

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“
Филозофски факултет-Скопје
Институт за Социологија



МАГИСТЕРСКА РАБОТА

На тема:

**КОЛЕКТИВНИОТ ИДЕНТИТЕТ
КАЈ МАКЕДОНЦИТЕ
МУСЛИМАНИ**

Ментор:
Проф. д-р Марија Ташева

Изработил:
Страшко Стојановски

Скопје, 2007 година

БЛАГОДАРНИЦА

Најпрвин би сакал да се заблагодарам на институциите и поединците кои ми помогнаа при тзработката на оваа магистерска работа. Изработката на овој труд не ќе беше возможна доколку ја немав поддршката од Министерството за Образование и Наука, при владата на Република Македонија, чиј стипендист бев како за периодот на редовните студии, така и за време на моите магистерски студии.

Благодарност до вработените во НУБ “Климент Охридски” во Скопје, од каде го добив најголемиот дел од литературата за емпириското истражување. Исто така благодарност и до вработените во библиотеките при МАНУ, Заводот за Статистика на Р. Македонија, ИНИ-Скопје, Институтите за Социологија и Историја при Филозофскиот факултет-Скопје, како и Институтот за Етнологија при Природно-математичкиот факултет во Скопје. Би сакал да упатам голема благодарност до градоначалникот и вработените во општината Ростуше-Маврово, каде го извршив теренското истражување, како и до вработените во основните и средното училиште. Исто така би сакал да упатам благодарност за љубезноста до сите жители во населените места на ова општина.

Би сакал да упатам голема благодарност до менторот на овој мој труд, Проф. д-р Марија Ташева, од Институтот за Социологија на Филозофскиот факултет-Скопје, при универзитетот “св. Кирил и Методиј”, која ме насочуваше низ мојата интелектуална надоградба и без чии совети не ќе можев да го завршам овој труд. Исто така благодарност до Проф. д-р Георге Младеновски, за советите и инспиративните разговори. Благодарност и до сите мои професори на Институтите за Социологија и Историја, при Филозофскиот факултет-Скопје. На крај би сакал да се заблагодарам на сесрдната поддршка од моето семејство и блиските во Крива Паланка.

Содржина:

Предговор-----	6
Вовед-----	15
ГЛАВА ПРВА: СОЗДАВАЊЕ НА НАЦИОНАЛНИОТ ИДЕНТИТЕТ ПРЕКУ ВИЗИИТЕ ЗА ИСТОРИСКОТО МИНАТО-----	26
1.1 ОСМАНЛИСКАТА ИМПЕРИЈА КОН КРАЈОТ НА XIX И ПОЧЕТОКОТ НА XX ВЕК: РУШЕЊЕ НА СТАРИОТ ИДЕНТИТЕТСКИ СИСТЕМ И ПРОМОЦИЈА НА НАЦИЈАТА-ДРЖАВА-----	26
1.2 ДОЛНА РЕКА ВО ПЕРИОДОТ НА ДОЦНО-ОСМАНЛИСКОТО ВЛАДЕЕЊЕ: ПРЕДУСЛОВИ ЗА КОНСТРУКЦИЈА НА КОЛЕКТИВНИТЕ ИДЕНТИТЕТИ-----	42
<i>1.2.1 Населението во втората половина на XIX и почетокот на XX век, во документите на официјалните османлиски органи и ишнувањата на сиранските дипломати и пајейисци-----</i>	<i>47</i>
<i>1.2.2 Конструкција на називот “Торбеш” како израз на инаквоста-----</i>	<i>56</i>
<i>1.2.3 Примерот со икрстувањето на муслиманите во Галичник од 1843 година-----</i>	<i>66</i>
ГЛАВА ВТОРА: НАЦИОНАЛНА ХОМОГЕНИЗАЦИЈА: РЕКОМПОНИРАЊЕ НА КРИТЕРИУМИТЕ ЗА КОНСТРУКЦИЈА НА КОЛЕКТИВНИТЕ ИДЕНТИТЕТИ-----	70
2.1 ПРОМЕНА НА ГРАНИЦИТЕ И ИДЕНТИТЕТИТЕ: ВОСПОСТАВУВАЊЕТО НА СРПСКАТА (КРАЛСТВОТО СХС-ЛУГОСЛАВИЈА) ВЛАСТ-----	70
<i>2.1.1 Фактори на конструкцијата на колективните идентитети кај “Македонците муслимани” од крајот на Османлиското владеење, до почетокот на Втората Свешка војна-----</i>	<i>78</i>
<i>2.1.2 Трејманот на “Македонците муслимани” во ишните материјали во периодот од крајот на Османлиското владеење, до почетокот на Втората Свешка војна, со посебен осврт на Долна Река-----</i>	<i>83</i>
2.2 ДОЛНА РЕКА ЗА ВРЕМЕ НА ВТОРАТА СВЕТСКА ВОЈНА: КРЕИРАЊЕ НА КОЛЕКТИВНИТЕ ИДЕНТИТЕТИ ВО РАМКИТЕ НА НАЦИОНАЛНИОТ КОНЦЕПТ НА ГОЛЕМА АЛБАНИЈА-----	87

2.2.1 *Селективното чистање на историјата преку примерот со црквата во с. Росиуше*-----91

2.3 **ИНСТИТУЦИИТЕ НА НАЦИЈАТА-ДРЖАВА И
КОНСТРУКЦИЈАТА НА КОЛЕКТИВНИОТ ИДЕНТИТЕТ:
ПРАШАЊЕТО НА ОБРАЗОВАНИЕТО ВО ПРВАТА ПОЛОВИНА НА
XX ВЕК**-----95

**ГЛАВА ТРЕТА: НАЦИОНАЛНА КОНСОЛИДАЦИЈА:
ВОСПОСТАВУВАЊЕ, ИЗГРАДБА И РУШЕЊЕ НА
ЕДНОПАРТИСКИТЕ СИСТЕМИ**-----102

3.1 **РЕСОЗДАВАЊЕ НА ИДЕНТИТЕТИТЕ ПРЕКУ СООЧУВАЊЕ НА
ИДЕОЛОГИИТЕ НА XX ВЕК-КОМУНИЗМОТ И НАЦИЈАТА-ДРЖАВА:
СОЗДАВАЊЕ НА МАКЕДОНСКАТА НАЦИЈА-ДРЖАВА И
КОЛЕКТИВНИОТ ИДЕНТИТЕТ НА МАКЕДОНЦИТЕ МУСЛИМАНИ**---102

3.1.1 *Третиот македонски муслиман во периодот по крајот на
Втората Светска војна*-----106

3.1.2 *Состојбата со употребата на јазикот во образованието и
колективната идентификација*-----111

3.1.3 *Иселувањето на Турците од Македонија и прашањето на
колективниот идентитет на Македонските муслимани*-----115

3.2 **ЛИБЕРАЛНИТЕ И НАЦИОНАЛНИ ДВИЖЕЊА: ОФИЦИЈАЛНОТО
ИНКОРПОРИРАЊЕ НА МАКЕДОНЦИТЕ МУСЛИМАНИ КАКО ДЕЛ
ОД МАКЕДОНСКАТА НАЦИЈА**-----121

3.2.1 *Создавањето на Републиката заедница на Културно-научните
манифестации на Македонските муслимани*-----123

3.2.2 *Конфузија во националниот идентитет на Македонските муслимани:
Јазик и(или) Религија*-----127

3.3 **ДЕЗИНТЕГРАЦИЈАТА НА СФРЈ И СОЗДАВАЊЕТО НА
РЕПУБЛИКА МАКЕДОНИЈА: КОЛЕКТИВНАТА ИДЕНТИФИКАЦИЈА
НА МАКЕДОНЦИТЕ МУСЛИМАНИ**-----142

3.4 **МАКЕДОНЦИТЕ МУСЛИМАНИ ВО ОФИЦИЈАЛНИТЕ
ПРЕБРОЈУВАЊА НА НАСЕЛЕНИЕТО ОД КРАЈОТ НА ВТОРАТА
СВЕТСКА ВОЈНА ДО ДЕНЕС: СО ПОСЕБЕН ОСВРТ НА
ДОЛНОРЕКАНСКИОТ КРАЈ**-----147



ГЛАВА ЧЕТВРТА: ИДЕНТИТЕТ И МОДЕРНОСТ: НОВИ СТАНДАРДИ ЗА РЕКОМПОНИРАЊЕ НА КОЛЕКТИВНИТЕ ИДЕНТИТЕТИ -----	160
4.1 МЕТОДОЛОГИЈА НА ТЕРЕНСКОТО ИСТРАЖУВАЊЕ: РЕЗЛУТАТИ ОД ИСТРАЖУВАЊЕТО ВО ОБЛАСТА ДОЛНА РЕКА -----	160
<i>4.1.1 Некои од основните методолошки проблеми при истражувањето во Долна Река</i> -----	163
4.2 НЕКОИ АСПЕКТИ НА ИНТЕРАКЦИЈАТА НА МАКЕДОНЦИТЕ МУСЛИМАНИ ОД ДОЛНА РЕКА ВО РАМКИТЕ НА МАКЕДОНСКАТА ОПШТЕСТВЕНА СРЕДИНА -----	166
<i>4.2.1 Политичката мобилизација како основна детерминанта во националната определба</i> -----	169
4.3 ГЛОБАЛНИОТ ЕКОНОМСКИ ПАЗАР И КОНСТРУКЦИЈАТА НА КОЛЕКТИВНИТЕ ИДЕНТИТЕТИ: ПРАШАЊЕТО НА ИСЕЛЕНИШТВОТО ВО ДОЛНА РЕКА -----	175
<i>4.3.1 Прашањето на иселеништво во Долна Река и колективниот идентитет кај Македонците муслимани</i> -----	177
Заклучок -----	184
Користена литература -----	192

ПРЕДГОВОР

Предизвикот да се направи едно вакво истражување и да се обработи во научен труд е особено голем кога се работи за една заедница која во исто време е остаток од минатото, нудејќи извор за старите традиции во исчезнување, а од друга страна својот идентитет го соочува со реалноста на модерниот свет и како таква ја преживува епохата на националната идеологија и нацијата-држава, како конструктор на тој нејзин колективен идентитет.

Во прилог на завршувањето на моите постдипломски студии на Филозофскиот факултет-Скопје, Институтот за социологија, пред мене се исправи предизвикот на избирање на тема за мојата магистерска работа. Имајќи го во предвид мојот досега изграден интелектуален профил на дипломиран историчар, и магистрант на насоката социологија на етничките групи со социо-антрополошка социологија се одлучив за тема која би дозволила инкорпорирање на повеќе научни дисциплини. Првичната идеја беше за создавање на компаративна студија за патиштата кон формирање на колективниот идентитет кај Македонците муслимани во Р. Македонија и Помаците во западните Родопи во Р. Бугарија. Сепак, поради обемноста на оваа идеја се фокусирав само на првиот дел, кој се однесува на Р. Македонија.

Како што веќе напоменав трудот има интердисциплинарен карактер и по примерот на едно истражување на Анастасија Каракасиду (Каракасиду, 2002) во “Грчка Македонија”, ги интегрира историјата, социологијата и антропологијата. Исто така водејќи се од работата на Марија Тодорова (Тодорова, 2001), Едвард Саид (Саид, 2003), Марк Мазовер (Мазовер, 2003), Виктор Рудиментоф (Рудиментоф, 2003) и други афтори кои пишуваат за овој регион, се обидувам да ја инкорпорирам теоријата во практичното истражување, со што би се креирала синтеза која би имала локално, но и универзално значење. Кога се зборува за природата и фактичката состојба на колективниот идентитет на една заедница, како што е онаа на Македонците муслимани, се чини дека токму овој природ обезбедува најдобра подлога за создавање на објективна слика.

Иако овој труд се однесува на сите Македонци муслимани во Македонија, сепак главниот фокус на моето истражување беше заедницата која ја населуваше областа на Долна Река, во северозападниот дел на Р. Македонија. Во овоаа географска целина живеат заедници со различна религиска и национална определба (Македонци-муслимани, Македонци-христијани, Албанци и Турци). Процесот на колективна идентификација како во минатото, така и денес зависи од многу фактори. Целта на овој труд е токму утврдувањето на природата на овие фактори и динамиката на нивното влијание врз колективното дефинирање. Секако главниот столб е интеракцијата помеѓу двата доминантни институционални сегменти на колективното дефинирање и организирање: религијата и нацијата. Појавата на модерната нација во втората половина на XIX век, како и доцната исламизација придонесоа за редефинирање на групната идентификација и создавањето на нови претстави за “себе си” и “друѓиоѝ”.

Пред да се зафатам со посериозна анализа би сакал да ги посочам дел од основните проблеми со кои се соочив при изработката на овој научен проект.

Основниот и најважен проблем со кој се соочив, произлегува од самиот наслов на предметот на моето истражување. Именувањето на

населението кое кое е предмет на ова истражување е суштината на неговиот колективен идентитет. Јас се послужив со денес прифатената национална синтагма “Македонци муслимани”. Овој назив е промовиран во поширока употреба во 70-те години од XX век, како конструкција која оваа заедница ја инкорпорира во македонската нација-држава. Особено за некој од научниците надвор од Р. Македонија ова би изгледало како субјективен израз на националната припадност на истражувачот. Сепак соочен со оваа реалност не беше можно да се пронајде друг термин кој најсоодветно би ја опишувал оваа заедница. Во минатото се користени називите “Македонци со исламска вероисповесѝ”, што во голема мера одговара на претходниот назив, или “исламизирани Македонци” (Тодоровски, 2000), кој се чинеше несоодветен бидејќи асоцира на процесот на исламизација и на нивната сменета христијанска религија. Инсистирањето на науката да го потенцира процесот на исламизација во овие краеве, потајно го зголемува стравот кај ова население дека некогаш во иднина би можеле да бидат “џокаурчени” (христијанизирани), што од некои политички фактори се користи во услови на политичка мобилизација. Од друга страна познато е дека на христијанството како религија и претходело паганството и сосема несоодветно би изгледало на пример некој да го нарекува мнозинството во Р.Македонија, “христијанизирани Македонци”. Називот “Торбеши” кој се однесува на оваа група и е широко распространет, особено кај другите категории на население во Р. Македонија, не е возможно да се користи поради изразеното пејоративно значење. Некои истражувачи сепак го користат овој термин и се оди дури и дотаму на истиот да му се придава значење на посебна етничка припадност (Паликрушева, 1965). Користењето на терминот “муслимани кои зборуваат словенски јазик” (eng. *Slave speaking Muslims*), не одговара поради неговото прешироко значење. Овој термин се однесува на целиот простор на Балканскиот полуостров. Групата која е предмет на ова истражување ги населува просторите на Македонија и видно се разликува како од Помачката група на муслимани во Бугарија, така и од муслиманите кои зборуваат “словенски” јазик во Босна и Херцеговина, Црна

Гора и областа Санџак во Србија. Во последно време, од антрополозите кои доаѓаат надвор од Р. Македонија, се користи терминот муслимани кои зборуваат Македонски (eng. *Macedonian speaking Muslims*), кој се чини нуди најреална слика за оваа заедница. Употребата на термините “*Срба муслиманске вере*” и “*Булџари мјухамедани*”, воопшто не одговараат на денешниот историски контекст и се користеле во минатото, главно во политички цели, во периоди кога на овие простори биле промовирани други нации-држави. Исто така, особено во последните пребројувања на населението, користејќи го примерот на Босна и Херцеговина, националната идентификација ја изедначува со религиската (муслимани=“*Муслимани*”, или денес користената синтагма за ова население во Р. Македонија-“*Бошњаци*”). Сепак, терминот не е соодветен бидејќи *Македонциите муслимани* јазично и културно се разликуваат од *Муслиманиите* во Босна и Херцеговина.

Сите претходни определби асоцираат на население кое според религиската припадност е муслиманско, а според мајчиниот јазик, е определено како “*словенско*”, во случајов и историскиот контекст како македонско. Оттука повторно ќе се навратам на терминот “*Македонци муслимани*”, кој уште еднаш ќе повторам дека не е идеален, особено во услови кога дел од ова население национално се определува како *Турци*, *Муслимани* или *Албанци*, притоа константно реконструирајќи ги визиите за своето минато. Националната определба е суверено право на секоја индивидуа, но во поширокиот научен свет постои потреба да се воспостави соодветна универзална категоризација под која би се обединувала соодветната категорија на население.

Врз основа на претходно споменатото, при изработката на трудот бев упатен да ги посочам факторите на субјективност и објективност. Кога се зборува за прашањето на родната антропологија, постои мислење дека научниците кои ја истражуваат својата родна земја, наследуваат привилегирано знаење за својата култура. Но според модерното гледиште на антропологијата и етнологијата секоја студија треба да започне со дистанцирање на сопствената родна култура, по што научникот може да се

зафати со критичка интроспекција (Каракасиду, 2002: xx). Тргувајќи од мојата позиција на припадник на една од конфесиите која учествува во дефинирањето на колективниот идентитет кај Македонците муслимани, јас бев ставен во позиција самиот да се перципирам, но и да бидам доживуван од членовите на заедницата која ја проучувам, како субјект кој директно е инволвиран во процесот на нивно колективно дефинирање. Оттука требаше да се очекуваат резерви од нивна страна во однос на отвореноста спрема истражувачот. Јас ја немав предноста на тотален аутсајдер на истражувачите надвор од овој регион, чиј идентитет не е директно засегнат со овој проблем. Но од друга страна доколку успеам да го исклучам факторот на локална субјективност, што е моја интенција, имам универзална предност над надворешните истражувачи бидејќи сум во позиција од прва рака да го детектирам идентитетскиот дискурс на просторите во кои интелектуално се развивам. Јас во исто време сум во позиција да ја искористам објективноста на аутсајдерот, бидејќи доаѓам од микро средина во која не е застапена заедницата која ја проучувам, но и да бидам инсајдер, бидејќи ја имам предноста да го споделувам истиот општествен и институционален контекст.

Следниот сегмент на кој би сакал да се задржам, е етичкиот проблем. Одговорноста на истражувачот во однос на она што го напишал е еден од примарните постулати на кои се темели науката воопшто. Но во желбата да се изгради што е можно пообјективна претстава за проблемот на истражувачот, особено при антрополошките и социолошки истражувања, несомнено е потребно да се внимава да не се наруши постојната состојба во која се наоѓа заедницата која е предмет на проучување. Истражувачите кои доаѓаат надвор од пошироката средина која е предмет на нивното истражување се во позиција да сносат помала одговорност, бидејќи резултатите ги презентираат во интелектуален контекст кој нема никакви допирни точки со овие заедници. Чувствителноста на прашањето околу конструкцијата на колективниот идентитет кај Македонците муслимани е дотолку поголема, бидејќи со истото се манипулира во услови на политичка мобилизација. Оттука променливиот карактер на ова прашање може да

влијае во однос на хармонијата на живеење на средината која е предмет на проучување, во случајов областа Долна Река. Свесен дека овој мој труд би можел најразлично да се протолкува, јас ќе се обидам да внимавам во однос на конструкциите кои ги градам, надевајќи се дека нема да ја нарушам совршената слика на хармонија на меѓуконфесионален и меѓуетнички соживот. Во научните истражувања, а во име на доаѓањето до научната вистина, трагајќи по разликите и аспектите на раздвојување со кои се дефинираат групите и поединците, често преминува кон негативистички приод. Во однос на ова читателот гради сопствена слика и толкување, во кои доминира она што од истражувачите е потенцирано како постоечко, но во исто време не е и доминирачко во таа средина. Токму ваквото инсистирање на разликите во иднина би можело да биде извор на конфликт. Исто така постојат примери кога истражувачот е соочен со дилемата за изнесување на површина на причините за конфликт, како и во желбата да ги идентификува истите и да придонесе за превенција во иднина, да го постигне токму спротивното, односно да ги разбуди и изнесе на површина причините за конфликт, со што истиот би се стимулирал. Токму затоа јас во прв план во овој мој предговор би сакал да ги истакнам и позитивниот пристап во истражувањето и анализата, односно потребата да се потенцираат позитивните аспекти на соживотот, кои доминираат на овие простори во моментов и се пример на заедница во која постои хармонична коегзистенција меѓу различните конфесионални и етнички субјекти.

Праксата, особено на “Западните” антрополози и социолози е преку проучувањето на одделни и релативно изолирани заедници да генерализираат, донесувајќи заклучоци кои се однесуваат на поширок простор, често значително надминувајќи ги границите на единицата на нивното проучување. Така тие неретко создаваат поширока слика која е презентирана на западните универзитети, но во основа не одговара во целост на фактичките состојби. Јас ќе се обидам да го направам спротивното. Тргувајќи од западната перцепција, може да се проследи процесот на креирање на локалните колективни идентитети. Моќта да се наметне

“Западниот” национален концепт на поширокиот простор на Балканот во XIX век, придонесува за редефинирање на колективните идентитети, кои дотогаш главно биле конструирани врз религиска основа. Токму ваквата синтеза на “Западниот”-“Оксидентален” и “Ориенталниот” дискурс ја создаваат денешната слика на сличности и разлики, особено кај традиционалните заедници, како што е таа на Македонците муслимани.

Кога се зборува за легимитетот на културниот идентитет на Македонците со исламска вероисповест мора да се спомене хронологијата на формирањето на националниот идентитет. Ова всушност е и структурата на мојот магистерски труд. Иако неколкумина од испитаниците ми нагласија дека *“религијата е менлива категорија, а нацијата е она на што ѝ припаѓаш”*, сепак, моето мислење кое има повеќе “модернистички и социјално-конструктивистички” погледи на идентитетите е спротивно. Се сложувам дека религијата е менлива категорија, меѓутоа во денешниот контекст на опстојување на човековиот хабитус, на Балканот, токму нацијата се покажува како попогодна на промени. Ова е дотолку поизразено во случаите кога религијата, нацијата и јазикот на групите не соодветствуваат на истите категории на нацијата-држава, или барем на некоја од соседните нации држави. Постојат примери на културни заедници кои имаат еден дел од овие три основни одлики кои се одлика на една, а дел одлика на друга нација-држава. Притоа, заедно со се уште погодното политичко тло за редефинирање на националните и етнички чувства, создава предуслови за формирање на конфузни и не јасно дефинирани идентитети. Токму ваков е случајот со Македонците муслимани во Република Македонија.

Се обидов низ моите истражувања низ литературата, како и теренското истражување да ги анализирам состојбите околу колективната идентитетска конструкција, низ неколкуте периоди во кои опстојувале различни политички и национални единици на овие простори. Така тука спаѓа периодот на доцното Османлиско владеење, кога започнуваат да се конституираат нациите-држави на Балканот, а со тоа и се промовира и нацијата како нова форма на колективна идентификација. Понатаму следува

првата половина на XX век, кога се инсталира српската, а потоа во Втората Светска војна, за кратко време и албанската нација-држава. Тие низ масовните институции го промовираат сопствениот национален идентитет, користејќи се со дел од карактеристиките на оваа група (јазикот или религиската припадност). Исто така, накратко би сакал да направам аналогија во структурата на нивниот идентитет во однос на изградбата на македонската нација-држава. Овде е опфатен периодот од 1944/45 до 1990-те години на XX век, кога Македонија и македонската нација се развиваа во состав на СФРЈ. Како и периодот на осамостојувањето на Република Македонија од 1990-те до денес.

Според карактерот на овој мој проект, изборот на само едно село или град изгледаше премногу рестриктивен за истражувањето на социјалното и економското општење. Иако трудот се однесува на колективниот идентитет на сите Македонци муслимани во Македонија, сепак поради репрезентативност неопходно беше да се одбере една микро средина за теренско истражување. Најсоодветна на карактерот на овој труд изгледаше областа Долна Река, која денес припаѓа на општината Ростуше-Маврово. Теренското истражување беше извршено во периодот март-април 2007 година, притоа ги посетив најголемиот дел од селата во оваа област. Приоритет во истражувањето дадов на модерните облици и фактори на влијанија врз колективната идентификација. Притоа се задржав главно на две целини. Првата се однесуваше на интеракцијата на етничките групи во локалната средина при градењето на услови за соживот, а втората се однесуваше на прашањето на иселеништвото, кое произлегува од печалбарството, кое како традиција во овие краеве, во исто време е и главниот носител на голем дел од културните промени во локалните заедници. Исто така преку неструктурирани интервјуа се обидов да допрам до колективната меморија и конструкцијата на историската свест. Сепак за ова последново, главен извор ми е пишаната литература. Иако главнината на истражувањето од литературата се однесува токму на овој регион, ќе се среќаваат и специфични примери од други места.

Ова мое истражување, особено неговиот теоретски дел ќе беше невозможен доколку ги немав апсолвирано дел од светските теоретичари на нациите, национализмите на модерноста и “изумот на традицијата”. Овде би сакал да ги издвојам Бенедикт Андерсон (Андерсон, 1998), Ернест Гелнер (Гелнер, 2001), Ентони Смит (Smith, 1993), Фредерик Барт (Barth, 1997), Ерик Хобсбаум (Хобсбаум, 1993), и многу други кои дале придонес околу оваа тематика. Исто така би сакал да ја истакнам помошта што ми ја пружија трудовите на Глигор Тодоровски и Нијази Лимановски, кои во 90-те години на XX век, покрај другите аспекти, се занимаваат со проблематиката на колективната идентификација на Македонците муслимани. Треба да се истакне и докторскиот труд на Галаба Паликрушева од средината на 60-те години на XX век, кој сепак повеќе има етнографски карактер. Од авторите надвор од овие простори, а кои пишуваат за оваа проблематика, би сакал да ги издвојам Џон Шеј (Шеј, 2002), Хуг Полтон (Poulton, 1994), Улф Брунбауер (Брунбауер, 2002), Еран Франкел (Fraenkel, 1995), Џејн Коен (Cowan, 2000) и други.

В О В Е Д

Во последните години проучувањето на етничките групи и идентитети стана мошне популарно, особено во однос на состојбите на Балканот. Поконкретно, интересот беше свртен кон малцинските и етничките групи на просторите на бивша Југославија, која влезе во фокусот на интересирањата со случувањата поврзани со нејзината насилна дезинтеграција во 90-те години на дваесеттиот век.

Случајот на муслиманите во Босна и Херцеговина покажа колку е тешко да се воспостави еден нов идентитет на Балканот. Како и во раните фази на формирањето на Балканските нации-држави, така и денес овој процес е проследен со бескомпромисна борба околу идентитетите, која продолжува да се води во името на постигнувањето на национална хомогенизација. Воспоставувањето на единствениот национален идентитет стана главна цел на официјалните политики на Балканските држави.

На Балканот, сепак опстанале геополитички и културни региони со широка разноврсност на различни етнички, национални и други субкултурни идентитети. Ваквата слика опстојува на овие простори со векови. Формирањето на националните држави од втората половина на XIX век, во потполност не ги обезличи и избриша ваквите мултикултурни идентитети.

Иако XX век донесе значителни демографски и етнички придвижувања, заедно со комунистичката доминација од втората половина на овој век, сепак разноликоста во идентитетите опстана се до денешно време.

Официјалните влади и политики се особено чувствителни на етничката нехомогеност на нивните држави. Прашањето на колективниот идентитет претставува значаен сегмент на севкупната општествена и системска идентификација. Многу од групите до воспоставувањето на нивниот денешен идентитет поминале низ повеќе фази во кои смениле повеќе идентитети. Дури и во денешни услови флукуирачкиот идентитет е присутен кај некои заедници на Балканот.

Во овој контекст, ќе се задржиме на заедницата во која колективниот идентитет е продукт од синтезата на словенскиот и исламскиот културен елемент, а со тоа и се наметнува како синтеза на етничкото и националното со религиското. Ваков е случајот со заедницата на Македонците муслимани, кои живеат на просторите на југозападниот Балкан.

2. Предмет на истражувањето

Предизвикот за проучување на муслиманското население кое зборува словенски јазици во централниот и јужниот Балкан е дотолку поголем, што до сега не е вршено едно поопсежно истражување, а самиот проблем е комплексен и обемен. Во оваа студија за патиштата кон **“Колективниот идентитет кај Македонците Муслимани”**, ќе бидат опфатени сите аспекти на колективниот идентитет на Македонците муслимани, почнувајќи од средината на деветнаесеттиот век па се до денешни дни. Почетната точка на истражувањето се поклопува со зачетоците на националната идеја и создавањето на националните држави на Балканот.

Македонците муслимани живеат на поширок простор, распространети во три држави. Најголемиот дел од оваа заедница е во северозападните

делови на Република Македонија, но исто така дел од оваа заедница има и во Косово (регионот на Гора) и Р. Албанија (околу градот Кукс, во регионот на Голо Брдо, но и во внатрешноста на Албанија).

Поради комплексноста на нивниот идентитет и непостоењето на посебни графи во официјалните пописни листи, кои би се однесувале на нив конкретно, бројната состојба на заедниците во споменатите политички единици не може со точност да се утврди. Поголемиот број на истражувачи, сепак, манипулираат со најразлични бројки. Така во Р. Македонија се претпоставува дека живеат 40 000 Македонци муслимани, за Албанија и Косово оваа бројка оди и до проценка на околу 120 000.

Населението познато под стереотипизираните, пејоративни називи Торбеши, Естовци, Потури, Аповци, Горани и Помаци ги населува повеќе етногеографски целини на целокупната територија на Македонија. Тоа се областите: Долна Река, во сливот на реката Радика; Долна Жупа, од десната страна на Црни Дрим, сега Дебарското езеро; Голо Брдо; Струшки Дримкол; Кичевско-Прилепската торбешка група; Тиквешката група; Скопската торбешка група; Помачката група во Малешевијата, Пијанец и Пиринска Македонија; и Горанската група, областа Гора во општината Кукс, Р. Албанија и во општината Драгаш во Косово, заедно со селата Урвич и Јеловјане во Тетовско, Р. Македонија (Лиманоски, 1993: 237).

Во ова истражување, ќе бидат опфатени Македонците муслимани. Ќе се настојува да се анализира состојбата на целиот простор на кој тие се населени, кој влегува во рамките на три држави, но акцентот на емпириското истражување ќе биде ставен на Македонците муслимани кои живеат во Република Македонија. Проучувањето на историските процеси на регионите во кои живеат, ќе придонесе за добивање на покомпактна слика за формирањето на колективниот, односно религискиот и националниот идентитет, почнувајќи со Османлиската империја, која овие луѓе се до 1912 година ги третираше како Турци, за да по завршувањето на Балканските војни, тие го попримат националниот идентитет на државите под кој припаднале. Националните пропаганди на Србија, ги третираше овие луѓе

како Срби, иако голем дел од нив се уште се изјаснувале и како Турци, или едноставно само како Муслимани. По крајот на втората светска војна голем дел од Македонците со исламска вероисповест станале дел од новоформираната македонска нација-држава.

Основниот правец во кој се движи теориската и емпириската елаборација на овој научно истражувачки проект, ќе оди во насока на конструктивно анализирање и аргументирање на процесите и појавите кои одат во прилог на националната изградба и идентификација на оваа група на население. Студијата ќе овозможи донесување на заклучоци кои ќе придонесат за разјаснување на проблемот на национална идентификација на Македонците муслимани, но заклучоците би помогнале и во разјаснувањето на колективната идентификација на муслиманите кои зборуваат словенски јазици на поширокиот простор на Балканскиот полуостров.

Дефинирање на основните поими на истражувањето

Колективниот идентитет според Диркем претставува ”корпус од верувања и сентименти заеднички на просечните членови на општеството” тој вклучува форми и содржина кои варираат според тоа дали за општеството е карактеристична општествената или механичката солидарност.

Националниот идентитет е поврзан со сентиментот, односно аспирацијата и свеста или вреднувањето на националната држава над се, поврзано со културната и општествената идентификација на една релативно компактна група во рамките на поширокиот општествен и државен систем.

Етнички идентитет или етницитет е основна инстанца на колективната идентификација која се базира на перцепираните културни разлики. Етницитетот е неминовно поврзан со културата и претставува производ на социјалната интеракција, при што е и колективен и индивидуален, во социјалната интеракција и во само-идентификацијата.

Етничка група е група на лица од иста националност или раса што делат една заедничка дистинктивна култура, како општествена група таа дели заедничка идеологија, институции и обичаи и чувство за хомогеност. Во рамките на етничката група има една заедничка културна традиција и чувство за идентитет, и таа постои како подгрупа во рамките на едно пошироко општество.

Малцинството е група на луѓе која е бројно помала во споредба со другото население на државата што е во недоминантна положба, а чии членови-државјани на таа држава-имаат етнички, јазични или верски карактеристики поинакви од оние на другото население и искажуваат, макар имплицитно, чувство за солидарност насочено кон сочувување на својата култура, традиција, религија или јазик.

Етничката интеракција како поим го означува реципрочното влијание меѓу поединците, припадници на етничките заедници, или етничките заедници во целина; или, синоним за општествен однос сфатен како меѓудејство на поединците кои свесно и непосредно влијаат едни на други. Во процесот на интеракцијата се разликуваат неколку типови односи: соработка, конфликт, натпревар, приспособување, акултурација, асимилација, маргинализација, репресија и сл.

Национализам, како поим има мошне комплексно и широко значење. Под овој поим може да се подразбере израз на националниот карактер, потоа може да се сфати како идиом со кој се изразува нацијата, истакнување на аспирации за соединување на нацијата, како доктрина за божествен избор на нацијата, или како целиот процес на формирање на нацијата. Во денешно време национализмот добива негативна конотација поистоветувајќи се со шовинизмот.

Етничките конфликти претставуваат судир помеѓу две или повеќе етнички различни групи, при што во судирот доаѓаат до израз токму етничките и културни разлики. Речиси секогаш во етничките конфликти учествуваат малцински групи кои населуваат одредена територија во која

претставуваат мнозинство и ја чувствуваат за традиционално или историски своја.

Човековите права, според модерното сфаќање на западните демократии, произлегуваат од историските дефинирања во Американската декларација за независност и Француската декларација за правата на човекот и граѓанинот. Универзалната декларација за човековите права е донесена од Генералното собрание на ООН, во 1948 година. Оваа декларација ги утврдува како неприкосновени: правото на живот, слобода и безбедност на лицето, негово препознавање пред лицето на законот како личност, слобода на движењето, националноста, слобода на мислата, совеста и вероисповедта, право на мирно организирање и здружување и право да се учествува во власта.

3. Цели на истражувањето

Истражувачкиот проект: **“Колективниот идентитет кај Македонците Муслимани”**, ги има следните научни цели:

Прво, со ова истражување се оди кон научна анализа на еден процес кој има свој развоен пат и континуитет, но кој на некој начин и се уште трае. Имено, процесот на национална идентификација во поширокиот дел на Балканскиот полуостров има свои универзални карактеристики, кои го прават различен од процесите на формирање на нацијата во западноевропските држави.

Второ, преку историската анализа на оваа заедница, се укажува на специфичностите во етно-националистичкиот приод кој доминира во овој дел од светот и се укажува на разликите со западниот територијален концепт на формирање на нацијата и националната свест воопшто.

Трето, резултатите добиени од анализата ќе имаат голема научна вредност, ќе се вклопат во научните сознанија на науките што се занимаваат

со оваа проблематика, пред се социологијата, антропологијата и историјата, од чии што аспект ќе се анализира проблемот.

Четврто, со резултатите добиени од анализата на ова истражување, треба да се добијат податоци за ставовите на граѓаните по прашањата за :

- нивната општествена и системска интегрираност;
- ставот за нивната положба (економска, социјална, правна и сл.) во државата во која живеат;
- да се утврди кои причини влијаат за нивната национална определба и сл.

Петто, да се утврди поврзаноста на општествените појави и процеси, нивните извори и нивното влијание врз ставовите и определбите на граѓаните.

4. Хипотези на истражувањето

Надоврзувајќи се на научната цел на истражувањето и анализата од емпириското истражување, се има за цел да се потврдат следните хипотези:

Општа хипотеза



Формирањето на националните држави на Балканот остварува големо влијание врз (ре)дефинирањето на колективниот идентитет, со вградување во него на елементите на националната свест, што е евидентно кај Македонците со муслиманска вероисповед во Р. Македонија

Посебни хипотези:

- Промената на политичките единици (нестанување на едни и формирање на други држави) влијае врз промената на националната свест, како суштински елемент на колективниот идентитет;

- Реципрочната врска меѓу традиционалната култура (вредности, морални норми и обичаи, јазик, религија) и колективниот идентитет влијаат врз формирањето и промените на националниот идентитет;
- Посебната положба на колективитетот (Македонците со муслиманска вероисповед во Р. Македонија) во пошироката политичка единица придонесува за нејасната дефинираност на националниот идентитет.

Поединечни хипотези

- Социо-економската положба на индивидуите и групите влијае врз нивната ориентација: повисокиот социо-економски статус ја поттикнува универзалистичката, а понискиот партикуларистичката ориентација;
- Занимањето од периодот на социјалистичката држава остварува влијание врз националното изјаснување: колку занимањето е понесигурно толку се поголеми изгледите поединецот да се изјасни како припадник на групата која има контрола над политичката моќ;
- Во современоста распределбата на моќта во територијалната единица има влијание врз националното изјаснување;
- Во современоста колективитетот со најголема политичка моќ во посебната територијална единица претставува референтна група за Македонците со муслиманска вероисповед во Р. Македонија;
- Етно-географската изолираност на овие заедници придонела за сочувување на нивните културни специфичности;
- Образованието има големо влијание врз националната определба и градење на колективниот идентитет кај поединците;
- Религиската припадност, како и религиозните институции имаат големо влијание врз градењето на историската колективна свест, како и градење на чувството на колективна и национална припадност.

5. Методолошки пристап на истражувањето

Според целите и задачите на научно-емпериското истражување, можеме да кажеме дека овој труд има:

-Експликативен карактер, кој се однесува на причинско последичниот детерминизам на делови од општествената стварност, односно на причините кои влијаат врз културната и националната определба и изградба на Македонците со исламска вероисповест;

-дескриптивен карактер, бидејќи дава опис на сите процеси и појави кои влијаат на етничката и националната определба;

-експлоративен карактер, бидејќи овозможува да се утврди во што се состои содржината на проблемот, односно се задира во суштината на процесите на националната изградба;

-структурален карактер, овозможува утврдување на составот на појавата, деловите од кои се состои како и односите меѓу нив, односно кои делови од општествената стварност влијаат на националната изградба и идентификација.

Во истражувањето се почитувани следните критериуми:

-Социолошкиот, кој овозможи да се истакне социолошкиот аспект на националната изградба;

-Правниот, кој се состои од толкување и обработка на законските регулативи, како и меѓународните декларации, резолуции, спогодби и документи, а кои се однесуваат, или ја засегаат оваа заедница;

-Организациониот критериум, со кој се проверуваа сите состојби на дадениот проблем, од аспект на минатото, сегашноста и иднината;

-Политичкиот, кој послужи за политичката поставеност и политичкиот акцент на проблемот на етничката и националната идентификација на Македонците муслимани.

Методи на истражувањето:

- Опсервација
- Анализа на историска, етнографска, антрополошка, социолошка и друг вид на прикладна литература
- Анализа на статистички податоци
- Споредбена анализа на меѓународните акти кои се однесуваат на истражуваниот проблем
- Теренско истражување ќе вклучува :
 - **Полуструктурирано интервју**
 - **Неструктурирано интервју**

Полуструктурираното интервју:

Полуструктурираното интервју ќе се однесува на испитаници во Р. Македонија, трајно населени во општина Ростуше - Маврови Анови, кои ќе бидат избрани намерно со оглед на почитување на структурните карактеристики на популацијата: пол, возраст, образование, занимање, религиска припадност. Примерокот ќе опфати 50 испитаници од кои две третини ќе бидат Македонци со муслиманска, а една третина Македонци со православна вероисповест.

Полуструктурираното интервју ќе ја има следната структура на прашања:

- Како ја доживуваат својата положба на припадници на групата Македонци со муслиманска вероисповед, односно со христијанска вероисповед во Р. Македонија во рамките на глобалното општество?
- Што е она што им е заедничко, а што е она што е различно со припадниците на мнозинската група?
- Како припадници на дадена група дали се чувствуваат дискриминирани; ако да, во што ја согледуваат дискриминацијата?
- Дали постојат други колективитети, освен мнозинската група во државата што имаат политичка доминација во локалната власт; ако да каков е односот кон нив?

- Дали во текот на последните години го промениле ставот кон употребата на јазиците (административниот, турскиот, албанскиот, ромскиот)?
- Дали во последните години се променил односот кон јазикот на образованието на децата?
- Какви се заемните односи на локално ниво на припадниците на одделните религиски заедници - каква е соработката во доменот на односите од примарен и односите од секундарен тип?
- Дали на државно ниво се преземаат некои мерки за подобрување на условите на живот во општините во кои предимно се населени Македонците муслимани?
- Ставови во однос на иселувањето: колкав е степенот на емиграцијата во општината, кои повеќе се иселуваат, какви им се врските со членовите на семејството што се иселиле, кои канали се користат за иселување, кој ги прифаќа во земјата на иселувањето, кој е примарниот фактор на организација на иселениците, дали се чувствуваат повратни културни влијанија од иселениците?

Неструктурираното интервју ќе се однесува на носителите на политичката, религиската и административната моќ во локалната заедница, во случајот во населените места на Ростуше-Маврово во кои ќе се изврши теренското истражување. Прашањата ќе се однесуваат на колективната меморија и перцепцијата на минатото со акцент на колективниот идентитет, неговата изградба и промени низ историјата. Фокусот како и на целото истражување ќе се насочи на епохата на јакнење и воспоставување на националниот идентитет и влијанието на нацијата-држава врз колективната идентификација на заедницата. Секако, ќе се обрати внимание и на односот кон религиската заедница и ќе се направи паралела на религискиот и националниот идентитет како основни компоненти на колективниот идентитет.

ГЛАВА ПРВА

СОЗДАВАЊЕ НА НАЦИОНАЛНИОТ ИДЕНТИТЕТ ПРЕКУ ВИЗИИТЕ ЗА ИСТОРИСКОТО МИНАТО

1.1 ОСМАНЛИСКАТА ИМПЕРИЈА КОН КРАЈОТ НА XIX И ПОЧЕТОКОТ НА XX ВЕК: РУШЕЊЕ НА СТАРИОТ ИДЕНТИТЕТСКИ СИСТЕМ И ПРОМОЦИЈА НА НАЦИЈАТА-ДРЖАВА

Појавата на нациите и национализмите во Османлиската империја, особено во нејзиниот европски дел, се врзува за развојот на стереотипите кои ги развивал останатиот дел од светот во однос на балканските жители, но и перцепцијата за себе која ја развивале народите во овие региони. Категоријалното атрибуирање се фокусира на аспектот дека етничките идентитети секогаш се производ на значајните акти на другите групи. Еден од поважните сегменти е моќта на именувањето. Според Валерштајн (Wallerstein) “припадноста кон етничката група, е резултат на социјалното дефинирање, интеракциите меѓу самоделинирањата на членовите и дефинирањата кои ги вршат другите групи” (Putinja i Fenar, 1997:160).

Бројните патетисци од XIX век ни нудат најразлични, честопати и спротивни слики со кои се опишуваат балканските народи. Она што инспирира од овој период, а што во голема мера е присутно и денес, е леснотијата со која тогашните патетисци и денешните антрополози од Западот се одлучуваат врз основа на еден единствен настан или појава да ги генерализираат работите, изведувајќи заклучоци кои се однесуваат на еден поширок регион, па дури и на целиот Балкан. Авторите и патетисците од деветнаесеттиот век биле

особено разочарани од Грците, кои воопшто не личеле на нивните антички “претходници”. Единственото што ги воодошеувало била убавината на нивните жени. Така на пример Британскиот дипломат од XIX век Морит, без исклучок ги опишал Грците како измамници и престапници, а за Турците дава позитивни описи за нивната великодушност, срдечност и племенитост. Исто така постоеле стереотипи за Грците како кавгаџии, нељубезни, сервилни, неуки, суеверни, мрзеливи, алчни, поткупливи, сплеткаџии, валкани, неблагодарни и лажливи (Тодорова, 2001: 135, 138).

Сосема различни се заклучоците кои ги нудат некои други патетисци, кои ја граделе сликата за суровоста на муслиманите и жртвениот статус на христијаните во Османлиската Империја. Така за муслиманите владеело општо мислење дека се склони кон варварско однесување повеќе од нивните христијански поданици. Едит Дурхам ги сумирала западните ставови во заклучокот дека *“само кога муслиман ќе убие христијанин имаме висштинско злосторство, а обратно се смееа за љавичен чин”* (Мазовер, 2003: 15,16).

Хрватската интелектуалка Дубравка Угрешич го поставила списокот на стереотипи на спротивности кои се градат за “Западот” и “Истокот”, каде што позитивните вредности се дадени на “Западот”, а негативните на “Истокот”:

Западна Европа	Источна Европа
Десно	Лево
Организирано	Дезорганизирано
Демократија	Демократија замислена со демократските симболи
Цивилизираност	Примитивизам
Легитимност	Нелегитимност
Рационална свест	Митска свест
Свртеност спрема иднината	Некрофилска опседнатост со минатото

Предвидливост	Непредвидливост
Воспоставен систем на критериуми и вредности	Непостоење на систем
Индивидуална свест	Колективна свест
Граѓанин	Националност

(Noris, 1999: 62). Во западниот балканистички дискурс, омаловажувањето на Балканот не потекнува од неговата средновековна, неразвиена, примитивна природа. Напротив, таа возбудлива состојба е причина за квази-романтичарскиот занес кој што Балканот го побудува. Она што западот мразеше да го види не беше сликата за себе во времето на зачетоците на човештвото, туку својата слика од пред само неколку генерации (Тодорова, 2001: 59).

Процесот на колективно дефинирање го привилегира Западот како стандард, наспроти кој се дефинирани сите “Други”. Причините се бараат во неговата историска, политичка и економска доминација. Луѓето од Западот поседуваат релативна автономија да создаваат слики за туѓите општества онака како што им одговара. Поради постоечката политичка нерамнотежа: *”Западните антрополози при опишувањата на општествата кои што можеби ги имаат истражено подлабоко и со симпатии, најверојатно ќе се соочат само со својата чест како со контрола на преиспитавието што ги создаваат. Дури и ако оние кои што се опишани ја прочитават и постоа ја опфрлаат така преиспитава, не е многу веројатно дека нивното одбивање ќе се чуе во академските и социјалните кругови кои што за антропологиите се од највисоко значење”*. Но тешко е да се утешиме со сознанието дека мораме да чекаме Западот “да се соочи со својата чест” како контрола на претставите коишто ги создава (Ibidem, 89).

Сепак како непобитен факт се наметнува заклучокот дека не постои заеднички “Западен” стереотип за Балканот. Да се тврди ова, не значи дека не постојат заеднички обрасци, туку дека не постојат заеднички, единствен “Запад”. И дури и внатре во посебните национални стереотици, информирани така како што беа од страна на своите релевантни политички и

интелектуални дискурси, постоеше голема дисперзија во мислењата и ставовите, што рапидно се зголемува кога се разгледуваат нивните нијанси (Ibidem, 170). Но, Балканците никогаш себе си не се сметале за ориент и за себе настојувале да градат слика различна од онаа, да кажеме, на азијскиот дел на Отоманската империја. Понудата на Запад за вклучување во неговата култура, преку романтизмот и нацијата-држава, бил од балканска гледна точка шанса за признавање и гаранција за легитимитетот (Noris, 1999: 40). Овој процес на културна еволуција трае до ден денес кога културното приспособување на “Западните” стандарди е услов за интегрирање во Евро-атланските институции, што пак за балканските нации претставува гаранција за националниот легитимитет, прво во рамките на регионот, а потоа и во глобалниот светски поредок.

Еден од најважните сегменти на читањето на модерните истории произлегува од односот на нациите-држави кон нивното Османлиско минато и воопшто нивното толкување на историјата. Постојат два пристапи кон османлиското наследство на Балканот: 1. Тоа е нелегитимно (митот за турското ропство) и претставува црна дупка во историјата на регионот; и 2. Османлиското наследство се доживува како легитимен продолжувач на Византиската традиција (Мазовер, 2003: 19,20).

Првото толкување е темелот врз кој се градеа официјалните истории на балканските нации-држави, каде Османлискиот период е само темна страна од нивната историја. Овој период е пречка во континуитетот на нивните средновековни и антички кралства и модерните нации-држави. Православната христијанска верска и културна традиција на народите на Балканот е ставена во функција на нивната перцепција на Османлиското минато во чии рамки религијата обезбедила опстојување на нивните култури, кои се основа на градењето на националните митови, како и на она што се нарекува “*славна историја на њредциите*” (Каракасиду, 2002: 16). Истовремено во оваа насока се користи фактот дека постои перцепција на Западот за “*Балканот и Јадранот како њоследна линија на контрола и одбрана од муслиманскиот исѡок*” (Noris, 1999: 18).

Второто толкување го разбира османлиското наследство како комплексна симбиоза на турската, исламската и византиската, односно балканската традиција. Тоа се темели на логичката претпоставка дека неколкувековниот заеднички живот морал да изроди и заедничко наследство (Тодорова, 2001: 241). Балканот е пред се значаен како западна хишостаза на отоманското историско наследство, а неговото значење се зголемува или се намалува во една сложена и индиректна поврзаност со одбивањето или прифаќањето на отоманското минато: ова е случај особено денес, кога речиси во целиот турски идеолошки и политички спектар се врши темелно преиспитување на Ататурковото републиканско наследство (Ibidem, 74). Во желбата граѓаните на балканските националните држави да станат Европејци требаше ни помалку ни повеќе, туку да се одречат од легитимноста на Османлиското минато (Мазовер, 2003: 21). Разликите што им биле наметнати на христијанските жители на Македонија во националниот натпревар во почетокот на XX век, радикално ја нарушиле динамиката на размената, општењето и коегзистенцијата кои постоеле за време на доцната османлиска ера (Каракасиду, 2002: 84).

Османлиската држава до доцниот XIX век била наднационално (или подобро кажано: ненационално) Царство со силни средновековни карактеристики, во кое бирократијата, се чини, била единствената заедничка институција што ги поврзуваше, но не и спојуваше, различните делови од населението. Се разбира дека Османлиското царство не го создаде интегрираното општество. Тоа што некои балкански историчари и антрополози не сакаат да го разберат, е тоа дека ова царство не се ни стремело да оствари таква интеграција, а камоли асимилација. Така, борбата за националното ослободување и создавањето на национални држави, не претставува само целосен и радикален раскин со минатото, туку и негација на тоа минато. Ова овозможи формирањето на нациите да се изврши врз основа на два базични принципи, како што се јазикот и верата (Тодорова, 2001: 240, 241).

Но пред да се осврнеме на јазикот и верата како два основни конструктори на националната свест, ќе направиме обид да ја разгледаме социо-економската положба и демографските специфики на селото и градот во XIX век и нивното влијание врз појавата на национализмите и националните држави на Балканот.

Во градовите под Османлиска управа не се случила вистинска индустријализација од истите причини поради кои комерцијалното земјоделство во империјата немало голем прогрес. Недостигот на добро одржувани и добро обезбедувани патишта, бирократската опструкција, верските отпори спрема ширењето на печатените медиум и научно знаење и нивото на јавно безредие, кое можеби било единственото нешто што пораснало во периодот кога се интензивирала политичката борба за Македонија (Мазовер, 2003: 52,53).

Од друга страна, со векови селото било главна политичка, административна, економска и воена единица која го организирила колективниот живот на руралните жители на Балканот. Тие и мислеле на селото кога говореле за “татковината”. Научени на свет каде градовите биле центри на администрацијата и трговијата, населени главно со Турци и странски трговци и дуќанџии, селаните биле склони да се идентификуваат со моралната суштина на националниот живот. ”Нема други припадници на Српската нација освен селаните”, изјавил Вук Караџиќ во раниот XIX век (Ibidem, 60,61). Дури и српскиот национализам во Босна главно бил врзан со аграрното прашање, кое останало на исто ниво како и во рамките на Османлиската Империја (Ibidem, 135,136).

Демографскиот бум на населението кој настанал кон средината на XIX век, го следи еден друг процес во земјоделието. Тоа е намалувањето на бројот на овците и порастот на земјоделското обработливо земјиште. На овој начин населението станало зависно од приходите на земјата. Така во гладните години било принудено да се занимава со ајдутство или да мигрира (претежно во САД). Масовното ајдутство и разбојништво, дополнително ја отежнувало комуникацијата, правејќи ги патиштата небезбедни. Така

класниот антагонизам и национализмот се појавиле заедно. Дури со појавата на модерната држава во XIX и XX век, ентитетот е дефиниран делумно со инсистирањето да се зачува монополот врз користењето на вооружената сила. Исто така е делумно дефиниран и со амбицијата на државата да го контролира сопственото население-Османската држава почнала да ги гони и да ги лови овие предизвици на нејзиниот престиж (Ibidem, 35). Од претходно кажаното произлегува дека релативната назадноста на Балканот не започнала едноставно пред два века, туку технолошкиот јаз помеѓу регионите во Европа станал значаен токму во рамките на новите структурни односи со создавањето на она што Валерштајн [Wallerstien] го означува како светска економија. Што е поважно, ова е стварност што трае (Тодорова, 2001: 39).

Појавата на балканските нации и национализми се поврзува со општиот светски тренд кој настанал под влијание на либерализмот, кој своите корени ги има во идеите на просветителството; и национализмот кој се темели на романтизмот и историцизмот на XIX век (Јелавич, 1/1999: 203). Европскиот културен романтизам ја поттикнал жедта за контрадикторната мешавина на егзотичното и автентичното, и создал силна потреба за нив. Потребата за егзотично може да се види во модата за ориенталните приказни, кои биле создадени од западните автори како одговор на новите книжевни вкусови, настанати со отворањето на Азија кон останатиот дел од светот. Автентичниот дел ја сочинува потрагата за националните корени кои ги поттикнале филозофите како Ј. Г. Хердер, величејќи ги јазикот, културата и народната поезија во потрагата кон основите на легитимирање на националните заедници како органско единство. Поради недоволно развиената световна писмена култура на Балканот, овие претстави за реалноста биле конструирани на “Запад” (Noris, 1999: 35).

Сепак најважните фактори на кои се темели појавата и ширењето на национализмот на Балканот, како и создавањето на модерните нации-држави се: религијата и религиозните институции, јазикот како средство за дефинирање на националната посебност, како и надворешните фактори

изразени преку политиката на големите сили и нивната желба да ги реализираат сопствените национални интереси.

Функционирањето на Османлискиот систем се темелело пред се на религијата и нејзините институции. Додека исламскиот верски систем бил директно инсталиран во државните институции, христијанските заедници, иако второстепено, успевале да ја задржат внатрешната автономија, благодарейќи на црковните институции. По еден спор во Антиохија во средината на XVIII век околу назначувањата на патријархот, Вселенската патријаршија ќе ја зајакне контролата врз своето сизеренство. Паралелно со ова се одвивале и обидите на портата за сопствена административна реформа. Со ова биле положени темелите на системот на централизирано духовно владеење, уште и т.н милетски систем¹. Со навлегувањето на исламот на Балканот голем број негови жители го прифатиле мухамеданското учење, на тој начин креирајќи заедници кои јазично биле еднакви со христијанското население, но му припаѓале на муслиманскиот милет. Но подоцна портата ќе настојува да ја спречи, или во најмала рака да ја намали оваа практика. Постоеле примери кога поради големите давачки многу христијани (*Грци*) сакале да ја сменет верата во ислам, но биле одбиени, бидејќи на овој начин портата би изгубила значаен извор за собирање на приходите (Мазовер, 2003: 76). Христијанско муслиманските односи во Османлиската империја биле базирани на многугенерациската интеракција, заедничките освојувања и соработка, што повеќе прилега на моделот што го гледаме во Британското

¹ Мила (*milla*) чиј турски облик е миллет (*millet*)-има арамејско потекло и изворно значи “збор”, и оттаму означува група луѓе кои прифаќаат една посебна реч или книга на откровението. Се употребувал за верската заедница на исламот, но го употребувале и за други, вклучително и за немуслимански верски групи. Во Османлиската империја тој станал технички термин и се употребувал за организираниите, прифатените верско-политички заедници, кои што уживале определени права и автономија под власта на нивните господари. Првичната основа била повеќе религиозна одошто етничка. Ова важи и за Ерменците и за Евреите бидејќи тие можат да се дефинираат и во религиозни и во етнички рамки. Во Империјата имало само еден муслимански миллет. Грчкиот миллет ја подразбирал Цариградската патријаршија, како основа на Грчката православна црква, вклучително ги опфаќала и Србите, Бугарите, Романците, Албанците, Македонците, Арапите и секако Грците. Посебните милети се појавиле подоцна под влијание на европските националистички идеи (Бернард, 2006: 57, 58).

владеење на Индија, отколку на Германската инвазија на Полска (Мазовер, 2003: 73).

Југоисточна Европа кон крајот на XVIII и почетокот на XIX век не бил регион означен со нации-држави, туку со симболите на православието. Свеста на многумина султанови поданици не била обликувана ниту со училиштата, ниту со војската-двете клучни институции преку кои модерната држава го пропагира националниот идентитет. Османлиската држава ги третираше нив врз основа на религијата, а не врз јазикот. Дури и во XIX век било забележано дека “ниеден муслиман себе си не се нарекувал Турчин. И натаму да го викаме така значи да го навредуваме”. Имено Турчин во овој период е синоним за селанец од Анадолија (Мазовер, 2003: 74). Кога се занимава за Македонија човек е принуден да пишува за “Турците”, но всушност, терминот нема етимолошко значење - исто толку малку како и терминот “Грци”. “*Висџинскиџе Турци*” за Брејсфорд се “службеничката каста” која ја сочинуваат автентични Турци од Мала Азија, Черкези, Левантинци, па дури и Арапи и Црнци. Муслиманите со Словенско потекло и Албанците во своите домови зборувале на својот јазик и биле “*Турци*” само во политичка смисла. Во рамките на турската група уште се наброени и Ѓуштите и Евреите (Брејлсфорд, 2003: 139,140). Брејсфорд во почетокот на XX век исто така пишува дека луѓето во Македонија единствено се идентификувале како “рисјани”, но не и како Грци, Бугари или Срби. За нив националното определување немало никакво значење. Ова е уште еден доказ за остатокот на Милетскиот систем кој иако на својот залез, очигледно егзистирал и кон крајот на XIX и почетокот на XX век (Мазовер, 2003: 68,69). Религијата правела демаркација меѓу заедниците и индивидуите, па дури и ги делела, но за разлика од другите делови на Европа, нудела поголем степен на толеранција, со неограничена слобода на свеста.

Сепак во почетокот на XIX век појавата на единствена православна црква, која го имала монополот врз христијанските верници и во чии институции се проповедало на Грчки јазик, за многумина неразбирлив, наишла на опозиција токму во ликот на романтичарскиот јазичен

национализам. “Грк” означувало во исто време, и граѓанин, и образован човек, и христијанин. Во 1903 година, до француската влада била доставена една протесна петиција од жителите на битолскиот регион во која се вели: “Ние зборуваме грчки, влашки, албански и бугарски, но ние сме Грци и не дозволувајте ова да биде подложено на сомневање”. Луѓето се изјаснувале како Грци, иако воопшто не знаеле Грчки (Језерник, 2002: 38, 50). Да се биде “Грк”, за фанариотите значело престиж, богатство и слава во царската служба на Султанот. Тие биле по потекло Грчки христијани, но со османска определба и сопствени интереси. Но овој “православен екуменизам” на Балканот создал горчина меѓу црквата и нејзините верници. Онаму каде верниците биле од не-грчко потекло била отворена вратата на балканскиот национализам. Создавањето на Егзархијата во 1870 година радикално ги изменила работите на теренот. За обликувањето на новата Бугарска свест многу повеќе сториле религиозните промени отколку патриотскиот активизам. Појавата на Балканските нации-држави ја скратила моќта на Цариградскиот патријарх, кој бил под двоен притисок: од една страна од христијанските националистички верници, а од друга страна од портата. Така најбогатата, најуспешната и најмоќната христијанска институција во Османлиската Империја, била практично уништена со појавата на христијанските нации-држави. Христијанството и христијанските институции сепак останале значаен политички фактор и по колапсот на Отоманската Империја. Но неговиот карактер сепак се променил. Религијата станала белег на националниот идентитет на начин дотогаш непознат, т.е таа прераснала во национална религија (Мазовер, 2003: 105-107). Идентификацијата со црковната припадност во втората половина на XIX век била еквивалент на националното изјаснување подоцна. Така постоеле голем број “бугарски села” кои останале припадници на патријаршијата и кои себе си се сметале за Грци. Ваквата нивна самоидентификација во нивниот ментален склоп била исклучиво религиозно базирана, а националната определба се уште немала никакво значење во животите на овие луѓе. Но

веќе кај наредната генерација ситуацијата драстично се променила (Ibidem, 126,127).

Општо земено, се додека постоела Византија, знаењето на Грчкиот јазик било главниот пат до ученоста, црковната власт и политичката моќ. Пишаниот христијански збор бил главно во рамките на црковните догми. Во почетокот придонесот на овие автори не бил воопшто експлицитно национален. Подоцна православните интелектуалци под влијание на хуманиистичките учења на Централна Европа, проповедале за вредностите на научното познание, класичните учења и филозофијата почнале да ја напаѓаат заостанатоста на нивната култура. Нивните текстови се мултициплирале со ширењето на печатената култура. На крајот на XVIII век се печателе седум пати повеќе нарачки за книги, отколку во почетокот на истиот век. Иако несвесно, ваквото пишување ја поткопало традиционалната основа на верскиот авторитет. Појавата и ширењето на печатот во кој се опишувале идиличните слики на убавините на земјата и нејзините луѓе во голема мера придонела за развојот на национализмот.

Еволуцијата на свеста кај муслиманите во Османлиската империја од милетскиот кон националниот идентитет, различно се одвива од истата кај христијаните. Паралелно со реформите во танзиматот, младите балкански нации-држави кои се изделуваат од Османлиската империја, ја градат својата национална стратегија на Западни принципи и како таква преку пропагандите (образованието и четничкиот институт) се во позиција ваквата стратегија да ја имплементираат врз своите христијански едноврци внатре, во рамките на самата Османлиска држава. Во исто време муслиманските поданици останаа верни на милетскиот идентитет, а обидите за национална конструкција доаѓаат доцна, во последните години на Османлиската империја, инкорпорирани во идеалите на младотурците. Исклучок прави Албанскиот пример, кој национално се зароди под закрила на империјата, но не како израз на некоја национална стратегија, туку од чисто политичко-прагматични цели на самата Османлиска империја.

Додека мнозинството од османлиските христијани живееле во менталниот свет опишан погоре, токму оваа мала писмена елита почнала да го развива новиот јазик на нациите и етницитетите. Заменувајќи го старото православно толкување на христијанското време со едно ново секуларно разбирање на времето, попознато како национална историја. На овој начин интелектуалците на балканското просветителство ќе го отворат патот кон модерниот национализам. Се повеќе е зачестена употребата на локалните јазици, со што јакнее и можноста за создавање на нов тип замислени заедници-нациите, а духовните заедници интегрирани од старите свети јазици постепено биле фрагментирани, плурализирани и територијализирани (Андерсон, 1998: 35,36). Полека почнало да се приговара на претпоставките дека грчкиот јазик (како латинскиот на Запад) е единствениот пат кон знаењето, кога на Балканот навлегле идеите на романтичарскиот национализам, кој ја истакнува културната вредност на селските јазици. Во почетокот на XIX век, Бугари, Срби, Романци, од кои многумина се развиле по грчките училишта, почнале за прв пат да се дефинираат себеси во рамките на културните заедници (Мазовер, 2003: 103,104). Дури и во рамките на територијата која подицна ќе и припадне на Грција, многу селани говореле Албански се до 1950-те. Така според Хобсбаум, западниот територијален принцип на воспоставување на “нацијата” на некој начин се обидува да ја минимизира релевантноста на јазикот во етничката идентификација и настојува исклучиво да се врзе за територијата на нацијата-држава (Хобсбаум, 1993: 31).

Национализмот се родил од напалу случајната, но експлозивна интеракција меѓу еден систем на производство и производни односи (т.н. капитализам), една технологија на комуникациите (печатарството) и фаталноста на човековите лингвистички разновидноности (Андерсон, 1998: 70). Во потрагата по сопствениот идентитет, балканските нации се обидоа да ги дефинираат националните рамки, врз етнички заснована идеја за нацијата и со силно јазично јадро (Тодорова, 2001: 240). Создавањето на нациите врз основа на јазикот, со исклучок на албанскиот пример, наиде на пречка во

религиски аспект, притоа задржувајќи се старата поделба од Османлиската империја.

До XIX век, комбинациите на Големите сили за државното устројство на Балканскиот полуостров на ја земаат во предвид неговата етничка специфика. Националните аргументи стапуваат во дејство дури кога се исфабрикувани од не голем број учени, публицисти и поети, поткрепени со соодветни институции, па го масовизираат општественото сознание. И папскиот двор и Хабсбурзите се еднодушни дека Јужните Словени треба да бидат прекрстени во Илири, а идниот општословенски јазик-латинизиран. Наспроти ваквата западна панилirsка теза за потеклото и обединувањето на народите на Балканот, е источниот панславизам, кој протежиран од руските интереси во овој регион, воспоставува континуитет помеѓу античките народи и Словенството (Мицов-Влахов, 2007: 84-94). Појавувањето на балканските нации-држави и успехот на христијанскиот национализам им се припишува на растечката трговска дијаспора, влијанието на западната идеологија, мешањето на големите сили и османската воено-административна слабост, особено во периферните делови на империјата (Мазовер, 2003: 119,120). Доколку за протонационализмите на Балканот можеме да зборуваме дека се појавиле помалку спонтано и инцидентно, истото не може да се каже и за формирањето на балканските нации-држави. Процесот на креирање на националните држави бил под директно влијание на Европските големи сили (Англија, Франција, Австро-Унгарија, Русија, а подоцна и Германија). Нивните национални стратегиски интереси се преклопувале на Балканот. Големите сили ги кроеле териториите на новите нации-држави на дипломатските конференции и преку политиката на сила и економска принуда им ги наметнувале своите желби. Така, еден од најевидентните примери на странските проекции за Балканот е т.н “Грчки *ѝроекиѝ*” на Јосиф II и Катерина Велика, преку кој се официјализирал Австро-Рускиот пакт за поделба на стратегиските сфери на влијание на Балканот преку возобновување на Византија (Јелавич, 1/1999: 159-165). Под руско влијание и идеите на Француската буржоаска револуција пренесени преку

Наполеоновите походи, во почетокот на XIX век, Ригас Велестинлис пишува за “грчка нација” која би се протегала на Балканот и во Мала Азија. Оваа идеја не може да се поистовети со подоцнежниот грчки национализам, бидејќи има пред се се-православен карактер и оди во насока на обновувањето на Византиското царство (Мазовер, 2003: 102). Исто така, панславизмот во прв план промовиран како политички критериум од Русија, претставува значајно идејно струење за обединување на словените во една политичка единица (Watson, 1993: 127-129). Меѓународното водење на овој непредвидлив процес на османлиското пропаѓање и националното буђење на Балканот, станало познато под името “*Источно Прашање*”.

Со директна воена и политичка интервенција биле создадени сите балкански држави во XIX век, почнувајќи со создавањето на Грчката држава во 1830 година, па се до големата *Источна криза* (1875-1881г.), кога на Берлинскиот конгрес од 1878 г., со државност се здобиле Србија, Црна Гора, Романија и Бугарија. Мировните конференции, а не локалните буни и востанија, биле местото на кое се раѓале балканските нации. Во реалноста, војската од 160 000 војници што Русија ја испратила преку Дунав во 1877 година, сторила повеќе за ослободувањето на балканските христијани од кој и да е ајдут или арамија. Токму како резултат на надворешните влијанија и интервенции (главно по 1774 г.), нациите-држави ќе се појават во Југоисточна Европа, неколку генерации пред тоа да се случи во останатите делови на Источна Европа.

Сепак, подоцна големите сили ќе се спротивстават пред силите на национализмот на новосоздадените независни држави, за потоа да настојуваат од нивните националистички стремежи да се зачува тоа што остана од Османлиската Империја. Балканската лига, создадена на Руска иницијатива во 1912 година, требало да служи како заштита од Австро-Унгарското влијание на Балканот, но таа се свртела најпрвин против Отоманските поседи, а потоа во крвава пресметка меѓу нејзините членови и се дезинтегрирала (Мазовер, 2003: 139).

Во периодот од втората половина на XIX век и почетоците на XX век Балканските држави се насочиле кон национална консолидација, но и кон остварување на нивните големонационални идеи за создавање на етнички хомогени држави. Така она што за грчкиот национализам е “*Меѓали Идејата*”, за српскиот е “*Начертанието*” на Гарашанин, а за Бугарскиот неостварениот сон за “*Сан Стефанска Буџарија*”. Сите овие национализми ги судриле своите големодржавни интереси во остатоците од Османската Империја на Балканот, или поконкретно во Македонија (Watson, 1993: 121-125). Чувството на мисија во балканската политика било водено од сонот за територијална експанзија на младите балкански нации и ослободување на нивните “*џоробени браќа*”.

Во Југоисточна Европа не важи исказот дека нацијата создала независна држава, како што мечтаеле романтичарските националисти. Всушност водачите на новите држави морале да ја создаваат нацијата од селанското општество кое било задено со светското гледиште за неговото османско минато (Мазовер, 2003: 122). Во втората половина на XIX век и почетокот на XX век, балканските држави ги пласираа своите измислени традиции, создавајќи од Македонија “*јаболко на раздори*” (Рудиментоф (ред.), 2003: 12). За да се придобие христијанското население, во Македонија балканските држави организирале свои училишта, отворале нивни цркви и испраќале вооружени чети, а ајдутите, арамите, сердарите, комитите и четниците прераснале во херои во балканскиот пантеон. Како резултат на оваа конфузна ситуација се создавала и една помалку или повеќе хаотична слика на идентитети кај населението. При промената на идентитетот, се создава двосмисленост, бидејќи етничката припадност е подеднакво прашање на потеклото, колку и на актуелниот идентитет (Bart, 1997: 247,248). “*Во некоја смисла*”, напишал Чарлс Елиот во 1900 година, “*во Македонија расата (нацијата) е само џолиничка џарија*” (Мазовер, 2003: 132). Етничкото било исто толку последица колку и причина за овој немир. Револуционерното насилство произведувало национални припадности и било произведувано од нив.

“Барањето да се воспостават нови држави според границите на националноста е најопасна од сите утврдени шематски”, изјавил во 1855 година Министерот за надворешни работи на Австрија. “Таквата прејензија значи раскинување со историјата” (Ibidem, 49). Националната свест во многу случаи се смета како единствена одлика на европската култура која процветала во Османлиската империја. Поради тоа, “кога на Балканот, каде и да е, и кога во е, ќе се јави националната свест, тогаш во таа мера почнува и цивилизацијата. А бидејќи таквата свест најдобро се создава во војна, војната на Балканот е и единствениот пат кон мирот”. Иронијата е во тоа што по Првата светска војна балканскиот национализам е опишуван како суштински туѓ на западниот граѓански и божем цивилизиран национализам. Истите луѓе кои претходно се сметаа за претставници на европската цивилизација на Балканот, подоцна беа претворени во зачетници на меѓународниот тероризам (Годорова, 2001: 195). Запад за Балканот има изградено две представи: 1) како гранично подрачје меѓу Европа и Азија; и 2) како регион составен од мешавина од христијани и муслимани кои се дел од “Другото”. Според Саид Западниот поглед на истокот се базира на магичната егзотичност која се чувствува или како табу, или е одбојна, што го прикажува истокот како природно инфериорен (Саид, 2003: 37,76). Денес, кога поголемиот дел од Балканот се интегрира во Евро-атланските асоцијации, оваа ортодоксно ориентална перцепција се повеќе се ограничува на новата имагинативна творевина која го задржува континуитетот на пејоративниот призив на регионот, а е наречена “Западен Балкан”.

1.2 ДОЛНА РЕКА ВО ПЕРИОДОТ НА ДОЦНО-ОСМАНЛИСКОТО ВЛАДЕЕЊЕ: ПРЕДУСЛОВИ ЗА КОНСТРУКЦИЈА НА КОЛЕКТИВНИТЕ ИДЕНТИТЕТИ

Речната долина во западниот дел од Република Македонија, која со нејзината северна страна се граничи со пл. Шар Планина, на запад со пл. Кораб, Дешат и Крчин, од исток со пл. Бистра и Стогово, а на југ со Дебарската котлина, се вика Река. Низ оваа долина тече реката Радика, десна притока на р. Црни Дрим. Реканскиот регион своето име го добил токму по реката Радика и по нејзината притока Мала Река. Со оглед на изразито суровиот рељеф, со голем број планински врвови повисоки од 2500 мнв, комуникацијата меѓу населбите се одвивала по речните текови. Оваа поширока географска област се дели на неколку предели: Горна Река, која се протега по горниот тек на р. Радика; Долна Река, по средниот тек на р. Радика; Мала Река, која ја опфаќа истоимената речна долина, притока на р. Радика; и Голема Река, која се протега од вливот на р. Мала Река во Радика, па се до вливот на Радика во Црни Дрим, простирајќи се кон отвореното Дебарско поле, денес Дебарско езеро (Лиманоски, 1993: 237, 238).

Импозантната долина на Радика е една од најдлабоките клисури во Република Македонија, позната по богатството од разновидни релјефни форми. Областа Долна Река од нејзината јужна страна е отворена кон Дебарската котлина, сега Дебарското езеро. На север таа завршува кај клисурата Барич, североисточно од с. Жировница. Напуштајќи го кањонот Барич, долината на Радика се проширува. На југ, на десната стерна се јавуваат повеќе речни тераси на кои се наоѓаат скоро сите селски населби во долината на оваа река (Смилевски, 1998: 41). Оваа област ја сочинуваат 12 населени места кои се составени од Македонско христијанско и муслиманско население, како и мала заедница на Албанци, од кои најмногу, околу четириесет семејства се населени во селото Жировница (Ibidem, 46). Исто

така на последните пребројувања на населението постои извесна флукуирачка бројка на Турци, како и такви кои се изјаснуваат како Муслимани. Протегајќи се од североисток кон југозапад областа Долна Река ја сочинуваат следните села: Жировница, Видуше, Болетин, потоа во една целина следуваат Ростуше, Велебрдо, Битуше и Требиште, а надолу покрај течението на Радика се наоѓаат и Јанче, Аџиевци, Присојница и Скудриње и Могорче. Од овие села денес Жировница, Видуше, Аџиевци, Присојница, Скудриње и Могорче живеат само муслимани, во селото Битуше живеат само христијани, селото Болетин е наполно иселено во Р. Турција во периодот 1956-1961 година, а селата Ростуше, Велебрдо, Требиште и Јанче се со мешан верски состав (Лиманоски, 1993: 240,241). Сите населени места денес влегуваат во состав на општината Ростуше²-Маврово.

Низ оваа област се протега меѓународниот пат кој од Скопје, преку Тетово и Гостивар се поврзува со Дебар и понатаму продолжува кон Р. Албанија. Меѓутоа и покрај меѓународниот карактер, патната инфраструктура, поради специфичната географија на теренот е недоволно развиена. Исто така целата област на Долна Река е вклучена во составот на националниот парк “Маврово”, и како таква подлежи на ред ограничувања кои произлегуваат од ваквиот статус, но и создава поволни услови за развивање на алтернативни гранки за егзистенција на населението, како што е туризмот. Поради немање на поволни услови за развој на земјоделството, во минатото главното занимање на населението било сточарството и одењето “*на ѓурбей*”, односно на печалба. Денес второво останал главен извор за егзистенција на регионот. Значајно е уште во овој дел да се напомене дека занимањето на печалбарите отсекогаш било врзано со градежните работи, што останало традиција до најново време.

Поширокиот предел на Долна Река во антиката се наоѓал на северозападниот агол на античката македонска држава, претставувајќи

² Етимологијата на името на селото Ростуше настанало според легендата според која во селото од тројцата браќа кои живееле, едниот се преселил во Велебрдо, а во селото останале Раде и Туше-Ростуше(Тодоровски, 2000: 169).

граничен регион помеѓу античките области Илирија, на запад, Дарданија, на север и Македонија на југ (Проева, 1997: 33). Во средновековието во оваа област живеело население од “словенско” потекло, кое овде ја примило христијанската религија. Оваа група на население во подоцнежниот период ќе биде идентификувана како Мијаци. Постојат научни гледишта кои тврдат дека токму оваа област била една од првите во кои се распространило и широко било прифатено богомилското “еретичко” учење и движење. Богомилството, како христијанска ерес било инспирирано од ориенталниот монофизитизам, а се појавило во X век во Македонија (Лиманоски, 1993: 315,316; Тодоровски, 2000: 39,40; Паликрушева, 1965: 132).

Со потпаѓањето на балканските области под Османлиска власт, истата била наметната и во овој регион. Најстарите спомнувања на населените места датираат од првите децении на XV век³ (Лиманоски, 1993: 238). Во рамките на Османлиската империја областа Река имала статус на нахија (Паликрушева, 1965: 93,95). Во Река во XV век живее население со Словенско, Албанско и Влашко потекло⁴. Словенската група брои 121 домаќинство, потоа следува Влашката со 82 домаќинства и на крајот Албанската со околу 42 домаќинства. Влашката група доминирала во Горна Река, а во Долна и Голема Река, словенската група (Ibidem, 82-84).

Како метод на пацификација на овие краишта, но и како превентива во создавањето на брана против албанските упади во овој регион се спороведува исламизацијата на населението (Матковски, 1984: 159-167; Тодоровски, 2000: 148). Првите податоци за исламизирани се од втората половина на XVI век. Првата исламизација најверојарно ја спровеле бектешките мисионери и се одвивала во селото Жировница, каде од 120 куќи,

³ Во почетокот на XV век оваа област била под владеење на Иван Кастриоти и неговите синови. Тој во 1426 година селата Ростуше и Требиште ги подарил на Хилендарскиот манастир. Според пописниот дефтер на османлиските власти од 1464/67 г., областите на Долна и Мала Река имале 29 села, сите населени со христијанско население (Лиманоски, 1993: 238).

⁴ Постои тврдење дека некои од Реканците во минатото биле Латини (Тодоровски 2000: 223).

во периодот 1582-1583 година, биле исламизирани 80 куќи.⁵ Во XVII век динамиката на исламизирање во Долна Река се засилува за што потврда се наоѓа во еден извештај на султанот Јахја од 1644 година испратен до римскиот папа, кога во ислам преминале 800 луѓе во Река. Во еден друг извештај од периодот меѓу 1623-1624, на католичкиот мисионер Лико Лонга, се известува дека главното “потурчување” настанува при мажење на христијанки за муслимани. Василие Бркиќ, во еден свој извештеј од 1772 година, ги категоризира исламизираните во неколку групи: 1) “сосема потурчени” или “вистински” муслимани, кои биле лесно подложни на асимилација во Албанци или Турци, 2) оние кои одржувале тајни врски со христијанството и 3) оние кои одржувале јавни врски со христијанството. Двојството во религијата траело се до почетокот на XVIII век (Тодоровски, 2000: 165-167). Стратегиската положба на погранична област со немирните северноалбански територии, придонела исламизацијата, со променлив интензитет да се одвива се до втората половина на XIX век. Оттука според едни гледишта, македонските “Торбеши” се резултат на присилната исламизација⁶, која се одвивала по долините на реките Црни Дрим, Радика и Кичевскиот крај во

⁵ Постои гледиште кое го застапуваат особено учените и националните историчари на младите балкански нации-држави, кое тврди дека Исламот се ширел со принуда и со “нелегитимно” нудење на привилегии од страна на исламските проповедници и државниот Османски систем (нудење на даночни олеснувања), а исламската култура е “наметната” од веќе споменатите фактори. (Тодоровски, 2000: 38) Но исто така постои и гледиште кое го застапуваат одредени интелектуалци кои доаѓаат од запад, како и официјалната турска национална историографија, која во најмала рака им дава рамноправни услови за развој на двете доминантни религии на Балканот, при што во одредени случаи била дури и заштитничка во однос на православно христијанство, во смисла на спречување на исламизацијата на одредени подрачја. Притоа масовната исламизација била допуштена само на одредени гео-стратешки подрачја, често побудена од политички причини (Тодорова, 2001; Мазовер, 2002). Со преголема исламизација постоела опасност за Османлиската империја да остане без христијанско население, а со тоа и значително да се намали бројот на даночните обврзници, како и муслиманските првенци да останат без раја која ќе им ја обработува земјата. Така на одлуката на султанот Селим I да се исламизира целиот регион на Дебарско, локалните бегови одговориле со молба до султанот да го сопре исламизирањето, бидејќи ќе немало кој да им ја обработува земјата (Тодоровски, 2000: 228).

⁶ Особено кај христијанското население се зачувани голем број на народни песни и приказни кои говорат за насилната исламизација на овие краишта (Паликрушева, 1965: 113,114).

XVII и XVIII век (Лиманоски, 1993: 303), додека според други исламизацијата се вршела без употреба на сила (Ibidem, 228).

Причините и начините на исламизирање според Тодоровски се однесуваат на следното: 1) Нападите на Качаците; 2) Насилството од Турците; 3) Воспоставување на роднински врски со Беговите-Брак; 4) При печалбарството во Мала Азија, печалбарите се конвертирале и така го носеле исламот дома (Ibidem, 170). Миграционите движења од XVI до XIX век кои ја зафатиле областа Река, предизвикале доселување на Албанско население во овие области, а истовремено муслимани со словенско мијачко потекло од Река се населиле во “Скопската Торбешија”, а христијаните во Велешко (Паликрушева, 1965: 147-149).

Паралелно со исламизацијата во Долна Река, кај населението во Горна Река била спроведена албанизација.⁷ Треба уште да се спомене дека исламизацијата била проследена со колонизирање на турски војници, но тие биле во значително помал број во споредба на исламизираните и преку интеракција со нив, преку брачно-сродствени односи, многу бргу се асимилирале во домородното мнозинство (Лиманоски, 1993: 237-242). Од времето на Мехмед II Фатих, позната е јуручката населба Коџаџик, во Горна Жупа, на планините на Стогово (Лиманоски, 1985: 19).

⁷ Официјалната теорија за прифаќањето на Албанскиот јазик кај православно население во горнореканските села е со цел да ја зачуваат христијанската религија (Тодоровски, 2000: 247).

1.2.1 Населението во втората половина на XIX и почетокот на XX век, во документиите на официјалните османлиски органи и ишшувањата на сџеранските дипломати и иаџејисци

Кога се зборува за етногенезата во Македонија кон крајот на XIX и почетокот на XX век треба да се пристапи многу внимателно, при што треба да се земат во предвид променливите контексти на времето, просторот и пошироките општествени односи. Институционалниот контекст на Османлиската империја се темелел на милетскиот систем. Милетот не опфаќал ниту единствена територија, ниту некоја хомогена етничка група, ниту пак луѓе со ист политички и правен статус. Во овој контекст милетот сепак бил институционалниот претходник на нацијата (Каракасиду, 2002: 87). Основата на идентитетските поделби во рамките на Османската империја секогаш била религијата, а јазикот и етнолошките теории играле секундарна улога. Бугаринот можел да стане Турчин, ако го прифател исламот, како што Гркот можел да стане Бугарин ако и се придружел на Егзархијата. За современите западни интелектуалци и писатели на XIX век, расата и јазикот не се фактори на националноста, која се определува според припадноста на црквата. Виталниот елемент на идентификација на православното словенско население во Македонија било нивното христијанство и кога биле прашувани за нивната националност се изјаснувале како “раја”, “каур”, како што ги нарекувале муслиманите (Језерник, 2002: 48-50). Исламот како државна религија во основа бил толерантен за другите религии, но ова не значи дела не постоела дискриминација, која произлегува од самиот статус на државна влдеачка религија. Населението од муслиманска гледна точка се стереотипизирало како *муслимани*, луѓе оддадени на бога и на *кафири* (назив кој во пошироката заедница ја попримил формата *џаури*) што значи “неблагодарни” на бога, немуслимански, лица кои припаѓале на христијанството и на јудеизмот. Со промената на христијанската религија, во ислам, биле

создавани разлики во односите помеѓу конфесиите. Англискиот писател од XIX век Holthouse, кој во овој период претстојувал во Албанија, пишува дека Албанците имале развиено народно сознание. “Меѓутоа кога ги прашуваш луѓето од другиот дел на Османлиската империја што сте, ќе одговорат “Турци сме”, или “Христијани сме”” (Лиманоски, 1993: 168,169). Националната определба била прашање на религиозната сродност, а не на етничкиот идентитет. Македонска националност во Македонија во овој период не е присутна, а секое вакво изјаснување примарно се однесува на територијалното определување на населението и не се користи во етничка смисла. Македонското мнозинско селанство во прв план се изјаснувало како “христијани” или “раја”, без да има изградено чувство за етничка или национална припадност (Пери, 2001: 21-24). Ваквото тврдење на Пери по се изгледа во прв план се однесува на националниот идентитет, кој е врзан со нацијата-држава, додека од етничка гледна точка може да се зборува за постоење на разлики помеѓу населението, како во однос на самоидентификацијата, така и во перцепцијата на другите.

Водејќи се од мотото “*На цароѝ царовоѝо на боџа божјоѝо*”, низ историјата на христијанството секогаш имало две главни сили: Господ и Царот, претставени преку црквата (sacredotium) и кралот или државата (regnum). Овие две сили можеле да бидат во најразлични меѓусебни односи, надлежности, структура и хиерархија. Но во исламот пред да се вестенизира немало две сили, туку само една, со што не можело да се појави прашањето за раздвојување (Бернард, 2006: 5). Џамијата, во XIX век на Балканот, никаде не била народна.⁸ Таа секаде се борела против националната свест на муслиманските народи, залагајќи се за универзалноста на религијата како единствен носител на колективното организирање на верниците. Спротивно на ова христијанската црква е носител на националното будење и преродбата,

⁸ За разлика од христијанството, во основа џамијата не претставува институција како црквата, туку овој термин едноставно се однесува на верски објект (Бернард, 2006: 6).

претставувајќи институционален темел на балканските нации-држави (Лиманоски, 1989: 96).

Структурата на османлиското муслиманско население, значително се измениле во периодот од петте векови на егзистирање на империјата на Балканот. Во секој сличај интеракцијата меѓу владеачките “Турци-Османлии” со останатите народи била во најмала рака двонасочна, што придонело, особено од градското население да се добие сосема друг “етнички” тип на “Турци-Османлии”, попознати како “Румелиски-Турци” (Паликрушева, 1965: 1). Интеракцијата меѓу христијаните и муслиманите во Османлиската империја одела двонасочно. Така христијанското население по градовите во многу нешта го прифатило исламскиот начин на живеење (облеката, начинот на седење во домовите, начинот на однесување). Жените според турската мода ги криеле лицата, а во незгоди и болести биле посетувани оците, кои на децата им давале амајлии со натписи за носење. Но без оглед на сите овие факти, никому не му паѓало на ум ова население да го смета за несловенско и да го изедначува со Турците. Влијанието на исламот и на христијанството во некои предели во овој период се следале во взаемност и хармоничност. Ова се чувствувало во музиката, во везот, во поезијата и во многу други облици на духовната, матријалната и социјалната култура (Влаховиќ, 1984: 80).

До почетокот на XIX век Словените, Грците и Власите се уште претставувале една христијанска заедница, обединета во Рум милетот, а муслиманите без разлика на нивното етничко и јазично потекло биле дел од Муслиманскиот милет. Селанецот, пред сè, се чувствувал како член на семејството, на селската заедница и можеби малата културно издвоена заедница, а потоа Румот (Каракасиду, 2002: 60). Населението во XIX век на себе и на своите соседи гледало на многу различни начини, од аспект на занимањата, економскиот статус, брачните врски, јазикот, ритуалите и религијата на луѓето. Границите на идентитетот притоа не биле цврсти и политичката лојалност често се менувала (Ibidem, 150,151). Примордијалистичкиот поглед на историскиот континуитет и придава

значење на црквата како институција која го зачувала националниот идентитет, но во суштина таа претставува база за формирање на секој национални идентитет во европскиот дел на Османлиската империја (Лиманоски, 1989: 95,96).

Според некои други автори милитскиот Османлиски систем наместо хармонија, продуцирал тензија меѓу конфесиите. Османлиската Империја го фаворизирала Исламот како државна религија, што резултирало со поделба на населението на муслиманско и христијанско. И покрај извесната толеранција на верска основа, со текот на времето се создавала тензија, која се чини произлегувала од поистоветувањето на муслиманите со Османлиската држава, што пак довело поголемиот дел од христијаните да ја чувствуваат како туѓа (Годоровски, 2000: 35).⁹ Оттука произлегува различната перцепција на минатото. Она што за поголемиот број христијани значи ослободување од Османлиската империја (митот за “*турскојо ројсџиво*”), сосема на различен начин е примено од муслиманското население (во прв план она со турско или словенско потекло, додека Албанците, преку креирањето на сопствената нација-држава се приклучија во стигматизирањето на Османлиската држава). Ваквите разлики во чувствата постоеле во минатото, постојат и денес, иако повеќе на потсвесно ниво (Брунбауер, 2002: 108,110).

Исто така, западните патописци ја градат сликата за исклученоста на христијанското население од јавниот живот во Османлиската империја, а оние кои преминале во ислам станале дел од османскиот воен и владеачки систем. Ваквите процеси се толкуваат како асимилација која го докажува успехот на Османската држава како империја (Noris, 1999: 19). Преовладувачките сфаќања на идентитетот имале строго религиозен карактер и биле во голема мера формирани според административните институции на Милетскиот систем. Притоа религијата и образованието обезбедувале институционален контекст за обнародување на

⁹ Се мисли на мнозинското селанско население, додека постојат примери во градските трговски христијански, особено фанариотски кругови да се изразува поголема лојалност дури и од самите муслимани (Каракасиду, 2002; Желавич, 1999).

просветителските идеологии на националниот идентитет и ослободување (Каракасиду, 2002: 122).

Една од трите основни на перцепцијата на колективната национална определба, покрај *маџаџа* и *музејоџ*, според Андерсон е и *џоџисоџ*. Според вистинската иновација на составувачите на пописот од 1870-те истата на прв план не се однесува на конструкцијата на етничко расните *класификации*, туку пред се во нивната систематична *квантификација* (Андерсон, 1998: 231-262). Официјалните пребројувања на населението во Османлиската империја, од крајот на XIX и почетокот на XX век, го антиципира османлискиот милетски систем.¹⁰ Притоа мултипликацијата на милетите кај христијанскиот сегмент во Македонија, не претставува израз на колективната самоидентификација, туку е репрезент на делувањето на соседните пропаганди и наметнатиот идентитет. Оттука, националната припадност и расата во Македонија се доживувани како политичка партија, а не како израз на вистинските чувства на населението (Мазовер, 2003, 132). За време на Османлиската империја се пишувале само машките глави во семејствата. Во главните пописни книги, т.н. Нуфуз дефтери, муслиманите биле регистрирани примарно за служење “аскер”, а христијаните за праќање на

¹⁰ Населението во Македонија, 1882-1906, според официјалните нифузи-вид на матична книга во Османлиската империја:

	1882 г.	1895 г.	1904 г.	1906 г.
Муслимани (Муслим миллет)	1.083.130	1.137.315	1.508.507	1.145.849
Грци (Рум миллет-патријаршисти)	534.396	603.249	307.000	623.197
Бугари (Булгар миллет-егзархисти)	704.574	692.742	796.479	626.715
Католици (Грко-)	2.311	3.315	2.928	-
Власи	-	-	99.000	26.042
Срби (Срб миллет)	-	-	100.717	-
Евреи и Други	151.730	68.432	99.997	30.594
Вкупно	2.476.141	2.505.503	2.911.700	2.455.325

(Hammer, 1979: 493).

даноците (Лиманоски, 1993: 229). Од друга страна пак зачетоците на еволуцијата на муслиманската свест во форма на формирање на модерна нација датираат во почетокот на XX век, кога со младотурската идеологија се развива и отоманскиот национален проект. Младотурското движење настанува како резултат на тенденциите на младата османлиска образована интелигенција да внесе промени во империјата, креирајќи услови за развој по западен терк, вклучително и промовирање на проектот за создавање на “Оттоманска нација”. Од друга страна султанскиот режим на Абдулхамид, како одговор ги поттикнувал панисламското и пантурското движење за обединување на сите муслимани и сите Турци (Hammer, 1979: 501-509).

Муслиманите со словенско потекло во Македонија во XIX век населувале повеќе области: Родопската група (Неврокопско, Клисуре и Горнодумаско), Кавалско, Крупнишко-симитлиската група по течението на Струма, Разлошката група, Мегленската група, Брегалничката и Тиквешката група, потоа во западна Македонија: Кичевската, Дебарско-Реканската, Костурско, Преспанско, Скопско и Шарпланинската група (Лиманоски, 1985: 42,43). Во официјалните османлиски документи од XIX век, во неколку фермани издадени од Султанот од 1833, 1834 и 1838, се споменува за христијански заедници како во Ростуше, Велебрдо и Битуше, така и во Требиште и Болетин (Тодоровски, 2000: 315).

Како и во односот кон официјалните државни документи, така треба да се биде внимателен и кон податоците и проучувањата на странските патеписци и публицисти. Многу од пописните бројки објавени кон крајот на XIX и почетокот на XX век се проблематични, засновани во значителна мера на произволно дефинирани национални и демографски категории (Каракасиду, 2002: 17). Оттука, особено треба да се внимава на понудените бројки на населението, со кои во зависност на мотивите на истражувачите лесно би можело да се манипулира. Категоризирањето на населението исто така најчесто претставува предмет на политичко манипулирање, а националната определба зависи од наклоноста или припадноста на истражувачот кон некоја од пропагандите. Оттука произлегуваат различните

перцепции на Македонија. Западните современи публицисти од XIX век, границите на Македонија ги поистоветувале со трите османски вилаети: Скопскиот, Битолскиот и Солунскиот. “Грците” зборуваат за “историска Македонија”, со само двата јужни вилаети, “Бугарите” за “географска Македонија”, која исклучува одредени територии од западна Македонија кои биле целосно исламизирани, како и од јужна Македонија, кои биле целосно грцизирани, а “Србите” пак, не ја споменуваат Македонија и зборуваат за “Стара Србија”, опфаќајќи делови на северна Македонија со Скопје (Језерник, 2002: 34).

Во 1865, рускиот патеписец Тимотеев, забележал дека во последните сто години се исламизирале околу 3000 словени, кои ги нарекува “Словени мухамедани” (Лиманоски, 1985: 54).

Во однос на Долнореканскиот крај во 1868 година Стефан И. Веркович дава податоци дека во Дебарскиот округ имало 28 “буџарски” села, од кои 11 проповедале ислам. Тој дава податоци за секое село посебно. Според неговите податоци во тие села се наоѓале 1980 христијански куќи и 770 муслимански куќи од словенско потекло (Лиманоски, 1993: 229). Така во Јанче имало 25 семејства “*џоџурчени*”, во Ростуше 100, од 150 семејства, во Требиште имало и муслимани, во Велебрдо од 120 куќи, 90 биле “*џоџурчени*”. Како целосно “*џоџурчени*” тој ги наведува Скудриње со 150 куќи, Присојница со 50, Аџиевци 15, Болетин 60 куќи, Видуше 60, а Жировница имала 200 куќи (Тодоровски, 2000: 345).

Во Македонија за прв пат “*Македонци мухамедани*” се спомнуваат во 1878 година, во Правилата на Македонскиот востанички комитет произлезени од Кресненското востание (Лиманоски, 1993: 230). Во една публикација на Француски од 1881 година е изнесена бројка од 185.535 муслимани во Македонија (Тодоровски, 2000: 346).

Според извештаите на Рускиот конзул во Битола и Солун, од 80-те години на XIX век Н. Скрабин, во нахиите во Дебарско Поле, Голо Брдо, Мала Река, Голема Река, Јама и Маврово живееле повеќе од 40 000 муслимани од “словенско” потекло. Нивниот јазик бил “еднаков со *јазикот*”

на христијаниите, со задржани сѐари форми од црковно-словенскојо йодрачје”. Исто така овој извор зборува за чување на предисламските традиции на населението, но во истовреме Скрабин потенцирал дека “во средината на своите (“словените христијани”) ише се чувствувале како ишуги” (Лиманоски, 1993: 230).

Според извештаите на Австроунгарскиот конзул во Битола, кон крајот на XIX век (1897 г.), во овој дел од империјата живееле: Турци Османлии, Албанци Геги, Албанци православни, Словени егзархисти, Словени патријаршисти, Власи, Евреи и словени мухамедани (Лиманоски, 1985:54). Англискиот вице-конзул Г.Ц. Блант во еден свој извештај во кој говори за етничкиот состав во Битола споменува, Турци, Албанци-Геџи, Албанци-Тоски, Албанци-Христијани, Словени-христијани, Словени-муслимани, Грци-муслимани, Власи и Евреи (Тодоровски, 2000: 348).

Според податоците на С. И. Веркович, објавено 1889, тој го користи називот *Помаци* и *мухамеданци*, давајќи податок за Дебарската каза која имала 2.338 помачки домаќинства (Ibidem, 251,252). Спиридон Гопчевич, оваа категорија на население, во истата, 1889 година ги дистанцира како посебен етнос кој се разликувал од Албанците и Турците муслимани, притоа категоризирајќи ги како “Срби” муслимани. Тој дава бројка за Дебарската каза од 37 200 “Срби” муслимани.

Просветниот работник Светозар Томич, кој бил учител во Дебарско, кон крајот на XIX век, пишува дека “Селата околу Дебар се населени со “Срби”, само што едни исповедаат ислам, а други христијанство.” Тој зборува дека некои од овие муслимани “поради верата се изјаснувале како ”Арнауџи”, но за христијаните не биле штетни како “висџинскиите Арнауџи”” (Лиманоски, 1993: 11). Јован Цвијич, исто така пред крајот на XIX век, во забелешките од истражувањата кои ги спровел во Долна Река забележал дека менталитетот на ова исламизирано словенско население е за големо изненадување” од почитта која ја имале кон манастирот “св. Јован Бигорски”, како и тоа дека се сеќавале во тоа време на нивните христијански предци (Цвијич, 1987: 455). Од овој период датираат и податоците што ги дава

В. Теплов, користејќи ги официјалните салнамиња на Османската држава од 1873, 1874 и 1875 година, извлекол бројка дека во Македонија во тој период живееле околу 300 000 “Помаци” (Лиманоски, 1993: 230). Според бугарскиот истражувач А. Бендаров во Горно-Дебарската каза, кон крајот на XIX век имало околу 6000 “Буѓари мухамедани” (Ibidem, 232). Битолските конзули А. Ростовски и Карл Естрајх, во своите етнографски истражувања од крајот на XIX век, словенското население во овој дел на Османлиската империја го поделиле на “Словени еѓзархисџи”, “Словени ѓаџириџарисџи” и “Словени мухамедани”. Од овој период слична категоризација користи и К. Појкер, во делото “Сџаџисџички ѓодаџоци за населениеџо во Македонија, Сџара Србија и Албанија”, при што разликува “македонски словени мухамедани” и “македонски словени хрисџијани” (Ibidem, 309,310).

Во своите истражувања од крајот на XIX и почетокот на XX век, бугарскиот етногеограф Васил К’нчов, дава посебно податоци за “Буѓариџе мухамедани” или “Помаци” како што тој ги класифицирал, категоризирајќи ги во пошироката национална група на “Буѓари”, притоа јасно дистанцирајќи ги од останатото муслиманско население. Денешните Долнорекански села во овој период се наоѓале во склоп на Реканската каза. Според него во Дебарската каза во 31 село, имало 10.298 исламизирани, а во Реканската каза во 12 села, 6.565 исламизирани.¹¹

11

Населено место во Реканската каза	Број на жители според К’нчов (крај на XIX и поч. на XX век)
Жировница	1300
Видуше	320
Болегин	330
Требиште	640
Велебрдо	380
Ростуше	610
Аџиевци	115
Присојница	400
Скудриње	940

Во Манифестот на Крушевската република, за време на Илинденското востание од 1903 година, истиот е упатен и се однесува на Турците, Арнаутите и муслиманите (Лапе, 1976: 476-479). Карл Естрајх, во 1905 го употребил називот *македонски словени-муслимани* (Тодоровски, 2000: 239).

1.2.2 Конструкција на називот “Торбеш“ како израз на инаквоста

Денес официјално санкционираното име *Македонци муслимани*, се уште попознати според пејоративниот назив *Торбеш* (мн. *Торбеши*) (Fraenkel, 1995: 153). “*Македонскиот народ*”¹², ова еднородно население престанал да го чувствува за свое по чинот на исламизацијата. Следствено на ова следува затворање и формирање на специфични етникони во македонскиот етнографски простор со *Македонците муслимани*, кои ќе бидат повеќе познати и како: *Торбеши*, *Поштури*, *Чииаци*, *Ајовци*, *Горани* и други етноними во зависност од областа во која живеат (Лиманоски, 1993: 11).

Преминувањето во муслиманство не значело едноставен премин во

Могорче	770
Долно Косоврасти	660
Јанче	160
Вкупно 12 села	6.565 жители

(Кичов, 1970: 563,564).

¹² Конструкцијата *Македонски народ* се користи како синоним кој се однесува на модерната *македонска нација* од втората половина на XX век (Fraenkel, 1995: 154). Според дел од западните истражувачи овој термин во втората половина на XIX и почетокот на XX век, не означува посебна национална припадност, туку се однесува целокупното население на Македонија (Poulton, 1994; Мазовер, 2002; Cowan (ed), 2000; Пери, 2001; Брејлсфорд, 2002; и други). Според македонската научна и национална мисла, која, како и останатиот дел на балканските национални истории, се темели на примордијалистичките гледишта за потеклото на нацијата, терминот *македонски народ* од периодот на втората половина на XIX и почетокот на XX век, е сфатен како идентичен еквивалент на модерната македонска нација (Историја на Македонскиот народ, том II, 1969; Ристовски, 2001; Кантарџиев, 1986; и други.).

друга вера. Тоа претставувало менување на обичаите и општествените врски, што влијаело да настанат значителни промени во свеста и психологијата на тие луѓе. Постепеното оддалечување од поранешниот етнос било евидентно, без разлика што тие извесно време го задржале чувството за поранешната припадност кон христијанството (Тодоровски, 2000: 164). Паралелно со религиските промени настанале нови односи внатре во рамките на групата “*Мијаци*”, притоа се диференцирале две различни имиња базирани на верските разлики, “*Мијаци*” и “*Торбеши*” (Ibidem, 168). Во периодот од крајот на Османлиското владеење поимите крвни и сродни врски, јазик, обичаи вера и земја биле ознаките на идентитетот (Каракасиду, 2002: 83). По исламизирањето била нарушена ендогамијата на населението од различните конфесии. Ова особено се чувствувало во делот на брачните односи, кои биле целосно прекинати. Заедно со миграционите движења, ова за Паликрушева е фактор на формирање на “*мијачкаџа еџничка џорбешка субџруџа*” (Паликрушева, 1965: 225). Во сознанието на македонскиот христијанин од XIX век, терминот “*исламизација*” има свој синоним во фразата “*џоџурчување*”, што во религиозниот контекст на примарна колективна идентификација, било толкувано како однародување од сопствениот народ. Како резултат на историскиот контекст се градела слика на социјално-психолошки стереотип во кој муслиманите се идентификувале како “*Турци*”, додека христијаните се дефинирале себе си во рамките на новите балкански нации, вклучително и во рамкаита на македонската. Дистанцирањето што ја спровело муслиманското население со “*словенско*” потекло во однос на христијанските сонародници од исто потекло, според Лиманоски, резултирала со создавање на колективна “*џсевдонационална свесџ*” (Лиманоски, 1993: 361).

Првпат називот “*Торбеш*“ во пишаните извори се среќава кај првенецот од Лазарополе Ѓурчин Кокалевски, кој со ова име го користи за “*луѓеџо со наш јазик, а со муслиманска вера*” (Лиманоски, 1993: 303, 315). Во делото “*Огледало*” кај Кирил Пејчинович, од средината на XIX век, се

споменува изразот “кај Торбеш во Марковиој манастир” (Паликрушева, 1965: 135).

Етимологијата на етникот “Торбеш” се врзува со кованицата од турскиот израз за четири и пет (дорт, беш). Првата претпоставка е дека го примиле исламот дури по четвртиот, односно петтиот обид, а другата е врзана со нивното непознавање на турскиот јазик, односно наводно знаеле да бројат на Турски до четири, или до пет. Во толкувањето на етимологијата на името Торбеш, истото се доведува во врска со словенското или за некое старословенско племе и дека името доаѓа од селото Торбиште (*Торбачи* Ал.) кое се наоѓа на албанска територија, како и дека истото име имало исти корен кој го има францускиот град Тарб. Исто така особено широко распространето кај христијанското население во овој крај е дека во основата на овој термин лежи зборот “Торбал”, заедно со тврдењето дека ова население “го променило името за торба брашно, или урда”. Некои автори го доведуваат ова име дури со пресиската конституција “Торбеши”, што во буквална смисла значи торба. Во рамките на проучувањата на богомилското движење на Балканот и во Македонија, името Торбеш се поврзува со исламизираните богомили (*Ibidem*, 132). Постои тврдење дека етимологијата на зборот “Торбеш”, потекнува од словенскиот превод на грчкиот збор фундигијагии или фундијати, кој го употребувале православните противници на Богомилите во Мала Азија, а истиот се однесувал на македонските средновековни Богомили. Според познатиот турски историчар Узунчиаршили, овој назив се врзува со дел од припадниците на *Acemi Ocagi* (корпус на кандидати за јаничари), за кои уште се користел и терминот *Torba Oglanlari* или *Torba Acemileri* (Лиманоски, 1993: 304,306). Интересно е да се напомене дека оваа етимолошка верзија го исклучува пејоративното значење на терминот Торбеш. Најверојатно ова е уште една причина тие да се повикуваат, трагаат и создаваат слика за “своето турско потекло”.

Населението познато под стереотипизираните називи *Торбеш*, *Есџовци*, *Поџури*, *Аџовци*, *Горани* и *Пимаџи* ги населува повеќе етногеографски целини на целокупната територија на Македонија. Тоа се

областите: Долна Река, во сливот на реката Радика; Долна Жупа, од десната страна на Црни Дрим, сега Дебарското езеро; Голо Брдо; Струшки Дримкол; Кичевско-Прилепската торбешка група; Тиквешката група; Скопската торбешка група; Помачката група во Малешевијата, Пијанец и Пиринска Македонија; и Горанската група, областа Гора во општината Кукс, во Р. Албанија и во општината Драгаш во Косово, заедно со селата Урвич и Јеловјане во Тетовско, во Р. Македонија (Ibidem, 237).

“Торбешиџиџе” од мијачката група, низ историјата, својот идентитет го формирале преку дирекната интеракција со христијаните Мијаци, Албанците кои се во нивното непосредно соседство, но и Власите со кои имале непосредни контакти. Секако етничките влијанија доаѓаат подеднакво од внатре во групата, но и од надвор од неа, низ процесите на интеракција вон од нивниот матичен географски простор на живеење, преку контактите со останатите македонски етнички групи (Паликрушева, 1965: 10). Соседното албанско население ги нарекува “Гораниџиџе”- “Торбешиџи”, а тие самите се нарекуваат “нашинџиџи”, “џораниџи”, а не “арнауџиџи”. Освен овој термин за ова население се користат и низа на други називи, од кој голем дел најчесто имаат пејоративно значење. Така за нив се сретнуваат и имињата: *Помаџи, Улуфи, Есџеовџи, Аџовџи, Мрваџи, Поџанџи, Дилези, Ерумчарскџи, Ерумдинџи, Шушковџи* и други (Лиманоски, 1993: 306,308).

Како што веќе споменавме, разликата во верата, условила исклучување на секакво мешање меѓу православните и муслиманите во оваа група. Така покрај ендогамијата која е карактеристична за Мијачката група, сега се создале две ендогамни групи во рамките на старата група. Мијациите православни и Мијациите муслимани го исклучиле не само мешањето преку женидбените врски со другите етнички групи, туку и во рамките на својата група меѓу различните конфесии. Така веќе се гради однос на две различни целини (Паликрушева, 1965: 153). Етно-географската изолираност создала предуслови за зачувување на своите “словенски” традиции. Исто така тие креираат ендогамија во однос на бракот (најчесто се исклучени брачни врски како со христијаните, така и со останатите муслимански етнички групи)

(Лиманоски, 1993: 321). Ендогамијата е отидена до степен каде се создала шема според која се преферираат, најчесто поблиските населени места, додека со поодалечените села во рамките на самите *Македонци муслимани* најчесто се исклучени од брачните односи. Така на пример Ростушани најчесто склучуваат бракови во рамките на самото Ростуше и со Велебрдо, додека на пример Скудриње и Жировница многу ретко се вклучени во креирањето на роднински врски со Ростушани. Ова има подолга традиција, поврзано е со географската разделеност и со текот на времето изградените типови на стереотипизирање меѓу одделните села.

Така се создаваат стереотипи преку етикетирање на *Македонциите муслимани*. На пример: “*џоџурчениите биле џолоши од Турциите*” (Тодоровски, 2000: 225). Исто така како припадници на “ислам милетот” биле доживувани како “*Турци*” (Ibidem, 170). Или дека “*Торбешиите*” поради својата неподвижност стануваат потихи, помирољубиви, но и понепретприемчиви од Мијаците (Паликрушева, 1965: 158). Позитивните стереотипи добиваат свој израз во епитетите кои ги опишуваат, како на пример: истрајност, трпеливост, јунаштво и скромност (Лиманоски, 1993: 314). Паралелно како во односите со христијаните, исламизираните градат стереотипизирани називи и во однос на муслиманите.

Исламизираните “*словени*” граделе свои стереотипи и категоризации во однос на Турците Османлии, нарекувајќи ги со пејоративното, подбивно име “*Туркешии*” (Лиманоски, 1989: 94). Постојат и примери кога “*висџинскиите Турци*” уште биле нарекувани и *ерлии* (Ibidem, 98). Сепак во рамките на Османлиската империја сите муслимани биле “*Турци*”¹³ во политичка смисла (Језерник, 2002: 46). Но и покрај овој факт, оваа категорија на население, особено надвор од градовите, било во подредена улога во однос на другите муслимани. Поради сиромаштијата и слабото политичко влијание кое го

¹³ Термитите “*Турци*” и “*Турција*” долго време во Европа (Западна Европа) се доживувани како категорија која го означувала големото Османска исламска империја и нејзините муслимански жители, посебно владеечкиот нејзин елемент (Watson, 1993: 245).

имале во рамките на пошироката муслиманска заедница во Османлиската држава, *исламизираниите Македонци*, за разлика од Албанците, многу тешко напредувале во тогашниот државен систем (Тодоровски, 2000: 320). Исповедајќи ја муслиманската религија и не правејќи разлика меѓу народноста и верата, *исламизираниите Македонци* во времето на Османлиската империја, “*биле вбројувани меѓу Турциите, ѝа и самиите се сметале за ѝакви*” (Ibidem, 361).

Познато е дека соседните групи си даваат разни имиња со пејоративно и подбивно значење, истакнувајќи некоја нивна особина која што им изгледа смешна и подбивна. Пример за такви имиња што групите си ги даваат меѓусебе се називите “*шой*” и “*ѝорлак*”, со значење на простак, глупак. Дури и во рамките на иста етничка група селаните од едно село на своите соседи од другото село им даваат разни потсмешливи и навредливи имиња (ова се случува и помеѓу родовите во рамките на едно исто село и е карактеристика за целата територија на Македонија, и во поширокиот регион, без разлика на верската припадност). Но ваквиот тип на надворешна категоризација, кој предизвикува пејоративна симболика на името, најчесто не е прифатен од категоризируваниот субјект, кој најчесто самиот никогаш не се идентификува со ваквите називи.

Постојат примери во рамките на самите “*ѝорбеишки*” села кои си даваат такви имиња едни на други. На Скудринци им велат “*џуѝари*” или “*џиџани*”, Могорчани се “*букари*”, Косовраштани “*клокарци*”, Требиштани “*куиѝере*”, а муслиманите од Голема Река на селаните од Ростуше, Велебрдо, Жировница, Видуше, па дури и на чисто христијанското Битуше, им велат “*Торбеши*” (Паликрушева, 1965: 137).

Кога се зборува за границата меѓу Долнореканците и Горнореканците и меѓусебното градење на стереотипи и исклучувања, треба да се спомене случајот на селото Врбјани, кое се наоѓа на границата меѓу овие две области. Имено и Горнореканците и Долнореканците градат систем на вредности на исклучување во однос на ова село, првите нарекувајќи ги жителите “*Торбеши*”, а вторите “*Горнореканци*”. Интересно е дека ова село

сепак гради однос на приклонување кон Долна Река, а една од главните причини се брачните врски кои полесно се воспоставувале со овој регион, особено селото Жировница (Тодоровски, 2000: 260).

Разликите во групите главно произлегуваат од религиските разлики. Така постепено, кај женската носија на муслиманите била прифатена градската турска носија, а кај машката носија турските бечви се јавуваат дури по Хуриетот. Доламата како машка носија се задржува уште некое време¹⁴ (Паликрушева, 1965: 155,157).

Во овој дел треба да се спомене уште еден фактор, кој продуцирал фундаментални разлики помеѓу христијаните и муслиманите во XIX век. Тоа е односот кон т.н *Револуционерна борба*, која се однесувала на националното ослободување од Османлиската власт и формирање на национални држави по западен терк. Она што ги обединувало разните христијански интелектуалци на Османлискиот Балкан низ целиот XIX век, било дека како припадници на иста вера, се соочени со заедничкиот непријател, муслиманските “*Турци*” (Шеј, 2002: 168). *Македонциите муслимани* во периодот на национално-социјалните движења на македонскиот народ, од крајот на XIX и почетокот на XX век, не можеле да бидат вклучени во истите поради политичко-правните и верски разлики помеѓу муслиманите и христијанската “*раја*” (Лиманоски, 1993: 11). Во овој период, оваа група на население покажува колебливост и во главно не се приклучува ниту кон револуционерните движења, но и не покажале поголема солидарност со Османлиските власти (Тодоровски, 2000: 168). Во однос на пристапот кон оваа борба, кој во прв план произлегува од пристапот и статусот во Османлиската држава, денес можат да се лоцираат фундаменталните разлики помеѓу *Македонциите христјани* и *Македонциите муслимани* и нивниот однос кон македонската нација-држава.

¹⁴ До 30-те години на XX век носијата кај христијаните и муслиманите била истата волнена долама. (според кажувањата на Дојчиновски Борис од с. Јанче) (Лиманоски, 1993: 292).

Но од друга страна, заедничката територија, непрекинатата борба за опстанок на групата во која таа делувала единствено во експанзијата на албанските соседи, како и непостоењето на директни контакти на исламизираниите “Торбеши” со едноверната турска група, го успорува процесот на етничка диференцијација и потполно отцепување на групата (Паликрушева, 1965: 158). Притоа албанските упади кои започнале од XVII, и траат се до XX век, имале двоен карактер. Како прво, албанските банди често ја ограбувале стоката на жителите во Реканскиот крај, вклучително и на добитокот на Македонците муслимани. Така постојат извештаи за големи грабежи што во 1880 и 1888 година ги извршиле албанските банди¹⁵ (Лиманоски, 1993: 197-200). Вториот се однесува на албанската колонизација, при што радикално се менувал составот на етничкото опкружување¹⁶.

Македонците муслимани во како интегриран дел од Османлиската Империја биле носители на правата и привилегиите како припадници на

¹⁵ Забележани се големи ограбувачки упади на Албанските банди дури и во 1920 година, кога една голема банда го ограбила селото Галичник. Притоа биле грабанати и луѓе од селото за кои подоцна бил баран откуп. Слични киднапирања имало и во с. Ростуше во почетокот на XX век, а жртвите биле како *Македонци христијани*, така и *Македонци муслимани* (Лиманоски, 1993: 217, 218).

¹⁶ Населувањето на Албанците на Косово започнува кон крајот на XVII, а во западниот дел на Македонија во XVIII век (Баргл, 2001: 34-39).
Правци на миграција на Албанците од Северна Албанија
Еден правец бил од: околината на Пешкопеја, оттаму во Дебар, и понатаму во Велешта, и другите села во Струшко;
Вториот правец бил: преку областа Лума и планината Кораб, во пределот Горна Река. Ова била мошне силна миграциона струја. Од неја се разгранувала на два дела: кон околината на Кичево и Прилеп и за Сува Гора, Водно, Мокра Планина и Враца крај Велес;
Третиот бил: преку областа Лума, од таму преку шарпланинскиот превој Враца и оттаму во околината на Гостивар;
Четвртиот правец бил: преку обласра Лума, па преку превоите меѓу Шар Планина и Кораб, низ Гора, до Тетовско;
Петтиот правец бил: преку областа Пилот, во Метохија, и преку Шарпланинскиот превој Кобилица во Тетовско;
Шестиот правец бил: Метохија- Косово- Качаничка клисура, а оттука се делела една струја за Скопската котлина, а друга кон Долни Полог;
Седмиот правец бил: Метохија-Косово-Долна Морава-Кумановската област.
Од јужна Албанија имало два правци на доселување:
Еден бил: од околината на Елбасан и областа Черменика, преку превојот Кафасан, во околината на Струга;
Вториот правец бил: Колоња и околината на Корча, преку Преспа во околината на Битола и Ресен (Лиманоски, 1993: 207).

мнозинската религија. Тие стекнувале обврска и право да служат во војската, да носат оружје, да можат да стекнуваат позиции во државната и во духовната хиерархија. Но од друга страна тие како муслиманска заедница не стекнале некое повисоко социјално ниво на развој, што и покрај привилегираната позиција ги прави многу блиски со нивните сонародници христијани (Тодоровски, 2001: 401,402).

Во прилог на заедништвото на христијаните и муслиманите одел и фактот дека се служеле со истиот јазик, што упатувал на нивното заедничко “словенско” потекло. Зборот “Словен” припаѓа во областа на филологијата. Значи терминот примарно се врзува за постоењето на словенските јазици, како посебен ентитет (Watson, 1993: 127). Најголема заслуга за зачувувањето на архаичната форма на македонскиот јазик имаат жените и фактот дека биле изолирани во рамките на домаќинството и со тоа не биле подложени на надворешни влијанија (Лиманоски, 1993: 324).

Говорот на “*Торбешииџе*” му припаѓа на Мијачкиот или Галички дијалект (денес дел од македонскиот литературен јазик)¹⁷, кој влегува во Дебарскиот, кој пак влегува во склоп на западномакедонските дијалекти. Се јавуваат извесни минимални разлики меѓу говорите меѓу муслиманите и христијаните, но и тие главно се однесуваат на верските црти. Поради извесните специфики што се јавуваат во говорот на муслиманското население во Долна Река, тој се дели на три групи. Во првата, централна група влегуваат селата Требиште, Ростуше, Велебрдо, Јанче, Аџиевци и Присојница. Втората група ја сочинуваат Жировница, Видуше и Болетин и третата Скудриње, Могорче и Косоврасти (Паликрушева, 1965: 173).

Турските зборови се релативно малубројни и главно се однесуваат на религијата, носијата и исхраната. Ова отсуство се должи на немањето на директни контакти со турската група (Ibidem, 174).

¹⁷ Развојот на идејата за посебен македонски литературен јазик започнува да се развива од средината на XIX век и ја опфаќа преродбата и имињата на Р. Жинзифов, П. Зогравски, К. Миладинов, Г. Прличев и К. Шапкарев. Првата фаза е заокружена со Г. Пулески, а втората се однесува на работата на К. П. Мисирков и неговото дело “*За македонцкиџе работџи*” (Корубин, 1994: 41-43).

Низ фазата на трансформирање на религиската свест, биле зачувани многу предисламски обичаи, како што се раздавањето како последна почит кон мртвите, одењето на задушница, колењето ајвани, а исто така биле почитувани и голем број христијански празници, како на пример Митровден, Атанасовден, Бадник, Св. Тришун, Св. Илија, Крстовден, Летник, Ѓурѓовден, Еремија и други. Секако најзначаен празник, кој и денес се празнува кај *Македонциите муслимани* е токму Ѓурѓовден. Голем дел од ритуалите кои се изведувале на овие празници имале дури и предхристијански, пагански карактер и на некој начин претставуваат архетипско¹⁸ колективно наследство на оваа заедница. Дури и денес некои ритуали, како на пример правењето Вајдуле за да заврне дожд, заеднички ги прават и христијаните и муслиманите (Лиманоски, 1993: 331-342).

Како и кај останатиот дел од Мијаците, родовските презимиња кај исламизираниите и понатаму завршуваат на “*ци*”, како на пример: Исламовци, Кадриовци, Абазовци и слично (Ibidem, 303). Во овој контекст, истовремено треба да се потенцира дека остатоците во месната топонимија носат “*словенски*” црти.¹⁹ Исто така, присутни се обичајни остатоци од христијанството во однос на побратимувањето, кумството, посестримство и слично (Тодоровски, 2000: 226).

¹⁸ За архетипот како колективно несвесно (подсвесно) пишува Јунг (Jung, K. G. 2003).

¹⁹ Во микро топонимијата во Долна Река, најчесто на муслиманските имиња им се додаваат македонските завршетоци, “ова”, “ово” или “ска”, “ско”, “ски” (Рамково гомно, Шабаноска Ливада), а многу ретко се среќава турската форма (Асан Кула) (Пеев К. 1995: 55,58). Секако, присутна е топонимијата во чиј корен е турската основа, но ова е случај и во други делови на Македонија, каде населението денес е претежно христијанско.

1.2.3 Примерој со њокрстувањето на муслиманието во Галичник од 1843 година

Славата и почит што ја уживале галичките ќеаи била позната подалеку од дебарско. Во Галичник живееле 30 куќи “Торбешии” (исламизирани Галичани Мијаџи) во средината на компактно христијанско население. Затоа биле често пати исмејувани од христијаните кои ја истакнувале предноста на христијанската религија над муслиманската. Причините за притисокот од христијанската заедница биле и во фактот дека муслиманските семејства требало да подигнат џамија во селото. На ова христијаните одговориле со стигматизирање, исмејување и градење на предрасуди насочени кон муслиманските жители на селото. Така, постепено “Торбешиието” од Галичник давале знаци дека повторно би ја прифатиле христијанската религија, меѓутоа се плашеле потоа да не бидат изиграни, од страв децата да не им останат неженети и немажени. Со цел да ги уверат дека од Галичани ќе уживаат чест и почит, Томо Томоски ќеаја им рекол дека ќе ја даде ќерка си за “Торбешки” син откако ќе го прифатат христијанството. Истото го направил и првенецот Ѓурчин Кокалевски од Лазарополе. Потоа откако ќеајата Томо зел “изин” од пашата во Дебар за овој чин, во летото 1843 година, се покрстиле во манастирот св. Јован Бигорски. Кум на покрстувањето бил Исаија Чапаровски, со неговиот пет годишен син Митре. Претходно три од муслиманските фамилии што не се согласиле да се покрстат, се иселиле од Галичник. Две од овие фамилии се населиле во Маврово, а една во Леуново. Така дотогаш познатите галички торбешки фамилии: Синановци, Кадриовци, Паковци и други, ги примиле христијанските имиња Јаков, Тодор, Васил, Димитрија и други.

Иако дебарските османлиски првенци не се противеле на покрстувањето на муслиманите, овој чин силно одекнал во империјата. За многумина не било сфатливо како би можело да се дозволи муслимани да се “њокаурчаи”. Во 1845 година силна војска предводена од Ајредин паша

пристигнала со цел да го изгори селото и да ги казни престапниците. Но по интервенција на ќерајата Томо Томовски, селото било спасено. Во 1846 година Томо Томовски бил убиен, а мотивите за убиството најверојатно биле политички (Бужароски, 1976: 98-106).

Од овој настан кој се случил кон средината на XIX век би можеле да развиеме слика за начинот на конструкција на стереотипите и сликата за колективната идентификација во овој регион и период. Стереотипите и обезбедуваат на заедницата готови конструкции кои се израз на потребата за градење на внатрешна кохезија преку истакнување на спротивностите во однос на “Другиот”. Истите можат да се користат за вклучување или исклучување на лица и групи за кои се смета дека поседуваат поинакви вредности и навики од “Нашите”. Исто така можат да се користат во насока на демонстрирање на лојалноста кон колективот. Стереотипите се проширени, доволно трајни и генерализирано неточни сфаќања за карактеристиките на определена популација. Тие се ригидни и тешко менливи, бидејќи се исполнети со емоции. Ако емоциите се негативни, тогаш и стереотипите се негативни. Поголем дел од припадниците на одредена заедница или народ има ригидна и упростена слика за други народи, заедници, и за оние со кои има контакти, но и за многу одвај познати или непознати. Предрасудите се манифестираат низ стереотипите (Rot, 1983: 392,398)²⁰.

Конструкцијата на инаквоста во Галичник започнува со самиот чин на исламизацијата на дел од жителите на селото. Мнозинската христијанска популација градејќи механизми на заштита од понатамошната исламизација,

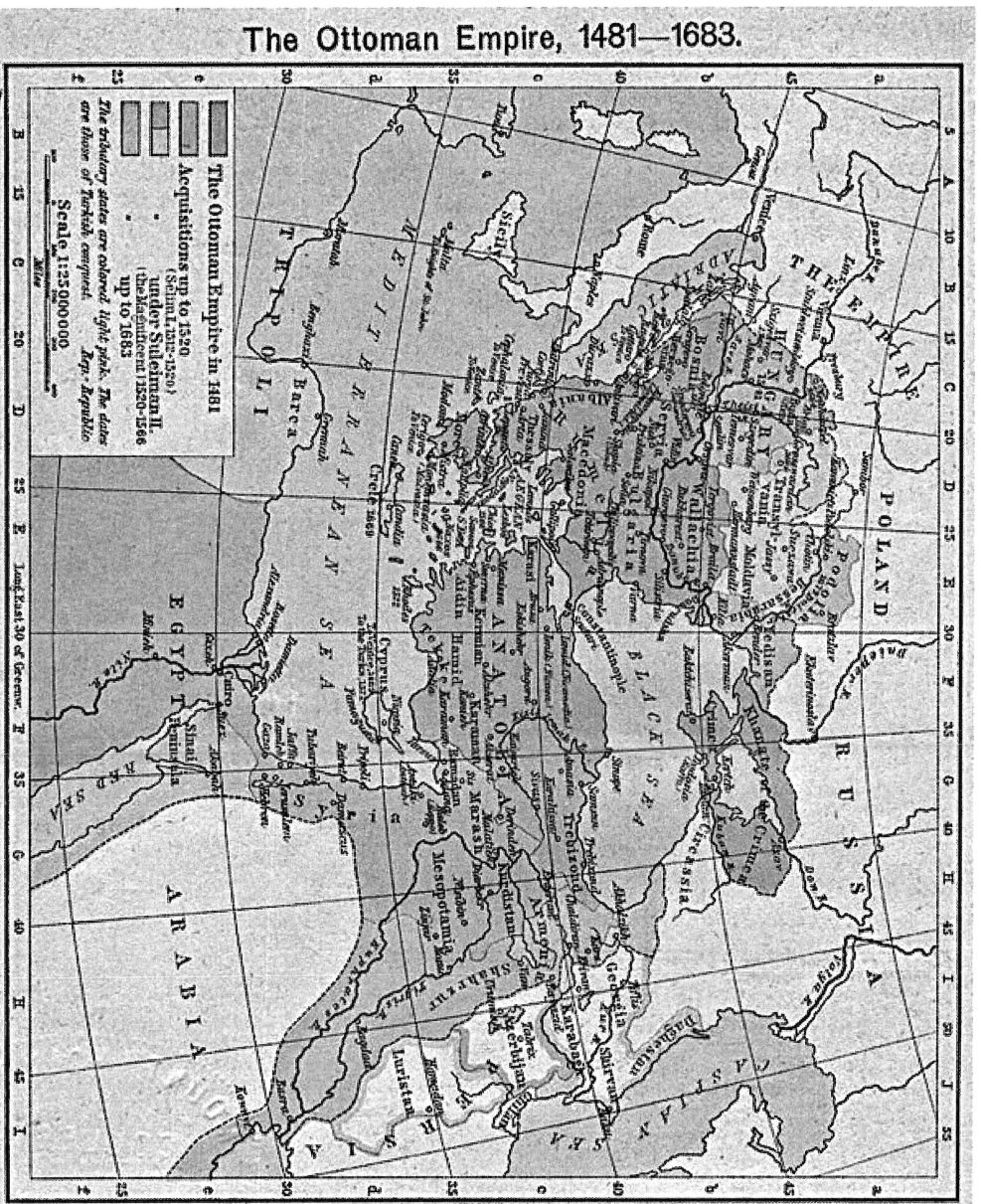
²⁰ Ваквото конструирање на инаквоста во своето радикално издание може да доведе до конфронтирање или судир. Двојната грижа е модел на мотивациска ориентација кој опфаќа грижа за себе и грижа за другиот. Соработката е поврзана со високата грижа за себе и за другиот; приспособливоста со ниска грижа за себе и висока за другиот; компетитивноста со висока за себе и ниска за другиот; и конфликтот е означен со избегнување и ниска грижа и за себе и за другиот. Притоа, постојат три основни типа на мотивациска ориентација кон конфликтот:

- кооперативна-страните имаат позитивни интереси на делување кон другите и во однос на себе си;
- индивидуалистичка-страните се грижат за тоа како ќе делуваат самите, но не се заинтересирани за доброто на другите;
- компетитивна-страните имаат интерес да делуваат подобро од другиот и колку што е можно добро за себе си (Deutsch, 1998: 200).

ги етикетира и стигматизира муслиманите, кои се исклучуваат од нивната група, а со тоа и во голем дел од социјалниот живот во ова населено место. Намерата на муслиманите да градат верски објект предизвикува уште позасилен страв кај нивните соседи христијани, со што најверојатно и се засилил притисокот од нивна страна за промена на религиската припадност и повторно христијанизирање на нивните соселани. Но самиот чин на промена на верата не бил доволна гаранција за инкорпорирање на конвертите во средината и постоела можноста стигмата да остане, а со тоа и нивната изолација. Гаранцијата била доволно силна само во случај на семејно врзување со видните семејства, а поради тоа што носители на родот и семејниот континуитет биле машките членови, било потребно највидните ќеаи од регионот да ги понудат своите ќерки. По отстранувањето на легалните пречки во однос на османлиските власти, покрстувањето успешно било извршено и конвертите биле вклучени како рамноправни членови на заедницата.

Вториот сегмент на кој би сакал да се задржам е перцепцијата на настанот од денешна перспектива. При обработката во литературата, создадена во општествениот контекст на доминација на христијанскиот субјект, на настанот му се придава позитивно значење, притоа величејќи ја улогата на галичкиот ќеаја Томо во лик на херој. Притоа исто така се потенцира дека и останатите исламизирани села во регионот сакале да се вратат во христијанство, во што биле спречени од османлиските власти. Овие факти, во денешен контекст, кај муслиманите будат чувства на прикриен страв, кој се користи од политичките фактори на доминантните муслимански етнички групи во Р. Македонија. Така при политичката мобилизација на населението за да се отргнат од македонските (христијански) политички блокови, се користи синтагмата “*ќе ве ѝокаурчайи*” (Лиманоски, 1989: 87).

ПРИЛОГ
Османлишка Империја



ГЛАВА ВТОРА

НАЦИОНАЛНА ХОМОГЕНИЗАЦИЈА: РЕКОМПОНИРАЊЕ НА КРИТЕРИУМИТЕ ЗА КОНСТРУКЦИЈА НА КОЛЕКТИВНИТЕ ИДЕНТИТЕТИ

2.1 ПРОМЕНА НА ГРАНИЦИТЕ И ИДЕНТИТЕТИТЕ: ВОСПОСТАВУВАЊЕТО НА СРПСКАТА (КРАЛСТВОТО СХС- ЈУГОСЛАВИЈА) ВЛАСТ

Почетокот на XX век во Македонија беше означен со Илинденското востание од 1903 година и Младотурската револуција од 1908-та година. Овие настани се чини беа само навестување на крвавата втора деценија, која во прв план ги промовираше конфликтите на големонационалните концепти на Балканските држави. Во потрагата по сопствениот идентитет, балканските нации се обидоа да ги дефинираат националните рамки, врз етнички заснована идеја за нацијата и со силно јазично јадро (Тодорова, 2001: 240). Вака дефинирани, тие влегоа во борба за она што остана од Османлиското наследство. Она што во овој период води кон еуфоризмите поврзани со *“раснајта хигиена”* и *“конечното решение”*, кон крајот на XX век добива свој еквивалент во терминот *“етничко чистење”* (Djenkins, 2001: 19).

Етничките промени кои настануваат на Балканот се спроведувани под плаштот на државната принуда. За Вебер, власта (читај “државата преку нејзините управувачки структури”) има моќ да ја спроведува ваквата принуда. Понатаму, за него власта ја претставува можноста да одредени личности се покорат на наредба која има одредена содржина. Во корелација со

дефиницијата за власта што ја нуди Вебер, “власта” поседува моќ и има влијание врз одредена група (најчесто територијално поврзани) на луѓе, кои и се покорни на истата (Вебер, 1/1976: 37). Нациите во Европа поинтензивно се развиваат по француската револуција. Развојот на нациите е проследен со паралелниот процес на развој на пазарното стопанство кое како нов економски систем придонело да се развијат нови институции на централизирана административна контрола. Меѓу нив се развива и централизираниот државен систем на контрола и државниот монопол врз легитимната употреба на сила, со што се обезбедени институционалните канали за ширење на националната култура и неопходните средства за принуда на патот на националноста. Изградбата на нацијата е процес на културна револуција, низ кој процес образованието, религијата, институциите и симболите на државната контрола го обликуваат создавањето на националниот идентитет, како нова поимна интелектуална рамка за интерпретирање на историското искуство (Каракаиду, 2002: 20). Националноста на Балканот во текот на XX век се осмислуваше првенствено врз основа на јазичниот и верскиот идентитет. Сите национални и културни водачи го антиципираа јазикот како најмоќно средство за обединување. Новите држави работеа врз создавањето на секуларизиран, централизиран и единствен школски систем, кој покрај војската, е еден од најсилните фактори на националниот идентитет (Годорова, 2001: 259,260).

Под закрила на големите сили, во периодот 1911-1912 година беше формиран т.н Балкански сојуз во кој влегуваа Бугарија, Србија, Црна Гора и Грција. Остатоците на Османлиската држава на Балканот, веќе подолго време беа во центарот на балканските и светски интереси. Кулминацијата дојде со Балканските војни (1912-1913 г.) (Донев, 1988). Во овој период не само што се рedefинираа физичките граници на Балканот, туку се променија и внатрешните услови за дефинирање на колективните идентитети. Додека дотогаш главниот институционален носител на идентитетот беа религиската припадност и организации, од сега на понатаму главниот критериум ќе произлезе од националната држава и новата колективна идентитетска

конструкција-нацијата. Периодот на транзиција на критериумите за формирање на овие идентитети сепак ќе трае десеттина години. Првата Светска војна го оневозможи целосното интегрирање на српските институции во Вардарска Македонија, а на нивна сметка во вакуум периодот од неколку години истите беа заменети со бугарски. Конечното национално консолидирање на Србија, дојде дури со крајот на Првата Светска војна.

Поразот на Османлиската империја, придонесе значаен дел од муслиманското население да се исели кон Турција, каде што Ататурковата концепција на турската нација го опфаќала населението со турски јазик во рамките на новоформираната турска држава, откажувајќи се формално од обврските и правата спрема народите во другите поранешни Османлиски територии (Watson, H. S. 1993: 249). Сепак, иако панисламизмот бил отфрлен како база за националниот концепт, сепак преку размената на население што била спроведена по Лозанскиот мир со Грција (1923 г.), Турција, иако секуларна, *de facto* станала монолитно муслиманска држава. Во оваа деценија на војни, значаен дел муслиманско население продолжи да живее во рамките на границите на новите христијански нации-држави. Нивната положба главно се смени во односот кон монополот на политичката и административна власт која ја уживаа во рамките на Османлиската империја. По рушењето на Османлиската империја муслиманите минуваат низ психолошки процес во кој милетскиот систем (односот *раја-муслимани*), мораат да го заменат со националниот систем (нација-држава). Иако богатите градски слоеви во Османлиската империја, најчесто биле Бектеши и Евреи, додека останатите муслимани најчесто и припаѓале на фукарата¹, давањето придонес во поширокото османлиско општество, кај оваа група придонело за опстојување на претходните идентитети (Тодоровски, 2001: 115).

Создавањето на нациите врз основа на јазикот, со исклучок на Албанскиот пример, наиде на пречка во религиски аспект, задржувајќи се старата поделба од Османлиската империја. Притоа не беше неможно само

¹ Фукара-муслиманска сиромаштија (Тодоровски, 2001: 114).

интегрирањето на групите кои според етничката и јазичната основа се разликуваа од доминантните нации во националната држава, туку тоа се покажа како неможно и за оние групи кои имаат идентични јазични или етнички основи: *Помациџе* во Бугарија, *муслиманиџе-Словени* во Босна и Херцеговина, “*Торбешиџе*” во Македонија итн. Христијанските народи на Балканот почнаа да се разбираат со јазикот на национализмот, додека нивниот став спрема муслиманите остана во доменот на неиздиференцираниот дискурс помеѓу верските заедници. Од друга страна пак, бидејќи балканските муслимани не можеа да се адаптираат на националниот код и практично беа исклучени од процесот на национално интегрирање, тие ја задржаа флуидната свест која што долго време беше претстава за милет-менталитетот на овие простори, а со тоа и на османлиското наследство (Тодорова, 2001: 260,261). Идентитетот е флуид, историски вкоренета творба. Границите создадени меѓу групите и лојалноста негувана спрема групата често се менуваат и поместуваат (Каракасиду, 2002: 22).

Новите граници по 1912 година, станаа основниот критериум за дефинирање на колективните идентитети. Националната припадност се промовира како примарен фактор на групната идентификација, конкурирајќи и на тој начин на дотогашната религијско колективно категоризирање. Бартовиот поим за етничка група подразбира општествен агрегат кој покажува една конзистентна форма на дејствување, сваќање и прикажување на своето колективно членство во групата, врз основа на индикативни културни критериуми. Тој истакнува дека за формирањето, развојот и дефиницијата на етничките групи основни се процесите на нивното конституирање и одржување на границите (Ibidem, 20,21). Појавата и опстанокот на групите се проблематизира во светло на единиците кои можат да се идентификуваат преку одржувањето на нивните граници (Bart, 1997: 125-127). Разликите помеѓу групите и нивните граници со векови наназад привлекувале големо внимание, меѓутоа никогаш не биле проучувани на така системски начин, како што тоа го прави Барт. Иако денес е отфрлена тезата

за воено одржување на културата на едно племе или народ за сметка на своите соседи, сепак се уште доминира научниот став според кој географската и општествена изолација ја обезбедуваат културната разновидност. Со други зборови кажано, постоењето на етничките категории не се темелат на динамизмот, контактите и информациите, туку на процесот на општествено исклучување и вклучување кое ги одржува ваквите категории и покрај индивидуалните искуства. Разликите не зависат од отсуството на интеракција, а културните разлики би можеле да опстојат и покрај меѓуетничките контакти и зависноста на поедини групи.

Со хипостазирањето на етничкиот, религискиот или некој друг групен критериум или стандард за индивидуалното однесување може да го “компаратментализира”² општеството. А кога општеството е компартментализирано, поединците развиваат преголема чувствителност за групна лојалност, а минимално чувство за одговорност надвор од сопствената група. Интересно, но во ваквите случаи слабеат спиритуалните и етничките елементи на религијата, а јакнење на политичките елементи (Младеновски, 2005: 190). Областите со исламизирани села како специфични етници се затворени во самоизолација (Лиманоски, 1993: 228). Но во случајот со “Македонциите муслимани” од почетокот на XX век и покрај инсталирањето на секуларните критериуми на секуларната нација-држава, секој неуспех за инкорпорирање во пошироката средина е проследен со засилена религиозна активност на заедницата. Во контекст на претходно кажаното некои автори причините за изолацијата на оваа група ги бараат во исламот, како доминантен религиски институт. Според ова гледиште исламот е таква вера која наполно ги бришела националните обележја на нејзините припадници. Ниту заедничката крв, ниту јазикот, ниту културата не можат да сопрат еден муслиман да биде повеќе солидарен со своите соплеменици, отколку со своите ендоверници (Тодоровски, 2001: 115). Ваквото тврдење е израз на примордијалните перцепции на националното минато, но во суштина ваквите

² Compartmentalize (анг)-разделува во посебни секции (делови), особено едното нешто да не влијае на другото (Wehmeier (ed.), 2000: 245). Во случајот се мисли на изолирана група која е изолирана и не поприма влијанија во однос на другите групи на население.

национални обележја стануваат израз на националната припадност дури во последните неколку децении од Османлиската империја и тоа пред се како израз на стремежите на младите балкански нации, а не и на внатрешната национална политика.

Во текот на првата половина на XX век агентите и властите на Србија воспоставуваат институции за национално влијание или контрола врз новоздобиевата територија. Националната елита и нејзините локални агенти спроведуваат асимилаторска политика спрема сите културни и етнички разнообразни поданици кои попаднале под нивната национално-политичка сувереност. Националната идеологија наметнува културен идентитет, одземајќи им ја на семејството и на месноста, контролата врз економијата и конвенционалните колективни слики (Каракасиду, 2002: 27). Проблемот што произлегува со статусот на групата на *“Македонци муслимани”* во рамките на новата нација-држава на Кралството на Србите, Хрватите и Словенците (СХС), е во основата на дефинирањето на нивниот карактер. Во зависност од религискиот карактер на пошироката општествена заедница, се менуваат и конфесиите кои имаат монопол на политичката моќ. Исто така и врз идентитетот влијае и факторот која од религиските заедници е носител на таа политичка моќ. Додека во Османлиската империја во населбите населени предимно со *“Македонци муслимани”*, или оние мешани со христијанско и муслиманско население, политичката елита била и локалните лидери претежно биле од муслиманска вероисповест, во времето на СХС претежно биле христијани (Тодоровски, 2001: 370). Третманот од страна на тогашните државни институции и научната мисла не е единствен. Генерално, се добива впечаток дека бавната национална консолидација на Србија на овие ново освоени простори е главната причина, што се создава конфузија во дефинирањето на муслиманите кои зборуваа *“словенски”* јазици на просторите на Кралството на СХС. Се разбира овде треба да се посочи и на фактот дека колективната меморија на ова население не можела лесно да се реконструира, бидејќи се уште биле живи сеќавањата за скорешната

Османлиска држава. Ваквата меморија се консолидира со формирањето на модерната турска нација-држава, во дваесеттите години на XX век.

Ваквите нови историски услови се наметнала потребата за редефинирање на критериумите за дефинирањето на природата на групната припадност кај “*муслиманите кои зборуваа словенски јазик*” во деловите на новите јужно-Српски територии. Во насока на дефинирањето на оваа група ќе тргнеме од Смит, кој, прави јасна дистинкција помеѓу **етнички категории** (групи каде што нема изградено јасна поширока колективна свест, туку таа се ограничува на родот и роднинството) и **етнички заедници** (групи кај кои постои силно изразена колективна и национална свест, а нивни атрибути се : колективно име, мит за заеднички претци, заедничко историо сеќавање, заедничка култура, солидарност, заедничка татковина). Во процесот на историо создавање особено важно е чувството за заедничкото потекло-мит (на пр:-Ерменците, Евреите итн) (Smit, 1991: 128-140). Доколку се стави нагласок на припишувањето како решавачка карактеристика на етничките групи, се решаваат двата концептуални проблеми. Така, како прво кога етничката група се дефинира преку својот атрибутивен и ексклузивен карактер, таа зависи од одржувањето на границите, кои зависат од културните црти, и во зависност од нив и се менуваат. И второ, кога за дијагностицирање на припадноста се дискриминативни само општествено релевантните причини, а не објективните манифестни разлики. Според овие гледишта на Барт, клучниот проблем на научните истражувањата станува **етничката граница** која ја дефинира групата, а не културниот матријал кој истата го содржи. Границите на кои всушност треба да се сконцентрира вниманието, се секако, општествените граници како макар што во исто време може да има и територијална основа. Ако одредена група го одржува својот идентитет дури и кога нејзините членови влегуваат во интеракција со други, тоа автоматски имплицира постоење на критериуми за одредување на припадноста, како и начини да на манифестен начин се изразат припадноста и исклучувањето (Bart, 1997: 174). Прифаќањето на границите на националните држави како коегзистивни со границите на општествата и нивниот третман

на основни и најадекватни рамки на социолошката анализа беше вообичаена практика меѓу претставниците на модерната ортодоксија. Во реалноста балканските општества не беа така хомогени и така цврсто интегрирани ниту во културен, ниту во структурен поглед (Младеновски, 2005: 176).

Една од истакнатите пресвртници кои се однесуваат на анализата е онаа во однос на границите и нивното дефинирање. Во случајот на “Македонциите муслимани” овие граници мораат да се разберат во однос на две насоки: од една страна е во однос на поширокиот опкружувачки “Македонски Словенски” свет; и од друга страна е односот кон непосредната муслиманска околина која ги опкружува “Македонциите муслимани”. Во двата случаи “Македонциите муслимани” се јасно различна малцинска популација, која опфаќа повеќе концепциска, отколку географска зона на разграничување *vis-a-vis* доминантната популација. Разликата помеѓу двата типови на услови е дека ова население ја зафаќа периферната зона во “словенската” (христијанска) сфера, која е виртуелно исклучувачка за нив, додека муслиманската сфера ја прави можна за нив прифатливата асимилациона алтернатива (Fraenkel, 1995: 155). Доколку за етничките линии на раздвојување можеме да кажеме дека се контекстуални, контрастни и дека претставуваат предмет на преговори, за границите не можеме да го кажеме тоа. Последниве ги разделуваат самодефинираните национални групи и тие негираат каква било флексибилност на идентитетот. Луѓето мораат да станат индивидуи со цврст идентитет, кој би требало да биде независен од социјалниот, културниот, па дури и од географскиот контекст (Брундбауер, 2002: 82).

2.1.1 Фактори на конструирањата на колективниот идентитет кај “Македонците муслимани” од крајот на Османлиското владеење, до почетокот на Втората Светска војна

По Балканските и Првата Св. војна Македонија е поделена помеѓу младите балкански нации-држави: Србија (по Првата Светска војна Кралството СХС (Југославија)), Бугарија, Грција, како и новоформираната Албанија. По овие војни во Бугарија муслиманите од словенско потекло, вклучително и оние кои ја населувале Пиринска Македонија биле прогласени за “Б’лгари мухамедани”, во делот на Македонија кој припаднал под кралството СХС, се прогласени за “Србе муслиманске вере” (“муслимани наше крви” или “јошучерњаци” (Тодоровски, 2000: 29)), а во Албанија за Албанци.

Со Букурешкиот договор од 10. август 1913 година, сите граѓани на вардарскиот дел на Македонија, вклучително и сите муслимани, биле прогласени за Срби. Иако со договорот меѓу Србија и Османлиската империја од 14. март 1914 година, признаени се ограничени права на Турците во Србија, вклучително и делот на Македонија кој влегувал во нејзиниот состав, сепак муслиманите кои биле со “словенско” потекло и понатаму биле третирали како Срби (Тодоровски, 2001: 27).

Населението кое потпаднало под српска управа по автоматизам било соочено со нова административна прераспределба која била во согласност со новите граници. Долна Река била дел од Реканскиот срез, кој влегувал во Дебарскиот округ³. Целокупната администрација била поставена во согласност со српските интереси и политика. Неретко во селата населени со муслимани контролата на политичката моќ ја имале претставници на

³ Во делот на Македонија кој влегувал во кралството СХС влегувале следните општински окрузи: Дебарски, Тетовски, Скопски, Кумановски, Тиквешки, Охридски, Штипски и Битолски, кои биле составени од околии или срезови. (Историја на македонскиот народ, том трети, 1969: 7,14).

српската власт кои биле дојдени од Србија, Црна Гора или просрпски ориентираны христијани од соседните населени места⁴. Поради близината на Албанската граница српските власти уште во 1913 година го зајакнале военото и полициско присуство во Дебарскиот округ. Во немирите и вооружената реакција на албанските и четите на ВМРО во Охридско и Дебарско, истата година, во одговорот на српските власти особено настрадал градот Дебар со околината (Тодоровски, 1995: 24-29).

Според пописот на населението извршен во кралството СХС, од 31 јануари 1921 година, постојат податоци само за религиската припадност на населението, а национално најчесто било припојувано кон Српската, Турската и Албанската нација. Слична била состојбата и за време на пописот од 1931 година, во сега кралството Југославија. Пописот на населението од 31 јануари 1921 година, територијата на Македонија ја третира како Јужна Србија. Според овој попис во Охридскиот округ имало 23.997 муслимани. Од нив како албанци се определиле 11.484, како Турци 7.508, а национално неопределени муслимани останале 5.641 лице. Во Тетовскиот округ од 70.021 муслиман, како Албанци се изјасниле 48.399 лица, Турци 14.547, а 7.075 биле национално неопределени. Во Битолскиот округ од 42.689 муслимани, со Албански мајчин јазик се определиле 19.209, Турски 18.004, а 5.473 лица биле муслимани кои национално не се изјасниле. Тодоровски национално неопределените ги сместува во групата на *Македонци муслимани*, но секако постои веројатноста меѓу нив во оваа група да се вбројат и ромите, кои како стигматизирана група биле исклучени и од Албанскиот и од Турскиот етнос. Слични се и податоците од пописот на населението од 31 март 1931 година, кога во Вардарска Бановина имало 949.558 жители, од кои како припадници на православната вера се изјасниле 648.982 жиели, а муслимани 287.820 жители (Тодоровски, 2001: 93-120)⁵.

⁴ Во периодот на воспоставувањето на српската власт во Жировница, непосредно по Првата светска војна, началник бил Тодор од Галичник (Одески, 2000: 24,25).

⁵ Бројот на муслиманското население во Македонија:

Политичката организација на “Македонциите муслимани” меѓу двете Светски војни в вардарскиот дел на Македонија се врзува со делувањето на “*Џемиетџи*”, организација која ги обединувала муслиманите во јужните делови на кралството СХС (Косово, Санџак и Македонија⁶). “*Џемиетџи*” уште бил попознат и како туркофилска организација. Притоа муслиманската политичка партија “*Џемиетџи*” својата политичка линија ја спроведувала преку беговската организација. Како ваква таа учествувала на локалните избори 1920 и на подоцнежните парламентарни избори (Ibidem, 93). Изговорот за воспоставувањето на коалицијата со Радикалите на првите повоени општински избори, кои се оддржале на 24 август 1920, бил дека “*ишаква била наредба иша од Цариград*”. Ова покажува дека во услови на политичка национализација населението лесно се врзува за религиските теми, како и на носталгијата за Османлискиот систем, кој веќе се изедначувал со штотоку формираната Ататуркова турска нација-држава (Ibidem, 95). Привилегиите кои ги имале особено носителите на општествената и локалната политичка моќ во Османлискиот систем, придонесуваат за зачувување и јакнење на турскиот национален идентитет, како израз на сентименталната носталгија по минатото на претходното Османлиско општество. Бидејќи тие имаат монопол врз интелектуалната, политичка и најчесто економска моќ во

	1912, според податоците на Јордан Иванов	1921	1931
муслимани, вкупно	-	298.394	282.820
Турци	208.585	119.563	-
“Шингари” -Албанци-	147.900	136.289	129.645
Исламизирани македонци	-	-	-

(Паликрушева, 1965: 18,18а).

⁶ Од друга страна пак, Југословенската муслиманска организација се однесувала на просторите на Босна и Херцеговина (Тодоровски, 2001: 104).

локалната средина, истите се во позиција да ги наметнат сопствените проекции врз останатите припадници на пошироката локална културна заедница. Секако во оваа насока одлучувачка улога игра религиската припадност, религиските институции и надворешните категоризации. Така, иселениците, кои се подалеку од матичната земја чувствуваат сентименти кон далечното. Секако кај оваа категорија на население и покрај силната приврзаност кон локалната заедница, а потоа и кон пошироката приврзаност за Македонија, тие исто така и кон Република Турција, како израз на континуитетот на Османлиската империја, градат однос како кон матична земја.

“*Џемиетџоџи*” се застапувал за зачувување на имотите на големосопствениците од Османлиската империја и оттука бил против колонизацијата. На конгресот во 1921 година дотогашното име “*Организација на муслиманиџе на “Јужна Србија”*”, било променето во “*Организација на муслиманиџе за кралсџивоџо на СХС*”. Под закрила на Џемиетот во 1922 година, врз основа на постоечката “*Уредба за вакафиџе*” од 1912 година, донесен е “*Законоџи за вакафиџе*”, со кој се гарантира автономија на истите (Ibidem, 113). Муслиманската елита ги користела верските институции за поставување на нивните интереси. Така во дискусиите околу аграрното прашање, истото наместо решение било претворено во верско (Ibidem, 116). Оттука може да се проследи влијанието на носителите на политичката моќ, во случајот членовите на Џемиетот, врз националната определба. “*Џемиетџоџи*” бил укинат во 1925 година.

Во 1924 година, во Белград, било формирано културно здружение на муслиманите во кралството СХС, наречено “*Гајреџи-Осман Ѓинџиќ*”, или само “*Гајреџи*”. Основната задача на ова здружение било да ги помага муслиманските студенти и ученици (Ibidem, 111,112).

Во рамките на политиката на КПЈ од 1919 година, па низ целиот период меѓу двете Светски војни, ова население е третирано како Турско или Албанско (Лиманоски, 1993: 315). “*Македонциџе муслимани*” се идентитетски изгубени во наредниот период на развој на класните идеологии

на комунистичкото движење, од една страна, и националната конструкција на нацијата-држава од друга.

Со формирањето на кралството на Србите Хрватите и Словенците, формирана е и Исламска верска заедница со седиште во Сараево. Во овој период покрај официјалната муслиманска сунитска заедница опстојувале и голем број на муслимански групации. Најпознати сепак биле Бектешите, Руфаите, Меламините, Кајатите, Халветите и Мезмевите (Тодоровски, 2001: 121,122). Во периодот меѓу двете светски војни во вардарскиот дел на Македонија имало 35 теќиња.

Во 1936 година дошло до обединување на сите муслимани во предвоена Југославија и е донесен устав на исламската верска заедница. Исто така биле формирани посебни одделенија во состав на заедницата: Верско, Верско-просветното и Верско-имотното одделение. Верските судови го опфаќале муфтијството, кое било надлежно за брачните спорови и шеријатските судови, кои се занимавале со имотните спорови. Месната база на Исламската верска заедница биле т.н. Џематски меџлиси, или територијални одбори. Секој Џематски меџлис опфаќал најмногу до 300 муслимански куќи. Овие одбори биле задолжени за религиозни прашања. Од друга страна пак т.н. Вакавско-месарефските поверенства, биле територијални локални одбори кои се грижеле за имотните, финансиски и верско-училишни работи на територијата на која се однесува. Повисок орган бил Вакафско-месарефскиот собор, кој го сочинувале претставници на сите Вакафско-месарефските поверенства. Постоеле два вакви собори, еден со седиште во Сараево и вториот во Скопје. Друг висок орган бил Улема-меџлисот, еден во Сараево и еден во Скопје, во кој претставник испраќале сите Џематски меџлиси. Највисок орган бил Реис-ул-улемата. Постоеле два вида на совети, т. н. потесен одбор, кој го сочинувале Реис-ул улемите и муштите по еден делегате на двата вакафско-месарефски одбори; и поширок совет, кој го сочинувале членовите на потесниот совет и сите членови на двата Улеми-меџлиси. Членовите на Вакавско-месарефскиот собор и на Улема-меџлисот се избирале секоја четврта година на општи тајни избори.

Право на грал имале сите мажи муслимани над дваесет и едногодишна возраст. Потиа се избирал Реис -ул-улемата од тројца кандидати. Членовите на Реис-ул-улема меџлисот ги назначувак кралот со указ. Основните верски активности ги вршеле маалски свештеници, или т.н. муезини, кои се школувале во медресите, најчесто во Скопје. Покрај трите медреси во Скопје, имало три во Тетово, и по една во Гостивар и Куманово (Ibidem, 125-128).

Во 1939 година во Дебарската околија имало 12.995 муслимани, или 60% од вкупното население. Во Гостивар имало 38.786 муслимани, или 70% од вкупното население. Во делот на Македонија кој влегувал во кралството Југославија имало 328.751 муслимани (Ibidem, 125).

Во периодот меѓу двете светски војни, првиот бран посериозни иселувања кон Турција почнал во 1920-те години и се базирал на верска основа. Вториот бран меѓувоенно иселување почнал 1934 и траел се до крајот на 1936 година. Драгиша Лапчевич смета дека не религискиот, туку социјалниот аспект бил пресуден за иселувањето, на што се спротивставува Тодоровски (Ibidem, 109).

2.1.2 Трејманоӣ на “Македонцӣе муслимани” во ӣшаниӣе ма̄ријали во ӣридоӣ од крајо̄и на Османлиско̄о владеење, до ӣочейоко̄и на Вӣора̄иа Све̄ска војна, со ӣосебен освр̄и на Долна Река

Првите пишани извори по Балканските и Првата Светска војна главно се занимавале со демографската структура на населението во Македонија, како и анализа на состојбата и последиците од војните. Во извештајот на Карнегиевата комисија се зборува за 80.000 муслимани од

Неврокоп кои биле принудени да ја прифатат христијанската вера⁷ Карнегиевата комисија зборува дека Турскиот јазик главно го познавале мажите, додека жените зборувале *словенски “буџарски”* јазик. Исто така едноженството останало да биде карактеристика на ова население (Ibidem, 14,15).

Според Хаџи Васиљевич во јужна Србија, т.е вардарскиот дел на Македонија живееле 54. 680 “Срби” со муслиманска вероисповест (Хаџи Васиљевич, 1925: 21-32). *Словенскиот јазик* на кој зборувале овие луѓе бил прогласен за дел од Српскиот јазик.

Според истражувањата на Јован Хаџи Васиљевич во областа Долна Река, по течението на реката Радика во 13 села имало 7350 жители кои тој ги нарекува “Срби од наша крв” (Ibidem). Тој дава податоци за бројноста и структурата на населението во областа Долна Река во оваа година. Притоа ги набројува тринаесетте села во оваа област, кои главно биле населени со христијани и муслимани од “*српско њоџекло*”, и тоа: Жировница-1300 жители, најголемиот дел муслимани и малкумина христијани; Болетин и Видуше со по 350 жители-муслимани; Ростуше-1/5 христијани и 4/5 муслимани; Велебрдо-500 жители, од кои околу 400 муслимани и 100-тина христијани; Требиште- со околу 900 жители, од кои 600 муслимани и 300 христијани; Аџиевци-150 муслимани; Присојница-500 муслимани; Скудриње-1000 муслимани; Могорче-380 муслимани и 20-тина христијани; Г. Косоврасти- 350- муслимани и 50 христијани; и Д. Косоврасти-650 муслимани и 150 христијани (Ibidem).

Јован Хаџи Васиљевич споменува дека во 1913 година во с. Ростуше “*џосџоела џешка џизма меѓу луѓето*”. Во ова тврдење Тодоровски изразува

⁷ Покрстувањето се вршело со помош на за таа намена веќе подготвени чети и со користење на принуда. Самиот чин опфаќал давање на православно име, од списокот на имиња на Бугарската православна црква или од бугарската историја. Потоа свештеник го извршувал самиот чин на покрстување со “Света Водица” и откако ќе каснеле парче свинско месо, муслиманите преминувале во православие (Тодоровски, 2001: 16). Ваквите покрстувања кои ги спровела Бугарија во територијата под нејзина управа, ќе создадат аверзија и одбивност кај *Македонците муслимани* спрема бугарскиот елемент (но и претпазливост во однос на сите други православни заедници), како од регионите кои директно биле засегнати, така и во поодалечените, како што е регионот на Долна Река.

сомневање. Исто така забележал дека во колективната меморија луѓето се сеќаваат на своите христијански предци. Тетовските села Урвич и Јеловјане, според неговите истражувањата биле доселени од Дебарско, а селата во т.н Скопска Торбешија: Пагаруша, Долно Количани, Цветово, Умово и Држилово, биле доселени од Реканската област (Ibidem).

Драгиша Лапчевич забележал дека поради не почитувањето на Цариградскиот договор, и односот на новите српски власти кон аграрното прашање, во очи на Првата Светска војна, постоела масовна агитација на оците против sluжењето на муслиманското население до 25 години во Српската војска (Тодоровски, 2001: 25).

Пишувајќи за соседната област на Река, Гора, М. Луговиц тврди дека “Србиите од муслиманска вера”, кои се во значително мнозинство, се староседелци. Имено од 208 родови, 184 се староседелци (Тодоровски, 2001:76). Тој известува дека Гораните сопствениот говор го нарекувале “нашински”⁸, а не “српски”, бидејќи сметале дека се Турци, што говори за нивната се уште национална неопределеност (Ibidem, 77).

Познатиот бугарски историчар Јордан Иванов во својот труд од 1915, “Б лғарии в Македони”, тврди дека во Македонија имало околу 150.00 “Помаци”, кои живееле во повеќе од 300 “џомачки” села (Ibidem, 82,83). Тој дава своја анализа за ова население истакнувајќи дека “иите знаеле за своето словенско џошкело, но за џоа не сакале да зборуваат од верски џричини за да се заборава минаџо”. Според Иванов тие луѓе “повеќе се држат за диног (верата), отколку за народноста и сакале да се нарекуваат “Турци”, поистиветувајќи ја муслиманската вера со турската народност, затоа што сметале дека имаат “џурска вера” (Лиманоски, 1993: 234).

Верската компонента доминирала поради нивната затвореност, недоволната комуникативност, патријархалноста и маргинализацијата во општествено-политичкиот и стопанскиот живот тогаш (Тодоровски, 2001:83).

⁸ Епитетот “нашински” и денес се користи од христијаните “славофони” (dopii makedones), како што Каракасиду (Каракасиду, 2002) ги нарекува Македонците во егејскиот дел на Македонија, и како таков претставува израз на конфузниот идентитет кој е изграден како израз на отпорот кон идентитетската државна принуда на грчката нација-држава.

За Ј. Иванов групата на “*Буџари мухамедани*”, во зависност од географската поставеност опфаќала неколку подгрупи, и тоа: Брегалничката, Тиквешката, Западновардарската или Шарпланинска, Мегленската (Егејска Македонија), Родопската (Неврокопско, Драмско и Кавалско) група (Ibidem).

Ст. Шишков, во своите истражувања од 1918 година за населението во вардарскиот дел на Македонија, тврди дека во овој дел живееле 62 222 “*Буџари мухамедани*” (Лиманоски, 1993: 234; Годоровски, 2001:84).

М. С. Филипович во 1919 на просторот на јужна Србија, Косово и Македонија имало 1.676.747 жители од кои 10.02 % биле Турци, 23.23 % Албанци, а 59.5 % Срби и Хрвати (Тодоровски, 2001: 117).

Според изјавите на Илија Јанчев од с. Долни Дисан. “Во 1928 година, во Долни Дисан “*Турциџие*” не знаеја “*Турски*”, тие збореа само *нашински-Македонски*. Во тоа време се делевме на “*Турци*” и на “*Каури*”” (Лиманоски, 1993: 283).

Според еден натпис во весникот “*Вардар*” од 1932 година “*Торбешиџие*” (или како што во натписот се нарекуваат “*Борбеши*”) имаат зачувано свеста за припадност, приврзаност кон земјата, како и нивната рационалност да опстанат. Според истиот извор “*Торбешиџие*” се понекогаш многу затворени. Тие не сакаат да речат “*Јас сум Торбеши*”- бидејќи тоа име за нив е полно со навреди и лоши спомени” (Ibidem, 312,313).

Во истиот натпис пишува дека во 1932 година “*Торбешиџие*” се уште немале своја интелегенција, за што вината се лоцира во непосветеноста на државните органи на оваа карегиорија на население (Ibidem, 314).

Во овој натпис се апелира де се престане со користењето на називот “*Торбеши*”, “*кој ѓи навредува, ѓи боли, и кој џие ѓо мразџи*” (Ibidem, 314). Сепак *Србиџие муслимани* од јужна Србија се категоризираат и со позитивни стереотипи кои се формираат за нив. За нив се понудени следните позитивни стереотипи: чесност, истрајност, триеливост, јунаштво и скромност. Во овој натпис се потенцира дека и покрај изразитата религиозност, оваа заедница на исламот му дала демократски карактер (Ibidem, 314).

2.2 ДОЛНА РЕКА ЗА ВРЕМЕ НА ВТОРАТА СВЕТСКА ВОЈНА: КРЕИРАЊЕ НА КОЛЕКТИВНИТЕ ИДЕНТИТЕТИ ВО РАМКИТЕ НА НАЦИОНАЛНИОТ КОНЦЕПТ НА ГОЛЕМА АЛБАНИЈА

Есенцијализацијата на културните дистинктности е изразена за антропологијата во 30-те год. од XX век. Овој поглед на нациите или културите им придава својства на внатрешно хомогени, а надворешно дистингтивни и со границите обележани објекти (Младеновски, 2006: 192). Спротивно на ова гледиште е мултикултуралистичкиот модерен поглед на нациите и културите како нехомогени и внатрешно различни. Ова наведува на заклучокот дека во реалноста на балканските општества кои не беа така хомогени и така цврсто интегрирани ниту во културен, ниту во структурен поглед. Оттука секоја порадикална политичка турбуленција или насилна промена на границите доведуваше до реконструкција на идентитетите и рекомпонирање на историјата. Впрегната во служба на интересите и целите на нацијата, историјата, која сама по себе е еден вештачки и крајно реификуван ентитет, станува стока со употребна вредност. Љубоморно се држи во сопственост, а мора да се пушти во циркулација за да и порасне и да и се реализира вредноста (Каракасиду, 2002: xiv). Токму ваква беше состојбата со рedefинирањето на границите за време на Втората Светска војна. Монополот врз државната принуда овозможи на новите албански власти да се обидат да ја изградат својата проектирана големонационална стратегија, притоа рекомпонирајќи ја постојната идентитетска реалност.

Воспоставувањето на Италијанско-Албанската управа, значело и воспоставување на нова администрација, која ќе одговори на барањата на новонастанатите состојби. Во овој период биле спроведени голем број мерки со кои се тежнеело да се промени идентитетската состојба затечена од претходната нација-држава. Генералната стратегија на албанските власти била христијаните да се иселат, а муслиманите да се албанизираат

(Тодоровски, 2001: 270). Најважниот репрезент на индивидуалниот и колективниот идентитет е родовското име (презиме). Секако од тука и примарната акција во периодот на Италијанско-Албанската окупација на Западна Македонија (1941-1944), била извршената смена на презимињата на населението, кои сега добиле албански завршеток на “У”, “И” или “А” (Ibidem, 163).

Пред окупацијата муслиманите кои не биле од албанско потекло, како и христијаните во дел од Реканскиот крај носеле црна капа (кече), како дел од нивната традиционална носија. Но по доаѓањето на Италијанско-албанските власти, таа била заменета со белата албанска капа⁹. Како симбол на албанската нација, таа требало да се носи на сите јавни места, подеднакво и од христијаните и од муслиманите (Ibidem, 172). Оттука носењето на традиционалната црна капа во Долна Река и покрај инструкциите на властите да се носи албанската бела, било толкувано како израз на отпор кон албанскиот идентитет (Оцески, 2000: 30,31).

Политичкото организирање на локалното население во Долна Река, во прилог на новите власти, исто така значело спроведување на коренити промени. Со формирањето на Албанската фашистичка партија во периодот на окупацијата (1941-1944), како и проширувањето на нејзините активности на окупираните територии, дел од ”муслиманиите со словенско појшкело” влегле во нејзините редови. Како такви тие најчесто биле носители на локалната политичка моќ (Тодоровски, 2001: 167). По ова уследило формирањето на паравоената организација “Бали комбајџар” во западниот дел на територијата на денешната Р. Македонија, во истата биле регрутирани и помал број “исламизирани Македонци” од долнореканските села Велебрдо, Скудриње, Присојница, Ростуша и Болетан. Но најголемо влијание оставила дејноста на т.н. Требишка балистичка чета¹⁰. Есента 1944 година бил

⁹ По крајот на војната во некои населени места, како Тетовските села Урвич и Јеловјане, останала навиката за носење на белата капа (Тодоровски, 2001:173).

¹⁰ Најпознат од овој период бил Исмаил Ваип од с. Требиште, кој ја раководел претходно споменатата Требишка чета и бил претседател на општината со седиште во с. Ростуше.

формиран нов горнорекански балистички комитет. Во составот на оваа организација покрај учеството на Албанци, имало и припадници од други националности, па и “исламизирани Македонци”¹¹. Исто така дел од “муслиманите со словенско пошкело” биле членови на дебарската балистичка чета на Али Малиќи, а дел на балистичката чета на Џемо Хаса од Гостивар (Ibidem, 167,169).

Во еден извештај на Тодор Циповски-Мерџан од 27 октомври 1943 година, испратен до обласниот комитет за Западна Македонија, се зборува за состојбата во Долна Река, поконкретно во Ростушко. Мерџан говори дека во ростушкиот регион, каде што мнозинството на населението е муслиманско, а говорело на Македонски јазик, балистите и бајрактарите имале големо влијание врз непросветената маса. Но понатаму тој зборува дека во ростушкиот регион била формирана чета од осумдусетмина на иницијатива од балистите. Требишката чета, како била попозната, во суштина имала резервиран однос спрема двете страни (Ibidem, 262,263). Се мисли и спрема партизанското и спрема албанското балистичко движење. Како реонска балистичка чета таа ја откажала помошта што бајрактарите ја побарале во Пешкопеја, а исто така го одбила повикот на Гостиварската балистичка чета на Мефаил во борбата со партизаните кај месноста Буковиќ (Ibidem, 263). Но по капитулацијата на Италија, според Тодоровски оваа чета прераснала во чисто балистичка чета.

По навлегувањето на партизанските единици во Дебар во Септември 1943 година, дел од нив, околу сто луѓе, под раководство на Аџи Лоши се упатиле кон Ростуше, кое тогаш било административно седиште на потпрефектура. Неуспешниот напад бил извршен на 27 октомври истата година, а во “одбраната” на Ростуше учествувале Требишката чета, заедно со балистите од с. Трница, Гостиварско и балистичките жандармериски единици од Ростуше и Жировница. Притоа главните борби се воделе на потегот меѓу

Други попознати активисти на балистичкото движење биле Илјаз од с. Присојница, Јусуф Илјази и Асип Алјази од с. Велебрдо и Осман од с. Ростуше (Тодоровски, 2001: 265-267).

¹¹ Како Олхан Хамза од с. Болетин, Кадри Чаус од с. Жировница, а Теофил Болетини бил член на гостиварскиот комитет на Втората албанска призренска лига (Тодоровски, 267,269).

Ростуше и Требиште. Во борбите загинал партизанот Семе Садулов од Ростуше, а биле изгорени две куќи и плевни во Битуше и целото село било ограбено. Но по реакција на Ростушките првенци било спречено стрелањето на неколку Ростушани (Ibidem, 265-267).

Како израз на традиционалната силно изразена локална солидарност жителите на с. Велебрдо во овој период ги примиле Македонците од Битуше, заштитивајќи ги од балистите. Така правеле и Македонците (се мисли на христијаните) од Ростуше за време на бугарската окупација од 1915-1916 година (Лиманоски, 1989: 130).

При формирањето на првите месни комитети на комунистичката партија во Долна Река и Дебарско, биле присутни само *Македонци*, т.е. *Македонци христијани*¹². Во времето на реконструкцијата на организацијата на КП во Дебар за бившата Дебарска околија, селата во Реканско се до Жировница, во минатото, спаѓале во бившата Дебарска околија (Тодоровски, 2001: 262). Партиската организација на КПМ, во с. Ростуше била формирана во 1944 година.¹³

Според документите на дебарската комунистичка организација, кои ги проучувал Тодоровски, *“исламизираниите Македонци од Дебарско и Реканско, со окупацијата 1941 година, посебно справувале од можна бугарска окупација”*. Особено оние во Долна Река не биле во состојба да прават разлика меѓу верата и нацијата, сметајќи од верски мотиви, дека под албанската власт ќе имале подобри услови за живот во споредба со времето

¹² Според сведочењата на првоборецот од с. Битуше, Долна Река, Митре Инадески, за формирањето на Комунистичката партија во с. Битуше, во 1941 година, во селото бил формиран Месен комитет составен од пет члена: Тофе Климеvски од Битуше, Никодин Никодиновски и Борис Спировски од Требиште, Ѓорѓи од Велебрдо и Петре од Ростуше (Тодоровски, 2001: 262, 263). Во рамките на партизанското антифашистичко движење од селото Жировница учествувале: Реџеп Шакири, Хасан Мехмеди, Мурат Фејзули, Веан Исеини, Гаип Елмази, сите загинали во борбите за конечното ослободување на југословенските простори, а исто од овој крај учество во НОВ зеле и Акида Алиу од Жировница, Лиман Лимани, Ајрула Мустафи од с. Врбјане и Ахмед Беќири од с. Болетин (Оџески, 2000: 32,34).

¹³ На состанокот под раководство на Жифко Брајковски од с. Белчица, од с. Ростуше присуствувале Сали Хоџа, Ибраим Бајрами и Идриз Нерези (Тодоровски, 2001:267).

на предвоена Југославија. Според истите извештаи од периодот 1941/44, се говори дека муслиманското население во Дебарско, особено се мисли на населението кое денес се вбројува во групата на *Македонци муслимани*, биле неопределени во национална смисла, што се толкува како “остаток уште од времето на *џурскојо владеење* (се мисли на времето на Османлиското владеење), бидејќи биле под силно верско влијание и се прикажувало за *џурско*” (Ibidem, 261).

2.2.1 Селективното чистање на историјата преку примерот со црквата во с.Ростуше

Уште еднаш ќе се осврнеме на есента 1943 година, кога по капитулацијата на фашистичка Италија, создадениот вакум го пополни креирањето на Голема Албанија. Во овој период во Долна Река доаѓа до значително воено раздвижување, кое ќе придонесе за создавање на конфликтни услови. Во процесот на полесна асимилација верската омраза била користена како инструмент за инаугурирање на албанскиот фактор кај населението од неалбанско потекло (Ibidem, 175).

На 30. септември, на христијанскиот празник Крстовден и на првиот ден од муслиманскиот празник Бајрам настанал инцидент во с. Ростуше. Инцидентот започнал случајно, кога неколку селани во знак на прослава по повод Бајрам испукале неколку куршуми во воздух пред Џамијата. По обидот на албанската милиција да им го конфискува оружјето настанала конфронтација, при што дошло и до престрелка. Притоа била запалена општината во Ростуше. На 2. октомври во селото дошле голем број на балисти од Галичник и Требиште и немирите престанале. Се зборува дека во тие моменти кога дојдените балисти сакале да вршат репресии врз христијаните во селото, муслиманите се ставиле во нивна одбрана и ги заштитиле. Во октомври дошло до судири со партизаните, кои го завзеле

Ростуше, но во контраударот, на 27 октомври, здружените балисти од Требиште, Гостивар и Трница и албанската милиција од Ростуше и Жировница, дошло до судири во ливадите меѓу Битуше и Требиште. Притоа убиен бил 17-годишниот партизан Семе Садуловски, а подоцна бил убиен и комунистичкиот активист Филип Настевски од Битуше. Мажите од с. Битуше биле собрани пред џамијата во с. Ростуше, но по интервенција на локалните муслимани било спречено нивното стралање. Во исто време во Битуше биле запалени 2 куќи и 2 плевни, а селото било ограбено. Фетија Бајрами, мајката на загинатиот партизан, која претходно негувала ранети партизани, сега морала како казна да ги храни балистите за период од 18 месеци. На 13. ноември 1943 година, дојдените балисти ја минирале и дигнале во воздух црквата што се наоѓала среде селото Ростуше, во која претходно бандата на Цемо, заедно со Врбјанци ги запалиле црковните книги (Одески, 2005: 156-162).

Токму последниов настан на уривањето на црквата во Ростуше ќе предизвика бројни контаверзи и креира услови на тензија помеѓу христијанската и муслиманската заедница во селото, со потенцијал да се нарушат традиционално хармоничните меѓуконфесионални односи. Според Тодоровски, рушењето на христијанската црква во Ростуше, кое се случило на 13. ноември 1943 година, било извршено од месните жители *“исламизирани Македонци”* (Тодоровски, 2001: 170). Ваквото гледиште го поткрепуваат поголемиот дел од христијаните современици на овој настан, кои истакнуваат дека од своите муслимански соселани со оружје биле принудени и самите да ја рушат црквата. Според Н. Лимановски, црквата во Ростуше ја срушиле балисти од горнореканското албанско село Врбјани (Ibidem, 170). Ваквиот пристап е израз на муслиманите кои не сакаат да зборуваат за настанот, а со тоа настојуваат истиот да се минимизира, за да не се создаваат тензии.

Но различното презентирање на историјата не произлегува од 1943 година, туку е репрезент на суштинските разлики кои настанале со процесот на изламизацијата на Мијачката група, односно различноста во однос на конфесионалната припадност. Црквата св. Богородица на сред село Ростуше

била претворена во џамија, која служела до 1912 година¹⁴, кога повторно била претворена во црква. Црквата била доградена во 1936 година, а во 1943 година била урната. Сега местото е истовремено селски плоштад и игралиште за децата од селото и основното училиште. Се уште постои поделба во перцепцијата на историското значење на местото кај муслиманите и христијаните. Едните велат “*џред џамија*”, другите “*џред црков*” или “*сред село*” (Лиманоски, 1993: 241).

При конструкцијата на историската слика за ова свето место двете конфесии градат селективна претстава. Додека христијаните зборуваат дека на ова место постоела христијански верски објект уште од доаѓањето на Османлиите, полагајќи право да го сметаат местото за свето, муслиманите инсистираат дека пред градењето на црквата меѓу двете светски војни на истото место постоела џамија. Од друга страна, додека христијаните премолчуваат за уривањето на џамијата во 1912 година, муслиманите се обидуваат да креираат состојба на амнезија во однос на уривањето на црквата во 1943 година.

Претендирањето на исто свето место не е единствен пример во селото Ростуше. Во селото Бороец во Струшко муслиманите и христијаните посетуваат ист верски објект, кој половина е црква, а половина џамија (Тодоровски, 2000; 175). Вакви примери има и на многу други места низ Македонија. Но суштината на примерот во с.Ростуше е што истиот во услови на политичка експлоатација претставува потенцијален проблем кој би можело да ја наруши хармоничната коегзистенција во ова населено место. Политичкото решение за овој проблем би претставувало потенцијална опасност. Секое покренување на прашањето за обнова на црквата во с. Ростуше, создава јаз помеѓу христијаните и муслиманите и претставува

¹⁴ Во врска со џамијата на сред село Фазло Фајзули од с. Ростуше, роден 1890 година, го изјавил следното: “*Јас в село ја виџасав џамијата сред село. Таму се клај навме, одевме на мејџеб. Оџа беше Аџи Салиф, бабо на Нафуз Мусџафа, беше сџар, сиџурно имаше 70 џодини. После идеше Мула Мусо...Во 1912 џодина џамијата сред село ја џурија: Цоле од Велебрдо, Серафил од Лајсовџи, Дамче и Гаврил од Биџуше. Мие џорбеџиџе не се буневме. Во 1918 ја џочнавме џрадбаџа на сеџашнаџа џамија*” (Лиманоски, 1993: 291, 292).

опасност за соживотот (Оџески, 2005: 50). Во секој случај единствена гаранција за решавање на ова прашање се чини е во моментот истото воопшто да не се поставува.

2.3 ИНСТИТУЦИИТЕ НА НАЦИЈАТА-ДРЖАВА И КОНСТРУКЦИЈАТА НА КОЛЕКТИВНИОТ ИДЕНТИТЕТ : ПРАШАЊЕТО НА ОБРАЗОВАНИЕТО ВО ПРВАТА ПОЛОВИНА НА XX ВЕК

Заедничката национална култура се гради преку институциите, како што се војската, административната бирократија, црквата, односно џамијата и како најважна институција е училиштето. Оттука, процесот на градење на идентитетот не мора да биде свесен, зошто луѓето не секогаш создаваат историја каква што посакуваат (Каракасиду, 2002: 149). Она што е наречено *”централен вредносен систем”* е есенцијален белег на вистинските национални општества и дека објективно секое општество треба да развие чувство за сопствен колективен идентитет. На ниво на национално конституираните општества постои или мора да постои нешто како централен вредносен систем, заедничка култура, етос, доминантна идеологија или културен центар, центар на поредок на симболи, вредности и верувања со кои управува со општеството (Младеновски, 2006: 178). Основниот фактор што ја определува националната припадност не е само културното наследство, туку пред се предавањето на одредени чувства и ставови во процесот на социјализацијата. Националната припадност не се наследува генетски. Таа се креира низ процесите на примарната семејна социјализација, како и низ процесот на образованието (Лиманоски, 1989: 115). Најважен сегмент во формирањето на колективните идентитети на нацијата-држава се нејзините институции, посебно локалната администрација, воената обврска и масовното образование.

Според турски податоци во почетокот на XX век, во Дебарскиот санџак имало 121 училиште. Така во учебната 1911/1912 година во Дебарската околина состојбата била следна: 23 српски училишта, со 28 наставници; 32

егзархиски училишта со 52 наставници; и 26 турски училишта со 40 наставници (Тодоровски, 1995: 230,231). Егзархиските училишта во Река функционираше и во учебната 1912/1913 година (Ibidem, 241-243).

Според пишувањата на А. Оџески, не е познато кога за прв пат е отворено училиште во с. Жировница, но се знае дека таму постоело уште за време на Османлиската империја под името Интиндане мектеби (основно училиште). Местото на одржување на наставата бил мектебот кај џамијата. Во училиштето предавал еден учител, а се изучувале верски предмети. Од литературата која се изучувала тука спаѓале: Елефика (буквар), Еламика (букварска читанка), Тебаре (мала граматика со правопис), Каџима (верска читанка), Везаре (продолжение на оваа читанка) и Кур'ан (свето писмо). Исто така се изучувале и Илмихал (морално воспитание на верска основа), Ќучук инша (мала граматика со правопис), Бујук инша (подробно изучување на граматика), Хесап (почеток на сметање со четири сметачки операции).

Зборувањето во училиштето било исклучиво на мајчин јазик, освен Кур'анот кој се изучувал на арапски јазик. Кога ќе се завршело со изучувањето на овие книги се давало атме (завршен испит). Завршувањето на училиштето не било задолжително и обично завршувале поимотните.¹⁵

По Хуриетот била изградена училишна зграда, која постоела и била во функција се до 1947 година, и било формирано руждие (шестолетка). По овој период биле воведени и световни предмети кои биле изведувани во уќуматот. Наставата ја посетувале исклучиво припадници на машкиот пол. Наставата не била контролирана од страна на власта, а контрола власта воспоставила дури по 1912 година со доаѓањето на српската администрација. Сепак како и претходно се работело до 1915 година, а од 1915-1918 година наставата се изведувала на бугарски јазик.¹⁶

¹⁵ Попознати месни учители од ова време биле селските оџи: Мула Исејн Сулејмани, Мула Есат Салиу од Жировница, како и Мула Сулејман Сулејмани од Ростуше (Оџески, 1995: 123,124).

¹⁶ Во овој период учител бил Методија од Лазарополе, а од 1918-1929 година, покрај Методиј, учител бил и Никола Златаренко, кој бил руски емигрант (Ibidem: 123,124).

Во учебната 1913/1914 училишта биле отворени и во следните населени места на Галичката околија: Галичник, Битуше, Требиште, Лазарополе, Тресонче, Бродец, Богдево, Ничшур, Кракорница, Нистрово и Тегово (Тодоровски, 1995: 249). Наставата, од прво до четврто одделение, во оваа околија ја посетувале 297 ученици, а биле ангажирани 12 учители (Ibidem, 254). Во наредната учебна 1914/1915 година покрај во Битуше и Требиште, се спомнуваат училишта и во Жировница и Присојница (Ibidem, 269).

Во периодот од 1918-1941 година, била проширена световната настава, а за сметка на тоа верското образование било сведено на два часа неделно. Основното образование траело четири години. Притоа верското образование се изведувало на месниот дијалект, а световната настава на српски јазик. Училиштето во с. Жировница, во овој период го носи името “Школа Цара Душана”.¹⁷

Основното верско образование се стекнувало во “сибијан-мектебите”, каде што учениците стекнувале основни познавања за исламот, беронауката и го изучувале арапското писмо. Во учебната 1928/29 година бројот на сибијан-мектебите во вардарскиот дел на Македонија изнесувал 297, со 297 муслимански учители и 14.333 ученици (Тодоровски, 2001: 127,128). Ако се има во предвид дека во овој период стекнувањето на образование се уште не толку распространето и најчесто најголемиот број на деца ги завршуване само основните неколку одделенија, се гледа големото значење на сибијан-мектебите како институција за формирање и конструкција на колективниот идентитет.

Во одредена мера српските власти се покажале незаинтересирани за промовирање на “словенскаџија” компонента кај ова население. Постоеле дури и примери српските власти да испраќаат турски вероучители во Река, за да биде научен турскиот јазик, па дури се учела и арабјанското писмо, идентично

¹⁷ Попознати учители меѓу двете светски војни во Жировница биле: Драгољуб Гитарик, Душан Вукосавик, Милан Николик, Воислав Рајпац, Исаија Костик, Мица Радовановик, Барбара-Бојана Николик и Илија Смиљаниќ (Одески, 1995: 123,124).

како и за време на Османлиската империја, иако истото веќе било отфрлено од Ататурковата, турска нација-држава. Во исто време албанците во намера да ги анимираат неалбанските муслимани, во пределите во близина на Река формирале три училишта, т.н “*Заводи и интернаџии за школување на арнауџискиџе деца*” (Лиманоски, 1993: 311).

Сите припадници на муслиманската религија за време на Втората Светска војна биле третирани како Албанци (Тодоровски, 2001: 163). Секако една од основните алки на мобилизација која се користела во овој период била заедничката припадност на муслиманската вера (Ibidem, 185). Како и православните деца, како и муслиманските, биле принудени да носат албанска бела капа, со црна марама на училиште и заеднички ја посетувале наставата на Албански јазик. Секако учителите биле Албанци, најчесто дојдени од Албанија. Исто така во училиштата се пееле албански песни, албанска историја, а наставата и учебниците биле во духот на големоалбанската и фашистичката идеологија (Ibidem, 164). Притоа, учениците добивале бесплатни учебници печатени во Албанија, а исто така биле распространети карти на Голема Албанија (Ibidem, 185). Во периодот 1941-1944 година наставата се изведувала на “*шиџарски*” (албански) јазик. Верската настава не била застапена, а основното образование траело пет години.¹⁸

Наставната програма била во склад со стратегијата на нацијата-држава која се инсталирала на овие простори. Училиштето, како една од основните институции за национално калење и предефинирање на

¹⁸ Познати учители во с.Жировница од периодот на Втората Светска војна биле: Ремзи Прапанику, Саит Sosi, Петар Јани, Марика Попи, Маргарита Зото, Неврус Рушан ии други (Оџески, 1995: 123,124). Во истиот период, учители во Ростуше биле: Исеф, Јусуф, Афродита, Јано и Софика Прогри, кои ја изведувале наставата на Албански јазик во нижите одделенија, додека Шпиру Фадику и Ирфан Оручи во вишите одделенија. Сите претходно споменати учители биле дојдени од Албанија, освен Ирфан Оручи, кој бил Албанец од Дебар. Во Велебрдо учители биле Пандо Иличо, Камил и Спиро; во с. Требиште, учител бил Митат, кој своето образование го стекнал во Драч и учителот Ибрахим, кој во с.Требиште се задржал кратко време; во с. Присојница, поради недостаток на кадар училиштето било отворено во 1942 година, а учители биле Лука и Абдија од Албанија; учителот во с. Јанче потекнувал од Гирокрастро; учител во с. Болетин бил Мистар Ламбри (Тодоровски, 2001: 176-179).

колективната мемирија, свест и идентитет, било користено во согласност со националната албанска програма. Таа вклучувала, визуелно физичка идентификација со албанската нација, преку носење на соодветната бела албанска капа со црна марама, потоа емотивна идентификација со новоконструирани митски предци и херои, преку редефинираната историја и пеењето на песни за нив, како на пример за Скендербег (Ibidem, 178). Ова прераснало во “*свeй риџуал*” со кој започнувал и завршувал секој школски ден. Забраната за користење на мајчиниот говорен јазик и наметнувањето на албанскиот, било нормален израз на јасната тенденција за национално унифицирање со албанската нација. Ова било надополнето преку процесот институционално системско асимилирање и спроведување на институционалната принуда. Така албанскиот јазик бил во задолжителна употреба дури и за време на паузите меѓу часовите, при што учениците биле мониторирани и секое неспроведување на ваквите инструкции било најстрого казнувано (Тодоровски, 2001: 178). Фашистичката идеологија како таква, иако присутна во овој дел била рангирана зад големонационалната. Покрај методот на политичка агитација меѓу населението, за мобилизирање на ученици во албанските училишта, била користена и принуда. Така Тодоровски наведува дека во учебната 1943/44 година властите, повикувајќи се на Законот за просвета од 1943 година, се обидувале да ги принудат родителите во Кичевско да ги праќаат своите деца на училиште. Вакви примери имало и на други места (Ibidem, 184).

По крајот на Втората Светска војна, во најголемиот број на училишта во Долнореканскиот крај наставата започнала да се одвива на Македонски јазик¹⁹. По ослободувањето прв пат училиштето во с. Жировница

¹⁹ Во првиот наставен план биле предвидени следните предмети по одделенија:

- Прво одделение-вероучение(незадолжително), народен јазик (обука за четење и писање), предметно учење сметање, рисување, пеење и гимнастика;
- Второ одделение-се предвидени истите предмети од прво одделение;
- За трето и четврто одделение се предвидени следните предмети-вероучение, народен јазик, сметање, отчествознание, историја (приказни за најважните собитија из нашата историја), природознание, рисување, пеење, гимнастика и рачна работа;

е отворено на 5.декрмври 1944 година и тоа со настава на “*шијџарски*” (албански) јазик, за да по еден месец наставата продолжи на македонски јазик (Оџески, 1995: 123,124).²⁰

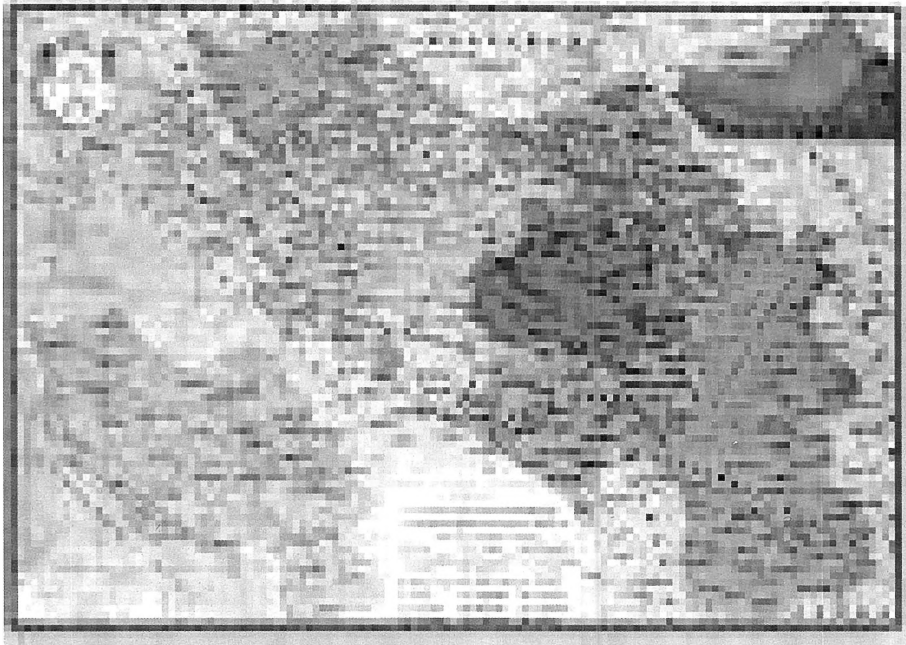
Во с. Ростуше, есента 1944 година, некои од месните првенци одбивале да го прифатат македонското училиште и инсистирале наставата да се одвива на албански јазик, како и дотогаш. Но, по интервенцијата од обласниот Народно-ослободителен одбор (НОО) со седиште во Битола-Поверенство за просвета, со писмо од 12.12.1944 година, упатено до Галичката околија со седиште во Ростуше, било наложено наставата да се одвива на Македонски јазик. Од извршените анкети на “*народнаџа власџи*”, во периодот по војната во Велебрдо за јазикот на кој требало да се врши наставата, сите жители во ова село со мешан религиски состав, едногласно се изјасниле за Македонскиот наставен јазик, велејќи дека не сакаат ниту Албански, ниту Турски јазик²¹.

-
- Петто одделение-народен јазик, аритметика, геометрија, географија на Европа, историја (стар век), руски јазик, зоологија, рисување, пеење, гимнастика, рачна работа (во селата работа во училишната градина и во полето);
 - Шесто одделение-истите предмети од петто одделение, само наместо зоологија, ботаника и хигиена и историја на среден и нов век;
 - Седмо одделение-нови предмети се историја на Македонија и во врска со историјата на соседните народи, физика и хемија (Митрески, 1995: 175).

²⁰ Првите учители на македонски наставен јазик во с. Жировница во учебната 1944/45 година биле Исмаил и Фаик Салиу од с. Жировница (Оџески, 2000: 57).

²¹ Првиот учител во повоеното Велебрдо бил Исаија Поповски од с. Битуше (Тодоровски, 2001: 339,341).

ПРИЛОГ
Кралството Југославија



ГЛАВА ТРЕТА

НАЦИОНАЛНА КОНСОЛИДАЦИЈА: ВОСПОСТАВУВАЊЕ, ИЗГРАДБА И РУШЕЊЕ НА ЕДНОПАРТИСКИТЕ СИСТЕМИ

3.1 РЕСОЗДАВАЊЕ НА ИДЕНТИТЕТИТЕ ПРЕКУ СООЧУВАЊЕ НА ИДЕОЛОГИИТЕ НА XX ВЕК-КОМУНИЗМОТ И НАЦИЈАТА-ДРЖАВА: СОЗДАВАЊЕ НА МАКЕДОНСКАТА НАЦИЈА-ДРЖАВА И КОЛЕКТИВНИОТ ИДЕНТИТЕТ НА МАКЕДОНЦИТЕ МУСЛИМАНИ

Доколку XIX век, беше ерата на раѓањето на романтичките идеализми, дотогаш XX век е епохата која е нивниот вистински репрезент. Идејата за националната држава е создадена под закрила на германското просветителство и историцизмот на XIX век. Германскиот филозоф Хердер бил првиот што ја покажал историската смисла на посебноста на секој народ и нивните дела. Романтичарската идеја за сегашноста, заедно со романтичарската идеја за минатото биле крајно спротивставени на индивидуализмот на Просветителството. Општата волја на братската, органичка заедница е изразена преку една нова трансцендентална интерпретација на апсолутната моќ и волјата на суверената држава (Блекхо и др. 1995: 348-350).

Од друга страна во XIX век се развива и Комунистичката идеологија, чии корени лежат во марксизмот кој се развил од германската филозофија, британската политичка економија и францускиот социјализам. Основата на

идеологијата на марксизмот е пролетеријатот и бескласното општество, а на националната држава, граѓанинот и нацијата. Историските околности ќе ги спротивстават овие две идеологии, но истовремено и ќе се создадат предуслови за нивно заедничко инкорпорирање во синтетизирано општество, какво што била младата македонска нација-држава во 1944 година.

Но пред да се зафатиме со разгледување на условите на националното конституирање на македонската нација, ќе се обидеме да дадеме кратка генеологија на развојот на истата. Доколку се послужи́ме со модерната¹ национална мисла, развојот на македонската нација, или уште себеидентификувана од националните историчари како *Македонциоии народ*, се одвива во две фази, кои се однесуваат на сите нации - фаза на протонационализам и фаза на создавање на националната држава. Првата фаза го опфаќа XIX и првата половина на XX век, кога националната мисла се развива без институционалната поткрепа на сопствената нација-држава, а втората го опфаќа периодот на градење на националните институции и целосно конструирање на нацијата.

Македонскиот протонационализам и покрај задоцнетото државно конституирање, се развова паралелно со истите на останатите балкански држави. Првата фаза се однесува на просветителството, кое се развива под закрила на црковните институции и нема изразито национален карактер. Кон средината на XIX век инаквоста се конструира при политичката мобилизација за обнова на Охридската Архиепископија, а кон крајот на XIX и почетокот на XX век, се создава протоинституционална национална рамка во лицето на Македонското Револуционерно движење. За овој период мора да се нагласи дека националната свест се уште е привилегија на интелектуалците и националните романтичари. Македонската протонационална свест се развива

¹ Според модерното сфаќање идентитетот е социјално одредена конструкција. Идентитетите наметнати однадвор имаат тенденции да претпоставуваат некакво природно потекло, односно да претпоставуваат дека се наследени преку “крвиа”, а не дека се нечиј производ. Токму последново е основа на примордијализмот, врз кој се темелат сите нации. Примордијалната теорија за идентитетот, го промовира како објективен, реален аспект на човековиот живот, длабоко вкоренет во историјата и психологијата на луѓето (Брунбауер, 2002: 90).

со сите параметри на потенцијална нација и покрај изразено силните надворешни влијанија и притисоци што ги трпи од соседните балкански нации-држави, кои претендираат како на територијата на Македонија, така и на монополот врз историјата и националната припадност на нејзиното население. Овде треба да се нагласи фактот дека поради поларизируваниот милетски систем на Османлиската империја и изразениот христијански карактер на балканските нации, истите не претендираат врз колективниот идентитет на муслиманите на Балканот, па и во Македонија. Токму ваквата пракса во основата на нацијата да се вметнат христијанските принципи, ги исклучи еднородните и еднојазични муслимани на овие простори да се вклучат во револуционерните движења, но и да ги изолира од интелектуалните кругови на романтичарскиот протонационален идеализам. Се чини дека токму овој неспоив идентитетски паралелизам, разграничен преку различната конфесионална припадност, е основната причина што со самото свое конституирање македонската нација веднаш не ги инкорпорираше во себе муслиманите, кои со христијаните *Македонци* го делеа истиот Македонски јазик.

Втората национална фаза во изградбата на македонската нација го опфаќа периодот на втората половина на XX век. И неа можеме да ја поделиме на неколку подфази. Првата се однесува на конституирањето на македонската нација-држава на првото заседание на АСНОМ, што уследило како круна од антифашистичката борба. Македонија станала дел од новата централизирана “Титова” Југославија. Втората подфаза се однесува на периодот на 70-те години на XX век, кога под притисокот на засилените националистички и либерални струи, Југословенската федерација мора да спроведе национална децентрализација, пренесувајќи им ги правата на сувереност и конститутивност на нејзините федерални членки. Следната фаза се однесува на периодот на националното осамостојување на Република Македонија, а последната суштински не ја рedefинира улогата на македонската нација, но преку новиот устав од 2001 година, на

Македонскиот народ му е одземено монополското место на конституент на македонската држава, а таа од национална прераснува во граѓанска.

Преку примерот на американскиот *melting pot* се промовира мултикултурализмот како алтернатива на асимилацијата, а со тоа и постоењето на субкултурните групи во рамките на нацијата-држава (Младеновски, 2006: 187). Македонија е епитом за балканска етничка и културна разновидност. Таа, како и другите балкански земји, успеала да ја задржи својата разновидност, меѓу другото и поради фактот што Отоманската империја, оној поширок општествено-историски и културен развој, не фаворизирала развој во правец на *melting pot*. Различните етнички и религиски групи кои биле во нејзините рамки, иако во една подредена положба, биле дури и инструирани да се сеќаваат на своето минато (Ibidem, 198). Есенцијализацијата и реинфикацијата на културите, непримерната опседнатост со нивната различност и нејзиното претерано величање е карактеристична за добар дел на дискурсот на мултикултурализмот. Според Тарнер во овој тип на дискурс” се замаглуваат заедничките основи на културниот континуитет и идентитет и единствено им се дава смисла на културните и социјалните разлики во стварната културна социјална практика”. Питер Мекларен го критикува т.н лево-либерален мултикултурализам поради склоноста да ја “егзотизира “*другосија*” во натчовечко повлекување што ја лоцира разликата во примордијалното минато на културната аутентичност” (Ibidem, 185,186). Примордијален есенцијализам се однесува на тенденцијата да се повикуваме на нашето потекло што е можно подалеку низ историјата, врзувајќи се со своите митски херои, како свои предци. Националните истории и историчари на Балканот во голема мера се уште опстојуваат на тезите дека “националната свесќ” е нешто што опстојувало со векови. Ваквите расправи често содржат теориски, методолошки и емпириски пропусти, запаѓајќи во полемика наместо да бидат критични научни студии. Во принцип, тие не ги сметаат идентитетот и националноста за историска творба на своето време. Во овој контекст, многу од националните автори на Балканот го немаат согледано фундаменталниот

тризам дека реалноста е конструирана, како што се конструирани и нашите културни претстави за *Себе* и *Другиот* (Каракасиду, 2002: 19,20). Митовите создавани преку литературата (читај пишаните средства), не ја одразуваат историската и географската реалност, туку пред се ја контролираат нашата визија на тие реалности (Noris, 1999: 16).

Но ваквата пракса на мултикултурна политика во која би се промовирало правото на личен избор на идентитетот на секој поединец индивидуално би довела до создавање на етницитет кој би бил реакционерен, регресивен и би се користел како средство за политичка манипулација (Младеновски, 2006: 188).

3.1.1 Третиот македонски муслиман во периодот по крајот на Втората Светска војна

Со создавањето на АСНОМ-ска Македонија, *Македонските муслимани* не се дефинирани како дел на македонскиот народ, ниту како посебен ентитет и заедно со останатите муслимани се третираат со статус на “*национално малцинство*” (Според натпис во првиот број на Нова Македонија, објавен во с. Горно Врановци во 1944 година-Нова Македонија год. 1, бр. 1, 29 октомври 1944 стр.8.) (Лиманоски, 1993: 365). Новоформираната македонска држава од 1944/45 имала пасивна улога во однос на конструкцијата на идентитетот на *Македонските муслимани*. Така “*прашањето за историското име на “исламизираниите Македонци” и во нивната држава било оставено на “личната совест”, ја зајмоа набргу по ослободувањето на Македонија, се продолжило да се манипулира со истите, а исто така продолжило и процесот на нивното поалбанчување и пошурчување*” (Тодоровски, 2001: 291). Во овој почетен период на изградба на македонската нација-држава, во официјалните документи на Комунистичката

партија на Македонија, како носител на политичката моќ, се регистрирани Македонски, Албански и Турски ентитети, но *Македонциите муслимани* останале неинкорпорирани во новата *Македонска нација* (Ibidem, 297). Годоровски зборува за не постоење на подолготрајно согледување по ослободувањето и поистоветување на Македонците муслимани, како дел од малцинствата во Народна Република Македонија, т.е. тие иако во овој период се уште не се идентификуваат со овој назив, кој ги вклучува во македонската нација, туку едноставно се третирали како “*религиозно малцинство*” кое етнички се поистоветува со Албанците и Турците (Ibidem, 297). Неидентификацијата со македонската нација за време на нејзиното формирање, произлегува од реакцијата на првата фаза на националното македонско движење, кое се јавува како негација на Османлиската империја како “*турска држава и вера*”. Ова, заедно со задоцнетиот турски национален проект, придонесува за креирање на колективната припадност на оваа група, која е неиздиференцирана во национална смисла. Овие колебања во националната определба се видливи во флукуациите на групата на поголемите народни изјаснувања денес, како што се пописите и изборите (Паликрушева, 1965: 159,160).

До 1948 година, поради политиката на одржување на добри односи со Албанија, општеството најчесто овие луѓе ги третира како Албанци и Турци.

Ваквата политика се карактеризира преку:

- опстојување на албанската форма на имињата и презимињата;
- поистоветувањето со Албанците од страна на христијаните - како категоризација која се темели на религијата;
- по инерција од периодот на Втората Светска војна на некои места се продолжило со носење на белите капи, кои како што претходно спомнавме се израз на албанската национална припадност;
- исто така, по инерција од воениот период, во некои училишта се продолжило со изведување на наставата на албански јазик (Годоровски, 2001: 292).

Во периодот на неколку децении по крајот на Втората Светска војна се уште доминира стекнатото од порано гледиште за националното потекло на *Македонциите муслимани*, како дел од *џурската* или *албанската нација* (Ibidem, 297). Под новата комунистичка власт, која се темелела на идеологијата и секуларизмот, слабее и власта на Исламската верска заедница. Во јуни 1945 година настанале промени во структурата и дејствувањето на дотогашната исламска заедница. Притоа настанал судир меѓу т.н. стари муслимани и младите муслимани, кои биле за промени. Според новиот устав, наместо дотогашните два, сега биле воспоставени четири улема меџлиси (за Босна и Херцеговина, за Србија, за Црна Гора и за Македонија). Во работата на ЦК на КПМ и нејзините извештаи од 1959, 1960 и 1962, не се споменуваат Македонците муслимани како посебен ентитет. Истото се случува и во извештаите на Комисијата за меѓунационални односи од 50-те години на XX век (Ibidem, 297).

Етниконот “*Турчин*” бил сфатен пред се како верски. Оттаму кај дел од Македонците муслимани оваа непрецизност не е надмината ниту денес. Притоа неретко верското се трансформира во национално. Турците Османлии на овие простори имале монопол врз исламот во минатото што се одразило на националната определба во XX век. Една од причините за асимилацијата на Македонците муслимани во доминантните албански и турски градски средини, е моралната мимикрија како додворувачки аспект на недостатокот на изградена национална свест (Лиманоски, 1989: 85,86).

Еден од факторите на флукуирачкиот идентитет е неговата поврзаност со нискиот социјален статус на ова население, како и економската неразвиеност, а исто така и нискиот степен на високо образовани кадри и интелегенција. Според истражувањата на Тодоровски во архивот во Тетово, во 1956 година во Ростушката околија, Македонците муслимани се уште ги задржале албанските форми на презимињата, кои биле наметнати уште од времето на Италијанската окупација. Така според шивачката задруга во Ростуше во периодот 1958-1960 година, на платните списоци на службениците присутна е албанската форма на презимињата на вработените (Тодоровски,

2001: 306). Слична е состојбата и со актите и сметките на Месниот народен одбор од с. Жировница и с. Ростуше од 1946-1952 година, каде што презимињата завршуваат со албански завршеток. Иста е состојбата и со презимињата на учениците во с. Жировница во 1946 година (Ibidem, 306-309). Во 1947 година веќе понекаде се споменуваат Македонците муслимани и под националната ознака *македонска*, односно *Македонци*. Таков е случајот со с. Требиште, каде што, иако повеќето од презимињата имаат албански завршеток, се сретнува ознаката *македонска*, па и македонскиот завршеток на презимињата на “*ски*”. Исто така и во 1956 година се среќаваат мал број Македонци муслимани со македонскиот завршеток на презимињата на “*ски*”, но се уште доминираат оние со албански завршеток ² (Ibidem, 308-310).

Според бројките од извршениот попис на домаќинствата и на домашната жива стока од 22. февруари 1948 година, с. Жировница имало 408 машки и 371 женски жители, или вкупно 779 луѓе и сите се регистрирани како Албанци (Ibidem, 308). Во документите на околинскиот НОО-Дебар, кои се чуваат во Историскиот архив во Тетово, а се однесуваат на периодот од 1945-1955 година, селата Велебрдо и Требиште се споменуваат како албански села, иако се населени со Македонци христијани и муслимани. Слично, за селото Болетин се тврди дека е албанско село, а за с. Ростуше и с. Јанче се даваат податоци дека биле мешани албански и македонски села. Дотолку за с. Скудриње се тврди дека е со албанско население. Еден од факторите кој влијаел, и кој во најмала рака оди во прилог на ваквата проценка, е доминантноста на албанскиот завршеток на презимињата на Македонците муслимани, а што е остаток од воениот период (Ibidem, 371-373). Ваквите податоци не одговараат на фактичката состојба на теренот и најверојатно се политички мотивирани.

Се до 1948 година, до кога односите со Албанија биле добри, Македонците со исламска вероисповест во западните погранични региони

² За состојбата за презимињата-по населени места подетално види кај Тодоровски (Тодоровски, 2001: 310,311).

биле третираны како Албанци. Во овој период на потегот од Дебар до Маврово de facto со населението “ујравувал” Аќиф Леш од Дебар, кој бил претседател на Дебарската општина, а неговиот син Мустафа Леш, бил шеф на УДБА за овој регион³.

Една од првите анализи кои се однесуваат на Македонците муслимани е изготвена во 1953 година, за потребите на околинскиот комитет на КП Дебар. (Тодоровски, 2001: 374) Во анализата населението е категоризирано како “џорбешко”. Според овој извор, како и според сеќавањата на М. Теменугов-Железни, во 1952/1953 година, состојбата по семејства во Долна Река била следната:

Населено место	Вкупно домаќинства	Домаќинства со “Торбешко население” -Македонци муслимани
Скудриње	184	184
Ростуше	235	105
Требиште	177	150
Велебрдо	125	105
Присојница	74	74
Јанче	70	45
Аџиевци	24	24
Жировница	343	343
Видуше	73	73
Болетин	67	67

(Тодоровски, 2001: 375,376)

³ По раскилот со Инфорбирото, двајцата побегнале за Албанија (Лиманоски, 1993: 365).

3.1.2 *Соспојбаа со употреба на јазикот во образованието и колективната идентификација*

Со формирањето на македонската држава како еден од конституентите на новата југословенска федерација, бил кодифициран и македонскиот, како рамноправен со другите литературни јазици⁴. Избирањето на западно македонските дијалекти, овозможило ваквата форма на новиот државен и национален јазик да биде многу блиска до народната форма на јазикот кој го зборуваат *Македонциите муслимани*, особено оние во западните делови на Македонија. Ваквиот факт придонел ова население да се определи токму за македонскиот јазик како јазик на кој ќе се врши образованието. Но со ова не било затворено националното прашање за идентитетот на оваа група на население, туку истото добило нова нота на создавање на идентитетска конфузија. Националниот идентитет и понатаму останал прашање кое зависело од политичката мобилизација на соседните етнички групи, кои за тоа пред се се повикувале на религискиот идентитет и ги користеле религиските институции.

Монополот над муслиманското население по крајот на Втората Светска војна бил кај албанската и турската политичка елита. Така при отворањето на училиштата неретко се вршеле притисоци за изведување на наставата на албански и турски јазик, иако тие не биле мајчини говорни јазици кај месното население. Така по интервенција на Неџат Аголи, член на президиумот на АСНОМ, бил извршен притисок за отворање на училиште на Албански наставен јазик во Струга (Тодоровски, 2001: 331). Постоеле голем број на реакции од страна на месното население против “*Арнауцкиите*” учители и во неколку села во Охридско предимно населени со Македонци

⁴ Темелите на Македонскиот литературен јазик ги удрил К. П. Мисирков (*За македонскиите работи*, 103) во почетокот на XX век, кој се определил за централно и западно-македонските наречја (Охридско-Битолско-Прилепско-Велешки). Овие негови ставови се софпаѓаат со гледиштето на Блаже Конески, кој работи на кодификацијата на македонскиот литературен јазик, кој е основна детерминанта на Македонската национална припадност. Македонската азбука е усвоена на 5. мај 1945 година, а правописот на 7. јуни 1945 година. (Корубин Б. 1994: 11,32; Ѓуркова, Л. М. 1998: 63, 68).

муслимани. Но има и примери кога Македонците муслимани одбивале нивните деца да се образуваат на македонски наставен јазик. Во с. Ростуше, есента 1944 година, некои од месните првенци одбивале да го прифатат македонското училиште и инсистирале наставата да се одвива на албански јазик, како и дотогаш (Ibidem, 339). По интервенцијата од обласниот НО одбор со седиште во Битола-Поверенство за просвета, со писмо од 12.12.1944 година⁵, упатено до Галичката околија со седиште во Ростуше, било наложено наставата да се одвива на македонски јазик (Ibidem, 340).

Во учебната 1944/45 година исто така имало проблем и во скопското село Горно Количани, каде се барало од месното население да се учи на Турски јазик, иако мајчиниот бил македонскиот јазик (Тодоровски, 2001: 343,344). Според еден извештај на околинскиот НОО за Скопје, од јануари 1945 година, во Скопската околија “*не ѝосѝоело ѝорбеишко население кое шѝо барало насѝаваѝа во училишѝаѝа да се изведува на албански јазик*” (Тодоровски, 2001: 351,352). Во 1945 година во с. Пласница локалното македонско муслиманско население барало да се воведат настава на албански јазик, а во с. Лажани на турски (Ibidem, 356,357).

Така, како што спомнавме и во Струга и Струшко есента 1944 година се појавил проблем околу дефинирањето на наставниот јазик (Ibidem, 330). Ова било резултат на диспропорционалниот карактер на обазовниот процес со фактичката состојба на мајчиниот јазик на учениците. Главната причина за ваквата состојба била конфузијата во идентитетите кај муслиманското население кое за мајчин јазик го имало македонскиот. Во различни делови на Македонија постојат различни примери во однос на јазикот на кој се изведувала наставата. Така во с. Калишта, Струшко, населението барало да се учи на македонски, додека пак во с. Октиси, Струшко, муслиманите кои го

⁵ Според писмото на НОО во Битола бр. 125 од 3.12.1944 год., кое е доставено до Галичкиот околински НОО. Со седиште во Ростуше, се вели: “*Каде се јавува, како говорен мајчин јазик ѝтурскиоѝ и арнауѝскиоѝ, ѝамо насѝаваѝа ќе се врши на одговарајукиоѝ говорни мајчин јазик, а ѝамо каде, како говорни мајчин јазик се јавува македонскиоѝ, иако се Турци или Арнауѝи, ѝамо насѝаваѝа ќе се врши на македонски*” (Росоклија, 1995: 18,19).

знаеле само македонскиот јазик, барале да учат на албански наставен јазик. (Ibidem, 342)

На ваквата помалку конфузна ситуација реагирало Поверенството за просвета при Президиумот на АСНОМ, со писмото под бр. 1482, од 8.03.1945 година, упатено до сите окружни одбори, во кое се укажало дека во населените места каде што населението говори на македонски јазик, независно од неговата припадност на муслиманската религија, како што бил случајот со “*џорбешкиџе*” села, наставата ќе се изведува само на македонски јазик. Подносителите на барањето за настава на албански јазик во Струшко се повикувале на нивното албанско потекло, а исто така зборувале меѓу соселаните дека со учењето на македонскиот јазик во училиштето истовремено ќе се спроведува и православието (Ibidem, 344-347).

Проблеми имало и во учебната 1945/46 година. Со низа преписки од 15.11. до 31.12.1945 година, дел од селаните на с. Лабуниште барале да се отвори училиште на Албански јазик во селото. Но НОО од Струга со писмото бр. 1723/1945, појаснило дека “*населението било Торбешко и дека џочни џодаџоци од каде биле доселени не му се џознаџи на НОО-Сџруга*” (Ibidem, 346,347).

Постоеле и примери кога македонските власти, од политички причини, го наметнувале изучувањето на турскиот и албанскиот јазик во селата населени со Македонци муслимани. Такви примари имало во 1945 година во селата Горно Врановци, Велешко и Мелница, Кичевско (Ibidem, 347).

Но по реакција на селаните од Горно Врановци, кои одбивале настава на турски јазик, во селото морал да интервенира и Видое Смилевски, член на највисокото раководство на КПМ. Притоа локалниот првенец Јусув Чауш го уверил дека тие зборуваат македонски јазик, велејќи му на Смилевски: “*ние врановчани, џа и мелничани сме наши... Турџи се викаме само заџоа џџо сме муслимани... Македонскиот е наш мајчин јазик*” (Ibidem, 349).

Поверенството за просвета при Президиумот на АСНОМ, уште во 1944 година го известува Националниот Комитет во Белград-Поверенство за

просвета, дека децата чиј мајчин јазик бил не-македонски, наставата ќе ја изведуваат на својот мајчин јазик, со тоа што задолжително, со неколку часа неделно ќе го изучуваат македонскиот јазик (Ibidem, 350)

Во една преписка на Министерството за Народна просвета, околу образованието на децата во Струшката околија, се користи терминот “*џомаџки ученици*”, за да подолу се вели “*децаџа на Торбеџиџе (Помаџиџе) на кои мајчин јазик им е македонскиоџ*” (Ibidem, 361.362).

Поради проблемите со јазикот на образованието, кои ги имало на подрачјето во кое дејствувал Охридскиот НОО, со писмото бр. 55/1945 до околинските НОО се истакнало следното: “*Порано беше наредено, дека во селаџа, каде населениџо џовори македонски, независно од неџоваџа релиџиозна џриџадносџ, како џиџо е случајоџ на џримеџ со џорбеџкиџе села, насџаваџа ќе се џредава само на македонски јазик*” (Ристески, 1984: 201).

Од извршените анкети на “народната власт”, во периодот по војната во Велебрдо за јазикот на кој требало да се врши наставата, сите жители во ова село со мешан религиски состав, едногласно се изјасниле за македонскиот наставен јазик, велејќи дека не сакаат албански или турски јазик. Првиот учител во ова село бил Исаија Поповски од с. Битуше (Тодоровски, 2001: 340,341).

На еден состанок на комисијата за меѓунационални односи од 2.12.1958 година, со оглед на мајчиниот македонски јазик, била донесена одлука “*Помаџиџе-Торбеџи*” да ги образуваат децата на македонски јазик (Ibidem, 314).

3.1.3 Иселувањето на Турциите од Македонија и праашањето на колективниот идентитет на Македонците муслимани

Како резултат на резолуцијата на Информбирото од 1948 година и затоплувањето на односите помеѓу ФНР Југославија и Република Турција, биле создадени услови за иселување на доброволна база во Турција. Во овој период се разговарало за постигнување на договор за размена на христијанско и муслиманско население помеѓу Југославија и Турција (Тодоровски, 2001: 324,325). Засилената безбедносна состојба, каде неретко на секој отпор биле спроведувани ригорозни и насилни мерки од страна на безбедносните органи и тајните служби, соодветсувала и неповолната државна аграрна политика, колективизацијата и формирањето на месните задруги⁶ (Велјановски, 2002: 75-95).

Првите иселени во Р. Турција биле поимотни луѓе на кои новите комунистички власти им го национализирале имотот. На секаква реакција од нивна страна властите одговарале со репресивни мерки, најчесто преку затворање или интернација во некој друг град во Македонија. Ова кај населението внесувало недоверба кон “народната власт”, првенствено се креирала состојба на недоверба кон христијанското мнозинство, а Турција била промовирана како вистинска Татковина. Како првична база во ваквата промоција се користеле контактите на веќе иселените семејства⁷.

⁶ Во 50-те години се формираат селски задруги, кои егзистираат околу една деценија. (како што е Земјоделската задруга “Дешат” од с. Жировница, формирана во 1951 година. Задругата се занимавала со земјоделие, трговија, килимарство и преработка на дрво. Во 1955 година Задругата го организира населението да изгради сопствена хидроцентрала. Кон крајот на 1964, кога се растураат и повеќето други задруги, била реформирана истата и во с. Жировница.) (Оцески, 2000: 47,49).

⁷ Иселени семејства во Турција пред резолуцијата на Информбирото од 1948 година, по села:

Село	Број на иселени семејства
Жировница	50
Болетин	30
Ростуше	8
Видуше	3

Иселувањето стивнало во почетокот на шеесеттите, кога, за разлика од дотогашните позитивни искажувања за животот во Турција, почнале се почесто да пристигаат и вести за тешкотиите што иселениците ги имале таму.⁸ Процесот на иселување исто така бил стимулиран од национализацијата на имотите, посебно на верските установи, експлоатацијата на земјата, колективизацијата, изедначувањето на жената и мажот, отфрлањето на фереџето и зарот, и сл. Исто така атеистичкиот карактер на комунизмот, односно социјализмот, влијаел верските институции да го стимулираат овој процес.

Според заклучоците на Комисијата за меѓунационални односи, иселувањето на Турците од Македонија било предизвикано од повеќе политички фактори, а не од национален притисок врз нив во Македонија. Според ова гледиште на иселувањето влијаеле “*йројагандайи од сйрана и влијанието на една йурска реакционерна орѓанизација*” (Тодоровски, 2001: 316,317). За иселувањето во Турција придонела колективизацијата, кога биле пуштани гласови дека муслиманите и христијаните ќе се хранат со иста храна, со што би биле принудени да јадат свинско, што ги поттикнувало нивните стравови дека ова би било преодна фаза на нивното похристијанување (Лиманоски, 1993: 366). Населението се заплашувало со фразите: “*Ќе ве йокаурайй, ќе ви ги земайй керкише, ќе ви ги урнайй џамиййе*” (Ibidem, 376). На

(Тодоровски, 2001: 325).

⁸ Прв од селото (се мисли на с. Жировница) се исели Беадин Шијакоски со синовите Шукрија и Фаик поради тоа што во кралска Југославија важел за имотен и држел неколку продавници, кои по војната му биле национализирани, на што се противел и бил интерниан во Чешме, Штипско.

По враќањето од интернација ја продал куќата и целиот имот на Осман Селами (албанец од с. Врбјане) и се иселил во Турција во градот Коџаели-Измир. Неговото иселување внесе немир кај населението и недоверба во народната власт за мирен живот на Торбешите. Се создаде голема омраза кон христијаните и Турција се промовира како нивна вистинска татковина.

Масовното иселување траеше до 1962 година, а спласна по писмото што го испрати Сали Салиу (поштарот) до сестра му со најреална содржина за тешкиот живот, зошто сите претходно многу пофално пишуваа со цел да страдаат сите како нив (Оџески, 2000: 35-37).

процесот на интензивирање на иселувањето влијаел и психолошкиот момент на семејно иселување. Односно верижниот мотив на иселувањето на роднините, соселаните и блиските (Тодоровски, 2001: 320).

Иселувањето на Турци и на други муслимани од Македонија помасовно почнало во 1953 година, а меѓу иселените Турци имало и *Македонци муслимани*.⁹ Постојат очигледни разлики во соодносот на Турците со другите етнички групи со муслиманска вероисповест во годините на првата деценија по крајот на Втората Светска војна. Така според пописот на населението во 1948 година во Македонија имало 95.930 Турци и 197.389 Албанци, а во 1953 година бројот на Турците се зголемил на 203.983, а на Албанците се намалил на 162.254 (Ibidem, 315,316). Очигледно дека националната себеидентификација на муслиманското население, без оглед на говорниот и мајчин јазик, била мотивирана од желбата да се иселат. Во периодот од 1954 до 1962 година, населението се декларира како турско и ја напушта Македонија, иселувајќи се во Р. Турција (Оџески, 2000: 35).

Според едни проценки од Македонија се иселиле 15 до 20 илјади *Македонци муслимани*, а според други до 1962 година се иселите и до 75 до 80

⁹ Иселени лица од Македонија, според отпусните листи на МВР:

Година	Отпуст-Иселени
1952	298
1953	2 257
1953	17 399
1955	38 019
1956	28 311 (Турци-21.634; Алб.-2.208; Торбеши-4.958; Ост.-1)
1957	29 315
1958	22 716
1959	12 834
1960	13 740
1961	5 373
1962	3 008

(Тодоровски, 2001: 387- 389).

илјади *Македонци муслимани* (Тодоровски, 2001: 319-321)¹⁰. Според истражувањата на Тодоровски во архивите на ЦК на СКМ, овие *Македонци муслимани* кои биле опфатени од бранот на иселување, биле регистрирани под називот “*Торбеши*”. Под оваа ознака е регистриран бројот на иселувања по години и тоа:

Година	Број на иселени “Торбеши”
1951	Нема евидентирано
1952	7
1953	135
1954	2436
1955	6390
1956	6950
1957	5051

(Тодоровски, 2001: 313).

Парелелно со процесот на иселувањето на Турците, созревало и се изградувало политичкото гледиште за историското потекло на *Македонциите муслимани* (Ibidem, 315). Во периодот на иселувањето од 50-те и 60-те години на XX век, според Тодоровски, кај политичкиот фактор во Македонија се уште не постоело категорично и јасно гледиште за националното потекло на *Македонциите муслимани* (Ibidem, 315).

Преселбата била фактор на реконструирање на колективните идентитети и во местата од каде се иселувале, но и во местата каде што овие луѓе се населиле. Општествената категоризација од страна на староседелците во Република Турција, не нудела гаранции дека оваа група на население по автоматизам ќе биде прифатена како интегративен дел на новата средина. Иселените муслимани по Балканските војни во Турција ги нарекувале “срб-думуз” и “булгар-думуз”. Оние кои во 50-те и 60-те се иселувале за Турција ги

¹⁰ Според Синадиновски околу 15 до 16 илјади семејства, или околу 75 000 Македонци муслимани, по крајот на Втората Светска војна се иселиле во Турција (Синадиновски, 1988: 123-156).

нарекувале *Ѓочмени* (дојденци)¹¹ (Лиманоски, 1984: 52). Од друга страна исламизираниите Македонци иселени во Р. Турција во периодот 1955-1965 година, меѓусебно се идентификуваат според пределот од кој потекнуваат: дебрани, скопјани, тиквешани и сл. Истовремено тие се идентификуваат како Турци. Според нивните кажувања тие биле Турци бидејќи биле муслимани. Истовремено доселениците жалат што не го познаваат доволно добро турскиот јазик, но се гордеат што втората генерација на нивни деца совршено се вклопила во турското општество (Светиева, 2002: 120-122).

Понекогаш компактна група доселеници може долго да ги сочува етничките обележја како отпор кон средината која ја доживува како различна од себе. Исто така групата која се иселила може повеќе да настојува да сочува некои од нејзините особености, отколку матичната група (Ibidem, 120). Во своите сеќавања за посетата на Република Турција Нијази Лиманоски се сеќава на средбата со иселеници од Босна, кои таму се отселиле пред стотина години, но се уште го имале сочувано “српскохрватскиот” јазик (Лиманоски, 1993: 214). Македонците муслимани се затворени во своите ендогамни средини и како такви покажуваат голма отпорност на асимилација. Таа нивна карактеристика доаѓа до израз и во нивната средина по нивното преселување во Мала Азија (Ibidem, 228). Долго време по иселувањето, па дури и денес, по 50-тина години, во Турција се зборува *Македонскиот јазик*, а имало примери кога домаќините, особено повозрасните, не го ни научиле Турскиот јазик (Ibidem, 302).

Во периодот на масовната селидба (во 1950-те) луѓето биле инспирирани од идеализираната перцепција на Турција како на ветена муслиманска земја. Основата на ова гледиште потекнува од Османлиската

¹¹ Иако неколку векови како припадници на исламот, Македонците муслимани на еден или на друг начин биле третирали како Турци, тие целосно не успеале ни денес да се интегрираат во турската нација-држава. Иселените во Република Турција се третирали како дојденци, туѓинци или мухаџири (Тодоровски, 2001: 408). Според една изјава на познатиот писател од турска националност во Македонија од 1989 година, Илхами Емин: Музафер Гордујсуз, турскиот конзул во Македонија од седумдесетите, се запрашал какви се тие Турци кои се селат во Турција, а не знаат турски, на што тие му одговориле затоа што биле муслимани (Лиманоски, 1993: 174).

империја кога муслиманската вера била основниот регулатор на целиот општествен и личен живот во на граѓаните. Но она што ги изненадило многумина од оние кои се иселувале, бил секуларниот карактер на новата турска нација-држава, во која религијата имала второстепено значење. Многу бргу овие доселеници “мухаџири” и самите станале носители на турскиот секуларизам (Ibidem, 174). Од друга страна со иселувањето турскиот етнички блок ги изгубил доминантните позиции во политичката улога кај муслиманите во Македонија (Тодоровски, 2001: 318), а монополот на ова влијание бил трансфериран на албанскиот политички фактор.

3.2 ЛИБЕРАЛНИТЕ И НАЦИОНАЛНИ ДВИЖЕЊА: ОФИЦИЈАЛНОТО ИНКОРПОРИРАЊЕ НА МАКЕДОНЦИТЕ МУСЛИМАНИ КАКО ДЕЛ ОД МАКЕДОНСКАТА НАЦИЈА

Континуираниот прогрес на македонската нација по крајот на Втората Светска војна се одвивал во рамките на новосоздадената федерална единица НР Македонија (од 1963 г. СР Македонија), која била дел од федеративната единица НФР Југославија (подоцна преименувана во ФНР Југославија, а од 1963 година во СФР Југославија), како и Пиринскиот дел на Македонија (до судирот во Информбирото, во 1949 година). Институционалниот контекст бил обезбеден во рамките на НР (СР) Македонија, но високиот степен на централизација воведен со уставот на ФНРЈ во 1947 година, како и раскилот со Информбирото, воведувањето на колективизацијата и национализацијата, како дел од новиот идеолошки систем влијаеле за развојот на националната конструкција во прилог на македонската нација-држава.

Развојот на глобалната светска политичка сцена во втората половина на шеесетите години, како и внатрешните случувања во рамките на Југославија, со Брионскиот пленум од 1966 година, доведоа до значителни промени во интелектуалните струења на федералните единици. Студентските раздвижувања во Европа во 1968 година, доведоа до слични струења и во Југославија. Во исто време кај младата интелигенција се развиваа либерализмот и национализмот. На почетокот на седумдесеттите се креираат нови подмладени партиски раководства кои се носители на таканаречениот либерален комунизам. Се посилни се интенциите за спроведување на децентрализација и донесување на нов устав. Со промените на уставот на СФРЈ од 1973 година и официјално беа признаени како нови нации Македонците, Црногорците и Муслиманите во Босна и Херцеговина, а трите републики се здобија со право самостојно да одлучуваат за сопствената

судбина (Poulton, 1994: 39). Во следниот период внатрешните препукувања доведуваат до победа на антилибералистите¹². Сепак во рамките на СФРЈ се извршени значајни промени во насока на децентрализација на федералните субјекти, со што бил трасиран патот за нејзиното идно дезинтегрирање (Велјановски, 2002: 221-305; Глигоров, 2002: 133-137).

Во решението за прогласувањето на АСНОМ за највисок орган во членот 1 се вели: *“...основајќи се на суверената волја и правото на самоопределение на народот на Македонија”*. Се чини дека во овој контекст под поимот народ се подразбира целокупното население на Македонија, со што се гради основа за конституирање на нацијата или народот на територијална¹³ основа. Во уставот од 1946 година НР Македонија е дефинирана како *“народна држава со републиканска форма на влада”*, додека според уставите од 1953 и 1963 година како *“социјалистичка демократска држава на работниот народ на Македонија”*. Во уставот од 1974 година *“Социјалистичка Република Македонија е национална држава на македонскиот народ и држава на албанскиот и турскиот народност во неа”*. Ваквиот период потекнува од етнограѓанската-колективистичка формула од амандманите на претходниот Устав, од 1971 година, кога СРМ е дефинирана како *“суверена национална држава на македонскиот народ и*

¹² Антилибералистичкиот удар на сојузно ниво е извршен на 21-та седница на ЦК на СКЈ, а во рамките на СРМ, на 27-та седница на ЦК на СКМ, кога на местото на либералистичкото крило на Крсте Црвенковски, се враќа Лазар Колишевски, поставувајќи го Глигор Цемерски за претседател на СКМ (Велјановски, 2002: 277-285).

¹³ Кај граѓанското-територијално, западно сваќање на моделот на нацијата, националниот идентитет подразбира заеднички простор за живеење како и заеднички институции.

Како пандан на ваквиот модел се развива ориенталниот модел. Наречен етнички модел, источниот концепт на сваќање на националниот идентитет нуди извесни новитети. Додека во западниот модел можете да изберете на која нација ќе припаѓате, дотолку во источниот сте член на истата од самото раѓање. Во ориенталниот модел е апсолутно невозможно да се избира на која нација ќе припаѓате.

Источниот модел нуди истакнување на улогата на семејството. Семејството е база, темел, основа, за каква ид а е општествена надградба, а со тоа и основа за градење на националниот идентитет. За разлика од западниот модел кој ја истакнува територијата, со источниот семејството, родот и крвното сродство се темел на идентитетот. Со тоа местото на институционалното право и закони во западниот, **граѓански модел**, на исток (**етничкиот модел**) се заменети со доминација на обичајното право и јазикот на соодветниот етникум или род. Притоа нацијата е еден вид на надсемејство (Smit, 1991: 73-105).

држава на албанската и турската народност и на етничките групи во неа..." (Тошевски, 2003: 97-112).

Наметнувањето на единствен национален идентитет на балканските национални држави, со исклучок на Југославија (се мисли на СФРЈ), стана главна цел во нивната официјална политика. Уште од почетокот на нивното постоење тие се обидуваат да ги означат етничките граници на нивните територии, со цел да воспостават цврсти етнички и политички граници (Брунбауер, 2002: 80). Подемот на национализмот и либерализмот на поросторите на СФРЈ, придонеле за развивање на националната стратегија на сите федерални републики, вклучително и во СР Македонија. За прв пат од аспект на конструкцијата на колективниот национален идентитет во македонското општество, по периодот непосредно по крајот на Втората Светска војна, се почувствувало вистинско раздвижување. Во оваа насока е и интенцијата Македонците муслимани да се инкорпорираат како рамноправен составен дел на македонската нација. Како што може да се види погоре во овој период критериумите за заедништвото се рedefинирани. Додека во претходниот период носителот на заедништвото кај оваа група на население е религијата, сега нацијата-држава во оваа насока ги промовира заедничките етно-јазични црти.

3.2.1 Создавањето на Републичката заедница на Културно-научните манифестации на Македонците муслимани

Паралелно со процесите на подем на национализмите во СР Македонија¹⁴, доаѓа до појава на тенденцијата интелектуалците кои се дел од муслиманското население кое го зборува македонскиот јазик да се

¹⁴ Се мисли на албанскиот, репрезентиран преку радикалните испади во 1968 година, и македонскиот, кој е претставен од либералистичкото и национално крило во составот на СКМ (Велјановски, 2002: 277-285).

идентификува како дел од македонската нација. Како што претходно споменавме монополот во формирањето на македонската нација го имало македонското христијанско мнозинство, а муслиманите кои го зборувале истиот јазик со мнозинството биле нарекувани врз основа на претходно постоечките категоризации. Периодот на 70-те години го означува времето на нивното “национално будење” и со тоа инкорпорирање во македонската нација. Основниот двигател на овие процеси била интелигенцијата, групирана во Републичката заедница на Културно-научните манифестации на Македонците муслимани (РЗ на КНМ на ММ). Околу процесот на создавањето на ова здружение постојат главно две гледишта, според кои се гради гледиштето за националната природа на Македонците муслимани: 1) дека здружението е формирано под влијание на централните власти во Скопје, оттука произлегува дека нивното национално будење е наметнато или барем стимулирано од институциите на македонската нација-држава и 2) дека здружението е формирано самоиницијативно, од страна на интелектуалците Македонци муслимани, што ја поткрепува тезата за нивното македонско национално самоопределување и непобитниот факт дека уште од конституирањето на Македонија како политичка единица, со Првото заседание на АСНОМ, Македонците муслимани се интегрален дел од македонската нација (народ).

Прв пат на високо ниво за прашањето на Македонците муслимани се разговарало на Секретаријатот на ЦК на СКМ, на седницата одржана на 17. септември 1970 година¹⁵. Притоа се говорело дека муслиманите кои што говорат Македонски јазик се од словенско потекло, по националност се Македонци и дека се интегрален дел на македонската нација (Тодоровски, 2001: 380,381). Овој настан се смета за историски меѓник и пресвртница во односот на нацијата-држава кон оваа категорија на население.

¹⁵ На 10 септември 1970 година Секретаријатот на ЦК на СКМ објавува кратко соопштение во кое се вели дека “историски и научно е сосема јасно дека муслиманите од словенско потекло во СР Македонија кои говорат македонски јазик се Македонци” (Нова Македонија 11.9.1970, стр 1.).

Според првото гледиште во 1970-те и 1980-те, за време на Југословенскиот период, тогашната републичка влада на Македонија се ангажира во напорите да ги убеди Македонците муслимани да ја фокусираат нивната културна лојалност и идентитетот на заедницата за нивно вклучување во рамките на пошироката “Македонска нација/народ” (Fraenkel, 1995: 154). Движењето за еманципација на Македонците муслимани, репрезентирано преку активностите на РЗ на КНМ на ММ, е резултат на националистичката еуфорија во 1970-те години, кога за прв пат било изнесено политичкото мислење дека муслиманите кои зборуваат на македонски јазик по својата национална припадност се Македонци (Синадиновски, 1988: 123-156). Според одделни податоци формирањето на Активи на Македонците муслимани било нешто порано од формирањето на РЗ на КНМ на ММ. Според едно тврдење ваквата иницијатива дошла од новинарот Васко Поповски кон крајот на 1970 и почетокот на 1971 година (Тодоровски, 2001: 405, 406). Исто така постоела и претходна иницијатива подржана од Комисијата за национални малцинства при ЦК на СКМ, во седумдесеттите години, кога бил одржан состанок во просториите на ИНИ-Скопје (Тодоровски, 2001: 406).

Според другото гледиште Организацијата била формирана самоиницијативно од Македонците муслимани во Реканскиот крај. Се формирал иницијативен одбор од редот на Македонците муслимани, кој ја создал концепцијата и физиономијата на идната организациона поставеност (Лиманоски, 1993: 376,377). Во средината на седумдесеттите години на XX век, интелектуалци Македонци со муслиманска вероисповест од Долна Река ја пласираат идејата за формирање на здружение за национално осознавање. Притоа една група го посетила секретарот на ЦК на СКМ, Славко Милосавлевски, на која се разговарало за реализирање на оваа идеја.¹⁶ РЗ на

¹⁶ Оваа група ја сочинувале: Нијази Лиманоски, Јусуф Јусуфоски, Семе Лимани-Жарноски, Мехмед Нуредински, Екрем Мустафоски, Фазлија Османоски, Реџо Муслиоски, Исмет Мерсоски, Нуредин Нурединоски, Исејн Џафери, Идриз Незири, Лиман Сулоски, Лиман Зејнилоски, Неџип Муслиоски, Шабан Деари, Абдула Сејдиу, Дрита Незири и Абдула Салиу (Одески, 2005: 30).

КНМ на ММ била формирана во с. Ростуше на 10. ноември 1979 година (Оџески, 2005: 35). РЗ на КНМ на ММ, била формирана како резултат на либерализацијата во општествено-политичките односи во Македонија во седумдесеттите години на XX век. Кованицата *Македонци муслимани* е прифатена на Првите КНС на ММ (10.11.1979) во с. Ростуше, со цел да се “одземаат адуитиите на националните душегрижници, албански и турски националисти за да не можат да ја ридат меѓу исламизираниите Македонци паролати: “Ете ќе ве покаурат”” (Лиманоски, 1989: 124)¹⁷. РЗ на КНМ на ММ настанати како револт од недоволната прифатеност од матичниот народ и држава (Лиманоски, 1993: 351).

На втората културно-научна средба на Македонците муслимани, што е одржана во Пласница на 17 мај 1980 година, бил усвоен Статут на манифестациите и други документи за работа (Лиманоски, 1993: 378).

РЗ на КНМ на ММ преземале разни форми на активност. Биле организирани научни предавања, воспоставени односи на соработка со печатот и телевизијата, организирани изложби, симпозиуми, понатаму организирани под нивна закрила, културно-уметнички и фолклорни здруженија и слично (Лиманоски, 1993: 378-391). Исто така тие истапуваат во научните расправи во насока на одбрана на нивната припадност кон македонската нација. Така, Галаба Паликрушева, во својот докторски труд од втората половина на 60-те години на XX век, истапува со гледиште за Македонците муслимани како посебна етничка група. Слични гледишта за Македонците муслимани, како посебен етнос изнесува и Јакоим Синадиновски во 1988 година¹⁸. Овие гледишта се отфрлени од некои други проучувачи на

¹⁷ Отпорот против менувањето на албанските презимиња, со македонски кои го имале завршетокот “СКИ”, кај многумина во Река бил доживуван како чин со кој би била загрошена и нивната религиска припадност. Така Абдула Оџески, како иронија на претходното, го сменил своето презиме во 1983 година во Оџески, да асоцира на Македонец, по примерот на Попоски, водејќи сметка да не се изгуби верскиот белег (Оџески, 2005: 43).

¹⁸ Јоаким Синадиновски во еден свој труд од 1988 година, тврди дека Македонците муслимани поради одредени историски, социолошки и верски причини не претставуваат дел од македонскиот народ и како такви претставуваат посебна етничка група. Професорот Синадиновски тврди дека извршената замена на христијанската со муслиманска религија го

оваа проблематика, како и од Претседателството на РЗ на КНМ на ММ (Ibidem, 17).

Активистите на ова здружение биле активни во однос на политичката мобилизација на населението, во прилог на нивното македонско национално изјаснување на официјалните пописи. Пред пописите на населението и домаќинствата од 1971 и 1981 година, видни интелектуалци работат за анимирање на населението во прилог на македонското национално изјаснување (Оџески, 2005: 41). Секако една од основните насоки на активност во насока на промовирање на македонската национална припадност, било настојувањето да се заменат албанските форми на презимињата со соодветната форма со македонски завршеток. Националното будење во Реканскиот крај е пропратено со дејноста на поетот Семе Жарновски и неговата стихозбирка “Распукани бигори” (Лиманоски, 1989: 107). Во периодот од 1981 до 1993 година функционира КУД Радички Бисери, кое било формирано од РЗ на КНМ на ММ (Оџески, 2005: 60,61).

3.2.2 Конфузија во националноӣ иденит̄ӣеӣ на Македонцӣе муслимани: Јазик и(или) Релиџија

Во рамките на анализата на општеството и идентитетите во него единствено од аспект на националната рамка, не нуди простор за културниот плурализам, кој од своја страна ги промовира културната разновидност, разликите меѓу различните верувања, идеите и животните стилови на одделни заедници, групи и асоцијации во рамките на едно општество (Младеновски, 2006: 177). Во основите на формирањето на македонската нација, како и кај повеќето нации во регионот не бил оставен доволно

прекинала духовниот континуитет, што влијаело во однос на создавањето на националната свест (Синадиновски, 1988: 123,156).

простор за создавање на верски плурализам (Лиманоски, 1993: 352). Иако и кај христијаните и кај муслиманите во колективната меморија постои свест за заедничко потекло, постои извесна тенденција истата да се ревидира врз база на религиските разлики. Еден од основните елементи во националното конституирање е јазикот, кој што е параметар на обединување со христијаните, но религиската припадност ги исклучува од истите и ги интегрира во пошироката муслиманска заедница на различни етникуми.

Покрај македонската влада која се ангажирала во охрабрување на населението за прифаќање на македонско, наместо турско и албанско образование, тука се вклучува и Републичката заедница на Културните Манифестации на Македонците муслимани, која организира многубројни културни настани и манифестации посветени на Македонците муслимани. За Франкел (Fraenkel), иако промените на кои биле подложени Македонците муслимани не биле ни малку слични со наметнувањето на националниот идентитет преку промена на верата кај Помаците и Турците во Бугарија, сепак ваквата политика на нацијата-држава била неминовно порака дека Македонците муслимани треба политички и културно да се дистанцираат себе си од останатите муслимански групи. Изразената цел на овие напори била да се промовираат не-деноминационални или супра-деноминационални¹⁹ идентитети помеѓу Македонците муслимани, што требало да опстане засновано на концептот на македонството (Fraenkel, 1995: 154).

Еквивалент на денешната состојба околу конфузниот идентитет кај Македонците муслимани наоѓаме на тлото на Македонија кон крајот на Османлиското владеење. Така, доколку границите на оваа група во однос на опкружувачките ентитети се дефинирани преку религијата, од една страна и јазикот од друга, слична е состојбата со македонското словенско христијанско население кон крајот на Османлиското владеење. Она што

¹⁹ деноминационални (*Eng.denominational*)-се однесува на верата, односно степенот на религиската припадност и инкорпорираност во религискиот систем на одредена заедница (Wehmeier (ed), 2003: 335).

денес се Македонската, Турската и Албанската нација за Македонците муслимани, во почетокот на XX век биле Грчката, Бугарската и Српската нација за македонското словенско христијанско население во Македонија. Во овој период дефинициите на националноста предложени од грчките научници значително се потпираат врз религијата и врз влијанието што го имала Вселенската патријаршија врз христијанското население во Македонија, повеќе стотини години наназад. Од друга страна бугарските автори на националната стратегија го истакнуваат јазикот, кој бил видлив знак на кој се базирала бугарската национална и црковна автономија од Вселенската патријаршија. Од овој конфликт, заедно со низа на други сплет на околности поврзани со националното македонско самоидентификување, се изродила македонската нација како посебна група, која не припаѓа ниту на бугарската јазична, ниту на грчката религиска шема. Се поставува прашањето дали денешната, помалку или повеќе еквивалентна состојба може да доведе до диференцирање на нова етничка група на *Македонциите муслимани*. Секако истата нема предуслови за изградба на посебен државен и национален ентитет, но можно е барем делумно дистанцирање од македонската нација и во најмала мера отворено профилирање на субгрупната припадност.

Мешањето на религијата и националноста во рамките на Османлиската империја, кај оваа категорија на население произлегува од монополот што го имале *Турциите Османлии*, како носители на религиозниот живот и институции, иако и кај нив се уште не бил развиен националниот феномен. За Благоја Корубин, денешната состојба сосема јасно ги раздвојува верата, која не е поврзана системски со националните белези, од националноста, која ја карактеризираат чисто етничко-националните белези, со примарна важност на јазикот. Секоја манифестација на верата во национална смисла во модерни услови, се објаснува или со присуството на посебен бит развиен под влијание на факторот “вера”, или со остатоци од минатото во свеста на луѓето, т.н. псевдонационални состојби (Корубин, 1994: 125).

Паралелно со кампањата насочена кон Македонците муслимани, друг обид бил насочен кон македонските христијани (*Македонци*), со цел да ги прифатат Македонците муслимани како нивни сонародници, односно припадници на истата нација. Според Франкел (Fraenkel, 1995) целта, со други зборови, била да се “преобратат” и Христијаните и Муслиманите Македонци во *Македонсѝво*, како примарна потпора на нивниот себе-идентитет, наспроти религиските припојувања. Но ваквите обиди не ги дале очекуваните резултати (Fraenkel, 1995: 154,155).

Гледајќи го од етичка перспектива односот помеѓу Македонците Христијани и Муслимани, двете заедници меѓу другите работи споделуваат заеднички јазик, како и културната и еколошка средина. Критичниот елемент кој тие не го споделуваат, оној кој од етичка гледна точка го прави Македонците “*Македонци*”, е Православното христијанство. Во оваа смисла Православието на никој начин не се однесува на количината на индивидуалната или колективната религиозност, длабочината на верата, или моралните стандарди. На *Македонциѝе*, Православието е попрво неопходен, ако не и доволен елемент на нивниот културен и комунален идентитет. Во оваа насока сите *Македонци* се нужно Православни, иако не и сите Православни се *Македонци*. За Франкел ваквиот религиски пристап на националната припадност е суштината на *Македонсѝвоѝо* (Ibidem, 155,156).

Постои гледиште, според кое за неможноста за полесно мултиконфесионално, но еднонационално интегрирање во рамките на македонската нација, делумно одговорноста и се припишува и на Македонската православна црква, како еден од основните институционални и духовни носители на македонскиот национален идентитет (Лиманоски, 1993: 361). Притоа, предрасудите кои се создавале во рамките на заедниците на Македонците муслимани низ историјата, заедно со “политичкиот притисок на паносманизмот и панисламизмот”, се една од основните причини за не-создавањето на матична интелигенција и полесно интегрирање во рамките на поширокиот национален простор (Ibidem, 362).

Од друга страна, е гледиштето кое го опишува монолитниот карактер на Исламот како религија на сите Муслимани²⁰. Националното прашање не постои во учењето на исламот. Ова наведува на констатацијата дека религијата и нацијата се едно. Крајните консеквенции на оваа теза е формирање на една единствена исламска нација-држава (Лиманоски, 1989: 80). Некои од муслиманските заедници го прикажуваат исламот како наднационална категорија или пак национална религија. На пример групата Хуеј во Кина, поради разликите т.е. различната, исламска припадност, но со Кинески народен јазик, се јавува како одделен етнос во однос на останатиот дел од кинескиот народ (Ibidem, 79).

Религијата е општествена категорија, а религиозноста е индивидуален чин на верата. Исламската верска заедница во Македонија, како религиска институција се однесува на различни национални групи: Македонци, Албанци, Турци, Роми, Бошњаци и други. Но политичката доминација на одредена етничка група во рамките на оваа заедница овозможува градење на поволни услови за доминација во областа на идентитетската конструкција. Оттука, националната определба е врзана за улогата на “заштита на исламот”, при што меѓу Македонците муслимани националната мобилизација од страна на турскиот и албанскиот фактор се врши “под закана” со паролата: “*Ке ве ѝокаураи*”²¹ (Ibidem, 87).

Во оваа насока се вклопува погледот кон честото користење на терминот Турчин како заедничка одредница за сите муслимани, која не се однесува на расна или јазичка симбиоза, туку претставува реминисцентен

²⁰ Во повеќето исламски земји исламот е сеуште основниот критериум за групниот идентитет и лојалност. За разлика од него Западот каде поделбите најчесто се според територијата или нацијата, во случајот на исламот, религијата е основниот фактор кој ја гради разликата меѓу себе и другиот, братот и туѓинецот. За повеќето муслимани, исламот е се уште најприфатлива, а во кризни времиња, единствено прифатлива основа за политички авторитет. Тој представува најделотворен систем на симболи за политичка мобилизација (Бернард, 2006: 7-9).

²¹ При уписот на децата во матичните книги, постојат примери кога родителите инсистираат “*на децата да не им се менува религијата*”, притоа мислејќи на националната припадност (Лиманоски, 1989: 116).

остаток од Османлиската империја кога Турците го симболизираат лицето на Исламот. За Лиманоски, верската самосвест кај Македонците муслимани подоцна детерминирана како “*џурска*” ќе ја засени нивната национална припадност. Ова ќе внесе вистинска внатре-идентитетска конфронтација во оваа заедница, креирајќи услови за создавање на конфузија кога ќе стане збор за националното изјаснување во XX век. Припаѓањето кон исламската вера, било доживувано како припаѓање кон “*џурскаџа вера*”, што подоцна било трансформирано како припадност на турската нација (Лиманоски, 1993: 167). Ваквиот поглед не е перцепција која се врзува само во Словенски рамки. Франкел дава пример кој се однесува на Албанците Христијани и Муслимани, кои едни со други се нарекуваат *Турчин*, односно *Ѓаур*. За Македонците муслиманот е *Друџ/Туџ*; независно од тоа дали муслиманот е - Словен, Албанец, Ром, Турчин. Тој не е и не може да биде дел од заедничкото “*нас*” (Fraenkel, 1995: 156).

Комбинацијата на македонскиот христијански поглед на она што дава содржина на *Македонсџвоџо*, како и односот помеѓу христијаните и муслиманите ја исклучува категоријата “*Македонци муслимани*”. За *Македонциџе*, инхерентниот конфликт помеѓу Православието како централен елемент на нивниот идентитет и Исламот, ги исклучува Македонците муслимани *a priori* од заедницата на Македонците на начинот на кој тие го замислиле тоа. За Франкел е невоозможено за Македонците да го ускладат концептот на *Македонец* со оној на *муслиман*, не само во однос на дефиниционите категории кои се однесуваат на нив самите и на светот, туку исто така и во однос на континуираната национална култура и политичка пракса која била трасирана од Македонската влада уште од крајот на Втората Светска војна, за време на т.н Југословенски период, но која продолжува да се спроведува и по независноста на Република Македонија, по 1991 година (Ibidem, 156,157).

Имајќи го во предвид процентот кој во рамките на муслиманската заедница во Р. Македонија го има Албанското малцинство (околу 90 %), како и фактот на близината на Косово и Албанија во кои е доминантно

албанското муслиманско население, нема сомневање дека Македонците муслимани се опкружени со културна околина, која е предоминантно Албанска (Ibidem, 157). Во однос на македонската предоминантна, Албанска средина, Македонците муслимани имаат различна лингвистичка и културна зона на разграничување. Како малцинска популација, преку процесот на муслиманските мешани бракови²², Македонците муслимани се предмет на перманентна и постојана асимилација во однос на Албанското мнозинство. Македонците муслимани претежно живеат во рурални средини, а оние кои се иселуваат во градовите, претежно во западниот дел на Македонија и во Скопје, се подложни на албанизација и турцизација. Според д-р Митко Панов, постои тенденција дел од Македонците муслимани национално да се изјаснуваат како “Муслимани”. Затвореноста и конзервативноста влијаела кај Македонците муслимани да се создаде чувство на оутѓеност и на тешки психички трауми. Заостанувајќи на економски план тие неминовно заостанувале и на образовно и културно ниво, што, од друга страна, овозможувало лесно да се манипулира со нив (Тодоровски, 2001: 383). Во почетокот на 1980 година е забележан примерот со с. Долно Количани-Скопско, во кое жителите се Македонци муслимани со говорен и мајчин Македонски јазик, кои се доселени од с. Жировница, Реканско. Имено, некои од жителите не отстапувале од тезата дека се Турци, притоа изедначувајќи го мухамеданството со овој термин кој по дефиниција има национално значење. Слични примери има во с. Бачипште-Кичевско, каде што постојат луѓе кои тврдат дека имаат “албанска вера” (Лиманоски, 1989: 78). Креирањето историска свест во која религиската припадност се изедначува со

²² Според Тодоровски во Битолскот село Пошталево постоела интеракција меѓу Македонциите муслимани и Албанците преку брачните односи. Она што е интересно е дека и покрај патријархалниот карактер на традиционалниот брак, во семејствата на Македонците во кои влегувала албанка, таа многу бргу имала доминантна улога, притоа наредните генерации на деца го усвојувале албанскиот јазик, како специфичен пример на асимилација (Тодоровски, 2001: 356). Во прилог на мешаните бракови со Албанци, речиси секогаш отстапува Македонката муслиманка (Тодоровски, 2001: 404).

националната е присутна и на други места на Балканот²³. Ваквата идентитетска конфузија е остаток од милетскиот османлиски систем и доцното инкорпорирање на нацијата-држава, во вистинска смисла, на просторите на бившата Османлиска империја, што особено се чувствува во географски поизолираните подрачја. Во овој контекст не е неретко и Босанските муслимани (Бошњаџи), иако релативно компактни како новодојденци, да се асимилираат преку мешаните бракови со Албанците, особено кога се работи за сопружник да е Босанка. Слична е шемата и во однос на Македонците муслимани (Fraenkel, 1995: 158,159).

Меѓу Македонците муслимани процесот на асимилација не е универзален, ниту бројчано, ниту во однос на културната шема, кој резултура со парадокси кои се отфрлени од креативниот етно-историцизам. Примери се последните изјаснувања на населението во кои дел од Македонците муслимани во Кичевско креираат слика за себе дека се Албанци, иако јазично се уште не се асимилирале. Сличен е случајот и со Македонците муслимани кои се повикуваат на своето Турско потекло, притоа ресоздавајќи ја историската слика за себе си. Изјаснувајќи се како Турци, тие бараат нивните деца да се едуцираат на Турски јазик и покрај целосното отсуство на истиот во генерацијата на нивните родители, кои го бараат истото. Кај локалните жители во Дебарско, Струшко и Река се создаваат различни претстави во однос на нивното минато и историско потекло, што одговара на присутниот флукуирачки идентитет. Населението кое се повикува на турските корени и луѓето кои денес се самоидентификуваат како Турци, тврдат дека потекнуваат од доселената турска војска, како и од остатоци на Јуручките одреди, кои дошле во овие краеве во времето на востанието на Скендер-бег, или пак дека се доселени од областа Коња во Турција (подоцна го заборавиле јазикот и биле словенизирани). Според гледиштето дека се исламизирани со употреба на сила или доброволно, луѓето не се сеќаваат на

²³ И кај Помаците во Бугарија, како една од верзиите за нивното потекло кружи приказната дека потекнуваат од османлиски војници кои се ожениле со локални бугарки, по што нивните деца имале “*џурска крв*”, а бугарски јазик (Брунбауер, 2002:106,108).

своите “каурски” предци и христијанското минато (Тодоровски, 2000: 227,229). Франкел ова го толкува како негативен одговор на Македонците муслимани на употребливоста на алтернативниот идентитет кој не би се косел со нивниот основен поглед на светот. Тие создаваат перцепција, дека треба да се одречат од Исламот за доброто на *Македонсџивоџо*, и намерно или не, тие го напуштаат “Словенството” во нивниот идентитет, што оди во корист на не-Словенското (Албанско или Турско) изразување на Исламот (Fraenkel, 1995: 159,160). Каракасиду го користи терминот “истории во огледало”, кои ја трансформираат историјата во национална историја и постоењето на нацијата-држава во сегашноста преку телеолошко реконструирање на нејзиното божемно минато. Педигреата на националното потекло се конструираат, се дотеруваат и издолжуваат, а предците на нацијата стануваат средство за легитимирање на мнозинската група, процес типичен за националната изградба воопшто. Но секогаш во реалноста постои можноста ние да гледаме на погрешната страна на метафоричното огледало. Видиците што ни ги нудат таквите истории често се далеку од матријалната реалност, но илустрираат како може колективниот идентитет од сегашноста да ја искриви нашата слика за минатото (Каракасиду, 2002: 19). Исламската религија многу често се доживува како “*џурска*” или “*албанска*”, што доведува до неприфаќање на Македонците муслимани од страна на останатиот христијански дел на македонската нација. Ова доведува до создавање на услови за креирање на нови визии за минатото во прилог на нивната национална определеност во насока на нивното потекло од “Мат во Албанија” или од “Анадолија во Турција”, при што се создава колективна перцепција дека јазикот на нивните предци бил изгубен под притисок на новите словенски нации-држави на Балканот (Лиманоски, 1993: 7). Турските креатори на идентитетот создаваат имагинативни верзии за потеклото, каде што различниот јазик се доживува како категорија наметната во минатото, со што се оправдува наводното исчезнување на турскиот јазик (Брунбауер, 2002: 92).

Со “имползивно губење на вербата во прогресот на цивилизацијата” во самите центри на светскиот систем започна ерозија на универзалните тенденции и светот се соочи со експоненцијален раст на тенденциите на културна фрагментација. Овој процес на фрагментација се манифестира со движења за културна автономија, националистички движења, етнички движења, но исто така и во генералниот тренд кон сите форми на локална автономија (Младеновски, 2006: 181). Етницитетот е флуиден поим, изложен на промени кога се појавуваат нови економски услови и политичка солидарност. Поради својата многузначност, етницитетот е амбивалентен и произволен идентитет кој може да значи различни работи за различни луѓе во различни контексти и времиња (Каракасиду, 2002: 148,149). Етничката фрагментација во литературата се означува како “Балканизација”. Таа фрагментација или “етнизација” на светот и “етнификација” на нацијата резултира со пролиферација на нови идентитети, социјални групи и културни проекти. Сите тие нови идентитети, групи или проекти бараат да бидат признаени во јавната сфера како такви, без оглед на нивните аспирации, без оглед на тоа дали се спротивставуваат на етаблираниот поредок или пак сакаат да се интегрираат или само да се акомодираат или пак инкорпорирајќи се во него да го трансформираат (Младеновски, 2006: 181). Национализмот ја истакнува колективната судбина на нацијата и ги потиснува личните искуства и сеќавања на индивидуите, заменувајќи ги со оние на националната група. Притоа националната акција е практика раководена од норми колективно донесени и колективно санкционирани (Каракасиду, 2002: 27). Но кога се зборува за правата на етничките групи како заедници се поставува прашањето како може да му се негира правото на развивање на својот идентитет на поединецот? (Младеновски, 2006: 188). Македонците кога градат однос кон Исламот како начин на живот и кон муслиманите во Македонија како тело, одржуваат речиси универзално негативен поглед. На некој начин овој став е дури и поостар во однос на Македонците муслимани, кои во очите на Македонците имаат избор да бидат *Македонци* ако се

дистанцираат од нивната религијата, избор кој го немаат Албанците, Турците или Ромите (Fraenkel, 1995: 160).

Се забележува дека во последните години на децата на Македонците муслимани им се ставаат модерни имиња, како на пример: Дијана, Сораја, Елвис, Дениз, Сара, Елвира, Сузана, Јасмина, Ирена, Алберт, Емил, Хамлет, Ален, Цезар, Роберт и др. Исто така Македонците муслимани преку исламот ги прифатиле и Арапските и Персиски имиња како: Асан, Алија, Мустафа, Фатима, Ајша, Осман, Емина, Мислима и др. Исто така карактеристично е отфрлањето на согласката “х” од личните имиња, на пример: Муамед, наместо Мухамед, Раим, наместо Рахим, Феим, наместо Фехим, Уснија, наместо Хуснија, Алит, наместо Халит и сл. Во однос на презимињата во Долнореканскиот грај од периодот на Италијанско-Албанската окупација, за време на Втората Светска војна има остатоци на презимиња со албански завршеток, како на пример: Абазии, Адеми, Халими, Салиу, Имери, Шабани, Мевледи и сл. Во периодот на т.н. “национално будење”, од крајот на втората светска војна па наваму, а со најголем интензитет во 70-те и 80-те години на XX век, голем дел од Македонците муслимани ги променија презимињата од албанска во македонска форма, како на пример: Арифоски, Кадриески, Оцески, Пајкоски, Мусоски, Јакупоски, Рамаданоски и сл. Во однос на родовските имиња тое го носат карактеристичниот мијачки додаток “ци”, без разлика дали имаат предисламска или исламска форма. На пример родовите Пајковци, Казовци, Пластевци, Танасковци и сл. (Лиманоски, 1993: 325,327).

Кога се зборува за колективниот идентитет, конфузијата предизвикана од дилемата националната припадност да се поистовети со јазикот (Македонска), или религијата (Турска или Албанска), кај Македонците муслимани предизвикува колебливост кога е во прашање утврдувањето на принципот за изразување на националната лојалност. Луѓето се чувствуваат непријатно кога поради албанската форма на презимињата, од пошироката македонска јавност се препознавани како Албанци. Но од друга страна, промената на презимињата со албански завршеток, со македонската варијанта кај многумина е претставена и

доживеана како загрозување на верскиот идентитет (Лиманоски, 1989: 133). Во прилог на последново е присуството на стравот од христијанизација, по примерот со покрстувањето на бугарските муслимани со словенско потекло, кои покрај промената на имињата, насилно биле приморани да ја сменат и својата религија²⁴. Ваквите стравувања досега се покажале како неоправдани и пред се, се израз на политичката манипулација врз оваа заедница²⁵.

Импликациите за заедницата на Македонците муслимани биле значајни, и во однос на внатре-муслиманските односи, и во однос со Македонците. Способноста на луѓето да одлучат “*кои се ѝше*”, е предизвикана од политичарите кои тврдат дека знаат “*кои ѝше навистина се*”, како политичка одлука, а не културен или социјален критериум (Fraenkel, 1995: 161). Се чини јасно дека инвенцијата на заедничкото Македонство не успеа да издржи, што, однесувајќи се на етнографските релации, ниту Македонците христијани, ниту Македонците муслимани не се потчиниле на идејата за заеднички културен идентитет (Fraenkel, 1995: 161). Оцески го користи пејоративниот термин “*Торбеши*”, за Македонците муслимани, како фрустрација се чини подеднакво насочена и во однос на категоризаторите во лицето на Македонците христијани, кои не ја прифаќаат оваа религиски различна заедница како рамноправен дел на македонскиот народ, односно нација, но и кон самоидентификувачкиот карактер на идентитетот на Македонците муслимани кои “се уште не се познаваат доволно себе си, и

²⁴ Помаците се сметани за Бугари, но со недостаток-нивната исламска религија. Затоа бугарската нација-држава во 1971-74 година (претходно вакви кампањи имало во 1912-1913, 1938-1944 и 1962-1964 г.), под плаштот на таканаречената “преродба”, презеде кампања за менување на муслиманските имиња во бугарски (христијански). Притоа како одговор, на од бугарската наука детектираната историската “насилна исламизација”, беше спроведена насилна христијанизација, како чин на национално хомогенизирање (Брунбауер, 2002: 96-100).

²⁵ Според една изјава од 1989 година, на Прецедателот на старешинството на Исламската заедница на Македонија, Хаџи Јакуп Селимовски, упатена кон поптроката јавност и кон Македонците муслимани, “*националната преродба на Македонците муслимани не ја загрозува нивната религиска припадност*” (Лиманоски, 1989: 103).

најубаво се препознаваат како “Торбеши”²⁶ (Оџески, 2005: 44,45). Националното неприфаќање од страна на македонското христијанско мнозинство, речиси секогаш е проследено конструирањето на историски поглед во кој промената на верата се доживува како одметништво и нелојалност, што пак кај Македонците муслимани се перципира како проектирање на чувство на колективна историска вина, која од нивните предци се пренесува на нив самите. Сето ова предизвикува конфузија кога се работи за колективниот, а особено за националниот идентитет. Матицата на македонскиот народ ги отфрла Македонците муслимани како дел од единствената нација; Турците и покрај тоа што Македонците муслимани почнале да кокетираат како вистински Турци, не ги сметаат за свои, како што и албанскиот фактор ги смета за туѓи, неприпадници на нивната група (Лиманоски, 1989: 104). Македонците муслимани се чувствуваат растргнати помеѓу другите етнички Македонци, кон кои чувствуваат национална лојалност. И кон истоверните Турци и Албанци, чии политички ставови истовремено ги чувствуваат за неприфатливи. Маргинализирањето на Македонците муслимани од страна на албанските и турските групи, значајно ги зголеми нивните националистички чувства (Пери, 2001: 241,242). Недоволно развиеното националното чувство, примарно, спонтано се изразува низ обичаите, фолклорот и менталитетот.

Македонците муслимани ја доживуваат судбината на идентитетски маргинализирана група²⁷. Околу проблемот на маргинализираните групи, според есејот на Чарлс Тејлор “*Политика на Признавањето*”, идентитетот делумно се обликува со признавањето или со неговото изоставување. Често со погрешното признавање на другите, на личностите или групите може да

²⁶ Во насока на изразување на револт и протест кон користењето на пејоративниот назив “Торбеши” од страна на христијанското мнозинство најдобар репрезент е поетската творба на Сами Жарновски “Не викајте ме Торбеши” (Лиманоски, 1993: 375).

²⁷ Оваа заедница се чувствува во најмала рака како да не знае каде припаѓа, отфрлена од сите страни во константна потрага по својот идентитет. Оди во Турска те викаат Гаур, овде арнаутите ни велат каури, затоа што збореме Македонски, а пак Македонците (христијани) нами ни наречуваат шиптари, зашто имаме муслиманска вера (според кажувањата на Агим Илџазовски, роден 1941, го изјавил во 1981 година.) (Лиманоски, 1993: 302).

им се нанесе вистинска штета, вистинско наштетување доколку луѓето околу нив или целото општество им возвратат на нивната насмевка со ограничувачки, презирачки и понижувачки одраз. Непризнавањето или погрешното признавање може да штети, може да биде форма на притисок, со тоа што некого го затвора во лажен, редуциран и искривен облик на постоење (Noris, 1999: 68). Идентитетот ги вклучува улогите од интегративна природа кои не се менуваат лесно и се пренесуваат генерациски. Во современите плурални општества луѓето кои се декларираат како припадници на “*џруџа со минорен сџаџус*” во општеството, честопати се растргнати помеѓу идентитетот на “*минорнаџа џруџа*” и идентитите на поширокото општество (Ташевска, 2004: 30,31).

На крајот на овој дел, би сакал да се задржам на уште еден сегмент кој се однесува примарно на јазичната посебност на оваа група, но во исто време не се имплицитно не посочува на македонската јазична припадност.. Македонците муслимани за својот говор многу често знаат да кажат дека зборуваат “*нашински*”²⁸ (Лиманоски, 1993: 324). Македонскиот мајчин јазик кај исламизираното македонско население, честопати бил идентификуван како “*нашински*”. Овој јазик го означува “*славомакедонскоџо*” потекло на населението и е основа за зачувувањето на етничкиот идентитет (Лиманоски, 1995: 64,65). Оттука, нема народен говор на исламизираното население во Македонија што со својата целосна граматичка структура и со својот основен речнички фонд не се вклопува природно, ако нејзин составен, системски дел, во македонската дијастема, т.е. во Македонскиот јазик како систем на дијалекти (Корубин, 1994: 126).

Според пишувањата на Радован Томашевиќ од 1989 година: “*Променливосџа и колебливосџа на овој дел на словенскоџо население, Шарџланинскиџе нашинци* (се мисли на Горанската група) *и исламизираниџе Македонци во Македонија, не е никаква нивна каракџерна*

²⁸ Велија Дестаноски зборува роден во с. Долно Количани во 1877 година, во 1981 година изјавил дека биле населени од Река во Дебарско, велејќи “*од време си збориме нашински*”. (Лиманоски, 1993: 301) Види, Глава втора (2.1.2)- со нашинскиот на *dorjii makedones* во Егејска Македонија, како израз на недоизградениот национален и етнички идентитет.

особина, идуку последица на условије и околности, пред се, политички, под кои ие живеат и се наоѓаат, ирјејки отворен напад врз нивниот висински национален идентитет и можност да го брани тоа, лишени и од најмала поддршка на државата, морало да се сведе на нивно молчење, заворање и некој вид еничка мимикрија” (Ѓулиоски, 1995: 83).

3.3 ДЕЗИНТЕГРАЦИЈАТА НА СФРЈ И СОЗДАВАЊЕТО НА РЕПУБЛИКА МАКЕДОНИЈА: КОЛЕКТИВНАТА ИДЕНТИФИКАЦИЈА НА МАКЕДОНЦИТЕ МУСЛИМАНИ

Кон крајот на 80-те и почетокот на 90-те години на XX век, националната реалност ја уништила идејата на социјализмот за братство и единство на народите на СФР Југославија (Младеновски, 2006: 200). Дезинтеграцијата на Југословенското општество и држава, како и военото искуство, во најразлични облици ги вклучуваат мотивите на повлекување во интимниот простор и стравот од примитивизмот (Noris, 1999: 183). Периодот на посткомунизмот во кој се најдоа земјите по распаѓот на големите федерации (во кои е и Република Македонија), ги искривија демократските институции и воведоа нова практика на “колективна идентификација”. Вредносниот простор личи на постмодерна ситуација на радикална фрагментизација во која се сретнуваат сегменти на старите и новите вредности. Станува збор за “криза на модерниите и појава на нови единици, кои не се толку засновани на старите единички групи, туку на преобразбата на единиците во нови симболички културни или политички групи, како одговор на сеопшта идентификациона криза” (Ташевска, 2004: 31).

На 24 септември 1990 беа расписани избори за избор на пратеници во Собранието на СР Македонија. Парламентот се конституира на 8 јануари 1991 година, а на 27 јануари со 114, од 120 гласови е избран Киро Глигоров за претседател на СР Македонија. Претходно, на 25 јануари е донесена “Декларација за сувереност на СР Македонија”. Согласно оваа Декларација, на 6-ти август е донесена Референдумска одлука за изјаснување на граѓаните на СР Македонија. На 8-ми септември 1991 година, со излезоност од 71,65 % од вкупниот број граѓани и со 95,09 % изјаснети ЗА, беше прогласена независност на Република Македонија. На 17 ноември Собранието на Р.

Македонија донесе одлука за усвојување на уставот, како највисок акт во државата.

На 8-ми април 1993 година Република Македонија стана 181 земја членка на ООН. На 12-ти октомври 1995 година, станува членка на КЕБС (ОБСЕ), а на 9-ти ноември истата година и полноправна членка на Советот на Европа. Република Македонија уште од самото нејзино конституирање како независна држава, се ориентира кон зачленување во Евро-Атланските интеграции, односно Европската Унија и НАТО.

За време на НАТО бомбардирањето на СР Југославија, во март-април 1999 година, во Р. Македонија претстојуваат околу 350.000 бегалци од Косово (Ibidem, 164-167).

Во почетокот на 2001 година во Р. Македонија изби вооружен судир меѓу македонските безбедносни сили и албанската паравоена организација ОНА (Ослободителна Национална Армија), продолжение на Косовската ОАК (Ослободителна Армија на Косово-двете препознатливи со албанскиот назив UCK). Целите на оваа организација не беа целосно јасни и се движеа од создавање на Голема Албанија, до борба за човекови права. По потпишаното примирје на 5-ти јули, на 13 август во Охрид беше потпишан мировен договор, попознат како “Охридски рамковен договор”. Со овој договор се предвидуваше амнестирање на борците на ОНА, како и донесување на нов устав на Република Македонија (Ibidem, 216,217).

Во последните години политичката припадност станува услов за национална мобилизација и обратно, националната припадност и индивидуалните и колективни чувства на национална идентификација се користат при политичката мобилизација, обично во предизборните периоди, или во годините на попис на населението. Притоа се редефинира историската свест, создавајќи нова перцепција на минатото во кое говорниот македонски јазик се доживува како туѓ и наметнат, поради што во институциите на образованието се инсистира на користење на турскиот наставен јазик, кој е непознат за децата, но префериран од родителите (Росоклија, 1995: 27-30). Исламската религија се користела и се користи како општествено политичко

средство за придобивање на населението (Лиманоски, 1993: 14). Во предизборната кампања на првите повеќепартиски парламентарни избори во СР Македонија од 1990 година, албанските политички партии беа претставувани како верски партии и се гласало на верско-муслиманска основа. Притоа, ПДП излегува јавно пред избирачите со паролата дека е “низна муслиманска партија”, а другите се “каурски партии”. Ова е една од главните причини поради која дел од Македонците муслимани гласале токму за оваа опција (Росоклија, 1995: 22).

Албанскиот фактор ги користи верските институции за вршење на прикриен политички притисок врз ова население. Според Ѓулиоски овие притисоци се однесуваат на неколку сегменти од секојдневниот живот :

- категоризирање во форма на подбив на Македонците муслимани како “џаури” или “кафири”;
- заплашување на некои места дека нема да им биде дозволено да ги закопуваат мртвите на муслиманските гробишта;
- заплашување дека за вршење на богослужба не ќе ги пуштат оците во домовите на Македонците муслимани;
- исто така селата кои предимно се населени со Македонци муслимани се етикетираат како “каурски” или “буџарашки”;
- се врши притисок за промена на презимињата од ски на албански или турски завршеток, односно тие да имаат “муслиманска форма”;
- се врши селекција на оците при распоредувањето во некои од селата;
- во средините (во населените места во Македонија, но во последните години и во населените места во странство каде Македонците муслимани претстојуваат на печалба) во кои доминираат Албанците, службата се одвива на албански јазик, при што за време на проповедите на оците често се искажуваат политички ставови во насока на промоција на албанскиот фактор (Ѓулиоски, 1995: 84,85).

Во оваа насока, во 1992 година, со формирањето на организации на Муслиманите од Босна и Херцеговина и Санџак, се направени обиди

политички и идентитетски Македонците муслимани да се сместат во оваа група (Тодоровски, 2001: 409). Делувањето на панисламската муслиманска партија СДА, кон крајот на XX век, оди во насока на промовирање на нова автохтона муслиманска нација (Лиманоски, 1993: 6).

Во наредниот период се актуелизира прашањето околу образованието на децата во некои населени места за кои е утврдено дека се населени со Македонци муслимани. Во периодот по 1990 година с. Бачипте-Кичевско, кое дотогаш егзистира како Македонско муслиманско се Албанизира, а Долно Количани-Скопско и Центар Жупа-Дебарско, се Турцизираат (Тодоровски, 2001: 410).

Жителите на Долна Река масовно излегуваат и гласаат за референдумот за независност на Р. Македонија, од 8-ми септември 1991 година (Оџески, 2005: 67). Со измените во законот за територијална распределба на општините, од 1996 година областа Долна Река влегува во составот на општината Ростуше, а по последните измени во општината Ростуше-Маврови Анови (Оџески, 2000: 43).

Конфузијата во идентитетите во овој период е изразена и преку силната приврзаност и носталгија на жителите кон веќе непостоечката Југославија и култот на Тито. Овој феномен не е единствен и се однесува на целата територија на Р. Македонија и особено се однесува на средновечните и повозрасни генерации. Така, во 1993 година селаните во с. Жировница истапуваат против промената на името на ОУ од “Маршал Тито”, во “Исаија Маџоски”, при што компромисно името било сменето во “Јоисип Броз Тито”²⁹ (Оџески, 2005: 68).

Во едно свое писмо од 24 септември 1992 година објавено во Нова Македонија, Оџески го поставува прашањето на идентитетот на Македонците муслимани. Политичката дезорганизираност кај Македонците муслимани и нивното флукутирање кога се во прашање политичките партии,

²⁹ Во Жировница речиси и да нема куќа без слика или таписерија со ликот на Тито (Оџески, 2005: 69).

Одески го лоцира на неколку места. Како прво тој го наведува пренагласеното значење што го има МПЦ во националната определба, како и демохристијанскиот национален карактер на ВМРО-ДПМНЕ; Втората причина е што под поимот Македонец се подразбира само ристјанин (христијанин); и Третата причина за ваквото политичко флукутирање тој ја сместува кај самите Македонци мислимени, кои постојано го користат изговорот дека врз оваа заедница се врши притисок од Албанските и Турските политички партии, а всушност доброволно членуваат во истите (Ibidem, 45). Ваквата дезориентираност е мотивирана од дилемата која ја имаат Македонците муслимани кога се соочени со политичката мобилизација за време на изборите. Оваа дилема се состои дали да се определат за религискиот фактор на политичка мобилизација осликан во лицето на албанските и турските партии, или јазичниот фактор кој ги обединува со македонскиот, но христијански блок на партии.

3.4 МАКЕДОНЦИТЕ МУСЛИМАНИ ВО ОФИЦИЈАЛНИТЕ ПРЕБРОЈУВАЊА НА НАСЕЛЕНИЕТО ОД КРАЈОТ НА ВТОРАТА СВЕТСКА ВОЈНА ДО ДЕНЕС: СО ПОСЕБЕН ОСВРТ НА ДОЛНОРЕКАНСКИОТ КРАЈ

Демографскиот проблем во анализата на мултиетничките односи на одредено подрачје, се однесува пред се на начинот на регрутирање на етничките групи, како, и дали и на кој начин притисоците со кои манипулираат поедини етнички групи влијаат на степенот на регрутирање. Миграциите и освојувањата од време на време имаат значајна улога во редистрибуцијата на популацијата и промената на односите во групите. Меѓутоа, најзанимлива и често одлучувачка улога игра еден друг збир на процеси кои произведуваат промени во идентитетот на поединците и групите. Човечкиот матријал кој се организира во групите не е непроменлив. Иако општествените механизми тежнеат кон одржување на дихотомијата и границите, сепак може да се случи тие да останат и покрај она што Барт метафорично би го нарекол “осмоза” на поединците кои ги преминуваат истите граници (Bart, 1997: 232).

Демографската слика на Македонија по крајот на Втората Светска војна најдобро е репрезентирана преку изјаснувањата на населението на официјалните пописи. Утврдувањето на етничката припадност³⁰ на овие описи е пред се израз на субјективниот карактер на попишаната индивидуа,

³⁰ Услови за постоење на идеален тип на една етничка група, односно нејзини атрибути се :

1. колективно, лично име, кое ја идентификува и ја изразува “суштината на заедницата”;
2. мит за заедничко потекло и заеднички предци, што ја вклучува идејата за заедничко потекло во време и место, што на групата и дава чувство на фиктивно роднинство или суперфамилија;
3. заеднички историски сеќавања за минатото, вклучувајќи херо и историски настани;
4. еден или повеќе диференцирачки елементи на заедничката култура, како религијата, обичаите или јазикот;
5. поврзаност со одредена “татковина”-родна земја, што во главно претставува сентиментална и симболичка поврзаност со земјата на своите предци и дијаспората;
6. чувство на солидарност кај значаен дел од популацијата. (Ташева, М. 1997: 34,35).

но врз ваквото определување влијаат и голем број на фактори кои пред се се израз на политичките околности, а не на фактичката етничка припадност. За Лимановски, изјаснувањето на оваа заедница на официјалните пописи непосредно по 1945 година како Албанци, односно “Шиптари” и Турци, било резултат на тенденциозните намери на попишувачите и несовесните матичари (Лимановски, 1989: 106). Исто така, во 50-те и 60-те, поради стекнување на правото за иселување во Р. Турција, во графата Турци се попишале и голем број на Македонци муслимани и Албанци. Според пописот на населението и домаќинствата од 1953 година, во НР Македонија 12.863 муслимани се изјасниле како дел од македонскиот народ, но исто така имало 50.778 Турци чиј мајчин јазик не бил турскиот (Тодоровски, 2001: 300).

Општата слика на националната припадност на населението на Македонија во втората половина на XX и почетокот на XXI век, дава претстава во која е присутна тенденцијата на опаѓање на Македонското, а за негова сметка зголемување на Албанското население. Притоа доколку се има во предвид и фактот дека Македонците муслимани живеат во опкружување со доминација на Албанското население, ќе може да се забележи можеби главната причина за тенденцијата за опаѓање на влијанието на македонскиот национален идентитет и приклучувањето кон албанскиот и турскиот, или трагање кон алтернативни идентитети, кои оваа заедница полесно би ја вклопиле во доминантната средина.

Токму во насока на последново е инкорпорирањето на религијата во националното определување. Во Југословенските пописи понудената категорија *Муслиман*, е понудена како самоидентификација за муслиманите со цел да се избегне традиционалното етничко припојување. Ваквата инвентрирана категорија во Босна нуди алтернатива за традиционалната асоцијација за Хрватите, како Католици и Србите како Православни (Fraenkel, 1995: 162). Иако условите во Македонија се различни, има случаи кога ваквата категорија се користи, особено при пописите во СФР Југославија. Иако не масовно, кај Македонците муслимани, постојат примери и денес луѓето да се изјаслуваат единствено како “*Муслимани*”, но притоа се

нема јасна претстава дали овој термин изразува посебна национална категорија, или е израз на желбата да се потенцира единствено религиската припадност, како алтернатива на нацијата.

Кога се зборува за состојбата во Долна Река, треба да се истакне значајната национална флукуација. Во прилог на ова понатаму ќе ја разгледаме ситуацијата со националното определување во некои од поголемите села од Долна Река.

Во с. Скудриње, во кое мајчиниот јазик на населението е Македонскиот, бројката на определени како Македонци низ речиси сите пописи е незначителна. Според резултатите од пописот во 1948 година, во ова село од 1247 жители, сите се попишани како Македонци. Во пописот на населението од 1953 година, од вкупно 827 жители 697 се изјасниле како Турци, а 11 како Македонци, со исто толку Албанци. Во 1961 година, од вкупно 1027 жители, како Турци се изјасниле 1022 жители, а само 53 се определиле како Македонци. Во 1971 година нема регистрирано изјаснети како Македонци, а од вкупно 1231 жител, 1171 се определиле како Турци. Во 1981 година, 1180 од 1616 се определиле како Муслимани, а како Турци се изјасниле само 415 жители. Во 1994 година, од вкупно 2126 жители, 1739 се изјасниле како Турци, 138 како Македонци, а 234 се определиле за графата други.

Во селото Ростуше, кое за разлика од Скудриње е со мешан религиски состав, најголемиот дел се изјаснуваат како Македонци, но има и значаен дел, кои континуирано се изјаснуваат како Турци. Во 1948 година, од вкупно 1029 жители, 1013 се попишани како Македонци. Во 1953 година, од вкупно 1340 жители, како Македонци се изјасниле 825, а 239 како Турци. Во 1961 година од вкупно 825 жители, 400 се изјасниле како Македонци, а 394 како Турци. Во 1971 година, од вкупно 908 жители, како Македонци се определиле 495, а 353 како Турци. Инаку и во ова село е присутна појавата, иако во помал обем, на пописот од 1981 година, дел од населението да се изјаснат како Муслимани. Така во оваа година, од вкупно 889 жители, 408 се изјасниле како Македонци, а 417 се определиле како Муслимани. На пописот

од 1994 година, од вкупно регистрирани 919 жители, 293 се определиле како Македонци, 509 како Турци, а во останати 84 жители.

Во селото Велебрдо, кое исто така е мултиконфесионално, низ пописите може најдобро да се воочи националната флукуација на населението. Според резултатите од пописот од 1948 година, од 1140 жители, 614 се изјасниле како Македонци, а 517 жители како Албанци. Во 1953 година, најголемиот дел се изјасниле како Македонци, додека постои и помал дел, кои се изјасниле како Турци. Така од вкупно 990 жители, 774 се определиле како Македонци, а 128 како Турци. Притоа во ова изјаснување 104 жители се определиле како Југословени. Но веќе на наредниот попис на населението, од 1961 година ситуацијата е обратна. Од вкупно 775 жители, 129 се изјасниле како Македонци, а 638 како Турци. На пописот во 1981 година Турската припадност е редуцирана, за сметка на изјаснувањето како Муслимани. Така од вкупно 896 жители, 237 се изјасниле како Македонци, а 629 се определиле како Муслимани. Слична е состојбата и на пописите на населението по осамостојувањето на Република Македонија. На пописот од 1994 година, од 860 жители во селото, 97 се изјасниле како Македонци, 186 како Турци, а во графата останати се изјасниле 576 жители.

Во селото Требиште во 1948 година, од вкупно регистрирани 940 жители, 182 се попишани како Македонци, а 756 како Албанци. Во 1953 година, од 1024 жители, 354 се изјасниле како Македонци, 268 како Албанци, а 399 како Турци. На пописот од 1961 година, по преселувањето во Р. Турција се намалил вкупниот број на населението на 904, од кои 233 се изјасниле како Македонци, 28 како Албанци и 640 Турци. На наредното изјаснување во 1971 година од вкупно 1148 жители, како Македонци се изјасниле 379, 414 како Турци, а 355 се определиле во графата други. На пописот од 1981 година од 1166 жители, најголемиот број 1075 се изјасниле како Муслимани. Слична е состојбата и во 1994 година, кога бројот на Турците е 156, а најголемиот останат дел се определиле во графата други, алудирајќи на изјаснувањето од претходниот попис од 1981 година.

Во селото Жировница³¹, кое како и Скудриње и Требиште е чисто муслиманско населено место, во 1948 година од вкупно 1538 жители, 1902 се попишани како Македонци. Во 1953 година од 1763 жители, 1085 се изјасниле како Македонци, а 615 како Турци. Во 1961 година ситуацијата е обратна, од 1174 жители, 81 се изјасниле како Македонци, а 1055 како Турци. Во 1971 година, од 1526 жители, 131 се изјасниле како Македонци, а 846 како Турци. За овој попис е карактеристично зголемувањето на бројот на Албанците, на 252 жители, кои по преселбата на поголем дел од населението во Турција, се доселиле од соседното албанско село Врбјани. Во 1981 година, од вкупно 1818 жители, 348 се изјасниле како Македонци, 288 Албанци, а бројот на оние кои се изјасниле како Турци се редуцирал за сметка на жителите кои се определиле како Муслимани, чиј број изнесува 1145. Во 1994 година повторно се доминира бројот на определените како Македонци. Од 1997 жители, 1274 се определиле како Македонци, 363 како Албанци, 151 Турци и во останати се определиле 209 жители.

Карактеристика за целиот Долнорекански крај е изразитото флукутирање во идентитетите кај Македонците муслимани. Аналогија на оваа состојба, наоѓаме со ситуацијата на “*Помачкиоџ*” идентитет во областите на Родопите, во Р. Бугарија³². Во зависност од населените места се

³¹ Денес, жителите на с. Жировница себе си се сметаат за Македонци, без да има флукутирање во идентитетот, како во некои други места населени со Македонци муслимани. Жировница се смета за македонски ориентирана и центар на македонштината во Долнореканскиот крај (Оцески, 2005: 114).

³² Помаците во регионите на западните Родопи, каде што живеат заедно со православни Бугари, ја користата турската идентификација, базирана на религијата, за да повлечат етничка граница со нивните бугарски соседи. Но во источните Родопи, каде што живеат во средина заедно со Турци, се декларираат за Бугари, но не заради некаква бугарска национална свест, туку повеќе со цел да се одделат себеси од турската популација. Но секако постои и голем број кои се нарекуваат себе си Помаци, Ахријани, или едноставно муслимани. Во периодот по деведесеттите години на XX век во тенденциите за самодефинирање на Помаците, повторно се развија во три насоки. Еден дел се определуваа како Турци, во главно во западните Родопи и по течението на р. Места; Други се определуваа за Бугари, тенденција во согласност со идентитетот креиран од нацијата-држава. Интересно дека оваа тенденција е во корелација со симпатизерството или членството во бугарските леви партии, со што познатите “*црвени села*” се изјаснувале како бугарски; Третата тенденција одбивање на бугарскиот и турскиот идентитет и создавање на посебна помачка етничка свест (Брунбауер, 2002: 90-104).

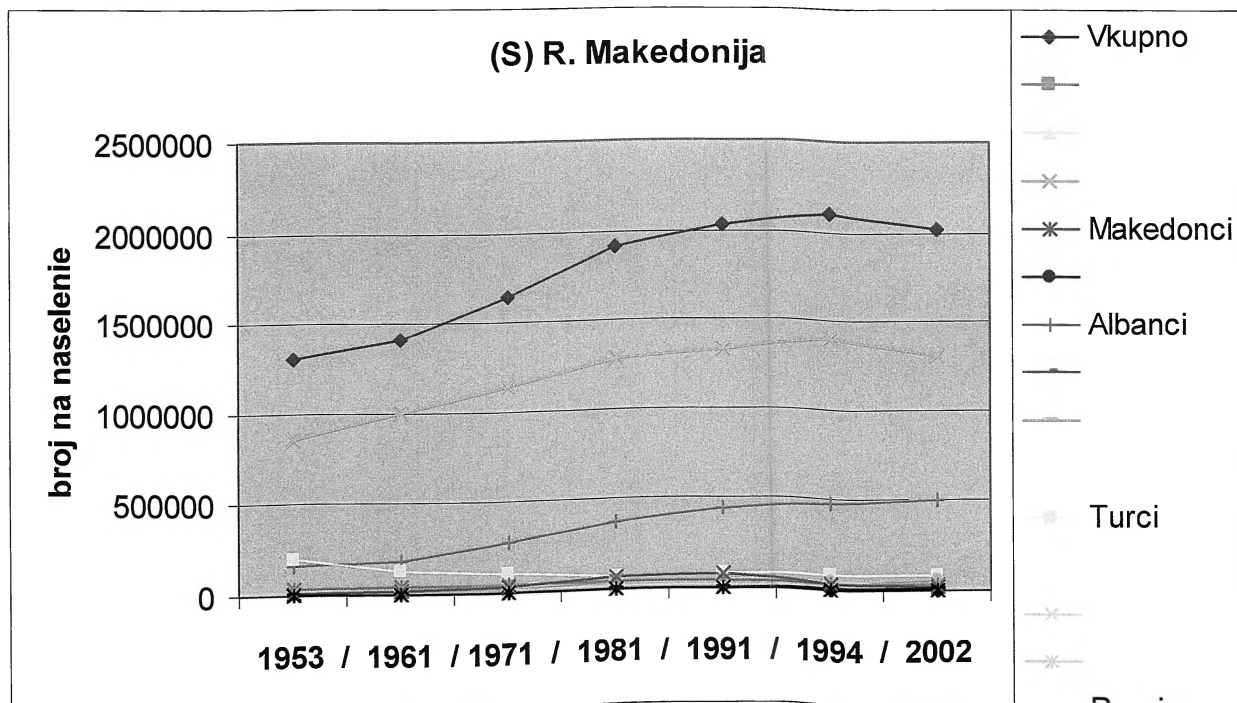
менуваат и овие флукуации. Додека во Скудриње, луѓето традиционално, освен во 1981 година се изјаснуваат како Турци, во Жировница постои флукуација во однос на Македонската, Турската и Муслиманската определба. Притоа, детерминираноста на географијата и националното изјаснување оди во насока на конципирањето на границите помеѓу соседните населени места. Според ова гледиште, Македонците муслимани во регионите на Ростуше и Велебрдо, каде што живеат заедно со православни Македонци, ја користат турската идентификација, базирана на религијата, за да повлечат етничка граница со нивните Македонски соседи. Но во источна Долна Река, во Жировница, каде што живеат во средина заедно со Албанци, се декларираат за Македонци, не толку заради нивната македонска национална свест, туку повеќе со цел да се одделат себеси од албанската популација.

ПРИЛОГ 1:**Резултати од пописите на населението во Р. Македонија од 1953 г. до 2002 г.**

Година	1953	1961	1971	1981	1991	1994	2002
Вкупно	1304514 100 %	1.406.003 100 %	1.647.308 100 %	1.909.136 100 %	2.033.964 100 %	2.106.664 100 %	2.022.547 100 %
Македонци	860.699 66.0 %	1.000.854 71.2 %	1.142.375 69.3 %	1.279.323 67 %	1.328.187 65.3 %	1.401.389 66.5 %	1.297.981 64.18 %
Албанци	162.524 12.5 %	183.108 13.0 %	279.871 17.0 %	377.208 19.8 %	441.987 21.7 %	484.228 23.0 %	509.083 25.17 %
Турци	203.938 15.6 %	131.481 9.3 %	108.552 6.6 %	65.591 4.5 %	77.080 3.8 %	82.976 3.9 %	77.959 3.85 %
Роми	20462 1.5%	20606 1.5%	24505 1.6%	43125 2.3%	52103 2.6%	47363 2.3%	53879 2.66%
Власи	8668 0.7%	8046 0.6%	7190 0.4%	6384 0.3%	7764 0.4%	8730 0.4%	9695 0.48%
Срби	35112 2.7%	42728 3.0%	46465 2.3%	44468 2.3%	42775 2.1%	40072 1.9%	35393 1.78%
Бошњаци	/	/	/	/	/	6829 0.24 %	17.018 0.84 %
Останати	13.011 1.0 %	19.180 1.4 %	38.350 2.3 %	72.037 3.8 %	84.068 4.1 %	41.006 2.0 %	20.993 1.04 %

(Ташевска, 2004: 265,266).

ПРИЛОГ 2:
Графичка слика на националната припадност на населението во (С) Р.
Македонија од 1953 г. до 2002 г.



ПРИЛОГ 3:

**Национална припадност на населението во населените места на Долна Река,
според пописите на населението од 1953 г. до 1994 г.**

Селски населби	Пописни години	Вкупно	Макед онци	Албан.	Турци	Др.
Скудриње	1948	1 237	1 237	0	0	0
	1953	827	11	11	697	20
	1961	1.027	53	0	1.022	4
	1971	1.231	0	3	1.171	9
	1981	1 616	17	1	415	1180
	1994	2 126	138	6	1739	243
	2002	2119	468	5	1629	17
Јанче	1948	375	166	209	0	0
	1953	395	260	0	7	28
	1961	165	71	3	38	1
	1971	181	33	1	112	3
	1981	186	39	1	0	146
	1994	155	133	2	9	11
	2002	146	111	2	33	0
Присојница	1948	-	-	-	-	-
	1953	377	48	6	151	2
	1961	253	10	0	237	5
	1971	264	40	0	217	7
	1981	302	51	0	23	228
	1994	332	21	1	13	297
	2002	315	232	2	66	15
Аџиевци	1948	-	-	-	-	-
	1953	140	132	2	3	1
	1961	127	0	1	126	0
	1971	154	0	0	154	0
	1981	193	0	0	23	170
	1994	204	43	6	71	92
	2002	149	93	0	56	0
Ростуша	1948	1 029	1 013	14	0	2
	1953	1.340	1.076	14	239	11
	1961	825	400	14	394	20
	1971	908	495	18	353	42
	1981	889	408	19	45	417

	1994	919	293	25	509	84
	2002	872	397	41	427	7
Велебрдо	1948	1 140(610 ³³)	614	517	7	1
	1953	990	774	11	128	107
	1961	775	129	5	638	4
	1971	795	311	0	448	36
	1981	896	237	3	27	629
	1994	860	97	1	186	576
	2002	750	609	6	132	3
Трeбиштe	1948	940	182	756	0	2
	1953	1.024	354	268	399	3
	1961	904	233	28	640	3
	1971	1.148	379	0	414	355
	1981	1166	51	4	36	1075
	1994	1106	22	29	156	889
	2002	765	303	159	277	29
Болетин	1948	747	0	747	0	0
	1953	390	204	9	176	4
	1961	15	0	0	15	0
	1971	-	-	-	-	-
	1981	-	-	-	-	-
	1994	-	-	-	-	-
	2002	-	-	-	-	-
Видуше	1948	407	-	-	-	-
	1953	458	173	40	128	21
	1961	225	1	0	222	3
	1971	233	2	0	231	0
	1981	217	4	0	50	163
	1994	207	92	2	62	51
	2002	185	152	9	24	0
Жировница	1948	1 538	1 502	9	0	27
	1953	1.763	1.085	42	615	21
	1961	1.174	81	18	1.055	19
	1971	1.526	131	252	846	297
	1981	1818	348	288	37	1145
	1994	1997	1274	363	151	209
	2002	1608	1314	258	20	16

(SZS, Stanovništvo po narodnosti, Konacni rezultati popisa stanovništva od 15 marta 1948 godine-Knjiga IX, Beograd, 1954; PЗC, Население според народност во НРМ, Документација од пописот во 1953 година, Скопје; PЗC, Население според народност во СРМ, Документација од пописот во 1961 година, Скопје;

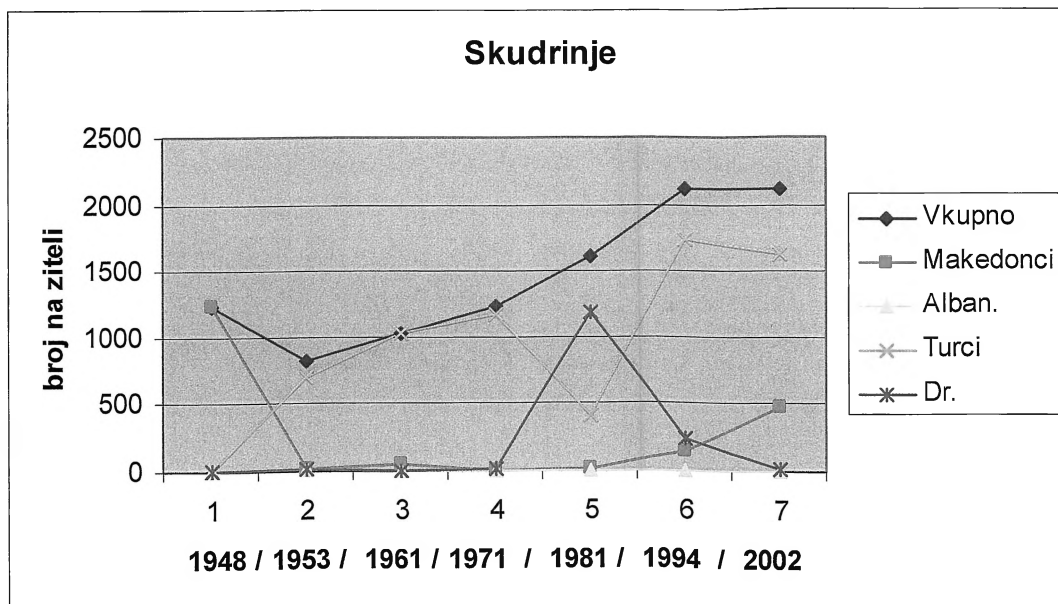
³³ Според Заводот за Статистика на Р. Македонија, 1997. Население на Република Македонија според изјаснувањата за националната припадност (1948, 1953, 1961, 1971, 1981, 1991 и 1994), Скопје.

РЗС, Население според народност во СРМ, Документација од пописот во 1971 година, Скопје; РЗС, Население според народност во СРМ, Документација од пописот во 1981 година, Скопје; ЗСРМ, Вкупно население на Република Македонија според изјаснувањето за националната припадност, по населени места, Документација од пописот во 1994 година, Скопје; ЗСРМ, Вкупно население на Република Македонија според изјаснувањето за националната припадност, по населени места, Документација од пописот во 2002 година, Скопје).

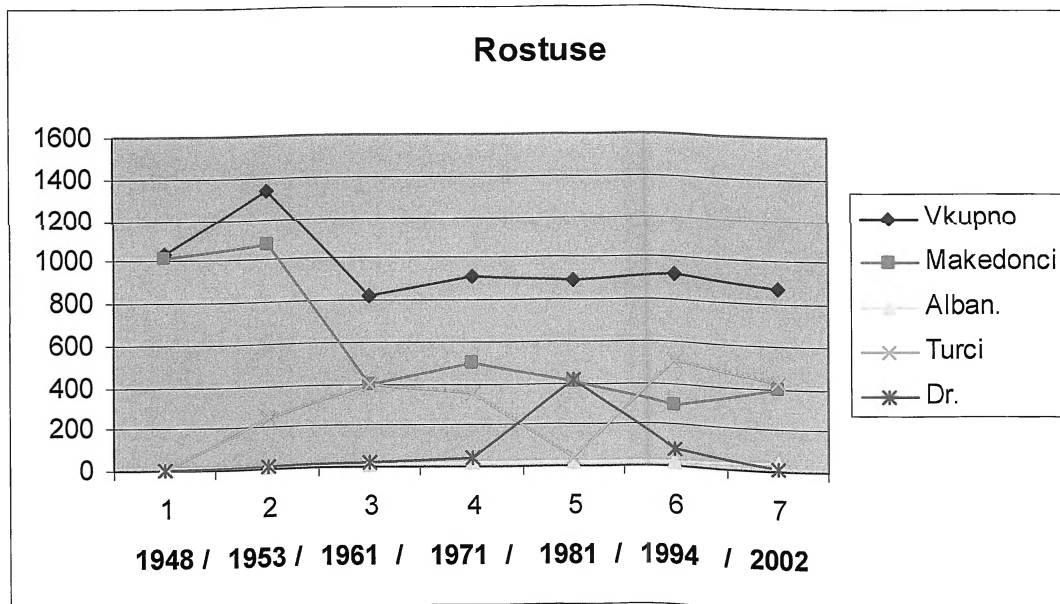
ПРИЛОГ 4:

Графичка слика на националната припадност на некои од населените места на Долна Река во периодот 1953 г.-1994 г.

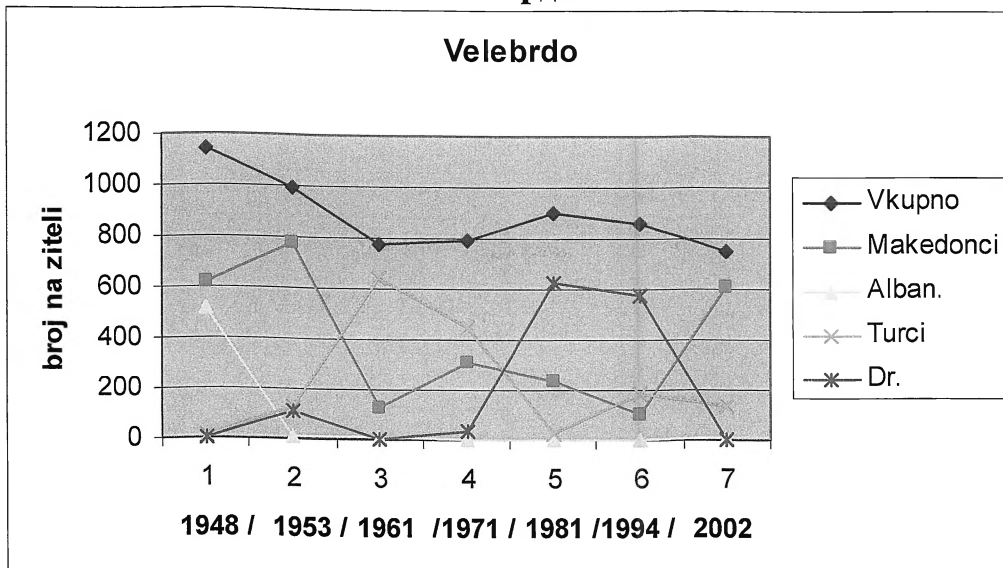
Скудриње



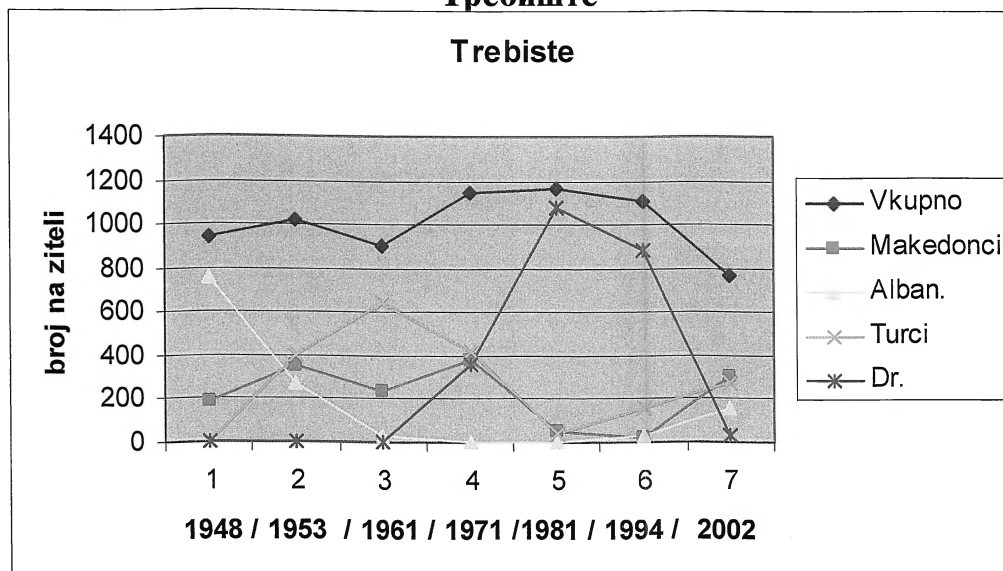
Ростуше



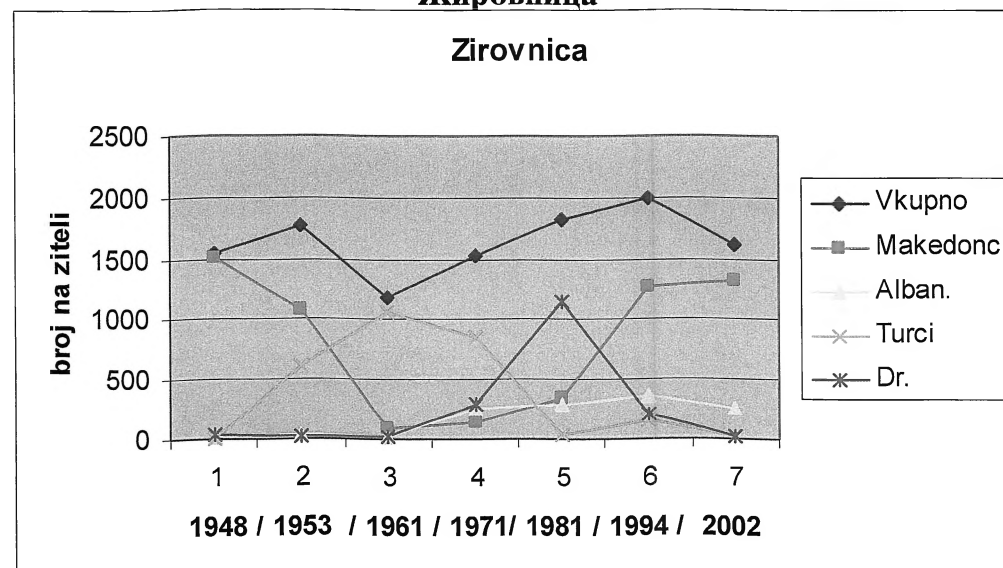
Велебрдо



Требиште



Жировница



ГЛАВА ЧЕТВРТА

ИДЕНТИТЕТ И МОДЕРНОСТ: НОВИ СТАНДАРДИ ЗА РЕКОМПОНИРАЊЕ НА КОЛЕКТИВНИТЕ ИДЕНТИТЕТИ

4.1 МЕТОДОЛОГИЈА НА ТЕРЕНСКОТО ИСТРАЖУВАЊЕ: РЕЗЛУТАТИ ОД ИСТРАЖУВАЊЕТО ВО ОБЛАСТА ДОЛНА РЕКА

Претходните три глави, примарно се однесуваат на анализата на литературата и пишаните извори на информации за оваа тематика. Оттука во последната глава ќе се обидам да ги инкорпорирам општите теории на модерноста и резултатите од теренското истражување, кои го извршив кон крајот на март и првата половина на април, 2007 година, во рамките на општината Ростуше Маврово, која денес се протега во рамките на географската област Долна Река. Во прилог на ова, најпрвин ја нудам методолошката рамка врз основа на која го вршев ова истражување, а потоа и ќе изнесам дел од заклучоците кои произлегоа од ова истражување.

Основните методи на ова моето истражување се однесуваат на следните сегменти:

- Опсервација
- Анализа на историска, етнографска, антрополошка, социолошка и друг вид на прикладна литература
- Анализа на статистички податоци и
- Теренско истражување, кое вклучи :
 - Полуструктурирано интервју;

- **Неструктурирано интервју и**
- **Фокус група**

Првиот сегмент на ова истражување е полуструктурираното интервју, со кое беа опфатени 48 испитаници, со кои беше разговарано поединечно. Овие интервјуа беа извршени на повеќе локации во селата Ростуше, Велебрдо, Битуше, Скудриње и Жировница. Исто така ваквиот пристап го искористив за да направам фокус група, со која беа опфатени учениците од Втора година во Гимназијата во с. Ростуше.

Полуструктурираното интервју се однесуваше на испитаници во Р. Македонија, трајно населени во општина Ростуше - Маврово. Испитаниците беа избрани намерно со оглед на почитување на структурните карактеристики на популацијата: пол, возраст, образование, занимање, религиска припадност. Ваквиот пристап главно се однесуваше на две целини, кои ќе бидат анализирани понатаму. Првата се однесува на низа прашања кои се однесуваат на меѓуетничката и меѓурелигиската интеракција, од кои произлегуваат условите за градење на соживот, како и влијанието на ваквата интеракција врз конструкцијата на колективниот идентитет на населението. Додека втората група на прашања се однесуваше на иселеништвото, како фактор кој влијае врз локалната и пошироката слика на овој регион. За овој втор сегмент на прашања се определив, поттикнат од степенот на иселеништвото, кое е главниот извор за обезбедување на егзистенција на регионот, како и улогата на миграцијата во конструкцијата на модерните идентитети.

Полуструктурираното интервју ја имаше следната структура на прашања:

- Како ја доживуваат својата положба на припадници на групата Македонци со муслиманска вероисповед, односно со христијанска вероисповед во Р. Македонија во рамките на голбалното општество?
- Што е она што им е заедничко, а што е она што е различно со припадниците на мнозинската група?

- Како припадници на дадена група дали се чувствуваат дискриминирани; ако да, во што ја согледуваат дискриминацијата?
- Дали постојат други колективитети, освен мнозинската група во државата што имаат политичка доминација во локалната власт; ако да каков е односот кон нив?
- Дали во текот на последните години го промениле ставот кон употребата на јазиците (административниот, турскиот, албанскиот, ромскиот)?
- Дали во последните години се променил односот кон јазикот на образованието на децата?
- Какви се заемните односи на локално ниво на припадниците на одделните религиски заедници - каква е соработката во доменот на односите од примарен и односите од секундарен тип?
- Дали на државно ниво се преземаат некои мерки за подобрување на условите на живот во општините во кои предимно се населени Македонците муслимани?
- Ставови во однос на иселувањето: колкав е степенот на емиграцијата од општината, кои повеќе се иселуваат, какви им се врските со членовите на семејството што се иселиле, кои канали се користат за иселување, кој ги прифаќа во земјата на иселувањето, кој е примарниот фактор на организација на иселениците, дали се чувствуваат повратни културни влијанија од иселениците?

Неструктурираното интервју се однесуваше на носителите на политичката, религиската и административната моќ во локалната заедница, во случајот во населените места на Ростуше-Маврово во кои се изврши теренското истражување. Прашањата беа во корелација со полуструктурираното интервју, но исто така се однесуваа на колективната меморија и перцепцијата на минатото со акцент на колективниот идентитет, неговата изградба и промени низ историјата. Фокусот како и на целото истражување се насочи на епохата на јакнење и воспоставување на националниот идентитет и влијанието на нацијата-држава врз колективната

идентификација на заедницата. Најчесто ваквите интервјуа беа спроведувани преку неврзан разговор во селските чајцилници, кафеа, или на други места во селата.

Забелешките од истражувањата беа создавани на неколку начини: како прво, во зависност од испитаниците еден дел од интервјуата се снимени; вториот тип на забелешки се конципирани при самото интервју во писмена форма; трет начин беше писмено запишување по завршувањето на интервјуто, во рамките на дневникот на истражувачот и четврт се подоцнежните анализи, кои како импресии на истражувачот, ги конципирав по завршувањето на теренското истражување.

4.1.1 Некои од основните методолошки проблеми при истражувањето во Долна Река

Првата слика на Долна Река¹ ја стекнав пред неколку години, кога при посетата на манастирот св. Јован Бигорски, можев да ги забележам селата на спротивните падини, под грандиозниот врв на планината Крчин. При моето истражување, во пролетта 2007 година, повторно имав прилика да ја почувствувам убавината на овој регион. Првите впечатоци, не можат да го остават посетителот рамнодушен. Кањонот на Радика, со својата зеленкаста и просирно-бистра вода, заедно со околните планински врвови, речиси ве оставаат без здив. Во времето на мојата посета на врвовите на планината Крчин се уште имаше остатоци од зимскиот снег. Искачувајќи се кон селото Ростуше, се отвора сликата на разеленетото поле (зарамнето плато, кое се издига над долината на Радика), а од блиската планина провејува свеж воздух. Полето во подалечното минатото било главен извор за прехранување на селото, но денес, кога главната егзистенција се обезбедува преку “одењето на печалба”, тоа е само декор во прекрасната идила. Во ова село, како и во

¹ Повеќе за Долна Река види во Глава Прва (1.2).

поголемиот дел на Долнореканските села, забележлива е забрзаната промена на архитектурата. Како резултат од инвестирањето од повратниците печалбари, насекаде се градат нови, пространи и големи куќи.

Првото мое суштинско запознавање со структурата на населението во овој регион датира од моите посдипломски испити, кога за изработката на научно-истражувачки проект се определив за колективниот идентитет на Македонците муслимани. Сликата која ја создавав за ова население преку литературата, беше надополнета со разговорите на неколку познавачи на ова прашање и приликите околу ова население, вклучително и моите професори на институтот за Социологија, при Филозофскиот факултет во Скопје. Во моите разговори во кабинетот на професорот Младеновски, во пролетта 2006 година со професорот од Полска, Марчин Љубаш, кој имаше свое истражување во овој регион, истиот ми посочи дел на од проблемите на кои наидувал при теренското истражување, во прв план истакнувајќи ја затвореноста и сомничавоста на населението во однос на истражувачот. Непосредно пред да се упатам во Долна Река, од лица кои добро го познаваат регионот на Долна Река ми беше посочено да избирам попретпазлив приод и да не одам директно со изложувањето на суштината на проблемот на моето истражување.

Во пракса, за времето на мојот претстој на терен и јас како истражувач можев јасно да забележам дел од претходно добиените забелешки за затвореноста на оваа заедница во однос на надворешните членови. Еден хрватски научник-петрограф, кој меѓу двете светски војни патувал низ Македонија забележал дека луѓето биле “необично *гостийримливи, но мошне резервирани во нивниите изјави*” (Језерник, 2002: 58). Лоцирањето на причините за дистанцата, која граѓаните на Долна Река ја градат кон аутсајдерот, може да се бараат во опсегот од стравот кој потекнува од претходниот еднопартиски систем, преку релативната географска изолираност, па се до припишувањето на оваа карактеристика како општо ориентална црта (Саид, 2003). Она што јас можев да го забележам е дека ваквиот однос слабеа кај помладите генерации. Нивната

отворенист кон надворешниот свет е резултат на воспоставувањето на комуникации преку интернет. Еден од фактите кој ме изненади, е дека општината Ростуше и покрај нејзиниот рурален карактер е една од првите четири во Република Македонија, која добила интернет поврзување. Во секој случај, посетителот може да очекува да најде на гостопримство, но задирањето во суштината на проблемите на оваа заедница, може да биде перципирано како акт на загрозување на хармоничните меѓуконфесионални односи. Со оглед на ова, но и како резултат на моето истражувачко неискуство, јас истапив со малку попретпазлив приод, ставајќи акцент на иселеништвото, а чувствителните прашања оставајќи ги како секундарни. Да истакнам дека не отстапив од веќе приготвениот концепт, туку само од веќе споменатите причини направив промена во редоследот на прашањата од неструктурираното интервју.

Во понатамошниот дел ќе се осврнам на неколку сегменти кои ми оставија поголем впечаток при моето теренско истражување. Секако, во прв план би се задржал на меѓуетничката и меѓуконфесионалната слика на регионот, како и перцепцијата на населението за прашањата поврзани за оваа слика. Секако посебно, ќе се задржам на анализата за влијанието на политичките фактори при конструкцијата на колективните идентитети. Во вториот дел се разработува прашањето на иселеништвото и влијанието на економските фактори врз националната определба во иднина.

4.2 НЕКОИ АСПЕКТИ НА ИНТЕРАКЦИЈАТА НА МАКЕДОНЦИТЕ МУСЛИМАНИ ОД ДОЛНА РЕКА ВО РАМКИТЕ НА МАКЕДОНСКАТА ОПШТЕСТВЕНА СРЕДИНА

Идентитетот како кохерентна организација на ставови има два извори: општествените улоги кои го дефинираат и одредуваат местото на поединецот во општеството; и неговата индивидуална историја. Според овие два фактори се формираат два аспекти на идентитетот на поединецот: општествениот и идентитетот за себе си (Ташевска, 2004: 28,29).

Национално, Македонците муслимани од Долна Река се недефинирани. Иако се дефинираат како Македонци тие се неприфатени од останатиот дел на Македонците (македонската нација). Луѓето имаат чувство дека се само статистичка манипулација. Не се прифатени ниту од албанската страна, со која се во интеракција на религиска основа во рамките на исламската заедница, како и преку воспоставените трговски и бизнис врски во рамките на нивното опкружување. Според јазикот се Македонци, што е фактор на исклучување од Албанците, а според религијата е обратно, таа е фактор на исклучување од македонската христијанска заедница. Луѓето градат конфузна слика за својата национална припадност. Оттука се чини турската определба се доживува како трета опција, која ги исклучува и Македонците и Албанците (испитаник, муслиман, високо образование). Да се биде *Македонец муслиман* тоа е како да се ставиш меѓу нож со две оштрици. Проблемот се лоцира во сфаќањето кај македонските христијани, кои не ги прифаќаат македонците муслимани, како дел од македонската нација. Ова неприфаќање, базирано врз различната конфесионална припадност, се чувствува како мешање во приватноста на својата религиска определба (испитаник, муслиман, високо образование). Категоријалниот назив “*Торбеш*” се толкува како израз на омаловажување кон оваа заедница. Некои

од Македонците со муслиманска вероисповест се декларираат како Турци, други како Муслимани, но во суштина тоа е истата група (испитаник, муслиман, високо образование).

Заедничкото со мнозинската македонска христијанска група се согледува во јазикот, за кој, без разлика на флукуациите во националната определба, никој не се двоуми да потенцира дека тоа е нивниот мајчин јазик, кој Долнореканци го дефинираат како архаична форма, многу блиска до македонскиот литературен јазик (Организација на жени “Радика”, 2004: 8)². Заеднички исто така се и голем дел на обичаите, а разликите примарно се однесуваат на разликите кои произлегуваат од конфесионалната припадност.

Во однос на прашањето дали се чувствува дискриминираност, најголемиот број одговорија негативно, но речиси сите потенцираат дека при контактите со мнозинскиот христијански дел од македонскиот народ, надвор од локалната средина, во прв ред во рамките на институциите во Скопје, луѓето се чувствуваат запоставено. Притоа се потенцира фактот дека во ниедна Влада на повисока позиција досега немало претставник на Македонците муслимани (испитаник, муслиман, средно образование). Во однос на соживотот во рамките на локалната средина, сите испитаници потенцираат дека традиционално наназад владеат хармонични односи³. Во секој случај за оваа цел на ниво на општината Ростуше Маврово, постои координативно тело во кое членуваат директори на училиштата, верските водачи и политичките претставници на локалните власти.

Во однос на постоењето на политичка доминација од други колективитети се забележува дека другите групи (албански или турски)

² Според изјавата на Илмиа Јакупоски од с. Скудриње, никој не го оспорува фактот дека луѓето имаат право да се декларираат како сакаат, но мајчиниот јазик е македонскиот (Изјавата е дадена на 12.04 2007 година во с. Скудриње). Кај Македонците муслимани се зборува чист македонски јазик, без разлика кој како сака национално да се декларира (според разговорот со Фемија Сулејмани, извршен на 13.04. 2007 во с. Жировница).

³ “Ако сакаат луѓето да дојдат да видат што значи толеранција, или уважување на разликите меѓу луѓето во пракса, нека дојдат во Река, нека дојдат на некоја свадба, нека дојдат на некое ценазе да видат...” (според изјавата на Фемија Сулејмани).

имаат силно политичко влијание за време на избори. Албанските политички партии во коалиционо дејствување со турските партии, делуваат исклучиво пред избори и обично влијаат на нискообразованите народни маси (испитаник, муслиман високо образование). Своевиден притисок од одредена етничка заедница се чувствувал и при скорешниот обид за префрлање на гимназијата од Ростуше во Дебар (испитаник, политичар).

Во овој контекст, политичката доминација, која до сега ја уживал македонскиот, албанскиот и турскиот блок на партии, во иднина постои можноста да премине кон Партијата за Европска Иднина (ПЕИ) (испитаник, муслиман, политичар). Уште во девеесеттите години на XX век, од одредени интелектуални кругови се сугерира и *Македонциите муслимани* политички да се организираат, за да не бидат политички запоставени. Оваа политичка единица (ПЕИ) се чувствува како партија која би ги обединила сите “*Торбеши*”, без разлика на различната национална определба (испитаник, високо образование).

Суштински промени во однос на употребата на македонскиот јазик кај населението се немаат случено. Иако според последното национално изјаснување во оваа општина според бројот на населението кое се определило како турско, во службена употреба е и турскиот јазик. Сепак, во пракса ова не се спроведува поради непознавањето на истиот од населението.

Во однос на употребата на јазикот на образованието на децата, без разлика на различната национална определба исто така не постојат видни промени. Македонскиот јазик, како што веќе споменавм, за оваа заедница претставува гордост и суштински израз на нивниот колективен идентитет. Но, во некои други места, како во соседната Жупа, под влијание на турските фактори, постои промена во односот кон јазикот на употребата и образованието.

Со припадниците на различните групи, како што веќе се спомена, односите се хармонични. Врз основа на религиската еднообразност со Албанците постои “*давање-земање*”, иако во помала мера. Лиманоски како една од карактеристиките на оваа група го наведува несклучувањето на

бракови со не-инородни групи. Како што христијаните Мијаци не стапуваат во брак со другите македонски христијани, така и *Македонциите муслимани* не стапуваат во крвно сродство со другите муслимани. Оваа состојба била особено карактеристична за периодот до 1960-те, 1970-те години од XX век (Лиманоски, 1989: 11). Денес се уште се настојува да се одржи традицијата, и има воспоставено и односи на “*давање-земање*” меѓу самите села во Долна Река (така брачните врски најчесто се склучуваат во рамките на трите географски микрорегиони на Долна Река: 1) Жировница, Видуше, Врбјани; 2) Ростуше, Јанче, Велебрдо и Требиште; и 3) Скудриње, Аџиевци, Присојница и евентуално блиското Могорче), но исто така, иако многу поретко, има и примери на склучување на бракови со други муслимански заедници, како албанската или турската. Според Еран Френкел, последново е особено карактеристично во градските средини, каде само ромската национална група е исклучена од крвното сродство како стигматизирана заедница (Fraenkel, 1995: 160).

Во односите на централната власт кон овој регион, речиси секаде се добива униформен одговор, дека со не-создавањето на поволни услови за економски просперитет, жителите на Долна Река се чувствуваат отфрлено и запоставено.

4.2.1 Политичката мобилизација како основна детерминанта во националната определба

Градењето на стереотипи и колективна претстава за другите е основниот критериум за колективната идентификација во Долна Река. Праксата денеска покажува дека многу често основата на разликите е стимулирана или резултира со различната политичка припадност. Дали ПЕИ, на оваа категорија на население ќе му понуди алтернатива за полесно општествено интегрирање или пак ќе го зајакне суб-идентитетот кај овие

луѓе е големо прашање на кое одговорот веќе се назира. Најголема е веројатноста дека е можно луѓето во иднина да се приклонат кон оваа опција која би била нивни претставник. Овој впечаток го добив од разговорот со градоначалникот на општината Ростуше Маврово. Но дали тоа ќе биде поголем браник на засилената албанизација на овие простори и ќе го гарантира она што македонската (христијанската-така тие ја чувствуваат) влада во Скопје не може да им го овозможи, а тоа е ако не опстојување како рамноправна единка на македонскиот идентитет, барем сочувување на матичната култура и Македонскиот јазик преку градење на суб-идентитет.

Дилемата која постои од формирањето на ПЕИ како посебен ентитет на македонската политичка сцена е каков е националниот карактер на оваа политичка партија. Иако македонското општество се профилира како граѓанско, во пракса националната припадност е основната детерминанта за политичкото групирање во Р. Македонија. Ова е дотолку поизразено кај партите на помалите етнички заедници. При мојот разговор со еден од основачите на ПЕИ, беше потенцирано од негова страна дека *“ова е ѓрва наша ѓарѓија”* (се мисли на Македонците муслимани, но тој за време ја користеше квалификацијата *Торбешка ѓарѓија*). Оваа импликација ја навестува можноста на прераснување на *“ѓорбешкиоѓ”* суб-идентитет, во посебен етницитет. Ваквата моја констатација соговорникот категорично ја отфрли истакнувајќи дека тој е *“роден и се чувсѓвува како Македонец и никој не може да го измени ѓој факѓ”* (испитаник, муслиман, високо образование). Засега овој суб-идентитет не е во спротивност со македонските национални чувства, но во иднина политиката би можела да ги корегира ваквите релации.

Пред да продолжам со анализата на карактерот на политичкото групирање на Македонците муслимани, би сакал за кратко да се осврнам на употребата на терминот *“Торбеш”*, на кој инсистираа дел од моите соговорници (христијани и муслимани), додека дел го избегнуваа. Ваквиот назив за една категорија на население не потекнува од нивната самоидентификација како такви, туку е израз на наметнатата категоризација од

околината на различните *Други*. Оттука произлегува и основата на неговото пејоративно значење. Националното будење на Македонците муслимани од крајот на 70-те години на XX век, било, пред се, насочено кон мнозинскиот христијански дел од македонскиот народ за да ги прифати Македонците муслимани како рамноправен и интегрален дел. Називот *Македонци муслимани* требало да има привремен карактер за идентификување на групата, како таков требало да биде заменет со терминот *Македонци* (испитаник, муслиман, високо образование). Националниот романтизам кај Македонците муслимани, изразен преку поезијата на Семе Жарновски и неговата поетска творба *“Не викајте ме Торбеш“*, била насочена кон христијанското мнозинство. *“Се боревме ирошив иџоа да не не викаат Торбеш, за да на крај кога видовме дека не можеме да и победиме, го ирифатиме иџоа”*-изјави еден од моите соговорници (испитаник, учител). Иако наметнат од надвор, ваквиот категоријален атрибут, поткрепен со постојната политичка состојба, се повеќе станува дел од самоидентитетот на ова население.

Од друга страна, политичката мобилизација овозможува од *суб-идентификација*, ПЕИ да го промовира називот *“Торбеш“* во надидентификација. Оваа категоризација би ги опфатила оние кои национално се определиле како Македонци, но и оние кои се определиле како Турци, Албанци, Бошњаци, или Муслимани. Уште еднаш би се навратил на мојот соговорник, политички активен во оваа партија (испитаник, муслиман, високо образование). Тој истакна: *“Го враќивме Лабунитије, ќе ја враќиме и Жуџа”*. Токму овој фактор се нуди како алтернатива на зголеменото политичко влијание на албанските и турски организации. Долгорочно, ваквото групирање може да произведе посебен етнос кој би ги обединил двете основни карактеристики на оваа група, *македонскиот јазик и исламската религија*. Политичкото групирање на ваква основа може да понуди заштита од засилената албанизација, но и зголемена опасност во иднина од чисто политичко-прагматични цели, да влијае на групата во насока на манипулација со нејзиното национално (ре)определување.

зборувам, бидејќи религискиот идентитет е доминирачки и одлучувачки за да двете групи немаат шанси да чувствуваат потполна идентичност меѓу себе) со оној на македонското-христијанско население т.е претставува интегрален дел на македонската нација. *Жировничани* не се само пасивно определени Македонци, туку се вистински патриоти кои со гордост зборуваат за својата македонска национална припадност. Еден од луѓето со кој разговарав во ова село, со емоции ми зборуваше како во 2001 година, за време на воениот конфликт во Македонија, заедно со уште четириесеттина доброволци од ова село, “со зурли и *џоџање*” ги испратил своите два сина во рововите во Тетово (испитаник, муслиман). Од друга страна *Скудрињци*, традиционално се определуваат како Турци, а во Ростуше и Велебрдо дел од населението национално се определуваат како Македонци, но дел и како Турци. Во Требиште, пак, има состојба каде мал дел од населението се определува и како албанско.

На прашањето дали постои влијание од другите етнички групи (кое инаку луѓето вообичаено го избегнуваа или кратко лаконски негативно го одговараа), од еден од моите соговорници, кој патем не сакаше нашиот разговор да биде снимен, категорично ми беше посочено дека влијанието е постоечко “*И ѝе како!*”, а на моето прашање како и преку која институција се врши влијанието, тој недвосмислено рече: “*џреку оџиѝе*” (испитаник, високо образование, муслиман). Околу прашањето на промената на официјалниот јазик и тој, а и други соговорници ми потенцираа дека турскиот е втор официјален јазик, но тој факт се премолчува и во пракса не се спроведува. Очигледно резултатите на пописите околу бројот на турското малцинство не се израз на турската јазична посебност, а луѓето во пракса го користат македонскиот јазик. Се поставува прашањето зошто луѓето имаат потреба да ги бараат “*своиѝе ѝурски корени*”? Дали: 1. ова настанува како дел на смислена државна политика на една земја (Р. Турција); 2. луѓето се идентификуваат поинаку како резултат на повратните, но не толку организирани и со намера, влијанија од иселениците во Турција; 3. ваквиот идентитет е резултат на традиционалните остатоци од Османлиската

Империја, кога бил граден милетскиот идентитет; 4. дали ова е само желба да се поистоветат со турската нација во Турција, како израз на недостатокот на интегрираноста во рамките на македонската нација, или израз на нивниот вистински суштински себе-идентитет?

4.3 ГЛОБАЛНИОТ ЕКОНОМСКИ ПАЗАР И КОНСТРУКЦИЈАТА НА КОЛЕКТИВНИТЕ ИДЕНТИТЕТИ: ПРАШАЊЕТО НА ИСЕЛЕНИШТВОТО ВО ДОЛНА РЕКА

Еден од најзначајните фактори кој влијае врз границите на етничките групи се матријалните ресурси како определба на етничкиот идентитет. Варијацијата на повеќеетничките организации се јавува во светот на бирократската администрација, при силно развиена комуникација и забрзана урбанизација. Во новите различни општествени прилики, одлучувачките фактори при определбата и одржувањето на етничките граници ќе бидат сосема други. Во новата епоха на слабеење на колонијалните врски, за Барт, меѓуетничката комуникација паралелно со етничката интеракција ќе се зголемуваат. Така, етничките граници во таквата ситуација би претставувале позитивна организација на општествените односи по повод диференцираните комплементарни вредности, а културните вредности ќе тежнеат кон смалување и приближување кон бараниот минимум (Bart, 1997: 256). Но тука сепак треба да се постават неколку значајни прашања, како на пример: Дали и како е можно да се различи етничкото од локалното и заедничкото? Во овој контекст се зборува за локализацијата и глобализацијата. Дали глобализацијата ќе создаде еден униформен културен систем? И како надополнување на претходно кажаното, дали локализацијата се јавува како сегмент на глобализацијата, или пак како реакција против неа? (Dzenkins 2001: 76,77). За Хобсбаум, поставувањето на ваквото прашање само по себе ја потврдува неговата апсурдност. За него се уште далеку е денот кога би межело да се каже дека идентитетите (тој пишува во прво лице за националниот идентитет, но по автоматизам се подразбира и етничкиот) ќе бидат изживеана појава. Иако процесот на културна униформација е незаширлив, сепак, специфички секогаш ќе има, а тие придонесуваат за дефинирање различно од другиот (Хобсбаум, 1993: 269-274).

Новата Европска свест не е нова во смисла на нови кујни или нови филозофии. Таа е поврзана со развојот на новите историски текови кои се јавуваат во свеста во периодот 1960-1980 година. Ова е проследено со силниот економски и индустриски развој, како и со создавањето на единствениот западноевропски Пазар. Но секако ваквите процеси не минуваат и без слабости и недостатоци. Паралелно со нив настанува криза во семејството и пад на наталитетот. Семејството е основната општествена алка и преку репродукцијата обезбедува продуктивна работна сила. Недостатокот од работна сила продуцира зголемена емиграција, која кон крајот на XX век е најголемиот проблем за Европа (Mogin, 1989: 122). Така, кривката европска култура загрозувана од глобализацијата, сега е соочена со предизвикот да ги адаптира новите емигрантски култури.

Европа се соочува со три големи предизвици: економскиот, демографскиот и енергетскиот, кои се меѓусебно поврзани и како се приближуваме кон денешницата тие стануваат се поактуелни. Може да се каже дека Европејците одамна бараат, макар што за тоа и не се потполно свесни, да се ускладат двете големи утопии, кои што нивните предци ги зачнале пред два века- либерализмот и социјализмот. Европа на иднината е Европа на предизвици, а не на историски воскрес. Еден од ваквите предизвици е решавањето на спорот меѓу конкурентноста и социјалната заштита. Логиката на пазарната економија бара преуредување на природната средина на живеење. Се губат малите периферни градчиња, а околу големите градови никнуваат бројни предградија. Понатаму, тука е предизвикот на културата. Досегашните прилагодувања се чини не се доволни пред предизвикот на масовната култура. Се чини не се доволни континенталните европски врзувања и нивниот обид да се опонира на Англо-американската културна шема (Domenak, 1991: 79-87).

Долгата битка за создавањето на нациите-држави, процес во кој Југословенската конечна дезинтеграција може да се сфати како последна фаза, се водеше во текот на целиот XX век. Постмодернистичкиот поглед на балканскиот дискурс не е свртен кон малцинствата во соседните земји, туку

кон новите емигрантски малцинства од далечниот исток, а заканата кон традиционалната балканска нација-држава се повеќе доаѓа од глобализирачките закани на меѓународната економија.

Предизвиците на колективниот идентитет како на Балканот, така и во останатиот дел на Европа, се чини, полека но сигурно се доближуваат. Паралелно со новите текови на политичка и економска интеграција на земјите од Балканскиот Полуостров во Европската Унија се создава и правна рамка за меѓусебна непречена комуникација и соработка. Заканата која кружи околу нас е истовремено дифузна, неизвесна и нечујна. Таа не е само резултат на надворешните закани од меѓународниот тероризам, што го кристализира и засилува судбинското заедништво. Таа е и во самите нас. Во дехуманизирачката отуѓеност на граѓанското пазарно општество, изразено преку човечкото ситничарење, распад и фатализам. Изразено во нашето: “*Од денес за уџре*” (Morin, 1989: 139).

Доколку првата ренесанса е отворање кон сите хоризонти на сопствениот свет, втората ренесанса ќе мора да биде отворена спрема сите хоризонти на светот. Почитувањето на смислата на секој живот, во секоја култура, подеднакво е предизвик и на сегашноста и на иднината.

4.3.1 Прашањето на иселеништво во Долна Река и колективниот идентитет кај Македонците муслимани

Поради немање на поволни услови за развој на земјоделството, во минатото главното занимање на населението било сточарството и одењето “*на ѓурбей*”, односно на печалба. Денес второво останал главен извор за егзистенција на регионот. Значајно е уште во овој дел да се напомене дека занимањето на печалбарите отсекогаш било врзано со градежните работи, што останало традиција до најново време.

Од крајот на XIX и почетокот на XX век, печалбарството е најважната стопанска гранка во животот на Македонците муслимани. Тие во “*иурско време*” најповеќе на печалба оделе во Егејска Македонија и тоа во околината на Серес, Драма и Кавала. Најчесто работеле на окопување на лозјата, маслинките и копале бунари. Од почетокот на XX век започнале да работат како мајстори-сидари. Во секое село имало по неколку мајстори кои организирале свои *џајфи*. Најпознати биле мајсторите од Жировница. Исто така оние кои оделе по градовите се занимавале и со бозаџиство, алваџиство и сл. Во овој период почнале да одат на печалба и во поголемите и поодалечени места, као Истамбул, Измир, Бурса, Бугарија, Грција и во Елбасан во Албанија.

Карактеристично за овој период на печалбарење е дека за разлика од Мијаците не се задржувале на подолго време. Најчесто се одело на Митровден, а се враќале на Ѓурѓовден за да си ги обработуваат нивите (Паликрушева, 1965: 182,183).

Повоената емиграција се врзува за иселувањето во Република Турција, за кое подетално расправавме во претходната глава. Овој бран на емиграција го има карактерот на трајно иселување на населението, што влијае на демографската слика на просторите кои биле напуштани.

Во периодот на 60-те години од XX век, печалбарството исто така било главна стопанска гранка. Квалификуваните градежни работници најчесто оделе на печалба во Црна Гора, во околината на Титоград (денес Подгорица), а извесен број како самостојни мајстори работеле низ населените места во Македонија (Ibidem, 182,183). Еден бран на иселување од Река, се одвива во текот на 70-те години од XX век. Од 1967-1972 има иселување во Германија на печалба, со што се создава декомпресија од економски аспект. Овој вид на иселеништво се карактеризира со тоа што оделе само машките глави на фамилијата и нема суштинско влијание на демографската депопулација на овие простори (Оџески, 2005: 29). Во овој период, како и претходно, жената претставува столб на семејството. Таа е носител на сите карактеристики на идните генерации (испитаник, високо

образование). Од 1970-те па наваму настануваат значајни промени во однос на стилот на архитектурата во Долна Река (Организација на жени “Радика”, 2004: 6).

По дезинтеграцијата на Југословенската федеративна заедница, создавањето на самостојна Македонија и реформите на економскиот систем, голем дел од населението во Долна Река, ги загубило своите работни места. Алтернативата за обезбедување на егзистенција на новите, млади генерации, кон крајот на XX век станува Италија. Причините за иселувањето се бараат во природниот процес на барање на егзистенција, како и аграрна и демографска пренаселеност (испитаник, муслиман, високо образование).

Немањето на индустриски капацитети за апсорбирање на слободната работна рака, предизвикува нов бран на иселување во Италија. Ваквото иселување се карактеризира со заминување на целите фамилии. Од Жировница во моментот се иселени околу 50 %, Ростуше над 40 %, Велебрдо 49%, а Требиште 51 % (испитаник, муслиман, високо образование, социолог). Според проценките на градоначалникот на општината Ростуше-Маврово, околу половината на населението на оваа општина е надвор од границите на Р. Македонија. Во Скудриње од околу 500 ученици, бројката во последните 5-6 години е намалена за 180 деца. Така веќе не станува збор за печалбарство, туку истото прераснува во привремено и трајно иселување. Ваквата ситуација настанала по 1995/96 година, кога се затворени некои од капиталните стопански објекти. Од Скудриње во Италија (помалку во Америка (4-5 фамилии) и Швајцарија) има иселено околу 1500 луѓе. Од околу 750 куќи, околу две третини се засегнати со иселувањето. Тенденцијата на иселувањето е во прогрес, и за еден месец, 27 фамилии се подготвуваат да заминат (испитаник, муслиман, високо образование).

Иселувањето веќе не се одвива илегално. Првите луѓе во Италија се заминати во Италија “на црно”. Сега овој процес се одвива легално, преку посредување на нивните блиски кои веќе се интегрирале во италијанското општество. Според еден соговорник организирано делување не постои, туку самоиницијативно се организираат за време на поголемите празници.

Иселениците во Италија, примарно се организираат за време на верските празници, како на пример клањање за *Бајрам намаз* (испитаник, муслиман, високо образование). Во главно организирани во културни друштва се иселените во Р. Турција, претежно од регионот на Измир.

Емотивните врски придонесуваат луѓето од првата генерација да градат свои куќи во родниот крај. Но илузорно е да се очекува враќање на втората и третата генерација, кои се асимилираат во тамошниот систем (испитаник, муслиман, високо образование). Во прилог на ова е фактот што кај младите генерации се забележува феноменот на вредносна преориентација, каде тие не се ориентирани кон образованието, туку се свртени кон печалбарството. Постојат случаи, високообразувани кадри од Р. Македонија, да се занимаваат со нископрофилни занимања и физичка работа (испитаник, муслиман со високо образование). Ова придонесува за создавање на предуслови за полесна асимилација, манипулација и конфузија со националната ориентација на ова население во иднина.

Сочувувањето на македонскиот јазик, иако тие национално различно се определуваат, претставува особена гордост на ова население. Кај иселениците во Италија се наметнува како императив децата да го изучуваат македонскиот јазик, поради што се наметнува потребата од ангажирање на учители кои за таа цел би заминале од Р. Македонија. Децата кои се образуваат во Италија многу лесно ги прифаќаат италијанскиот начин на живот, како и јазикот на кој таму се образуваат. Дури и кога се враќаат во Скудриње, во месец август, претежно децата комуницираат меѓусебно на италијански јазик (испитаник, муслиман, високо образование).

Големо влијание во националната определба имаат повратниците од печалба кои ги убедуваат своите најблиски дека се Албанци. Најголемото влијание се врши преку џамиите, каде сите верници, па и Македонците муслимани на привремена работа, се третирали како Турци и Албанци (Оџески, 2005: 131). Овој заклучок се чини во прв план се однесува на периодот кога во Италија се заминувало илегално, кога луѓето биле упатени на помошта од албанската дијаспора, која е подобро организирана. Поради

ова тие свесно или несвесно биле изложени на албанско влијание. Ваквиот процес е редуциран, поради промената на карактерот на иселувањето, кој денес се одвива на легален начин и со целите фамилии.

Во деновите на мојот истражувачки претстој во Долна Река, најактуелната работа беше т.н. Сонцорно⁴, или писма со кои се обезбедува претстојот во Италија. Секојдневно по некој од овие села добива ваков документ и ја напушта Р. Македонија. Ваквите иселенички трендови земаат застрашувачки замав, заканувајќи се на демографскиот опстанок на овој регион. Перспективата на Долнореканските села се движи од надежта дека со скорото влегување на Р. Македонија во Европската Унија луѓето повторно ќе се вратат да живеат во новите куќи кои секојдневно се градат; преку, се чини реалистичните погледи дека назад можеби ќе се врати само првата генерација, кога ќе ги исполни условите за пензионирање; до песимистичките гледишта дека е можно овој регион да ја доживее судбината на Мариово и демографската празнина да ја надополни соседното албанско население.

Последново гледиште е дотолку поизразено со последните случувања во Македонија со креирањето на “*Рамковниот усџав*” од 2001 година, со кој за разлика од претходниот кој имаше национален карактер, има чисто граѓански призив, со тенденција за фактичко создавање на бинационална држава. Со јакнењето на албанското политичко влијание во регионот на северозападна Македонија, се зголемува и притисокот врз општината Ростуше Маврово, која претставува етнички и јазичен остров.

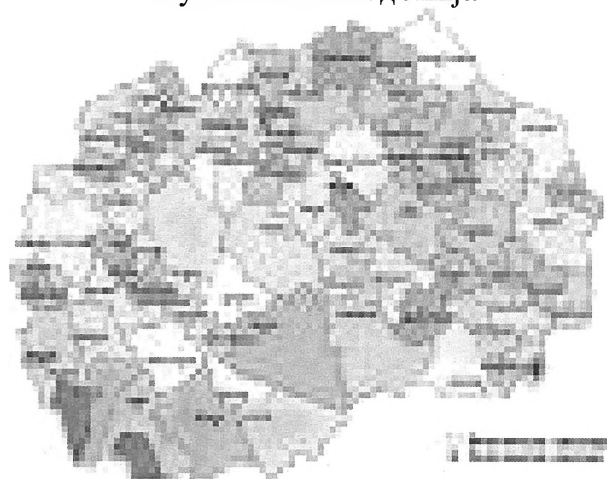
Кај Македонците муслимани, новите идентитети на иднината нема да се подготвуваат во балканската кујна, туку ќе се креираат во рамките на глобалното општество, диктирани од светската економија и потребата за работна сила на пазарот. Останува прашањето дали селата на Долна Река

⁴ Еден од моите соговорници ми раскажа интересна приказна: “ *Младо убаво дете се вери со едно младо убаво девојче од селово (Жировница). Действието беше ѝамејно и работливо. Ја видов баба му на девојчето ѝука случајно и му велам: “Ај аирлија веридба нека е. Убаво зейче добивше.” Таа незадоволно ме ѝогледна и рече: “ Што фајде кога нема Сонцорно ”*” (Според изјавата на Латив Пајкоски, поранешен пратеник во македонското собрание. Разговорот е вршен на 13. 04. 2007 година во с. Жировница).

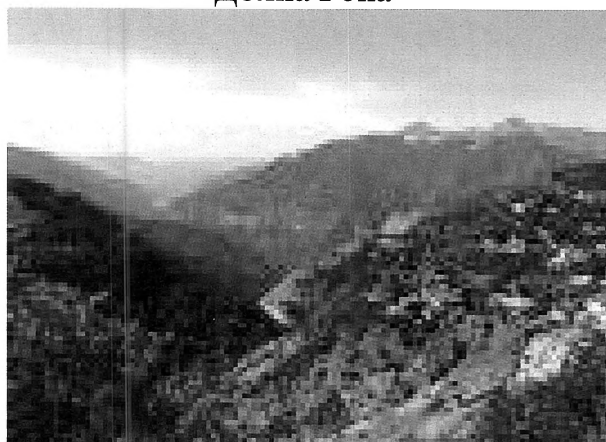
повторно ќе се воздигнат од пепелта како Феникс, како што беше случајот по 50-те и 60-те години на XX век, или пак, под плаштот на модерното живеење и пред се, промената на традиционалниот статус на жената (Ахмед, 2002: 267-302; Батлер, 2002: 53-75), ќе доживеат демографска депопулација.

ПРИЛОГ

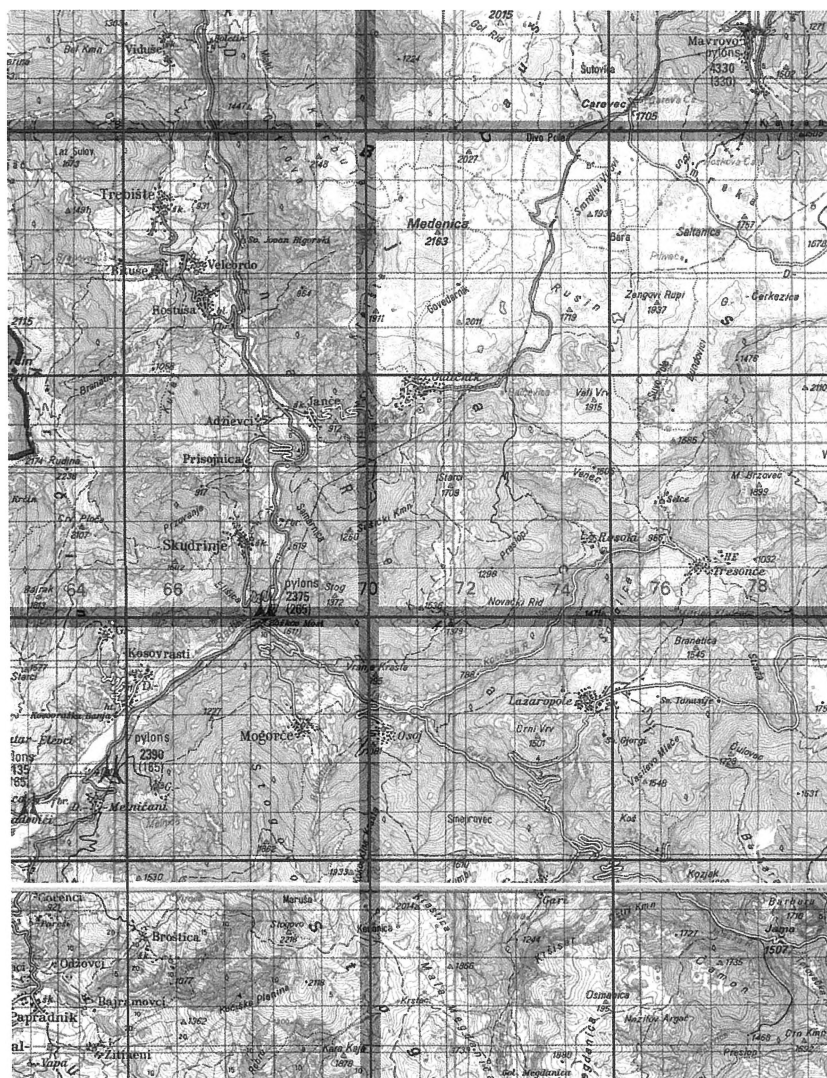
Република Македонија



Долна Река



Долна Река



ЗАКЛУЧОК

Предизвикот за проучување на муслиманското население кое зборува “словенски” јазици (во случајов македонски) во централниот и јужниот Балкан е дотолку поголем, што до сега не е вршено едно поопсежно истражување, а самиот проблем е комплексен и обемен. Во оваа студија за патипштата кон *“Колективниот идентитет кај Македонците муслимани”*, се опфатени сите аспекти на колективниот идентитет на Македонците муслимани, почнувајќи од средината на деветнаесеттиот век па се до современите состојби. Почетната точка на истражувањето се поклопува со зачетоците на националната идеја и создавањето на националните држави на Балканот, а денешната се поклопува со процесот на глобализација и новите европски и светски интегративни ступења.

Македонците муслимани живеат на поширок простор, распространети во три држави. Најголемиот дел од оваа заедница е во северозападните делови на Република Македонија, но исто така дел од оваа заедница има и во Косово (регионот на Гора) и Р. Албанија (околу градот Кукс, во регионот на Голо Брдо, но и во внатрешноста на Албанија). Исто така, вакви заедници, уште попознати како Помаци, постојат во деловите на географските простори на Македонија во Република Бугарија и Република Грција.

Тргувајќи од основната, општа хипотеза дека формирањето на националните држави на Балканот остварува големо влијание врз

(ре)дефинирањето на колективниот идентитет, со вградување во него на елементите на националната свест, што е евидентно кај Македонците со муслиманска вероисповед во Р. Македонија, најпрвин се тргнува со идентификацијата на изворот на ваквата национална свест. Во овој случај тоа се западноевропските интелектуални и национални институции на XIX век. Процесот на колективно дефинирање го привилегира Западот како стандард, наспроти кој се дефинирани сите “Други”, поради неговата историска, политичка и економска моќ. Еден од најважните сегменти на читањето на модерните истории произлегува од односот на нациите-држави кон нивното османлиско минато и воопшто нивното толкување на историјата. Постојат два пристапи кон османлиското наследство на Балканот: 1. Тоа е нелегитимно (митот за турското ропство) и претставува црна дупка во историјата на регионот; и 2. Османлиското наследство се доживува како легитимен продолжувач на Византиската традиција.

Османлиската држава до доцниот XIX век била наднационално (или подобро кажано: ненационално) Царство со силни средновековни карактеристики, во кое бирократијата, се чини, беше единствената заедничка институција што ги поврзуваше, но не и спојуваше, различните делови од населението. Се разбира дека Османлиското царство не го создаде интегрираното општество. Тоа што некои балкански историчари и антрополози не сакаат да го разберат, е тоа дека ова царство не се ни стремело да оствари таква интеграција, а камоли асимилација. Така, борбата за националното ослободување и создавањето на национални држави, не претставува само целосен и радикален раскин со минатото, туку и негација на тоа минато. Ова овозможи формирањето на нациите да се изврши на два основни принципи како што се јазикот и верата.

Кога се зборува за Македонците муслимани, треба да се тргне од процесот на нивното создавање, т.е. исламизацијата на населението во рамките на Османлиската империја. Според едни гледишта, Македонците муслимани се резултат на присилната исламизација, која се одвивала по долините на реките Црни Дрим, Радика и Кичевскиот крај во XVII и XVIII

век, додека според други исламизацијата се вршела без употреба на сила. Карактерот на некоја од овие перцепции влијае на градењето на слика за потеклото и иновирање на историјата.

Промената на политичките единици (нестанување на едни и формирање на други држави) влијае врз промената на националната свест, како суштински елемент на колективниот идентитет. Ваквата посебна хипотеза е во корелација со динамиката на промените на политичките единици на просторите каде што живеат *Македонциите муслимани*. Заедничката национална култура се гради преку институциите, како што се војската, административната бирократија, црквата, односно џамијата и како најважна институција е училиштето. Оттука, процесот на градење на идентитетот не мора да биде свесен, зошто луѓето не секогаш создаваат историја каква што посакуваат.

Во текот на првата половина на XX век агентите и властите на Србија воспоставуваат институции за национално влијание или контрола врз новоздобиевата територија. Во ваквите нови историски услови се наметнала потребата за редефинирање на критериумите за дефинирањето на природата на групната припадност кај “*муслиманиите кои зборуваа словенски јазик*” во деловите на јужна Србија.

Воспоставувањето на Италијанско-Албанската управа, значело и воспоставување на нова администрација, која ќе одговори на барањата на новонастанатите состојби. Во овој период биле спроведени голем број мерки со кои се тежнело да се промени идентитетската состојба затечена од претходната нација-држава.

Со создавањето на АСНОМ-ска Македонија, *Македонциите муслимани* не се дефинирани како дел на македонскиот народ, ниту како посебен ентитет и заедно со останатите муслимани се третирали со статус на “*национално, ил.е релиџиско малцинство*”. Во периодот на неколку децении по крајот на Втората Светска војна се уште доминира стекнатото од порано гледиште за националното потекло на *Македонциите муслимани*, како дел од *џурската* или *албанската* нација. Неидентификацијата со *македонската*

нација за време на нејзиното формирање, произлегува од реакцијата на првата фаза на националното македонско движење, кое се јавува како негација на Османлиската империја како “*џурска држава и вера*”. Ова, заедно со задоцнетиот турски национален проект, придонесува за креирање на колективната припадност на оваа група, која е неиздиференцирана во национална смисла. Промените кои настануваат во 70-те години на XX век, во Македонија доведуваат до *будењето на националниот свест* кај Македонците муслимани.

Втората посебна хипотеза се однесува на реципрочната врска меѓу традиционалната култура (вредности, морални норми и обичаи, јазик, религија) и колективниот идентитет и нивното влијание врз формирањето и промените на националниот идентитет. Традиционалниот карактер на заедницата која го населува регионот на Долна Река, кој произлегува од географската изолираност на овој регион, придонесува за слабото присуство на централниот национален апарат низ сите временски епохи. Сочувувањето на голем дел од вредностите на традиционалната култура, заедно со засиленото религиско влијание се дотолку поизразени кај средните и повозрасните генерации, а се одговор на глобализирачките културни процеси и нивното влијание врз помладите генерации. Стравот од губењето на патријархалниот карактер на оваа заедница, предизвикува отпор кон секако надворешно влијание, кое се доживува како суштинско загрозување на опстанокот на колективниот идентитет на ова население.

Наредната претпоставка упатува на посебната положба на колективитетот (*Македонците со муслиманска вероисповед во Р. Македонија*) во пошироката политичка единица, што придонесува за нејасната дефинираност на националниот идентитет. Денес официјално санкционираното име *Македонци муслимани*, се се уште попознати според пејоративниот назив *Торбеи* (мн. *Торбеши*). “*Македонскиот народ*”, ова еднородно население престанал да го чувствува за свое по чинот на исламизацијата. Следствено на ова следува затворање и формирање на специфични етникони во македонскиот етнографски простор со

Македонциите муслимани. Преминувањето во муслиманство не значело едноставен премин во друга вера. Тоа претставувало менување на обичаите и општествените врски, што влијаело да настанат значителни промени во свеста и психологијата на тие луѓе. Постепеното оддалечување од поранешниот етнос било евидентно, без разлика што тие извесно време го задржале чувството за поранешната припадност кон христијанството. Но од друга страна, заедничката територија, непрекинатата борба за опстанок на групата во која таа делувала единствено во експанзијата на албанските соседи, како и непостоењето на директни контакти на исламизираните “*Торбеши*” со едноверната турска група, го успорува процесот на етничка диференцијација и потполно отцепување на групата. Во прилог на заедништвото на христијаните и муслиманите одел и фактот дека се служеле со истиот јазик, што упатувал на нивното заедничко “*словенско*” потекло.

Последните тенденции во македонското современо општество ја промовираат политичката организација на посебните етнички и религиски групи како основна детерминанта за остварувањето за нивните локални и групни цели. Оттука посебниот политички субјект би можел во иднина да го искористи пејоративниот етнимон *Торбеш*, за промоција на посебната етничка припадност на оваа група која би се темелела на двете нејзини основни карактеристики: *исламската религија и македонскиот јазик*. Оттука, овој термин од *субиденитијетска катеџоризација* би можел да прерасне во *надиденитијетс*, кој би ги обединувал сите “*нашинци*”, без разлика на нивната македонска, турска, албанска, муслиманска или бошњачка национална определба.

Поединечните хипотези тргнуваат од претпоставката за влијанието на социо-економската положба на индивидуите и групите врз нивната ориентација: повисокиот социо-економски статус ја поттикнува универзалистичката, а понискиот партикуларистичката ориентација. Но од друга страна значајно влијание врз националната определба имаат границите кои оваа група ги гради во однос на нивните соседи. Традицијата, слабото присуство на македонската национална држава, поткрепено со албанското

опкружување, ја поткрепуваат конструкцијата на историската слика, која ова население ја гради кон Османлиското-Милетско наследство, денес олицетворено во “*миџоџи за вејената земја*” на современата турска нација-држава.

Занимањето од периодот на социјалистичката држава не остварува суштинско влијание врз националното изјаснување. Иако степенот на сигурност на занимањето е поврзан со изгледите поединецот да се изјасни како припадник на групата која има контрола над политичката моќ, сепак во пракса ова не се спроведува во рамките на локалната заедница. Печалбарството како традиционален извор на матријална егзистенција на ова население, ги проширува границите на економското и политичко влијание надвор од општествениот контекст на Република Македонија. Иселеничките заедници на Долнореканци во Италија, Турција и Германија, преку влијанието кое го носат повратниците за време на летниот период, се основниот извор за секаква идна идентитетска трансформација. Притоа, во пракса ваквите иселенички заедници се подложни на влијанието на тамошната нација-држава (како што е примерот со Р. Турција), но и на влијанието на некои етнички, иселенички заедници кои се носители на религискиот живот на муслиманските емигрантски заедници (како што е албанскиот фактор во Италија и Германија).

Во современоста распределбата на моќта во територијалната единица има влијание врз националното изјаснување. Контролата врз локалната политичка моќ, заедно со глобалната политичка мобилизација, денес прераснуваат во еден од основните фактори на националната определба. Притоа албанскиот политички елемент ја користи религијата и сојузот со турските партии, како основа на придобивање на гласачите. Од друга страна, традиционалната поврзаност со своите македонски, христијански соседи, преку заедничкиот јазик се уште овозможува, политичката слика да биде конструирана во рамките на глобалната македонска политичка сцена. Сепак, традиционалните врски со претходниот систем, врзани за сентиментот за пошироката Југословенска федерација,

како и стравот од демохристијанскиот карактер на македонската десница, придонесуваат политичката определба да биде во насока на левицата. Но најновите тенденции, поттикнати од промоцијата на посебната групна (етничка или религиска) припадност како основен критериум на политичко мобилизирање во Р. Македонија, навесуваат промени во насока на политичкиот претставник на оваа, се уште категоријална заедница.

Образованието има големо влијание врз националната определба и градење на колективниот идентитет кај поединците. Најважниот национален конструктор се образовните институции. Контролата врз образовниот процес ја гарантира репродукцијата на националната свест. Кога се зборува за групата на Македонци муслимани, треба да се потенцира значењето на националниот државен контекст. Но денешната состојба во Р. Македонија, не ја нуди потполната заштита на македонскиот национален идентитет во рамките на образовните институции. Флукуацијата во односот кон историската перцепција доведува и до промена на ставот во односот кон јазикот на образованието на идните генерации. Промените кои по 90-те години се случија кон ставот на образованието на *Македонциите муслимани* (кои себе се идентификуваат како Турци или Албанци), доведоа до промена на односот кон јазикот на образованието во Центар Жупа, неколку населени места во Скопско и Кичевско, а со националното флукуирање во Струшкото Лабуниште, на повидок беше сличен процес. Во Долна Река и покрај различната национална определба, се уште нема индикации за ваквата промена, но историските процеси, проследени со засиленото албанско регионално влијание, би можеле во подалечна иднина да влијаат на ваква промена.

Религиската припадност, како и религиозните институции, исто така имаат големо влијание врз градењето на историската колективна свест, како и градење на чувството на колективна и национална припадност. Поделбата на религискиот простор со своите христијански соседи, создава услови за создавање на граници со еднојазичната група. Од друга страна, религиската припадност само навидум ги интегрира во пошироката муслиманска заедница

во која доминира друг етнос. Во пракса само во услови на политичка мобилизација Македонците муслимани се прифатени од албанското мнозинство, а во ваквата мобилизација како посредник се јавуваат и локалните религиски институции и лидери. Но фактичката состојба зборува за сосема поинаква слика, во која македонското, “словенско” потекло и јазичната посебност како фактор на разграничување со албанскиот етнос, кој го има монополот во поширокиот муслимански простор, се пречка за нивното потполно интегрирање во истиот и главна причина за напредување во муслиманската религиска хиерархија. Во овој контекст, треба да се спомене и турското влијание кое во главно се манифестира преку повратните влијанија на сонародниците иселени во Р. Турција. Финансиската помош која тие ја обезбедуваат за обнова на религиските објекти е повеќе израз на сентименталното расположение кон земјата и заедницата од која потекнуваат, но и фактор кој преку трансценденција и размена на овие сентименти со “*миџоџи за џурската нација*” и “*вешената земја*”, влијае за националната мобилизација и редефинирање на историската перцепција на минатото.

Постмодернистичкиот поглед на балканскиот идентитетски дискурс повеќе не е свртен кон малцинствата во соседните земји, туку кон новите емигрантски малцинства од далечниот исток, а заканата кон традиционалната балканска нација-држава се повеќе доаѓа од глобализирачките закани на меѓународната економија. Доколку првата ренесанса е отворање кон сите хоризонти на сопствениот свет, втората ренесанса ќе мора да биде отворена спрема сите хоризонти на светот. Почитувањето на смислата на секој живот, во секоја култура, подеднакво е предизвик и на сегашноста и на иднината. Денес погледите на Долна Река се свртени кон иселеничките заедници што овој регион во последните неколку години ги создава во Р. Италија. Процесот кој во континуитет се одвива, нуди предуслови за создавање на нови емигрантски култури во предградијата и гратчињата каде ова население е групирано во Италија, но и засилени демографски и културни реперкусии кон микросторот на Долна Река.

Користена литература:

1. Андреевска, Елена, 1999. *Националниот малцинства на Балканот согласно системот на заштитан а човековите малцински права на ООН И Советот на Европа*, Скопје.
2. Андерсон, Б., 1998. *Замислени заедници*. Скопје, Култура.
3. Babbie, Earl, 1983. "*The Practice of Social Research*", Belmont C.A., Wadsworth Publishing Company.
4. Бајалчиев, Д. 2001. *Нацрт-амандманите на уставот на Република Македонија-прилог кон јавната расправа*. Скопје, Правен факултет.
5. Bart, F. 1997, *Etnicke grupe i njihove granice*, во: Putinja, F. i Zoslin Stref-Fenar, *Teorije o etnicitetu*, Beograd, Biblioteka XX vek
6. Бартел, Петар, 2001. *Албанци, од средњевека до данас*, Београд.
7. Батлер, Цудит, 2002. *Проблеми со родот*. Скопје, Евро Балкан.
8. Берет, Д. и Тони Кол, 2000. *Социолошки проекти*, Скопје, Институт за Социологија, Филозофски Факултет.
9. Бернанд, Луис, 2006, *Политичкиот јазик на исламот*, Скопје, Евро-Балкан Пресс.
10. Блекхо и др. 1995. *Распрежот на идеите*. Скопје, Култура.
11. Брејлсфорд, Х. Ноел. 2002. *Македонија*. Скопје, Култура.

12. Бринбауер, У. 2002. Динамиката на етничноста: идентитетот на Помаците. Во Списание на заводот за Етнологија, *Етно-Антропологија*. Скопје, Природно-математички факултет.
13. Бужаровски, Ристо, 1976. *Галичка ѿвесѝ*. Скопје, Мисла.
14. Бурзевски, Ванчо, 1999. *Неодминлив развоен ѝериод, Сведошѝво за едно време*. Скопје, ИНИ.
15. Вебер, М. 1/1976. *Привреда и друшѝво*, том први, Београд, Наша книга.
16. Велјановски, Новица, 2002. *Македонија 1945-1991, Државносѝ и независносѝ*. Скопје, ИНИ.
17. Влахович, Петар, 1984. Процесот на исламизација кај југословенските етнички групи. Во *Македонци муслимани*. Скопје, Културно научните манифестации на Македонците муслимани.
18. Вујошевич, Ново, 1981. *Социолошки ѝрисиѝуѝ ѝроучавању ѝаѝријархалних заедница, Предмеѝ и меѝод изучавању ѝаѝријархалних заједница у Јуѝославији*, Титоград, ЦАНУ.
19. Cowan, J. 2000. *Macedonia*. London, Oxvord university press.
20. Дамјановски Ј., Ѓорѓевик Д., Гавриловик Ж., Огненовски Т., 1993. *Анѝропологишки каракѝтерисѝици и еѝно одлики кај Македонциѝе: Македонциѝе муслимани и Албанциѝе во јуѝозаѝадна Македонија*, Битола, Друштво за наука и уметност.
21. Deutsch, Morton, 1998. *Constructive Conflict Resolution: Principles, Training, and Research*. In Weiner, E. (ed.), *Interethnic Coexistence*. New York: An Abraham Fund Publication.
22. Domenak Z.M. 1991. *Evropa: Kulturni izazov*. Beograd, Biblioteka XX vek.
23. Донеv, Јован, 1988. *Големѝе сили и Македонија за време на Прваѝа Свейска војна*. Скопје, ИНИ.
24. Дрвошанов, Васил (ред.). 1995. *Пашиѝиѝа на мајчиниѝи македонски јазик и еѝнос кај исламизираниѝе Македонци* (кн. 3), Скопје, Републичката заедница на културно научните средби на македонците муслимани.

25. Дрљача, Душан, 1988. *Лично име као ознака етничког идентитета*, Београд-Нови Пазар, СЕЗ.
26. Ѓулиоски, Цеват, 1995. Градот Дебар и Македонците муслимани, процеси на миграции, етноасимилација, јазил и култура од 80-те години на XX век. Во *Одбрана и заштита на мајчиниот Македонски јазик и етнос кај исламизирани Македонци*. Скопје, Републичка заедница на културно-научните манифестации на Македонците муслимани.
27. Elijas, Norbert, 2001. "*Proces civilizacije*", Sremski Karlovci, Novi Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
28. Enloe S., 1978. *Religion and Ethnicity*, Perspectives in ethnicity, Paris, Hague.
29. Erikson, E., 1968. *Identity, Youth and Crises*, New York.
30. Eriksen, H. T. 2002. *Ethnicity and Nationalism*, London, Pluto press.
31. Fraenkel, Eran, 1995. "Turning a Donkey into a Horse: Paradox into Identity of Makedonci Muslimani", in: *Balkan forum*, - ISSN 0354-3013.-Vol.3, No. 4(13), (December 1995), Skopje, NIP Nova Makedonija.
32. Гелнер, Е., 2001. *Нации и национализмот*. Скопје, Култура.
33. Глигоров, Киро, 2002. *Македонија е се што имаме*. Скопје, Култура.
34. Ивановски, Владо, 1973. *Западна Македонија 1941-1944*, Скопје, ИНИ.
35. Иванов, Иордан, 1924. *Блгаро-албанската етничка граница*, Софи, Македонски преглед.
36. *Историја на Македонскиот народ*, том втори и трети, 1965, Скопје, ИНИ.
37. *Историски Атлас*, 1999. Скопје, Сојуз на друштвата на историчарите на Република Македонија.
38. Извештај на Карнегиевата Балканска комисија. 2000. *Поранешните Балкански војни (1912-1913)*, Скопје, Култура.
39. Језерник, Божидар, 2002. Македонците, препознатливи според своето непостоење. Во Списание на заводот за Етнологија, *Етно-Антропологија* зум. Скопје, Природно-математички факултет.

40. Јелавич, Барбара, 1999. *Историја на Балканот*, том први. Скопје, НИК Лист.
41. Каракасиду, А. 2002. *Полиња жијо, ридишја крв*, Скопје, Магор.
42. Катарчиев, Иван, 1986. *По врвициите на Македонската историја*. Скопје, Култура.
43. Кочов, Васил, 1970. *Македонија, етнографија и социјалистика*, Избрани произведения, том втори, Софи.
44. Корубин, Благоја, 1976. *Јазикот на денешен*, кн. 2, Скопје, Сојуз на друштвата за македонски јазик и литература.
45. Корубин, Благоја, 1994. *Македонски Историо Социолнџвиситички теми*. Скопје, ММ.
46. Конески, Блаже, 2001. *Историска фонологија на македонскиот јазик*, Скопје, МАНУ.
47. Лапе, Љубен (ур.), 1976. Манифест на Крушевската Република. Во *Одбрани текстови за историјата на Македонскиот народ, II дел*. Скопје, Универзитет Кирил и Методиј-Скопје.
48. Lederach J. P. 1998. Beyond Violence: Building Sustainable Peace. In Weiner E. (ed.), *Interethnic Coexistence*. New York: An Abraham Fund Publication.
49. Лиманоски, Нијази, 1989. *Исламската религија и исламизираниите Македонци*. Скопје, Македонска книга.
50. Лиманоски, Нијази, 1991. *Националниот идентитет на Македонците муслимани*, Скопје, Претседателство на Републиката заедница на културно научните средби на македонците муслимани.
51. Лиманоски, Нијази, 1993. *Исламизацијата и етничките промени во Македонија*, Скопје.
52. Маршал, Гордон, 2004. *Оксфорски речник по социологија*, Скопје, МИ-АН.
53. Mazur, Robert E. 2002. *Dictionary of Critical Sociology*, Des Moines, Iowa State University.

54. Мазовер, М., 2003. *Балканоӣ, крайка исѳорија*, Скопје, Евро Балкан Прес.
55. Матковски, Александар, 1984. Исламизацијата како метод на пацификација на дебарскиот крај. Во *Македонци муслимани*. Скопје, Културно научните манифестации на Македонците муслимани.
56. Митераурер, Михаел, 2005. *Евројскојо семејсѳво, исѳориско-анѳројолошки о҃леди*, Скопје, Слово.
57. Митревски, Павле, 1995. Образовниот процес во Дебарска Жупа во повоените години. Во *Одбрана и зашѳиѳа на мајчиниоӣ Македонски јазик и еѳнос кај исламизираниѳе Македонци*. Скопје, Републичка заедница на културно-научните манифестации на Македонците муслимани.
58. Мицов-Влахов, Стефан, 2007. *Филозофскиоӣ круч за македонскиоӣ иденѳиѳеѳ*. Скопје, Мисла.
59. Младеновски, Ѓеорги, 2005. *Анѳројолошки о҃леди*. Скопје, Аз-Буки.
60. Morin E. 1989. *Kako misliti Evropи*, Sarajevo, Svjetlost.
61. Наумовски, Светозар, 1992. *Наѳреднојо учѳелсѳво во вардарскиоӣ дел на Македонија меѓу двете светски војни (1918-1941)*, Скопје, ИНИ.
62. Noris, Dejvid, E. 1999. *Balkanski mit, pitanja identiteta i modernosti*. Beograd, Geopolitika.
63. Организација на жените “Радика”, 2004. *По ѳечениеѳо на Радика*. Скопје, Култура.
64. Ортаковски, В. 1996. Меѓународната положба на малцинствата, Скопје, МИ АН.
65. Оѳески, Абдула, 1995. Мајчиниот јазик кај исламизираниѳе Македонци во Долна Река низ свадбарските песни. Во *Одбрана и зашѳиѳа на мајчиниоӣ Македонски јазик и еѳнос кај*

- исламизираниите Македонци*. Скопје, Републичка заедница на културно-научните манифестации на Македонците муслимани.
66. Оџески, Абдула, 2000. *Жировница во просторот и времето*. Скопје, НИПТ & М Интернационал.
 67. Оџески, Абдула, 2005. *Долнорекански виџли и џорои, зајиси на училиелот*. Куманово, Македонска ризница.
 68. Паликрушева, Галаба, 1965. *Исламизацијата на џорбешиите и формирање на џорбешка суб-џрупа*, докторска дисертација, Скопје, Филозофски факултет.
 69. Пери, Данкан, 2001. *Полиитикајта на џеророт, Македонскојо револуционерно движење 1893-1903*. Скопје, Магор.
 70. Peri M. 2000. *Intelektualna istorija Evrope*, Beograd, Clio.
 71. Poulton, H. 1994. *The Balkans: Minorities and States in conflict*, London, Abahus.
 72. Попис на населението, домаќинствата и становите во Република Македонија, 2002. *Вкујно население, домаќинсјтва и сјанов;* *Вкујнојо население сјоред изјаснувањето за националната џријадност, мајчиниот јазик и вероисјоведјта*. Скопје, Државен завод за статистика на Република Македонија.
 73. Пописи на населението во Република Македонија 1948, 1953, 1961, 1971, 1981, 1991 и 1994 година, 1996. *Население на Република Македонија сјоред изјаснувањето за националната џријадност; џодајтоци џо ојшјтин ии населени месјта сјоред админисјрајтивно-џерийорјалната џоделба од 1996 година*. Скопје, Државен завод за статистика на Република Македонија.
 74. Проева, Наде, 1997. *Сјудии за античкиите Македонци*. Скопје, Historia Antiqua Macedonica.
 75. Purivatra, A., Imamovic, M., i Mahmudcehajuc, R. 1991. *Muslimani i Bosnjastvo*. Sarajevo, Muslimanska biblioteka.
 76. Putinja, F. i Zoslin Stref-Fenar, 1997, *Teorije o etnicitetu*, Beograd, Biblioteka XX vek.

77. Ристески, Стојан, 1984. Македонците муслимани според “Македонија како природна и географска целина” и некои други испитувања. Во *Македонци муслимани*. Скопје, Културно научните манифестации на Македонците муслимани.
78. Ристовски, Блаже, 2001. *Сџолеџија на македонската свесџ*. Скопје, Култура.
79. Росоклија, Стојанче, Дојчиновски, 1995. Македонскиот мајчин јазик како објект на напад кај Македонците со исламска религија. Во *Одбрана и зашџиџија на мајчиниот Македонски јазик и еџнос кај исламизираниџе Македонци*. Скопје, Републичка заедница на културно-научните манифестации на Македонците муслимани.
80. Рот, Никола, 1983. *Основе социјалне џсихолоџије*. Београд, Завод за учебнике и наставна сретства.
81. Рудиментоф, Виктор, 2003. Македонското прашање. Скопје, Крстопати.
82. Savezni Zavod za Statistika, 1954. *Stanovnistvo po narodnosti, Konacni rezultati popisa stanovnistva od 15 marta 1948 godine-Knjiga IX*. Beograd, Savezni Zavod Statistike Jugoslavije.
83. Sadri A. 1998. Civilizational Imagination and Ethnic Coexistence. In Weiner E. (ed.), *Interethnic Coexistence*. New York: An Abraham Fund Publication.
84. Саид, Едвард, 2003, "Ориентализам", Скопје, Магор.
85. Светиева, Анета, 2002. Миграции-прашања на идентитетот. Во *ЕџноАнџроџо зум бр.2*. Скопје, Аписание на заводот за Етнологија.
86. Scarry E. (1998). The Difficulty of Imagining Other Persons. In Weiner E. (ed.), *Interethnic Coexistence*. New York: An Abraham Fund Publication.
87. Синадиновски, Јаким, 1988. *Националноџо џрашање и меџунационалниџе односи кај нас*. Скопје.
88. Смилевски, Блаже, 1998. *По долината на Радика*. Куманово, Македонска ризница.
89. Smit D. Antony, 1997. *Nacionalni identitet*, Beograd, Biblioteka XX vek.

90. *Етно Антропозум*, 2003, Списание на заводот за етнологија бр.3, Скопје, Завод за Етнологија.
91. Стојановски А., 2001. *Демографскиите промени во Дебарската каза(15-16 век)*. Скопје, ИНИ.
92. Стојчев, Ванче, 2004. *Методологија на воената историја*. Скопје, Воена академија “Михаило Апостолски”.
93. Талевски, Димитрија и Милевски, Тони, 2000. Етнографските карактеристики на населението во општините Дебар, Ростуше и Центар Жупа. Во *Зборник од историоџ конгрес на географиите на Република Македонија*. Скопје, Македонско географско друштво.
94. Ташева, Марија, 1997. *Етничките групи во Република Македонија*. Скопје, Филозофски факултет.
95. Ташевска, Фросина, 2004. *Албанциите и Македонциите: Етничката интеракција во Република Македонија, пред и после конфликтот од 2001 година* (Магистерски труд). Скопје, Институт за социологија.
96. Ташковски, Драган, 1976. *За македонската нација*. Скопје, Наша книга.
97. Тодоровски, Глигор, 1970. *Малореканскиот предел- Овдештвено-економски и просветни прилики во периодот од 80-ите години на XIX век до крајот на Првата светска војна*, Скопје, ИНИ.
98. Тодоровски Глигор, 1970. *Малореканскиот предел*, Скопје, ИНИ.
99. Тодоровски Глигор, 1998. *Западна Македонија за време на окупацијата 1941-1944 година*, Скопје, ИНИ.
100. Тодоровски, Глигор (ред.), 1984. *Македонци муслимани: (матријали од првиот научен симпозиум, одржан на 3 и 4 X 1981 во Кичево и од другите културно научни средби на македонците муслимани, Скопје, Културно научните манифестации на македонците муслимани*.
101. Тодоровски, Глигор, 1995. *Македонија по расчрчувањето 1912/13-1915*. Скопје, Матица македонска.

102. Тодоровски Глигор, 2000. *Демографскиите процеси и промени во Македонија од крајот на XIV до Балканскиите војни*, Скопје, ИНИ.
103. Тодоровски Глигор, 2001. *Демографскиите процеси и промени во Македонија од почетокот на Првата Балканска војна до осамостојувањето на Македонија*, Скопје, ИНИ.
104. Тодорова, Марија, 2001. *Замислувајќи го Балканот*, Скопје, Магор.
105. Томовски, Крум, Галаба Паликрушева, Ангелина Крстева (ред.), 1996. *Етнологија на Македонците*, Скопје, МАНУ.
106. Тошевски, Иван, 2003. *Нација или нација?* Скопје, МИ-АН.
107. *Устав на Република Македонија 2002*. Скопје, ЈП-Службен весник
108. Hammer, Joseph von, 1979. *Historija turskog osmanskog carstva*, 3. Zagreb, Ognjen Prca.
109. Хаџи-Василевич, Јован, 1925. *Муслимани наше крви у Јужној Србији*, Београд, Братство.
110. Хобсбаум Е 1993. *Нацииите и национализмот*, Скопје, Култура.
111. Холперн, М. Јоел, 1967, -Копија од ракопис, донација за Институтот за Етнологија, Необработени податоци.
112. Цвијич, Јован, 1991. *Балканско Полуострво*, Београд, САНУ.
113. Watson, H.S. 1993. *Nacije i drzave*, Zagreb, Globus.
114. Wehmeier, Sally (ed.), 2000. *Oxford advanced learners dictionary*. London, Oxford university press.
115. Шанев, Ристо, 2000. Средба во министерството за иселеништво со претставниците на здруженијата на Македонците со исламска вероисповест, во: *Македонија*, -ИССН 0542-206X, -Год.. 47, бр. 570, Скопје, Матица на иселениците.
116. Шеј, Џон. 2002. *Македонија и Грција, Библика за дефинирање на нова балканска нација*. Скопје, Макавеј.
117. Šušnjić Đuro, 1998, "*Religija*" kniga I и II. Beograd, Čigoja štampa.
118. Šušnjić Đuro, 1999, *Metodologija, kritika nauke*. Beograd, Čigoja štampa.