jevy a události skládá do homogenního příběhu o universálním souboji dobra se zlem, Čechů s Němci, Srbů s muslimy a Bosňáků s křesťany, tedy na jeden nadčasový konflikt, prostupující jako červená niť dějinami: různé komplexní události a zápasy jsou pochopeny jako pouhé variace téhož konfliktu. Mýtická historie je homogenizována kolem jedné příčiny, esence, smyslu a konfliktu, vypráví o neustálém návratu téhož v jakémsi dějinném bezčasní. Zatímco cílem poctivého historika je co nejvíce překročit svůj stín a nahlédnout historii v její nejednoznačnosti a komplexnosti, „mýtus je konstituován ztrátou dějinného charakteru věcí: věci v něm ztrácejí vzpomínku na to, jak byly vyrobeny. Svět vstupuje do řeči jako dialektický vztah lidských aktivit a činů a vychází z mýtu jako harmonický obraz esencí. (...) ruší složitost lidských činů, dodává jim jednoduchost esencí, potlačuje veškerou dialektiku, jakýkoliv přesah vůči tomu, co je bezprostředně viditelném uspořádává svět, v němž chybí kontradikce, neboť nemá žádnou hloubku, nabízí svět rozložený v evidenci a zakládá jakousi šťastnou jasnost: věci vypadají, jako by značily samy od sebe.“⁶⁴

1.6 Spiritualita nacionalismu

Kapitolu zakončíme poznámkou o spirituálním náboji nacionalismu, který je úzce spojen s národním mýtem a nacionalistickou historickou imaginací, která jej přibližuje spíše k náboženství, než k racionalistickým systémům jako je liberalismus nebo marxismus. Jak napsal Benedict Anderson, náboženství i nacionalismus se každý na svůj způsob vyrovnávají s osudem lidské smrtelnosti. Tam, kde liberalismus a marxismus mlčí, náboženství a nacionalismus odpovídá a nahrazuje osudovost kontinuitou. V případě náboženství je to naděje na spásu a věčný život. V případě nacionalismu je to idea kontinuálně trvajících národního společenství, které se noří z pradávnej minulosti a míří k daleké budoucnosti. Skrze věčnost národa se může jednotlivec, jakožto organická součást tohoto společenství,

⁶³ Ibid. s. 87.

⁶⁴ BARTHES, Roland. *Mytologie*. Praha: Dokořán, 2004, s. 140-141.

stát nesmrtelným. Podle Andersona nelze o nacionalismu uvažovat jako o pouhé sekulární náhražce za náboženství, ale nedostatek náboženského modu myšlení v důsledku postupující sekularizace v 19. století mohl částečně suplovat právě nacionalismus.⁶⁵ Přesně tento spirituální okamžik nacházíme u Fichteho, který píše, že věčnost jednotlivci může zaručit pouze náboženství a národ. Náboženství ale zasazuje věčnost do daleké budoucnosti a mimo zemi do nebeského království. To paradoxně může vést k pocitu marnosti a zahálčivosti člověka zde na zemi.⁶⁶ Věčnou slávu na zemi může tak jedinci zaručit pouze národ, přirozené historické společenství, do kterého je zasazen. Podle zákona přirozenosti, píše Fichte, je jedinec součástí organického národního společenství, které člověku, jeho skutkům a sebeobětování se pro národ, zaručuje kontinuitu až do posledních dnů dějin. Jedinec, který je inspirován obětí pro svůj národ, může dojít spásy a nesmrtelnosti zde na zemi, a to skrze věčnost svého národa.⁶⁷ Fichte tak definuje údajnou spirituální a transcendentální podstatu národa, která člověku odpovídá na smysl jeho konání a smrtelnosti.

⁶⁵ ANDERSON, Benedict. *Představy společenství. Úvahy o původu a šíření nacionalismu*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2008, s. 26-28.

⁶⁶ FICHTE, Johann Gottlieb. *Addresses to the German Nation*. Chicago, London: The Open Court, 1922, s. 131.

⁶⁷ *Ibid.* s. 135-136.

2 Nacionalismus a etnický konflikt

Jugoslávské války představovaly podle některých autorů paradigmatický případ tzv. postmoderních válek, které se objevily na troskách studenovélečného řádu. Rogers Brubaker a Robert Laitin charakterizují tyto konflikty jako etnicizaci politického násilí (*ethnicization of political violence*). Etnicizace politického násilí znamená, zaprvé, erozi „Weberiánského státu“, který je definován skrze úspěšné nárokování si monopolu legitimního násilí na určitém území. Na troskách státních struktur se objevují rebelující regiony a etnické skupiny usilující o vlastní stát či redefinování politických hranic. Starý státní útvar nemá kapacitu zabránit násilí a vymoci si mír. Zadruhé, dochází k odsunutí konfliktní osy mezi pravicí a levicí do pozadí a do popředí vystupuje politika identit, odkazující na určité primordiální substance. Ideologický konflikt mezi velkými univerzalistickými sekulárními ideologiemi (kapitalismus a socialismus) je upozaděn a politický konflikt vzniká podél etnických linií.⁶⁸ Podobný argument rozvinula na případu bosenské války také Mary Kaldor. Kaldor popisuje bosenskou válku jako střet postmoderních kmenových nacionalismů, které se vynořily z trosek jugoslávské verze socialistické modernity. Tyto nacionalismy byly podle Kaldor poháněny partikularistickými etnickými symboly, zpátečnictvím, obsesí minulostí, kulty padlých a jediným imperativem se stala obrana svého „kmene“. Tento nový nacionalismus se lišil od starého nacionalismu 19. století, který byl stále úzce spojen s emancipačními a univerzalistickými ideály Francouzské revoluce.⁶⁹

Ačkoliv se jugoslávské války 90. let 20. století odehrávaly v určitých intencích popsaných výše, tedy na výslednici postupující globalizace, politiky identit, eroze moderního státu a zhroutení socialistické verze modernity, etnický konflikt na prostoru bývalé Jugoslávie byl současně vyjádřením klasického rozporuplného vztahu moderní demokracie a nacionalismu, „*které se zrodily jako dvojčata z Francouzské revoluce.*“⁷⁰ Demokratický lid byl již osvícenci pochopen jako národ, který je složen z před zákonem si rovných jednotlivců. Poprvé německý preromantismus v čele s Johannem Gottfriedem Herderem rozvinul etnické

⁶⁸ BRUBAKER, Rogers a LAITIN, David D. Ethnic and Nationalist Violence. *Annual Review of Sociology*. 1998, **24**, 424-425.

⁶⁹ KALDOR, Mary. *New and Old Wars. Organised Violence in a Global Era*. Cambridge, Malden: Polity, 2012.

⁷⁰ HABERMAS, Jürgen. Státní občanství a národní identita. *Filosofický časopis*. 2004, **52**, 187.

předpoklady národů, které údajně objektivně dokáží určit hranice národního společenství a tudíž také hranice demokratického národního státu, jak později tvrdili nacionalisté navazující na tuto tradici. Konsolidace národního prostoru, boj o státní hranice a kulturní homogenizace jsou jakoby nutnou podmínkou demokracie. Jinými slovy, aby mohla existovat demokracie a být naplněny ideály Francouzské revoluce, je nejprve potřeba určit hranice tohoto demokratického národa a tento kulturně sjednocený národ sjednotit či osvobodit politicky, aby si mohl sám demokraticky vládnout ve vlastním národním státě. Cesta k demokratickému národnímu státu je však trnitá a v podstatě vždy nedemokratická. Ba co víc, požadavek, aby se kulturní a politické hranice překrývaly, je úzce spojený s etnickým násilím, státem řízenou asimilací, vyháněním a vyvražďováním celých skupin obyvatelstva.⁷¹ Tak chápe jugoslávský konflikt např. Vesna Pešić, která hovoří o „válkách za národní státy“, které však měly být v představách nacionalistických elit zpravidla liberálními demokraciemi, nikoliv vražednými despociemi. Etnické čistky byly však logickou konsekvencí plánu rozdělit multietnickou Jugoslávii do národních, byť demokratických států.⁷² Robert Hayden zase poukazoval na klíčovou roli ústavního nacionalismu socialistické Jugoslávie, která předpřipravila podmínky pro etnický konflikt. Podle Haydena, etnický konflikt v Jugoslávii nelze vysvětlovat jako postmoderní běsnění divokých Orientálců, ale především jako důsledek úspěšné evropeizace a produkt západního filozofického a právního dědictví, které zplodilo koncepty národa a národního státu.⁷³ Nacionalismus tak není pouze spontánním iracionálním sentimentem, ale také institucionalizovanou normou, která dává základ racionálnímu identifikování zájmů a politickému jednání nejen v podmínkách moderního národního státu, ale také v kontextu multietnických říší jako byla socialistická Jugoslávie.

Balkánské nacionalismy, které se začínají formovat v 19. století, absorbovaly dva hlavní filozofické odkazy: univerzální ideály svobody a pokroku Francouzské revoluce a partikularistické koncepty kultury formulované

⁷¹ MANN, Michael. *The Dark Side of Democracy. Explaining Ethnic Cleansing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

⁷² PEŠIĆ, Vesna. Rat za nacionalne države. In: POPOV, Neboša, ed. *Srpska strana rata. Trauma i katarza u istorijskom pamćenju (I deo)*. Beograd: Samizdat B92, 2002, s. 29-86.

⁷³ HAYDEN, Robert M. *Blueprints for a House Divided. The Constitutional Logic of the Yugoslav Conflicts*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1999.

německými preromantiky a romantiky. Budování nezávislých států a kulturně-politických národů na troskách Osmanské říše se odehrávalo skrze evropeizaci balkánských společností a přebírání západních institucionálních, filozofických a kulturních rámců.⁷⁴ Vliv Ruska byl v tomto ohledu poměrně malý a spočíval spíše v roli zprostředkovatele západních konceptů.⁷⁵ Výsledkem byla zvláštní směs iracionálního romantismu a víry v osvícenskou ideu pokroku, která se v průběhu 19. století objevila napříč východoevropskými nacionalismy. Jak napsal Iván Berend: „*Paradoxně, ty nejvíce iracionální národní mýty často sloužily těm nejvíce racionálním modernizačním cílům.*“⁷⁶ Balkánské nacionalismy konstruovaly své identity kolem kategorie etnicity, jazyka a náboženství, rozvíjeny byly také politické dějiny odkazující na své „národní“ středověké státy a v případě Chorvatska dokonce existovala určitá institucionální kontinuita zachovaná v rámci Habsburské monarchie. V rovině budování státu ale prakticky všechny balkánské elity sledovaly ekonomický, vědecký, kulturní a politický vývoj v západní části Evropy, které se chtěly stůj co stůj vyrovnat, a budovaly moderní politické, kulturní, vzdělávací a vědecké instituce, urbanizovaly své země, demokratizovaly je a politicky a ekonomicky se částečně emancipovaly některé složky obyvatelstva.

Budování národních států na území etnicky komplexního Balkánu nutně vedlo k nedemokratickým praktikám, etnickým čistkám a regionálním imperialismům. Řešením pro některé teoretiky a politiky byly různé koncepty jihoslovanského panslavismu, které se však v praxi v podstatě vždy ukázaly jako prodloužená ruka etnického nacionalismu (jugoslavismus formulovaný v Bělehradě odrážel srbské zájmy, záhřebský jugoslavismus zase ambice chorvatského nacionalismu).⁷⁷ Radikálnější přístup zastávali balkánští socialisté, kteří si dobře uvědomovali nemožnost emancipace balkánských společností formou etnicky definovaných národních států, aniž by nedošlo ke konfliktům a křivdám. Řešení nacházeli v balkánské federaci, která by dokázala na jedné straně uspokojit

⁷⁴ VEREMIS, Thanos. *A Modern History of the Balkans. Nationalism and Identity in Southeast Europe*. London, New York: I. B. Tauris, 2017, s. 95-96.

⁷⁵ STOKES, Gale. Svetozar Marković in Russia. *Slavic Review*. 1972, **31**(3), 611-625; PEROVIĆ, Latinka. *Srpski socijalisti 19. veka. Prilog istoriji socijalističke misli*. Beograd: Službeni list SRJ, 1995.

⁷⁶ BEREND, Ivan T. *History Derailed. Central and Eastern Europe in the Long Nineteenth Century*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2003, s. 74.

⁷⁷ BAKIĆ, Jovo. *Ideologije jugoslovenska između srpskog i hrvatskog nacionalizma, 1918-1941. Socijološko-istorijska studija*. Zrenjanin: Gradska narodna biblioteka Žarko Zrenjanin, 2004.

autonomní snahy jednotlivých nacionalismů a současně překlenout a vyřešit ohniska zásadnějších sporů tím, že Balkán jako celek bude nakonec ekonomicky a politicky integrován ve společném celku. Tyto snahy na dlouhou dobu pohřbila druhá balkánská válka v roce 1913, ve které se střetly balkánské nacionalismy o dobytá osmanská území v první balkánské válce v letech 1912 až 1913 a definitivně tak rozdělily balkánské obyvatelstvo do etnicky definovaných národních států.⁷⁸ Imperiální snahy jednotlivých národních států pokračovaly i v průběhu první světové války, jak tomu bylo např. v případě Srbska. Srbsko bylo na jedné straně obětí rakouského imperialismu, na straně druhé samo vedlo dobovačnou politiku vůči albánskému obyvatelstvu v Kosovu, Makedonii a Albánii.⁷⁹ Tak tomu bylo od 19. století snad u všech balkánských nacionalismů, které byly na jedné straně obětí okolních nacionalismů a imperialismů, na straně druhé chovaly vlastní dobovačné aspirace a pokusy o ustanovení velkého Chorvatska, velkého Srbska, velkého Rumunska, velkého Bulharska, velké Albánie či „Řecka pěti moří“ (*Megali Idea*).

2.1 Nacionalismus příčinou i důsledkem války

Zmínili jsme, že budování národních států na Balkáně bylo provázáno etnickými konflikty. V této podkapitole se na toto propojení podíváme blíže a zkusíme zachytit kauzální vztah války a nacionalismu. Oproti tzv. naturalistickému přístupu předpokládáme, že národy nejsou předem dané entity, které produkují války v důsledku jakéhosi přirozeného vitalismu a nekompatibility s druhými národy. Jak ukázal David Laitin, ozbrojené konflikty nemusejí vznikat ani tam, kde objektivně existuje aktuální nepřátelství mezi dvěma skupinami, jak tomu bylo např. v řadě oblastí na prostoru bývalého Sovětského svazu (např. napětí mezi ruskou menšinou a většinovým obyvatelstvem v Lotyšsku a Estonsku).⁸⁰ Pokud by tomu tak bylo, celý svět by logicky musel být v zajetí permanentního konfliktu. Tak tomu však není. Válka není organickou součástí všech mezinárodních vztahů, ale pouze jejich možnou formou. Ačkoliv odmítáme, že by národy jako takové byly

⁷⁸ SUBOTIĆ, Dragan. *Srpski socijalisti i nacionalno pitanje*. Novi Beograd: Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, 1990.

⁷⁹ TUCOVIĆ, Dimitrije. *Srbija i Arbanija. Jedan prilog kritici zavojevačke politike srpske buržoazije*. Beograd: Kultura, 1945.

⁸⁰ LAITIN, David D. *Nations, States, and Violence*. Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 15-18.

samy o sobě přirozeným zdrojem válek, rozhodně nechceme říct, že neobsahují konfliktní potenciál. Vztah mezi nacionalismem a válkou je ale komplexní, obousměrný a multikauzální. V této kapitole se tedy budeme ptát, do jaké míry může být nacionalismus nejen příčinou válek, ale také jejich důsledkem.

Největším problémem naturalistického přístupu je, že se skupinami zachází jako s primordiálními objektivními danostmi. Skupinovou solidaritu a soudržnost považuje za danou. Tato esencializace v naturalistických analýzách, často explicitně orientalistických, nedokáže dekonstruovat mechanismy, skrze které probíhá identifikace a homogenizace jako dynamický proces, do kterého vstupuje celá řada proměnných a jehož výsledky jsou otevřené. Naturalisté skupiny považují za biologické nebo kulturní danosti, v čase a prostoru homogenní a přirozeně schopné organizované sociální a politické akce. Biologické a kulturní rozdíly pak automaticky považují za přirozený zdroj konfliktu. Biologické nebo kulturní rozdíly a válka jsou spolu údajně kauzálně spjaty. Teze o kauzálním vztahu kulturní a biologické diverzity a konfliktu je ale empiricky neudržitelná. Pokud by kauzalita mezi odlišností a válkou platila, celý svět by musel být v permanentním válečném konfliktu. Naturalisté nedokáží předložit koherentní důkaz o kauzálním vztahu nacionalismu, války a společenské soudržnosti.⁸¹

V opozici k naturalistickému přístupu, který chápe konflikt jako důsledek skupinové solidarity a homogenity, stojí formativní přístupy, které homogenizaci a skupinovou solidaritu považují naopak za produkt války a meziskupinového násilí. Formativní přístupy tak vycházejí z předpokladu, že násilná konfrontace a válka vnitřně homogenizuje skupinu, posiluje kolektivní solidaritu a může dokonce vytvářet nové skupiny.⁸² Průkopníci tohoto přístupu Georg Simmel nebo William Graham Sumner tak přenesli pozornost od destruktivních kvalit konfliktu k jeho pozitivnímu potenciálu integrovat a vytvářet. Válku nahlíželi jako intenzivní sociální interakci, která přináší různá očekávání a představy na individuální úrovni a tváří v tvář vnějšímu nebezpečí solidaritu a smír na kolektivní úrovni.⁸³

⁸¹ MALEŠEVIĆ, Siniša. Nationalism, War and Social Cohesion. *Ethnic and Racial Studies*. 2010, 34(1), 144-146.

⁸² MALEŠEVIĆ, Siniša. *The Sociology of War and Violence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 184.

⁸³ SIMMEL, Georg. *Conflict and the Web of Group Affiliations*. Glencoe: Free Press, 1955; SUMNER, William Graham. *Folkways*. Boston: Ginn and Company, 1906.

2.1.1 Racionalistický přístup

Můžeme rozlišit dva formativní přístupy, které odlišným způsobem vysvětlují logiku konstruování národní identity ve válečném konfliktu. První, tzv. racionalistický přístup, by klasicky představoval Charles Tilly⁸⁴ nebo Michael Mann.⁸⁵ Oba autoři považují moderní národy za produkt budování evropského moderního státu, který byl na jedné straně spojen s neustálým soupeřením na mezinárodním poli a současně pacifikací sociálního prostoru uvnitř. Tyto navzájem propojené procesy vedly k mobilizaci širokých mas obyvatelstva ve válečných konfliktech, ve kterých na jedné straně obyvatelstvo vstoupilo do velmi úzkého vztahu s vlastním státem a současně vykrytalizovaly národní identity vyhloubením příkopu mezi „my“ a „oni“ mezi jednotlivými národními státy. Ačkoliv Michael Mann má oproti Tillyho úzkému racionalistickému chápání nacionalismu větší pochopení pro nacionalistický upřímný sentiment, mající svůj částečný původ v tužbách a imaginaci nacionalistických intelektuálů, je to stále moderní stát a jeho válečné angažmá, které produkuje nacionalismy.

Ve světle tohoto přístupu Richard Lachmann rekonstruuje logickou provázanost budování národní identity a zavádění branné povinnosti, která se poprvé vyskytuje v revolučních Spojených státech a Francii. Struktura válečných konfliktů, které byly stále nákladnější, intenzivnější a ničivější, vyžadovala profesionalizaci armády. Vytvářeny byly stálé důstojnické sbory, zodpovědné za systematický výcvik profesionální armády, jež byla složena z širokých vrstev obyvatelstva. Američtí a francouzští revolucionáři takto obcházejí staré aristokratické elity, které do té doby kontroly lidské zdroje a možnost vojenské mobilizace řízené z politického centra samotným králem byla zásadně omezena. Profesionalizaci a vytvoření národní armády tak bránila aristokracie, která z důležité úlohy, kterou hrála během války, čerpala svou legitimitu a moc. To je důvod, proč se branná povinnost prosazuje nejprve v revoluční Americe a v revoluční Francii. Vytvoření národních armád revoluční Francie a Spojených států sebou přinesla nový étos rovnosti, občanských práv a národní solidarity. Šlo o logický důsledek politiky revolučních elit spočívající v požadavku, že každý je

⁸⁴ TILLY, Charles. *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1990*. Cambridge, Oxford: Basil Blackwell, 1990.

⁸⁵ MANN, Michael. *The Sources of Social Power, Vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986; *The Sources of Social Power, Vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

povinen bránit stát. Revoluční elity musely svůj požadavek legitimizovat v očích vojáků a stát, za který byli odvedení muži nuceni bojovat, se stal státem národním, který nabídl širokému obyvatelstvu řadu práv a benefitů ve jménu národní pospolitosti a deklarované rovnosti. Takto instituce armády a války logicky vedly ke vzniku moderního národa.⁸⁶ Armáda je také zásadní institucí pro kulturní homogenizaci národní identity jako takové. Pro většinu Evropanů byla dlouho vojenská služba první skutečnou interakcí se státem a jeho ideologií. V armádě pak probíhala indoktrinace skrze učení se hodnotám dobrého občana a vojáka, historii svého národa a národnímu jazyku. Setkávají se zde také jednotlivci z různých částí státu, kteří by se jinak nikdy nepotkali, a může tak vznikat nové celonárodní pouto solidarity překračující jednotlivé lokální loajality.⁸⁷ Moderní válka a moderní profesionální armáda tak dokáží homogenizovat sociální prostor a vést ke vzniku národa jako politického principu. Současně válka jakožto meziskupinové násilí vytvoří pevné hranice mezi jednotlivými národními identitami.

2.1.2 Kulturalistický přístup

Kulturalistický přístup představují např. Anthony Smith a John Hutchinson, kteří válku chápou jako důležitou mýtovornou událost, jež pomáhá posilovat stereotypy o sobě samých a o druhých. Válečné konflikty přinášejí určitou krajní zkušenost, kterou může národ jakožto „morální společenství“, jak jej Smith definuje, zažít, a to skrze vojenskou mobilizaci, skutečné oběti, státní propagandu, ale také kulturní produkci, pro kterou se válka může na dlouhou dobu stát určujícím referenčním bodem.⁸⁸ Válka přináší smrt a národ si žádá oběti, které jsou následně v jakýchsi pseudonáboženských rituálech uctívány a sakralizovány. Válka přináší klíčový spirituální náboj, který je zpravidla jedním z nejdůležitějších pilířů národní mytologie. Jak píše Hutchinson, nejde nutně o osobní válečnou zkušenost, ale že existuje obecně sdílená a institucionalizovaná paměť války, jak je tomu např. v případě Švédska, které se plně žádného válečného konfliktu již velmi dlouho

⁸⁶ LACHMANN, Richard. Mercenary, Citizen, Victim. The Rise and Fall of Conscriptio in the West. In: HALL, John A. a Siniša MALEŠEVIĆ, eds. *Nationalism and War*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, s. 47-48.

⁸⁷ Ibid. s. 48.

⁸⁸ SMITH, Anthony D. War and Ethnicity. The Role of Warfare in the Formation, Self-Image and Cohesion of Ethnic Communities. *Ethnic and Racial Studies*. 2010, 4(4), 375-397.

neúčastnilo.⁸⁹ Jak Hutchinson píše na jiném místě, kult padlých vojáků je ústředním tématem mýtu o statečné obraně před cizí tyraní, který je společný snad všem národním identitám.⁹⁰ Pochopitelně, mýtická paměť může vzpomínat na válečné zkušenosti svého národa různě. Jak je tomu v případě českého nacionalismu, jde spíše o velké historické porážky, jako je porážka českých stavů na Bílé hoře v roce 1620. V případě srbského nacionalismu jde o dvojjedinou paměť, která spojuje jak hrdinská vítězství, tak osudovou porážku na Kosovské polí v roce 1389. Jak ale ukážeme v dalších kapitolách v případě srbského kosovského mýtu, i „tragické prohry“ se mohou stát mýtotvornými událostmi s enormním mobilizačním potenciálem.

Autoři jako Smith nebo Hutchinson nepředpokládají, ačkoliv může být válka důležitou mýtotvornou událostí, která pomáhá konstruovat kolektivní sebeobraz a současně obraz „druhého“, že by válka sama o sobě stačila ke vzniku národa. Již před válkou musí být přítomné určité etnické předpoklady a nacionalistické diskurzy. Nacionalismus není jednoduše důsledkem válek.

2.1.3 Strukturální předpoklady národní solidarity ve válce

Siniša Malešević nicméně předkládá tři důležité argumenty, kterými chce revidovat podle něho příliš zjednodušené závěry formativních přístupů. Zprvce, formativní přístupy zacházejí stejným způsobem s různě velkými kolektivy. Nedokáží rozlišovat mikro a makroúroveň, tj. např. logiku vzniku solidarity na úrovni národního státu, na úrovni vesnice nebo na úrovni jedné bojové jednotky. Všechny úrovně mají své odlišné zákonitosti a nelze tak s jednou válečnou stranou zacházet jako s homogenní skupinou. Zatímco pro vojáky je v poli primární solidarita s jejich jednotkou, na úrovni vesnici se může vytvořit specifická solidarita plynoucí s každodenní osobní interakce obyvatel a na makroúrovni je pak vždy potřeba dlouhodobé institucionální, organizační a ideologické podpory, rozvíjené již dlouho před samotným konfliktem v době míru. Představa jakési intuitivní a organické homogenizace a solidarity v okamžiku propuknutí války je proto

⁸⁹ HUTCHINSON, John. Warfare, Remembrance and National Identity. In: HALL, John A. a Siniša MALEŠEVIĆ, eds. *Nationalism and War*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, s. 46.

⁹⁰ HUTCHINSON, John. *Nationalism and War*. Oxford: Oxford University Press, 2017, s. 161.

mylná.⁹¹ Zadržuje, funkčnost homogenizace a celonárodní solidarity v době války nevysvětluje jejich existenci. Dochází k záměně důsledku za příčinu, kdy se teleologicky vysvětluje existence institucí a událostí poukazem na jejich benefity a efekty. Pokud vůbec, homogenita a solidarity se neobjevuje jako jakási přirozená odpověď na přirozenou potřebu, ale jejich existence či neexistence závisí na řadě faktorů, mezi které patří institucionální a organizační mechanismy.⁹² Zatřetí, válečný konflikt může vést nejen k homogenizaci, ale také k rozštěpení, a to i v případě etnicky homogenní společnosti (např. Výmarské Německo). Není jednoznačné, že společně zakoušená válečná zkušenost povede do budoucna k dlouhodobé solidaritě budované kolem vzpomínky na oběti a prožité utrpení. Takový narativ musí být opět podchycen institucionálně, organizačně a diskurzivně a výsledek se může lišit případ od případu.⁹³

Malešević proto přenáší pozornost na strukturální předpoklady, které musí být připravované v době míru před válkou, a zkoumá, do jaké míry státy dokáží administrativně prostoupit společností a do jaké míry ji dokáží indoktrinovat nacionalismem. Tyto dlouhodobé faktory pak rozhodují o tom, zdali může dojít k národní homogenizaci a solidaritě v době války. Procesy homogenizace a vytváření soudržnosti jsou pak také odvislé od institucionální, organizační a ideologické podpory v samotné válce. Malešević přiznává válce formativní potenciál, o jeho výsledku je ale do jisté míry rozhodováno mimo bojiště a v době míru.⁹⁴ V této logice doplňme, že i reprodukce určité paměti války musí být institucionálně podchycena v poválečném období. Samotná válečná zkušenost nedokáže dlouhodobě homogenizovat národní prostor. Dlouhodobě tak neutváří dominantní nacionalistické diskurzy samotná válečná zkušenost nebo individuální či rodinná vzpomínka, ale systematická institucionalizace určité verze válečné paměti na celospolečenské úrovni.

⁹¹ MALEŠEVIĆ, Siniša. *The Sociology of War and Violence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 187-188.

⁹² Ibid. s. 188.

⁹³ Ibid. s. 188-189.

⁹⁴ Ibid. s. 191-201; MALEŠEVIĆ, Siniša. Obliterating Heterogeneity Through Peace. Nationalisms, States and Wars, in the Balkans. In: HALL, John A. a Siniša MALEŠEVIĆ, eds. *Nationalism and War*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, s. 255-276; Nationalism, War and Social Cohesion. *Ethnic and Racial Studies*. 2010, 34(1), 142-161.

2.2 Nacionalismus jako příčina i důsledek rozpadu impérií

Jak ukazuje Hiers a Wimmer, empirická data ukazují, že až na několik málo výjimek existovalo organizované národní hnutí před rozpadem multietnických impérií do daného národního státu.⁹⁵ To by na první pohled mohlo konvenovat populární tezi o věčně rebelujícím nacionalismu proti multietnické říši, ve které se nachází. Tato teze o věčně nesaturovaném nacionalismu v rámci impéria ale také souvisí s argumentem práva národů na sebeurčení, který je údajně primárním zdrojem dynamiky nacionalismu, jež ho nutí vždy a všude usilovat o vlastní národní stát. Tento argument zachází s národem jako s objektivně danou skutečností, jehož vnitřní tendencí (*telos*) je usilovat o svou politickou nezávislost. Jak ale upozorňuje Rogers Brubaker, tato teze má svůj původ v normativní politické teorii, nikoliv v empirii. Nacionalismus podle Brubakera znamená celou řadu politických koncepcí a politik a usilování o plnou politickou nezávislost mezi ně patřit nemusí. Nezávislost může být vyhodnocena jako nevýhodná a neperspektivní a vědomým cílem se stane setrvání v multietnickém impériu. Nacionalismus dožadujícího se vlastního národního státu tak může být nejen příčinou rozpadu multietnických států, ale v mnoha případech také jeho důsledkem.⁹⁶ V dalších kapitolách ukážeme, že v zásadě v této logice došlo k mobilizaci muslimské národní identity v Bosně a Hercegovině. Původní muslimské nacionalistické aspirace byly v socialistické Jugoslávii saturovány, přičemž k intenzivnější mobilizaci a vystupňování politických požadavků došlo teprve v důsledku jejího rozpadu.

Hiers a Wimmer také upozorňují na potřebu zvážit vzájemnou interakci mezi jednotlivými nacionalismy a obecně vnitropolitický a geopolitický kontext. Nacionalismus není v čase a prostoru neměnné hnutí. Současně se nevyvíjí izolovaně, ale v úzké interakci s okolím. Své požadavky národní hnutí formulují a požadují vždy s ohledem na požadavky okolních nacionalismů a politický kontext. Podle autorů empirická zkoumání ukazují, že v případě dosažení určitého úspěchu jednoho nacionalismu se zvyšuje pravděpodobnost, že se kolem podobných cílů budou mobilizovat i okolní nacionalismy. Úspěch jednoho nacionalismu zkrátka

⁹⁵ HIERS, Wesley a Andreas WIMMER. Is the Nationalism the Cause or Consequence of the End of Empire? In: HALL, John A. a Siniša MALEŠEVIĆ, eds. *Nationalism and War*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, s. 212-254.

⁹⁶ BRUBAKER, Rogers. Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism. In: HALL, John A., ed. *The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 276.

funguje jako stimul pro nacionalismy v dalších částech říše. Nacionalismus tak opět může být příčinou, ale také důsledkem rozpadu impéria.⁹⁷ Nejde však jen o to, že by úspěch jednoho nacionalismu jednoduše inspiroval druhý, ale že vznik nových států a rozpad starých vede k rekonfiguraci konfliktů a politických lojalit. Jinými slovy, vznik nového národního státu a saturace jednoho nacionalismu znamená v podstatě vždy vytvoření nové národní menšiny a potenciálně nového konfliktu.⁹⁸ Podobně nacionalismy, které setrvávají v původním státě, mohou po transformaci části území do národního státu čelit novým hrozbám plynoucím např. z proměny demografické struktury.

Rozpad multietnických impérií tak není definován pouze konfliktem mezi periferními nacionalismy a federálním či imperiálním centrem, ale také konfliktem mezi jednotlivými nacionalismy. V okamžiku rozpadu impéria nastává „boj o kořist“ a nové mezinárodní uspořádání. Mobilizace a aspirace jednoho nacionalismu velmi často znamená ohrožení pro sousední nacionalismus. Dochází k dominovému efektu a nezvratné národní mobilizaci na velké části území. Nacionalismus je opět příčinou a také důsledkem rozpadu multietnických celků. Tak tomu bylo v jugoslávských válkách. Na začátku stojí zmobilizovaný srbský nacionalismus, což vede nejprve k odmítavé reakci ve Slovinsku a Chorvatsku, přičemž obě republiky vyhlásují nezávislost v létě 1991. To spouští okamžitou reakci v Makedonii, která v srpnu vyhlásuje také nezávislost, a u chorvatských a muslimských elit v Bosně a Hercegovině, kteří vyhlásují samostatnou republiku v dubnu 1992. Po vyhlášení nezávislosti Slovinska a Chorvatska byla narušena křehká rovnováha uvnitř federace a ani Makedonie ani chorvatské a muslimské elity v Bosně nechtěly nadále setrvávat v okleštěné Jugoslávii („Srboslávii“) s hegemonním postavením srbského nacionalismu. Po vyhlášení chorvatské a bosenské nezávislosti současně vzniká další konflikt mezi republikovými centry a nacionalismem krajinských, respektive bosenských Srbů, kteří byli proti své vůli „uneseni“ z Jugoslávie. Odchod Slovinska a Chorvatska tak spustil komplexní zřetězení nacionalizace politických identit v jednotlivých částech Jugoslávie, na jehož konci stál etnický konflikt.

⁹⁷ HIERS, Wesley a Andreas WIMMER. Is the Nationalism the Cause or Consequence of the End of Empire? In: HALL, John A. a Siniša MALEŠEVIĆ, eds. *Nationalism and War*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, s. 212-254.

⁹⁸ BRUBAKER, Rogers. *Nationalism Reframed. Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 4-7.

Nacionalismus tak může být pomyslným hrobníkem státu, ale také důsledkem jeho rozpadu. Nad vztahem nacionalismu a rozpadu multietnických států, který je často doprovázen etnickým konfliktem, má tak smysl uvažovat jako nad obousměrným procesem. Nacionalismus je předpokladem pro vznik etnického konfliktu, ten však zpětně nacionalismus ovlivňuje a často mobilizuje nacionalismy v dalších částech státu. Přesná podoba a výsledek tohoto komplexního procesu se však liší případ od případu a nelze jej jednoduše operacionalizovat. Nakonec totiž nezáleží pouze na sociologické struktuře rozpadajícího se multietnického státu, ale také na jednání politických elit a celé řady dalších domácích i mezinárodních aktérů.

2.3 Paměť a válka

Fakta a historické události nehovoří za sebe. Kdybychom chtěli tuto skutečnost vyjádřit nietzscheovskou hyperbolou, řekli bychom, že neexistují žádná fakta, pouze interpretace. Jinými slovy, historické události a konflikty lze nahlížet a interpretovat z mnoha úhlů, tedy skrze různé vědecké, politické a morální diskurzivní rámce. Tento okamžik je pro mou práci klíčový. Kromě jiného se totiž ptám, jak se proměnila interpretace historické zkušenosti se socialistickou Jugoslávií, s druhou světovou válkou a historického potýkání se s druhými národy na straně proponentů bosňácké, ale také srbské národní identity. Tuto proměnu pak v případě muslimského/bosňáckého nacionalismu zkoumám na pozadí bosenské války v 90. letech, která v tomto ohledu přinesla zásadní diskurzivní zlom.

Problém rámování konfliktů je zásadním epistemologickým problémem vědeckého výzkumu. Např. Zubairu Wai, který ve své knize o válce v Sierra Leone dekonstruuje západní vědecké diskurzy o konfliktech v Africe obecně, píše, že studium afrických konfliktů je primárně epistemologickou, nikoliv empirickou výzvou.⁹⁹ Na základě čeho tedy nazýváme některé konflikty etnickými? Mary Kaldor právě na bosenské válce dobře ukázala mnohvrstevnatost konfliktu, který byl nejen o střetu etnických diskurzů, ale také o oportunismu politických elit a soukromých armádách lokálních warlordů, kteří si z války udělali způsob obživy.¹⁰⁰ Brubaker tak píše, že označení „etnický“ zachycuje vždy jen jednu možnou rovinu

⁹⁹ WAI, Zubairu. *Epistemologies of African Conflicts. Violence, Evolutionism, and the War in Sierra Leone*. New York: Palgrave Macmillan, 2012, s. 7.

¹⁰⁰ KALDOR, Mary. *New and Old Wars. Organised Violence in a Global Era*. Cambridge, Malden: Polity, 2012.

konfliktu, která primárně odkazuje ke kategoriím praxe aktérů války: „*Násilí se stává „etnickým“ („rasovým“ nebo „nacionalistickým“)* skrze významy, které konfliktu přidělují jejich pachatelé, oběti, politici, úředníci, novináři, vědci, humanitárními pracovníci a další.“¹⁰¹ A ihned dodává: „*Takové rámování a narativní kódování není jen pouhou interpretací násilí, ale ve skutečnosti jej jako etnické konstituuje.*“¹⁰² Namísto jednoduchého rámování konfliktu jako etnického navrhuje analyzovat konflikty v jejich mnohvrstevnatosti a heterogenitě.

Opustíme-li epistemologická dilemata vědeckého výzkumu, v politické rovině je pak otázka rámování a interpretace konfliktu bytostnou součástí konfliktu samotného. Jde o jakýsi metakonflikt, který se vede o interpretaci podstaty konfliktu. V tomto smyslu konflikt může přežívat dlouho po utichnutí zbraní. Zdali bude konflikt nazván „národněosvobozenkou válkou“, „antifašistickým odporem“, „národní revolucí“, „genocidou“, „holocaustem“, „obranou“ nebo „útočnou“ válkou sebou nese zásadní normativní a politické konsekvence. Zatímco bosňácký nacionalismus nazývá bosenskou válku v 90. letech „srbskou agresí“ a „genocidou nad Bosňáky“, srbský nacionalismus hovoří o „občanské“ či „obranné“ válce. Jak bude válka vzpomínána a jak budou interpretovány její aktéři, pachatelé a oběti, je předmět politického konfliktu a interpretační invence politiků, historiků, spisovatelů, filmařů, novinářů a také nejrůznějších nevládních organizací. Dodejme, že každá ze zainteresovaných stran svou interpretaci formuluje v kategoriích univerzální morálky se snahou dokázat domácí i mezinárodní obci, že právě její vznášené požadavky a aspirace jsou morálně lepší a tudíž legitimní.

V neposlední řadě je také potřeba zmínit, že s novým konfliktem a následnou válečnou pamětí může přijít i kompletní reinterpretace národního mýtu. V novém konfliktu jsou jakoby nově pochopeny národní dějiny, smysl a podstata národního kolektivu jakožto historického a morálního společenství. Ve světle nových zážitků tak dochází k aplikaci nových diskurzivních rámců na ostatní události a minulé konflikty. S novým konfliktem tak může přijít nový interpretační rámec, který zcela redefinuje národní mýtus kolem nové esence a myšlenky. Znovu dochází k selektivnímu výběru a interpretaci historických událostí, symbolů a postav ve světle nového paradigmatu a jsou poskládány do smysluplného

¹⁰¹ BRUBAKER, Rogers. *Ethnicity without Groups*. Cambridge: Harvard University Press, 2004, s. 17.

¹⁰² *Ibid.* s. 17.

homogenního narativu s jasným morálním poselstvím a vyhovujícím novým skutečností a zájmům národního společenství v přítomnost.

3 Předpoklady muslimského nacionalismu do roku 1945

V této kapitole se pokusím zachytit hlavní kontexty a konflikty, které vedly ke krystalizaci bosenskomuslimské etnické identity a vytvoření určitých předpokladů pro muslimský nacionalismus po druhé světové válce. Tato teze, tedy že o muslimském nacionalismu lze hovořit až v období socialistické Jugoslávie, však není sdílena hlavním proudem bosňácké historiografie, překrývající se s velkou částí nacionalistických diskurzů. Podle těchto historických diskurzů se muslimská/bosňácká národní identita formuje již na přelomu 19. a 20. století v souvislosti s tzv. Hnutím za náboženskou autonomii. Já se však přikláním k tezi Roberta Donia, že taková interpretace je ahistorická a teleologická. Tvrdím, společně s Xavierem Bougarelem, že první muslimské protonacionalistické programy vznikají teprve až na konci 30. let 20. století a muslimský nacionalismus jako organizované hnutí vzniká až po druhé světové válce. Tam, kde bosňácká historiografie hlavního proudu hledá teleologické kontinuity, přirozeně spojující Hnutí za náboženskou autonomii z počátku 20. století a požadavek samostatného bosenského státu v 90. letech, já se pokouším identifikovat diskontinuity a porozumět jednotlivým diskurzům v jejich historickém kontextu.

3.1 Hnutí za náboženskou autonomii

Území dnešní Bosny a Hercegoviny se v důsledku osmanské expanze ocitlo od druhé poloviny 15. století pod osmanskou nadvládou, kde se nacházelo do roku 1878. Bosna a Hercegovina se tak na čtyři sta let stala součástí svébytného civilizačního okruhu, jehož odkaz je dodnes patrný v nejrůznějších oblastech společenského života, a to nejen v Bosně a Hercegovině, ale ve všech zemích bývalého „evropského Turecka.“¹⁰³ Nejviditelnějším odkazem Osmanské říše v Bosně a Hercegovině je přítomnost islámu a existence bosenských muslimů jakožto náboženského společenství. Osmané na svých územích zaváděli svébytný socioekonomický systém, který spočíval v dominantní pozici islámu a toleranci náboženských menšin křesťanů a židů. Obyvatelstvo tak bylo rozděleno do náboženských *milétů*, kterým současně odpovídaly určitá ekonomická a

¹⁰³ VUCINICH, Wayne S. Some Aspects of the Ottoman Legacy. In: JELAVICH, Charles a Barbara JELAVICH, eds. *The Balkans in Transition. Essays on the Development of Balkan Life and Politics since the Eighteenth Century*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1963, s. 81-114.

politická práva. Náboženské rozdělení osmanské společnosti tak současně vytvořilo určitou třídní stratifikaci, která se zachovávala v Bosně a Hercegovině i v rámci Habsburské monarchie až do královské Jugoslávie. Náboženská identita tak byla do značné míry také identitou třídní. V Bosně a Hercegovině tato skutečnost od druhé poloviny 19. století znamenala určité splynutí národnostního a třídního konfliktu mezi bosenskými etniky. Jinými slovy, národnostní konflikt v Bosně a Hercegovině nevyrostal jen kolem náboženských linií, kterým srbský a chorvatský nacionalismus přikládal ústřední význam, ale také kolem socioekonomického štěpení.¹⁰⁴

Na území Bosenského pašalíku v polovině 19. století žilo přibližně 1 milion obyvatel. Z toho 44 % pravoslavných, 37 % muslimů a 18 % katolíků. Urbanizace dosahovala pouhých 10 %, přičemž dvě třetiny městského obyvatelstva byli muslimové.¹⁰⁵ Náboženské linie se staly jakýmsi demarkačními liniemi mezi moderními bosenskými nacionalismy. Ačkoliv se náboženské identity z velké části ustálily v průběhu 17. a 18. století, nacionalistické diskurzy byly do poloviny 19. století většinou bosenskému obyvatelstvu cizí a neznámé. Nacionalistické koncepce se začínají šířit na území Bosny zhruba v polovině 19. století, a to především z Habsburské monarchie a sousedního Srbska, které od roku 1830, kdy získalo autonomii na osmanské moci, systematicky přetváří své obyvatele do srbského národa. I když se rakouské úřady pokoušely okupované území izolovat kontrolou kulturního, náboženského a politického života, na začátku 20. století jasně krystalizovala chorvatská „katolická“ a srbská „pravoslavná“ národní identita. Nic podobného se však nestalo na straně bosenských Muslimů.¹⁰⁶

Diskuse o nacionalismu bosenských Muslimů zpravidla začíná hodnocením muslimského aktivismu v letech 1878-1914, kdy se Bosna a Hercegovina ocitla pod okupační správou Rakouska-Uherska a byla zasažena dramatickými kulturními a modernizačními proměnami, organizovanými ze strany mohutného rakousko-uherského byrokratického aparátu (guvernérem Bosny a Hercegoviny byl rakousko-uherský ministr financí). Aktivismus bosenských muslimů našel svůj

¹⁰⁴ BAKIĆ, Jovo. *Ideologije jugoslovenska između srpskog i hrvatskog nacionalizma, 1918-1941. Socijološko-istorijska studija*. Zrenjanin: Gradska narodna biblioteka Žarko Zrenjanin, 2004.

¹⁰⁵ HOLÝ, Ladislav. *Bosenská otázka v 19. a 20. století*. Brno: Masarykova univerzita v Brně, Mezinárodní politologický ústav, 2005, s. 55.

¹⁰⁶ BOUGAREL, Xavier. *Islam and Nationhood in Bosnia-Herzegovina. Surviving Empires*. London: Bloomsbury, 2018, s. 24.

výraz především v Hnutí za náboženskou autonomii, které se organizovalo v roce 1899 a kolem kterého byla v roce 1907 vytvořena Muslimská národní organizace (MNO, *Muslimanska narodna organizacija*). Ačkoliv řada historiků a bosňácký národní narativ chápe toto hnutí jako organickou součást touhy bosenských muslimů po národní nezávislosti, přikláním se k analýze Roberta Donia, který takovou interpretaci odmítá jako ahistorickou a teleologickou. Podle Donia šlo především o hnutí a později politickou stranu, která v zásadě na bázi osobních vazeb sdružovala muslimské velkostatkáře, usilující o udržení svých privilegií z dob osmanského řádu a které rakouské úřady, ve snaze naklonit si muslimskou elitu, v ekonomické oblasti nadále vesměs zachovávaly. Náboženská rovina hnutí měla spíše sloužit jako politická strategie, jak mobilizovat na svou stranu širší obyvatelstvo, a navzdory požadavkům, ve kterých byla požadována náboženská a kulturní autonomie na rakouských úřadech, nikdy nebyl formulován podrobnější politický program. Donia však nepopírá, že svou roli v požadavku autonomie ze strany bosenskomuslimských elit hrál také pocit civilizačního a náboženského odcizení po roce 1878 a nostalgie po osmanském období. Tak či onak, MNO si vysloužila pověst oportunistických politiků, kteří ve snaze hájit své úzce osobní zájmy zůstávali loajální Vídni, současně byli ochotni vstupovat do pragmatických koalic např. s bosenskosrbskými politiky, jak tomu bylo v situaci Anekční krize v roce 1908, kdy muslimsko-srbská koalice kritizovala anexi Bosny a Hercegoviny Rakouskem-Uherskem a požadovala autonomii.¹⁰⁷ Jak upozorňuje Xavier Bougarel, snaha hledat silného spojence, ideálně v imperiálním centru, v rámci autonomistických aspirací bosenskomuslimských elit byla praxe praktikovaná již od osmanských dob a zopakovaná ještě mnohokrát. V osmanském období byly sice bosenskomuslimské elity věrné sultánovi, současně se vždy bránily možné centralizaci a patřily k nejhlasitějším kritikům modernizačních reforem před rokem 1878, které ohrožovaly jejich výsadní postavení. Později se část muslimských elit pokouší vždy spojit s novým imperiálním centrem ve snaze nalézt garanta vlastní autonomie. Tento model byl zopakován také v době královské Jugoslávie, za druhé světové války skrze kolaboraci s ustašovským režimem a Třetí říší, v době socialistické Jugoslávie skrze zakomponování jugoslávského socialismu

¹⁰⁷ DONIA, Robert. *Islam under the Double Eagle. The Muslims of Bosnia and Hercegovina, 1878-1914*. New York: Columbia University Press, 1981.

do rodícího se muslimského nacionalismu a od 90. let 20. století hledáním garanta nezávislé Bosny a Hercegoviny mezi západními státy.

Na okamžik se ještě zastavme u dvou fenoménů spojené s habsburským obdobím. Zaprvé, rakouské úřady vehementně podporovaly kulturní život v Bosně a Hercegovině, zakládaly školy, kulturní a zájmové organizace a podporovaly vydávání tisku. Snažily se prostoupit společností a kontrolovat ji. Zatímco podporovaly kulturní život, který se současně pokoušely kontrolovat, politické organizace byly až do nultých let 20. století zakázány, tak jako označení „srbský“ nebo „chorvatský“ v názvech kulturních organizací. Ve snaze stabilizovat Bosnu a Hercegovinu a izolovat ji od chorvatského a srbského nacionalismu, přicházejícího ze sousedních regionů, se pokusil Benjamin Kállay, rakousko-uherský ministr financí v letech 1882-1903, iniciovat koncept bosňáctví (*bošnjaštvo*). Bosňáctví mělo být inkluzivní zemskou identitou, která se stane hrází před srbským a chorvatským nacionalismem. Tento koncept však našel podporu jen ve velmi úzkém kruhu bosenských muslimů v čele s Mehmed-begem Kapetanovićem, od roku 1891 vydávajícím časopis *Bošnjak* a podporujícím modernizační snahy Rakouska-Uherska. Jak ale upozorňuje Xavier Bougarel, koncept bosňáctví, navzdory svému politickému neúspěchu, znamenalo do budoucnosti důležitý kulturní odkaz. Jeho muslimští proponenti v rámci diskusí o kulturním a historickém obsahu bosňácké identity zaujali poměrně nepřátelské pozice vůči katolickému a pravoslavnému obyvatelstvu a ve snaze legitimizovat svou přítomnost v křesťanské Habsburské monarchii přijali tezi, kterou poprvé formalizoval chorvatský historik Franjo Rački, o bogomilském původu bosenských muslimů. Podle této teze, která se později stala součástí muslimského/bosňáckého národního mýtu, byli bosenská muslimové potomci původního slovanského obyvatelstva, které nejprve přijalo heretické učení bogomilské církve a později dobrovolně islám. Skrze bogomilský mýtus tak byla dokazována nejen autochtonnost bosenských muslimů, ale také legitimizována islamizace Bosny a Hercegoviny.¹⁰⁸

Druhým fenoménem, jak jsme se již okrajově zmínili, je zpožděná nacionalizace muslimské identity. Až do poloviny 20. století hovoříme o tzv. národní „indiferenci“ bosenských muslimů, kteří svou identitu dlouho

¹⁰⁸ BOUGAREL, Xavier. *Islam and Nationhood in Bosnia-Herzegovina. Surviving Empires*. London: Bloomsbury, 2018, s. 14-17.

cháпали v úzkém konfesijním smyslu. Nacionalizace muslimské náboženské identity nicméně nebyla přímočará a nezvratná, ale krystalizovala na pozadí heterogenních interakcí s ostatními nacionalismy. Svou roli hrál také třídní rozměr krystalizujících mezietnických vztahů, charakterizovaným napětím mezi muslimskými velkostatkáři a křesťanským rurálním obyvatelstvem. Ačkoliv se bosenští muslimové v průběhu 20. století ocitli v pomyslných kleštích srbského a chorvatského nacionalismu soupeřících o hegemonii v Bosně a Hercegovině, což jinými slovy znamenalo pokusy do chorvatského, respektive srbského národa inkorporovat bosenské muslimy, bosenští muslimové se příležitostně samy označovali za Srby či Chorvaty, aniž by se vzdávali muslimské víry. Jak ale upozorňuje Robert Donia, tato praxe byla spíše určitou životní strategií, než upřímným identifikováním se se srbskou či chorvatskou národní identitou. Např. muslimští studenti v Záhřebu nebo ve Vídni se často deklarovali jako Chorvati, po roce 1900, kdy vzrostla prestiž sousedního Srbska, se řada muslimských intelektuálů označovala zase jako Srbové. Podle autora však i tito jednotlivci, až na výjimky, chovali primární loajalitu ke své náboženské komunitě, kterou však ještě dlouho nedokázali uchopit v pojmech nacionalismu.¹⁰⁹

Shrňme, že zkušenost s habsburskou nadvládou bylo pro bosenské obyvatelstvo důležitým obdobím, které výrazně napomohlo k nacionalizaci náboženských identit. Rakousko-uherské úřady modernizují a zakládají celou řadu kulturních institucí, kolem kterých lze formulovat a šířit kulturní programy a později nacionalistické ideje. To se potvrdilo především v srbském a chorvatském případě. Přesto, Bosna a Hercegovina zůstává z ekonomického hlediska stále velmi zaostalou a prakticky zcela rurální zemí.¹¹⁰ To nejsou pro nacionalismus, objevující se především v důsledku urbanizace a industrializace, vhodné předpoklady. Srbský a chorvatský nacionalismus je šířen především ze svých mateřských center nacházejících se mimo Bosnu a Hercegovinu. V případě muslimského aktivismu hovoříme spíše o úzce osobních zájmech lokálních ekonomických a náboženských elit, nikoliv o celobosenském nacionalistickém hnutí s propracovanějším politickým programem.

¹⁰⁹ DONIA, Robert. *Islam under the Double Eagle. The Muslims of Bosnia and Hercegovina, 1878-1914*. New York: Columbia University Press, 1981, s. 177.

¹¹⁰ SUGAR, Peter F. *Industrialization of Bosnia-Hercegovina, 1878-1918*. Seattle: University of Washington Press, 1963.

3.2 Úskalí jugoslavismu

Na začátku 20. století je stále otevřena možnost integrálního jugoslavismu, který v Bosně a Hercegovině zastávala organizace Mladá Bosna (*Mlada Bosna*), v jejíž řadách působil např. Gavrilo Princip (1894-1918) nebo Ivo Andrić (1892-1975), později jeden z nejslavnějších jugoslávských spisovatelů, který v roce 1961 obdržel Nobelovu cenu za literaturu. Je však potřeba poznamenat, že mladobosenská idea sjednocené Jugoslávie byla úzce spojena s ideou Srbska jakožto „jihoslovanského Piemontu“ a takový jugoslavismus se mohl velmi dobře překrývat s velkosrbskými koncepcemi. Vedle Mladé Bosny, jejíž ideologie byla inspirována italským *Risorgimentem* a anarchismem ruských narodníků, existovala také marxistická sociální demokracie, která jako jediná bosenská politická strana představovala nadetnickou alternativu k úzce etnický či konfesijně definovaným stranám. Jednalo se však o marginální stranu.

Časté splynutí jugoslavismu a etnického nacionalismu není náhoda nebo historická chyba, ale logický jev, který se objevuje s prvními pokusy formulovat protonacionalistické nebo nacionalistické programy v jihoslovanském prostoru. K etnickému nacionalismu totiž vedla vždy cesta přes panslovanské či jihoslovanské koncepce, které vznikaly v důsledku snahy primárně se vymezit vůči neslovanskému imperiálnímu centru a jeho asimilačním snahám. První jihoslovanské protonacionalistické koncepce se objevují v Chorvatsku ve 30. letech 19. století ve formě Ilyrského hnutí, jehož hlavním ideologem je Jánem Kollárem inspirovaný Ljudevit Gaj (1809-1879). Gaj chápal jižní Slovany v intencích Herderovy filosofie jako specifický etnokulturní prostor s ústřední rolí společného jazyka. V 60. letech 19. století jsou kulturní ideje ilyrismu politizovány a zastávány velkou částí chorvatské inteligence, reprezentovanou především dvojicí Franjo Rački (1829-1894) a Josip Juraj Strossmayer (1815-1905), kteří hlavní nebezpečí spatřovali v agresivní maďarizaci ze strany Budapeště. Jako hráz proti maďarizačním snahám byla spatřována v koncepci austroslavismu, založené na spojení s Vídní a slavismu v rámci monarchie, kde by Jihoslované měli vlastní autonomní celek. K této koncepci vzniká alternativa v podobě tzv. kroatismu, představovaného Ante Starčevićem (1829-1896) a Eugenem Kvaternikem (1825-1871), kteří v roce 1861 založili Stranu práva (*Stranka prava*, také jako „pravašská“ ideologie). Jednalo se o etnický chorvatský nacionalismus, odmítající koncepcie jihoslovanství a žádající naprostou nezávislost vně Habsburské monarchie.

S odvoláním na přirozené právo argumentovali, že Slovinci, Srbové nebo bosenští muslimové jsou ve skutečnosti odpadlíci z chorvatského národa, a současně se odvolávali na historické právo, které by mj. znamenalo zahrnutí Bosny a Hercegoviny do nezávislého Chorvatska. Tato linie chorvatského nacionalismu našla svůj nejzvrhlejší výraz v ustašovské ideologii za druhé světové války.¹¹¹ Na tuto tradici navázal také Franjo Tuđman na začátku 90. let 20. století.

Podobně intelektuálové ze slovinského prostoru rozpracovávají první nacionalistické koncepce v úzké spolupráci s ostatními Jihoslovany. Především spisovatel a zakladatel katedry slavistiky na Vídeňské univerzitě Jernej Kopitar (1780-1844) stál pevně za koncepcí austroslavismu a jihoslovanské jednoty.¹¹² Ve Vídni pak spolupracuje s dalšími jihoslovanskými intelektuály, jako byl např. Vuk Stefanović Karadžić (1787-1864), kterému zprostředkoval Herderovu filosofii a se kterým spolupracoval na standardizaci jednotného jihoslovanského jazyka,¹¹³ ke které nakonec došlo v roce 1850 Vídeňskou dohodou, jež ustanovila společný srbochorvatský jazyk. Inspirován Kopitarem a Herderem, Karadžić sbírá lidové písně a píše srbskou mluvnici, která vychází ze štokavského nářečí, rozšířeném na velké části jihoslovanského prostoru a které se stane v roce 1850 základem standardizované srbochorvatštiny. Karadžić chápe celý štokavský prostor jako jeden etnonárodní prostor, který nazývá srbským a proto směle tvrdí „*Srbové všichni a všude*.“¹¹⁴ Ačkoliv později chorvatský a bosňácký nacionalismus chápe tento princip jako základ velkosrbského šovinismu, Karadžić pouze aplikoval Herderovy koncepce na jihoslovanský prostor tak, jak se tomu dělo v dalších částech Evropy, a tento prostor označil za „srbský“. Problémem se v případě Jihoslovanů stalo, že filologický princip jihoslovanských protonacionalistů byl později rozšířen o náboženské symboly, historická práva a politické zájmy politických elit především z Bělehradu, Záhřebu s Lublaně, které znamenaly odstředivé tendence a krystalizaci etnických linií mezi Jihoslovany. Bělehradem zpolitizované Karadžićovo jazykové jihoslovanství, respektive srbství se tak

¹¹¹ ČALIĆ, Mari-Žanin. *Istorija Jugoslavije u 20. veku*. Beograd: Clio, 2013, s. 54-56.

¹¹² ROGEL, Carole. *The Slovenes and Yugoslavism, 1890-1914*. Boulder: East European Quarterly, 1977.

¹¹³ DJORDJEVIĆ, Nada Milošević. *Kazivati redom. Prilozi proučavanju Vukove poetike usmenog stvaranja*. Beograd: RAD, KPZ Srbije, 2002, s. 10-11.

¹¹⁴ KARADŽIĆ, Vuk Stefanović. *Srbi svi i svuda. O književnosti i jeziku*. Andrićgrad: Andrićev institut, 2014.

snadno stalo v očích podstatné části jihoslovanských elit nepřijatelným velkosrbským šovinismem.

Vznik etnických identit kolem náboženských linií v rámci jihoslovanského prostoru ale nebylo nevyhnutelné či samozřejmé, protože první protonacionalistické koncepce byly především filologické a tedy potenciálně etnicky integrující. Idea jugoslavismu, ať již na sebe vzala jakoukoliv konkrétní podobu a název, se rodí s prvními jihoslovanskými protonacionalistickými a nacionalistickými diskurzemi. Když v roce 1918 vzniká první společný stát, nejde o „umělý výtvar“ Versailleského systému, byť bez něj by Jugoslávie vzniknout nemohla, ale jihoslovanským politickým a kulturním elitám o dobře známý koncept. Jiným problémem bylo, že dlouhodobě nikdy nedošlo k obecné shodě na konkrétním obsahu jihoslovanské vzájemnosti, který vždy odrážel partikulární zkušenost a zájmy jednotlivých kulturních center především v Záhřebu, Bělehradě a Lublani, přičemž žádný okruh neměl ani dostatečnou kapacitu prosadit svou verzi. Jinými slovy, realizovat jugoslavismus v podobě meziválečné nebo socialistické Jugoslávie znamenalo nekonečnou a v konečném důsledku neúspěšnou diskusi mezi jednotlivými centry o podobě jugoslavismu, která by mohla být velmi zjednodušeně definována jako konflikt mezi federalismem Záhřebu a Lublaně a unitarismem Bělehradu. Ukázalo se, že etnický jugoslavismus byl vždy spíše prodlouženou rukou partikulárního srbského nebo chorvatského etnického nacionalismu, zatímco periferní slovinský nacionalismus lavíroval mezi různými pragmatickými spojenectvími pro uhájení své autonomie. Etnický či integrální jugoslavismus sebou nesl vždy partikulární kulturní a politický obsah, který byl pro druhou stranu těžko akceptovatelný. Proto se později v socialistické Jugoslávii prosadil jugoslavismus jakožto politický svaz etnických národů, který by překonal za etnický jugoslavismus převlečené velkosrbské, respektive velkochorvatské snahy. Avšak ani zde nebyla vyřešena otázka ohledně stupně centralismu.

3.3 Balkánský sud prachu

Etnické napětí narůstá v Bosně a Hercegovině v předvečer balkánských válek, a to kolem několika událostí. První je anexe Bosny a Hercegoviny Rakouskem-Uherskem v roce 1908. Pro Srbsko byla Bosna a Hercegovina dlouhodobým zahraničněpolitickým cílem ve snaze politicky sjednotit srbský prostor. Pro Srbsko je tato událost zkouškou ohněm: zatímco část důstojnického

sboru volá po vyhlášení války a v ulicích Bělehradu se bouří studentstvo, aby Srbsko šlo bosenským Srbům na pomoc, vláda si je vědoma nemožnosti vojensky uspět. V Bosně a Hercegovině však v důsledku anexe a přeshraniční mobilizace roste srbský nacionalismus mezi bosenským pravoslavným obyvatelstvem.¹¹⁵ Zadruhé, v roce 1910 propukají bouře mezi bosenskými Srby proti muslimským velkostatkářům, kteří stále vlastní zhruba 90 % půdy a mezietnický konflikt je posilován socioekonomickou frustrací pravoslavného obyvatelstva.¹¹⁶

V letech 1912 až 1913 probíhají balkánské války, ve kterých je osmanská přítomnost téměř vytlačena z Balkánu a Srbsko zdvojnásobuje své území, a to o Kosovo a vardarskou část Makedonie. Bosenští Srbové oslavují srbské vítězství a volají po připojení Bosny a Hercegoviny k Srbsku. Chorvatské elity nejsou jednotné a někteří bosenští Chorvaté se přidávají k srbské euforii a připojují se k myšlence sjednoceného jihoslovanského státu. K tomuto požadavku se přidávají i někteří muslimové, kteří však spíše zažívají pocit odcizení po porážce Osmanské říše a strach ze srbského nacionalismu, který mezitím zahájil na dobytých území drastickou srbizaci.¹¹⁷ Etnický konflikt v Bosně a Hercegovině eskaloval během první světové války. V Bosně a Hercegovině bylo ze strany rakousko-uherské armády postupováno tvrdě proti srbskému obyvatelstvu jako „nespolehlivému živlu“ a desetitisíce Srbů bylo deportováno do internačních táborů a věznic. Na rakousko-uherské straně asistovaly proti „srbským bandám“ pomocné milice *Schutzkorps*, složené z bosenských Chorvatů a muslimů. Tyto „protipartyzánské operace“, v rámci kterých docházelo k masakrům civilního obyvatelstva, de facto znamenaly první etnické čistky na území Bosny a Hercegoviny.¹¹⁸ Zkušenost balkánských válek a první světové války byla pro balkánské nacionalismy klíčová. Ve vzájemném soupeření a střetech krystalizují etnické identity, vojenská propaganda indoktrinuje a mobilizuje široké masy a poválečné režimy válečnou paměť institucionalizují a dále rozvíjejí. Válečný mýtus není jen legitimizačním prostředkem, ale také mýtem, kolem kterého lze potenciálně homogenizovat heterogenní segmenty společnosti.

¹¹⁵ LAMPE, John R. *Yugoslavia as History. Twice There was a Country*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 82-87.

¹¹⁶ *Ibid.* s. 97.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.* s. 107.

3.4 Paradox společného státu

Násilnosti pokračovaly v letech 1918 a 1919, již po vzniku Království Srbů, Chorvatů a Slovinců, kdy oddíly bosenských Srbů oplácely a tyranizovaly muslimské obyvatelstvo. Následovala divoká agrární reforma, která postihla velkou část rurálního muslimského obyvatelstva, a to často bez reálně uhrazené náhrady.¹¹⁹ Podle Atifa Purivatry mezi etnické násilnosti v první světové válce a následný poválečný vývoj, ve kterém byli bosenští muslimové plošně vystaveni bezprecedentnímu násilí ze strany části pravoslavného obyvatelstva, řádění srbských paramilitárních jednotek a diskriminaci ze strany úřadů, znamenal výrazné prohloubení etnického rozdělení bosenské společnosti.¹²⁰

Království Srbů, Chorvatů a Slovinců uznávalo tři národy, jak napovídá název státu. Muslimské obyvatelstvo pak disponovalo náboženskou a kulturní autonomií, které si muslimské elity vydobily již na začátku 20. století v rámci Habsburské monarchie. Království bylo do roku 1929 určitým kompromisem mezi národním státem a multinárodní říší. Národnostní politika byla předmětem nikdy neutichajících diskusí a sporů mezi politickou elitou. Do roku 1929 je nicméně uznávána svébytnost Srbů, Chorvatů a Slovinců, chápaných jako tři zcela odlišné národy či jako tři příbuzná etnika, která se v budoucnu mohou transformovat v jeden národ – politické elity byly v přístupu k možnému vytvoření společné národní identity v budoucnu značně nejednotné, přičemž rozdílné přístupy se nemusely nutně shodovat s národní příslušností daných politiků. Jak nicméně poznamenal Xavier Bougarel, určitým paradoxem bylo, že namísto pozvolného budování společné jugoslávské identity se díky integraci jihoslovanského prostoru do jednoho státu definitivně rozšířily partikulární nacionalistické diskurzy. Jednotlivé nacionalistické politické strany expandují do částí, kde dříve působit nemohly, vznikají nejrůznější kulturní nacionalistické organizace, veteránské spolky a v některých případech i nacionalistické paramilitární organizace.¹²¹ Meziválečná Jugoslávie tak sice integrovala jihoslovanský prostor do společného

¹¹⁹ FRIEDMAN, Francine. *The Bosnian Muslims. Denial of a Nation*. Boulder: Westview Press, 1996, s. 96.

¹²⁰ PURIVATRA, Atif. *Jugoslovenska muslimska organizacija u političkom životu Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca*. Sarajevo: Svjetlost, 1974, s. 54.

¹²¹ BOUGAREL, Xavier. *Islam and Nationhood in Bosnia-Herzegovina. Surviving Empires*. London: Bloomsbury, 2018, s. 32-33.

státu, paradoxně ale tím umožnila proliferaci srbského, chorvatského a slovinského nacionalismu.

Bosenští muslimové zůstávají převážně národnostně indiferentní. Výjimkou je část urbánního obyvatelstva, které volí srbskou či chorvatskou národní identitu, aniž by se však vzdalo islámu. První variantu zastával prosrbský kulturní spolek *Gajret*, na straně druhé existovala prochorvatská *Narodna Uzdanica*.¹²² Intelektuálové kolem *Gajretu* se stanou po vyhlášení královské diktatury v roce 1929 často hlasitými podporovateli oficiálního integrálního jugoslavismu, které více vyhovuje srbskému nacionalismu s jeho unitaristickými tendencemi, naopak mnozí prochorvatští intelektuálové kolem organizace *Nova uzdanica* během druhé světové války vstoupí do služeb Nezávislého státu Chorvatsko a v některých případech působí i na vysokých pozicích ustašovského režimu. Vzniká také celá řada zájmových a kulturních spolků, studentských, sportovních a humanitárních organizací, které pomáhají sekularizaci a kulturalizaci muslimské náboženské identity a vytvářejí tak předpoklady pro etnickou svébytnost bosenských muslimů.¹²³ Platí však, že ačkoliv dochází k široké nacionalizaci katolického a pravoslavného obyvatelstva v Bosně a Hercegovině, bosenští muslimové se stále chápou především jako náboženská skupina.

Politiku národní indiference explicitně zastávala i nejsilnější bosenskomuslimská strana Jugoslávská muslimská organizace (JMO, *Jugoslovenska muslimska organizacija*), vedená Mehmedem Spahem (1883-1939) a která navazovala na předválečnou Muslimskou národní organizaci. Tato strana sama sebe chápala jako reprezentanta muslimské náboženské komunity a muslimy vyzývala k zachování národnostní indiference. Odmítala tak přijmout chorvatskou nebo srbskou národní identitu, současně odmítala vlastní muslimský nacionalismus. JMO pokračovala ve strategii z dob Rakouska-Uherska, kdy se skrze loajalitu k imperiální centru pokoušela zajistit náboženskou autonomii a zájmy bosenskomuslimských velkostatkářů. JMO zastávala pragmatický jugoslavismus, který se mohl stát určitou hrází před srbských a chorvatským nacionalismem,

¹²² BOUGAREL, Xavier. *Islam and Nationhood in Bosnia-Herzegovina. Surviving Empires*. London: Bloomsbury, 2018, s. 37.

¹²³ HADŽIJAHIĆ, Muhamed. *Od tradicije do identiteta. Geneza nacionalnog pitanja bosanskih Muslimana*. Sarajevo: Svjetlost, 1974, s. 123-144.

pro které se Bosna a Hercegovina stala již tradičním kolbištěm.¹²⁴ V roce 1929, kdy je vyhlášena královská diktatura, jsou zakázány politické strany a dochází k reorganizaci územního členění Jugoslávie. Bosna a Hercegovina je tak rozparcelována do nově vzniklých bánovin a také náboženská autonomie je výrazně okleštěna. Muslimské elity však stále zůstávají loajální, neboť spojení s centrem se zdá být jedinou možností.

Ve druhé polovině 30. let však dochází k rozkołu mezi muslimskou politickou a náboženskou elitou, a to v důsledku neshody ohledně náboženské reformy v roce 1936. Zatímco politická muslimská elita z řad v roce 1929 rozpuštěné JMO přistupuje na kompromisní řešení, konzervativnější duchovní žádají širší pravomoci při kontrole vlastních náboženských institucí. Kritici muslimské politické elity byli z velké části součástí náboženského proudu, který se v Bosně a Hercegovině formuje ve 20. letech a jež vyzýval k návratu k „pravému islámu“. Znepokojení protináboženskou politikou v Kemalově Turecku a sekularizací u části bosenských muslimů požadují náboženskou obnovu a odmítají produkty západní modernity, jako je např. nacionalismus. V průběhu 30. let se však mění situace, národnostní problémy se vyostřují a mobilizuje se chorvatský a srbský nacionalismus. Někteří náboženští intelektuálové, ve snaze ochránit muslimskou identitu, začínají být politicky aktivní a politizují náboženskou a kulturní identitu a dokonce doporučují umírněnou verzi nacionalismu. Důležitou organizací politizující muslimskou otázku byla v roce 1936 založená *el-Hadije*, mezi jejíž nejvýraznější osobnosti patřil Mehmed Hadžić (1906-1944), který rozpracoval základy muslimskému nacionalismu.¹²⁵

3.5 Druhá světová válka a etnický konflikt

Druhá světová válka znamenala bezprecedentně násilné období mezi balkánskými etniky. Dala prostor rasistickým a šovinistickým ideologiím a hnutím, které ve stínu druhé světové války v letech 1941 až 1945 rozpoutaly doslova krvavé lázně na prostoru rozpadlé královské Jugoslávie. Bosna a Hercegovina se stala hlavním dějištěm této tragédie, ať již kvůli své multietnické mapě, tak kvůli skutečnosti, že právě bosenské hory se staly hlavním útočištěm obou rezistenčních

¹²⁴ BOUGAREL, Xavier. *Islam and Nationhood in Bosnia-Herzegovina. Surviving Empires*. London: Bloomsbury, 2018, s. 36-39.

¹²⁵ Ibid. s. 50.

hnutí. Prvním bylo četnické hnutí, oficiálně Jugoslávské vojsko ve vlasti (*Jugoslovenska vojska u otadžbini*) pod velením Dragoljuba „Draži“ Mihailoviće, jehož cílem bylo obnovit královskou Jugoslávii s hegemonní pozicí Srbska. Druhé bylo partyzánské hnutí ovládané Komunistickou stranou Jugoslávie v čele s Josipem Brozem Titem, oficiálně Národněosvobozenická vojska Jugoslávie (*Narodnooslobodilačka vojska Jugoslavije*).

Území Bosny a Hercegoviny bylo po rozbití meziválečné Jugoslávie v dubnu 1941 přiřčeno do Nezávislého státu Chorvatsko (*Nezavisna država Hrvatska*, NDH), v jehož čele stanul *poglavnik* Ante Pavelić (1889-1959) se svým vypjatě antisrbským ustašovským hnutím, za úzké asistence Mussoliniho a Hitlera. Ustašovci rozpoutali bezprecedentní násilí, které bylo namířeno nejen proti židovskému a romskému obyvatelstvu, ale rovněž proti Srbům, kteří tvořili bezmála 30 % populace NDH. Podle čelního ideologa a představitele ustašovského režimu Mile Budaka (1889-1945), třetina Srbů měla být zabita, druhá vyhnána a třetí kroatizována. Zcela odlišná politika byla zaujata vůči bosenským muslimům, kteří představovali, slovy Ante Paveliće, „výkvět chorvatského národa“.¹²⁶ Ustašovci navazovali na starší ideologii kroatismu Ante Starčeviče a Josipa Franka z druhé poloviny 19. století, kteří Bosnu a Hercegovinu a její obyvatelstvo považovali za integrální součást chorvatského prostoru. Pro získání demografické většiny v Bosně a Hercegovině konstruovali ustašovci „chorvatský národ dvou náboženství“. Podle tohoto mýtu bosensští muslimové sice přijali pod osmanskou nadvládou islám, svou podstatou ale zůstali Chorvaty.

Postoj vůči NDH mezi muslimskou elitou byl v obecné rovině dvojitý. První skupinu by představovali prochorvatští aktivisté kolem kulturního spolku *Narodna uzdanica*, časopisu *Novi Behar* a prochorvatští politici z Muslimské organizace (*Muslimanska organizacija*), založené v roce 1935, kteří uvítali NDH s nadšením a někteří s entusiasmem zaujali vysoké pozice v novém režimu.¹²⁷ Nejvýznamnějším se stal Ademaga Mešić (1868-1945), který za první světové války působil jako velitel v protisrbských milicích *Schutzkorps* a dlouhodobě zastával proněmecké a

¹²⁶ PIRJEVEC, Jože. *Jugoslávie 1918-1992. Vznik, vývoj a rozpad Karadjordjevićovy a Titovy Jugoslávie*. Praha: Argo, 2000, s. 129.

¹²⁷ BOUGAREL, Xavier. *Islam and Nationhood in Bosnia-Herzegovina. Surviving Empires*. London: Bloomsbury, 2018, s. 55.

prochorvatské názory. V NDH zaujal pozici viceprezidenta (*doglavnik*) a stal se tak jedním z hlavních představitelů ustašovského režimu.

Druhou skupinu by představovali politici z bývalé JMO a aktivisté kolem spolku *el-Hadije*, kteří pokračovali v politické strategii uplatňované v dobách Rakouska-Uherska a meziválečné Jugoslávie, tedy v pragmatické loajalitě k novému „imperiálnímu“ centru. Jak píše Bougarel, důvod, proč v tak velké míře byla deklarována podpora ustašovskému režimu, spočíval v určité atraktivnosti koncepce „chorvatského národa dvou náboženství“ a bosenských muslimech jako „výkvětu chorvatství“. Jako atraktivní se tato koncepce jevila ve světle předválečného vývoje, která stále více ohrožovala autonomii bosenských muslimů a rozpouštěla území Bosny a Hercegoviny do nových administrativních územních celků. Tento vývoj vyvrcholil v roce 1939 jakýmsi srbsko-chorvatským vyrovnáním (dohoda Cvetković-Maček), která část Bosny a Hercegoviny přiřkla nově vzniklé autonomní bánovině Chorvatsko. Muslimský prostor tak byl dezintegrován a stále obtížněji mohl čelit srbskému a chorvatské nacionalismu. Většina proustašovsky orientovaných politiků, intelektuálů a náboženských představitelů však své chorvatství deklarovala především účelově a svou identitu chápala v náboženských termínech.¹²⁸

Podpora NDH nebyla rozhodně bezvýhradná a již od roku 1941 se objevují výzvy muslimských duchovních a politiků odmítající ustašovské násilí, na kterém se však mnohdy podíleli i samotní muslimové. Ti působili v průběhu války v nejrůznějších formacích, jako byla regulární chorvatská armáda, zlověstná ustašovská Černá legie (*Crna legija*), muslimský Ochranný dobrovolnický pluk (*Domobranska dobrovoljačka pukovnja*) nebo 13. SS „Handžar“ divize. Toto odsuzování ustašovského teroru namířeného proti srbskému obyvatelstvu bylo z velké části motivováno vlastním bezpečím. Na ustašovské masakry totiž odpovídaly neméně brutální akce srbských četníků.¹²⁹ Stále sílící partyzánské hnutí ale postupem války donutilo četníky a ustašovce k dočasným lokálním koalicím, což v očích muslimů do značné míry delegitimizovalo NDH jakožto ochránce před četnickým terorem. I toto byl důvod, který způsoboval stále větší příliv bosenských muslimů do řad partyzánů.

¹²⁸ Ibid. s. 56.

¹²⁹ TOMASEVICH, Jozo. *The Chetniks. War and Revolution in Yugoslavia, 1941-1945*. Stanford: Stanford University Press, 1975, s. 256-261

Z komunistických partyzánů se postupem času vytvořila rozhodující vojenská síla, a to nejen díky vojenským úspěchům, ale také kvůli národnostně tolerantní politice. Partyzánské vedení dobře chápalo potřebu překonat nekonečnou spirálu etnického násilí a současně nemožnost jednoduše ignorovat komunitární povahu bosenské společnosti. Partyzánské hnutí tak uznávalo svébytnost jugoslávských etnik a nabízelo jim uznání a fyzickou ochranu v národnostně tolerantní Jugoslávii. V případě Bosny a Hercegoviny uznávalo její multietnickou povahu, kterou se rozhodlo institucionalizovat v novém režimu. Bosna a Hercegovina se měla stát samostatnou svazovou republikou, která „*bude jak srbská, tak chorvatská a muslimská*.“¹³⁰ Zásadním bylo v tomto ohledu druhé zasedání politického tělesa partyzánů Antifašistické rady národního osvobození Jugoslávie (*Antifašističko veće narodnog oslobođenja Jugoslavije*, AVNOJ) v listopadu 1943. Zde byla vyhlášena Demokratická federativní Jugoslávie, která byla složena z šesti svazových republik, a to Srbska, Chorvatska, Slovinska, Makedonie, Černé hory a Bosny a Hercegoviny. Svébytná etnická struktura Bosny a Hercegoviny vytvořila z této svazové republiky jakousi „malou Jugoslávii“, kde žádné etnikum nemělo absolutní většinu a Bosna a Hercegovina se nemohla stát kvazinárodním státem v rámci jugoslávské federace tak, jak tomu bylo v podstatě se všemi ostatními republikami. Partyzáni se tak stali „novými ochránci“ muslimské komunity. Přesto, zůstávala nezodpovězena otázka, jaký bude politický status bosenských muslimů v novém státě. Někteří deklaraci druhého AVNOJ cháпали jako implicitní uznání muslimské národní identity.¹³¹ Že se v partyzánské hnutí s bosenskými muslimy zacházelo jako se svébytným tělesem, bylo zřejmé. Zůstávalo však otázkou, jak této entitě skutečně rozumět. Diskuse o muslimské otázce v rámci vedení naznačuje, že bosenští muslimové byli stále chápáni spíše jako etnikum či náboženská skupina, jejíž národní identita je nejasná a nebylo proto samozřejmé, že budou bosenští muslimové postavení na roveň bosenským Srbům a Chorvatům jakožto třetí bosenský národ.

Období druhé světové války znamenalo bezprecedentní střet chorvatského a srbského nacionalismu. Pro oba nacionalismy je také občanský konflikt z doby

¹³⁰ Prvo zasjedanje ZAVNOBiH-a [online]. 1943, s. 57. [cit. 28.4.2019]. Dostupné z: http://znaci.net/00001/145_3.pdf

¹³¹ FRIEDMAN, Francine. *The Bosnian Muslims. Denial of a Nation*. Boulder: Westview Press, 1996, s. 132.

druhé světové války stále zdrojem ústředních mýtů. Pro chorvatský nacionalismus je to mýtus o údajném partyzánském antichorvatství, které symbolizuje Bleiburg, kde na konci války partyzáni popravili desetitisíce zajatců. Jako doba temna je druhá světová válka líčena především v srbských nacionalistických narativách, které se upínají jako k symbolu utrpení srbského národa k ustašovskému koncentračnímu táboru Jasenovac. Zdálo by se, že druhá světová válka musila definitivně vykopat hluboké příkopy mezi chorvatskou a srbskou národní identitou a vnitřně homogenizovat oba národní prostory. Občanský konflikt ale nebyl pouze etnický, ale také ideologický. Multietničtí jugoslávští partyzáni, alespoň jeho vedení, chápalo boj primárně v kategoriích univerzální komunistické ideologie. Vítězní partyzáni tak prosadili a institucionalizovali válečnou paměť, která byla rámována ne jako etnický konflikt, ale jako konflikt mezi jugoslávskými autochtonními národy sjednocenými pod ideou komunismu a fašismem, který byl představován okupanty a domácími kolaboranty, především ustašovci a četniky. Etnická paměť války často přežívala na osobní či rodinné úrovni a začíná se probouzet především v 80. letech u části srbské inteligence, oficiální paměť války však potírala jakoukoliv etnicizaci válečné paměti. Samotná válka tak nedokáže produkovat politické identity, diskurzy a mýty. Jde o to, jak o ní bude pojednáno, v jakých kategoriích bude uchopena a jaký ji bude přiřknut smysl. Homogenizace na kolektivní úrovni totiž probíhá nejen během samotného konfliktu, ale z dlouhodobého hlediska je důležitější institucionalizace válečné paměti po válce. Jugoslávským komunistům se tak podařila relativní homogenizace jugoslávského prostoru kolem etnicky inkluzivního partyzánského mýtu skrze systematickou a organizačně podchycenou nadetnickou válečnou paměť, která se stala dominantním diskurzem do počátku 90. let.

4 První generace muslimských nacionalistů

V této kapitole se pokusíme popsat formování muslimského nacionalismu, který je úzce spjat s poválečnou modernizací Bosny a Hercegoviny a současně specifickou národnostní politikou jugoslávských komunistů. Modernizace na jedné straně vytvořila strukturální předpoklady pro vznik muslimského nacionalismu, na straně druhé socialistický režim svou národnostní politikou pomohl institucionalizovat a stimulovat rozvoj muslimské národní identity.

V této kapitole chci dekonstruovat také dva časté mýty. Prvním je, že socialismus národní identitu potlačoval a snažil se ji nahradit etnicky amorfní dělnickou třídou. Naopak, socialistické režimy sice nacionalismus odmítali, národ však přijali a institucionalizovali jej. Etnický konflikt v 90. let na prostoru bývalé Jugoslávie byl poměrně logickým důsledkem institucionalizace národní identity předchozím socialistickým režimem. Zadruhé, především srbský nacionalismus považuje muslimskou/bosňáckou národní identitu za umělý produkt sociálního inženýrství Josipa Broze Tita ve snaze oslabit srbský nacionalismus. Pokusím se ukázat, že muslimský nacionalismus by nemohl vzniknout bez aspirací poválečné muslimské inteligence. Bez iniciativy „zdola“, tedy bez určité vrstvy muslimských nacionalistických intelektuálů, kteří formulovali cíle a vznášeli požadavky, by k institucionalizaci muslimského národa nemohlo dojít.

4.1 Socialistická modernizace

Jugoslávská společnost zažila v prvních dvaceti letech po druhé světové válce dramatické proměny ve všech společenských oblastech. Modernizační proces agrární jugoslávskou společnost transformuje směrem k industriálnímu a urbánnímu charakteru, proměňuje celkové společenské vztahy, charakter rodiny, podobu vesnice a městskou architekturu. 60. léta jsou jakýmsi vrcholem tohoto procesu a společnost vstupuje do vlastní podoby socialistické modernity. Značná intelektuální svoboda a relativní otevření se světu vede ke značné stimulaci kulturní oblasti, ekonomický rozvoj v 60. letech také nabízí obyvatelstvu Jugoslávie do té doby nevídané možnosti, na které se dodnes mezi mnohými vzpomíná jako na „zlatou dobu“.¹³² Kromě národnostního smíru právě relativní ekonomický blahobyt byl jedním z hlavních legitimizačních zdrojů socialistického režimu, což

¹³² ČALÍČ, Mari-Žanin. *Istorija Jugoslavije u 20. veku*. Beograd: Clio, 2013, s. 253.

platilo dvojnásob ve velmi zaostalé a nacionalismem za druhé světové války zmítané Bosně a Hercegovině, ve které industrializace a ekonomický rozvoj dokázaly vytvořit silnou podporu jugoslávskému režimu a Tito se těšil značné popularitě. Jak shrnul Neven Andjelić: „*Velká část důvěryhodnosti režimu spočívala ve „vyřešení“ etnické otázky a v případě Bosny také ve značném ekonomickém rozvoji.*“¹³³

Bosna a Hercegovina se stala po válce důležitým industriálním centrem Jugoslávie. Sarajevo pak představovalo jakési bosenské epicentrum poválečné modernizace, ekonomického rozvoje a obrovského přílivu venkovského obyvatelstva do měst. Mezi další důležitá urbánní centra patřil Mostar, Travnik, Banja Luka nebo Tuzla. Především tato větší města v čele se Sarajevem se stala jakýmsi částečným “tavicím tyglíkem” etnonáboženských identit a ve stínu socialistické modernity začalo krystalizovat nadetnické bosenství či jugoslávství. Donia a Fine uvádějí, že v roce 1990 zhruba 40 % bosenských párů žijících ve městech bylo smíšených.¹³⁴ Města přestávají nést názvy ulic odkazující k jednotlivým etnickým skupinám a jsou nahrazeny názvy po partyzánských hrdínech a socialistickými hesly. Bezprostředně po válce jsou také zrušeny jakékoliv sekularizované etnické organizace a spolky a režim prostupuje společností zakládáním stovek nových organizací, otevřených všem skupinám obyvatelstva pod heslem „bratrství a jednoty“.¹³⁵ Vznikají nové kulturní organizace, studentské spolky nebo sportovní kluby, který nijak neodkazují k etnickým symbolům. Může tak vznikat nové emoční pouto kolem společných zážitků a úspěchů, jak je tomu třeba v případě úspěchů jugoslávské fotbalové nebo basketbalové reprezentace. Sarajevo se také koncem 60. let stane důležitým centrem jugoslávské kulturní scény, zahrnující fenomén jugoslávského rocku, jenž představoval „*první skutečně jugoslávskou masovou kulturu.*“¹³⁶ Jugoslávští komunisté také zrovnoprávnili bosenské ženy, za války významně zastoupené v partyzánských oddílech. Ženskou emancipaci měla na starost Antifašistická fronta žen (*Antifašistički front žena*). Především pro muslimské ženy, které stále

¹³³ ANDJELIĆ, Neven. *Bosnia-Herzegovina. The End of a Legacy*. London, Portland: Frank Cass, 2005, s. 27

¹³⁴ DONIA, Robert J. a John V. A. FINE *Bosnia and Herzegovina. A Tradition Betrayed*. New York: Columbia University Press, 1994, s. 186.

¹³⁵ DONIA, Robert J. *Sarajevo. Biografija grada*. Sarajevo: Institut za istoriju, 2006, s. 247.

¹³⁶ Rozhovor s Rastko MOČNIKEM, slovinským sociologem. Lublaň říjen 2015.

žily v ústraní domova bez možnosti se vzdělávat nebo participovat na kulturním a politickém životě, se jednalo o zcela přelomové období. Nyní jim bylo nabídnuto rovné postavení a byly vtaženy do ekonomického, kulturního a politického života.¹³⁷

Na straně druhé, rurální obyvatelstvo zůstávalo tradičnější a úzce spjaté s etnonáboženským sentimentem. K meziethnickým sňatkům docházelo zřídka a ačkoliv soužití mohlo být smířlivé a přátelské, do značné míry probíhalo odděleně. V důsledku toho můžeme hovořit o jakémisi urbánním a rurálním bosenském mikrosvětě, který vedl některé městské Bosňany v roce 1992 k přesvědčení, že válku vnutili celé zemi předmoderní venkovští horalové, rozhodnutí zničit bosenskou urbánní civilizaci. V tomto duchu psal svůj válečný deník sarajevský architekt Raymond Rehnicer: „*Jak absurdní je tato bratrovražedná válka, pozdní revolta horského venkova proti městu a urbanitě. Bratrovražedné nejsou jen občanské války, taková je v jistém smyslu každá válka. Všichni jsme vlastně bratři a sestry. Lidský rod se natolik odlišuje od ostatních živočišných druhů, že musíme prostě táhnout za jeden provaz. Vojáka z našeho poschodí (jsou tu zase ve dvou bytech), který v noci vyřvává horalské písničky, obchází pravděpodobně stejná hrůza jako mě. Cítí, že městské prostředí je pro něj stejně cizí a zvláštní jako jeho „nový řád“ pro mě. Pokřikuje, aby si vytvořil svoje domácí prostředí, a ničí tak moje.*“¹³⁸

4.2 Národní identita a východoevropský socialismus

Jugoslávští komunisté připravili strukturální předpoklady a institucionální infrastrukturu pro muslimský nacionalismus. Zatímco nacionalisté, věřící v primordialitu národů, často popisují jugoslávský socialismus jako „dobu temna“, ve které byly uměle potlačovány přirozené národní identity falešným internacionalismem, ve skutečnosti jugoslávský režim dokázal národní identity stimulovat, konzervovat a rozvíjet, ať již nechtěně či cíleně. Pokud jsme v přecházející kapitole upozorňovali na paradox meziválečné Jugoslávie, která integrací Jihoslovanů do společného státu napomohla proliferaci konkurenčních

¹³⁷ DONIA, Robert J. *Sarajevo. Biografija grada*. Sarajevo: Institut za istoriju, 2006, s. 246-247.

¹³⁸ REHNICER, Raymond. *Tráva a sloni. Poznámky o životním prostředí za občanské války v Bosně*. Praha: Prostor, 1993, s. 48

nacionalistických diskurzů mezi obyvatelstvem, v případě socialistické Jugoslávie tento paradox platí dvojnásob.

Jugoslávský socialismus ale rozhodně nebyl v tomto smyslu výjimkou, protože každý socialistický režim rozvíjel určitou míru nacionalizace. Pro většinu východoevropských režimů se totiž stala zdrojem legitimacy na jedné straně druhá světová válka a na straně druhé určitý nacionalistické moment, někdy více někdy méně přiznaný, avšak reálně využívaný. Zatímco druhá světová válka představovala triumf komunistického hnutí nad fašismem, národní rámec socialistických republik zase vytvářel dojem přirozeného politického prostoru v podobě národního státu. Obě roviny se prolínaly: boj za socialismus byl současně boj za pozvednutí a osvobození svého národa. Princip etnického národa nešel jednoduše zpochybnit. Režimy navazovaly na předsocialistické etnické tradice a mýty a v kontextu existence národních států jakožto „přirozených“ politických subjektů mezinárodních vztahů (alespoň v případě Evropy) byl nacionalismus pro jednotlivé režimy také efektivním zdrojem mobilizace a legitimacy. Navíc, nacionalismus od druhé poloviny 50. let v mnoha případech sloužil jako protiimperální diskurz namířený proti dominanci sovětského Ruska. Tento druh nacionalismu dosáhl svého zenitu v Ceaușeskově Rumunsku.¹³⁹ Od druhé poloviny 40. let se také napříč východním blokem objevují antisemitská tažení proti „nepřátelským živlům“ a komunisté tak navazují na tradiční předválečný antisemitismus s cílem vnitřně homogenizovat své společnosti.

V Československu např. vrchní ideolog poúnorového režimu Zdeněk Nejedlý spojil socialistickou revoluci s „věčným“ etnickým zápasem Čechů s Němci a socialismus nazývá nejvlastnější ideou českého národa.¹⁴⁰ Socialistické režimy rozhodně nebyly protinárodní, přičemž národnost a etnicita se staly základními společenskými kategoriemi, režim je institucionalizoval, konzervoval a mnohdy sám vytvářel.¹⁴¹ Pro všechny socialistické režimy tak platí, že žádný z nich v konečném důsledku princip etnický definovaného národa neopustil. Právě tato

¹³⁹ VERDERY, Katherine. *National Ideology under Socialism. Identity and Cultural Politics in Ceaușescu's Romania*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1991.

¹⁴⁰ NEJEDLÝ, Zdeněk. *Komunisté, dědici velkých tradic národa českého*. Praha: Československý spisovatel, 1953.

¹⁴¹ BRUBAKER, Rogers. Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism. In: HALL, John A., ed. *The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 286.

skutečnost vysvětluje sílu postkomunistického nacionalismu. Jak napsala Katherine Verdery, „národní idea hrála tak důležitou roli v postsocialistické politice proto, že hrála důležitou roli již více jak století.“¹⁴²

4.3 Národnostní politika jugoslávských komunistů

Charakterizujme národnostní politiku jugoslávských komunistů ve dvou bodech. Zaprvé, komunisté se pokoušeli o přísné dodržování mezietnické tolerance, které často vedlo k brutálnímu potírání sebemenších projevů nacionalismu, současně podporovali rozvoj národní identity podporou kulturní a školské oblasti a v některých případech byli dokonce hlavními organizátory invence nových národních identit (typicky makedonská národní identita). Zadruhé, svébytnost jednotlivých národů byla institucionalizována federální ústavou v roce 1946. Navzdory tomu, že politické pravomoci, které ústava zaručovala, byly bezprostředně po válce čistě formální, již samotná kodifikace jakési kvazietnické federace znamenala institucionalizaci nacionalismu.¹⁴³ Podoba federace a uznávání jednotlivých etnických identit a v některých případech i podpora invence národní identity, neodrážela jen teoretické koncepce, ale také čistě pragmatickou politiku Tita a jeho nejbližších spolupracovníků. Vycházelo se z premisy, že stabilita Jugoslávie může být zaručena pouze mezietnickou tolerancí a současně oslabením chorvatského a především srbského nacionalismu, který byl označen za hlavního viníka nestability v předválečné Jugoslávii. Proto je také ustanovena Bosna a Hercegovina svazovou republikou ve snaze vložit klín do chorvatského a srbského prostoru. Srbský nacionalismus pak má být ochromen také vytvořením dvou autonomních oblastí Vojvodiny a Kosova v rámci Srbska a uznáním Makedonců a Černohorců svébytným národem, srbskými nacionalisty historicky považovaných za součást svého národního prostoru. Nakonec, je podpořen rozvoj muslimské národní identity jakožto vhodný způsob, jak sociologicky a politicky oslabit srbský a chorvatský nacionalismus v Bosně, ale v konečném důsledku také v celé federaci.

Do 60. let nicméně stále existují blíže nespecifikované představy, že jednotlivá jugoslávská etnika mají k sobě kulturně a etnicky blízko, což by mohlo časem vést k určité podobě jugoslávského národa, jehož budování bylo zahájeno

¹⁴² VERDERY, Katherine. Nationalism and National Sentiment in Post-Socialist Romania. *Slavic Review*. 1993, 52(2), 181.

¹⁴³ PELIKÁN, Jan. *Národnostní otázka ve Svazové republice Jugoslávii. Geneze – vývoj – perspektivy*. Praha: Karolinum, 1997, s. 11.

společným partyzánským bojem a také jugoslávským patriotismem v roce 1948 v roztržce se Stalinem. Vizi integrálního jugoslavismu choval i sám Tito, který v rozhovoru se západními novináři vyjádřil přání vnitřně pevné Jugoslávie, která by v budoucnu měla znamenat vytvoření jednoho jugoslávského národa: „*Rád bych se dočkal Jugoslávie, která bude co nejvíce přetavena do jednoho pevného společenství, která nebude formálním společenstvím, ale společenstvím, ve kterém bude jeden jugoslávský národ, ve kterém pět národů vytvoří národ jeden...*“¹⁴⁴ V praxi se režim však vyhýbal vyvolávat staré duchy integrálního jugoslavismu zprofanovaného v předválečné Jugoslávii. V 60. letech pak vítězí decentralizační koncepce, kterou prosazoval Edvard Kardelj (1910-1979), jeden z nejbližších spolupracovníků Tita a jeden z hlavních ideologů jugoslávského socialismu po roztržce se Sovětským svazem. Kardelj ideologickou inspiraci nacházel nejen v „novém čtení“ Marxe, ale také v Proudhonovi, Fourierovi, Lasallovovi nebo Blancovi.¹⁴⁵ Ideologické vymezení tak probíhalo skrze kritiku sovětského byrokratického centralismu a myšlenku předání větší moci dělnickým radám. S tím úzce souvisela představa o potřebě decentralizace jugoslávské federace a větší autonomie jednotlivých republik. Podle Kardelja mohla jugoslávská federace úspěšně existovat pouze jako dobrovolný svaz svobodných národů, přičemž cílem není časem docílit integrálního jugoslavismu, ale naopak odumření státu jako takového. Tato koncepce byla stvrzena jasně decentralizační ústavou v roce 1974, která Jugoslávii definitivně rozdělila do jakéhosi konglomerátu kvazinárodních států.¹⁴⁶ Za decentralizačními snahami byl však také ekonomický partikularismus a v konečném důsledku nacionalismus severních bohatších republik, které na decentralizaci tlačí již od 50. let. Svůj nátlak také vyvíjejí lokální politické elity, žádající větší pole působnosti a kterým Tito dává reálné pravomoci již v 60. letech.¹⁴⁷ 60. léta jsou tak klíčová pro decentralizační vývoj jugoslávské federace, který je stvrzen ústavou v roce 1974. Toto období je také klíčové pro muslimský

¹⁴⁴ DIMIĆ, Ljubodrag. *Istorija srpske državnosti. Knjiga III. Srbija u Jugoslaviji*. Novi Sad: Srpska akademija nauka i umetnosti, 2001, s. 363.

¹⁴⁵ PIRJEVEC, Jože. *Jugoslávie 1918-1992. Vznik, vývoj a rozpad Karadjordjevičovy a Titovy Jugoslávie*. Praha: Argo, 2000, s. 213.

¹⁴⁶ JOVIĆ, Dejan. *Jugoslavija – država koja je odumrla. Uspon, kriza i pad Četvrte Jugoslavije*. Zagreb: Prometej; Beograd: Samizdat B92, s. 102-154.

¹⁴⁷ PELIKÁN, Jan. *Národnostní otázka ve Svazové republice Jugoslávii. Geneze – vývoj – perspektivy*. Praha: Karolinum 1997, s. 17.

nacionalismus, který pro formování své identity efektivně využívá uvolňujících se poměrů ve federaci.

4.4 Institucionalizace muslimské národní identity

Jak již bylo naznačeno v přecházející kapitole, bosenští muslimové byli už za druhé světové války chápáni jugoslávskými komunisty jako svébytné těleso, avšak nepanovala shoda, jaké přesné povahy tato sociální skupina je. Nedošlo tak k institucionalizaci bosenských muslimů jako národa, avšak byla uznávána jeho kulturní a náboženská specifická. Ústava z roku 1946 neuznala bosenské muslimy jedním z konstitutivních národů, byla ale poskytnuta náboženská a kulturní autonomie. V rámci bosenské komunistické elity také panovala politická kultura etnické rovnováhy, ačkoliv neexistovaly žádné oficiální kvóty pro etnické zastoupení. Bosenští komunisté si byli vědomi, jak křehký je etnický smír v Bosně, a pokoušeli se vyvarovat jakékoliv formě diskriminace některého z bosenských etnik. Ačkoliv bosenští Srbové byli v rámci Svazu komunistů Bosny a Hercegoviny nadreprezentováni, v rámci vedení, tak jako v jiných organizacích a institucích, byla sledována rovnováha. Na vrcholku pomyslné mocenské pyramidy tak v Bosně stáli v průběhu 70. let a po velkou část 80. let tři funkcionáři, formálně střídající různé vysoké funkce: Chorvat Branko Mikulić, Srb Milanko Renovica a Muslim Hamdija Pozderac. Tato kompozice nebyla náhodná a jednalo se o promyšlenou a opatrnou strategii bosenských komunistů.¹⁴⁸

V rámci sčítání lidu v roce 1948 se bosenští muslimové mohli označit kategorií „Srb-muslim“, „Chorvat-muslim“, nebo „muslim-národnostně neurčen“, přičemž většina bosenských muslimů volila poslední možnost. Zajímavé je, že srbochorvatsky hovořící muslimské obyvatelstvo v jiných částech Jugoslávie, především v Srbsku, Chorvatsku a Makedonii, mělo naopak jednoznačnou tendenci přejímat dominantní národní identitu, tedy srbskou, chorvatskou a makedonskou.¹⁴⁹ Muslimská etnická a později národní identita je tak především fenoménem týkající se bosenských muslimů, nikoliv jugoslávských srbochorvatsky hovořících muslimů obecně.

¹⁴⁸ ANDJELIĆ, Neven. *Bosnia-Herzegovina. The End of a Legacy*. London, Portland: Frank Cass, 2005, s. 37-38.

¹⁴⁹ FRIEDMAN, Francine. *The Bosnian Muslims. Denial of a Nation*. Boulder: Westview Press, 1996, s.151.

Jugoslávští komunisté tak pokračovali v identifikaci bosenských muslimů jakožto náboženské skupiny, jejíž národnostní profil je neurčen, případně by měl být vyplněn srbskou, nebo chorvatskou národní identitou. Ve sčítání lidu v roce 1953 bylo označení „muslim“ v jakékoliv kombinaci vypuštěno, vytvořena však byla kategorie „národnostně neurčený Jugoslávec“. Bosenští muslimové volili zpravidla tuto možnost.¹⁵⁰ V roce 1961 při třetím poválečném sčítání lidu došlo k možnosti formálně se označit jako „muslim – etnická příslušnost“. Došlo tak k prvnímu kroku v institucionalizaci muslimské sekulární etnicity.¹⁵¹ Při dalším sčítání v roce 1971 již existovala kategorie „Muslim“ ve smyslu národní příslušnosti.

Muslimská otázka vrcholí v druhé polovině 60. let. Důležitým mezníkem je odchod Aleksandra Rankoviće (1909-1983) v roce 1966, jednoho ze tří nejmocnějších politiků v Jugoslávii a zastávce centralizačních tendencí. Po porážce s liberálním křídlem představovaným Edvardem Kardeljem je zbaven všech funkcí a nucen stáhnout se do ústraní. Národnostní tenze, které zachvátily v druhé polovině 60. let Jugoslávii (především události v Chorvatsku na přelomu 60. a 70. let a bouře v Kosovu v roce 1968), pak přinutily režim vyjít vstříc řadě národnostním požadavkům.¹⁵² Za probouzejícím se nacionalismem také stálo uvolňování poměrů v 60. letech. Muslimský nacionalističtí intelektuálové se organizují, debatují otázky týkající se vlastní národní identity a především v rovině kultury se pokouší o uznání a zrovnoprávnění. Důležitým kontextem je také zformování Hnutí nezúčastněných zemí v roce 1961 s ústřední rolí Jugoslávie a Josipa Broze Tita. Protože velká část členských zemí byla muslimských, Tito se snaží o co nejlepší vztahy s domácími muslimy. V roce 1968 jsou pak Muslimové bosenskými komunisty definitivně uznáni jako svébytný národ a následně je muslimská národní identita podpořena i na federální úrovni. Při sčítání lidu v roce 1971 již existuje kategorie „Muslim“ ve smyslu národní příslušnosti a tyto proměny definitivně stvrzuje nová ústava v roce 1974. V letech 1961 až 1974 tak dochází k důležitému procesu, ve kterém

¹⁵⁰ Ibid. s. 154.

¹⁵¹ Ibid. s. 155.

¹⁵² RAMET, Sabrina P. *The Three Yugoslavias. State-Building and Legitimation, 1918-2005*. Washington: Woodrow Wilson Center Press; Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2006, s. 285.

socialistický režim definitivně uzná bosenské Muslimy národem a dochází k rozvoji a šíření muslimské národní identity.¹⁵³

Můžeme shrnout, že muslimská národní identita, která krystalizuje v průběhu 60. a 70. let, je výsledkem heterogenních procesů po druhé světové válce. Jugoslávský režim v 60. letech vstoupil do období zásadních decentralizačních změn, v rámci kterých je opuštěno od snahy budovat organičtější jugoslávství. Konzervativní křídlo v čele s Aleksandrem Rankovićem, které stálo na straně centralizace, je odstaveno v průběhu 60. let. Jugoslávie současně v roce 1961 spoluzakládá Hnutí nezúčastněných zemí, v rámci kterého se chce před ostatními muslimskými zeměmi co nejlépe prezentovat a snaží se proto vyhovět domácí muslimské komunitě. V průběhu 60. let také vrcholí modernizační proces a dochází k zásadním strukturálním proměnám bosenské společnosti. Zásadní modernizační proměny vedou k industrializaci Bosny, urbanizaci a sekularizaci. V důsledku těchto proměn vzniká nová sekulární muslimská elita, vzdělaná na jugoslávských univerzitách a působící v různých vzdělávacích a kulturních institucích. Tato nová elita po vzoru okolních národních identit formuluje vlastní požadavky.

4.5 Charakteristika diskurzů první generace

Nová muslimská nacionalistická elita byla soustředěna kolem několika oficiálních institucí, jako bylo Zemské muzeum, Univerzita v Sarajevu a Akademie věd a umění Bosny a Hercegoviny. Klíčovou pozici, podobně jako v jiných národních hnutích, zastávali historici a spisovatelé, kteří se pokoušeli o formulování kulturní a historické svébytnosti svého národa. Debaty o historické a kulturní svébytnosti vrcholí na přelomu 60. a 70. let, kdy dochází k interním diskusím mezi bosenskými intelektuály, pořádají se konference a sympozia k „muslimské otázce“ a je publikováno značné množství odborné či kvaziodborné literatury o muslimské národní identitě.

Mezi přední představitele první generace muslimských nacionalistů patřil historik Muhamed Filipović (1929), který jako jeden z mála byl za muslimský nacionalismus vyloučen ze strany. Filipović v roce 1967 rozvinul ideu o „bosenském duchu“, který prý tradičně existoval na prostoru Bosny a Hercegoviny a který byl rozbit až srbským a chorvatským nacionalismem

¹⁵³ BOUGAREL, Xavier. *Islam and Nationhood in Bosnia-Herzegovina. Surviving Empires*. London: Bloomsbury, 2018, s. 79-80.

v 19. století. Bosna, podle Filipoviće, „*nikdy nebyla rozdělena, rozbita nebo zničena jako celek, jako teritorium, jako mentalita, jako duch (...)*“¹⁵⁴ Filipović se pokouší dokázat historickou specifičnost bosenského prostoru, který je sám o sobě přirozeným kulturním celkem, ale který byl uměle rozbit srbským a chorvatským nacionalismem. Pod rouškou „bosenského univerzalizmu“, který se stane výchozí strategií muslimského nacionalismu, se skrývá snaha potvrdit historickou opodstatněnost muslimského etnika a svébytnost Bosny a Hercegoviny, kterou je potřeba vyvézt ze spárů chorvatského a srbského nacionalismu.

První generace muslimských nacionalistů usilovala především o kulturní emancipaci, přičemž mezi nejdůležitější představitele patřil zmíněný Muhamed Filipović, dále historici Mustafa Imamović (1941-2017), Atif Purivatra (1928-2001), Muhamed Hadžijahić (1918-1986) nebo spisovatel Alija Isaković (1932-1997). Mezi vůbec nejdůležitější patřil Atif Purivatra, na jehož knize *Národní a politický vývoj Muslimů* můžeme dobře ukázat základní ideové pilíře první generace muslimských nacionalistů: Zaprvé, muslimská národní identita je chápána jako výsledek dlouhodobého historického vývoje, který postupně a „přirozeně“ nechal vykristalizovat Muslimy jako svébytné etnikum, jehož příslušníci jsou si své svébytnosti vědomi. Etnická substance je chápána primárně kulturně, přičemž důležitou roli hraje odkaz islámu: „*Svým způsobem života a zvyky, mentalitou, psychickou konstitucí, vzděláním, stravou a dalšími charakteristikami, přičemž velmi důležitý, i když nikoliv jediný, vliv mělo náboženství, představují Muslimové svébytný etnický celek, tak jako je tomu v případě bosenských Srbů, respektive bosenských Chorvatů, u kterých náboženství také položilo základ národní diferencí.*“¹⁵⁵ Islám ale není chápán jako živé náboženství, spíše jako kulturní substance muslimské etnicity. Obsah muslimské národní identity není tedy islámský, ačkoliv muslimové jako národ původně vyrůstají z náboženské komunity, ale sekulární. V souladu s oficiální ideologií režimu je především snahou skloubit nacionalismus a socialismus, který se stává jakoby novým obsahem národního života Muslimů: „*Avšak vytváření socialistických výrobních a společenských vztahů je to, co je podstatné a co je garancí na dlouhodobé historické cestě rozkvětu národní a etnické kultury se stále hlubším socialistickým*

¹⁵⁴ FILIPOVIĆ, Muhamed. Bosanski duh u književnosti – šta je to. *Život*. 16(3), 1967, 5.

¹⁵⁵ PURIVATRA, Atif. *Nacionalni i politički razvitak Muslimana*. Sarajevo: Svjetlost, 1972, s. 32.

humanistickým obsahem. ¹⁵⁶ V dalších kapitolách uvidíme, že Strana demokratické akce Aliji Izetbegoviće na začátku 90. let v tomto smyslu představuje zlom, který se pokusí navrátit živý islám do života bosenských Muslimů. Postsocialistické diskurzy se pokusí nahradit sekulární socialistický obsah muslimské národní identity předpolitickým náboženstvím.

Zadruhé, muslimská národní identita je konstruována v úzké provázanosti s myšlenkou socialistického jugoslavismu. I z toho důvodu jsou explicitní odkazy na náboženské symboly nežádoucí. Obsah muslimské národní identity má být socialistický, nikoliv islámský. Muslimská národní identita je na jedné straně chápána jako zcela kompatibilní s třídním chápáním dějin a rovněž s jugoslavismem, který proponenti muslimské národní identity chápou jako přirozený organizační rámec, reflektující zřejmé kulturní, jazykové a v širším smyslu historické příbuznosti jihoslovanských etnik. Postsocialistické nacionalismy tuto diskurzivní rovinu přetnou a naopak přijmou tezi o „živém“ socialismu a „živé ideologii bratrství a jednoty“. Nejde však jen o to, že by muslimští nacionalisté první generace brali na milost jugoslávský socialismus, protože v něm spatřovali jen vhodný rámec pro rozvoj svého národa, ale první generace proponentů muslimské národní identity se zkrátka s ideou socialistického jugoslavismu dokázala autenticky ztotožnit: *„Národ je jistě historická skutečnost a odsuzování nacionalismu a šovinismu musí se cenit jakožto okamžik emancipace, jako svébytnost národa v historii, avšak nemůže být sám o sobě cílem, smyslem společenského dění, kritérium pokroku. Tím může být pouze lidstvo, společenství svobodných výrobců, sdružování, ve kterém je svobodný rozvoj každého jednotlivce podmínkou svobodného rozvoje všech.*“ ¹⁵⁷ Nesmíme zapomínat, že první generace muslimských nacionalistů „vděčí“ své existenci režimu, který Bosnu modernizoval, muslimům zajistil fyzickou a kulturní ochranu a v jehož institucích muslimští intelektuálové působili.

Zatřetí, národněosvobozenecký boj za druhé světové války představuje legitimizační mýtickou událost nejen socialistického režimu jako takového, ale je také kreativně přijata ze strany jednotlivých nacionalismů. Jinými slovy, partyzánské hnutí je interpretováno jako součást „národní“ historie. Partyzánský boj se stal referenčním bodem nejen pro jugoslávský socialistický internacionalismus,

¹⁵⁶ Ibid. s. 23.

¹⁵⁷ Ibid. s. 23.

ale také pro nacionalistický hlavní proud. Nacionalistické diskurzy se v Jugoslávii vždy legitimizovaly poukazem na participaci v národněosvobozeneckém boji během druhé světové války. Mýtus partyzánské války tak byl obousměrný: na jedné straně byl nacionalizován a inkorporován do etnické mytologie, současně multietnická dimenze partyzánské hnutí dokázala otupovat hrany nacionalismu a překlenout rozdíly skrze inkluzivní étos: „*Obecné heslo boje proti okupantům byl boj za národní osvobození skrze vytvoření bratrství a jednoty všech našich národů, v případě Bosny a Hercegoviny konkrétně Chorvatů, Muslimů a Srbů.*“¹⁵⁸ Partyzánský mýtus je poprvé částečně zpochybněn v průběhu 80. let, kdy je relativizován ze strany části srbské nacionalistické inteligence. Muslimské/bosňácké nacionalistické diskurzy poprvé revidují svůj přístup k partyzánskému mýtu na začátku 90. let.

Začtvrté, proponenti muslimského nacionalismu vyzdvihují pozitivní roli socialistické Jugoslávie, jež je chápána jako důvěryhodný garant muslimské národní svébytnosti. Toto je důležitý bod, který bude relativizován či odmítnut v postsocialistickém období, kdy budou zdůrazňovány negativní aspekty socialistické Jugoslávie. První generace muslimských nacionalistů ale hodnotí socialistický režim v obecné rovině pozitivně a spatřuje v něm důvěryhodného garanta dalšího rozvoje muslimského národa: „*Musí se přiznat, že svými stanovisky Komunistická strana Jugoslávie poprvé v historii a obecně v politickém životě jasně definovala etnickou svébytnost a individuálnost bosenskohercegovinských Muslimů. Toto je velmi důležitá historická skutečnost, protože na rozdíl od tohoto stanoviska KSJ do té doby i později srbská a chorvatská buržoazie považovala Muslimy za součást srbského, respektive chorvatského národa.*“¹⁵⁹ A na jiném místě Purivatra píše: „*Socialistická revoluce vytvořila výhodnější podmínky pro svobodný rozvoj všech národů, etnických skupin a národností v bratrském společenství; v praxi socialistické revoluce a socialistické výstavby naší země je uskutečněn princip sebeurčení národů. Přijetí socialistických principů v naší celkové realitě se pozitivně odrazilo v postoji vůči národnosti bosenskohercegovinských Muslimů.*“¹⁶⁰

¹⁵⁸ Ibid. s. 93.

¹⁵⁹ Ibid. s. 58.

¹⁶⁰ Ibid. s. 12.

Muslimská národní identita diskurzivně krystalizuje v úzké provázanosti s ideou jednoty a bratrství jugoslávských národů. Určitým vrcholem diskusí o muslimské národní identita je přelom 60. a 70. let. Diskutuje se také o označení národního kolektivu, respektive se uvažuje o možnosti použít staršího názvu Bosňák (*Bošnjak*), či nacionalizovat označení pro příslušníka náboženské skupiny a přijmout označení Muslim s velkým počátečním písmenem (*Musliman*). Zvítězila druhá možnost z důvodu, že koncept bosňáctví byl historicky spojen s Kállayovým pokusem na konci 19. století vybudovat integrální bosňáckou identitu. Pozitivní ohlas však tento koncept měl pouze u hrstky muslimské elity. Zavedení tohoto označení by tak mohlo znepokojit bosenské Srby a Chorvaty a také být v rozporu s ústavou Bosny a Hercegoviny, která uznávala tři konstitutivní národy. Bylo proto přijato označení, které se shodovalo, tak jako v případě sionismu, s označením pro příslušníka původní náboženské komunity, která se stala etnickým základem moderní národní identity.¹⁶¹

Muslimské národní hnutí po druhé světové válce představuje zásadní zlom s předválečným obdobím. Samotní nacionalisté první generace se chápali jako logické a přirozené pokračování hnutí za náboženskou autonomii z dob Rakouska-Uherska a posléze Jugoslávské muslimské organizace, jde však o teleologickou interpretaci, která spojuje ve skutečnosti odlišné fenomény, jednání a diskurzy do jednoho homogenního národního příběhu. Do druhé světové války však jde muslimským elitám především o náboženskou autonomii, politické elity sledují úzké osobní ekonomické a mocenské zájmy a národní sebeurčení je opakovaně odmítáno. To se však mění po druhé světové válce, kdy modernizace bosenské společnosti vytváří strukturální podmínky pro muslimský nacionalismus a vyrůstá nová sekulární muslimská inteligence, která nacionalizuje etnické rysy své komunity a vznáší první nacionalistické požadavky.

¹⁶¹ BOUGAREL, Xavier. *Islam and Nationhood in Bosnia-Herzegovina. Surviving Empires*. London: Bloomsbury, 2018, s. 85.

5 Mobilizace srbského nacionalismu

Srbský nacionalismus se mobilizuje v druhé polovině 80. let a jeho diskurzivní vzorce se k roku 1987 usazují v srbském komunistickém vedení v čele se Slobodanem Miloševićem. Srbský nacionalismus se však nejdříve objevuje mezi kritickou inteligencí a v opozičním hnutí žádajícím politické reformy, které by vedly k demokratizaci a ke zklidnění etnického napětí v Kosovu. Právě srbsko-albánský konflikt se v průběhu 80. let stal hlavním zdrojem nacionalizace politického prostoru v Srbsku. Mobilizace srbského nacionalismu však vedla k okamžité protireakci především ve Slovinsku. Spustila se pomyslná spirála nacionalismu, eskalující mobilizace a předkládání pro druhou stranu nepřijatelných požadavků a koncepcí, které nakonec vyústily v rozpad společného státu a etnický konflikt.

Tato kapitola je rozdělena do tří částí. V první popíši historický kontext, ve kterém se mobilizuje srbský nacionalismus. Jde především o vývoj v Kosovu po druhé světové válce, který v 80. letech vede k hluboké frustraci jak u kosovských Albánců, tak u kosovských Srbů. Srbský nacionalismus se tak neaktivuje jakožto jakási přirozená historická síla, kterou se jugoslávským komunistům nepodařilo zkrotit, ale jako diskurz v situaci frustrace a nespokojenosti části srbského obyvatelstva především se svým postavením v Kosovu. Kolem tohoto etnického konfliktu se rodí nové nacionalistické diskurzy, formulované především bělehradskými intelektuály a od roku 1987 osvojeny komunistickým vedením v Srbsku.

V dalších dvou podkapitolách se pokusím rekonstruovat dva hlavní mýty a diskurzivní strategie, které jsou zformulovány či aktualizovány v průběhu 80. let a sehrály důležitou roli také v následném bosenském konfliktu v 90. letech. Prvním je aktualizace kosovského mýtu tváří v tvář mezietnickému napětí v Kosovu. Zadruhé, jde o zcela novou figuru srbského nacionalismu, spočívajícím v adaptaci diskurzu genocidy či holocaustu a jeho aplikací na vlastní dějiny. Oba diskurzy mají mnoho společného, především obsesi utrpením a vlastní obětí, jedná se však o dvě samostatné diskurzivní figury s vlastním morálním poselstvím. Kosovský mýtus vychází více z domácí tradice, je znovuoobjeven v souvislosti s etnickým konfliktem v Kosovu a jeho morální poselství spočívá v hrdinské smrti v boji za svobodu svého národa, která sice znamená „smrt na zemi, ale věčný život v nebi“. V případě diskurzu „srbského holocaustu“ jde především o konflikt s chorvatským

nacionalismem a obsesi srbskými oběťmi ustašovského teroru za druhé světové války, jehož symbolem se stal koncentrační tábor Jasenovac. Zatímco kosovský mýtus odkazuje k aktivitě, statečnosti a dobrovolnému zvolení si smrti, diskurz genocidy vytváří ze Srbů pasivní nevinné oběti, kteří byli zavražděni jen proto, že byli Srbové. Diskurz „srbského holocaustu“ také oběti absolutizuje, jde o jakousi krajní podobu genocidy, která je – kromě holocaustu evropských Židů – s ostatními genocidami 20. století nesouměřitelná.

5.1 Mobilizace srbského nacionalismu

V roce 1981 vypukly masové bouře v Kosovu. Tyto protesty, ve kterých protestující kosovští Albánci žádali kromě jiného povýšení statusu Kosova na republiku, znamenaly pomyslné vyvrcholení dlouhodobějšího vývoje v této srbské autonomní oblasti. Události z roku 1981 se současně staly pomyslným spouštěčem politických, akademických a veřejných debat v Srbsku o potřebě reformy a řešení kosovské otázky. Váhavý přístup srbských komunistů při řešení (dost dobře neřešitelného) mezietského napětí v Kosovu vedla k mobilizaci srbského nacionalismu u části kritické inteligence a k formování protestního hnutí kosovských Srbů. Srbsko-albánský konflikt v Kosovu se stal bezprostředním zdrojem srbského nacionalismu 80. let.

Vývoj v Kosovu byl pro kosovské Srby z mnoha důvodů dlouhodobě nepříznivý. V prvních dvou desetiletích po druhé světové válce patřili kosovští Srbové v jistém smyslu k privilegovaným obyvatelům Kosova. Díky průměrně vyššímu vzdělání a nízké účasti albánského obyvatelstva v partyzánském odboji, která byla klíčová pro obsazování řídicích struktur v poválečném režimu, kosovská politická elita byla převážně srbského charakteru.¹⁶² Po roce 1966, kdy je odejit jeden ze dvou Titových nejbližších spolupracovníků Aleksandar Ranković, zastávajícího unitárního socialistického jugoslavismu a svými kritiky někdy obviňován z velkosrbského šovinismu, Tito předává více reálných pravomocí republikovým elitám a dochází na mnoha místech ke kádrovým změnám. V Kosovu tyto proměny vedou k výměně kosovských Srbů na řídicích funkcích novou poválečnou albánskou elitou. Mocenská struktura v Kosovu se etnicky proměňuje a kosovští Albánci se dostávají nejen do vedení politických struktur, ale také bezpečnostních

¹⁶² PELIKÁN, Jan. *Národnostní otázka ve Svazové republice Jugoslávii. Geneze – vývoj – perspektivy*. Praha: Karolinum, 1997, s. 15-16.

složek a na pozice prestižních povolání, kde byli do té doby zaměstnaní v zásadě výhradně Srbové. S touto proměnou také souvisel příchod nové vzdělané generace kosovských Albánců jakožto výsledek poválečné modernizace. Tento segment albánské společnosti také rozvíjí ideu albánské národní identity, což dlouhodobě vede ke stupňování nacionalistických požadavků a eskalaci napětí a frustraci na všech stranách latentního etnického konfliktu. Vysoká nezaměstnanost v Kosovu navíc způsobovala konkurenční boj mezi srbskou a albánskou elitou o důležité posty ve státním a stranickém aparátu.¹⁶³ Kombinace ztráty privilegovaného postavení, zmenšení poměrného zastoupení v důsledku demografické exploze kosovských Albánců, málo ekonomických příležitostí a neformální diskriminace, kterou v každodenním životě zažívala část obyčejných Srbů, vedla k masové emigraci do jiných částí Jugoslávie, především pak do oblasti centrálního Srbska.¹⁶⁴

Přelom 60. a 70. let se obecně nese v atmosféře uvolňování poměrů a prosazení Kardeljova konceptu socialistického jugoslavismu jakožto svazu národů, který předpokládal decentralizaci a rezignaci na budování organičtějšího jugoslávství. Poválečná modernizace umožnila také vznik nových elit v dříve zaostalých regionech a jsou tak vytvořeny podmínky pro rozvoj nových národních hnutí, jako je především albánský a muslimský nacionalismus. V 60. letech, kdy tato generace dospívá, vznášejí požadavky, které se potkávají s postupnou liberalizací poměrů. Bosenští Muslimové jsou uznáni jako národ a kosovští Albánci se dostávají na důležité posty v rámci Kosova. V roce 1968 dochází k protestům v Kosovu, ve kterých je požadováno více národních práv, na přelomu 60. a 70. let dochází k reformním snahám v Chorvatsku, které jsou provázené nacionalismem u částí chorvatské společnosti a k již tradičnímu ekonomickému nacionalismu Slovinska, ale také ekonomicky vyspělejší Vojvodiny. Decentralizační trend však má podporu i u tehdejšího liberálního vedení komunistů v Srbsku představovaným Latinkou Perović a Markem Nikezićem. Jedním z mála, který veřejně vystoupil s kritikou národnostní politiky v Jugoslávii po roce 1966, kdy byl z politických funkcí odstraněn Aleksandar Ranković, byl srbský intelektuál, spisovatel, partyzán a kromě jiného také člen Ústředního výboru Svazu komunistů Srbska (SKS) Dobrica Ćosić (1921-2014). Ten již na začátku 60. let vedl polemiku se slovinským

¹⁶³ Ibid. s. 17.

¹⁶⁴ Ibid. s. 19.

intelektuálem Dušanem Pirjevcem o národnostní politice a koncepci jugoslavismu. Zatímco Pirjevec zastával koncepci Jugoslávie jako decentralizovaného svazu jednotlivých republik, které představují „zformované národní organismy“, Čosić odmítal tříštění jugoslávské dělnické třídy ve prospěch nacionalistického partikularismu, který byl podle Čosiće zcela proti myšlence socialistického internacionalismu, a naopak zastával koncepci unitárněji chápaného jugoslávství.¹⁶⁵ V roce 1966 byl jedním z mála, který protestoval proti odstavení Aleksandra Rankoviće a jeho řeč na plénu Ústředního výboru Svazu komunistů Srbska (SKS) v květnu 1968 znamenala jeho rozchod s režimem a odchod do disentu (v roce 1971 definitivně opouští SKJ). Čosić otevřeně kritizoval nový trend národnostní politiky, který nastal po roce 1966 a v rámci kterého se připravovaly ústavní změny směrem k další decentralizace federace. Čosić kritizoval, dle svých slov, antisrbské nálady v Chorvatsku, Slovinsku a Kosovu, kritizoval prohlubování vojvodinské a kosovské autonomie, invenci nových národů jako byli bosenští Muslimové, dezintegraci srbského prostoru a tříštění jugoslávské dělnické třídy. Kosovo pak představovalo ústřední téma v jeho řeči, které, jak upozorňoval, se v případě nepříznivého vývoje pro tamní Srby mohlo stát zdrojem hluboké nespokojenosti Srbů s Jugoslávií obecně a pomyslnou vodou na mlýn srbskému nacionalismu.¹⁶⁶ Čosić tak otevřeně napadl novou politiku a koncepci socialistického jugoslavismu, která federaci chápala jako volnější svaz republik. Současně vyjádřil v hlavních konturách základní kameny diskurzu, který se v 80. letech dostane v Srbsku do popředí: kritika volné federace a značné autonomie dvou srbských autonomních oblastí a kritika albánského nacionalismu a jeho protisrbského a protijugoslávského charakteru. Tento kritický diskurz pak obsahoval různé heterogenní požadavky a argumentační figury, spočívající především v kombinaci požadavku srbské národní jednoty a diskurzu vnitřně neroztříštěného socialistického jugoslavismu.¹⁶⁷

V roce 1981 vypukají masové bouře v Kosovu, ve kterých protestující kosovští Albánci žádají status republiky pro Kosovu, který však tato autonomní oblast de facto dostala ústavou z roku 1974. Ta všem šesti republikám a dvěma

¹⁶⁵ DJUKIĆ, Slavoljub. *Čovek u svom vremenu. Razgovori sa Dobricom Čosićem*. Beograd: Filip Višnjić, 1992, s. 121-137.

¹⁶⁶ JOVIĆ, Dejan. *Jugoslavija – država koja je odumrla. Uspon, kriza i pad Četvrte Jugoslavije*. Zagreb: Prometej; Beograd: Samizdat B92, s. 184.

¹⁶⁷ Ibid. s. 188.

srbským autonomním oblastem zaručovala rozsáhlou autonomii, zřídila samostatné centrální banky, policii nebo vzdělávací systém. Republiky a oblasti měly vlastní stranické organizace a volily své zástupce do federálního i republikových, respektive oblastních parlamentů. Každá z republik a oblastí byla konstitutivním členem federace, což jim zaručovalo stálé místo v Předsednictvu, kolektivní hlavě státu, které převzalo moc po Titově smrti v roce 1980. Tato ústava vytvořila pro Srbsko institucionálně diskriminující postavení, protože mohlo být snadno přehlasováno „svými“ autonomními oblastmi v Předsednictvu, k čemuž skutečně často docházelo.¹⁶⁸ Diskurzy o potřebě ústavních změn se objevují u části srbských komunistů a inteligence ihned po schválení ústavy v roce 1974. Definitivně se však diskuse otevírá po protestech v Kosovu 1981. K roku 1983 se pak diskuse o politických a ústavních reformách plně usazuje také v odborných kruzích.¹⁶⁹ Je potřeba poznamenat, že diskuse se nenesly pouze v duchu požadavku centralizace v úzkém slova smyslu, který by sledoval pouze pacifikaci albánského nacionalismu v Kosovu. Diskuse se zabývají politickou reformou v širším smyslu a kromě „ústavní krize“ v Srbsku reagují na prohlubující se ekonomickou krizi, prohlubování ekonomických nerovností mezi různými částmi Jugoslávie, diskutují se otázky týkající se socialistického jugoslavismu jako takového, objektivně existujících nacionalistických partikularismů, ale jsou vznášeny také demokratizační požadavky jako je požadavek svoboda slova, větší participace obyvatelstva v politickém životě nebo odpovědnost politiků občanům. Zatímco po potlačení tzv. Chorvatského jara v letech 1971/1972 panuje v Chorvatsku až do 90. let prakticky klid (tzv. „chorvatské mlčení“), kritická inteligence se mobilizuje především v Bělehradě a Lublani, kteří na začátku dokonce iniciují pokusy organizovat širší jugoslávské demokratické opoziční hnutí. To však definitivně selhává v polovině 80. let., když nedochází ke shodě na prioritách a vnitřním uspořádání federace. Zatímco srbský tábor neformálně představovaný Dobricou Ćosićem chce řešit především situaci v Kosovu, centralizovat federaci a kromě demokratických požadavků rozvíjí srbský nacionalismus, slovinští intelektuálové stojí na straně co největší decentralizace, integrace do západní

¹⁶⁸ SILBER, Laura a Allan LITTLE. *The Death of Yugoslavia*. London: Penguin Books, 1996, s. 34.

¹⁶⁹ JOVIĆ, Dejan. *Jugoslavija – država koja je odumrla. Uspón, kriza i pad Četvrté Jugoslavije*. Zagreb: Prometej; Beograd: Samizdat B92, s. 308.

Evropy a jejich postoj se často nese v Kunderově šovinistickém kulturalistickém diskurzu o „odcizeném Východu“ a „unesené střední Evropě“, jejíž plnou součástí se tito slovinští intelektuálové považovali.¹⁷⁰ Selhání slovinsko-srbské spolupráce znamenalo také selhání pokusu formulovat jugoslávský demokratický diskurz, který by se mohl stát nadetnickou politickou alternativou po zhroucení mocenského monopolu komunistů. Naopak, diskuse mezi srbskou a slovinskou inteligencí ohledně centralizace/decentralizace nechala vykristalizovat nacionalistické programy obou táborů. V roce 1987 se pak diskurz srbského nacionalismu dostávají do špiček vedení SKS, v jehož čele je od roku 1986 Slobodan Milošević. V rámci tzv. „Antibyrokratické revoluce“ v letech 1987 až 1988 dosadil Milošević do stranického vedení Vojvodiny, Kosova a Černé hory jemu loajální kádry a Miloševićův tábor nyní disponoval čtyřmi hlasy v osmičlenném Předsednictvu. Zatímco Miloševićův centralizační kurz, jehož cílem je pacifikovat nejen Srbsko omezením či zrušením autonomie jeho autonomních oblastí, ale celou Jugoslávii, nachází sympatie u části kritické inteligence včetně Dobrici Ćosiće. Na straně druhé Miloševićovo tažení vyvolává okamžitou reakci ve Slovinsku, kde dochází k homogenizaci slovinského prostoru bez ohledu na ideologický profil a v lednu 1990 k rozpadu SKJ, když slovinská delegace v čele s Milanem Kučanem opouští 14. mimořádný kongres SKJ v Bělehradě.

5.2 Kosovský mýtus

O událostech na Kosové poli z 15. června 1389 toho víme z historických pramenů velmi málo. Co lze o této události na základě útržkovitých a značně heterogenních pramenů říci je, že došlo k bitvě mezi osmanskou armádou a koalicí křesťanských feudálů pod vedením knížete Lazara Hrebeljanoviće. Ačkoliv kosovský mýtus hovoří o porážce „srbských“ vojsk a bezprostředního zániku srbského středověkého státu, bitva skončila pravděpodobným vítězstvím křesťanského tábora a trvalo zhruba dalších šedesát let, než si Osmané definitivně podrobili srbská území, ať již vojenskou či diplomatickou cestou. V bitvě však padl

¹⁷⁰ DRAGOVIĆ-SOSO, Jasna. *Saviours of the Nation. Serbia's Intellectual Opposition and the Revival of Nationalism*. Montreal, Kingston, Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2002, s. 163-192.

kníže Lazar, ale také osmanský sultán Murad, který byl, podle osmanských zdrojů, pravděpodobně zavražděn v předvečer či v průběhu událostí.¹⁷¹

Kosovský mýtus jako takový je výsledek dlouhodobého heterogenního vývoje, řady kulturních, náboženských a v neposlední řadě politických vlivů. Podle literárního historika Miodraga Popoviće, náboženská rovina mýtu je kanonizována již na přelomu 14. a 15. století, tedy bezprostředně po událostech na Kosově poli, ze strany Srbské pravoslavné církve. Kníže Lazar je svatořečen a jeho smrt je interpretována v intencích křesťanské představy o posmrtném životě. Podle tohoto mýtu totiž bylo knížeti Lazarovi, tak jako jiným křesťanským panovníkům, nabídnuto ze strany Osmanů stát se jejich vazalem a zachovat si omezenou moc na svém panství. Lazar odmítl a namísto pomíjivého království na zemi zvolil tváří v tvář osmanské přesile věčné království v nebi. Tento mýtus kanonizoval již v 90. letech 14. století patriarcha Danilo, když napsal ve *Slovu o knížeti Lazarovi*: „*Lepší hrdinsky zemřít, než žít v hanbě; lepší přijmout smrt mečem v boji, než svá ramena nepříteli dát.*“ Tento slavný čin je tak ze strany křesťanského autora odměněn věčným životem na onom světě: „*Zemřeme, abychom věčně žili.*“¹⁷² Tato diskurzivní figura je v průběhu 19. století sekularizována a nacionalizována a jeden ze svých zenitů zažívá v předvečer rozbití Jugoslávie v dubnu 1941. Původní plán Hitlera byl Jugoslávii přinutit k přistoupení k Ose. Jugoslávie skutečně 25. března 1941 podepisuje přístupový protokol, avšak o dva dny později domácí protiněmecké kruhy organizují úspěšný vojenský puč. Události jsou provázeny masovými protesty a v bělehradských ulicích protestující davy nesou hesla v duchu kosovského mýtu jako „Raději válku, nežli pakt“ (*Bolje rat nego pakt*) a „Raději hrob, nežli otroctví“ (*Bolje grob nego rob*). V 80. letech se kosovský mýtus aktualizuje v srbské občanské společnosti a nakonec jej využívá pro vlastní cíle Slobodan Milošević, který se kosovského mýtu dovolával ještě během bombardování ze strany NATO v roce 1999.

Popovićova analýza kosovského mýtu je přínosná také z toho důvodu, že dekonstruuje jeho politické funkce. Upozorňuje, že až do 17. století, kdy začíná docházet k prvním velkým bouřím pravoslavného obyvatelstva proti osmanským

¹⁷¹ ĆIRKOVIĆ, Sima. *Kosovska bitka kao istorijski problem*. Novi Sad: Vojvođanska akademija nauka i umetnosti, 1992.

¹⁷² POPOVIĆ, Miodrag. *Vidovdan i časni krst. Oglad iz književne arheologije*. Beograd: Biblioteka XX vek; Knjižara krug, 2002, s. 23.

autoritám, Srbská pravoslavná církev vychází s osmanskou mocí a kosovský mýtus je především mýtem o morálním dilematu knížete Lazara, přičemž protiosmanská linka je upozaděna či zcela chybí. Současně se paralelně rozvíjí ústní tradice v podobě hrdinských (junáckých) písní, které na svůj způsob rozvíjejí kosovský mýtus. Na rozdíl od církve junácké písně využívají předkřesťanských a ve společnosti stále silně přítomných vzorců o hrdinství a smrti v boji. Na začátku 19. století jsou tyto písně kanonizovány Vukem Karadžićem, a to v situaci, kdy dochází k ozbrojeným povstáním na území Bělehradského pašalíku. Kosovské písně tak najdou ihned své politické využití a spojí „*mnohovrstevnatost, všechna období, od mýtického do povstaleckého, v jeden básnický čas.*“¹⁷³ Kosovský mýtus na začátku 19. století získává ústřední pozici v rodícím se srbském nacionalismu, přičemž obsahuje silný protimuslimský osten a je spojen s kultem smrti a války. Iracionální kosovský sentiment je nejvíce pěstován ze strany sekularizované inteligence v druhé polovině 19. století, bojující na jedné straně za osvobození srbských, respektive jihoslovanských zemí a současně za modernizaci a evropeizaci svého národa. Osvobození a modernizace je však doprovázena fanatickou brutalitou proti muslimskému obyvatelstvu v časech „osvobozovacích“ konfliktů, které vrcholí v roce 1913 v balkánských válkách, kdy Srbsko dobývá Kosovo a vardarskou část Makedonie. V balkánských válkách se upevňuje srbská národní identita mezi rurálními masami a „demokratizuje“ se kosovský mýtus. V letech 1913 a 1914 je také 15. červen prohlášen za státní i církevní svátek pod názvem „Vidovdan“.¹⁷⁴ Ačkoliv kosovský mýtus již na začátku 20. století plní primárně politickou funkci jakožto nacionalistický diskurz, představuje také pomyslný most mezi srbským nacionalismem a Srbskou pravoslavnou církví, a to jak skrze mýtus o knížeti Lazarovi, tak skutečnost, že Kosovo bylo „kolébkou“ nejen srbského středověkého státu, ale do konce 18. stol. také centrem Srbské pravoslavné církve (Pečský patriarchát). Pro nacionalisty se srbské pravoslaví mohlo stát ideálním zdrojem národní symboliky a církevní historií a její spjatostí s prostorem Kosova dokládat historičnost srbského národa. Pro náboženské aktéry tato „náboženská“ dimenze, respektive kulturalizace a sekularizace pravoslavné symboliky ze strany srbského nacionalismu znamenala možnost zůstat relevantním hráčem v národním životě.

¹⁷³ Ibid. s. 87.

¹⁷⁴ Ibid. s. 159.

V období socialistické Jugoslávie je kosovský mýtus vytlačen na okraj národní paměti, která je vyplněna mýtem o partyzánském boji za druhé světové války. Během protestů v Kosovu v roce 1981 dochází k násilným střetům mezi protestujícími Albánci a bezpečnostními složkami, které si vyžádají několik mrtvých a stovky zraněných, a také k poškození a zapálení několika pravoslavných církevních objektů. Srbsko-albánský konflikt v Kosovu se stane nejen hnacím motorem srbského nacionalismu mísící se s lidskoprávními požadavky srbské občanské společnosti, ale také klíčem k znovuoobjevení kosovského mýtu, který spojí současné události a dávnou historii do jedno nadčasového narativu: „*Zprávy o konfliktech mezi kosovskými Albánci a Srby, kteří se pod útlakem albánské většiny ve velkém počtu vystěhovávají z Kosova, dostávají veliký prostor v srbských médiích, kde se většinou mlčí o obětech represe, které se dopouští armáda a policie na rebelujících Albáncích. Vystěhování Srbů se nazývá „biblickým exodem“, „etnickým čištěním“ a „genocidou“ a jejich konflikty dostávají epické rozměry a stávají se novou Kosovskou bitvou, respektive novou epizodou bitvy, která pro Srby – jak někdo s hrdostí a fatalistickou rezignací poznamená – nikdy neskončila.*“¹⁷⁵

S bosenským konfliktem „ožila“ historie také v Bosně a Hercegovině a do politických, vojenských a kulturních diskurzů se dostává archaická terminologie především z druhé světové války (Chorvati jako ustašovci, Srbové četnici, Muslimové Turci). Mezi bosenskými Srby také dochází k zásadnějšímu rozchodu s partyzánskou tradicí než v samotném Srbsku a oživení četnické tradice z druhé světové války. Zatímco se Miloševićův režim nikdy oficiálně neodřekl partyzánské tradice ve prospěch četnického odboje, Karadžićův režim učinil zásadní přeorientování k četnické tradici a partyzány odmítl jako antisrbské komunisty, kteří znemožnili projekt velkého Srbska.¹⁷⁶ Orientace k četnické tradici našla své ztělesnění také v estetice i praxi nejrůznějších paramilitárních jednotek srbských dobrovolníků nebo v kulturní produkci. Kosovský mýtus tak exploduje mezi bosenskými Srby se zpožděním, ve srovnání se samotným Srbskem však agresivněji a zaujímá ústřední místo v nacionalistickém hlavním proudu, přičemž zcela vytlačuje partyzánskou tradici, které se Milošević v Srbsku nikdy nevzdal.

¹⁷⁵ ČOLOVIĆ, Ivan. *Smrt na Kosovu Polju. Istorija kosovskog mita*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2016, s. 368.

¹⁷⁶ HOARE, Marko Attila. Whose is the Partisan Movement? Serbs, Croats and the Legacy of a Shared Resistance. *The Journal of Slavic Military Studies*. 2002, 15(4), 36.

Bosenskosrbským nacionalismem jsou pak bosensští Muslimové identifikováni s mýtickými osmanskými utlačovateli a s těmi, proti kterým „srbští rytíři“ bojovali na Kosově poli. Mýtický čas se jakoby vrací a váleční aktéři jsou opět součástí prastarého boje, který je spojuje s předchozími generacemi v jedno nadčasové mýtické těleso. Politické a vojenské vedení bosenských Srbů přijalo velmi agresivní diskurz, ve kterém byl nepřítel de facto dehumanizován, zatímco Republika srbská měla být „královstvím kosovského ducha“ a Armáda Republiky srbské vojskem srbských rytířů z Kosova pole. Armáda Republiky srbské také Vidovdan zvolila svým svátkem.¹⁷⁷ Vrchní velitel Ratko Mladić sám často používal diskurz v intencích Kosovského mýtu a své vojáky jím motivoval v boji. Při dobytí Srebrenice v červnu 1995 např. pronesl: „11. července roku 1995 nacházíme se v srbské Srebrenici. V předvečer jednoho významného srbského svátku [Petrovdan, pozn. autora] věnujeme srbskému národu toto město a konečně přišel okamžik, kdy se po bitvě s dahiji Turky na tomto prostoru pomstíme.“¹⁷⁸ Z Mladićových slov je patrný diskurz o věčném návratu téhož, ve kterém se stále bojuje stejná válka. Tento diskurz, který předkládá věčný boj s Turky jako primordiální skutečnost, je ale moderním nacionalistickým mýtem přijatým v 19. století a reagujícím na aktuální historický kontext, který byl definován konfliktem mezi vznikajícím srbským nacionalismem a osmanským impériem. V 80. letech tento mýtus dostává nový impuls v souvislosti s krystalizací srbsko-albánského konfliktu v Kosovu a válkou v Bosně a Hercegovině, kde jsou s „mýtickým Turkem“ identifikováni převážně muslimští kosovští Albánci, respektive bosensští Muslimové.

5.3 Srbský holocaust

Srbský nacionalismus se v 80. letech diskurzivně nekonstituoval pouze kolem kosovského mýtu, ale rozvíjel také zcela nový mýtus o hlubokém utrpení srbského národa ve 20. století, plně srovnatelným s jinak nesouměřitelným utrpením evropských Židů za druhé světové války. Kosovský mýtus i mýtus „srbského holocaustu“ se v praxi prolínaly a nelze je zcela odlišit, protože oba koneckonců spočívají v kultu smrti a v jisté nesouměřitelnosti vlastní oběti s jinými: v případě kosovského mýtu Srbové volí smrt, aby vykoupili celý

¹⁷⁷ ČOLOVIĆ, Ivan. *Smrt na Kosovu Polju. Istorija kosovskog mita*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2016, s. 404.

¹⁷⁸ Ibid. s. 406.

křesťanský svět před islámem, v druhém případě je pouze utrpení Srbů ve 20. století srovnatelné s jinak nesouměřitelným tragickým osudem evropských Židů. Srbský nacionalismus 80. let tak není jakousi nekontrolovanou erupcí starých diskurzů, ale reaguje na aktuální politický a diskurzivní kontext své doby. V kontextu demografického ohrožení Srbů v Kosovu a narůstajícího etnického napětí v této autonomní oblasti srbský nacionalismus jednak aktualizuje kosovský mýtus a zároveň si osvojuje diskurz genocidy a holocaustu, který se v západních diskurzích usazuje v průběhu 70. a 80. let.

Prosazení diskurzu holocaustu, jakožto krajní varianty genocidy, která je kvalitativně odlišná a nesouměřitelná, zaprvé úzce souviselo s nástupem politiky identit v druhé polovině 20. stol. po určitém vyčerpání dominantních politických diskurzů zaměřených na budoucnost a uvažujících v kategoriích vnitřně homogenní třídy či národa. V průběhu 60. let se ve Spojených státech začínají prosazovat partikularistické diskurzy menšin, zdůrazňující skupinovou odlišnost, požadující uznání a přicházející s vlastními partikulárními historickými narativy, ve kterých je poukazováno na křivdy a zločiny, kterých se nad nimi dopustila bílá většina.¹⁷⁹ Také univerzalistické diskurzy sociálnědemokratických vlád v západní Evropě jsou poválečnou generací v průběhu 60. let zpochybněny a odmítnuty jako strnulé, odcizené a se svou neschopností identifikovat difference mezi skupinami neemancipační. Relativně homogenní kulturní národ je tak tříštěn do subkultur a na místo univerzalistických třídních požadavků nastupují partikularistické aspirace sexuálních a etnických menšin.¹⁸⁰ Do určité míry odchází k odideologizování politiky a pravolevá osa, která definovala poválečný politický prostor v prvních dvaceti letech, je narušena požadavky jednotlivých skupinových identit. Co je však důležité, partikulární aspirace a požadavky jsou formulovány odkazem na univerzální hodnoty přirozených práv člověka a skupiny – nikdo nesmí být diskriminován na základě své skupinové identity. Etnicizace a partikularizace politiky tak jde ruku v ruce s diskurzem univerzálních lidských práv.

Diskurz holocaustu, který židovským obětem propůjčuje ten nejvyšší morální status, také souvisel s určitou proměnou hodnocení válečných obětí

¹⁷⁹ BARŠA, Pavel. *Paměť a genocida. Úvahy o politice holocaustu*. Praha: Argo, 2011, s. 119.

¹⁸⁰ JUDT, Tony. *Zle se vede zemi. Pojednání o naší současné nespokojenosti*. Praha: Rybka Publishers, 2011, s. 81.

v průběhu 60. let. Zatímco v prvních dvaceti letech je vzpomínáno především na ty oběti, které padly v aktivním boji proti fašismu, v druhé polovině 60. let se postupně prosazuje představa o vyšším morálním statutu pasivních obětí. Ti, kteří zemřeli jen proto, že se narodili jako Židé, byli nevinnějšími než ti, co aktivně a z vlastního rozhodnutí bojovali. Zločiny na civilních skupinách obyvatelstva jen kvůli jejich odlišné identitě byly odsouzeníhodnějšími než zločiny na válečném bojišti.¹⁸¹ Podobné hodnocení obětí jako na Západě v prvních dvaceti letech bylo v poválečné Jugoslávii, kde partyzánský mýtus propůjčoval vyšší morální status těm, kteří se aktivně účastnili národněosvobozenecké války, nikoliv pasivním obětem. Když např. Židovská obec chtěla v poválečné Jugoslávii postavit pomník židovským obětem druhé světové války, muselo být vždy zdůrazněno, že jejich oběti jsou součástí širšího utrpení všech Jugoslávčů, přičemž hodni vzpomínání jsou především ti Židé, kteří bojovali v řadách partyzánů.¹⁸² Oběti žádného z jugoslávských národů nesměla být povýšena nad ostatní, žádný národ jako takový současně nenesl větší či menší vinu. V interpretaci jugoslávských komunistů byla druhá světová válka ideologickým zápasem mezi komunismem a fašismem a jeho podstata, tak jako smysl obětí, nesměl být etnicizován a přivlastňován ze strany jakéhokoliv národa. Ti, kteří aktivně padli v tomto ideologickém boji proti fašismu, pak měli daleko vyšší morální zásluhy než ti, co zahynuli jen proto, že se zcela nahodile narodili jako Srbové nebo Židé. Není náhoda, že právě eroze partyzánského mýtu probíhá skrze etnicizaci vzpomínání na druhou světovou válku a v „boji o čísla“ v druhé polovině 80. let mezi chorvatským a srbským nacionalismem, kdy se soutěží o to, kdo trpěl za druhé světové války víc.

Diskurz holocaustu, který se v průběhu 70. a 80. let dostává jak do veřejných tak akademických diskusí, také plní důležitou funkci při legitimizaci izraelské politiky v arabsko-izraelském konfliktu. Pochopení genocidy Židů za druhé světové války prizmatem kvalitativně specifického holocaustu, jakožto zhmotněním zla a vyústěním odvěkého genocidního sklonu Nežidů, úzce souvisí s konflikty, které Izrael vedl v současnosti (především v kontextu šestidenní války v roce 1967 a

¹⁸¹ BARŠA, Pavel. *Paměť a genocida. Úvahy o politice holocaustu*. Praha: Argo, 2011, s. 15.

¹⁸² BYFORD, Jovan. Between Marginalization and Instrumentalization. Holocaust Memory in Serbia since the Late 1980s. In: HIMKA, John-Paul a Joanna Beata MICHLIC, eds. *Bringing the Dark Past to Light. The Reception of the Holocaust in Postcommunist Europe*. Lincoln, London: University of Nebraska Press, 2013, s. 525.

jomkipurské války v roce 1973). Diskurz holocaustu se stává v průběhu 70. let jádrem izraelské identity, zdrojem legitimizace židovského státu a ospravedlňování vnitřní i zahraniční politiky na domácí a mezinárodní scéně.¹⁸³ Diskurz holocaustu tak nebyl inherentní vlastností nacistické genocidy za druhé světové války, ale měl své těžiště v současných potřebách židovského nacionalismu.

K etnicizaci a kulturalizaci dochází také ve východním bloku spolu s postupným ustrnutím a erozí socialistického projektu. Tento trend můžeme pozorovat na některých intelektuálech již v průběhu 60. let, jejichž původní zápal pro socialistickou revoluci je vystřídán zklamáním a vize lepších zítřků konstruovaná v kategoriích univerzální humanity je výrazně nahlodána a nahrazena kategoriemi vlastní partikulární kultury, národního společenství a obrácením se do minulosti. Ukázali jsme, že postupně toto přeorientování proběhlo např. u hlavního proponenta srbského nacionalismu 80. let Dobrici Ćosiće. Velmi podobný vývoj ale můžeme nalézt také např. u Milana Kundery.

Zhruba do první poloviny 80. let je srbská kritická inteligence relativně umírněná a vývoj v Kosovu, na které však od začátku hledí srbskou perspektivou, hodnotí spíše v lidskoprávních kategoriích. Proto se pokouší organizovat i s intelektuály v ostatních republikách a iniciují se širší lidskoprávní platformy, požadující demokratizaci a svobodu slova. Dobrica Ćosić např. spoluzakládá jugoslávskou platformu Výbor na obranu svobodného myšlení a vyjadřování (*Odbor za odbranu slobode mišljenja i izražavanja*), který se mj. zastane odsouzených „muslimských fundamentalistů“ v tzv. Sarajevském procesu v roce 1983, mezi kterými je také pozdější prezident Bosny a Hercegoviny Alija Izetbegović. Váhavost vedení srbských komunistů v řešení kosovské otázky a narůstající napětí v Kosovu, živené senzacechtivostí a bulvárním charakterem srbských médií v podmínkách postupující liberalizace tisku, však vede k radikalizaci a to, co začínalo jako lidskoprávní a demokratické hnutí, se kolem roku 1985 transformuje do vypjatého srbského nacionalismu. S tím souvisí invence mýtu o srbském historickém utrpení, přičemž termín „genocida“ pro popsání osudu kosovských Srbů se začíná šířit ohromnou rychlostí. A spolu s tím se objevuje

¹⁸³ BARŠA, Pavel. *Paměť a genocida. Úvahy o politice holocaustu*. Praha: Argo, 2011, s. 105.

neustálé srovnávání osudu Srbů ve 20. století s osudem židovského národa.¹⁸⁴ Skrze perspektivu „genocidy“, které se mají nyní dopouštět kosovští Albánci na Srbech, je záhy reinterpretována i druhá světová válka, jež je nyní pochopena skrze dvě diskurzivní figury: První, která by odpovídala kosovskému mýtu, je hrdinský antifašistický odpor Srbů, kteří tvořili většinu v partyzánských oddílech. Část nacionalistů také rehabilituje vesměs četnické hnutí, u kterého se zamlčuje kolaborace a zdůrazňuje antifašistický odpor. Tak či onak, je vyzýváno k národnímu smíření mezi partyzány a četniky a je zdůrazňováno, že především Srbové bojovali v antifašistických formacích, zatímco sousední národy masivně kolaborovaly a spojovaly se s okupanty proti Srbům, bojující za univerzální hodnoty lidství a svobody. Druhá figura se pohybuje v intencích diskurzu holocaustu, kdy je zdůrazňováno, že většina obětí druhé světové války byli Srbové a současně pouze Srbové – až na Židy, případně Romy – se staly objektem pokusu o biologické vyhlazení. Pouze Srbové a Židé, tento diskurz tvrdil, umírali jen proto, že byly Srbové, respektive Židé. Tyto dvě diskurzivní polohy rozvíjel Dobrica Ćosić, „otec srbského národa“, ve svých textech a proslovech od 70. let. Do tohoto diskurzu o hrdinském odporu, univerzalistické povaze srbských národních hodnot a současně nepředstavitelném utrpení, zapadá i nový mýtus či aktualizovaný mýtus o první světové válce z meziválečného období. První světová válka zaujímá důležitou pozici v současném srbském nacionalismu a jeho invence, popřípadě aktualizace, je úzce spojena s románem Dobrice Ćosiće, který zdůrazňuje, že to byli právě Srbové, kteří vybojovali svobodu pro Chorvaty nebo Slovincy, kteří zatím bojovali v uniformách Rakouska-Uherska, a že žádný jiný národ nepřinesl takové oběti jako právě Srbové (odhaduje se, že zemřela až třetina populace Srbska). Podle Dubravky Stojadinović nejde o nic jiného než o neustálé dokazování okolním národům, že oproti nim se Srbové „účastní mistrovství světa o největší oběť mezi národy.“¹⁸⁵ Tato oběť je však umocněna ještě tím, že Srbové byli nejen obětí genocid, ale současně aktivně bojovali v obou válkách za univerzalistické hodnoty, za svobodu pro sousední národy, aby se jejich oběti nikdy nedočkaly uznání. Namísto vděčnosti okolní národy pokračují v plíživé genocidě na Srbech i

¹⁸⁴ SILBER, Laura a Allan LITTLE. *The Death of Yugoslavia*. London: Penguin Books, 1996, s. 65.

¹⁸⁵ STOJANOVIĆ, Dubravka. Mitski rat. *Peščanik* [online]. 3.7.2014 [Cit. 28.4.2019]. Dostupné z: <https://pescanik.net/mitski-rat/>

v poválečném období. Dobrica Ćosić v roce 1978 řekl: „v Evropě není malého národa, který by v posledních dvou stoletích, a především ve dvacátém, se natolik zhostil dějinných úkolů, tolik se obětoval za osvobozené cíle a velké proměny podmínek své existence tak, jak to učinil srbský národ.“¹⁸⁶

Srovnávání s židovským národem se objevuje i na straně některých radikálních duchovních z řad Srbské pravoslavné církve, když je Kosovo nazýváno „srbským Jeruzalémem“, „svatou zemí“ a Srbové jsou nazýváni „vyvoleným“ národem. Albánský nacionalismus je pak přirovnáván k nacismu a osud kosovských Srbů k perzekuci Srbů v ustašovském Chorvatsku.¹⁸⁷ Významným dokumentem se následovně stalo tzv. Memorandum Srbské akademie věd a umění (SANU) v roce 1986. Vznikalo původně v rámci širší iniciativy, podporované srbskými komunisty, v rámci které se měli akademici zapojit do diskuse o politických reformách. V roce 1986 byla za neznámých okolností analýza několika akademiků SANU publikována v denním tisku (*Večernje novosti*) a stalo se doslova šokující bombou, která byla ihned odsouzena i srbskými komunisty jako nepřijatelný velkosrbský šovinismus. Důležité však je, že svým slovníkem tento text, který vešel ve známost jako Memorandum SANU, v kondenzované podobě představil diskurz, který se stane dominantním v průběhu druhé poloviny 80. a povětšinou 90. let. V Memorandu se jeho autoři pokusili o analýzu poměrů v Jugoslávii, kterou hodnotí jako kritickou, v politickém, ekonomickém i národnostním smyslu. V rétorice mísí jugoslavismus se srbským nacionalismem, kdy poukazují na domnělou ekonomickou, ústavní a národnostní diskriminaci Srbska a Srbů, která v konečném důsledku ohrožuje Jugoslávii a socialismus. Rozměňování Jugoslávie podle autorů odnášejí především Srbové, kteří jsou dezintegrovaní do několika svazových republik a autonomních oblastí, ekonomicky pak z Jugoslávie těží především Slovinsko a Chorvatsko, jež „upevnily svou politickou a ekonomickou dominanci, pomocí které realizují své národní programy a ekonomické aspirace.“ Kritická národnostní situace je pro Srby pak v Chorvatsku, kde jsou podle autorů Srbové vystaveni „rafinované asimilaci“ a kde, „pomineme-li období NDH, Srbové (...) nebyli nikdy v minulosti ohroženi jako

¹⁸⁶ ĆOSIĆ, Dobrica. *Stvarno i moguće. Članci i ogledi*. Beograd: Filip Višnjić, 2001, s. 150.

¹⁸⁷ DRAGOVIĆ-SOSO, Jasna. *Saviours of the Nation. Serbia's Intellectual Opposition and the Revival of Nationalism*. Montreal, Kingston, Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2002, s. 126.

dnes. “ Nejvypjatější slovník byl nicméně použit v souvislosti se situací v Kosovu, které mělo být „životní otázkou celého srbského národa“. Situace byla popisována jako kritická, jako „totální“ a „otevřená válka“ ze strany „velkosrbských rasistů“ a „neofašistů“ a emigrace kosovských Srbů nazývána „konečným exodem“. Podle autorů neměl být sebemenší pochyb, že nad kosovskými Srby byla ze strany albánského nacionalismu páchána „fyzická, politická, právní, kulturní genocida (...).“¹⁸⁸

Srbská kritická inteligence přijala velmi expresivní a vypjatý slovník, který navozuje stav biologického ohrožení a totální války. S tím souvisí také tažení části inteligence proti „politické korektnosti“, jak bychom řekli dnešním slovníkem, a výzvy k nazývání věcí pravými jmény: Albánci tak měli být „nacistickými separatisty“, nikoliv „iredentisty“ a „emigrace“ z Kosova „genocidou“.¹⁸⁹ V tomto ohledu byla důležitá kniha historika Dimitrije Bogdanoviće *Knjiga o Kosovu* z roku 1985, která vyšla s velkou pompou a dostalo se jí velké pozornosti ze strany odborné i laické veřejnosti. V ní autor předkládal tezi, že Kosovo jakožto srbská země je historickým faktem a poukazoval na údajně dlouhodobé a opakované pokusy muslimských Albánců vyhladit kosovské Srby.¹⁹⁰ Události v Kosovu tak již nebyly vysvětlitelné jen určitými politickými a ekonomickými problémy a konflikty a jako výsledek složitého historického vývoje, ale jako univerzální prastarý konflikt dobra se zlem, ve kterém jsou nevinní Srbové vystavení neustálým genocidním snahám Albánců.

Zájem o židovské oběti za druhé světové války byl tak ze strany srbského nacionalismu instrumentální a cílem bylo srovnáním srbských a židovských obětí získat stejný morální status pro srbské oběti. Systematicky a organizovaně byl tento diskurz prosazován např. Společností srbsko-židovského přátelství (*Društvo srpsko-jevrejskog prijateljstva*), založené skupinou srbských intelektuálů v roce 1988. Ta dokládala údajný historický filosemitismus Srbů a současně podobný útrpný historický osud srbského a židovského národa. Konec 20. století pak oba národy údajně opět spojila osudově provázaná exploze antisemitismu a srbofobie

¹⁸⁸ Memorandum Srpske akademije nauka i umetnosti (nacrt) [online]. 1986. [cit. 10.4.2019]. Dostupné z: <https://www.helsinki.org.rs/serbian/doc/memorandum%20sanu.pdf>

¹⁸⁹ DRAGOVIĆ-SOSO, Jasna. *Saviours of the Nation. Serbia's Intellectual Opposition and the Revival of Nationalism*. Montreal, Kingston, Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2002, s. 132.

¹⁹⁰ BOGDANOVIĆ, Dimitrije. *Knjiga o Kosovu*. Beograd: Srpska književna zadruga, 2016.

v Chorvatsku a Slovinsku.¹⁹¹ Neustálé srovnávání osudu Srbů za druhé světové války s osudem Židů, které se stane součástí nacionalistického hlavního proudu v druhé polovině 80. let a 90. let, má tak své kořeny v současných potřebách srbského nacionalismu, který je spojen se situací v Kosovu a s etnickým napětím v Jugoslávii obecně na přelomu 80. a 90. let.

¹⁹¹ BYFORD, Jovan. Between Marginalization and Instrumentalization. Holocaust Memory in Serbia since the Late 1980s. In: HIMKA, John-Paul a Joanna Beata MICHLIC, eds. *Bringing the Dark Past to Light. The Reception of the Holocaust in Postcommunist Europe*. Lincoln, London: University of Nebraska Press, 2013, s. 530.

6 Transformace muslimského nacionalismu

V této kapitole se zaměříme na postsocialistický muslimský/bosňácký nacionalismus a pokusíme se popsat jeho dominantní diskurzy. Vycházím z předpokladu, že bosenský konflikt v letech 1992 až 1995 byl zcela zásadním a komplexním procesem, který redefinoval kolektivní identity na prostoru Bosny a Hercegoviny. Mou tezí je, že tato redefinice neznamenaala pouze erozi nadetnického jugoslávství nebo bosenství, ale také vnitřní transformaci jednotlivých národních identit. V minulé kapitole jsme ukázali, že v případě srbského nacionalismu byl proces transformace pozvolnější a vyrůstal kolem albánsko-srbského konfliktu v Kosovu. Diskurzivní transformace pak spočívala především v revizi partyzánského mýtu, který byl součástí srbské národní identity, a v aplikaci paradigmatu genocidy/holocaustu na vlastní dějiny. Současně byl aktualizován starší kosovský mýtus. Zmínili jsme také, že srbský nacionalismus v Bosně a Hercegovině svou mobilizaci zažívá později, a to ve spojitosti s etnickým konfliktem na začátku 90. let, avšak využívá diskurzivních vzorců zformulovaných bělehradskými intelektuály již v průběhu 80. let.

Muslimský/bosňácký nacionalismus prodělává trojí transformaci. Zaprvé, teprve v bosenském konfliktu v letech 1992 až 1995, který proti sobě postavil tři v zásadě etnicky definované tábory, nechal vykrytalizovat Muslimy/Bosňáky jako politický národ. Teprve v tomto historickém okamžiku lze hovořit o Muslimech/Bosňácích jako svébytné organizované síle schopné politické akce. Zadruhé, v průběhu války se politickým hegemonem v muslimském/bosňáckém táboře stane Strana demokratické akce (SDA, *Stranka demokratske akcije*) se silným náboženským apelem. Na jedné straně se prohlubuje politizace muslimské/bosňácké sekulární etnicity, na straně druhé dochází ke snaze vrátit do národního života živý islám. Tento pokus reislamizace měl rozporuplné výsledky, které přinejmenším znamenaly, že symboly islámu byly explicitně propojeny s národní identitou. Tvrdím, že spíše než o kontinuitu se jedná o zlom, protože první generace muslimských nacionalistů explicitní symboly islámu odmítala a obsahem národní identity a života měl být socialismus a sekularizovaná etnická kultura. Ačkoliv historicky muslimská/bosňácká národní identita vyrůstala z náboženského společenství, náboženské symboly jakožto národní symboly začaly hrát důležitou úlohu až v 90. letech. Zatřetí, v průběhu bosenského konfliktu se zformoval diskurz věčného utrpení Bosňáků, který nápadně připomíná mýtus

o srbském holocaustu z 80. let a mýtus o věčném utrpení židovského národa. Pro bosňáckou národní identitu se tak bosenská válka stala klíčovou mýtotvornou událostí, která nechala vzniknout zcela novému národnímu narativu, konstruovaném kolem paradigmatu genocidy. V této kapitole se zaměříme na poslední dva zmiňované zlomy, tedy na transformaci směrem k ústřední roli islámu a pak na nový národní mýtus konstruovaný kolem myšlenky vlastního utrpení.

6.1 Bosenský přístav etnického smíru a nacionalizace politiky

Zatímco v poslední třetině 80. let dochází k definitivní nacionalizaci politiky v Srbsku a Slovinsku, Bosna a Hercegovina je nacionalistickou mobilizací v podstatě nedotčena. Srbský nacionalismus je tak zatím záležitostí především sousedního Srbska, kde je nacionalistický diskurz v průběhu roku 1987 osvojen ze strany nejvyššího stranického vedení v čele se Slobodanem Miloševićem. Tato skutečnost byla klíčová pro nacionalizaci politiky nejprve v samotném Srbsku, která však okamžitě spustila rychlou odpověď v podobě národní homogenizace ve Slovinsku. Rozvířily se tak vody křehké Jugoslávie, jejíž vnitřní stabilita stála a padala se schopností být důvěryhodným garantem všestranného rozvoje jednotlivých národních a republikových společenství. V druhé polovině 80. let je tato důvěryhodnost socialistické Jugoslávie zpochybněna v Srbsku a nakonec ještě dramatičtěji ve Slovinsku, kde již v letech 1986 a 1987 krystalizuje mezi kritickými intelektuály, seskupenými především kolem časopisu *Nova revija*, národní program, který explicitně na první místo staví Slovinsko před Jugoslávií a nastiňuje možnost zcela opustit federaci v případě, že v rámci Jugoslávie nebude Slovinsku poskytnuta dostatečná míra nezávislosti.

Nacionalistické diskurzy jsou v Srbsku formulovány často v rámci oficiálních institucí, jak jsme mohli vidět na příkladu Memoranda SANU. Režim v Srbsku svou kritickou inteligenci poměrně toleroval, což svědčilo o relativně uvolněné atmosféře v této republice. Protože represe ze strany režimu proti intelektuálům byly výjimečně a spíše existovala určitá koexistence, nebylo dost možné přesně rozlišit sféru disentu a establishmentu. Ve hře byla také spousta neformálních vztahů mezi srbskými komunisty a kritickou inteligencí, kdy se k intelektuálům chodilo pro interní rady a současně mohli být využity pro vyřčení kontroverzních názorů, kterých se politici sami neodvážili. Příkladem může být

Dobrica Ćosić, který v roce 1971 odchází ze SKJ, ale současně dále působí v řadě důležitých kulturních a vědeckých institucí, publikuje, udržuje rozsáhlé sítě kontaktů a svůj intelektuální vliv, v 80. letech se pak realizuje i jako praktický organizátor.

Bosenští komunisté, bez ohledu na etnický profil, si byli dobře vědomi křehkosti bosenské společnosti a jakékoliv náznaky nacionalismu byly ve srovnání se Srbskem tvrdě potírány. V Bosně panoval relativní smír a k soudním procesům docházelo v 80. letech zřídka. Výjimečným byl v tomto ohledu exemplární proces s „muslimskými nacionalisty“ a „fundamentalisty“ v čele s Alijou Izetbegovićem a následně soud se srbským nacionalistou Vojislavem Šešeljem v roce 1983. Až do roku 1989, kdy se začínají objevovat první etnické tenze a excesy v některých částech Bosny, se však nacionalismus Bosně vyhýbá velkým obloukem.¹⁹²

Bosenská společnost se sice nacházela v relativním etnickém smíru, v urbánních centrech dokonce docházelo k rozmělnění etnonáboženských identit a vznikala nová bosenská či jugoslávská sekularizovaná městská generace, poválečná modernizace Bosny však byla nerovnoměrná. Zaprvé, jugoslávští a bosenští komunisté konzervovali komunitární charakter bosenské společnosti, který se tak otiskl i do institucí a organizace jugoslávské modernity. Navzdory prohlubující se modernizaci etnický princip byl zachovávan a v jistém smyslu prohlubován. Zadruhé, existovala zřetelná disproporce mezi většími městy a rurálními oblastmi, kde bylo etnonáboženské vědomí stále velmi důležité. Právě v těchto vesnických a horských oblastech se na začátku 90. let velmi dařilo nacionalistickým politickým elitám rozdmýchávat pocit strachu a nebezpečí a spolu s lokálními náboženskými aktéry mobilizovat rurální obyvatelstvo kolem etnického nacionalismu.

Důležitým okamžikem je tak podzim 1990, kdy v Bosně proběhnou první svobodné volby, které stojí na pomyslném začátku jasné fragmentace bosenské společnosti podle etnonáboženské logiky. Většinu hlasu si mezi sebe rozdělí tři politické strany založené na etnickém principu: Strana demokratické akce, Srbská demokratická strana (SDS, *Srpska demokratska stranka*) a Chorvatské demokratické společenství (*Hrvatska demokratska zajednica*, HDZ). Všechny tři strany účelově šířily strach mezi obyvatelstvem, ve spolupráci s náboženskými aktéry mobilizovaly pro své programy venkovské obyvatelstvo a nutily obyčejného

¹⁹² ANDJELIĆ, Neven. *Bosnia-Herzegovina. The End of a Legacy*. London, Portland: Frank Cass, 2005, s. 96.

Bosňana stále více uvažovat v kategoriích etnické kolektivní identity. Bosenské volby se pak nesou v důležitém kontextu nacionalizace politiky v Chorvatsku a Slovinsku, kde ve volbách, jež předcházely bosenským, zvítězili nacionalisté. Logicky se očekávalo, že k podobnému vítězství nacionalistů dojde také v Bosně a voliči ve strachu, aby nepoškodili „svůj“ národ odevzdáním hlasu některé z nadetnických inkluzivních alternativ, volili podle etnického klíče.¹⁹³ Tak v Bosně a Hercegovině propadl např. tehdejší jugoslávský premiér a nejoblíbenější bosenský politik Ante Marković se svou projugoslávskou stranou Svaz reformních sil (*Savez reformnih snaga*).

Ačkoliv se po volbách na podzim 1990 všechny tři strany tolerují a dokonce spolu spolupracují, v kontextu nacionalizace politiky v celé Jugoslávii a hrozbě jejího rozpadu krystalizují programy a požadavky, které se navzájem vylučují, a současně žádná ze stran není z dlouhodobého hlediska ochotna přistoupit na kompromis. Po vyhlášení nezávislosti Chorvatska a Slovinska v létě 1991 se Alija Izetbegović, předseda SDA, a vedení HDZ jednoznačně vyslovují pro plán vystoupit z Jugoslávie, která se stala „Srboslávií“ s hegemonní pozicí Slobodana Miloševiće, zatímco SDS v čele s Radovanem Karadžićem trvá na setrvání v Jugoslávii za každou cenu.¹⁹⁴ HDZ sledovalo dlouhodobější plán co nejvíce se připoutat k Chorvatsku, zatímco SDA vytvořit multietnický bosenský stát, který by garantoval Muslimům dostatečnou ochranu. Vyhlášení bosenské nezávislosti v dubnu 1992 bylo následováno okamžitou ozbrojenou odpovědí mezi tím zřízené Armády Republiky srbské za podpory Jugoslávské lidové armády a rozpoutání konfliktu, který sledoval etnický princip.

Konflikt v Bosně a Hercegovině v letech 1992 až 1995 byl svou povahou něčím novým a bezprecedentním, nepočítáme-li období druhé světové války. Je však potřeba říct, že navzdory etnickému konfliktu na prostoru Bosny během druhé světové války to nakonec byli multietničtí partyzáni, kteří zvítězili. Takový konflikt jako byla válka v 90. letech, sledující téměř výhradně etnickou logiku, Bosna a Hercegovina v historii nezažila. Válka v 90. letech vnesla hluboký klín do bosenské společnosti a rozdělila ji podle etnického klíče do jednotlivých politických táborů,

¹⁹³ ŽÍLA, Ondřej. Bosna a Hercegovina. In: PELIKÁN, Jan aj. *Státy západního Balkánu v uplynulém čtvrtstoletí a perspektivy jejich vývoje*. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2016, s. 78, 83.

¹⁹⁴ DONIA, Robert J. a John V. A. FINE. *Bosnia and Herzegovina. A Tradition Betrayed*. New York: Columbia University Press, 1994, s. 221.

kteří definují politický a společenský život Bosny dodnes. Co je však důležité, nedošlo pouze k fragmentaci bosenské společnosti, ale také k vnitřní transformaci jednotlivých národních identit. V následujících dvou kapitolách se podíváme na diskurzivní redefinici muslimské/bosňácké národní identity kolem symbolů islámu a současně mýtu o genocidě jakožto smyslu bosňáckých dějin.

6.2 Nacionalizace islámu a reislamizace národa

Rychlá nacionalizace bosenské politiky od podzimu 1990 současně znamenala nacionalizaci náboženských symbolů. Protože náboženské hranice byly současně demarkačními liniemi mezi národními identitami, důraz na náboženské symboly ze strany antikomunistických nacionalistických politiků byl logický. K tomu se však přidávala také aktivita ze strany náboženských aktérů, kteří vstupovali do nacionalistické mobilizace obyvatelstva. Zatímco v případě katolické a pravoslavné církve, jakýchsi “strážců” etnických mýtů a identit svých národů, se jednalo již o tradiční úlohu, v případě muslimských duchovních se jednalo o novou roli. Ačkoliv dnes bosňácký nacionalismus dnes napodobuje sousední nacionalismy a jejich nacionalizaci náboženských symbolů, do začátku 90. let tomu tak nebylo. Muslimská národní identita byla sekulární, symboly islámu nebyly nijak nacionalizovány a obsahem národní identity měl být především jugoslávský socialismus.

Muslimská nacionalistická elita první generace byla velmi loajální jugoslávskému režimu, a protože nebyl důvod jasně se vydělovat z jugoslávské society, nebyl ani důvod explicitně nacionalizovat islámské symboly. Do národního života pak vůbec nevstupovalo Islámské společenství (*Islamska zajednica*), které bylo pod relativně přísnou kontrolou jugoslávského režimu – nejvyšší představitelé Islámského společenství byli režimu loajální duchovní, vybíráni z řad bývalých partyzánů.¹⁹⁵ K prolnutí politiky a náboženství zásadněji došlo teprve na začátku 90. let, kdy se vztah náboženských a politických aktérů začíná podobat srbskému a chorvatskému nacionalismu: nacionalisté často využívají náboženských symbolů a současně někteří náboženští aktéři vystupují jako “strážci” národní identity a etnických mýtů. Takový vztah politiky a náboženství je pro muslimský nacionalismus novinkou, která se objevuje teprve na začátku 90. let a představuje

¹⁹⁵ PERICA, Vjekoslav. *Balkan Idols. Religion and Nationalism in Yugoslav States*. New York. Oxford University Press, 2002, s. 74

jeden z diskurzivních zlomů muslimské národní identity, ke které došlo v průběhu bosenské války. Tato diskontinuita je bezesporu výsledkem etnického konfliktu, který donutil muslimský nacionalismus nacionalizovat symboly, které by jej mohly v konfliktu efektivně odlišit od nepřítele. Povaha nepřítele – pravoslavný srbský a katolický chorvatský nacionalismus – vedl logicky k národní mobilizaci kolem symbolů islámu. Z druhé strany, muslimskému duchovenstvu to současně otevřelo možnost vstupovat do politického života jakožto „přirozenému“ ochránci národní identity.

Homogenizace kolem symbolů islámu souvisela nejen z povahou „druhého“ v konfliktu, ale také s vývojem uvnitř muslimského tábora. Ústřední pozici sehrála SDA, politický hegemon v muslimském/bosňáckém táboře, která kolem svého partikulárního nacionalistického projektu homogenizovala národní prostor. Jádrem stranického vedení tvořili islamisté kolem Aliji Izetbegoviće, kteří sice představovali v rámci Islámského společenství v socialistické Jugoslávii menšinu, po zhroutilí socialismu však zvítězili v politickém boji a dokázali diskurzivně redefinovat muslimský prostor, roli náboženských symbolů a národní identitu. SDA původně dokázala přitáhnout i sekulárně a liberálně orientované intelektuály, jako byl představitel „bosňáckého exilu“ Adil Zulfikarpašić nebo čelní představitel první generace muslimských nacionalistů a bývalý komunista Muhamed Filipović. Zulfikarpašić se s Izetbegovićem rozešel již v roce 1990, Filipović opustil SDA v roce 1993, když nesouhlasil s působením mudžahedínů v bosenské válce. Izetbegović a jeho konzervativní a islamistické křídlo upevnilo pozice ve straně. Izetbegovićovi se současně podařilo přilákat i mnoho bývalých komunistických funkcionářů. Filipović byl jediným z důležitých nacionalistů první generace, kteří se pokusili angažovat v SDA. Někteří, jako Atif Purivatra, Alija Isaković nebo Mustafa Imamović, se organizovali kolem kulturního spolku *Preporod*, obnoveném v roce 1990, v rámci kterého sice participovali na produkci nových nacionalistických diskurzů, staly však mimo politiku v úzkém slova smyslu.¹⁹⁶

Zastavme se ještě u vztahu islámu a SDA, respektive otázky, zdali tato strana byla islamistická, či nikoliv. Izetbegović se pohyboval mezi dvěma polohami, což byl logický důsledek situace, ve které se nacházel. Na straně jedné byl hluboce zakořeněn v islámu, myšlenky reislamizace bosenských Muslimů a

¹⁹⁶ BOUGAREL, Xavier. *Islam and Nationhood in Bosnia-Herzegovina. Surviving Empires*. London: Bloomsbury, 2018, s. 104.

suverenitě muslimského národa, jeho cíl zachovat územní integritu Bosny jej současně nutila prezentovat se jako stoupenec občanské a multietnické Bosny. Tato druhá figura se v průběhu války stala důležitou diskurzivní strategií při hledání garanta svých zájmů mezi západními státy. Pod rouškou občanského nacionalismu SDA se však skrýval etnonáboženský muslimský nacionalismus. Navíc, Izetbegović byl po celé Jugoslávii znám jako odsouzený „islámský fundamentalista“ z 80. let a autor *Islámské deklarace*. Nejde ani o to, jestli byl či nebyl islámským fundamentalistou, problém jeho osoby spočíval ve skutečnosti, že jej takto velká část Srbů a Chorvatů znala a logicky to v nich vyvolávalo pocit strachu a odcizení v situaci obecné nejistoty v důsledku rozpadání Jugoslávie a všudypřítomné nacionalistické a náboženské mobilizace.¹⁹⁷ SDA a její islamistické jádro, představováno řadou politicky angažovaných duchovních, čelilo také zásadnímu problému, spočívajícím v převážně sekulárnímu charakteru muslimské společnosti. Paradoxně, jádro SDA bylo náboženštější, než většina jejího elektorátu. V letech 1990 až 1992 se ze strany stávalo poměrně široké hnutí, které mělo ambici prosadit se u většiny Muslimů, a proto usilovalo prezentovat se umírněněji a otevřeněji.¹⁹⁸ SDA tak v zásadě rezignovalo na projekt vytvořit z Bosny islámský stát, alespoň prozatím, a představovala spíše nábožensky orientovanou konzervativní stranu, která se reálně nijak nelišila od nacionalistických protějšků na srbské a chorvatské straně, tedy SDS a HDZ.¹⁹⁹

Samotné starší Izetbegovićovy texty, jako zmiňovaná *Islámská deklarace*, však jasně ukazují, že Izetbegović sám islamistické myšlenky sdílel. Islamismus, politický islám či ideu reislamizace můžeme definovat jako „*aktivita organizací a hnutí, které působí ve veřejném prostoru a využívají znaků a symbolů islámské tradice. To sebou přináší politickou ideologii, spočívající v myšlence nutnosti založení islámské vlády, která by znamenala zavedení šarií (islámského práva). „Islamizace“ nebo reislamizace znamená úsilí islamizovat společenskou sféru. To vede k procesu, ve kterém jsou různým oblastem společenského života propůjčovány znaky a symboly spojené s islámskou kulturní tradicí.*“²⁰⁰ Islamismus

¹⁹⁷ COHEN, Lenard. Bosnia's Tribal Gods. The Role of Religion in Nationalist Politics. In: MOJZES, Paul, ed. *Religion and the War in Bosnia*. Atlanta: Scholars Press, 1998, s. 60.

¹⁹⁸ Ibid. s. 60-61.

¹⁹⁹ BOUGAREL, Xavier. *Islam and Nationhood in Bosnia-Herzegovina. Surviving Empires*. London: Bloomsbury, 2018, s. 105-106.

²⁰⁰ ISMAIL, Salwa. Being Muslim. Islam, Islamism and Identity Politics. *Government and Opposition*. 2004, 39(4), 616.

tedy není náboženským hnutím, ale politickým diskurzem, který chce organizovat společnost podle islámské tradice. Izetbegović přesně tyto myšlenky vyjadřuje nejen ve své *Islámské deklaraci*, ale také v knize *Islám mezi Východem a Západem* z roku 1980, ve které kritizuje západní i socialistickou modernitu, inspiruje se autory jako Oswald Spengler a dokazuje jedinečnost islámu ve schopnosti plně odpovědět na antropologickou podstatu člověka jakožto spirituálního a zároveň společenského tvora.²⁰¹ V *Islámské deklaraci* z roku 1970 pak kritizuje společensky neangažované duchovenstvo a uzavřené spirituální proudy v islámu, přičemž vyzývá k reislamizaci bosenských Muslimů a muslimů obecně, islámské revoluci, zavedení práva šaría, k návratu k islámským kořenům a morální obnově muslimů.²⁰²

Islamistická hnutí současně vždy reagují na určité politické, sociální a ekonomické podmínky, jsou spjata se svým historickým kontextem a nelze je chápat jako organizace a diskurzy, kterým jde pouze o sepjetí islámu a politiky. Socioekonomický a politický kontext určité islamistické hnutí často utváří daleko více, než islám jako takový.²⁰³ S tím také souvisí skutečnost, že islám může být určitým vyjádřením nespokojenosti se socioekonomickou situací či pocitem kulturního odcizení. Proto je dobré se touto perspektivou podívat i na Izetbegoviće. Bougarel se domnívá, že Izetbegović svou *Islámskou deklaraci* v zásadě vyjadřoval pocit odcizení, jenž jako muslim prožíval v socialismu, ve kterém docházelo k dramatické sekularizaci bosenských muslimů. Současně se obával, že postupná sekularizace povede k rozpuštění muslimské identity v moři srbochorvatsky hovořících Jugoslávčů. Jeho odsuzování nacionalismu jakožto západní ideologie cizí islámu je tak spíše mířena proti sekulárnímu nacionalismu, který muslimské národy zbavuje jejich podstaty a rozpouští je v odcizené sekulární modernitě. Islámský obsah by tak vedl nejen k morální obnově, ale také k posílení muslimské národní identity v Bosně, ve které již Muslimové vytvářeli relativní většinu.²⁰⁴ Izetbegović současně používá antikoloniální diskurz, kdy socialismus chápe jako cizí ideologii, která muslimy odcizila sobě samým a sebrala jim možnost být

²⁰¹ IZETBEGOVIĆ, Alija. *Islám mezi Východem a Západem*. Praha: TWRA, 1997.

²⁰² IZETBEGOVIĆ, Alija. *Islamska deklaracija. Jedan program islamizacije muslimana i muslimanskih naroda*. 1970.

²⁰³ HROUB, Khaled. Introduction. In: *Political Islam. Context versus Ideology*. London: SAQI, 2010, s. 9-10.

²⁰⁴ BOUGAREL, Xavier. *Islam and Nationhood in Bosnia-Herzegovina. Surviving Empires*. London: Bloomsbury, 2018, s. 98.

politicky, kulturně a spirituálně svobodnými. Tato esencionalizace a kulturalizace se v zásadě nijak neliší od diskurzivních postupů sousedních nacionalismů. Cílem Izetbegoviće tak byla na jedné straně reislamizace relativně sekularizované muslimské společnosti, na straně druhé spojit muslimskou národní identitu s náboženským obsahem, který, podle Izetbegoviće, představuje jeho esenci. Islámská revoluce se v Bosně sice nepodařila, druhá – veskrze nacionalistická – transformace však ano a islám zaujal v muslimské/bosňácké národní identitě důležité symbolické místo, podobně jako v srbské nebo chorvatské národní identitě pravoslaví a katolictví.

Redefinice a transformace proběhla v průběhu etnického konfliktu v Bosně, která byla na jedné straně logická – nacionalizace symbolů, které mohly posloužit jako efektivní identifikátor muslimské identity – avšak neodehrávala se přirozeně, organicky a spontánně. Nejenže musela být diskurzivně předpřipravena, v tomto případě islamistickým jádrem ve vedení SDA, ale také institucionálně a organizačně podchycena. Nejdůležitější roli sehrálo Islámské společenství a bosenská armáda. Islámské společenství bylo v socialistické Jugoslávii ze všech denominací vystaveno největší kontrole. V roce 1991 byl zvolen jeho nejvyšším představitelem (reisu-l-ulema) Jakub Selimonski, umírněný duchovní bránící se islamistickému křídlu ve společenství a Izetbegovićovým snahám instrumentalizovat náboženské instituce pro svůj politický projekt. Islámské společenství tak bylo ihned po pádu socialismu vystaveno novému tlaku, tentokrát ze strany nacionalismu SDA. V roce 1993 byl Selimonski vystřídán Mustafou Cerićem, se kterým klíčové pozice v Islámském společenství obsadili Izetbegovići naklonění duchovní. Islámské společenství Bosny a Hercegoviny se tak konečně stává jakousi “národní církví”, jak je tomu v případě sousedních nacionalismů.²⁰⁵ Mustafa Cerić ve funkci setrvává až do roku 2012 a stane se důležitou postavou národního života, který pravidelně vystupuje s politickými komentáři a vizemi. Je typickým příkladem náboženského aktéra, který vstupuje do veřejného a politického života, a to z pozice „strážce“ nejen spirituálního muslimského společenství, ale také bosňácké národní identity.

Klíčovou organizační strukturou byla také Armáda Republiky Bosny a Hercegoviny (*Armija Republike Bosne i Hercegovine*, ARBiH), která zajistila

²⁰⁵ PERICA, Vjekoslav. *Balkan Idols. Religion and Nationalism in Yugoslav States*. New York. Oxford University Press, 2002, s. 85-88.

cirkulaci nacionalistických diskurzů s ústřední rolí islámu. Především skrze tisk a brožury, které šířila mezi vojáky, mobilizovala kolem islámských symbolů a hesel. Každé jednotce byl také přidělen „asistent pro morálku, informování a náboženské otázky“, jehož pozice byla obsazována imámy vybraných Islámským společenstvím. Vedle regulérních jednotek také existovaly elitní muslimské brigády, které svou vysokou mírou ideologizace připomínaly elitní partyzánské proletářské brigády z druhé světové války nebo íránské revoluční gardy.²⁰⁶ ARBiH oficiálně bojovala za multietnickou, multináboženskou a občanskou Bosnu, dovolávala se pozornosti mezinárodního společenství a dokládala svou multinárodní povahu. Ve skutečnosti 90 % příslušníků bosenské armády tvořili Muslimové/Bosňáci, co byli v jednotkách indoktrinováni kolem islámské symboliky a hesel. Duchovní – přidělení každé jednotce – učili do té doby islám nepropraktikující vojáky náboženským zvyklostem, modlitbě, heslům a symbolům. Standardním pozdravem se stalo „*Allahu akbar!*“ Určitým vyvrcholením této tendence, která však v samotném muslimském/bosňáckém táboře způsobila značné neshody, bylo angažmá zahraničních mudžahedínů na muslimské/bosňácké straně.²⁰⁷ Na územích kontrolované ARBiH pak SDA centralizovala moc, kontrolovala média, rozvíjela klientelistické sítě a homogenizovala muslimský/bosňácký prostor kolem svého projektu a diskurzů.

SDA tak díky široké neformální síti dokázala kontrolovat důležité instituce a organizace, především Islámské společenství a bosenskou armádu. To jí umožnilo diskurzivně redefinovat kolektivní identitu kolem ústřední role islámu. Islamizace či reislamizace Muslimů/Bosňáků však neměla svůj primární efekt v míře religiozity. Paradoxně, islamizace jakožto politický/nacionalistický projekt vedl spíše k sekularizaci islámských symbolů, k jejich kulturalizaci a nacionalizaci. Islám se stal v etnonáboženském konfliktu kulturním obsahem národní identity. Znamenalo to tak poměrně důležitou diskontinuitu s první nacionalistickou generací, která uvažovala o sekulárním etnickém muslimském národě, jehož obsahem bude jugoslávský socialismus. Po pádu socialismu však bylo potřeba zaplnit prázdné místo, homogenizovat etnické společenství kolem nové substance.

²⁰⁶ BOUGAREL, Xavier. *Islam and Nationhood in Bosnia-Herzegovina. Surviving Empires*. London: Bloomsbury, 2018, s. 147-148.

²⁰⁷ MOJZES, Paul. The Camouflaged Role of Religion in the War in B&H. In: *Religion and the War in Bosnia*. Atlanta: Scholars Press, 1998, s. 95.

Kombinace povahy etnonáboženského konfliktu, který na začátku 90. let vykrytalizoval, a islamistického vedení SDA vedlo k důležité transformaci muslimské/bosňácké národní identity směrem k ústřední pozici islámu.

Jistým paradoxem se může zdát, že zatímco první nacionalistická generace svou koncepci sekulárního etnické národa spojily s označením Muslimové, v roce 1993, kdy islám začíná zaujímat ústřední pozici, byl na Prvním bosňáckém kongresu (*Prvi bošnjački sabor*), jakémsi neformálním parlamentu, který sdružoval hlavní politické, vojenské, náboženské a intelektuální reprezentanty Muslimů, přijat název Bosňáci. Cílem bylo jasně oddělit náboženskou a národní/politickou identitu a svým jménem odkázat k Bosně jakožto své vlasti.²⁰⁸ Rozhodující tak byly především kontexty a aktuální potřeby, které neměly co do činění s přítomností či nepřítomností islámu. Ve čtvrté kapitole jsme již zmínili, že první generace nacionalistů se rozhodla pro název Muslim s velkým počátečním písmenem proto, že označení Bosňák (*Bošnjak*) bylo do jisté míry zprofanované z dob Rakouska-Uherska v Kállayových pokusech budovat bosňáckou zemskou identitu. Označení Bosňák tak mohlo vyvolávat znepokojení u bosenských Chorvatů a Srbů a mohlo být argumentováno, že toto pojmenování jde proti duchu bosenské ústavy, která explicitně uznává multietnickou povahu Bosny a Hercegoviny. Na začátku 90. let však převáží argument, který chce odlišit náboženskou a národní identitu tak, jako je tomu v případě Srbů/pravoslavných a Chorvatů/katolíků. Muslimští nacionalisté měli oprávněné důvody se domnívat, že označení Muslim příliš evokuje náboženské společenství a srbskému a chorvatskému nacionalismu to umožňuje neustále zpochybňovat muslimskou národní svébytnost. Srbská a chorvatská národní identita se tak stala předmětem nápodoby na straně proponentů muslimské národní identity, kteří se na stejný způsob se rozhodli terminologicky odlišit náboženskou a národní příslušnost. Výsledkem je, že proti sobě stojí nacionalismy konstruované kolem stejných forem a jsou takto konstruované právě proto, že jsou ve vzájemném konfliktu. V roce 1993 je tak přijat název Bosňáci, navzdory skutečnosti, že islám a jeho symboly zaujímaly daleko důležitější roli než dřív.

²⁰⁸ BOUGAREL, Xavier. *Islam and Nationhood in Bosnia-Herzegovina. Surviving Empires*. London: Bloomsbury, 2018, s. 143.

6.3 Věčné utrpení bosňáckého národa

V bosenské válce došlo k další zásadní transformaci, a to ke kompletní redefinici národního příběhu. Zatímco dosavadní národní mýtus byl úzce spojen s do budoucna zaměřeným socialistickým projektem a ideou jednoty a bratrství jugoslávských národů, nový narativ se konstituoval kolem pojmu genocidy. Bosenská válka byla pochopena jako pokus o vyhlazení Muslimů/Bosňáků ze strany srbského „genocidního“ projektu. Skrze paradigma genocidy/holocaustu došlo k novému sebe porozumění a k znovu pochopení dějinného osudu. Nové paradigma, které bylo zformulované v kontextu bosenské války, tak bylo zpětně aplikováno na minulé události a konflikty, interpretované a znovu pochopené ve světle aktuálního diskurzu genocidy. Historie tak byla pochopena jako sled neustálých genocidních pokusů Nemuslimů/Nebosňáků. Žádné takové diskurzivní figury však před rokem 1992 nenacházíme, rozhodně ne ze strany muslimských nacionalistů. Naopak, pro muslimské nacionalisty první generace bylo samozřejmostí, že historický osud spíše nacházeli ve všestranné příbuznosti jugoslávských národů a v myšlence jednoty a bratrství. V bosenské válce se však zrodil diskurz, který obvinil především srbský nacionalismus z odvěkých pokusů biologicky a kulturně vyhladit Muslimy/Bosňáky. Zpětně tak byly rekonstruovány dějiny, ve kterých, jak napsal bosňácký historik Mustafa Imamović, „od konce 17. a počátku 18. století až do dneška jsou Bosňáci jakožto muslimové vystaveni téměř stále genocidě.“²⁰⁹

V předcházejících kapitolách jsme řekli, že žádný konflikt v sobě neobsahuje inherentní kvalitu a přirozenou esenci, která zakládá jeho smysl. Ačkoliv téměř čtyřleté obléhání Sarajeva nebo masakr v Srebrenici logicky vedl k potřebě zachytit válečnou zkušenost v co nejdramatičtějších pojmech, diskurz genocidy sám o sobě ale nebyl přirozeným vyjádřením jakési objektivně existující esence konfliktu, která může být odhalena a pravými jmény pojmenována. Diskurz genocidy je spíše interpretačním rámcem, který je formulován mimo konflikt samotný a teprve ve druhém kroku je toto paradigma na konflikt aplikováno. Teprve po aplikování myšlenky genocidy na daný konflikt je tento konflikt jako genocidní pochopen. Esence a smysl konfliktu neexistuje o sobě, ale je konfliktu přidělován jeho aktéry, novináři, intelektuály, politiky a v neposlední řadě humanitárními

²⁰⁹ IMAMOVIĆ, Mustafa. Bošnjački etnos. Identitet i ime. *Prilozi*. 2003, (32), 322.

pracovníky. Ba co víc, skrze diskurz genocidy aktéři určitý konflikt jako genocidní konstituují.

Diskurz genocidy se ukázal být vhodným paradigmatem ze tří důvodů. Zaprvé, bezpochyby byl odpovědí na nepopiratelné utrpení velké části Muslimů/Bosňáků, kteří jakoby nenacházeli slova pro to, co zažili jakožto Evropané na konci 20. století ze strany svých sousedů a za přihlížení celého civilizovaného světa. Vysvětlení muselo spočívat v jakémsi hlubokém osudovém zlu, které spadlo na muslimský/bosňácký národ jako pohroma. Zadruhé, paradigma genocidy se stalo vhodnou strategií v již tradičním nacionalistickém boji o prvenství v historickém utrpení a počtu obětí – čím více obětí něčí národ přinesl, tím jsou jeho požadavky legitimnější a jeho podstata civilizovanější. Tento diskurz převládl u srbských nacionalistů na konci 80. let, následně byl osvojen také mezi chorvatskými nacionalisty, poukazující na genocidní praktiky partyzánů za druhé světové války a imperiální aspirace srbského nacionalismu. Muslimský/bosňácký nacionalismus zcela očekávatelně vstoupil do této debaty se sousedními konkurenčními a nepřátelskými nacionalismy a přijal jejich argumentační logiku. Zatřetí, paradigma genocidy souvisí s obecnějším trendem spočívajícím v usazování lidskoprávního diskurzu a paměti holocaustu na Západě, kde se bosňácké elity pokouší hledat garanty svých zájmů.

Jak již bylo řečeno v souvislosti se srbským nacionalismem v 80. letech, osvojení si diskurzu genocidy úzce souvisí s vývojem v západních zemích, kde se diskurz holocaustu usazuje v hlavním proudu v průběhu 70. a 80. let. Do jugoslávského prostředí diskurz genocidy proniká v průběhu 80. let, usazuje se především v jejich druhé polovině mezi nacionalisticky orientovanými srbskými intelektuály. Výjimečně se však také objevuje v nenacionalistickém akademickém diskurzu, jako tomu je v případě prací Vladimira Dedijera. Vladimir Dedijer byl partyzán, poválečný politik, autor důležité biografie Josipa Broze Tita, historik a lidskoprávní aktivista. S Titem se rozešel v roce 1954, když se jako jediný člen Ústředního výboru SKJ postavil za vyloučeného Milovana Djilase za jeho kritiku režimu a obhajoval právo na svobodu slova. Dedijer v 60. letech byl dokonce viceprezidentem Russellova tribunálu, lidskoprávní iniciativy poukazující na páchání válečných zločinů Spojenými státy ve Vietnamu. Dedijer aplikoval tento lidskoprávní diskurz na vlastní historii, přičemž jeho intencí rozhodně nebylo mobilizovat nacionalismus a politiku identit, která by vedla ke konstrukci

alternativní etnické paměti druhé světové války. Skutečností však bylo, že se politika identit, nacionalismus a lidskoprávní diskurz genocidy a holocaustu vyskytovaly vedle sebe a vstupovaly do vzájemných efektivních partnerství.

Dedijer byl patrně první, který explicitně spojil pojem genocidy s bosenskými Muslimy. V roce 1990 vyšla kniha *Genocida nad Muslimy*, ve které byla publikována svědectví a dokumenty, poukazující na zločiny ustašovců a četníků nad muslimských civilním obyvatelstvem v Bosně.²¹⁰ Nejvýznamnějším Dedijerovým textem se však patrně stala kniha pojednávající o ustašovských zločinech na srbském obyvatelstvu v NDH, která v angličtině vyšla pod názvem *The Yugoslav Auschwitz and the Vatican*.²¹¹ Dedijerovým zájmem rozhodně nebylo stimulovat muslimský nebo srbský nacionalismus, ale spíše se vyrovnat s minulostí a ve jménu univerzální humanity uctít památku těch, kteří se stali obětí genocidy kvůli své rase, náboženství nebo přesvědčení. Historici však mohli nechtěně poskytovat terminologii a pomyslnou interpretační mřížku nacionalistům pro jejich nové konstrukce národních příběhů. Dovolávání se univerzálních lidských práv, poukazování na historické křivdy a zločiny spáchaných druhými na vlastní skupině je pak součástí podstaty politiky identit od 60. let 20. století a poukazování na vlastní oběti v druhé světové válce se stalo každodenní praxí pro velkou část postsocialistických nacionalismů. Historické a nacionalistické diskurzy se tak opět prostoupily a vzájemně se stimulovaly, inspirovaly a využívaly při rekonstruování minulosti. Zhmotněním tohoto prolnutí je pak nacionalistická historiografie, která hledí do minulostí skrze současné politické konflikty a morální koncepce.

Do roku 1990, kdy vychází Dedijerovo „svědectví“ o genocidě nad bosenskými Muslimy v druhé světové válce však nevycházejí žádné texty, které by podobným způsobem rámovaly dané téma. Je to pochopitelně také důsledkem politiky paměti jugoslávského režimu, který se bránil válečnou paměť etnicizovat a zdůrazňovat utrpení či naopak vinu některého z jugoslávských národů. Od roku 1992, kdy vypuká válka v Bosně, enormním způsobem narůstá počet publikací, rámuje muslimské/bosňácké dějiny jako permanentní sled genocid. Toto rámování bylo pochopitelně ukotveno v současném bosenském konfliktu,

²¹⁰ DEDIJER, Vladimir a Antun MILETIĆ. *Genocid nad Muslimanima, 1941-1945. Zbornik dokumenata i svjedočanja*. Sarajevo: Sjetlost, 1990.

²¹¹ DEDIJER, Vladimir. *The Yugoslav Auschwitz and the Vatican. The Croatian Massacre of the Serbs during World War II*. Buffalo: Prometheus Books, 1992.

který byl pochopen jako srbský pokus o vyhlazení Muslimů/Bosňáků. Genocida se tak stává ústředním pojmem pro pochopení smyslu existence národního společenství v proudu dějin. Idea genocidy jako nové esence národního narativu pak proměnila nejen sebe porozumění Muslimů/Bosňáků, ale také jasně identifikovala nepřítele v podobě Srbů, vůči kterým se Muslimové/Bosňáci definitivně konstituovali jako politický národ.

Podobně jako v případě srbského nacionalismu, neustálé přirovnávání vlastního osudu k osudu evropských Židů za druhé světové války je především nástrojem, jak v očích mezinárodního společenství dosáhnout uznání.²¹² Získat ten nejvyšší morální status pro oběti svého národa tak, jak je tomu v případě Židů a holocaustu, pak znamená získání vysokého morálního statutu pro svůj národ jako takový a v kategoriích univerzální morálky legitimizovat partikulární aspirace a nároky vznášené proti druhým národním kolektivům. Příkladem symetrizace osudu evropský Židů a evropských Muslimů/Bosňáků mohou být tato slova akademika a teologa Enesa Kariće: „*Domnívám se, a nemohu se té myšlenky zbavit, že muslimští Evropané zažívají dobu svého holocaustu, ba co víc, přibližují se k jeho zenitu. Ať už jsou tito muslimští Evropané cokoliv po svém ideologickém přesvědčení, nekomunisti, neodemokraté, sociální demokraté, tradicionalisté, liberálové, občanská společnost atd., všechny čeká osud evropských Židů.*“²¹³ Tak jako byli Židé vražděni jen proto, že byli Židé, Bosňáci jsou vražděni proto, že jsou a zůstali Bosňáky. Zdůrazňování své evropské identity („muslimští Evropané“) pak má za cíl podtrhnout šokující skutečnost, že je necivilizovanému barbarství vystavena skupina obyvatelstva, tak jako v případě evropských Židů za druhé světové války, která je svou celou podstatou součástí západního evropského světa a jeho měřítek. Tato diskurzivní figura tak chce navodit pocit spoluviny v evropských společnostech, když dopustily genocidu nad jinými Evropany, sdílející stejné morální hodnoty a kvality. Ostatní Evropané jsou tak nyní povinni toto svoje selhání odčinit a uznat morální velikost a svébytnost genocidy nad Muslimy/Bosňáky.

Diskurz genocidy/holocaustu nad Bosňáky tak zcela redefinoval národní narativ, který se překrývá s dominantním proudem bosňácké historiografie.

²¹² FRIEDMAN, Francine. Contemporary Responses to the Holocaust in Bosnia and Herzegovina. In: HIMKA, John-Paul a Joanna Beata MICHLIC, eds. *Bringing the Dark Past to Light. The Reception of the Holocaust in Postcommunist Europe*. Lincoln, London: University of Nebraska Press, 2013, s. 98.

²¹³ KARIĆ, Enes. *Eseji od Bosne*. Sarajevo: Sejtarija, 1999, s. 58.

Morální a politická měřítko prostupují historickými diskurzemi a ty současně představují dominantní nacionalistické narativy. Ústřední diskurzivní figurou je porozumění vlastním dějinám jako nekonečnému sledu genocidních pokusů sousedních národů, namířených proti bosenským Muslimům/Bosňákům. Historické události jsou tak spojeny do jednoho homogenního narativu, který vrcholí v „srbské genocidě“ nad Bosňáky v první polovině 90. let: „*Nakonec, Bosňáci se v procesu rozpadu Jugoslávie a dvoustranné agrese na Bosnu a Hercegovinu v letech 1992-1995 stali obětí nové genocidy apokalyptických rozměrů. (...) Genocida se tak stále udržuje a prodlužuje jako jakýsi bosňácký osud.*“²¹⁴ Historici pak stopují pokusy vyhladit bosenské Muslimy/Bosňáky až do daleké minulosti, většinou je dávají do spojitosti s imperiálními ambicemi okolních křesťanských států, které – oproti nábožensky tolerantní Osmanské říši – páchaly na nekřesťanském obyvatelstvu rozsáhlé genocidy. Na tuto tradici navázaly současné křesťanské nacionalismy: „*Tím genocida nad Bosňáky neskončila a tuto ostudnou úlohu přebrali jejich sousedé: Srbové a Černohorci, kteří do dnešního dne páchají na nejrůznější způsob genocidu nad Bosňáky, nemající v lidské historii obdoby.*“²¹⁵

Diskurz o genocidních snahách Nemuslimů/Nebosňáků je namířen primárně vůči srbskému nacionalismu, aktuálnímu politickému nepříteli, vůči kterému jsou vznášeny požadavky před zrakem mezinárodního společenství. Smail Čekić, historik a ředitel Institutu pro vyšetřování zločinů proti lidskosti a mezinárodního práva (*Institut za istraživanje zločina protiv čovječnosti i međunarodnog prava*), rozvíjející myšlenku holocaustu nad Bosňáky, tvrdí, že genocida je inherentní vlastností srbského nacionalismu. Esence srbského nacionalismu podle Čekiće spočívá v jeho historických imperiálních ambicích, rozšiřování „srbského *Lebensraum*“, který se tak logicky musí opírat o genocidní ideologie, jež umožní vyhlazovat ostatní národy na dobytých územích.²¹⁶ Masakry nesrbského obyvatelstva, které provádí srbský nacionalismus od 19. století přes druhou světovou válku až do bosenského konfliktu v 90. letech, je jen logickou

²¹⁴ IMAMOVIĆ, Mustafa. Bošnjacki etnos. Identitet i ime. *Prilozi*. 2003, (32), 324.

²¹⁵ SUČESKA, Avdo. Historijski korijeni genocida nad Bošnjacima. In: NAMETAK, Fehim, ed. *Bošnjaci i islam – izbor tekstova*. Sarajevo: Visoki saudijski komitet za pomoć Bosni i Hercegovini, 1998, s. 138.

²¹⁶ ČEKIĆ, Smail. *The Aggression on Bosnia and Genocide against Bosniacs, 1991-1993*. Sarajevo: Institut za istraživanje zločina protiv čovječnosti i međunarodnog prava, 1994, s. 10.

konsekvencí zakládajících šovinistických pilířů srbské národní myšlenky.²¹⁷ Historik Ibrahim Pašić pak stopuje násilnickou povahu srbství až do středověkého Srbska a spojuje ji s činností hajduků. Podle autora nešlo o jakousi předmoderní guerillu bojující proti osmanské nadvládě, jak rozvíjí srbská mytologie ve svých junáckých písních, ale o loupeživé bandy tyranizující nesrbské obyvatelstvo. V 19. a 20. století na tradici hajduků navazují četnici, přičemž bosenská válka je jakýmsi středověkým výjevem fanatického řádění srbských zbojníků, masakrujících mírumilovné muslimské obyvatelstvo.²¹⁸ Na údajnou úzkou provázanost srbského nacionalismu a genocidních praktik také poukazuje již zmíněný Enes Karić, když píše, že „*formování srbského knížectví v roce 1817, které získalo nezávislost v roce 1878, je provázeno systematickým čištěním a holokaustem muslimských Evropanů na Balkáně.*“²¹⁹ Bosenská válka v 90. letech 20. století pak byl pokus o finální integraci srbského prostoru a dokončení projektu „*čištění národa od všech nesrbských elementů*“.²²⁰

Představa o genocidní povaze nacionalismu toho „druhého“ je v jihoslovanském prostoru nicméně častá. Chorvatský nacionalismus takto často hodnotí srbský nacionalismus a poukazuje na jeho neustálé velkosrbské snahy. Po zkušenosti s masovým vyvražďováním srbského obyvatelstva ustašovci v Nezávislém státě Chorvatsko v letech 1941-1945 pak v srbském prostoru zakořenila představa o genocidním rasistickém chorvatství. Diskurzy bosňáckého nacionalismu o genocidním srbství tak jen navazují na dobře známé diskurzivní rámce a strategie.

Paradigma genocidy, které nachází intenci ve fyzickém či kulturním vyhlazení Muslimů/Bosňáků v podstatě v každém konfliktu, vede k enormní inflaci tohoto pojmu. Genocida je najednou v podstatě vším. Tak jako např. autoři Memoranda SANU hovořili o všestranné genocidě páchaných Albánci nad kosovskými Srby, bosňáčtí autoři poukazují na genocidní snahy okolních národů projevující se v nejrůznějších oblastech života. Atif Purivatra tak používá např. spojení „ekonomická genocida“ pro agrární reformu v meziválečné

²¹⁷ ČEKIĆ, Smail. *Historija genocida nad Bošnjacima*. Sarajevo: Muzej genocida, 1997, s. 10.

²¹⁸ PAŠIĆ, Ibrahim. *Od hajduka do četnika. Stradanja i genocid nad glasinačkim Bošnjacima od najstarijih vremena do 1994. godine*. Sarajevo: Bemust, 2000.

²¹⁹ KARIĆ, Enes. *Eseji od Bosne*. Sarajevo: Sejtarija, 1999, s. 55.

²²⁰ Ibid. s. 58.

Jugoslávii. Purivatra nenachází nespravedlnost v samotné redistribuci půdy, která sledovala demontáž polofeudálních vztahů trvajících z dob Osmanské říše, ale v masovém bezpráví, které reformu provázelo ze strany křesťanského obyvatelstva i oficiálních úřadů. „Ekonomická genocida“ pak byla podle Purivatry součástí širší antimuslimské politiky vládnoucích srbských kruhů, jejímž cílem bylo systematicky potlačit národní, náboženskou a duchovní svébytnost bosenských Muslimů: *„V Království Srbů, Chorvatů a Slovinců, respektive v Království Jugoslávie (1918-1941) se genocidní vztah vládnoucích srbských kruhů vůči bosenským Muslimům projevoval v nejrůznějších praktikách, kterými se porušovalo lidské právo na osobní a národní důstojnost; na vlastní historii, tradici a kulturu; na rovnost před zákonem; na národní sebeurčení; na zaměstnání pod stejnými podmínkami; na odpovídající pracovní místo, zaměstnání nebo funkci; na stejnou soudní ochranu (...).“*²²¹

Určité specifické místo v tomto národním narativu zaujímá socialistická Jugoslávie, ke které je chován mezi hlavními proponenty bosňáckého nacionalismu ambivalentní přístup. Tuto rozpolcenost lze demonstrovat na příkladu zacházení s partyzánským mýtem, který měl mezi bosenským obyvatelstvem velmi vysokou legitimitu. Zatímco radikální rozchod s partyzánskou tradicí proběhl u bosenskoserbských a bosenskochorvatských politických elit, které začaly rozvíjet četnickou a ustašovskou tradici, antikomunistické vedení SDA se partyzánský mýtus snažilo využít v rámci mobilizace pro svůj projekt tím, že prezentovalo SDA a ARBiH jako nadetnickou alternativu, která – jako partyzánské hnutí za druhé světové války – stojí na straně multietnické Bosny a rovnoprávnosti všech národů.²²² Mnoho ideologů postsocialistického muslimského/bosňáckého nacionalismu byli současně jakožto představitelé první nacionalistické generace úzce spjati s jugoslávským socialismem (Muhamed Filipović, Atif Purivatra, Alija Isaković nebo Mustafa Imamović) a zpochybnit určitou pozitivní roli při budování muslimské národní identity nebylo pro ně zcela možné. Role socialistického režimu v rozvoji muslimského/bosňácké národní identity nicméně prochází revizí, kdy se

²²¹ PURIVATRA, Atif. Ekonomski genocid nad Muslimanima pod vidom agrarne reforme u Jugoslaviji (1918-1941). In: IMAMOVIC, Mustafa, HRELJA, Kemal a Atif PURIVATRA. *Ekonomski genocid nad bosanskim Muslimanima*. Sarajevo: MAG – Udruženje Muslimana za antigenocidne aktivnosti, 1992, s. 97.

²²² HOARE, Marko Attila. Whose is the Partisan Movement? Serbs, Croats and the Legacy of a Shared Resistance. *The Journal of Slavic Military Studies*. 2002, 15(4), 39.

namísto nekritického hodnocení jugoslávského socialismu první generací nacionalistů zdůrazňují negativní aspekty předcházejícího režimu. Historik Šaćir Filandra by dobře vystihoval tento obecnější trend v hodnocení socialistické Jugoslávie, když upozorňuje na ambivalenci a negativní rysy předcházejícího režimu: Zaprvé, socialistická Jugoslávie sice přispěla ke zlepšení fyzického a sociálního postavení Bosňáků, současně však její ateistických charakter vedl k popírání jejich islámské podstaty a úpadku duchovního života. Zadruhé, je zdůrazněno, že v prvních dvaceti letech po válce nejsou Bosňáci uznáni jako národ a komunisté jsou obviňováni ze snahy asimilovat Bosňáky do chorvatského či srbského národa. Zatřetí, socialistický režim zpochybnil svébytnosti Bosňáků tím, že zlikvidoval jejich předválečné elity, kontroloval náboženské instituce a pronásledoval nepohodlné skupiny a jednotlivce.²²³

Bosenská válka se stala hlavním referenčním bodem postsocialistického bosňáckého národního narativu. Bosenský konflikt je pak pochopen skrze paradigma genocidy či holocaustu nad Bosňáky. Idea genocidy/holocaustu nad Bosňáky se stala zakládající myšlenkou národního příběhu a kolektivní identity. Paměť holocaustu je pak systematicky institucionálně a organizačně podchycena na akademických pracovištích, ve vládních a nevládních organizacích, kulturní produkci a okupuje veřejný prostor v podobě všudypřítomných památníků, hrobů a názvů ulic. Zpochybňování černobílého výkladu bosenského konfliktu probíhá jen ze strany málopočetné kritické inteligence a novinářů, kteří např. upozorňují na zločiny páchané příslušníky ARBiH a různých muslimských/bosňáckých paramilitárních jednotek a gangů. Někteří také odmítají genocidě propůjčit tak důležité místo v národním příběhu a vyzývají emancipovat se od „syndromu oběti“, na kterém nelze pozitivně budovat kolektivní identitu a konstruktivně se vztahovat do budoucnosti. A někteří, jako je např. sarajevský literární historik a kritik Enver Kazaz, pak dokonce upozorňují na potřebu nejen odpustit, ale také zapomenou, protože jen tak lze překročit hluboké příkopy mezi národy, které válka vyhloubila.²²⁴ Tento kritický hlas je však okrajovou záležitostí, která nemá kapacitu zpochybnit hegemonii diskurzu oběti a bosňáckých plačtivých dějin.

²²³ FILANDRA, Šaćir. *Bošnjačka politika u XX. stoljeću*. Sarajevo: Sejtarija, 1998, s. 225.

²²⁴ MOJŽITA, Miroslav. *Sarajevo, čakanie na lastovičky*. Bratislava: Kalligram, 2010, s. 75-76.

Závěr

Hlavním cílem této práce byla analýza dominantních diskurzů současného bosňáckého nacionalismu. Výchozím předpokladem bylo, že klíčovou roli v tomto procesu sehrála bosenská válka v letech 1992 až 1995, která se stala ústřední mýtickou událostí při konstruování nových nacionalistických narativů a symbolů. S tím souvisel další předpoklad, že bosenská válka znamená svým způsobem určitou diskontinuitu, ve které došlo k bezprecedentní politizaci muslimské etnické identity a ke vzniku nových diskurzivních praktik v kontextu zhroucení socialismu a následného etnického konfliktu. V práci jsem tak kladl důraz na identifikaci a rekonstrukci těchto diskurzivních zlomů na pozadí bosenské války a snažil jsem se tak zachytit zásadní transformaci muslimské/bosňácké národní identity.

V prvních dvou kapitolách jsem formuloval teoretická východiska, skrze které jsem mohl rekonstruovat formování muslimského/bosňáckého nacionalismu. Vycházel jsem především z konstruktivistických přístupů ve studiu nacionalismu, které nacionalismus chápou jako diskurz, tedy jako určitý kognitivní fenomén, který se určitým způsobem stahuje k okolnímu světu, kategorizuje jej, interpretuje a který produkuje individuální i kolektivní identity, názory a zájmy. Ačkoliv je národní identita jakožto forma pevně zakotvená ve struktuře moderní společnosti a jejích potřebách, její konkrétní podoba je velmi proměnlivá, její hranice fluidní a která je determinovaná řadou nahodilých událostí a okolností: např. podobou konkurenčního nacionalismu, strukturou aktuálních konfliktů, kulturním dědictvím, které může být využito při konstruování kolektivní identity, ale také „duchem doby“ či diskurzivní hegemonií v mezinárodní sféře, která zásadně ovlivňuje diskurzivní strategie jednotlivých nacionalismů.

Ve druhé kapitole jsem se pokusil zachytit vztah války a nacionalismu. Odmítl jsem naturalistické teorie, které pracují s národy jako s danými entitami, jejichž objektivní rozdíly nutně plodí války. Naopak jsem navázal na formativní přístupy, které válku považují jako za jednu z možných forem interakcí mezi sociálními skupinami, přičemž národy nejsou pevně dané, ale konstruované a proměnlivé. Válka je tak chápána jako dynamický proces společenské interakce, který dokáže formovat a redefinovat identity. Nacionalismus je na jedné straně schopen plodit války, na straně druhé konflikt dokáže nacionalismus také aktivovat, mobilizovat a redefinovat jeho diskurzivní rámce a strategie. Tento proces mobilizace a vnitřní homogenizace se však neodehrává organicky a přirozeně, vždy

je potřeba krátkodobých i dlouhodobých institucionálních, strukturálních a diskurzivních předpokladů a opor. Homogenizace a případná redefinice národní identity v průběhu konfliktu je tak výsledkem dlouhodobějších kontinuit i krátkodobých zlomů.

V prvních teoretických kapitolách jsem se pokoušel rozpracovat tři obecnější východiska, se kterými jsem přistupoval k tématu. Prvním bylo, že národní identity se neformují v izolaci, ale naopak v neustálé interakci s okolními nacionalismy. Válku pak můžeme chápat jako jakousi krajní formu mezinárodních vztahů, která radikálně rozděluje oba tábory na „my“ a „oni“. Vůči „druhému“ je budována „naše“ národní identita, vybírány národní symboly, kulturní atributy a konstruován národní mýtus. Druhým východiskem je, že národní identita leží na výslednici řady dlouhodobých kontinuit a zlomů. Válka sice dokáže v krátkém čase přinést zásadní redefinici národní identity, taková diskontinuita však není zcela možná bez dlouhodobějších diskurzivních opor. Národní identita tak není něčím, co je postupně rozvíjeno a budováno, ale současně není něčím, co se „stane“ z ničeho. Zásadní transformace a vznik nových identit vždy nějak navazují na to, co bylo, na starší diskurzy, kulturní dědictví, historické narativy a institucionální rámce. Zatřetí, válka samotná nedokáže produkovat narativy, skrze které bude na konflikt vzpomínáno. Žádný konflikt v sobě neobsahuje inherentní kvalitu, která zakládá jeho smysl a který může být odkryt a pojmenován. Vždy záleží, jak konflikt uchopíme, v jakých kategoriích jej budeme interpretovat a jakou jeho rovinu upřednostníme. Na každý konflikt tak může být vzpomínáno různými způsoby. Současně, aby válka dokázala dlouhodobě homogenizovat národní prostor, je potřeba, aby určitá partikulární vzpomínka v podobě národního mýtu byla institucionálně podchycena a zajištěna tak jeho každodenní cirkulace na kolektivní úrovni.

Muslimský nacionalismus se objevuje s relativně značným zpožděním, a to až po druhé světové válce jako produkt dramatické modernizace Bosny a Hercegoviny, stimulující národnostní politiky jugoslávských komunistů a aspirací nové sekulární nacionalistické inteligence. Diskurzy této první generace muslimských nacionalistů jsou formulovány v úzké provázanosti s myšlenkou jugoslávského socialismu a ideou bratrství a jednotky jugoslávských národů, které se zrodilo v národněosvobozené válce za druhé světové války. Ačkoliv muslimští nacionalisté chápou po vzoru srbského a chorvatského nacionalismu

muslimský národ jako entitu, která vyrůstá z původně náboženského společenství, islámu není přiznávána velká důležitost v národním životě. Muslimský národ je chápán jako specifická etnická skupina, historicky determinovaná celou řadou faktorů, přičemž její současný obsah je naplněn sekulární kulturou a jugoslávským socialismem, jakožto samozřejmým politickým rámcem muslimského národního života.

V druhé polovině 80. let dochází k mobilizaci srbského nacionalismu v sousedním Srbsku, a to v důsledku chronického etnického napětí v Kosovu. Srbská nacionalistická inteligence v druhé polovině 80. let definitivně zpochybní dosavadní principy socialistické Jugoslávie a přichází s novými či aktualizovanými etnickými mýty. V práci jsem rekonstruoval dva ústřední narativy, které měly legitimizovat současné nároky srbského nacionalismu. Prvním z nich byl kosovský mýtus, který předkládal ideu o oběti při obraně svého národa a současně pojednával o Kosovu jako o „srbské svaté zemi“, která je přirozenou součástí srbského prostoru. Druhým mýtem byl nově formulovaný narativ o nezměrném utrpení Srbů ve 20. století, které je srovnatelné pouze s holocaustem evropských Židů za druhé světové války. Tento diskurz je hluboce zakořeněn v obecném trendu v západních zemích, kde se v průběhu 70. a 80. let usazuje vzpomínání na druhou světovou válku skrze paradigma holocaustu jakožto krajní a nesouměřitelné formy genocidy, která svým obětem propůjčuje nejvyšší morální status. Srbský nacionalismus adaptuje tento diskurz a aplikuje je na vlastní dějiny jakožto novou diskurzivní strategii při legitimizaci vlastních nároků vznášených proti albánskému a dalším nacionalismům.

V poslední kapitole jsem se pokusil zachytit zásadní transformaci muslimského/bosňáckého nacionalismu v důsledku eroze jugoslávského socialismu a následného etnického konfliktu. První zásadní transformace spočívala v redukci identit na prostoru Bosny v důsledku radikální politizace etnické identity a zhroutení nadetnické sounáležitosti ve společném bosenském a jugoslávském státě. Muslimská národní identita je mobilizována v situaci mobilizovaného sousedního srbského a chorvatského nacionalismu a poprvé v historii vystupují Muslimové/Bosňáci jakožto akceschopná politická síla, homogenizovaná kolem vlastních institucí a nacionalistického projektu. V tomto kontextu došlo ke dvěma zásadním diskurzivním transformacím. Prvním z nich je pokus o reislamizaci bosenských Muslimů z iniciativy vedení Strany demokratické akce, která chtěla

na prázdné místo po socialistickém jugoslavismu v muslimské/bosňácké národní identitě dosadit islám, který by současně mohl efektivně plnit rozlišovací funkci mezi „my“ a „oni“, tedy mezi Muslimy/Bosňáky a pravoslavnými Srby, respektive katolickými Chorvaty a vnitřně homogenizovat národní prostor. Tento pokus však vedl k rozporuplnému výsledku, který spíše než nárůst skutečné religiozity znamenal nacionalizaci a kulturalizaci náboženských symbolů a explicitní spojení islámské symboliky s bosňáckou národní identitou. Druhým paradoxem bylo, že ačkoliv symboly islámu začaly v průběhu bosenské války hrát ústřední roli v náboženské identitě, v roce 1993 došlo k přijetí nového jména Bosňáci na úkor staršího Muslimové ve snaze jasně oddělit náboženskou a politickou/národní identitu po vzoru okolních nacionalismů.

Druhá diskurzivní transformace spočívala v konstrukci zcela nového národního mýtu, jehož zakládajícím pojmem je genocida. Jedná se o totožnou diskurzivní strategii jako v případě srbského nacionalismu, jejíž cílem je skrze srovnávání vlastního osudu s osudem evropských Židů za druhé světové války získat v očích okolních národů a mezinárodního společenství nejvyšší morální status pro vlastní oběti a tedy pro svůj národ a legitimizovat tak vlastní zájmy a požadavky vznášené proti konkurenčnímu nacionalistickému projektu. Tento diskurz je současně kontramýtem proti srbským plačtivým dějinám, které ze Srbů vytváří největší oběti z jugoslávských národů. Toto prvenství si nyní nárokuje také bosňácký nacionalismus.

Seznam použité literatury

ANDERSON, Benedict. *Představy společnosti. Úvahy o původu a šíření nacionalismu*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2008.

ANDJELIĆ, Neven. *Bosnia-Herzegovina. The End of a Legacy*. London, Portland: Frank Cass, 2005.

BAKIĆ, Jovo. *Ideologije jugoslovenska između srpskog i hrvatskog nacionalizma, 1918-1941. Socijološko-istorijska studija*. Zrenjanin: Gradska narodna biblioteka Žarko Zrenjanin, 2004.

BARŠA, Pavel. *Paměť a genocida. Úvahy o politice holocaustu*. Praha: Argo, 2011.

BARŠA, Pavel. Paměť národa a vědění historie. In: POLIAKOVÁ, Martina, RAŠKA, Jakub a Václav SMYČKA, eds. *Uzel na kapesníku. Vzpomínka a narativní konstrukce dějin*. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2014, s. 38–47.

BARTHES, Roland. *Mytologie*. Praha: Dokořán, 2004.

BARTH, Frederik. Ethnic Groups and Boundaries. In: HUTCHINSON, John a Anthony D. SMITH, eds. *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press, 1996, s. 75-82.

BEREND, Ivan T. *History Derailed. Central and Eastern Europe in the Long Nineteenth Century*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2003.

BILLIG, Michael. *Banal Nationalism*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE, 1995.

BOGDANOVIĆ, Dimitrije. *Knjiga o Kosovu*. Beograd: Srpska književna zadruga, 2016.

BOUGAREL, Xavier. *Islam and Nationhood in Bosnia-Herzegovina. Surviving Empires*. London: Bloomsbury, 2018.

BRASS, Paul R. Elite Competition and Nation-Formation. In: HUTCHINSON, John a Anthony D. SMITH, eds. *Nationalism*. Oxford: Oxford University Press, 1994, s. 83-88.

BRUBAKER, Rogers. *Ethnicity without Groups*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

BRUBAKER, Rogers. Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism. In: HALL, John A., ed. *The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*. New York: Cambridge University Press, 2000, s. 272-310.

BRUBAKER, Rogers. *Nationalism Reframed. Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

BRUBAKER, Rogers a LAITIN, David D. Ethnic and Nationalist Violence. *Annual Review of Sociology*. 1998, **24**, 423-452.

BYFORD, Jovan. Between Marginalization and Instrumentalization. Holocaust Memory in Serbia since the Late 1980s. In: HIMKA, John-Paul a Joanna Beata MICHLIC, eds. *Bringing the Dark Past to Light. The Reception of the Holocaust in Postcommunist Europe*. Lincoln, London: University of Nebraska Press, 2013, s. 516-548.

CALHOUN, Craig. *Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

CALHOUN, Craig. *Nations Matter. Culture, History, and the Cosmopolitan Dream*. Abingdon, New York: Routledge, 2007.

COHEN, Lenard J. Bosnia's Tribal Gods. The Role of Religion in Nationalist Politics. In: MOJZES, Paul, ed. *Religion and the War in Bosnia*. Atlanta: Scholars Press, 1998, s. 43-73.

CONNOR, Walker. *Ethnonationalism. The Quest for Understanding*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

ĆALIĆ, Mari-Žanin. *Istorija Jugoslavije u 20. veku*. Beograd: Clio, 2013.

ČEKIĆ, Smail. *Historija genocida nad Bošnjacima*. Sarajevo: Muzej genocida, 1997.

ČEKIĆ, Smail. *The Aggression on Bosnia and Genocide against Bosniacs, 1991-1993*. Sarajevo: Institut za istraživanje zločina protiv čovječnosti i međunarodnog prava, 1994.

ĆIRKOVIĆ, Sima. *Kosovska bitka kao istorijski problem*. Novi Sad: Vojvođanska akademija nauka i umetnosti, 1992.

ČOLOVIĆ, Ivan. *Smrt na Kosovu Polju. Istorija kosovskog mita*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2016.

ĆOSIĆ, Dobrica. *Stvarno i moguće. Članci i ogledi*. Beograd: Filip Višnjić, 2001.

DEDIJER, Vladimir. *The Yugoslav Auschwitz and the Vatican. The Croatian Massacre of the Serbs during World War II*. Buffalo: Prometheus Books, 1992.

DEDIJER, Vladimir a Antun MILETIĆ. *Genocid nad Muslimanima, 1941-1945. Zbornik dokumenata i svjedočanja*. Sarajevo: Svjetlost, 1990.

DJORDJEVIĆ, Nada Milošević. *Kazivati redom. Prilozi proučavanju Vukove poetike usmenog stvaranja*. Beograd: RAD, KPZ Srbije, 2002.

DJUKIĆ, Slavoljub. *Čovek u svom vremenu. Razgovori sa Dobricom Ćosićem*. Beograd: Filip Višnjić, 1992.

DONIA, Robert. *Islam under the Double Eagle. The Muslims of Bosnia and Hercegovina, 1878-1914*. New York: Columbia University Press, 1981.

DONIA, Robert J. *Sarajevo. Biografija grada*. Sarajevo: Institut za istoriju, 2006.

DONIA, Robert J. a John V. A. FINE. *Bosnia and Herzegovina. A Tradition Betrayed*. New York: Columbia University Press, 1994.

DRAGOVIĆ-SOSO, Jasna. *Saviours of the Nation. Serbia's Intellectual Opposition and the Revival of Nationalism*. Montreal, Kingston, Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2002.

ERIKSON, Erik. *Etnicita a nacionalismus. Antropologické perspektivy*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2012.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Addresses to the German Nation*. Chicago, London: The Open Court, 1922.

FILANDRA, Šaćir. *Bošnjačka politika u XX. stoljeću*. Sarajevo: Sejtarija, 1998.

FILIPOVIĆ, Muhamed. Bosanski duh u književnosti – šta je to. *Život*. 1967, **16(3)**, 3-18.

FOUCAULT, Michel. *Diskurs, autor, genealogie*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1994.

FRIEDMAN, Francine. *The Bosnian Muslims. Denial of a Nation*. Boulder: Westview Press, 1996.

FRIEDMAN, Francine. Contemporary Responses to the Holocaust in Bosnia and Herzegovina. In: HIMKA, John-Paul a Joanna Beata MICHLIC, eds. *Bringing the Dark Past to Light. The Reception of the Holocaust in Postcommunist Europe*. Lincoln, London: University of Nebraska Press, 2013, s. 83-107.

GELLNER, Ernest. *Nacionalismus*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002.

GELLNER, Ernest. *Národy a nacionalismus*. Praha: Hřibal, 1993.

GREW, Raymond. Konstrukce národní identity. In: HROCH, Miroslav, ed. *Pohledy na národ a nacionalismus. Čítanka textů*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003, s. 203-216.

HABERMAS, Jürgen. Státní občanství a národní identita. *Filosofický časopis*. 2004, **52**, 185-205.

HADŽIJAHIĆ, Muhamed. *Od tradicije do identiteta. Geneza nacionalnog pitanja bosanskih Muslimana*. Sarajevo: Svjetlost, 1974.

HAYDEN, Robert M. *Blueprints for a House Divided. The Constitutional Logic of the Yugoslav Conflicts*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1999.

HIERS, Wesley a Andreas WIMMER. Is the Nationalism the Cause or Consequence of the End of Empire? In: HALL, John A. a Siniša MALEŠEVIĆ, eds. *Nationalism and War*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, s. 212-254.

HOARE, Marko Attila. Whose Is the Partisan Movement? Serbs, Croats and the Legacy of a Shared Resistance. *The Journal of Slavic Military Studies*. 2002, **15**(4), 24-41.

HOBSBAWM, Eric. *Národy a nacionalismu od roku 1780. Program, mýtus, realita*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000.

HOBSBAWM, Eric a Terence RANGER, eds. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

HOLÝ, Ladislav. *Bosenská otázka v 19. a 20. století*. Brno: Masarykova univerzita v Brně, Mezinárodní politologický ústav, 2005.

HROCH, Miroslav. *Národy nejsou dílem náhody. Příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2011.

HROUB, Khaled. Introduction. In: *Political Islam. Context versus Ideology*. London: SAQI, 2010, s. 9-19.

HUME, David. *Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha 1. Rozum*. Praha: Togga, 2015.

HUTCHINSON, John. *Nationalism and War*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

HUTCHINSON, John. Warfare, Remembrance and National Identity. In: HALL, John A. a Siniša MALEŠEVIĆ, eds. *Nationalism and War*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, s. 42-52.

IMAMOVIĆ, Mustafa. Bošnjacki etnos. Identitet i ime. *Prilozi*. 2003, (32), 315-329.

ISMAIL, Salwa. Being Muslim. Islam, Islamism and Identity Politics. *Government and Opposition*. 2004, **39**(4), 614-631.

IZETBEGOVIĆ, Alija. *Islám mezi Východem a Západem*. Praha: TWRA, 1997.

IZETBEGOVIĆ, Alija. *Islamska deklaracija. Jedan program islamizacije muslimana i muslimanskih naroda*. 1970.

JUDT, Tony. *Zle se vede zemi. Pojednání o naší současné nespokojenosti*. Praha: Rybka Publishers, 2011.

KALDOR, Mary. *New and Old Wars. Organised Violence in a Global Era*. Cambridge, Malden: Polity, 2012.

KARADŽIĆ, Vuk Stefanović. *Srbi svi i svuda. O književnosti i jeziku*. Andrićgrad: Andrićev institut, 2014.

KARIĆ, Enes. *Eseji od Bosne*. Sarajevo: Sejtarija, 1999.

KEDOURIE, Elie. *Nationalism*. London: Hutchinson University Library, 1961.

KITROMILIDES, Paschalis. Orthodoxy and Nationalism. In: HUTCHINSON, John a Anthony D. SMITH, eds. *Ethnicity*. Oxford: Oxford University Press, 1996, s. 202-208.

LACHMANN, Richard. Mercenary, Citizen, Victim. The Rise and Fall of Conscription in the West. In: HALL, John A. a Siniša MALEŠEVIĆ, eds. *Nationalism and War*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, s. 44-70.

LAITIN, David D. *Nations, States, and Violence*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

LUKÁCS, György. *Historický román*. Bratislava: Tatran, 1976.

LAMPE, John R. *Yugoslavia as History. Twice There was a Country*. Cambridge: Cambridge University Press.

MALEŠEVIĆ, Siniša. Nationalism, War and Social Cohesion. *Ethnic and Racial Studies*. 2010, **34**(1), 142-161.

MALEŠEVIĆ, Siniša. Obliterating Heterogeneity Through Peace. Nationalisms, States and Wars, in the Balkans. In: HALL, John A. a Siniša MALEŠEVIĆ, eds. *Nationalism and War*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, s. 255-276.

MALEŠEVIĆ, Siniša. *The Sociology of War and Violence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

MANN, Michael. *The Dark Side of Democracy. Explaining Ethnic Cleansing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

MANN, Michael. *The Sources of Social Power, Vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

MANN, Michael. *The Sources of Social Power, Vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

MASARYK, Tomáš Garrigue. *Česká otázka*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1990.

MEINECKE, Friedrich. Obecně o národu, národním státu a světoobčanství. In: HROCH, Miroslav, ed. *Pohledy na národ a nacionalismus. Čítanka textů*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003, s. 46-53.

MILLS, Sara. *Discourse*. London, New York: Routledge, 2004.

MOJZES, Paul. The Camouflaged Role of Religion in the War in B&H. In: *Religion and the War in Bosnia*. Atlanta: Scholars Press, 1998, s. 74-98.

MOJŽITA, Miroslav. *Sarajevo, čakanie na lastovičky*. Bratislava: Kalligram, 2010.

NAIRN, Tom. Moderní Janus. In: HROCH, Miroslav, ed. *Pohledy na národ a nacionalismus*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003, s. 143-153.

NEJEDLÝ, Zdeněk. *Komunisté, dědici velkých tradic národa českého*. Praha: Československý spisovatel, 1953.

ÖZKIRIMLI, Umut. *Theories of Nationalism. A Critical Introduction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, s. 208-209.

PAŠIĆ, Ibrahim. *Od hajduka do četnika. Stradanja i genocid nad glasinačkim Bošnjacima od najstarijih vremena do 1994. godine*. Sarajevo: Bemust, 2000.

PECHEUX, Michel. *Language, Semantics and Ideology. Stating the Obvious*. London, Basingstoke: Macmillan, 1982.

- PELIKÁN, Jan. *Národnostní otázka ve Svazové republice Jugoslávii. Geneze – vývoj – perspektivy*. Praha: Karolinum, 1997.
- PERICA, Vjekoslav. *Balkan Idols. Religion and Nationalism in Yugoslav States*. New York. Oxford University Press, 2002.
- PEROVIĆ, Latinka. *Srpski socijalisti 19. veka. Prilog istoriji socijalističke misli*. Beograd: Službeni list SRJ, 1995.
- PEŠIĆ, Vesna. Rat za nacionalne države. In: POPOV, Neboša, ed. *Srpska strana rata. Trauma i katarza u istorijskom pamćenju (I deo)*. Beograd: Samizdat B92, 2002, s. 29-86.
- PIRJEVEC, Jože. *Jugoslávie 1918-1992. Vznik, vývoj a rozpad Karadjordjevićovy a Titovy Jugoslávie*. Praha: Argo, 2000.
- POPOVIĆ, Miodrag. *Vidovdan i časni krst. Oglad iz književne arheologije*. Beograd: Biblioteka XX vek; Knjižara krug, 2002.
- PURIVATRA, Atif. Ekonomski genocid nad Muslimanima pod vidom agrarne reforme u Jugoslaviji (1918-1941). In: IMAMOVIĆ, Mustafa, HRELJA, Kemal a Atif PURIVATRA. *Ekonomski genocid nad bosanskim Muslimanima*. Sarajevo: MAG – Udruženje Muslimana za antigenocidne aktivnosti, 1992, s. 83-125.
- PURIVATRA, Atif. *Jugoslovenska muslimska organizacija u političkom životu Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca*. Sarajevo: Svjetlost, 1974.
- PURIVATRA, Atif. *Nacionalni i politički razvitak Muslimana*. Sarajevo: Svjetlost, 1972.
- RAMET, Sabrina P. *The Three Yugoslavias. State-Building and Legitimation, 1918-2005*. Washington: Woodrow Wilson Center Press; Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2006.
- REHNICER, Raymond. *Tráva a sloni. Poznámky o životním prostředí za občanské války v Bosně*. Praha: Prostor, 1993.
- RENAN, Ernest. Co je to národ? In: HROCH, Miroslav, ed. *Pohledy na národ a nacionalismus. Čítanka textů*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003, s. 26-35.
- RICOEUR, Paul. *O sobě samém jako o jiném*. Praha: Oikoymenh, 2016.
- ROGEL, Carole. *The Slovenes and Yugoslavism, 1890-1914*. Boulder: East European Quarterly, 1977.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O společenské smlouvě, neboli, O zásadách státního práva*. Praha: V. Linhart, 1949.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Úvahy o polské vládě a její reformě navrhované v roce 1772*. In: *J. J. Rousseau a jeho pedagogický odkaz. Výbor z pedagogického díla*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1967.

ROY, Olivier. *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press, 2004.

SETON-WATSON, Hugh. *Nations and States. An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism. An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*. London: Methuen, 1977.

SCOTT, James C. *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Heaven, London: Yale University Press, 1985.

SCHÖPFLIN, George. The Functions of Myth and a Taxonomy of Myths. In: HOSKING, Geoffrey a George SCHÖPFLIN, eds. *Myths and Nationhood*. London: Hurst and Company, 1997, s. 19-35.

SILBER, Laura a Allan LITTLE. *The Death of Yugoslavia*. London: Penguin Books, 1996.

SIMMEL, Georg. *Conflict and the Web of Group Affiliations*. Glencoe: Free Press, 1955.

SMITH, Anthony D. *Myths and Memories of the Nation*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

SMITH, Anthony D. *National Identity*. London: Penguin Books, 1991.

SMITH, Anthony D. The Golden Age and National Renewal. In: HOSKING, Geoffrey a George SCHÖPFLIN, eds. *Myths and Nationhood*. London: Hurst and Company, 1997, s. 36-59.

SMITH, Anthony D. War and Ethnicity. The Role of Warfare in the Formation, Self-Image and Cohesion of Ethnic Communities. *Ethnic and Racial Studies*. 2010, 4(4), 375-397.

STOKES, Gale. Svetozar Marković in Russia. *Slavic Review*. 1972, 31(3), 611-625.

SUBOTIĆ, Dragan. *Srpski socijalisti i nacionalno pitanje*. Novi Beograd: Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, 1990.

SUČESKA, Avdo. Historijski korijeni genocida nad Bošnjacima. In: NAMETAK, Fehim, ed. *Bošnjaci i islam. Izbor tekstova*. Sarajevo: Visoki saudijski komitet za pomoć Bosni i Hercegovini, 1998, s. 129-139.

SUGAR, Peter F. *Industrialization of Bosnia-Herzegovina, 1878-1918*. Seattle: University of Washington Press, 1963.

SUMNER, William Graham. *Folkways*. Boston: Ginn and Company, 1906.

TILLY, Charles. *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1990*. Cambridge, Oxford: Basil Blackwell, 1990.

TOMASEVICH, Jozo. *The Chetniks. War and Revolution in Yugoslavia, 1941-1945*. Stanford: Stanford University Press, 1975.

TUCOVIĆ, Dimitrije. *Srbija i Arbanija. Jedan prilog kritici zavojevačke politike srpske buržoazije*. Beograd: Kultura, 1945.

VERDERY, Katherine. *National Ideology under Socialism. Identity and Cultural Politics in Ceaușescu's Romania*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1991.

VERDERY, Katherine. Nationalism and National Sentiment in Post-Socialist Romania. *Slavic Review*. 1993, **52**(2), 654-673.

VEREMIS, Thanos. *A Modern History of the Balkans. Nationalism and Identity in Southeast Europe*. London, New York: I. B. Tauris, 2017.

VUCINICH, Wayne S. Some Aspects of the Ottoman Legacy. In: JELAVICH, Charles a Barbara JELAVICH, eds. *The Balkans in Transition. Essays on the Development of Balkan Life and Politics since the Eighteenth Century*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1963, s. 81-114.

WAI, Zubairu. *Epistemologies of African Conflicts. Violence, Evolutionism, and the War in Sierra Leone*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

WEBER, Eugen. *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870-1919*. Stanford: Stanford University Press, 1976.

WHITE, Hayden. *Tropika diskursu. Kulturně kritické eseje*. Praha: Karolinum, 2010.

ŽÍLA, Ondřej. Bosna a Hercegovina. In: PELIKÁN, Jan aj. *Státy západního Balkánu v uplynulém čtvrtstoletí a perspektivy jejich vývoje*. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2016, s. 73-135.

Internetové zdroje

Memorandum Srpske akademije nauka i umetnosti (nacrt) [online]. 1986. [cit. 10.4.2019]. Dostupné z:

<https://www.helsinki.org.rs/serbian/doc/memorandum%20sanu.pdf>

Prvo zasjedanje ZAVNOBiH-a [online]. 1943, s. 57. [cit. 28.4.2019]. Dostupné z: http://znaci.net/00001/145_3.pdf

STOJANOVIĆ, Dubravka. Mitski rat. *Peščanik* [online]. 3.7.2014 [Cit. 28.4.2019]. Dostupné z: <https://pescanik.net/mitski-rat/>

Rozhovory

Rozhovor s Rastko MOČNIKEM, slovinským sociologem. Lublaň říjen 2015.