

ДИСКУРСИ О НОВОЈ МУСЛИМАНКИ У ЖЕНСКИМ ЧАСОПИСИМА У КРАЉЕВИНИ СХС/ЈУГОСЛАВИЈИ (1918–1941)

Институт за књижевност и
уметност, Београд

Сажетак: Нова држава основана непосредно по окончању Првог светског рата – као резултат како слома две империје у самом рату тако и (пред)ратних југословенских пројеката – Краљевина Срба, Хрвата и Словенаца (од 1929. Краљевина Југославија), укључила је области које су припадале веома различитим друштвеним, политичким и културним сферама. Поред аустроугарске, италијанско-медитеранске и грчко-византијске сфере, велики део територије био је дуго под владавином Османског царства, а одређени делови државе и даље под непосредним културним утицајем ислама, односно под деловањем шеријатског права. У тренутку кад су женски покрети почели да се (ре)организују, а уреднице новопокренутих феминистичких часописа обнављале расправу о еманципацији жена, положај жена у традиционалном муслиманском миљеу идентификован је као изазов модернизацији и текућој феминистичкој борби. У овом раду се зато усредсређујем на чланке посвећене муслиманским женама, примењујући анализу дискурса, и то посебно анализу минималних идеолошких дискурзивних конструката, које називам *идеологемама*. Аргументација се заснива на примерима из три утицајна и репрезентативна часописа: *Женски њокрећ* (1920–1938), *Жена и свети* (1925–1941), и *Жена данас* (1936–1940). Циљ рада је да објасни зашто је портретисање муслиманских жена имало привилеговано место у југословенској феминистичкој и женској штампи, те како су се тумачења разликовала с обзиром на феминистичку идеологију одређеног женског покрета (грађанско-радикална, умерена, лево-феминистичка) и уређивачку политику одговарајућег часописа.

Кључне речи: еманципација жена, студије периодике, женски часописи, феминистички часописи, међуратни феминизам, муслиманке, ислам, оријентализам, Краљевина Срба, Хрвата и Словенаца / Краљевина Југославија

I

Овај рад се заснива на четири претходна истраживачка оквира. Први је моја докторска дисертација „Жанр женског портрета у српској периодици 20-их и 30-их година двадесетог века“ (Бараћ 2014), преточена у монографију *Феминистичка контрајавности* (Бараћ 2015), у којој се кроз призму специфичног еманципаторског жанра у периодици, систематизацијом чланака и одговарајућих часописних дискурса, дошло до закључка о деловању три основне феминистичке идеологије, односно (условно издвојена) три женска покрета у Краљевини СХС/Југославији. Дате три феминистичке идеологије

или струје унутар југословенског женског покрета именоване су као 1) радикални грађански феминизам, 2) умерени грађански феминизам и 3) пролетерски феминизам (Бараћ 2015: 67). Ова класификација је учињена у складу с поделом женских/феминистичких часописа првог женског покрета у Немачкој (деловао од 1865. до 1919), коју је начинила Сузана Кинеброк, будући да је она највише одговарала и укупној друштвеној ситуацији и феминистичким часописима југословенске међуратне епохе.¹ Дата троделна структура, која служи и научној систематизацији те неминовно и поједностављује сложеност и преплетеност дискурса и феминистичких пракси у самој стварности, додатно је у истраживању југословенске међуратне феминистичке контрајавности дефинисана и потврђена степеном часописне рецепције идеологеме *нове жене* коју је елаборирала Александра Колонтај (1913, 1919),² а што је био само један од могућих начина да се прегледно изложи деловање међуратних женских покрета и одговарајућих феминистичких часописа.

Сам термин *идеологема* овде се користи по аналогији с термином *миџологема* (*миџема*) који у антропологији означава најмању структурну јединицу (одређеног) мита (в. Levi-Stros 1977). Идеологема би, у том смислу, била мотивско-семантичка јединица одређене идеологије, тј. минимални *идеолошки дискурзивни конструи* који истраживач/ица препозна као уједно и *најојштималнији аналитички конструи* за описивање и анализу одабране идеологије и на њој заснованог друштвеног покрета. Идеологема *нове жене*, која је поред захтева за делимично историјски већ освојена права на образовање, (јавни) рад и економску независност, укључила и захтев за сексуалним ослобођењем, тј. слободу избора жена у односу на брак, трудноћу и мајчинство, може се сматрати идеологемом која повезује све три наведене феминистичке идеологије (в. Бараћ 2015). Уз то, она је имала снажног одјека у самој терминологији међуратног феминистичког дискурса. Због тога се и у наслову овога рада уводи синтагма *нова муслиманка*. У самој пак женској и феминистичкој штампи чешће је у самим насловима и текстовима епитет *нове* ишао уз, као што ће се ви-

1 Наиме, Кинеброк је управо на основу усмерења тадашњих женских часописа одредила и три основне (феминистичке) позиције овог покрета: радикалну грађанску, умерену грађанску и социјалдемократску (Kinnebrock 1999: 135–172).

2 Колонтај је идеологему *нове жене* увела у јавну расправу 1913. године, објављивањем есеја „Нова жена“ (*Новая жена*), најпре појединачно, а затим објављивањем књиге *Нови морал и радничка класа* (Москва, 1919) у којем је есеј „Нова жена“ једно од њених поглавља. Књига је, услед опреза због цензуре комунистичке пропаганде (коју је прописивао Закон о заштити државе донет 1921. године), у Краљевини СХС преведена 1922. године под насловом свог првог поглавља, „Нова жена“, а за којим су следила поглавља „Љубав и нови морал“ и „Полни односи и класна борба“. Рецепцијом књиге *Нова жена* (1922), те значењем и применом идеологеме *нове жене* у југословенској женској и феминистичкој штампи, као и у југословенској књижевности међуратног периода детаљно су се бавиле: Слапшак (1988), Тодић (2008/9), Бараћ (2013), Милинковић (2015), Свирчев (2015), Бујаковић (2019), Коларић (2021).

дети, Туркињу (као еманциповану грађанку новонастале Републике), док је уз југословенску муслиманку уобичајеније стајао израз *наша*.

Зависно од тога да ли се наведена подела женских покрета и феминистичких идеологија заснива примарно на перспективи студија периодике (које се више усредсређују на анализу дискурса и тако детектују идеолошке матрице) или пак историографије (која више уважава рад самих женских организација и појединачних жена које покрећу одговарајуће часописе па тако и дискурсе, као што уважава процесуалност и еволутивну компоненту организација, покрета и индивидуа), дате феминистичке струје би се могле подвести и под три другачије издвојене целине. То би, у једној другачијој могућој подели, били: а) либерални међуратни феминизам – како Исидора Грубачки назива феминизам који се углавном формира унутар часописа *Женски њокреј* и одговарајућих удружења (Grubački 2021: 17–36), којем би одговарао радикални грађански феминизам, а делом и онај назван умереним; б) рани пролетерски феминизам који се може препознати почетком 20-их година 20. века; и в) глобални леви, народнофронтовски феминизам, у који се средином 30-их и овај рани преточио услед локалних и глобалних промена и појаве антифашизма, односно формирањем једне сасвим нове *иолијичке генерације жена* (в. појам у: Grubački 2020).

Важно је притом истаћи да на основу опредељења активисткиња примарно за хуманитарни или, пак, примарно за *социјални њристџуј*, Грубачки – чија студија „*Међуратни liberalni feminizam: Narodni ženski savez i odnos humanitarnog i socijalnog pitanja u dvadesetim godinama 20. veka*“ (2021) представља други истраживачки оквир овог рада – уочава и раздваја две струје унутар либералног међуратног феминизма. Феминизам *Женској њокрејџа* доминантно се креће линијом овог другог. Наиме, у тој феминистичкој концепцији, „држава, друштво и дужност према држави играли су једнако важну, ако не и важнију улогу од политичких права жена“ (Grubački 2021: 30), тј. дихотомија између хуманитарног и социјалног рада одговарала је, како ауторка закључује, заправо дихотомији хуманитарног и феминистичког, а да су „концепти феминизам, социјална правда, друштвене реформе дужност према држави (државе у социјалном, а не националном смислу), затим фигура јавне раднице и политичка права жена били тесно повезани у типу феминизма који је заступала једна струја међуратног либералног феминистичког покрета“ (Исто: 31), тј. оног изграђеног око и унутар *Женској њокрејџа*. Битна разлика између две струје јесте у схватању самог појма јавне раднице (које је, пак, произлазило и из класних разлика: док су „хуманитарке“ остајале на елитистичком поимању јавне раднице, које је подразумевало везаност активисткиње за оца или супруга на високом државном положају, дотле су социјално оријентисане либералне феминисткиње томе супротстављале „фигуру јавне раднице која нема политичких и лич-

них веза, и иза које стоји једино сопствени рад“ (Исто: 26). Другим речима, на ток либералног феминизма који се доминантно формирао у *Женском њокрећу* од почетка су утицале социјалдемократске протофеминистичке тековине, а затим и њихов комунистички продужетак, што се види по рецепцији (текстова) Александре Колонтај у часопису,³ односно по чињеници да је *Женски њокрећ* за своје сараднице прихватио чланице КПЈ одмах након забране њеног рада крајем 1920. године (међу којима се истиче Десанка Цветковић, док ће касније свој прилог часопису дати и Драга Стефановић).

У сваком случају, како год разликовали или тек нијансирали токове у међуратном женском покрету, у датом контексту, портретисање *наше муслиманке*, односно пројектовање *нове муслиманке* само је једно од бројних типских и индивидуалних портретисања жена које је у укупном часописном деловању феминисткиња те епохе тежило еманципацији Југословенки.⁴

Трећи оквир анализе чланака о југословенским муслиманкама је докторско истраживање историчара Фабија Ђиомија преточено у монографију *Making Muslim Women European: Voluntary Associations, Gender and Islam in Post-Ottoman Bosnia and Yugoslavia (1878–1941)* (Giomi 2021). Оно кроз призму једне специфичне институције, добровољних удружења, и то оних која претежно настају унутар муслиманске заједнице, реконструише деловање чланова ове заједнице по такође специфично формулисаном „муслиманском женском питању“ (које се као такво обликовало у расправама вођеним у новинама и часописима друге деценије 20. века, махом оних који су излазили у Сарајеву и Мостару, и одакле Ђиоми и преузима ову синтагму) и покушава да издвоји деловање муслиманки и њихове изворне гласове. Укрштањем изабраних методолошких оквира добија се прецизнији одговор на тему постављену овим радом. Наиме, док су међуратни југословенски женски покрети и одговарајући часописи, вођени из престонице нове државе, проблему еманципације муслиманки понекад приступали „споља“ и самим тим делимично репродуковали оријенталистичке стереотипе о заосталости ове групације, дотле су, претежно у Босни и Херцеговини, оснивана удружења, углавном хуманитарног карактера, која су покушавала да делују „изнутра“. Односно, муслиманке су покушавале да учине нешто саме за себе. Ситуација је свакако у реалности женских живота била сложена и, као што ће истраживање Фабија Ђиомија показати, у пракси су се до-

3 Под насловом „Сазрело питање. *Уредништво женској њокрећи*“, као одзив на, како Д. Ј. Илић у напмени пише, „вашу жељу да чујете једном објективну истину о большевичкој Русији и специјално о жени у њој“ (9/1920: 11), пренет је и преведен чланак Александре Колонтај из совјетског листа *Правда* од 24. октобра 1920. Видети белешку „*Stališće žena v Rusiji*“ (1922), која преноси део једног интервјуа с Колонтајевом, као и серију чланака Десанке Цветковић, те приказ књиге *Нова жена*. (в. Изворе).

4 В. поглавље Селективна библиографија *женских њорјурећи* (1920–1941) у: Бараћ 2015: 336–388.

гађале и обрнуте ситуације: управо из феминистичких покрета, који су исламску и муслиманску традицију у основи видели као изазов модернизацији и еманципацији, произашли су текстови и дискурси ближи искуствима самих муслиманских жена. Међутим, у Ђиомије-вом приступу кључно је управо то што он акценат ставља на само деловање муслиманских жена и њихове изворне гласове, а што представља приступ – изразито заступљен у истраживању и писању историје жена последњих деценија – који једини омогућава да се овој као и другим женским групацијама „врати“ моћ деловања (*agency*), ма колики да су били њени домети у пракси, јер им је, била она велика или сасвим ограничена, у ранијим историографским наративима претежно свакако „одузимања“. Могло би се чак тврдити да сваком историографском покушају описивања еманципације муслиманки, кад долази „споља“, инхерентна могућност дискурзивног исклизнућа у додатну стереотипизацију и оријентализацију; дакле, управо и у оним случајевима кад су истраживачка намера и методолошко полазиште томе дискурзивном поступку супротни. То важи и за ову студију.

Израз *ѝруѝа* и *ѝруѝација* у овом раду се користи у недостатку боље додатне одреднице за југословенске муслиманке или пак неку другу дистинктивну категорију жена међуратног периода у Краљевини СХС/Југославији (и у смислу објекта репрезентације и у смислу субјеката удруженог деловања), али и у складу с оквирном поставком коју су Марија Мандић и Јадранка Ђорђевић Црнобрња употребиле управо у темату „Ислам, појединац и делатне заједнице у Србији: актери промена, сукоба и сарадње“ (2020) – који се може сматрати четвртим истраживачким оквиром анализе дискурса о „новој муслиманки“. Користећи појмове појединца и делатне заједнице као аналитичке категорије, ауторке су имале у виду „тежњу друштвених и хуманистичких наука да се *оѝраничене ѝруѝе* узимају као основни конституенти и главни протагонисти друштвеног живота, као и основне јединице анализе, како је то уочио Роѝер Брубејкер, назвавши ту методолошку оријентацију ‘групизмом’“ (Исто 2020: 521, курзив С. Б.). У том контексту корисним сматрају и концепт делатне заједнице (*community of practice*), који означава „заједнице које током међусобног општења и заједничког деловања утврђују одређене начине поступања, мишљења, вредновања и односа моћи (Eckert, McConnell-Ginet 1992)“ (Исто).

Као што од времена Берлинског конгреса (1878) па до почетка Другог светског рата готово да нема листа и часописа на југословенском простору који пажњу није поклатио „женском питању“, тако ни у оквиру југословенске међуратне феминистичке периодике готово да нема часописа који није – кад се узме у обзир само домаћи контекст – привилеговао портретисање Црногорки, муслиманки⁵ и *наших сељанки* као најобесправљенијих

5 За означавање муслиманки користим мало слово, задржавајући тако начин писања који је доминирао у југословенској штампи у периоду између два светска рата, али и

међу обесправљеним групама⁶ (уп. библиографије *Женској покрећу* (2019) и *Жене данас* (2021)).

Може се тврдити да постоји и тачно одређен тренутак кад расправа о „муслиманском женском питању“ у новонасталој Краљевини започиње (в. Дејановић 360), односно добија ново значење у односу на хабзбуршки период, а то је објављивање списка Џевада-бега Сулејманпашића 1918. године у Сарајеву – *Муслиманско женско питање – Један његов ријешењу*. Џевад-бег Сулејманпашић (Сарајево, 1893–1976)⁷ тиме је заправо, како истиче Фабио Ђиоми, преузео на себе да поново покрене расправу започету још пре рата, тада ограничену углавном на одговарајуће форме образовања жена, сада међутим вођену под сасвим новим условима, који су захтевали и друге видове женске еманципације (Giomi 2021: 118).

Могло би се, заправо, тврдити да је објављивање овог списка тренутак кад расправа почиње унутар референтног оквира (доминантно мушке) муслиманске југословенске заједнице, посебно оне у Босни и Херцеговини. Започиње је један од реформистички оријентисаних босанскохерцеговачких интелектуалаца и залаже се први пут отворено за одбацивање зара и фереце као обавезног дела женског одевања у јавности, чиме изазива реакције конзервативних интелектуалаца и верских челника. Не само што су на Сулејманпашићеве провокативне ставове одговарали у бројим чланцима у муслиманској штампи, већ су његову књигу и јавно спалили у дворишту Гази Хусрев-бегове џамије у Сарајеву.⁸

С друге стране, чини се да постоји други догађај и датум за који би се могло тврдити да је распламсао расправу и у општијем југословенском контексту (и верском и секуларном, и мушком и женском/феминистичком): учешће учитељице Ресиме Бисић на конгресу Народног женског савеза у Загребу 1920. године, осуда, а одмах затим и одбрана њеног јавног иступања (о чему ће бити више речи у даљем тексту).

након њега, све до краја 60-их година 20. века. Речи *муслиман*, *муслиманка* и *муслимани* функционисали су, дакле, у српскохрватском језику као конфесионими, па их као такве и преносим, како бих у овом раду доследно семантички преносила и тадашње разумевање ове друштвене групације. Велико слово остаће само у цитатима, у случајевима када га је одређени аутор или ауторка тако употребила. Треба притом напоменути да су се понекад и у оквиру истог чланака појављивали и један и други начин писања.

6 Једино феминистички часопис *Мисао* (1919–1937) није систематски писао о положају муслиманки.

7 Позивајући се на чланке Х. Камберовића и Е. Мемића, Ђиоми као важне тачке биографије овог интелектуалца издваја чињенице да је рођен у породици истакнутих босанскохерцеговачких јавних радника у 19. веку, опредељених за модернизацију и реформу османског друштва (танзимат), те да је, будући рођен после окупације, студирао на Правном факултету у Бечу, где је „открио љубав ка писању и посебно новинарству“ (Giomi 2021: 118).

8 Детаљнију критичку анализу и контекстуализацију овог текста видети у Giomi 2021: 118–124.

II

Часопис *Женски њокреџи* (даље: *ЖП*), као носилац радикалног грађанског или пак „социјалне“ варијанте либералног феминизма у Краљевини СХС/Југославији, посвећује се муслиманском женском питању већ на самом свом почетку и с намером да му се посвети систематски. Ову тему као издвојеном проблему прва је обрадила Ивана Дејановић у раду „Сестре муслиманке у *Женском њокреџу*“ (2021). Она примећује да је часопис почео да излази у априлу 1920. године, а да је већ у августу објављен текст „Појава муслиманке међу сестрама Југословенкама“ Хасана Ребца. Повод за објављивање овог чланка, како појашњава и Дејановић, било је прво присуство муслиманке, учитељице Расиме (Расеме) Бисић, на Другом конгресу Народног женског савеза Срба, Хрвата и Словенаца, одржаном од 30. јуна до 4. јула 1920. године у Загребу, при чему се „муслиманска конзервативна јавност, на челу са клерикалном муслиманском странком, успротивила присуству и излагању Расиме Бисић, упутивши јој отворене претње“ (Дејановић 2021: 358). Чланак Хасана Ребца (Мостар, 1890– Београд, 1953) директна је реакција овог југословенског интелектуалца муслиманског порекла, али и самог часописа на дати развој догађаја. Уредничка политика *ЖП* била је, очигледно, да се на антиеманципаторски потез одговори „изнутра“, одабиром сарадника из муслиманске заједнице у Краљевини, свакако с њеног модернизаторског крила. Уз то, треба напоменути да је Хасан Ребац у тек основаној држави уживао више од уобичајеног угледа какав су имали изразито образовани људи и ангажовани интелектуалци: поред тога што је дипломирао оријенталистику у Француској, Ребац је био добровољац у Балканским ратовима и у Првом светском рату, те је у том смислу дословно уградио свој живот у заједницу која се управо формирала и договарала о вредности на којима ће почивати. Ипак, и пре Ребчевог чланка, с обзиром да је у питању двоброј, *ЖП* у склопу чланка извештаја о овој скупштини упознаје читатељке, узгредно али довољно информативно, с Расеминим учешћем: „Г-ђа Расема Бисић, Муслиманка из Сарајева која после огромне борбе и тешких претњи од стране назадних Муслимана долази тек данас први пут међу сестре других вера да се придружи заједничком раду југословенских жена, па представница Црне Горе г-ђа-Ђукић са својим лепим и дубоким рефлексјама о животу и раду црногорских жена, па г-ђа Бошковић из Шумадије [...]“ (Зорка Каснар, „Извештај са скупштине југословенских жена“, *ЖП*, 4, 5/1920: 17). Поред тога, у уредничкој напомени уз Ребчев чланак ентузијастично је најављено „да ће од сада *Женски Покреј* у сваком свом броју говорити о муслиманском женском питању“, обративши се „свима онима који то питање на срцу лежи да нам шаљу своје дописе“ (*ЖП*, 4, 5/1920: 25, курзив С. Б.).

Часопис, међутим, није нашао довољно сарадница и сарадника да ову намеру и приближно испуни (в. Пољак, Иванова 2019). Што је још важније, уредништво се у напомени обратило „нарочито сестрама муслиманкама“ (ЖП, 4, 5/1920: 25), дакле, позвало их да говоре и пишу у сопствено име. Будући да је часопис од почетка објављивао чланке потписане само иницијалима, или и непотписане (а као што ће истраживања показати, и под псеудонимима), очигледно је да то није могло бити довољно да охрабри југословенске муслиманке које су за ЖП знале да за њега пошаљу макар и један чланак. Односно, данас се не може прецизно утврдити да ли је часопис заиста био познат и доступан довољном броју муслиманских жена, оноликом броју читатељки из којег би се неминовно формирале и његове сараднице. Тако је до краја излажења часописа остао на снази обичај установљен још из времена кад су муслиманке с југословенских простора заиста биле већином неписмене и без приступа јавној сфери – да у њихово име говоре заинтересовани сународници.

Разлог недовољном присуству „сестара муслиманки“ вероватно делом лежи у чињеници да се ситуација која је међу босанскохерцеговачким, али и другим муслиманкама владала до почетка Првог светског рата није могла нагло променити. Ту ситуацију покушао је да реконструише Ђиоми, показујући како су се младе школоване босанске муслиманке у Аустроугарској монархији почетком 20. века укључиле у јавну сферу – углавном врло обазриво и с тек по неколико прилога у искључиво муслиманској периодици, као песникиње, приповедачице или есејистикиње, те се и могу избројати на прсте: Хаснија Вахида Берберовић, Нафија Зилцић, Хатица Ђикић, Шефика Нестерин Бјелевац, Нафија Сарајлић, Зиликида Берберовић Тузланка; уз оне које су се потписивале псеудонимима или ознаком своје позиције – учитељица, руждијанка и сл., или пак само под ознаком места из којег пишу (нпр. Крајишка, Посавка).

Уз то, писање за часописе за њих је најчешће остајало искуство из ученичких дана, које се завршавало удајом (Giomi 2021: 94–109). Ђиоми из свега даље изводи претпоставку како „другим речима, пре Великог рата *изгледа* да није било муслиманки које су постале професионалне ауторке или новинарке, као што су Милена Мразовић, пионирска новинарка и уредница *Bosnische Post-a*, или Стоја Кашиковић, која је постала коуредница српског књижевног часописа *Босанска Вила*“ (Исто: 95, куризив С. Б.).⁹ Овај, донекле тачан, закључак ипак

9 Читаву ову проблематику компаративно је сагледао С. Верват, проучивши третирање односа жене и нације у хрватској, српској и муслиманској књижевној периодичи аустроугарског периода (*Нага, Зора и Бехар*), при чему је уочио и размотрио деловање аустроугарског, хрватског и српског оријентализма у датим часописима у односу на муслиманско (женско) питање (Vervae 2013: 221–279). Уз то треба напоменути да, без обзира на то што њено име није стајало на одговарајућем месту импресума часописа, Ђиоми, познајући архивске изворе, исправно назива Стоју Кашиковић коуредницом, како то потврђује и студија „Уреднице авангардних часописа“ (Свирчев 2021).

треба унеколико нијансирати. Наиме, неке од наведених ауторки се могу сматрати професионалним књижевницама, каква је, на пример, Хатица Ђикић (1889–1918) за коју се може рећи да је као песникиња била професионално ангажована. Затим, Нафија Сарајлић (1893–1970), у часописима изузетно заступљена прозаисткиња, у неким приповеткама је тематизовала питање жене књижевнице, а њена збирка прича је требало да буде објављена пред сâм Први светски рат, те је једино и сачувана у облику припремљеног за штампу (в. Omeragić 2023). Односно, уз Ђиомијев закључак и поређење муслиманских с немуслиманским ауторкама у Босни пре Првог светског рата треба додати једну дистинкцију између два наизглед блиска облика писаног јавног деловања: иако одређена поља јавног рада јесу била доступна муслиманским женама (књижевни рад, па тако и професионални књижевни рад), дотле ипак други облици јавног рада (новинарство и уреднички рад у часописима) нису могли бити доступни женама које по обичајном праву без мушке пратње нису смеле да изађу ни на улицу.

Хасан Ребац својим чланком у *ЖП* започиње полемику коју ће (вероватно ненадано, условљено конзервативним реакцијама) наставити и серијом чланака у истом часопису (односно, једним појединачним и једним објављеним у два дела), а овом првом приликом полемички тон остварује самим описом тј. осудом напада на Расему Бисић још на железничкој станици, кад је из Сарајева кретала за Загреб, и чињеницом да је изабрао да писање започне из перспективе других југословенских жена, које су „биле угодно изненађене“ и које су „све хтеле да је виде, све су хтеле да се упознају с њом и да поразговарају“ (Ребац, *ЖП*, 4, 5/1920: 26). Треба на овом месту скренути пажњу на то да је Ребац тај који дискурзивно уобличава и тумачи оно што је био непосредни доживљај самих жена, учесница скупштине; па је оправдано претпоставити и да је оно што је у самом догађају могла била првенствено једноставна подршка и женска солидарност (прилазак осталих учесница Р. Бисић), у ауторовом тексту добило призив егзотизације муслиманске жене („хтеле да је виде“), што се донекле остварује у даљем току чланка. За ову је тему, дакле, важно што Ребац у чланку износи тврдњу коју ће касније на сличан начин формулисати и други аутори који буду писали о положају муслиманки у југословенском друштву, а то је да муслиманке међу Југословенкама представљају издвојен друштвено-културни тип жена („наша сестра, крв наше крви, ћерка југословенског народа, а која исповеда исламску веру, постоји као посебан тип у нашем друштву“, Исто: 26). Према Ребчевом поједностављеном размишљању, услови који су до тога довели су „*йоллиамија* код муслимана и *скривање* њихове жене (ношење фереџе) те *остирање од јавној живоји*а и послова ван куће“ (Исто, курзив С. Б.).

Ребац је и у овом и у наредним чланцима развио прилично исцрпну расправу и аргументацију о потчињености муслиманки, односно о потреби њихове еманципације, не успевајући увек да одржи

кохеренцију својих ставова.¹⁰ У првом чланку покренуо је питање школовања, оштро критикујући „наше државнике у Београду и Сарајеву“ што дозвољавају да још увек опстаје аустроугарски закон по којем је почетна настава обавезна за све „сем за муслиманску женску децу“ (Исто: 26).¹¹ Покреће затим – као што су у то време у часописним чланцима карактеристично чинили модернизаторски оријентисани муслимани – питање исправног читања и тумачења *Кур’ана*: наиме, у *Кур’ану* „није наређено“ да се жена покрива и да буде затворена у кућу, „него јој се само препоручује да не показује своје дражи, да не би навела кога на грех“ (Исто). Оваква аргументација, која се из накнадне и доследно феминистичке перспективе може окарактерисати као наивна или прикривено мизогина, у датом је моменту и контексту била више него довољно добра за почетак расправе и потенцијалних стварних промена. Уз то, Ребац се позива и на цитат чији извор не наводи прецизно већ само читалачкој публици сугерише да је реч или о *Кур’ану* или о неком од хадиса („Мохамед рекао“): „Дужност је учити сваком муслиману и свакој муслиманки“ (Исто, курзив ауторов), желећи да покаже шта су ставови изворног ислама. Ово је, иначе, био радо цитирани део религијских записа међу прогресивнијим босанским муслиманима још од почетка расправе о муслиманском женском питању, па га, између осталог, налазимо као аргумент код Османа Нури Хаџића (Мостар, 1869 – Београд, 1937) у полемичком спису *Ислам и култура* (Загреб, 1894). Ребац, као ни Хаџић пре њега, није негирао непоштовање овог изворног принципа у пракси (истичући да су своју моћ над женама, могућност да им забране школовање, мушки чланови заједнице кроз историју и законили), али је његовом рехабилитацијом отварао могућност да се у датом тренутку неминовна текућа модернизација и живот у муслиманској заједници срећно уједине.

Док је у првом чланку невидљив уже етнички аспект југословенске муслиманке, у другом, „Наша Муслиманка“ (8/1920: 13–16), Ребац, с обзиром на то да сада исписује историју дате групаације а аргументацију делом изводи из чињенице очувања порекла, говори о муслиманкама као припадницама првенствено српске етнице. Управо раних двадесетих година, због доминације муслиманских удружења српске оријентације, какво је „Гајрет“ (1903–1941) и јесте дошло до својеврсне реакције и потребе да муслимани који су се осећали у етничком смислу Хрватима оснују своје друштво „Народна узданица“ (1924).

10 Можда би такву кохеренцију у датом тренутку од једног аутора било тешко и очекивати. Узроци и облици потчињавања муслиманских жена у Босни и Херцеговини у дугом трајању, или пак њихових еманципаторских искорака, изузетно су комплексни, испреплетани понекад с ванрелигијским факторима и несводиви на једнозначне наративе. Потребно је зато уважити постојање другачијих перспектива (уп. Ćar-Drnda 2007).

11 Као и у другим деловима Краљевине СХС, и након њеног оснивања, па и након доношења првог устава Краљевине, Видовданског устава (1921), на снази су у појединачним правним питањима остајали појединачни закони претходних држава којима су ти делови новостворене Краљевине припадали.

Дакле, у чланку „Наша Муслиманка“ Ребац се на почетку текста заправо удаљује од актуелних женских друштвених питања и феминистичког дискурса, којем се колико је год било могуће у првом чланку приближио (права и слободе), те кроз патриотски дискурс уздиже „нашу муслиманку“ зато што је она сачувала елементе идентитета који у актуелном тренутку омогућавају осећај припадности новој југословенској заједници. Према Ребчевом тумачењу, тим „мајкама, Српкињама муслиманске вере“ припада највећа заслуга што се муслимани с југословенских простора нису одродили од своје словенске заједнице и потпуно се асимилovali с Турцима. Он замишља како су те мајке „у својој скромности бдиле над својим српским огњиштем, чувале своје обичаје примљене од својих мајки, неговале свој народни језик, певале своје севдалинке своме војну, рађале здраву децу, задојиле их здравим својим млеком и дизале их певушећи им српске попевке“ (ЖП, 8/1920: 14). То и јесте Ребцу аргумент који у коначном потврђује да муслиманке недвосмислено припадају новој југословенској заједници и нацији, али је уједно и наратив с којим све његове (потенцијалне) читатељке нису могле да се поистовете, биле то оне муслиманке које нису биле српског порекла или оне за чије породице то порекло одавно није играло улогу у идентитетском осећању.

Тумачећи овај чланак, И. Дејановић истиче да се „разлог за пренаглашено истицање српског порекла муслиманке може тражити у дистанцираном односу жена православне и католичке вере према муслиманкама, као и у неприступачности женских организација религиозног карактера муслиманским женама“ (Дејановић 2021: 362). Може се претпоставити да је управо зато Ребац даље у тексту апеловао на читатељке ЖП да се овакво стање исправи, али би много тачнија била претпоставка да је његов приступ у целини резултат тадашње подељености самих муслимана због свог етничког порекла и изјашњавања.¹²

С друге стране, као што је то такође било уобичајено код одређених муслиманских интелектуалаца у првим годинама нове државе, српско и југословенско национално осећање и припадање су се потпуно поистовећивали, и зато, после целог текста који говори о српским мајкама, језику и обичајима, Ребац закључује да је „у својој прошлости Југословенка муслиманске вере инстинктивно и неосетно чинила своју највећу дужност као права ћерка нашега народа и наше отаџбине. Она и данас врши то исто и готово на исти начин како је то чинила вековима затворена у својој кући или у свој харем, да се изразимо по обичају хришћана који мисле да и Срби Муслимани имају харем“ (ЖП, 8/1920: 14–15).

12 Један од уметнички најупечатљивијих а научно (етнографски и социолошки) најпрецизнијих описа тих подела (и свих њихових нијанси, која укључује и нове неетнички, али зато лево интернационалистички опредељене генерације младих муслимана) налазимо у мемоарима *Моја генетикација* (в. Нумо 1984: 21–90).

Међутим, чим искорачи из прошлости, и почне с описивањем актуелних проблема муслиманки, и Ребчев наратив и дискурс постаје модернији и близак феминистичком. Тако, настављајући да испи-сује својеврсну историју живота муслиманки у Босни, Ребац поново критикује Аустроугарску што увођењем западних обичаја, који јесу захватили и „нашу муслиманку“, није ипак учинила толику промену „да би муслиманка била присиљена, да мисли о животу ван куће“ (Исто:15), односно „Турска владавина није јој допустила писменост, а Аустрија је то подржавала из нарочитих политичких разлога“. Тек „доласком наше демократске државе настаје врло велика промена и по нашу муслиманку“. Проблем је, како га добро дефинише Ребац, у томе што су претходни системи учинили муслиманке неприпремљенима за живот ван куће, а ситуација после губитка мушкараца у Првом светском рату тера их управо у јавне професије и економску сферу, у које нема ко да их у томе подржи (Исто: 15). „Госпођица Расема Бисић у Загребу изјавила је да их интелигенција довољно не помаже и заиста је имала право, јер је ова мало пожртвована и сувише материјалистичка“ (Исто). Муслиманке немају другог избора, поручује Ребац описом даљег развоја догађа, него да изађу из стања беспомоћности: „Овове су опет најпре почеле да траже лека баш оне о чијој се судбини и ради, а то су саме муслиманке. Већ има неколико женских друштава као „Освитање“ у Сарајеву, „Спас“ у Бања Луци, „Задруга Муслиманки“ у Мостару [заправо се звало: „Муслиманска женска задруга“, прим. С. Б.], којима је циљ просвећивање муслиманке и упућивање за практичан живот садашњице“ (Исто). Тиме Ребац указује да добровољна удружења која настају одмах по стварању Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца (сва три 1919), и која, као што и Ђиомијево истраживање показује, јесу била аутентични еманципаторски корак босанских муслиманки много пре оних највидљивијих, социјалистичких званичних еманципацијских промена (Giomi 2021: 363), чак и кад је подстицај долазио од мушких активиста.

У свом последњем чланку на ову тему, „О жени муслиманки“, објављеном у два дела 1922. године, Ребац своје разматрање поставља у односу на новостворену државу, и поставља тезу по којој „проблем муслиманке“ јесте један од оних који формирањем и по формирању нове државе није „ни додирнут“, за проблем). Наизглед је у овом чланку Ребац конкретнији и систематичнији него у претходним, али и у њему има елемента националне мистике и натегнуте аргументације. Најпре, он уводи систематизацију муслимана у Краљевини, тврдећи да постоје три групације, „од три различите нације“. По њему, то су: Србо-Хрвати, Арнаути и Турци.¹³ Затим се усредсређује на проблем који је одабрао, а то је да прикаже у каквој се средини

13 Ребац је то овако формулисао: „Оних првих [српског порекла, прим. С. Б.] има највише, они говоре чисто српски, не знају турски и имају врло много врло старих обичаја пребојених верском бојом“ (Исто: 157).

муслиманке формирају, а како, с друге стране, ново време од њих захтева да се прилагоде и новом начину живота. У првом смислу, по Ребцу, менталитет и „душу“ муслиманки формира „Ислам као вера“, и ту понавља своју тезу из првог чланка да су у томе процесу пресудни полигамија мушкараца и покривање жена. Међутим, Ребац овде не полемише са самим исламом, већ (и) са стереотипним западњачким схватањима која погрешно тумаче ове исламске праксе и настоји да покаже како кроз време исламски закони покушавају да умање лоше аспекте многоженства. Томе као упоредну слику поставља српски грађански законик аргуменујући да заправо „у свим земљама уопште закон у сагласју са вером даје човеку више права него жени“ (ЖП, 5, 6/1922: 158). Ребац ту чињеницу користи да би оцртао једну широку а изнијансирану компаративну слику с намером да публику одучи од стереотипног погледа како на ислам тако и на домаће муслиманке. Он даље приказује брак у исламу као правну, уговорну категорију (а не свету, какво је традицијско схватање), детаљно описујући услове склапања и развода брака, опет имајући за циљ да разбије предрасуде неупућених. Исти поступак ће применити и на елаборацију покривања муслиманских жена („забуљивање“), опет почињући од шире компаративне слике тврдећи да је покривање велом обичај старији од настанка ислама и да га је било у античкој Грчкој, Риму и Персији. Читаво даље излагање прилично је контрадикторно, јер Ребац у исто време указује како *Кур’ан* и хади-си нису изворно прописивали потпуно скривање и искључење жена из јавног живота, али да се оно у пракси не само спроводило него и учвршћивало. Уз то, на неколико појединачних примера жена које су биле или данас јесу видљиве у јавности (Мухамедова жена Ајша, неименоване књижевнице и медицинарке у маварској Шпанији, Бајазитова маћеха Мухве, затим супруга Сулејмана Великог, од савременика Фатима Алије и Халида Едиб), он имплицитно покушава да докаже да до крајњих консеквенци „забуљивања“ и није морало доћи.

Прелазећи у другом делу чланка искључиво на југословенске просторе, Ребац објашњава узроке настанка полигамије. Истичући да је она свакако ређа код муслимана српског и арнаутског порекла, правдаће је као готово присилну праксу коју мушкарци врше сами над собом, и то из два разлога: „Срби муслиманске вере женили су се само онда са две жене, када им прва жена није имала потомства или из јуначких подвига.“ Дакле, по Ребчевој конструкцији, уколико прва жена није била способна за рађање, муслимани с југословенских простора тек су тада узимали и другу; односно кад су били у сукобима с пограничним непријатељима, уз победу у бици, догађало се да поведу као плен и неку лепу жену, макар је довели у кућу као другу, „па и и трећу или четврту, а све на срамоту својих противника“ (ЖП, 7, 8/1922: 210). Ребац истиче, међутим, да је у новије време полигамија код југословенских муслимана у опадању и процењује да

је ускоро неће ни бити. Уопште, у наставку чланка, Ребац се креће између објашњавања исламских норми и критике незавидног положаја савремених муслиманки. Он, на пример, радо говори о нескривању муслиманки на селу, узимајући то као аргумент постојања одређених слобода (а не услова сеоског живота), али исто тако снажно апелује за обавезно школовање муслиманки, описујући у какве их све проблеме доводи изостанак образовања и немање професије. Ребац у том смислу критикује политичке странке у Краљевини, које би могле да направе притисак да се спроводи донети закон о обавезном школовању све деце (па тако и муслиманских девојчица), али то не чине „из демагошких разлога“.

Он критикује и немуслиманска женска хуманитарна друштва тврдећи да има „српских женских добротворних друштава која не показују никакво интересовање за сестру муслиманку“ (Исто: 215). Пошто су се први пут после „ових крвавих ратова“ (Исто: 214) муслиманке нашле потпуно без икакве супружанске и породичне заштите, појавила се и проституција – коју као проблем иначе много више апострофира Џевад бег Сулејманпашић – па су жене страдале од венеричних болести, али и од туберкулозе, због општег опадања животних услова, а да им жене других вера нису помогле. Ребац овде заправо говори о женским удружењима које по подели И. Грубачки представљају хуманитаристичку струју либералног међуратног феминизма. Занимљиво је да Ребац критикује „редовну појаву“ у овим удружењима: „борба око места председнице, где су увек кандидати госпођа начелниковица и госпођа командантовица, па која изгуби борбу она делује на мужа, па овај откаже друштву сваку потпору, а то управо онемогући онај благотворни рад“. Практично се у борби за моћ и јавну репрезентацију повремено губила сврха због којих су друштва оснивана, јер „кад би се бацило више на стваран рад, а не да буде друштву алфа и омега одржати неколико помпезних парастоса, помена и слава, уверени смо да би се дало много учинити“ (Исто: 215). Ову појаву сталних и беспошtedних сукоба, који су, посебно у првој деценији Краљевине, озбиљно нарушили углед добротворних југословенских женских друштава прецизно је реконструисала Јасмина Милановић (2020: 245–259).

Ребац ипак види да би се ствари могле поправити, а да томе доприноси и оснивање муслиманских женских друштава, као и фокусирање оних општих већ постојећих, као што је „Гајрет“, на проблеме жена. Занимљиво је да Ребац у завршници текста поново прозива и позива женска – муслиманска као и немуслиманска – удружења да дословно спасу муслиманке помажући им у прилагођавању неминовним променама:

које друштво не узме у свој програм тачку да ће радити да се и муслиманке снађу у овим приликама, и приведу савременом животу, те постану и

оне данас сутра ваљани и добри чланови нашег друштва, као што су до сада биле добре и ваљане мајке, то друштво с правом треба да изгуби из свога наслова реч културно и хумано друштво (Ребац, *ЖП*, 7, 8/1922: 217).

Ипак, у *Женском њокреџу* није остало баш све – иако је доминантно – на писању муслиманских интелектуалаца: теми муслиманског женског питања одазвале су се и интелектуалке, „југословенске сестре“ других вера: Радунка Анђелковић (касније Чубриловић) с „Неколико речи о муслиманки“ (*ЖП*, 8/1923: 354–360) и Маша Живановић (Делнице, 1890 – Београд, 1960) с чланцима „И Муслиманка ће се пробудити“ (*ЖП*, 1, 2/ 1928: 1–2) и „Један важан рад Женског покрета у Сарајеву“ (1, 2/1928: 4).¹⁴ Међутим, и М. Живановић је у првом чланку заправо, како је на почетку најавила, преносила предавање које је писац Абдурезак Хифзи Бјелевац (о којем ће још речи бити касније) одржао под насловом „О муслиманки“, а на позив „Женског покрета“. Наиме, била је то реакција „Женског покрета“ на храбро јавно иступање тј. изјаву реис-ил улеме Џемалудина Чаушевића, као највишег исламског званичника у Босни и Херцеговини, у којој тврди да *сâм Кур’ан* не захтева покривање жена нити забрањује њихов јавни рад (види и: Дејановић 2021: 364). Ова изјава поделила је тада муслиманску (мушку) јавност у Босни и Херцеговини, али су је чланице „Женског покрета“ у Сарајеву схватиле као прилику да се појача еманципаторски дискурс о *новим муслиманкама*. Чланак М. Живановић писан је тако да се не може прецизно раздвојити шта су искази самог Бјелевца, а шта евентуална ауторкина додатна тумачења. У сваком случају, чланак понавља и потврђује већ устаљено схватање да „Муслиманка Босне и Херцеговине представља нарочити тип жена исламске вјере“ (1, 2/ 1928: 1–2), постављајући актуелне проблеме живота босанскохерцеговачких муслиманки у контекст глобалних промена у исламским зејдницама, као што су оне у Египту или Турској. У том смислу, сматрају Бјелевац и Живановић, док је специфичан историјски развој исламске заједнице у БиХ довео до тога да муслиманке, посебно оне на селу, сачувају одређене – како се то из ове накнадне перспективе чини – слободе, те да у многим селима покривање муслиманских жена никад доследно није ни заживело, дотле су повлачење Османског царства, Први светски рат, нова држава и друге нагле промене, оставиле многе муслиманке препуштене самима себи, што је пак у најновијем времену довело и до појаве проституције. Муслиманска мушка јавност одговорила је, према Бјелевцу и Живановићевој, на потоњу појаву лицемерно: не тражећи узроке у економској ситуацији и поступцима мушкараца, већ оснивајући 1920. године у Сарајеву „Друштво за заштиту морала“. Контратежу оваквом деловању, по тумачењу аутора, представљало је оснивање муслиманског женског друштва „Освитање“, у чему је учествовао и Хифзи Бјелевац. И овог пута је, као што се из

14 В. Милорадовић (2021) у Литератури.

завршних реченица М. Живановић може закључити, Бјелевац поступио слично, позивајући на крају говора муслиманке да сарађују са „Женским покретом“, а сâм обећавајући да ће се залагати за женско право гласа (ЖП, 1, 2/ 1928: 2).

Из другог чланка М. Живановић, „Један важан рад Женског покрета у Сарајеву“, који пре свега представља извештај о детаљно осмишљеном раду „Женског покрета“ у Сарајеву на придобијању босанскохерцеговачких муслиманки за заједнички еманципаторски подухват, јасно се види да је његов учинак заправо био незнатан („На састанцима, који се четвртком одржавали – а којих је до краја децембра било четири – морамо призанти да је био веома мали број муслиманки“, 1, 2/1928: 4), а да су главни сарадници организације и часописа остајали и даље муслимански интелектуалци, будући да су као саговорници „Женског покрета“ у чланку именом поменути само Хифзи Бјелевац и Џемалудин Чаушевић.

ЖП успео је за скоро две деценије излагања да изложи и два индивидуална портрета *нових муслиманки*, од којих је једна уједно чланица организације „Женски покрет“. Реч је, најпре, о врло краткој непотписаној вести „Прва муслиманка – дипломирани правник“ (5/1929: 4), о томе да је Наџида Нури Хаџић постала прва муслиманка која је дипломирала право у Краљевини (на Правном факултету Универзитета у Београду),¹⁵ и о нешто дужем портрету, украшеном фотографијом, о др Шевали Зилџић-Иблизовић, која је била прва муслиманка која је похађала сарајевску мешовиту гимназију и, због чега је портрет и писан, постала прва муслиманка проглашена за доктора медицине у Краљевини (на Медицинском факултету у Загребу) (3/ 1932: 44–45). Ипак, и ово су заправо погледи „споља“.

Једини чланак који у ЖП носи потпис једне муслиманке пренет је (у скраћеном облику) из другог часописа – *Jugoslavenskog lista* који је излазио у Сарајеву (1918–1941). Реч је о чланку Хатице Басаре „Живот и друштвени положај муслиманске жене“ (ЖП, 20/1927: 4). Индикативно је да ауторка, залажући се за побољшање друштвеног положаја муслиманки, позива остале муслиманке да крену „добрим примјером наших сестара из ‘Женског Покрета’“, мислећи притом на организацију, али да ни овај нити неки други чланак не шаље часопису *Женски њокреј* као гласилу те организације. Ауторка се и пита: „Само од себе намеће се питање зашто и муслиманско женскиње не би узело учешћа у ‘Женском покрету’, и зашто и оне не би, којима је много потребније побољшање друштвеног положаја, судјеловале у том раду?“ (Исто). Басара такође појашњава да је укључивање муслиманки у рад „Женског покрета“ тим потребнији, јер је у Краљевини „политички живот тако затрован нетрпељивошћу и тесногрудно-

15 Реч је о једној од четири ћерке Османа Нури Хаџића, које су све биле универзитетски образоване.

шћу“ да би управо жене могле примером заједничког рада да покажу својим „мужевима, очевима и браћи“ како религија није препрека за сарадњу. Затрованост нетрпељивошћу у политичком животу већ је следеће године резултирала трауматичном последицом (убиством посланика Хрватске сељачке странке у Народној скупштини од стране Пунише Рачића, посланика Народне радикалне странке), а 1929. увођењем краљеве диктатуре, која ће – иако јој је циљ био супротан – међуетничку нетрпељивост заправо додатно појачати. Потенцијална сарадња муслиманских интелектуалки с часописом *ЖП* можда је, посредно, таквом општом друштвеном климом као и медијском цензуром, ако не спречена, онда у најмању руку отежана. Међутим, сама чињеница да ни пре позива Х. Басаре из 1927. године на сарадњу с организацијом, а тиме и часописом *ЖП*, у њему није било изворних чланака муслиманки, говори да није створено довољно поверења да ће југословенске либералне феминисткиње разумети еманципаторске дискурсе муслиманских интелектуалки који не долазе са секуларних позиција већ, напротив, своју аргументацију налазе у изворним идејама ислама. Конкретно, Басара је тврдила:

И када нам наша вјера Ислам не пријечи да се развијамо посве слободно, онда зашта и чему којекакви обзири напрама овом и оном, а због чега трпи наш напредак, па сасма наравно и наша узвишена вјера, јер јој ми нашим животом и друштвеним положајем, правдајући га најчешће не-исправно с тим вјерским разлозима, наносимо му тешку повреду, која у очима немуслимана и оних који га не познају приказује Ислам онаковим какав он није (*ЖП*, 20/1927: 4).

Упадљиво је, поред свега наведеног, да кад се број чланака посвећен југословенским муслиманкама упореди с бројем оних који су посвећени еманципацији жена у Турској, овај други ипак односи превагу (в. Пољак, Иванова 2019), па се може закључити да је на тај начин заправо надомештано писање о теми која је била сувише осетљива и за либерални/радикални феминизам. Изношењем позитивних примера Ататуркових – првенствено секуларизујућих – реформи, захваљујући којима је „турска жена видела своју слободу, дочекала нови дан и *йочетйак нове ере*“ (како се, на пример, квалификује револуционарност датих промена у чланку Вуке Велимировић („О турској жени“, *ЖП*, 17/1927: 4, курзив С. Б.), *ЖП* је слао мање или више суптилне поруке југословенским муслиманкама о томе да је процес еманципације жена скоро па неминовно условљен процесима секуларизације. У томе је, као што указује претходна анализа чланка Х. Басаре, могао бити и основни камен спотицања између *сес-йара муслиманки*, с једне, и осталих *сес-йара Југословенки* окупљених око *Женској йокрејша*, с друге стране.

III

Жена и свети (1925–1940), заједно са *Женским светом* (1930–1934) и још неким илустрованим магазинима, носилац је умереног грађанског феминизма. *Жена и свети* (даље: *ЖиС*), тиражни илустровани модни магазин, за који су писале многе у том тренутку већ признате књижевнице и интелектуалке, радикалније феминистички опредељене од самог магазина, довољан је као илустрација овог тока. За разлику од радикалног грађанског, односно либералног феминизма и левог феминизма (о коме ће тек бити речи), који заиста јесу били организовани женски покрети, „умерени грађански“ само се условно може означити као покрет, с тим да његова идеологија и дискурси јесу били делатни слично као и код организованог покрета. Како сам раније реконструисала, у односу на идеолошки концепт *нове жене* – као идеала радикалног грађанског феминизма – овај покрет промовисао је идеологему која би се најприкладније, а и с обзиром на терминологију самог магазина, могла назвати *модерном женом* (Бараћ 2015). Она је подразумевала потпуну еманципацију, с тим што је задржавала захтев за очувањем женствености и женскости жене, односно имала је амбивалентни став према слободи жена у односу на установу брака.

Како је већ, дакле, у ранијим истраживањима закључено, за ову врсту часописа, па тако и за овај конкретно, карактеристична је контрадикторност и амбивалентност у ставовима у односу на еманципацију жена. Сам магазин, наиме, не тежи једној доследној феминистичкој идеологији на нивоу целине броја или укупног издажења часописа, односно његови чланци не подлежу строгој уредничкој политици. Међутим, посматран контекстуално, читан упоредо с осталим феминистичким југословенским часописима и осталом међуратном периодиком, *ЖиС* се указује као несумњиви делатник тадашње феминистичке контрајавности. У њему су се, заправо, могли наћи елементи две друге доминантне феминистичке идеологије, радикално грађанске као и оне која је долазила с левице, док су се повремено појављивали конзервативни дискурси.

Први чланак о еманципацији муслиманки *ЖиС* објавила је 1926. године. Реч је о тексту „Наша нова муслиманка“ књижевника Хамза Хуме (Мостар, 1895–1970). Хумо је у том тренутку већ познат југословенски песник и приповедач, али и ангажовани интелектуалац, историчар уметности по основном образовању, а званично професионални новинар који пише за *Полиџику* и друге београдске и југословенске листове. Његов чланак је објављен на пуне две стране магазина и илустрован двома фотографијама без додатне легенде, а његова порука о *новој муслиманки* која ће сигурно превладати *сџару* огледа се и у распореду фотографија – прва приказује две насмејане муслиманке откривених лица (свакако с косом у марамама), а друга муслиманке с ферецама на лицу чију тренутну емоцију због тога и не видимо:

Доба харема, фереџа, старих обичаја, пролази; трагови му се бришу из дана у дан. Новамуслиманка настоји да се ослободи вековне стеге коју јој је било наметнуло друштво и религија. Европска цивилизација крчи себи путеве и у забораву ћошкова него што су планинске касаве и заборави у Босни и Херцеговини. Ови најзападнији и усамљени остаци оријента стоје под неминовним ударом ове цивилизације па се њен утицај јасно опажа и на данашњој нашој муслиманки за коју се доскора чинило да стоји ван њена домаћаја (*ЖиС*, 12/1926: 12).

Хумо истиче да је пут младих муслиманки од почетка развоја до удаје (у чланцима свих часописа се готово по правилу апострофира секвенца живота која се поклапа с развојним периодом који обрађује женски образовни роман), у датој епоси постао разнолик: неке иду традиционалним путем, неке новим, али тај пут, то васпитање, у сваком случају зависи од родитеља, а већином ипак јесте традиционално.

Хумо се по свему судећи прилагођава жанру магазина, па посебну пажњу и зато посвећује одевању:

Девојчица у својој седмој години полази у мектеб, а после петнаесте године сакрива се, облачи зар или фереџу, и постаје девојком удавачом. Овакав начин одгоја протезао се с колена на колена, без имало промене, изузев начина ношње, који је споро и компромисно, али сигурно, напуштао народни, муслимански босански костим и примицао се данашњем европском костиму (*Исто*).

Хумо подсећа да је живот жена других вера, *сесџара* ових муслиманки, напредовао, да су све до скоро муслиманке живеле на исти начин као и њихове прабабе. Међутим, Хумо ће се овде позвати на идеју наглог прогреса („Али времена се мењају, чине често пута *фрајанџине скокове* и дају резултате обрнуте онима које би од природног тока ствари очекивали“, курзив С. Б.) и изводи закључак о антагонистичкој ситуацији као последици, заправо, револуционарних промена. („Отуда и невероватни сукоби и контрасти у нашем животу. Ту настаје полазна тачка борбе за ново и мржња на старо.“) Резултате овог наглог прогреса Хумо потврђује додатно опет преко слике одевања:

Време је учинило и у овом случају, рекао бих преко дана, један велики скок: створило је нову муслиманку, извело је из тамне фереџе на светлост дана, из скромне шамије у кокетни шешир, из мектеба у средњу школу, на улицу, у кафану – и разлика је, ако не још потпуно, а оно барем углавном избрисана између муслиманке и њене иноверне сународнице. А време ће и ту разлику потпуно избрисати (*Исто*: 12–13).

Хумо затим говори о борби младих муслиманки која се одвија унутар домова и не види јавно: „Колико борбе за ту нову слободу! Колико суза да би им дозволили родитељи да носе шешир и да наставе школовање“ (*ЖиС*, 12/1926: 13). Сви ови наводи иду у прилог и најновијем истраживачком полазишту као и закључку Фабија Ђио-

мија: да друштвене трансформације јесу дотицале муслиманке дате епохе иако су дате промене онда као и касније теже могле да се документаристички и научно потврде као делатне (Giomi 2021: 2–4; 22, 363–372). Занимљиво је зато како Хумо формулише ту невидљиву еманципацију, наводећи како *нове муслиманке* у својим кућама читају, макар и лошу лектуру, али у сваком случају: „Тип ове аутодидактике, да је тако назовемо, то је тип на прелазу. Иза ње стоји сасвим конзервативна и неписмена муслиманка, а пред њом нова, школована“ (ЖиС, 12/1926: 13).

У овом опису значајна је и чињеница коју је Ђиоми приметио поводом нешто каснијег случаја Вахиде Маглајић (Бања Лука, 1907 – 1943), односно муслиманки које су се преко удружења „Женски покрет“ и истоименог часописа или под привидом укључивања у ово удружење и његову Омладинску секцију (у овом случају у Бања Луци), укључивале у рад Комунистичке партије Југославије, и тако се заправо еманциповале и излазиле у јавност. Ђиоми ће, дакле, описавши укупну ситуацију у породици Маглајић (уплив комунистичке литературе од стране брата, противљење оца кадије девојчином облачењу, начину живота и слободи кретања), закључити да је то слика која показује да су „револуционарне идеје ишле руку под руку са малим кућним револуцијама“ (*small domestic revolution*; Giomi 2021: 331). Те су се *мале кућне револуције*, како Хумово писање сугерише – које у једном тренутку могу кумулативно да произведу шире промене у животима младих муслиманки – догађале и раније, и изван комунистичког значења појма револуције, тј. тим би се изразом могли назвати сви бројни за јавност невидљиви уступци патријархалних очева изнуђивани молбама својих кћери.

Уколико има више аспеката идентитета жене између којих се може бирати у грађењу просветитељско-еманипаторског наратива, муслимански аспект ће ипак неминовно превладати у свакој од феминистичких струја репрезентације неке жене. О томе најбоље говори непотписани чланак „Муслиманка оперска певачица“ (9/1930: 23–24). Предмет портрета је Бахрија Нури Хаџић (Сарајево, 1904 – Београд, 1993), у том тренутку истакнута европска оперска певачица, кћерка напред помињаног Османа Нури Хаџића. Исписујући њен животни пут, непотписана ауторка чланка насловом издваја – иако код ове уметнице и за овај тип часописа и феминизма заиста није пресудни њен муслимански идентитет – ипак управо Бахријино порекло.

Како су глумице, балерине и оперске певачице свакако биле повлашћене у оквиру типа *модерне жене* који је магазин ЖиС промовисао, Бахрија Нури Хаџић идеална је варијанта овог типа јер уз сва остала значења додаје тој идеологеми још и идеју (и њено остварење) поменутог *најпої проїреса*. За њу ће се на почетку рећи: „Муслиманка по рођењу, Европљанка по еманципацији, духу и култури, жена по женствености, а уметница по таленту, г-ђица Бахрија Нури Хаџић је

примадона државне опере у Берну“ (*ЖиС*, 9/1930: 23). У само једној реченици потврђена је, дакле, чињеница *фрајантної скока* која такорећи сажима историју муслиманских жена, али и југословенских простора кроз најмање један век. У тој историји, како наратив чланка описује, појави босанске муслиманке као еманциповане Европљанке у међуратној епоси претходила је генерација европски оријентисаних родитеља формираних у хабзбуршком периоду, тј. генерација првих еманципованих муслиманских мајки:

Још као мала Сарајка Бахрија Нури расла је у једној од најугледнијих муслиманских породица у Босни, а била је васпитана у чисто напредном духу, јер њена мати г-ђа Хаџић није се убрајала у конзервативне муслиманке, већ у жену која је имала врло широких концепција на све што је ишло прогресу. И тај основ домаћег васпитања које је Бахрија Нури од своје колевке имала прво од своје мајке, затим од оца који је иначе врло образован човек, учврстили су у њој и свој осталој деци ове породице идеју равноправности (*ЖиС*, 9/1930: 23).

Из чланка сазнајемо да се Бахрија Нури Хаџић школовала најпре у Сарајеву, те да је као најстарија кћи имала је утицај на две млађе сестре. Оне су и саме кренуле путем високог образовања и заузеле одговарајући положај у југословенском друштву. Чланак издваја Бахрију јер је „она пак, као муслиманка *прва ойишла на йозорницу* и данас већ стекла себи лепу репутацију у уметничком свету“ (*ЖиС*, 9/1930: 23, курзив С. Б.). Чланак такође издаваја и нагли напредак („За нас је од нарочитог интереса то, што је г-ђица Нури за *релативно крајко време* (две године по свршеним студијама) *врло мноћо найредовала* и што ћемо у децембру ове године имати прилике да је чујемо у Београдској опери“, Исто, курзив С. Б.), што још једном потврђује снажну потребу за убрзаном модернизацијом и еманципацијом, која је постојала у женским покретима у Краљевини.

„Ова симпатична муслиманка“, извештава чланак у стилу жанра модних магазина, „живи данас далеко од своје породице, пријатеља и познаника, далеко од своје земље“, али сваке године посети свако од за њу значајних места у домовини пре него што се „опет врати у Швајцарску на стални боравак“ (Исто: 24). У истом духу илустрованог магазина, чланак провлачи поруку о нужности еманципације босанских муслиманки, некадашњих другарица Бахрије Нури Хаџић, којих се она, по претпоставци ауторке чланка, присећа а које „и данас живе врло повучено, још у турском духу, далеко од културе и еманципације“ (Исто). Међутим, у овој врсти чланка довољно је што је феминистички жал због „културног заостајања“ босанских муслиманки тек провучен кроз његове редове, док се све даље утапа у сентименталистичку завршницу сличну оној жанру љубавног романа, тзв. љубића, у којој се исказује наводна унутарња перспектива главне јунакиње, док јој „поглед блуди преко Миљацке“: „Онда јој

дође жао што је то детињство тако брзо прошло. Једна суза скотрља се на лице, а нешто унутрашње даје јој елана на путу ка слави“ (Исто).

Две године након овог живог и конкретног портрета, јавља се у *ЖиС* Абдурезак Хифзи Бјелевац (Мостар, 1896 – Загреб, 1972) начелним чланком „Наша муслиманка и њезин социјални положај“ (*ЖиС*, 11/1932: 2–4). Бјелевац у време писања овог чланка, слично као Хамза Хумо, већ јесте признати југословенски књижевник, али што је још важније, увелико и с разлогом виђен као „писац за жене“. Пре тога је, као што је показано, једном већ позитивно одговорио на позив једног женског, односно феминистичког удружења „Женског покрета“. У тренутку објављивања чланка у *ЖиС* Бјелевац пак живи у Београду, где од 1931. ради у Пресбироу као стручњак за штампу на турском језику (после чега је био и аташе Краљевине Југославије за штампу у Анкари). Његово име као аутора чланка носило је тежину јер је увелико, дакле, имао објављене романе који приказују живот (младих) муслиманки и који су били изузетно читани, као што су – да наведемо само оне које самим насловом казују да је женско питање његова главна тема – *Минка* (1917) и *Мелика: роман савремене муслиманке* (1927) (у новије време тај је аспект његовог писања и релевантно научно обрађен, в. Avdagić 2006). За еманципацију муслиманских жена Бјелевац се залагао од самог почетка 20-их година 20. века кроз писање у листовима које је и уређивао, *Нови Вијек* и *Бехар*.

На свакој од три фотографије које су илустрације чланка „Наша муслиманка и њезин социјални положај“ налазе се покривене муслиманке. Од бројих питања које ће овај текст изнова покренути, и идеја које су већ разрађиване у ранијим чланцима феминистичких и других часописа (*ЖиС* очигледно није ограничавала Бјелевца у дужини чланка, па је зато и било могуће да се уведу шаролике теме), вреди издвојити његов део који се поклапа с доживљајем муслиманки који је био доминантан и у чланку Хамза Хуме. Наиме, и Бјелевац види да се у једном слоју нагли раскид и модернизацијски скок већ одиграо, а да остају слојеви који су у превирањима или сасвим у оквиру старих обичаја. Бјелевац сматра да се револуционарна промена одиграла пре свега у одређеним редовима муслиманских омладинки:

Утешна је појава данашње муслиманске женске омладине, која је одбацила вео и ништа није изгубила без њега. Видимо их у школама, у уреди-ма, видимо их на универзитету и скоро у свим звањима радине, марљиве, честите, талентоване и озбиљне. Престала је на њих вика јер се није могло против прогреса, против духа времена. У кући је остала генерација која није могла, или је била спречена од мужева, отаца и браће, да се открије. Остала је у кући и богата муслиманка, само што је своју ношњу удесила према савременој моди, а вео носи, да покрије своју ружноћу или старост (Исто, 4).

Као што се види, Бјелевчев је став да и генерација конзервативних родитеља у једном тренутку постаје немоћна пред стихијом прогреса. Збацивање вела сагледано је овде као важан иницијални али ипак спољашњи моменат промене (док је његово стављање или збацивање у првим аргументацијама, попут Сулејманпашићеве или Ребчеве, само по себи било узрок подређивања или пак ослобађања жена), а кључна је промена чињеница да су жене заузеле школе, универзитете и јавне професије.

Неколико година касније, у *ЖиС* напokon ће се поводом муслиманског женског питања наћи и тема добровољних удружења. Обрадиће је Јованка Милошевић у чланку „Муслиманске жене Босанске Крајине“ (*ЖиС*, 8/1935: 16), који је пратила фотографија с легендом: „Одбор друштва ‘Будућност’ са председником г. Хуснијом Ђумрукчићем. Десно госпођа Ђумрукчић“. Како ауторка чланка тумачи дата историјска кретања, пред крај прве половине 19. века паралелно се одвија својеврсна „увезена“ модернизација и покретање првих женских удружења. Према њеном писању, то су такорећи синонимне појаве: „почињу се удруживати да удружене помогну слабијем од себе. На помагању ближњег почела су и женска удружења, и наравно тај покрет дошао је из земаља давно цивилизованих, културних“ (Исто). Ј. Милошевић напомиње да је тешко било и у развијеним земљама, „а тек ми жене Балкана како смо споро напредовале у женском покрету. Споро смо напредовале и као хришћанке, чије лице није обавио црни вео као жене Мухамедове вере, које су по Корану, тој највећој светињи верних, биле осуђене на ропство“ (Исто).

Међутим, ауторка тумачи да је управо ова ситуација створила услове за прва добровољна и добротворна удружења, јер овако „осуђенима, искључиво само у оквир деце и куће“ у муслиманкама „се развијало богатство осећаја. Те своје велике осећаје оне су *ис-йољавале* у самилости према сиротињи“ (Исто, курзив С. Б.). Ј. Милошевић је у овим редовима практично уочила и забележила кључни трансформацијски моменат у животима одређеног (повлашћеног) слоја муслиманки. То је моменат у којем су ове муслиманке свој невидљиви, приватни емотивни рад почеле да преобликују у јавни практични рад. Чиниле су то тако што су се најпре удруживале у – терминологијом новијих методологија речено – *оїраничене ірује*, тј. прве *делатне заједнице*. Важно је нагласити и то да ауторка заправо имплицира да су ове делатне заједнице настајале из трансгенерацијски потискиваних осећања. Она, наиме, даље пише да су потиснуте осећаје муслиманке испољиле и кроз две врсте уметности, ручни рад и испевање севдалинки: кроз вез, „који показује *іријељивості* до виртуозности, исто као и њезине песме севдаха, које су слике њиховог живота пуног чежње, *чежње* која и њима самима није увек била јасна“ (*ЖиС*, 8/1935: 16, курзив С. Б.).

Унутар описаног општег, ма како спорог, женског покрета(ња) у Босни и Херцеговини под Аустро-Угарском, Ј. Милошевић за под-ручје Босанске Крајине издваја једну његову индивидуалну актерку, Фатиму Ђумрукчић, „прву жену муслиманку напредну неуморну радницу“. Фатима Ђумрукчић је, наиме:

кћер угледног, напредног босанског аге Авдаге Хаџиалиловића, који свом једином детету Фатими даје европско васпитање, узимајући у кући професоре са реалне гимназије и учитељице за француски језик, цртање, музику, све што спада у васпитање једне културне жене. Затим удаје своју Фатиму за академски образована човека, судију окружног суда у Бањој Луци, господина Хуснију Ђумрукчића. Супрузи Ђумрукчић раде обоје заједно на подизању и просвећивању и напретку муслиманске жене. Прво је било оснивање друштва „Будућност“ 1928. године са сврхом за социјал-на и економска подизања муслиманке (Исто).

Ова *јавна радница* формира се, грубо узев, по једном од два основна модела која је унутар либералног женског покрета учила Грубачки, у овом случају – *елијистичком*. Кратки часописни *Bildungsroman* Фатиме Ђумрукчић приказује, прецизније речено, једну подваријанту еманципаторског развојног пута босанских муслиманки међуратне епохе, која се донекле подударала с оним Бахрије Нури Хаџић (који представља његову најрадикалнију реализацију), али се од њега и разликује. И овде је потврђена нужност већ остварене еманципације и европеизације у претходној, родитељској генерацији, да би слична или много шира еманципација била могућа за муслиманску девојку у Краљевини Југославији. У овом случају је, пак, још увек на снази била инерција старих обичаја, и кћи није могла сама да изабере супружника (као ни то да ли ће га уопште имати), али су га родитељи зато изабрали по мери својих већ изграђених погледа на муслиманско женско питање. Двоје супружника зато заједнички настављају рад на његовом решавању, између осталог и оснивањем хуманитарног, добровољног друштва. Ауторка чланка наводи и његове конкретне учинке, на пример, да је у самој Бања Луци више од четиристо муслиманки научило да чита и пише, док сиромашне жене раде ручне радове, које друштво шаље по градовима Југославије, продаје их, те тако ове жене остварују сопствене приходе. Кроз само један часописни чланак, ауторка је јасно описала динамику између појединца и групе унутар укупне југословенске муслиманске (женске) заједнице, указујући како су се историјским процесима дугог трајања пасивизиране генерације муслиманки у тренуцима крупних геополитичких префигурација (Берлински конгрес, односно оснивање Краљевине СХС/Југославије) укључивале у јавну сферу и у том смислу еманциповале, ма како то укључивање текло споро и спорадично.

Жена и свети је, као и други часописи, односно покрети, вероватно о југословенском муслиманском женском питању писао мање него

што је могла бити изворна уредничка намера. Зато је, кад је било прилике, писано о раскиду с османским наслеђем у савременој Турској. Као пример у овом случају може да се издвоји чланак „Шта турска жена дугује Ататурку“ (С. Ж., *ЖиС*, 1/1939: 2–3). За овај тип магазина и покрета не чуди да аутор/ка у датом тексту помало мистификује револуцију и реформе, градећи култ мајке, аргументујући у крајњој линији да је Мустафа Кемал Ататурк читав програм еманципације жена спровео заправо због своје мајке и емоција према њој.

IV

У првом броју часописа *Жене данас* (1936–1940) објављена су два чланка која се односе на муслиманско женско питање. Један је „Данашња муслиманка у Босни“ (*ЖД*, 1/1936: 8), и њиме је, у контексту са систематским приказивањем живота жена из свих делова Краљевине, *Жена данас* (даље: *ЖД*) спроводила своју „локалну“, југословенску политику, док је, у исто време, деловала у оквиру интернационалног покрета који се управо у годинама њеног оснивања и формирао, а који се може назвати феминизмом Народног фронта, левим феминизмом, или глобалним феминизмом на левици.¹⁶ Тај је покрет био, дакле, део нарастајуће антифашистичке глобалне акције под претежним вођством Коминтерне, али која је у погледу женског организовања чувала континуитет с ранијим феминистичким покретима, па и она ма који нису нужно потицали с левице, те је у том смислу имао своју релативну аутономију. Сараднице и оснивачице *ЖД* пре оснивања овог часописа укључиле су се зато, уз обострану иницијативу, у рад постојећег друштва грађанског феминизма тј. организације „Женски покрет“. Младе комунисткиње, махом чланице СКОЈ-а, заједно с феминисткињама „Женског покрета“ основале су његову Омладинску секцију 1935. године. Прве чланице ове београдске Омладинске секције „Женског покрета“ у потпуности су се подударале с редакцијом часописа *ЖД* покренутог следеће године (*Жене Србије у НОБ*, 1975: 58). Уколико је сарадњу *Женској њокреџи* са старијом генерацијом комунисткиња, током раних 20-их година 20. века, повезала највише идеологема *нове жене* тј. њена феминистичка свеобухватност, утолико би се могло тврдити да је средином 30-их година старе сараднице *Женској њокреџи* с потпуно новом и тек формираном генерацијом комунисткиња (Grubački 2020) повезала угроженост женских еманципаторских тековина од стране нарастајућег фашизма. Уосталом, сâм часопис *ЖД* (1936–1940) представљао је дискурзивну и идеолошку, али и организациону платформу за коначно званично оснивање Антифашистичког фронта жена Југославије 1942. године (Бараћ 2022: 28). Није било случајно да су оснивајући свој часопис, *ЖД*, чланице Омладинске секције на место уводника првог броја по-

16 Видети: DeHaan (2018), Grubački, (2020), Бараћ (2022).

ставиле чланак „Ново поље рада за жене“ Габријел Дишен, председнице Светског комитета жена против рата и фашизма. Исто је тако важно истаћи да се деловање овог комитета и ширег покрета наставило кроз рад Женске међународне демократске федерације (основане у Паризу 1945. године), захваљујући којем се очувала чврста веза између социјалисткиња и комунисткиња већине светских држава, чак и када је Хладни рат међу њима производио поделе (Calver 2022). На овом месту треба приметити како се *делатне заједнице* од почетних *ограничених група* у специфичним околностима 30-их година укрупњавају у велике *коалиционе савезе* и *глобалне покрете*, да би се касније реструктурисале или распарчавале (уп. Ђорђевић 2017).

У сваком случају, сама композиција првог броја часописа *ЖД*, управо у погледу „муслиманског женског питања“, односно *нове муслиманке* прецизно осликава часописну припадност датим покретима тј. уредничку политику која из тога произлази: пре датог чланака који говори о положају босанских муслиманки који тек треба поправити, а подразумева се да то треба учинити укупном друштвеном револуцијом, постављен је чланак који сведочи о положају оних муслиманки чији је друштвени положај једном револуцијом већ значајно промењен. Реч је о женама у Турској Републици, односно о чланку „Бахрија Нури Хаџић о Истанбулу“ (*ЖД*, 1/1936: 5–6).

Овде, међутим, пажњу прво посвећујемо чланку „Данашња муслиманка у Босни“ и онима који се на њега тематски надовезују. Тај непотписани чланак открива ауторку која из прве руке познаје прилике у неким деловима Босне. Њеним речима претходи графички издвојен редакцијски коментар: он је ту да једним делом потврди слагање са ставом који су претходно изнели остали југословенски феминистички часописи и покрети (да су верски обичаји „стављали муслиманску жену у неправнији положај него остале жене у нашој земљи“, *ЖД*, 1/1936: 8), али исто тако овај чланак указује на нове социјалне моменте које је донела Велика економска криза (1929–1939), а које су грађански оријентисани феминистички покрети донекле занемаривали. Редакција зато уобичајеном портрету *наше муслиманке* дописује чињеницу „да је општа криза и беспослица натерала и муслиманске жене да се отргну од куће и почну привређивати ради одржавања породице“ (Исто). Због тога, тврди редакција, и „оштре границе“ између муслиманки и осталих југословенских жена почеле су да се умањују (Исто). Свакако, поред тога што делимично то јесте био процес који је почео да се одвија, инсистирање на брисању разлика било је пре свега део стратегија омасовљења женског покрета унутар антифашистичког (и у другом степену, комунистичког), на којем су сараднице *ЖД*, односно чланице СКОЈ-а и Комунистичке партије Југославије радиле.

Први део чланка описује живот муслиманке до удаје (који сам анализирао у Бараћ 2015). У другом делу чланка, ауторка пробле-

матизује чињеницу да муслиманке немају право избора при удаји, и тумачи да је то објашњење за велики број несрећних бракова и „честих развода“. Развод у приказивању живота муслиманских жена, као што се видело, јесте помињан (као у једном од Ребчевих чланака), али је – у укупној југословенској феминистичкој штампи – избегаван као тема којој ће се заиста посветити пажња. Усредсређујући се затим на специфичности савременог тренутка, ауторка чланка назначује да се полако, ипак, исказује више слободе у „ашиковању“ пре удаје. Затим, ту је и вид слободе који произлази из класних разлика муслиманки. Комунистички часопис једини је који о тој разлици пише, док су унутар осталих женских покрета муслиманске жене приказане као хомогена група. Поменута слобода кретања потиче од класне „неслободе“: „док жене средњег сталежа раде у својим сопственим кућама, сиромашне иду у надницу, служе, перу по кућама веш, рибају, шију и раде ручне радове за новац“ (Исто).

Ауторка затим, што се може сматрати обликом истраживачког новинарства, открива праксу која се у том периоду успоставила – обичај продавања „удавача“ у Македонију. Ауторка у тим редовима свесно избегава етничке и верске епитете и локалне топониме – говори искључиво о жени. То је једна од стратегија писања у ЖД, која се и у овом случају успешно спроводи: почев од апострофирања одређене, често и специфичне, женске групе поступно се прелази на дискурс који се односи на све (југословенске) жене. Та начин писања представљао је стратегију деловања левофеминистичке интернационале у том тренутку, доследно пресликану у оквиру текста и часописног броја: обраћајући се непосредном искуству потчињености конкретних а сегментираних женских групација, челнице и друге припаднице овог покрета (ауторке чланака) поступно су училе своје читатељке да у томе препознају обрасце општијег женског искуства. Циљ им је свакако био да све то у коначници употребе за уједињавање жена и омасовљење глобалне антифашистичке акције. Чланак, дакле, објашњава да је настала велика потражња за бесплатном радном снагом, коју свака жена по неписаном друштвеном уговору представља:

то долази с једне стране услед оскудице у женској радној снази, која је готово бесплатна у оквиру брачног ‘уговора’ (за минимум егзистенције жена је ту експлоатисана горе него теглећа стока. За њу не постоји уопште радно време, па према томе ни одмор. Дакле, њен положај је гори него положај слушкиње, јер она ради за свог мужа!) а с друге стране услед све већег осиромашења које нагони чак и родитеље да тргују својим кћерима (Исто).

Да би јасно описала о чему је реч, ауторка чланка морала је да се врати конкретним примерима и чињеници да се овај вид насиља догађа сиромашним муслиманским женама. Чланак се, у складу с политиком активације и мобилизације жена, завршава у оптимистичком тону. Поред тога што позива на јачање покрета за еманципацију муслимански, ауторка тврди да се еманципација заправо у

свакодневном животу већ и одиграва. Међутим, и она говори у име муслиманки, и неке замишљене муслиманке, па зато у трећем лицу („о покривању неће више да чује, а своју прошлост сматра срамном и понижавајућом“), а да сâм њихов глас, чак ни посредован, ни овде није присутан.

То ће се догодити тек у репортажи „У сенци фереца“ Данице Војводић (ЖД, 17/1938: 9–10). Ова репортажа о муслиманским женама у Санџаку, с обзиром на то да је ауторка и сама из ових области,¹⁷ а уз то талентована за приповедање, поприма, с једне стране, елементе етнографског истраживања и студије, а с друге, сугестивне приповести. Уз сопствене описе, ауторка је, условно речено, и интервјуисала санџачке муслиманке, односно разговарала са својим школским другарицама чија изворна сведочења преноси, па се изворни исказ муслиманки исписује макар посредно. Ауторка, унутар живог описа младе муслиманке која је већ с дететом у наручју, преноси речи своје другарице о удаји и браку:

„Па први пут сам га [мужа] видела у ћердеку, тј. прве брачне ноћи. Виђала сам и раније једног старијег човека, и ти си га сигурно виђала при пролазу у школу, нијесам ни снила да ми је суђен. А шта ћу, бабо је дао реч, а што он каже, мора бити. Рекао ми да ме је дао, а два дана нијесам смјела да питам коме. Па отац је, срамота да питам. Чојек ми ради, а ја имам мога сина“, и продужи раздрагано да му тепа, слатко, и сама детињаста (17/1938: 10).

У даљем току репортаже, ауторка под наводницима преноси и речи друге младе муслиманке, из којих, између осталог, читатељке сазнају да је ова девојка тек по удаји и усласку у саму кућу открила да је њен муж већ ожењен тако што је тамо „затекла три жене“, односно да је уз то раније био ожењен са још четири жене које је вратио породицама будући да нису рађале децу. Ова млада жена зато уз укупно искуство тумачи свој садашњи положај: „Држао ме је годину и по и све чекао да родим, а онда је и мене отпушћео“ (Исто).

У односу на већину чланака, чланак Д. Војводић се издваја и по томе што експлицитно помиње мушко насиље у породици. Ауторка је чак изабрала да отварањем тог проблема заврши своју репортажу: „И ове последње слике наше паланке покрије мрак, а прођете ли мрачним улицама, нека вас не изненади крик и запомагање женских гласова. То муж или отац бије жену или ћерку. Они из других кућа ћуте, јер знају да је и код њих тако, јер ‘сваки домаћин има право да у кући покара или избије свога женског роба’“ (ЖД, 17/1938: 10).

17 Даница Војводић (Бијело Поље, 1916 – ?) је у тренутку писања чланака живела у Београду, где је, после завршене средње школе у Сарајеву, студирала економију и Вишу новинарску школу (видети: интервју: <https://www.srpskadijaspora.info/kao-majka-i-uteha>), приступљено 9. октобра 2023). После удаје потписивала се као Даница Перић Војводић, а много година касније написала је, између осталих, аутобиографску књигу *Месећ дорави на Оброву* (Београд, 1993), која говори и о санџачким приликама прве половине 20. века.

Чланак „Бахрија Нури Хаџић о Истанбулу“ (1/1936), с друге стране, говорио је још у првом броју *ЖД* о идеално замишљеној промени какву су револуционарке окупљене око овог часописа имале у виду за муслиманке у својој држави (која би, такође, по идеалном плану, требало да се од монархије преобрази у републику). Чланице редакције обавештавају читатељке да ова уметница не извештава само о Истанбулу, већ о „новој Туркињи“, како у уводном, графички такође издвојеном, пасусу наглашавају. Реч је уз то о предавању које је Бахрија Нури Хаџић одржала на „Усменим новинама“ Новинарског удружења. По свим назнакама, уреднице *ЖД* издвојиле су само најзанимљивије делове за часопис. Показаће се да Нури Хаџић не говори само о Туркињама, већ да заправо користи секвенционисане слике њихове еманципације како би, на том фону, приказала (некадашњи) положај већине југословенских муслиманки.

Дакле, иако за потребе часописа скраћено, предавање је очигледно представљало добро осмишљен наратив, и може се уврстити у традицију жанрова поучавања и извођења аргументације *ad exemplum*, „према примеру“ (који своје порекло води од средњовековних верских проповеди завршаваних анегдотом чији је циљ да живим примером поентира проповедана/пропагирана значења). Текст је грађен као прича у којој се контрастира начин живота становнице Истанбула, Хајрија Г., *данас*, и сећања на њен начин живота *некада* у Сарајеву, пре него што се непосредно пред Први светски рат одселила у Турску. Бахрија се за слушаоце предавања / читатељке часописа присећа најпре Хајрије „забуљене у димијама и нанулама“, каква је у Турску и отишла (*ЖД*, 1/1936: 5). После више година, „сасвим случајно“, на једној свадби у Истанбулу на коју је била позвана, Бахрија наиђе на своју некадашњу познаницу: „Права Европејка: ни налик на ону Хајрију што је пред рат пошла у димијама и са печом на лицу из Сарајева“ (Исто). Та, промена, међутим, није све јер сазнајемо да и самој Хајрији „прошлост личи на страхан сан“, па она Бахрију пита: „Је ли могућно, лијепа моја – вели она на српском језику –, да се још жене у Босни покривају? Видиш ли шта је овде наш Гази урадио?“ (Исто).

У овом чланку се такође апострофира идеја о наглој промени и *најлом ипројресу*. Бахрија Нури Хаџић доживела га је у пракси, у сопственом дому и одрастању, али то се у овом чланку не помиње. Износе се уопштени примери који потврђују тај концепт, очигледно близак већини интелектуалаца који су били опредељени за европеизацију муслиманске заједнице. Бахрија Нури Хаџић, наиме, на оптужбе – како их именује – упућене босанским муслиманима (да су лењи, да само желе да по цео дан седе и кафенишу, и тако остану у мраку и незнању) одговара примерима тих истих муслимана који су се из разних разлога иселили у Турску, а у изненадној Кемаловој револуцији и реформи снашли боље и од многих домаћих становника. Ауторка чак тврди да босански муслимани „спадају у најнапреднији

елемент у Кемаловој Турској. Њихова бистрина и вредноћа, којој је Кемал дао одушка, довела их је у прве редове“ (Исто: 6). Сваки исказ, попут овога, у чланцима *ЖД*, имао је за крајњи циљ обједињавање револуционарних снага и њихову мобилизацију; тако и приказивање нове Туркиње, које накратко смењује приказивање нееманциповане босанске муслиманке, па вештим обртом прераста и у скицу револуционисања босанских муслимана досељеника у Турској – заправо је шифровани апел часописа и женској и мушкој југословенској муслиманској омладини да се прикључе глобалној антифашистичкој акцији.

Управо је укључивање партијских другова као часописних сарадника у феминистичку политику часописа био један од поступака у оквиру ове широке, народнофронтовске тј. антифашистичке стратегије *ЖД*. У том светлу треба, на пример, читати репортаже и кратке приче о положају Црногорки, које су за *ЖД* писали М. Ђилас и Р. Зоговић, као и песму Ђамила Сијарића „Санџачка муслиманка“, објављену у 19. броју *ЖД* за 1939. годину. Ђ. Сијарић (Шиповице, 1913 – Сарајево, 1989) у то је време био студент права у Београду, а од врло младих дана био је активни комуниста, због чега је и избачен из Велике медресе Краља Александра у Скопљу. Борбу својих другарица подржао је писањем песме о заробљености муслиманке, везујући се насловом специфично за оно што му је блиско, за свој родни крај и прилике које изнутра познаје. У односу на писања осталих муслимана који су се ангажовали на ослобођењу муслиманки, кад се у обзир узму сви (часописни) жанрови и сви остали овде анализирани часописи, једини је Ђ. Сијарић обликовао текст у ком се говорни субјект, у овом случају лирски, оглашава из првог лица женског рода, једног женског ја. „Санџачка муслиманка“ у истоименој песми најпре у прве четири строфе описује своју усамљеност и изолованост унутар кућних зидова, а онда у завршне две исказује своју утопијску пројекцију ослобођења: „А ја бих хтела / Да се руке моје продуже у дугачке реке / И да са њима загрлим цео свет, / И да и сунце и месец и звезде ставим у своја недра. // Ја бих хтела / да се руке моје претворе у крила / И да летим над њивама, над пољем, над бистрим врелом / И да крај неба ведро / Дотакнем својим челом“ (*ЖД*, 19/1939: 8).

ЖД је питање еманципације муслиманки додатно обрадила и у свом 24. броју, који је заправо представљао темат посвећен женама у Босни и Херцеговини. Ту је, дакле, у склопу ширег сагледавања босанских и херцеговачких феминистичких тема – не само муслиманских, већ и, квалификујмо их тако, сефардских, хрватских и српских (в. Костић, Аћимовић 2021: 113–118) – објављено неколико чланака који учвршћују до тада успостављен дискурс о *новој муслиманки* у овом часопису. Поред правне расправе „Муслиманка у браку“ Смиљане Кршић (24/1939: 13), издваја се чланак „Муслиманке, зашто носите ферецу?“ (*ЖД*, 24/1939: 9). Испод потоњег стоји да је настао „по материјалу Фехире Фејзагић и Василије Колаковић“, па

је значајан најпре због тога што се у њему поново налази изворни глас једне муслиманке. Текст који почиње као још једна расправа о изворима ислама и изворним значењима порука о покривању жена у *Кур'ану* (те, као и већина напред анализираних текстова заговара тезу да оно није прописано, већ да је тај обичај настао услед каснијег развоја друштвених прилика) наставља се увођењем теме Француске револуције као догађаја од глобалног значаја, а завршава се као репортажа која читатељкама казује да су две потписане ауторке виделе јасну разлику између свакодневне праксе у Босни и Херцеговини и декларативних ставова муслимана мушкарца које су интервјуисале. Поента чланака сажета је у овим реченицама: „Економске прилике натерале су муслиманку да напусти уски породични круг. Она одлази на рад у творницу, и тамо, наравно, ради без зара и вела. Напредне муслиманке у Босни и Херцеговини иду откривена лица, али због тога долазе у чест сукоб са заосталом околином“ (Исто).

Политици *ЖД* по овом, муслиманском женском питању, али не само по њему, одговарао је часопис комунистички оријентисане босанско-муслиманске студентске омладине, *Пушџоказ* (Загреб, 1937–1939). *Пушџоказ* спада у периодiku која се ограничавала на муслиманску заједницу, док је *ЖД* била део оних левих студентских иницијатива које су настојале да успоставе и што доследније спроводе југословенску концепцију у својој штампи. Ђиоми оцењује *Пушџоказ* као часопис који је у овом периоду давао најјачи допринос разматрању муслиманског женског питања. Његови покретачи тврдили су, од самог почетка, да „припадају *шрећој генерацији* образованих муслимана, а која стоји насупрот првој генерацији из хабзбуршког периода, као и другој генерацији, националистички и грађански оријентисаној, која је била активна током 20-их и раних 30-их година“ (Giomi 2021: 333, прев. С. Б.). При томе не треба заборавити да су се у истој тој генерацији стасали и десно оријентисани млади интелектуалци, који су се, на пример, 1939. године организовали у покрет Млади муслимани, а чија је динамика деловања као групе такође сложена (в. Костић 2023).

У сваком случају, и што је од значаја за ову тему, у *шрећој генерацији*, међу припадницима оба пола, и великим делом управо кроз рад у марксистичким и комунистичким часописима, формираће се припадници и припаднице комунистичког покрета пореклом из муслиманских породица. Они ће учествовати у антифашистичкој борби у Другом светском рату и бити носиоци партијске политике и њених послератних револуционарних еманципаторских трансформација у једној, поново, сасвим новој југословенској држави.

Пажљиво читање женских и феминистичких часописа који су излазили у Краљевини Срба, Хрвата и Словенаца / Краљевини Југославији (1918–1941), при чему су за ову прилику као репрезентативни одабрани *Женски њокреј*, *Жена и свећ* и *Жена данас*, те постављање ових часописа у шири часописни и друштвени контекст, јасно показује се су се дискурси о *новој муслиманки* издвајали као посебан ток унутар феминистичких дискурса, односно идеологија које су радиле на еманципацији тадашњих Југословенки. Дискурси о *новој муслиманки* обликовани су у складу са, грубо узев, три доминантне феминистичке идеологије у Краљевини: радикалном грађанском (или другим речима, либералном са социјалдемократским коренима), умереном грађанском и пролетерском (левофеминистичком, народнофронтовском). Поред одређених разлика, у сваком од тих дискурса фигурирала је слика о скидању зара и фереце (откривању) као предуслову еманципације муслиманки. Иако је њена погодност за ефикасно медијско тј. часописно деловање некада водила поједностављивању приказивања живота муслиманки као и репродуковању оријенталистичких стереотипа, дата слика, односно сама еманципаторска идеја ипак је чешће била уклапана у сложенију агенду ослобођења муслиманки као жена. Та је агенда укључивала посезање за *Кур'аном* и покушаје његовог савременог (или пак „изворног“) читања и тумачења, затим предочавање новонастале свакидашњице у којој се јавила потреба да се муслиманке заштите од последица послератне кризе (појава проституције), или пак да се призна чињеница њиховог масовног изласка из оквира куће услед последица Велике економске кризе (1929–1933). Новија истраживања на ову тему својом методологијом и категоријалним апаратом, помажу да се женски покрети у Краљевини Југославији сагледају као резултат сложеног узајамног утицаја између *истакнутих појединаца* и појединки, добровољно заснованих (женских) *удружења као делатних заједница* те *ширих група* које таква удружења представљају. Закључци који из тако постављених методолошких оквира произлазе казују да су у Краљевини СХС/Југославији саме муслиманке до сопственог издвојеног јавног гласа – који се у датом периоду могао формирати првенствено у доминантном медију епохе, периодичној штампи, а затим и кроз ангажовану књижевност – долазиле и даље по изузетку, а да су чешће у њихово име говориле феминистичкиње немуслиманског порекла као и муслимани који су били опредељени за еманципацију муслиманских жена унутар новонастале југословенске заједнице. Због осетљивости питања еманципације југословенских муслиманки, која је проистицала и из тензије између секуларности феминистичких захтева и потребе да се поштују религијска осећања муслиманки, дискурси о новој мусли-

манки били су често имплицитно или пак мимикријски преношени кроз писања о тзв. новој турској жени, и то у сва три часописа тј. три одговарајуће феминистичке струје у Краљевини СХС/Југославији. Управо уочавање ове часописне, односно уредничке стратегије могло би бити полазиште за нову студију у оквиру насловне теме.

ИЗВОРИ

Жена данас, Београд, 1936–1940.

Жена и свети, Београд, 1925–1945.

Женски покрет: ордан Друштва за просвећивање жене и заштити њених права [ордан Алијансе Женских покрета], Београд, 1920–1938.

Колонтај, Александра. *Нова жена*. Превео Михаило Тодоровић. Београд: Модерна штампарија Р. М. Веснића [без године (1922)].

Костић, Лариса и Емилија Аћимовић. *Жена данас (1936–1940): библиографија*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2021.

Пољак, Јованка, Оливера Иванова. *Женски покрет (1920–1938): Библиографија*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2019.

Bjelevac, Hifzi Abdurezak. *Minka: roman u tri dijela* (drugo izdanje). Sarajevo: Novi vijek, 1921.

Bjelevac, Hifzi Abdurezak. *Melika: roman suvremene muslimanke*. Zagreb: Zaklada tiskare Narodnih novina, 1927.

Sulejmanpašić, Dževad-beg. *Muslimansko žensko pitanje. Jedan prilog njegovu rješenju*. Sarajevo: Daniel & A. Kajon [Vlastito izdanje], 1918. (в. https://www.antikvarne-knjige.com/knjige/autor.php?autor_id=4547)

Ženski pokret. <https://www.zenskipokret.org/>

ЛИТЕРАТУРА

Бараћ, Станислава. „Нова жена као медијски конструкт и књижевни лик: стварање феминистичког мита“, *Књижевна историја*, 151(2013): 733–753.

Бараћ, Станислава. *Жанр женској историји у српској периодици 20-их и 30-их година 20. века*. Универзитет у Београду: Филолошки факултет, 2014.

Бараћ, Станислава. *Феминистичка контрајавност. Жанр женској историји у српској периодици 1920–1941*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2015.

Бараћ, Станислава. „Жена данас и култура сећања“, *Часопис Жена данас (1936–1940): просвећивање за револуцију: зборник радова*, Београд: Институт за књижевност и уметност, 2022. 21–53.

- Бујаковић, Миња. „’Заједно, организоване, ми смо несаломиве!’ Александра Колонтај и ‘нова жена’“. *Књиженство: часопис за студије рода, књижевности и културе*. 2019. On-line издање: <http://www.knjizenstvo.rs/sr/casopisi/2019/zenska-knjizevnost-i-kultura/zajedno-organizovane-mi-smo-nesalomive-aleksandra-kolontaj-i-nova-zena>
- Дејановић, Ивана. „Сестре муслиманке у Женском њокрејш“, *Женски њокрејш (1920 – 1938): зборник радова*, ур. др Јелена Милинковић, др Жарка Свирчев, Београд: Институт за књижевност и уметност, 2021. 357–368.
- Ђорђевић, Александра. ‘Другарице и (не)пријатељице – учешће Антифашистичког фронта жена Југославије у раду Међународне демократске федерације жена 1945–1950’. *Архив, часопис Архива Југославије*. 1–12 (2017):146–162.
- Жене Србије у НОБ*, Београд: Нолит, 1975.
- Колонтај, А. *Новая морал и рабочий клас*. Москва: Всероссийский центральный исполнительный комитет советов р., к. и к. депутатов, 1919 (обл. 1918).
- Колонтај, Александра, *Нова жена*. Превео Михаило Тодоровић, Београд: Модерна штампарија Р. М. Веснића, б. г. [1922].
- Костић, Иван Ејуб. „Оснивање организације Млади муслимани и њен разлаз са илмијским удружењем ел Хидаје 1943. године“, *Токови историје*, 2 (2023): 137–166.
- Мандић, Марија и Јадранка Ђорђевић Црнобрња. „Ислам, појединац и делатне заједнице у Србији: актери промена, сукоба и сарадње“, *Гласник Етнoгpафској инститиутиа САНУ* (2020): 519–532.
- Милановић, Јасмина В. *Женско друштво (1875–1942)*. Београд: Институт за савремену историју, Службени гласник, 2020.
- Милинковић, Јелена. *Женска књижевност у часопису Мисао (1919–1937). Доктoрскa дисертација*. Универзитет у Београду: Филолошки факултет, 2015.
- Милорадовић, Маша (2021). „Др Маша Живановић (1890–1960) – лекарка и сарадница часописа Женски њокрејш“, *Женски њокрејш (1920– 1936): зборник радова*, ур. др Ј. Милинковић, др Ж. Свирчев, Београд: Институт за књижевност и уметност. 307–322.
- Свирчев, Жарка. 2015. „Југославенска жена – форум модерне списатељице“, *Књиженство: часопис за студије рода, књижевности и културе*. On-line издање: <http://www.knjizenstvo.rs/sr/casopisi/2015/zenska-knjizevnost-i-kultura/jugoslavenska-zena-forum-moderne-spisateljice> [25. 07. 2023]
- Свирчев, Жарка. „Уреднице авангардних часописа“. *Књижевна историја: часопис за науку о књижевности* (2021): 105–129.
- Слапшак, Светлана. 1988. „’Филм је био завршен.’ Предлог за носталгично читање *Теразија* Бошка Токина“, у: Бошко Токин, *Теразије*, Београд: Народна библиотека Србије, Горњи Милановац: Дечје новине, I–XVII.
- Тодић, Миланка. 2008/9. „Нова жена или робињица луксуза: насловне стране женских часописа у Србији (1920–1940)“, *Зборник Музеја примењене уметности*, 4, 5 (2008/9): 145–163.

- Avdagić, Anisa. *Sačinjavanje roda: o reprezentaciji/konstrukciji ženskog identiteta u romanima Abdurezaka Hivzi Bjelevca*. Sarajevo: Zoro, 2006.
- Calver, Jasmine. "'Warphans' and 'Quiet' Heroines: Depictions of Chinese Women and Children in the *Comite Mondial des Femmes contre la guerre et le fascisme's* Campaigns during the Second Sino-Japanese War". *International Review of Social History*, Vol. 67 (2022): 23–47.
- Čar-Drnda, Hatidža. 2007. „Društveni i pravni položaj žene muslimanke u osmanskoj Bosni“, *Znakovi vremena*, 10.37 (2007): 124–153.
- De Haan, Francisca. 'The Global Left-Feminist 1960s: From Copenhagen to Moscow and New York', *The Routledge Handbook of the Global Sixties: Between protest and nation-building*, ed. by Ch. Jian, M. Klimke, M. Kirasirova, M. Nolan, M. Young and J. Waley-Cohen. Routledge, London and New York, 2018. 230–242.
- Humo, Avdo. *Moja generacija*. Sarajevo: Svjetlost; Beograd: Vojnoizdavački zavod; Beograd: Prosvjeta, 1984.
- Grubački, Isidora. 'Communism, Left Feminism, and Generations in the 1930s: The Case of Yugoslavia', *Gender, Generations, and Communism in Central and South-Eastern Europe*, ed. by Anna Artwińska and Agnieszka Mrozik. London: Routledge, 2020. 45–65.
- Grubački, Isidora. „Međuratni liberalni feminizam: Narodni ženski savez i odnos humanitarnog i socijalnog pitanja u dvadesetim godinama 20. veka“, *Женски њокрећ (1920– 1936): зборник радова*, ур. др Ј. Милинковић, др Ж. Свирчев, Београд: Институт за књижевност и уметност, 2021. 17–36.
- Giomi, Fabio. *Making Muslim Women European: Voluntary Associations, Gender and Islam in Post-Ottoman Bosnia and Yugoslavia (1878–1941)*. Budapest – New York: CEU Press, 2021.
- Kinnebrock, Susanne. „'Gerechtigkeit erhöht ein Volk'. Die erste deutsche Frauenbewegung, ihre Sprachrohre und die Stimmrechtsfrage“, *Jahrbuch für Kommunikations Geschichte*, no. 1 (1999): 135–172.
- Kolarić, Ana. *Periodika u feminističkoj učionici: časopis Ženski pokret (1920–1938) i studije književnosti*. Beograd: Fabrika knjiga, 2021.
- Levi-Stros, Klod. *Strukturalna antropologija*. Zagreb: Stvarnost, 1977.
- Nuri Hadžić, Osman. *Islam i kultura*. Zagreb: Naklada piščeva, 1894.
- Omeragić, Merima. „The Muslim Women's Question and the Emancipatory Potential of Nafija Sarajlić's Literary Work in the South Slavic and European Context“, *Radovi – Zavod za hrvatsku povijest*, Vol. 55, no. 3 (2023): 179–204. (In print)
- Vervat, Stejn. *Centar i periferija u Austro-Ugraskoj*. Zagreb – Sarajevo: Synopsis, 2013.

Discourses on a New Muslim Woman in Women's Periodicals in the Kingdom of SCS/Yugoslavia (1918–1941)

Summary

The paper elaborates why the portraiture of Muslim women had a privileged place. The goal of this paper is to explain why the portraiture of Muslim women had a privileged place in the interwar Yugoslav women's and feminist press, as well as how the interpretations/discourses were differentiated according to the feminist ideology of the women's movement which certain periodical belonged to. The author begins with a distinguishing the three streams of the interwar women's movement: *radical bourgeois/liberal*, *moderate bourgeois* and *left-feminist*, whose agents and representatives were the periodicals *Women's Movement* [Женски покрет, 1920–1938], *The Woman and the World* [Жена и свет, 1925–1941], and *Woman Today* [Жена данас, 1936–1940], respectively. A close reading of the articles in the given context(s) shows that differences notwithstanding, all three kinds of discourses dominated the picture/idea of uncovering and unveiling Muslim women as a precondition for their emancipation. Although its suitability for effective media agency sometimes led to simplifying the depiction (of life) of Muslim women as well as reproducing orientalist stereotypes, this image, i.e. the emancipatory idea itself, was often fitted into the more complex feminist agenda of the liberation of Muslim women (for the cause of themselves, for the integration into the new Yugoslav society/nation, for the massification of the antifascist and communist movements). That agenda in some cases included reaching for the *Quran* and attempts at its modern reading and interpretation, or presenting the newly created everyday life in the new Kingdom in which there was a need to protect Muslim women from the post-war crisis, or acknowledging the fact of their massive exit from private sphere due to the consequences of the Great Economic Crisis. Newer research on this topic, with its methodology and categorical apparatus, helps us to see the women's movements in the Kingdom of Yugoslavia in a more precise way, that is, to understand the discourses on the new Muslim woman as a result of complex mutual influence between prominent individuals, voluntary based women's associations as 'communities of practice', and the wider groups that such associations represent. The conclusions that arise from the methodological framework set in this way say that in the Kingdom of SCS/Yugoslavia, Muslim women only had their own distinctive public voice as an exception and that feminists of non-Muslim origin, as well as Muslim men who were committed to the emancipation of Muslim women, spoke more often on their behalf. Due to the sensitivity of the issue of the emancipation of Yugoslav Muslim women, which stemmed from the tension between the secularity of feminist demands and the need to respect the religious feelings of Muslim women, discourses on the new Muslim woman were often implicitly transmitted through the journalistic portraiture the so-called new Turkish woman. This editorial strategy could be the starting point for a new study within the elaborated topic.

Keywords: women's emancipation, periodical studies, women's magazines, feminist magazines, interwar feminism, Muslim women, Islam, Orientalism, Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes / Kingdom of Yugoslavia

Примљено: 20. 6. 2023.

Прихваћено: 30. 11. 2023.