

ISBN 978-86-7587-102-6

Jadranka Đorđević Crnobrnja

---

*NISMO PREKIDALI SA GOROM*

Etnicitet, zajednica i transmigracije

Goranaca u Beogradu

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA

---

MONOGRAPHIC EDITIONS

*SPECIAL EDITION*

Volume 93

JADRANKA ĐORĐEVIĆ CRNOBRNJA

*WE NEVER CUT TIES  
WITH GORA*

Ethnicity, community and transmigrations of  
Gorani people in Belgrade

Belgrade 2020

ETNOGRAFSKI INSTITUT SANU

---

MONOGRAFSKA IZDANJA

*EDICIJA POSEBNA IZDANJA*

Knjiga 93

JADRANKA ĐORĐEVIĆ CRNOBRNJA

*NISMO PREKIDALI  
SA GOROM*

Etnicitet, zajednica i transmigracije  
Goranaca u Beogradu

Beograd 2020

*Izdavač*  
Etnografski institut SANU  
Knez Mihailova 36/IV, Beograd; tel. 011/26 36 804  
<http://www.etno-institut.co.rs>  
E-mail: [eisanu@ei.sanu.ac.rs](mailto:eisanu@ei.sanu.ac.rs)

*Za izdavača*  
Dragana Radojičić

*Recenzenti*  
prof. dr Ivan Kovačević  
dr Marija Mandić  
dr Aleksandar Krel

*Urednik Monografskih izdanja Etnografskog instituta SANU*  
dr Jadranka Đorđević Crnobrnja

*Redakcija Monografskih izdanja Etnografskog instituta SANU*  
prof. dr Dragana Radojičić  
dr Miroslava Lukić Krstanović  
dr Mladena Prelić  
dr Ivana Bašić  
dr Mileša Stefanović-Banović

*Sekretar redakcije*  
dr Milan Tomašević

*Lektura*  
Ivana Bašić

*Dizajn korica*  
Julija Hočko

*Priprema za štampu*  
Zorica i Dragan Jovanović Ignjatov

*Štampa*  
Mano Print štamparija  
Beograd

*Tiraž*  
500 primeraka

Sredstva za objavljivanje knjige obezbeđena su zahvaljujući  
finansijskoj podršci Ministarstva prosvete, nauke i  
tehnološkog razvoja Republike Srbije.

# SADRŽAJ

UVOD: GORANCI U BEOGRADU I TUTINU . . . . .	7
GDE, KADA I KAKO SAM ISTRAŽIVALA? . . . . .	14
GORA – BEOGRAD / TUTIN / EU – GORA	
„Kuda, gde, kako i zašto?“ – migracije iz	
Gore u drugoj polovini 20. veka . . . . .	45
Iz Gore u svet . . . . .	62
Integracija . . . . .	79
<i>SAVRŠENO PRIVRŽENI GORI</i>	
Migracije i brak . . . . .	102
Svadba u Gori – „opšta mesta sećanja“. . . . .	127
<i>Terlik je glavno obeležje udate žene</i> . . . . .	149
Svakodnevna odevna praksa Goranki –	
promene i refleksije . . . . .	166
<i>Goranski mi je jezik</i> . . . . .	189
Antroponimi . . . . .	215
<i>NISMO PREKIDALI SA GOROM – ZAKLJUČAK</i>	232
ILUSTRACIJE . . . . .	237
IZVORI I LITERATURA . . . . .	247
SUMMARY . . . . .	271



# Uvod: Goranci u Beogradu i Tutinu

Gora i Goranci bili su oduvek predmet interesovanja kako inostrane tako i domaće naučne i šire društvene javnosti. Posebnu pažnju izazvala su istraživanja koja su obavljena u Gori početkom 90-ih godina 20. veka u okviru projekta: „Razvojno-programske i fundamentalno-aplikativne naučne osnove ubrzanog razvoja Šarplaninskih župa Gora, Opolje i Sredska (skraćeni naziv „Projekat GOS““), u organizaciji Geografskog instituta „Jovan Cvjić“ SANU iz Beograda. Pomenuti projekat, a pre svega objavljeni rezultati (v. Antonijević, Radovanović 1995 (ur.)), izazvali su oprečne stavove u naučnom i javnom diskursu zbog postavki koje su pojedini autori iznosili kao rezultate svojih istraživanja, u vezi s naseljavanjem Gore, etničkim poreklom Goranaca, kao i formalno-pravnim statusom njihove zajednice u nekadašnjoj SFRJ (v. Idrizi Aljabak 2008, Redžepi 2014, Zejneli 2015). U okviru tog projekta, svoja istraživanja u Gori obavljale su i Desanka Nikolić i Miljana Radovanović i Zorica Divac, tada saradnice Etnografskog instituta SANU. Smatram da su one dale značajan doprinos upoznavanju i razumevanju kulturnih i društvenih odlika goranske zajednice, jer su u istraživanjima koje su obavljale i analizi empirijske građe primenile relevantne metodološke postupke, karakteristične za etnološka istraživanja. O tome svedoče radovi u kojima su publikovani rezultati njihovih istraživanja (v. Nikolić 1995: 167–173, Divac 1995: 195–201, Radovanović 1995: 225–236). Njihovi tekstovi, u prvom redu Desanke Nikolić i Zorice Divac, predstavljali su nezaobilaznu literaturu u mom istraživanju.

U Gori je u nekoliko navrata 90-ih godina 20. veka boravio i profesor Ivan Kovačević. Njegove opservacije s terena su me podstakle da usmerim istraživanje na određene pojave i fenomene koji se tiču Goranaca i njihove zajednice.

Suzana Hasani obavila je jedno od značajnijih istraživanja goranske zajednice u Gori, početkom 21. veka. Reč je o diplomskom radu: *Etnološke karakteristike Šarplaninske Župe Gora* (2003). Ono je dragoceno jer prvi put o Gorancima iz etnološke perspektive govori pripadnika njihove zajednice.

Gora i Goranci su bili i u fokusu inostranih naučnika i to, pre svega, lingvisti, ali i istoričara, politikologa, etnomuzikologa, kao i etnologa i antropologa. O tome svedoči obimna literatura, a ovom prilikom upućujem samo na one autore čije sam radove koristila u istraživanju (Mindak-Zawadzka 2007: 213–225, Derans, Žeslen 2011, Tončeva 2012, Schmidinger 2013, Markov 2019a: 152–169, 2019b: 501–522).

Na osnovu samo ovde navedenih rezultata stiče se utisak da je naučna i stručna javnost prilično informisana o brojnim segmentima društvenog i kulturnog života Goranaca u Gori. Međutim, o društvenim i kulturnim praksama pripadnika ove zajednice nastanjenim van njihove matične teritorije, mi možemo da se informišemo jedino posredstvom medija. Priroda njihove veze s Gorom i Gorancima koji su ostali u zavičaju i dalje je, s aspekta etnologije i antropologije, za nas ostala nepoznanica. Sudeći prema shvatanju većine autora goranskog porekla – ona je od suštinskog značaja za razumevanje kulturnih osobnosti goranske zajednice (v. Hasani 2003, Idrizi Aljabak 2013, Redžepi 2014, Zejneli 2015). Imajući to u vidu, odlučila sam da obavim istraživanje među Gorancima u Beogradu i Tutinu. U skladu s tim je dat i naslov ovoj knjizi.\*

---

\* Knjiga je nastala kao rezultat istraživanja koje sam obavljala na projektu: „Multietnicitet, multikulturalnost, migracije – savremeni procesi“ (br. 177027) čiju je realizacija u okviru Etnografskog instituta SANU finansijski podržalo Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.



Smatrala sam da istraživanje bazirano na pitanjima u vezi sa svakodnevnom praksom Goranaca van Gore može biti korisno i značajno ne samo za etnologiju i antropologiju, već i za srodne društvene i humanističke discipline, jer omogućava sagledavanje brojnih fenomena iz jedne važne perspektive, u vremenu u kojem živimo, a koje često definišemo kao turbulentno, prepoznatljivo po procesima tranzicije i globalizacije, političkih i ekonomskih previranja, kao i po intenzivnim migracijskim procesima izazvanim ratovima, prirodnim nepogodama i sl.

Čitaoce će verovatno interesovati razlozi koji su me opredelili da istraživanju i pisanju pristupim iz ugla etniciteta i etničke identifikacije. Na samom početku istraživanja nisam imala nameru da etnicitet bude glavni okvir posmatranja empirijskog materijala. Međutim, kako je ono odmicalo, ovakvo rešenje nametnulo se samo. Naime, sadržaj razgovora koji sam vodila sa sagovornicima uputio me je na zaključak da se pitanja goranske društvene i kulturne prakse ne mogu posmatrati odvojeno od diskursa koji podrazumeva uključivanje etniciteta. Moja svest o značaju etniciteta kao referentnog okvira za tumačenje i shvatanje društvenih i kulturnih odlika goranske zajednice delom je formirana i ličnim iskustvom. Naime, zbog političkih previranja tokom 1991. godine u tadašnjoj SFRJ, i sama sam živela migrantsku priču usled preseljenja iz Ptuja (Slovenija) u Beograd. Iskustvo stečeno tokom postmigranstkog perioda umnogome mi je olakšalo da razumem položaj Goranaca u Beogradu i Tutinu. Tada nisam mogla da razumem, kao što ni danas ne mogu da prihvatim, ulogu koju lično ime i prezime mogu imati u definisanju etničkog identiteta pojedinca. Dogodilo se to da mi, sada već daleke 1991. drugi, pozivajući se na moje prezime i ime odrede nacionalnu pripadnost i da me uvrste u kategoriju za koju sam do tada mislila da postoji samo kako bi se popunile kolone pri popisivanju stanovništva. Životne priče mnogih ljudi u sadašnjosti uokvirene su iskustvom migracije, pogrešne i površne identifikacije, integracije, kao i translokalnosti. U tom pogledu je istraživanje koje sam obavljala vrlo slično dosadašnjim istraživanjima migracija koja su realizovana u okviru brojnih projekata Etnografskog instituta SANU, institucije u kojoj sam zaposlena (v. Radojičić 2007: 393–400, Krel

2014: 13–15, Lukić Krstanović 2018: 11–32). Veza između ekonomskih, političkih, prisilnih migracija i etniciteta prisutna je skoro u svim dosadašnjim domaćim antropološkim istraživanjima srpske manjine u preookeanskim zemljama i državama regiona (Pavlović 1990, Lukić Krstanović 1992, Blagojević 2005, Prelić 2008, Ilić (Mandić) 2010, Dorđević Crnobrnja 2010: 83–98, Blagojević 2012, Pavlović 2012, Dorđević Crnobrnja 2012: 173–183, Antonijević 2013, Ilić (Mandić) 2014, Lukić Krstanović, Pavlović 2016), kao i manjinskih zajednica u Srbiji (Žikić 1998: 133–144, Nedeljković 2007, Zlatanović 2006: 133–151, Krel 2014, Đurić-Milovanović 2015, Zlatanović i Marušiač 2017: 653–668). Stoga je istraživanje koje sam obavljala jednim delom inspirisano radovima mojih koleginica i kolega.

Osim toga, Goranci nastanjeni u Beogradu i Tutinu nisu bili predmet dosadašnjih etnoloških i antropoloških istraživanja u Srbiji.

Gora i Goranci su početkom 21. veka pobudili interesovanje naučnika različitih disciplina iz više evropskih država. Takvu situaciju možemo posmatrati u korelaciji sa političkim zbivanjima i ratnim previranjima u Srbiji i na teritoriji Kosova i Metohije, kao i u širem regionu Zapadnog Balkana krajem 90-ih i početkom 21. veka. Neka od tih istraživanja bila su usmerena i na poreklo Goranaca (v. Sofuoğlu 2002).

Postoji više teza o tome ko su Goranci, odakle potiču i kome pripadaju (v. Zejneli 2015). Istraživanje čije rezultate iznosim u ovoj studiji nije obavljano s namerom da se postave neke nove teorije koje bi, u tom pogledu, potvrdile ili opovrgle postojeće. Među sagovornicima sa kojima sam vodila razgovore na terenu bilo je i onih (doduše u manjem broju) koji su izrazili sumnjičavost prema mom interesovanju za istraživanje kulturnih osobenosti Goranaca. Neki od njih su mi postavljali pitanja o razlozima odluke da se bavim ovakvom temom. Pored toga, činjenica da sam zaposlena u instituciji koja je podržala istraživanje u Gori, Opolju i Sredskoj („Projekat GOS“) sredinom devedesetih godina 20. veka izazvala je njihovu dodatnu podozrivost. S obzirom na to, nije bilo lako poverovati da je istraživanje goranske zajednice koje sam obavljala u Beogradu, a jednim delom i u Tutinu, inspirisano pre svega iskustvima Goranaca i Goranki koji žive u

pomenutim sredinama, a o kojima su mi govorili moji prijatelji koji su sa njima bili u svakodnevnoj privatnoj i/ili poslovnoj komunikaciji. Nastojala sam da iz ugla etnologije i antropologije sagledam i pojasnim situacije o kojima sam slušala, a ponekad im i sama bila svedok. Ideja je, dakle, bila da na jednom mestu obuhvatim situacije, pojave i fenomene u vezi sa migracijama, postmigracijskim procesima i kulturnim praksama sugrađana koji vode poreklo iz Gore i koji sebe nazivaju Gorancima ili *Našincima*.

U knjizi su predstavljeni rezultati istraživanja koje sam obavljala od 2012. do 2019. godine. U periodu od sedam godina prikupljen je značajan empirijski materijal koji svedoči o migracijama, transmigracijama, integraciji u sredinu prijema, svadbi, bračnim praksama, odevanju žena, govoru i antroponimima Goranaca u prošlosti i sadašnjosti. Hronološki okvir istraživanja predstavlja period druge polovine 20. i početak 21. veka. U tom periodu dolazilo je do radikalnih društvenih, političkih i ekonomskih previranja, koja su se značajno odražavala kako na život Goranaca u Gori tako i onih izvan nje. Ono što, svakako, budi interesovanje jeste konstantna spona koja postoji između Goranaca i Gore, kao i način na koji se ona ostvaruje. To je ključ za razumevanje naslova knjige, ali i rezultata interpretiranih u knjizi.

Knjiga je podeljena na poglavlja i potpoglavlja. Ta podela je formalne a ne suštinske prirode, jer su u pitanju međusobno povezani procesi i pojave koje je teško posmatrati izolovano. Ona je jednim delom uslovljena sistematizacijom empirijskog materijala, ali i namerom da se analizom migracije, transmigracije i etniciteta sagledaju situacije sa kojima se suočavaju pripadnici goranske zajednice u Beogradu i Tutinu.

U istraživanje sam krenula sa idejom da analiziram one teme koje omogućavaju sagledavanje više različitih aspekata istovremeno. Na izbor konkretnih pitanja iz domena migracija i identitetskih praksi uticali su i drugi faktori. Između ostalog, i mogućnost primene određene metodologije istraživanja. To znači da sam zbog aktuelne političke i društvene stvarnosti u periodu kada sam obavljala istraživanje izabrala temu koja će sagovornicima pružiti priliku da govore bez bojazni

da će svojim iskazom kompromitovati sebe ili druge Gorance na bilo koji način. To je uslovalo da knjiga sadrži tekstove koji se bave samo nekim od društvenih i kulturnih praksi goranske zajednice, odnosno osvetljava samo pojedine teme. U isto vreme, ona otvara veliki broj pitanja koja zahtevaju pravi i konkretan odgovor. U tom smislu, ova studija pred mene postavlja zadatak da u potrazi za njima nastavim sa istraživanjima među pripadnicima goranske zajednice i nakon njenog objavljivanja.

To ujedno pruža i odgovor na pitanje zašto u knjizi nisu zastupljene teme iz domena religije i religijskih praksi. Religijska dimenzija je, sama po sebi, posebno složena i, kao takva, zahteva da se njome posebno bavim. Ujedno je sagledavam kao celinu u kojoj se reflektuju život, kultura i tradicija. Dakle, analiza religijskih odlika goranske zajednice omogućava zaseban ugao iz koga se može posmatrati njihova društvena i kulturna praksa. Buduće posmatranje navedenih sadržaja iz tog ugla pokazaće da li se zaključci izneti u mojoj knjizi podudaraju sa njima ili ne.

Knjiga je jednim delom nastala objedinjavanjem radova koji su prethodno objavljeni u naučnoj periodici. Međutim, prvobitni tekstovi za potrebe ove knjige dopunjeni su rezultatima novih istraživanja i literaturom koja je u međuvremenu objavljena. Neki radovi su dopunjeni novom empirijskom građom koju sam prikupila nakon njihovog publikovanja, a direktno se odnosila na temu o kojoj govore. U oba slučaja, bilo da sam došla do novih zaključaka, ili da su već postojeći potvrđeni, značajno su proširena saznanja o društvenoj i kulturnoj praksi u goranskoj zajednici. Zbog toga sam došla na ideju da sve rezultate mojih dosadašnjih istraživanja vezanih za goransku zajednicu objedinim i predstavim kao zaokruženu celinu, u vidu knjige koja se nalazi pred vama.



Ono što daje poseban smisao istraživanju i knjizi jeste interakcija koju sam ostvarila s pojedinim sagovornicima, o čemu svedoče i ilustracije u knjizi, kao i dizajn korica. Reč je o ostvarenju Julije Hočko, mlade umetnice inspirisane kulturnim osobenostima svoje zajednice.

Ovom prilikom joj se srdačno zahvaljujem na ukazanom poverenju i trudu koji je uložila u likovno i grafičko opremanje knjige.

Istraživanje je koncipirano tako da iskazi sagovornika predstavljaju okosnicu za analizu i interpretaciju rezultata. Želim da iskažem neizmernu zahvalnost svim sagovornicima na ukazanom poverenju, razumevanju i vremenu koje su izdvojili za razgovor (s nekim od njih sam razgovarala u nekoliko navrata). Istraživanje i pisanje knjige bez njih i njihove podrške ne bih mogla izvesti. Stupanje u kontakt sa sagovornicima najčešće nije bilo jednostavno i zahtevalo je pomoć koleginica i kolega, kao i prijatelja. Zahvaljujem svima koji su razumeli značaj istraživanja koje sam obavljala, pomogli mi u ostvarivanju kontakata sa sagovornicima, pružali korisne savete i sugestije prilikom pisanja, čime su u doprineli tome da unapredim tekst knjige.

Profesoru dr Ivanu Kovačeviću zahvaljujem na podršci i izuzetnim sugestijama u vezi sa istraživanjem i pisanjem. Zahvalnost na ukazanom poverenju i velikom razumevanju za situaciju u kojoj se pisanje rukopisa odvijalo iskazujem i prof. dr Dragani Radojičić, direktorki moje matične ustanove i glavnoj i odgovornoj urednici edicije u okviru koje je knjiga publikovana. Posebnu zahvalnost iskazujem Mariji Mandić i Aleksandru Krelu na značajnim sugestijama, ogromnom strpljenju i zalaganju da pomognu u realizaciji istraživanja i pisanju knjige.

Zahvalnost iskazujem Ivani Bašić na trudu koji je uložila pri lektorisanju rukopisa, kao i Sonji Žakuli na prevodu sažetka.

Pri pisanju knjige imala sam veliku podršku mnogih prijatelja, ovom prilikom iskazujem zahvalnost Zorici i Draganu Jovanović Ignjatov, Aureliji Gojković Kumperger i Sonji Radovanov.

Beskrajnu zahvalnost na razumevanju i strpljenju iskazujem svojim roditeljima.

Obavljanje istraživanja, kao ni pisanje knjige, ne bi bilo moguće bez ogromne podrške i ljubavi Katarine i Predraga. Njima dugujem neizmernu zahvalnost.

U Beogradu, marta 2020.

## Gde, kada i kako sam istraživala?

Ovo poglavlje je zamišljeno tako da u prvom delu pojasnim metodološki i teorijski, a potom i terminološki aparat koji sam koristila pri istraživanju i pisanju knjige.

*Nismo prekidali sa Gorom* – prvi deo naslova čini rečenica sagovornika koja je indikativna i na simboličan način ilustruje pre svega prirodu veze koja postoji između Goranaca i Gore.<sup>1</sup> Rečenica ukazuje na to da veza postoji permanentno, što je važno za razumevanje mnogih aspekata života i kulture Goranaca izvan Gore, a pre svega migracijskih kretanja i društvenih i kulturnih praksi. *Etnicitet, zajednica i transmigracije Goranaca u Beogradu* – drugi deo naslova odnosi se na lokaciju u kojoj je vršeno istraživanje. Jasno je da se u fokusu istraživanja nalaze Goranci u Beogradu i Tutinu.<sup>2</sup> Kako su migracije jedno od glavnih obeležja goranske zajednice, a veze njenih pripadnika u Beogradu i Tutinu s Gorom naglašene, bilo je razumljivo da se uzmu u razmatranje i pitanja koja se tiču transmigracija. Ona se odnose na rasvetljavanje veza s Gorom (kao prostorom i mestom), kao i utvrđivanje prirode njihovog uticaja na društvenu i kulturnu praksu

---

<sup>1</sup> Sagovornik je ovom rečenicom želeo da naglasi da, uprkos tome što on i njegova porodica žive u Beogradu, i pored činjenice da on izvesno vreme provodi radeći u inostranstvu, njihove veze s Gorom postoje i u fizičkom pogledu (jer borave u Gori od maja do septembra svake godine), ali i na simboličnom nivou (Sagovornik je rođen u Gori 1958. godine. Živi u Beogradu blizu 40 godina).

<sup>2</sup> U nastavku ovog poglavlja ću objasniti zašto je Tutin izostavljen iz naslova knjige.

izvan Gore.

Migracije Goranaca u Beograd nisu novijeg datuma. Sudeći prema podacima koji se navode u literaturi, one su zabeležene u 19. veku (v. Markov 2019b: 501–522), ali nije isključeno da su postojale i ranije. U Bulevaru Kralja Aleksandra u Beogradu nalazi se čuvena poslastičarnica „Pelivan“, koju je otvorio Goranac Mustafa Pelivanović Pelivan daleke 1851. godine. Poslastičarnica se na ovoj lokaciji nalazi od 1941. godine.<sup>3</sup>

Goranci su poznati *pečalbari*, ističe većina mojih sagovornika. Činjenica da su se u Beograd najpre doseljavali muški članovi goranske zajednice u potrazi za poslom ide u prilog njihovoj tvrdnji. Goranci su kretali u *pečalbu* već sa 15 godina, a ponekad i ranije. Sudeći prema iskazima sagovornika, odlazio bi jedan muškarac iz porodice i ako je postojala mogućnost zaposlenja, pridružio bi mu se još neko od srodnika (brat, sin, bratanac, sestrić) ili neko od suseda iz sela.<sup>4</sup> Migracije u Beograd su prisutne i tokom 20. i 21. veka, s tim da se menjaju njihova priroda, intenzitet i obim. Goranci su odlazili u pečalbu i u druge gradove u Srbiji, kao i u gradove država u regionu.<sup>5</sup> Uprkos tome, najviše ih je migriralo u Beograd. Sagovornici su mi govorili da to ima veze s tim što je bilo najlakše zaposliti se u glavnom gradu Republike Srbije. Migracije koje su sledile krajem 20. i početkom 21. veka unekoliko su drugačije prirode od prethodnih, ali je na izbor mesta nastanjenja uticalo u prvom redu to što su u Beogradu imali bliske srodnike i prijatelje. Sudeći prema rezultatima poslednjeg Popisa stanovništva 2011. godine (Popis u nastavku), najveći broj Goranaca koji žive u Srbiji ima stalno

---

<sup>3</sup> Videti: <https://pelivanbeograd.rs/o-nama/> (pristupljeno 2.03.2020).

<sup>4</sup> O migracijama Goranaca u Beograd svedoče i podaci u literaturi (v. Hasani 1995: 150–166, Markov 2019b: 501–522 ).

<sup>5</sup> Migracije su, dakle, tekle iz ruralne u urbanu sredinu, što se jednim delom može objasniti i poslovima kojima su se najčešće bavili u periodu 19. i 20. veka (poslastičari, aščije, ugostiteljski radnici, zanatlije i sl.). Premda je bilo i onih koji su obavljali najteže fizičke poslove, o čemu svedoče, sem iskaza sagovornika, i podaci u literaturi (v. Hasani 1995: 150–166, Zejneli 2015).

mesto prebivališta u Beogradu.<sup>6</sup> Zbog toga je potpuno razumljivo moje interesovanje za doseljavanja, nastanjenje, kao i život Goranaca u Beogradu.

Terensko istraživanje sam započela i obavljala u Beogradu od 2012. do 2019. godine, kao što je bilo planirano. Zbog toga se i u naslovu navodi samo Beograd. U knjizi su, uprkos tome, prezentovani jednim delom i rezultati istraživanja u Tutinu. Do promene istraživačkog plana u pogledu terenskog istraživanja došlo je 2015. godine, kada sam prihvatila poziv Biljane Sikimić (Balkanološki institut SANU) da zajedno sa njom i Smiljanom Đorđević Belić (Institut za književnost i umetnost) obavim istraživanje u Tutinu.<sup>7</sup> Na terenu u Tutinu sam boravila 2015, i to vrlo kratko (svega pet dana). Empirijski materijal prikupljen u Tutinu koji prezentujem u knjizi je, shodno tome, slabije zastupljena u odnosu na onaj koji se odnosi na istraživanje u Beogradu. Uprkos tome, smatrala sam da je značajno da predstavim rezultate i tog istraživanja. U suprotnom bi čekali neku drugu priliku, za koju nije izvesno da li će se ukazati, s obzirom na to da istraživanje u Tutinu nije ponovljeno. Terensko istraživanje u Tutinu je značajno pre svega zbog toga što je u pitanju manje mesto koje se nalazi na jugozapadu Srbije.<sup>8</sup> Njegovo stanovništvo je, s obzirom na svoju konfesionalnu pripadnost, uglavnom homogeno, jer ga u najvećem procentu čine pripadnici

---

<sup>6</sup> Sudeći prema podacima Popisa iz 2011, u Srbiji živi 7767 pripadnika goranske zajednice, a od toga ih 5328 živi u Beogradu (Popis 2011a: 14, 20). [http://www.praxis.org.rs/images/praxis\\_downloads/nacionalna%20pripadnost-ethnicity%202.pdf](http://www.praxis.org.rs/images/praxis_downloads/nacionalna%20pripadnost-ethnicity%202.pdf)

Prema nekim drugim podacima, 34 %, odnosno 6750 migranata iz Gore, nastanjeno je u Beogradu (Hasani 2003: 63, Hasani 2011: 316, 320).

<sup>7</sup> Biljani Sikimić dugujem zahvalnost na pozivu i organizaciji terenskog istraživanja. Istraživanje sam obavljala u okviru projekta Etnografskog instituta SANU: „Multietnicitet, multikulturalnost, migracije – savremeni procesi“ (br. 177027) kojim je rukovodila Mladena Prelić. Projekat je finansiran od strane Ministarstva za prosvetu, nauku i tehnološki razvoj Republike Srbije.

<sup>8</sup> Tutin je samostalna opština sa preko 30 hiljada stanovnika i pripada među najviše opštine u Srbiji. <http://www.tutin.rs/upoznajte-tutin/osnovni-geografski-i-istorijski-podaci/> (pristupljeno 2.03.2020).



islamske zajednice.<sup>9</sup> Goranci koji žive u Tutinu su uglavnom zanatlije (poslastičari i ašćije).<sup>10</sup>

Istraživanje Goranaca, goranske zajednice, kulture i tradicije je u okviru domaće etnologije i antropologije ostajalo po strani sve do kraja 90-ih godina 20. veka. Tada su Desanka Nikolić, Miljana Radovanović i Zorica Divac u svojstvu naučnica i saradnica Etnografskog instituta SANU obavile terensko istraživanje u Gori, u okviru „Projekta GOS“.<sup>11</sup> Istraživanja u Gori nisu nakon toga obavljena sve do početak 21. veka (2003), kada je svoje istraživanje obavljala etnološkinja Suzana Hasani. Odnedavno istraživanja u Gori obavlja i etnolog Aleksandar Pavlović.<sup>12</sup> Značajan doprinos istraživanju koje sam obavljala predstavljaju svakako i podaci s terena koje mi je usmenim putem posredovao profesor Ivan Kovačević (boravio je u Gori 90-ih godina 20. veka u nekoliko navrata). Ja nisam obavljala terenska istraživanja u Gori, ali se empirijski materijal koji prezentujem u knjizi u znatnoj meri tiče kulturnih i društvenih praksi Goranaca na tom prostoru.

Evidentno je da istraživanja Goranaca u Beogradu i Tutinu nisu

---

<sup>9</sup> Prema podacima Popisa stanovništva 2011. godine, Bošnjaci predstavljaju izrazito većinsko stanovništvo. <https://www.pravamanjina.rs/index.php/multi-etničke-opštine/123-optina-tutin>. (pristupljeno 2.03.2020).

<sup>10</sup> Prilikom boravka na terenu su nam sagovornici sugerisali da se u Tutinu poslastičarstvom bave Goranci, a da se pekarstvom bave Albanci. Iz razgovora sa sagovornicima saznajem da je takva podela posla bila prisutna i u drugim mestima u nekadašnjoj SFRJ u koja su Goranci i Albanci migrirali. Objašnjenje ovog podatka sam dobila od jednog sagovornika u Beogradu koji se bavi poslastičarstvom (iskaz je naveden u okviru poglavlja o ekonomskim migracijama).

<sup>11</sup> Reč je o projektu: „Razvojno-programske i fundamentalno-aplikativne naučne osnove ubrzanog razvoja Šarplaninskih župa Gora, Opolje i Sredska“, koji je izveden u periodu od 1991. do 1994. sredstvima Ministarstva za nauku i tehnologiju Republike Srbije (v. Antonijević, Radovanović 1995: 1). Rezultati su objavljeni u okviru Posebnih izdanja (knjiga 40) Geografskog instituta „Jovan Cvijić“: „Šarplaninske župe Gora, Opolje i sredska. Antropogeografsko-etnološke, demografske, sociološke i kulturološke karakteristike.“ (Radovanović i Antonijević (ur.), 1995). U istraživanju i uređivanju pomenutog zbornika radova učešće je uzeo i akademik Dragoslav Antonijević, koji je po vokaciji bio etnolog, zaposlen u Balkanološkom institutu SANU.

<sup>12</sup> Zaposlen u Institutu za srpsku kulturu – Priština/Leposavić.

bila u fokusu etnologa i antropologa iz Srbije sve do početka 21. veka, odnosno kada sam sama započela proučavanja. Upravo iz tog razloga ono je za mene predstavljalo svojevrsan izazov. Pored toga, trebalo je da ga organizujem i sprovedem u glavnom gradu Republike Srbije, koji broji više od dva miliona stanovnika, karakterističnom po opštoj užurbanosti i hroničnom nedostatku vremena. Strahovala sam da li će ispitanici odvojiti svoje slobodno vreme za razgovor sa mnom. Sledeći problem koji je trebalo rešiti pre početka istraživanja odnosio se na stupanje u kontakt sa pripadnicima goranske zajednice u Beogradu. Navedene faktore je trebalo uzeti u obzir pri koncipiranju metodologije, a svakako i prilikom izbora metoda terenskog istraživanja.

Hronološki okvir predstavljaju druga polovina 20. i prva decenija 21. veka. Pomenuti period karakterišu ekonomska kriza i politička previranja čiju kulminaciju pratimo krajem 90-ih godina 20. veka raspadom SFRJ (Socijalistička Federativna Republika Jugoslavija) i formiranjem novih državnih zajednica. Svedoci smo i vojne intervencije NATO snaga na Saveznu Republiku Jugoslaviju 1999. godine.<sup>13</sup> Za Goru i Gorance značajnu prekretnicu u političkom, ekonomskom, društvenom i kulturom pogledu predstavlja i (samo)proglašenje Republike Kosovo 2008. godine, koju kao samostalni državni entitet priznaje deo međunarodne zajednice. Republika Srbija taj akt nije priznala.<sup>14</sup>

Složena politička i bezbednosna situacija intenzivirala je migracije Goranaca iz Gore, donoseći i jednu novinu. Ovoga puta iz Gore se ne iseljavaju samo pojedinci, već svi članovi porodica.<sup>15</sup> Iseljavanja iz Gore značajna su iz više razloga. U istraživanju je fokus na njihovom uticaju na život, kulturnu i društvenu praksu Goranaca u Beogradu i Tutinu. Istraživanje je imalo za cilj da se iz etnološkog i antropološkog

---

<sup>13</sup> O posledicama ratnih zbivanja 1999. godine na život Goranaca u Gori videti u: Zejneli 2015: 9–30.

<sup>14</sup> Ustav Republike Srbije. [https://www.paragraf.rs/propisi/ustav\\_republike\\_srbije.html](https://www.paragraf.rs/propisi/ustav_republike_srbije.html) (pristupljeno 20.03.2020).

<sup>15</sup> Više o političkoj i bezbednosnoj situaciji u Gori neposredno nakon 1999. godine videti: Zejneli 2015: 16–30.

ugla sagledaju, analiziraju i objasne uzroci migracijskih kretanja, odlike procesa integracije, kao i osobenosti transmigracija. Interesovalo me je kako su migracije uticale na konstruisanje strategija održavanja društvenih i kulturnih praksi, kao i na održavanje veza s Gorom. Ovim istraživanjem sam nastojala da doprinesem poznavanju goranske kulture i da osvetlim one aspekte koji su se pokazali značajnim za razumevanje društvenih i kulturnih praksi koje sami Goranci percipiraju kao simbole Gore i goranske zajednice.

Istraživanje sam započela 2012. Obavljala sam ga u kontinuitetu do 2019. Ono se može podeliti na više faza, s tim što je često dolazilo do njihovog preklapanja. To konkretno znači da su se konsultovanje literature, obavljanje terenskog istraživanja, analiza građe i njena prezentacija, odvijali paralelno.<sup>16</sup>

## Kako je istraživanje koncipirano?

Istraživanje je podrazumevalo konsultovanje relevantne domaće i inostrane literature iz oblasti etnologije, antropologije, sociologije, lingvistike, muzikologije i demografije. U vezi s tim potrebno je imati u vidu da je literatura o Gorancima u Beogradu i Tutinu u periodu od sredine 20. do početka 21. veka vrlo oskudna. Zbog toga nije postojala mogućnost da empirijske podatke do kojih sam dolazila proveravam pomoću literature. Ona mi je poslužila za upotpunjavanje i razumevanje situacije u Gori i može uslovno da se podeli na teorijsku i onu koja daje uvid u iskustvenu evidenciju istraživača. Istraživanje goranske zajednice u Gori i Beogradu je nedavno započeo i kolega

---

<sup>16</sup> Detaljno pojašnjenje planiranja i obavljanja terenskog istraživanja u antropologiji dato je u: Vučinić Nešković, *Metodologija terenskog istraživanja u antropologiji* (2013), kao i u knjizi antropološkinje Sanje Potkonjak: *Teren za etnologue početnike* (2014).

Ivajlo (Ivaylo) Markov.<sup>17</sup> Rezultati tih istraživanja omogućavaju komparaciju njegovog sa mojim empirijskim materijalom. Sudeći prema rezultatima koje je kolega Markov publikovao u naučnoj periodici, oni se podudaraju sa onima do kojih sam ja došla kako u pogledu migracija, transmigracijskih veza, tako i uloge rodbinskih odnosa u integraciji i sl.<sup>18</sup> Od literature koju sam koristila prilikom pisanja ovog rukopisa ističem knjige koje se temelje na rezultatima istraživanja stranih autora vršenih u Gori u prvoj deceniji 21. veka (Tončeva 2012, Derans, Žeslen 2011, Schmidinger 2013).

Od izvora sam koristila u prvom redu statističke podatke iz Popisa stanovništva 2011. Pritom sam imala sam u vidu da „popise sprovode državna elita i administracija, zatim da se putem njih konstruišu određena znanja o populaciji, koja omogućavaju administrativnu kontrolu“ (Ilić (Mandić) 2010: 83). „Državni popisi se stoga moraju koristiti kao izvori koji signaliziraju određene društvene trendove i zahtevaju pažljivu interpretaciju sa svešću o promenljivim i nejednakim odnosima moći između većinske i manjinskih zajednica“ (Ibid., 84). Navedene konstatacije i preporuke tiču se i popisa stanovništva koji su obavljani u Republici Srbiji u periodu koji predstavlja hronološku okosnicu istraživanja.<sup>19</sup> Goranci su prvi put dobili mogućnost da se izjasne na osnovu etničke pripadnosti (kao Goranci) od Popisa 2011.<sup>20</sup>

Od izvora sam takođe krostila podatke navedene na internet stranicama koje su postavili pripadnici goranske zajednice (najčešće sam posećivala *Goranski sajt* (mlicanin.weebly.com) zbog sadržaja

---

<sup>17</sup> Antropolog Ivajlo Markov je zaposlen u Institutu za Etnologiju i studije folkloru sa Etnografskim muzejom pri Bugarskoj akademiji nauka u Sofiji (Bugarska).

<sup>18</sup> Radovi Ivajla Markova koje sam koristila prilikom istraživanja nalaze se u spisku literature.

<sup>19</sup> Marija Mandić i Ana Sivački su ukazale na etničku mimikriju kojoj su pribegavali pojedini Albanaci u Republici Srbiji, nakon raspada SFRJ, tako što su se na popisima izjašnjavali kao Goranci (Mandić, Sivački 2015: 261–281).

<sup>20</sup> Popis 2011b. <https://publikacije.stat.gov.rs/G2012/Pdf/G201218001.pdf> (pristupljeno 10.03.2020).

koji nudi), dnevnu štampu koja je objavljivala tekstove o događajima vezanim za život Goranaca u Republici Srbiji, kao i video zapise svadbi, ali i fotografije nastale na svadbama, a koje su mi posredovali sagovornici. Značajne podatke za moje istraživanje pronašla sam i među onima koje su objavile međunarodne institucije, poput *The United Nations Development Programme* (UNDP – Kosovo), kao što je Plan razvoja opštine Dragaš za period između 2013. i 2023. godine (v. [www.ks.undp.org](http://www.ks.undp.org)). Posebno bih naglasila dva izvora koja su mi pomogla u istraživanju goranske svadbe i odevanja, kao i za sagledavanje uslova života u Gori. Reč je o dva dokumentarna filma. Jedan je snimila danska naučnica Birt Trerup (Birthe Traerup) u Brodu 1966. godine, a drugi je umetničko ostvarenje Stefana Maleševića „Gora“.<sup>21</sup>

Empirijski materijal koji sam prikupila tokom razgovora sa sagovornicima predstavlja osnovu za analizu i interpretaciju rezultata. U vezi s tim podsećam da se deo empirije odnosi na praksu koja se obavlja u Gori. To je posledica toga što Goranci običajnu i religijsku praksu iz životnog i kalendarskog ciklusa obavljaju uglavnom u Gori, a samo u retkim slučajevima u Beogradu ili Tutinu. Tako sam istražujući u Beogradu i Tutinu dobijala podatke o političkoj, ekonomskoj, društvenoj i kulturnoj situaciji u Gori. Govoreći o svadbi i odevanju, goranskom govoru i ostalim društvenim i kulturnim sadržajima, kao i promenama koje se u njima mogu pratiti u Beogradu i Tutinu, istovremeno sam dobijala i podatke koji su se odnosili i na promene u praksama u Gori. Cilj istraživanja nije bio da se materijal iz Beograda upoređuje sa onim iz Tutina i da se na osnovu toga iznose zaključci. Ovo istraživanje ima određene specifičnosti jer se građa koju prezentujem odnosi na tri lokalne sredine (Beograd, Tutin, Gora, odnosno pojedina sela u Gori). Imajući to u vidu, kao i kontekstualizaciju predmeta istraživanja, možemo ga posmatrati kao multilokalno terensko istraživanje (Marcus 1995: 95–117, Potkonjak 2014: 23–24), ili kao mrežu lokaliteta (Hanerz 2003, citirano u: Zlatanović 2018: 23).

---

<sup>21</sup> Potpuniji podaci o navedenim filmovima dati su u potpoglavlju: „Svakodnevna odevna praksa Goranki – promene i refleksije“.

U Beogradu i Tutinu je rad na terenu podrazumevao obavljanje razgovora sa pripadnicima goranske zajednice. Sa svim sagovornicima sam vodila polustrukturirani intervju otvorenog tipa (eng. *semi-structured interview*), koji pripada „široj kategoriji kvalitativnog intervjuja“ (Ilić (Mandić) 2010: 139). To, između ostalog, znači da su razgovori „bili otvoreni za digresije sagovornika i komunikativni kontekst“ (Ibid., 131). Nastojala sam da sagovornici tokom razgovora budu slobodni „da mogu odgovarati na pitanja na onaj način koji oni smatraju da je adekvatan, i načelno im se ostavlja sloboda da izaberu šta će i koliko reći o određenoj temi“ (Ibid., 139). Razgovore sam snimala diktafonom, s namerom da se formira baza podataka, kao i da se iskazi mogu navoditi u radu u izvornom obliku u kojem su dobijeni. Razgovore sam najčešće obavljala izvan privatnog okruženja sagovornika. Nastojala sam da istraživanje obavim tako da teren „postaje mesto susreta ostvarujući se u interaktivnom kontaktu istraživača i istraživanih“ (Zlatanović 2018: 19). Tokom razgovora sagovornika nisam posmatrala kao osobu čiji se zadatak svodi samo na puko davanje odgovora na postavljena pitanja. Suprotno tome, podsticala sam ih da se aktivno uključe u razgovor i da u njemu slobodno iznesu svoje sugestije, pitanja i komentare koji se odnose na teme razgovora. Zbog toga smatram da je ispravno govoriti o sagovorniku/sagovornici u razgovoru. Upotreba pomenutih termina u ovom slučaju nije samo tehničke prirode. Izraz sagovornici koristim i zbog toga što je reč o izvesnoj vrsti saradnje, ili kako kaže Karolina Bielenin-Lencowzka: „Obavljala sam terensko istraživanje u kooperaciji sa sagovornicima“ (2010: 512). Drugim rečima, nastojala sam da ne istražujem njih, već pomoću njih i sa njima.

Izbor sagovornika je bio slučajan, odnosno nisam bila u mogućnosti da uzorak definišem unapred i da ga strogo poštujem tokom istraživanja, upravo iz razloga što nije bilo jednostavno doći do sagovornika. Ispostavilo se da je u tom pogledu od posebnog značaja bila „pomoć prijatelja“. To znači da sam do sagovornika dolazila i uz pomoć

koleginica i kolega, prijatelja i srodnika.<sup>22</sup> U vezi s tim, želim da napomenem da su sagovornici samo u iznimnim situacijama pokušali da mi pomognu u smislu posredovanja u ostvarivanju kontakta sa nekim od njihovih rođaka, prijatelja ili poznanika. U Tutinu je stvar bila nešto drugačija, jer sam do sagovornika dolazila na preporuku pojedinih meštana koji su, u izvesnom smislu, bili naši domaćini. Navela sam da su Goranci u Tutinu zanatlije, tako da sam sa većinom sagovornika razgovarala u njihovim radnjama. U Beogradu, kao i u Tutinu, sagovornici su pretežno bili muškarci. To nije posledica unapred postavljenih kriterijuma izbora uzorka, jer istraživanje nije koncipirano na osnovu rodne pripadnosti sagovornika. Međutim, sada nakon što je istraživanje obavljeno, teško je sa sigurnošću tvrditi da rezultati ne bi bili drugačiji ukoliko bi učešće Goranki u istraživanju bilo brojnije. To što su među sagovornicima brojniji muškarci posledica je uticaja više faktora. Pre svega, od samog početka procesa pronalaženja sagovornika upućivana sam prvenstveno na muške sagovornike, jer su Goranci prisutniji u javnoj sferi u odnosu na Goranke (što su potvrdili i rezultati do kojih sam došla tokom istraživanja). Poslednjih godina je evidentno da se gubi rodna neravnopravnost po osnovu obrazovanja i zapošljavanja (nije retkost da žene nastave da rade i nakon sklapanja braka). Pa i pored toga, za razgovor sa mnom češće su se opredeljivali muškarci nego žene. Starosna struktura sagovornika je različita (u rasponu od 25 do 75 godina). Obrazovna struktura je takođe neujednačena, od onih koji imaju osnovno i srednje obrazovanje, do onih koji su fakultetski obrazovani. Raspon tema i način postavljanja pitanja u izvesnoj meri su

---

<sup>22</sup> Iskazujem veliku zahvalnost koleginicama Biljani Sikimić, Miroslavi Lukić Krstanović, Sunčici Glišić i kolegi Aleksandru Krelu jer su svojim zalaganjem omogućili da stupim u kontakt i da obavim razgovore sa pojedinim sagovornicima. Zahvalnost dugujem i profesoru Branku Čupurdiji za posredovanje prilikom uspostavljanja kontakta sa sagovornicima. Značajnu pomoć u tom pogledu su mi pružili Jasmina i Nenad Crnobrnja, iskreno im se zahvaljujem. Veliko hvala Lejli Alomerović i Milošu Deliću na uspostavljanju kontakata sa sagovornicima. Posebnu zahvalnost za posredovanje u ostvarivanju kontakata sa sagovornicima i obavljanje razgovora sa njima dugujem suprugu Predragu Crnobrnji.

prilagođeni godinama, rodnoj pripadnosti i obrazovanju sagovornika. Različit je i period koji je prošao od doseljenja sagovornika u Beograd ili Tutin i vremena kada sam sa njima obavljala razgovor (svi sagovornici su doseljeni u Beograd ili Tutin nakon 50-ih godina 20. veka). Pojedini sagovornici su i rođeni u Beogradu. Sagovornici koji žive u Tutinu su svi rođeni u Gori, a u njemu su naseljeni tokom školovanja ili nakon udaje. Sagovornici koji su učestvovali u istraživanju navodili su da su im oba roditelja poreklom iz Gore, s tim da su neki od sagovornika u etnički i religijski heterogamnom braku. Prilikom pisanja knjige izraz sagovornik sam koristila nevezano za rodnu pripadnost osobe s kojom sam razgovarala, jer se tako pojednostavljuje objašnjenje. Određenje po rodnoj pripadnosti je vidljivo u situacijama koje to podrazumevaju zbog razumevanja konteksta.

Sa pojedinim sagovornicima imala sam priliku da obavim razgovor u više navrata, s tim što su oni ponekad ponavljani i posle više godina. To mi je omogućilo da proverim objektivnost postojećih i da prikupim nove podatke, ali i da pratim procese i promene koji su se u međuvremenu odvijali, a tiču se kako sagovornika i njegove porodice (percepcije i doživljaji na individualnom nivou), tako i događaja, praksi i pojava koje mogu da se prate na nivou goranske zajednice. Bilo je zanimljivo praćenje razloga nastanka promena – da li su razlike u ponašanju i shvatanju u konkretnom slučaju uslovljene spoljnim činiocima (ekonomski ili politički diskurs) ili su uslovljene promenama u životu pojedinca (sklapanje braka, rođenje dece itd.). S tim u vezi, primetila sam da sagovornici sa kojima sam razgovarala 2012. ili 2013. nemaju isto mišljenje i stav o pojedinim događajima u vezi s goranskom zajednicom i praksom kao i 2019. godine. Njihovo sadašnje iskustvo prošireno je u međuvremenu dodatnim sadržajima i uslovlilo je unošenje izvesnih novina u njihovu društvenu i kulturnu praksu 2018. ili 2019. godine.

Empirijska građa jasno pokazuje da su socio-ekonomske okolnosti i politička zbivanja uslovlili promene u praksi i stavovima sagovornika o pitanjima u vezi s goranskom kulturom, tradicijom, identitetom, migracijama.



Navela sam da sam razgovore obavljala najčešće izvan privatnog okruženja sagovornika (na radnom mestu sagovornika, u prostorijama institucije u kojoj sam zaposlena, na javnim mestima, odnosno kafeima). Zbog toga sam bila lišena metoda učesničkog posmatranja (eng. participant observation) i mogućnosti da steknem „uvid u njihove svakodnevne jezičke prakse“ (Ilić (Mandić) 2010: 133), ali ni u različite oblike društvenih i kulturnih praksi koje se praktikuju u Beogradu, što se takođe odnosi na one koje se praktikuju prilikom boravka u Gori. To se može tumačiti kao jedan od nedostataka ovog terenskog istraživanja, pogotovo ako se ima u vidu „da se u istraživanjima često pokazuje diskrepanca između onoga što sagovornici govore i onoga što rade“ (Zlatanović 2018: 29). Dakle, u mom terenskom istraživanju izostaje komponenta koja se smatra paradigmom etnološkog terenskog istraživanja – praticanacija sa opservacijom (Ibid., 130). S obzirom na to da je istraživanje kvalitativne prirode, težište interesovanja je pomereno ka diskursu sagovornika (Ilić (Mandić) 2010: 23, Ilić (Mandić) 2014). Upravo iz tog razloga morala sam da u radu primenim analizu diskursa, i to „u formi koja je prilagođena etnografskom istraživanju“ (Zlatanović 2012: 80). Želim da naglasim da sam potpuno svesna ograničenja svog istraživačkog postupka, jer je diskurs sagovornika primarni, a u izvesnim slučajevima i jedini izvor empirijskih podataka. U tom smislu, nije mi preostao drugi izbor nego da diskurs sagovornika prihvatim kao relevantan izvor terenske građe. Zbog toga se nameće i opravdano pitanje objektivnosti rezultata mog istraživanja, odnosno da li je i u kojoj meri slika koju pomoću njih stvaram i iznosim u ovoj knjizi odraz realnosti. U nameri da razrešim tu vrstu dileme koristila sam literaturu u onom obimu u kojem je to bilo moguće, kao i ostale pisane izvore, u prvom redu audio- i video-materijal i fotografije.

U tom pogledu smatram važnim imati na umu da: „ne postoji vanvremenski i izvankontekstualni skup formalnih metodoloških procedura nezavisan od sociokulturnog okvira u kom žive, misle i istražuju pripadnici naučne zajednice, skup koji bi se mogao jednostavno izvući iz metodološkog rukava i, unapred jemčeći da će antropološki iskazi biti eksplanatori, primeniti na bilo koji predmet“ (Kulenović 2017: 251–252).

Slažem se i sa konstatacijom Sanje Zlatanović da je istraživanje obavljano u kriznim kontekstima posebno zahtevno (2018: 28–29). Gora i Goranci bili su u žiži javnog i naučnog interesovanja tokom prve decenije 21. veka. Zejnel Zejneli u vezi s tom društvenom i političkom klimom i njenom refleksijom na Gorance piše:

„Goranci. Ko su zaista oni, odakle su došli, zašto su za život izabrali planinska nepristupačna područja, da li su se od nekoga sklanjali. Zaista ko su i kome pripadaju. Oni su i svačiji i ničiji, a ipak su samo svoji. Najzanimljivije u svemu je to što ih svojataju mnoge države. Skoro pedeset miliona ljudi u nekoliko država zainteresovano je za četrdesetak hiljada Goranaca (iako, koliko ih je zaista niko ne zna). Da li im to godi. Svakako ne.“ (2015: 195)

Politička, društvena i ekonomska atmosfera učinile su istraživanje složenijim, ali i zanimljivijim. Izazovi su bili brojni i nastajali su u različitim fazama istraživanja. Prethodno opisana društvena i politička klima je otežavala zadobijanje poverenja sagovornika i obezbeđivanja njihovog pristanka na razgovor sa mnom.<sup>23</sup> Ukratko, uslovi za obavljanje terenskog istraživanja su bili daleko od optimalnih. No, da nije bilo takvih uslova, gotovo sigurnim se čini da bih ostala uskraćena za mnoga dragocena iskustva koja su posledica rada na takvom terenu. Pokazalo se da su uslovi na terenu idealni u meri u kojoj ih mi

---

<sup>23</sup> Dolazila sam u situaciju da sagovornici nisu želeli da razgovaraju sa mnom jer su se rukovodili mišlju da Srpska akademija nauka i umetnosti (SANU) finansira moje istraživanje s namerom da potvrdim tezu da su Goranci srpskog porekla. Objasnili su mi da su sva do sada postojeća istraživanja Goranaca koja su se izvodila od strane naučnika iz Srbije obavljana s namerom da se ustanovi i potvrdi srpsko poreklo Goranaca. Pojedini autori poreklom iz Gore imaju slično mišljenje: „Većina autora Gorane proučava sa unapred utvrđenim zadacima i planovima, a to je dokaz kako ovo stanovništvo u etničkom i istorijskom smislu pripada narodu iz kojeg dolazi i autor.“ „Svi srpski autori, gotovo bez izuzetka, Gorane tretiraju kao Srbe.“ (Idrizi Aljabak 2008: 4–5, citirano u: Zejneli 2015: 143). Slično iskustvo pri pomenu SANU je imala koleginica Marija Mandić prilikom istraživanja Bošnjaka u Berlinu (Mandić 2018: 43–65).

sami učinimo takvim.

Mnogi istraživači „koji koriste kvalitativne metode postavljaju pitanja o odgovornosti istraživača, zaštiti privatnosti ispitanika i obavezi da se istraživanjem i publikovanjem ispitanici ne dovedu u neugodan ili opasan položaj“ (Ilić (Mandić) 2010: 23). Posebno važnim u pogledu etičkih dilema smatram „pitanje uzvratne obaveze istraživača prema ispitanicima i koristi koju istraživana zajednica može imati od istraživanja, tj. pojam „reciprociteta“ (isp. Russell 2006)“ (citirano u: Ilić (Mandić) 2010: 23–24). Imajući navedeno u vidu, prilikom istraživanja i interperetacije empirijskog materijala primenila sam „neke oblike selekcije podataka (izostavljena su imena sagovornika, lične pojedinosti i sl.)“ (Zlatanović 2018: 29). Na mestima na kojima u tekstu direktno navodim iskaze sagovornika, u fusnotama su jedino izneti podaci o njihovoj rodnoj pripadnosti, godini i lokaciji rođenja, kao i mestima u kojima su nastanjeni.<sup>24</sup>

Ovo istraživanje, kao i pisanje radova, a pre svega teksta knjige „zahtevalo je kontinuiranu metodološku refleksivnost“ (Ibid.), ali i revidiranje teorijskih postavki koje sam koristila pri koncipiranju istraživanja i interpretaciji rezultata. Uz to sam često vodila dijalog sama sa sobom, kako u pogledu pozicije istraživača u kojoj sam se nalazila u samom procesu istraživanja, tako i u vezi sa refleksivnošću rezultata.<sup>25</sup> To je, u izvesnom smislu, usporilo istraživanje, a pre svega pisanje knjige.

## Analiza

Navela sam da je u istraživanju primenjena analiza diskursa koja se bazira na iskazima, koje sam prikupila obavljajući razgovore sa sagovornicima. Marija Ilić (Mandić) nas upućuje na to da „je diskurs

---

<sup>24</sup> Kada je u pitanju mesto rođenja navodila sam Goru (lokaciju), a ne selo iz kojeg sagovornici vode poreklo, u nameri da zaštitim njihovu privatnost.

<sup>25</sup> Ovom prilikom upućujem na tekst koji sam napisala podstaknuta promišljanjima o refleksivnosti naučnih radova (v. Đorđević Crnobrnja 2017a: 91–104).

analiza izuzetno popularna u humanističkim naukama a studije diskursa u ekspanziji“ (2010: 24). Iako, „ne postoji naučni konsenzus u tome šta je zapravo, ili šta je sve – diskurs“ (Ibid.), u analizi i interpretaciji koristim pojam diskursa koji podrazumeva „kontekstualizovanu upotrebu jezika, bilo u pisanoj, bilo u usmenoj formi“ (Ibid., 100). Ilić (Mandić) u vezi s tim ističe da: „Mnogi pristupi u diskurs analizi, međutim, izdvajaju iskaz kao osnovnu komunikacionu jedinicu (eng. *utterance*)“ (Ibid., 29). To znači da se iskazi „prema tome, posmatraju kao jezičke jedinice i pisanog i usmenog diskursa“ (Ibid., 30). U analizi polazim od toga da diskurs sagovornika predstavlja „retorički iskaz“ (Antonijević 2013: 45) i da pripada uglavnom tzv. „epizodnoj memoriji“ (Ibid., 29). Iskazi su značajni i zbog toga što „smeštaju iskustvo migracije unutar konteksta njihovih pojedinačnih života, pružajući uvid u proces uključen u povezivanje individualnog iskustva sa već postojećim eksplanatornim okvirom koji obezbeđuje kultura“ (Ibid., 28). Dakle, empirijski materijal je verbalnog karaktera, obrađen analizom diskursa prilagođenoj etnografskom istraživanju.

U analizi i interpretaciji rezultata polazila sam od određenih teorijskih postavki u vezi s istraživanjem migracija i transmigracija (Brettell, Glick Schiller, Vertovec, Bielenin-Lenczowska, Čapo Žmegač, Grbić Jakopović, Jurković i Rajković Iveta, Josipović, Markov, Lukić Krstanović, Antonijević, Stojić Mitorvić i dr.), etniciteta i identitetskih praksi (Malešević, Kaufman, Brubaker, Prelić, Pavlović, Nedeljković, Krel, Zlatanović, Ilić (Mandić) i dr.), kulture sećanja (Asman, Assmann, Nora, Kuljić, Stevanović i dr.), istraživanja goranskog govora (Mladenović), antroponimije (Marković) i jezičkih praksi (Bugarski, Petrović, Ilić (Mandić)).

Rezultati istraživanja su interpretirani po poglavljima. Poglavlja knjige su koncipirana tako da predstave određeni tematski sklop, odnosno segment istraživanja. U tom smislu, mogu se posmatrati kao celine. Tematika jednog poglavlja se nadovezuje na drugo, što je u skladu sa kontekstom i koncepcijom istraživanja. Raspored poglavlja i potpoglavlja ilustruje osobenosti Gore i Goranaca. Premda nije uvek moguće odrediti koja od njih je primarnija u odnosu na drugo, jer to

može da zavisi i od konteksta u kojem se nešto posmatra. Zbog toga sam se rukovodila kriterijumima prema kojima su sagovornici izdvojali nešto kao manje ili više prepoznatljivu osobenost svoje zajednice.

## Teorijski okvir

Istraživanje i knjiga su koncipirani tako da obuhvataju samo pojedine aspekte iz domena etniciteta, zajednice, kulturnih i društvenih praksi, migracija i transmigracija. Navedeno proizilazi iz namere istraživanja – da se sagledaju i obrazlože strategije i mehanizmi koje pripadnici goranske zajednice koriste u sredini u kojoj se, s obzirom na svoju brojnost, mogu smatrati manjinskom zajednicom, a s namerom da se integrišu i da ujedno ostvare optimalne uslove za praktikovanje kulturnih sadržaja svoje zajednice. To znači da sam u istraživanju pošla od pretpostavke da su Goranci doseljenjem i nastanjenjem u Beogradu i Tutinu bili u situaciji koja je inicirala i implicirala promene u dotadašnjem načinu života, a koje su se jasno i uočljivo ispoljile u odevnoj praksi, govoru, praktikovanju običajnih radnji iz domena životnog i godišnjeg ciklusa, kao i u religijskih praksi. To takođe znači da sam polazila od pretpostavki da nakon migracije dolazi do procesa integracije odnosno kreiranja uslova i mogućnosti za interakcije i slobodno ispoljavanje i praktikovanje osobenosti zajednice porekla (v. Jurković, Rajković Iveta 2016: 147–178, Jurković, Rajković Iveta 2019: 233–249).<sup>26</sup>

U istraživanju sam pošla i od pretpostavke da postmigracijski procesi koji, između ostalog, podrazumevaju promene u dotadašnjoj organizaciji svakodnevice i života zavise pre svega od pojedinca i njegovih ličnih nastojanja i želja da se menja, integriše i prilagođava (v. Bešter 2003: 2–24, Pucelj 2014, Jurković, Rajković Iveta 2016: 147–178). Zbog toga je u fokusu pojedinac, dok se zajednica posmatra kao skup interakcija i mreža odnosa između pojedinaca. U tom pogledu

---

<sup>26</sup> Potpunije obrazloženje teorijskog okvira u kojem je pitanje integracije razmatrano dato je u okviru posebnog poglavlja.

sam imala u vidu da ne percipiraju svi na isti način vezu sa zajednicom porekla, njenom društvenom, kulturnom i religijskom praksom, sebe kao Goranca/Goranku, značaj i ulogu održavanja elemenata goranske kulture, kao i nastojanje da se veze s Gorom i zajednicom održe. U vezi s tim ne polazim samo od određenih teorijskih postavki o konstrukciji identitetskih praksi (v. Dženkins 2001, Brubejker, Kuper 2003: 405–451, Nedeljković 2007, Prelić 2008: 13–66, Zlatanović 2018: 41–59), već i iz iskustvene prakse koju sam sticala tokom istraživanja. Stoga sam nastojala da iz perspektive pojedinca posmatram procese i promene, kao i prihvatanje određenih konstrukcija i strategija. Uočila sam da prilikom primene određenih strategija i mehanizama postoji sličnost između pojedinaca, odnosno na individualnom nivou, što dovodim u vezu sa uticajem spoljnih uslova na kreiranje i primenu određenih strategija. U slučaju da se učini delotvornom, onda je prihvata većina članova zajednice, ali ne smatram da je ona od njih prihvaćena samo zbog toga što pripadaju istoj zajednici (porekla). U pitanju je uticaj situacionih faktora (status prognanog i interno raseljenog lica, recimo), a ne uticaj kolektivnih obrazaca koji bi bili prepoznatljivi samo za određenu zajednicu (v. Zlatanović 2018: 43). Uticaj zajednice na pojedinca uočljiv je u okviru društvenih i kulturnih praksi koje se obavljaju u Gori, dok se kod onih u Beogradu i Tutinu može uočiti pomenut uticaj u načinu odevanja žena, o čemu sam pisala u dva poglavlja knjige. To objašnjavam činjenicom da su sagovornici Goru percipirali kao geografski prostor sa kojeg vode poreklo. Njihovu povezanost s Gorom naglašavaju u fizičkom, ali i u simboličkom pogledu.<sup>27</sup> S Gorom, kao i selima u kojima su rođeni ili iz kojih vode poreklo postoji i emocionalna povezanost koja se kreira tokom

---

<sup>27</sup> Indikativnim u tom pogledu smatram diskurs sagovornika koji upućuje na to da se devedeset posto svih Goranaca sahrani u Gori, odnosno da je „želja svakog Goranca da se sahrani u Gori“, jer „Od tamo potičeš, tamo završavaš“. O navedenoj praksi svedoče i podaci u literaturi (Hasani 2003, Derans, Žeslen 2011, Zejneli 2015). U pitanju je društvena praksa koja zahteva posebnu analizu. Ovom prilikom samo ukazujem na nju u kontekstu sagledavanja mreže odnosa i veza s Gorom (lokalni kontekst).

socijalizacije.<sup>28</sup> To ujedno objašnjava, ali i pomaže razumevanju prakse da se praznici životnog i godišnjeg ciklusa organizuju u Gori.<sup>29</sup> Boravak u Gori većina sagovornika smatra jednim od ključnih faktora koji doprinosi opstanku njihove zajednice. Sagovornici su ujedno govorili da se u Gori osećaju kao „kod kuće“.<sup>30</sup> Pojam *doma* se koristi za Goru i selo iz kojeg individua vodi poreklo. U tom pogledu čini se da je posebno inspirativno sagledavanje njihove percepcije lokalnog prostora u kome su nastanjeni i u kojem žive, u ovom slučaju – Beograda i Tutina. Sudeći prema diskursu sagovornika oni imaju „dva doma“, odnosno žive na dva, a ponekad i više lokaliteta (ukoliko uzmemo u obzir da pojedini Goranci koji žive u Beogradu odlaze u *pečalbu* u države EU). Zbog toga smatram da je migracijsku situaciju koju zatičem kod Goranaca opravdano posmatrati u kontekstu transmigracija i translokalnosti.

U nastavku želim da pojasnim izbor konteksta i terminološkog aparata koji sam primenila u istraživanju migracija koje su u fokusu ove knjige.

Migracije su „fenomen dugog trajanja, koji ima svoju istorijsku, socioekonomsku i kulturnu uslovljenost. To implicira postojanje različitih vrsta migracija, koje su podložne stalnim procesima transformacije i dinamizmu“ (Đorđević Crnobrnja 2014: 11). Marta Stojić Mitrović između ostalog ukazuje na složenost procesa klasifikacije

---

<sup>28</sup> Sagovornici su navodili da je od izuzetnog značaja da deca odlaze tokom letnjeg raspusta u Goru jer se tako razvija i kreira osećaj pripadnosti tom prostoru.

<sup>29</sup> Navedena zapažanja se podudaraju sa podacima iz literature (v. Hasani 2003, Derans, Žeslen 2011, Zejneli 2015, Markov 2019a: 152–169, Markov 2019b: 501–522).

<sup>30</sup> Posebnu simboliku u tom pogledu ima *Buka*. Reč je o zaravni koja je zbog svog specifičnog položaja postala simbolička granica za Gorance, o čemu sudim i na osnovu iskaza sagovornice: „Nas stalno vuče da idemo dole. Ima mesto, Buka se zove. Tu smo se svi skupljali. Kad dođem do Buke kao da nemam ni jedan problem u životu, takav mi je neki osećaj. Uvek se pitam zašto je to tako kad odem tamo. Dal’ to rodni kraj je, ne znam. Gde god odem drugde, nije takav osećaj.“ (sagovornica je rođena u Gori 1973. Živi u Beogradu.) Navedeni iskaz ukazuje na to kako dolazi do konstrukcije simbola zajednice na individualnom i kolektivnom nivou. *Buka* je bila od posebnog značaja za Gorance takoreći oduvek, o čemu svedoči i roman *Istanbulske rane* (Ljajko 2018).

savremenih migracija jer „nam nedostaje u najmanju ruku vremenska distanca koja bi nam omogućila kritičko sagledavanje interpretativnih okvira koji se angažuju i u kojima fenomeni migracija zadobiju smisao. Takođe, konceptualizacije o migracijama se prelivaju iz svakodnevnog u administrativno-pravni diskurs, iz ovog u naučni, iz naučnog u politički i obrnuto, što još više usložnjava situaciju“ (2016: 28).

O transnacionalizmu, transmigracijama i translokalnosti postoje brojna istraživanja, radovi i studije kako u antropologiji, sociologiji, lingvistici, geografiji, tako i u drugim srodnim disciplinama. Vode se polemike u vezi s definicijom transnacionalizma i mogućnostima za njegovu aplikativnost, zatim o tome da li su transmigracije i transnacionalnost novijeg datuma ili je u pitanju „stara pojava“ i novi pojmovni aparat, potom ko su transmigranti, razmatra se upotreba pojma *dom* i sl. (v. Vertovec 1999: 447–462, Vertovec 2001, Glick Schiller, Basch, Blanc 1995: 48–63, Brettell 2006: 327–333, Čapo Žmegač 2003: 117–131, Grbić Jakopović 2014: 20–33). U istraživanju polazim od toga da:

„Kad je riječ o transnacionalizmu unutar migracijskih kretanja, tada se uže određuje kao procesi kojima migranti uspostavljaju i održavaju mnogobrojne društvene odnose koji povezuju njihovo društvo podrijetla i društvo naseljavanja“ (Čapo Žmegač 2003a: 179).

Uprkos tome, ova definicija može samo donekle da se primeni u kontekstu koji sam istraživala. Na to da pojam *transnacionalizam* nije opravdano koristiti u svakom istraživanju, odnosno u svakom kontekstu, upozorava i Bielenin-Lenczowska (2010: 510). Ona je na osnovu svojih istraživanja radnih migracija iz Makedonije u Italiju došla do zaključka da „pojam transnacionalizam nije moguće primeniti u južno-istočnom evropskom kontekstu“ (Ibid.). Predlaže da ga redefinišemo ili zamenimo novim terminom (Ibid.) Jasna Čapo Žmegač u vezi sa upotrebom termina *transnacionalne migracije* navodi:

„Da bih izbjegla višeznačnost pojma ‘nacionalno’ u riječi transnacionalno i u njezinim derivacijama, no zadržavajući prefiks ‘trans’ u značenju ‘i kretanja kroz prostor i preko crta, kao i mijenjanja prirode nečega’ (Ong 1999: 4), u tekstu govorim o ‘transmigraciji’,



‘translokálnosti’ ili o ‘translokálnom životu’“ (Ibid., 119–120).

Termine *transmigracija* i *translokálnost* koristim u radu polazeći od prethodno navedene definicije. Premda imam u vidu da može da postoji više modaliteta translokálnosti (Ibid., 122), i da je lokalnost društvena konstrukcija, a da translokálnost predstavlja samo jednu od mogućih lokalnosti (Appadurai 1995) (citirano u: Bielenin-Lenczowska 2010: 528). Jasno je iz naslova knjige da se termin translokálnost u istraživanju koje sam obavljala posmatra u okviru dve, odnosno tri lokalne sredine Beograd–Gora, Tutin–Gora, odnosno sela u Gori. U radu sledim objašnjenje Grbić Jakopović, prema kojoj su transmigracije „učestalo kretanje ljudi između nekoliko lokaliteta“ (2014: 30), shvaćene u najširem kontekstu postojale i u ranijim periodima, s tim što o njima nije obraćana pažnja na način na koji se to čini krajem 20. i početkom 21. veka (Glick Schiller 2018: 202).

Ukoliko pođemo od shvatanja da transmigranti „stvaraju takva društvena polja što premošćuju zemljopisne, kulturne i političke granice ‘djeluju, odlučuju, osjećaju se pozvanima i razvijaju identitete unutar društvenih mreža koje ih istodobno povezuju s dva ili s više društava’ (Glick Schiller, Basch, BlancSzanton 1992: 1–2; 1995: 48)“ (citirano u: Čapo Žmegač 2003a: 180), onda Gorance možemo opravdano posmatrati u tom kontekstu. Oni su „ekonomski, društveno, politički i emocionalno povezani sa dva lokaliteta istovremeno i održavaju odnose sa srodnicima i prijateljima radeći i živeći u različitim državama i na različitim lokalitetima“ (Glick Schiller, Basch and Blanc-Szanton 1992, 1–2) (citirano u: Markov 2018b: 618). Ponašanje transmigranata može da se opiše kao „simultane višestruke veze i interakcije između mesta nastanjenja i mesta porekla. Ovakva konceptualizacija pomera analizu sa direktnog iskustva migracije u domen interakcije gde pojedinci ostajajući na jednom mestu održavaju društvene odnose preko granica putem različitih oblika komunikacije“ (Levitt and Glick Schiller 2004: 1009–1010) (citirano u: Markov 2018b: 620). Uspostavljanje i održavanje kontakata i komunikacije omogućavaju „nove tehnologije“ (mobilna i internet mreža) (v. Vertovec 1999: 449, 459, Grbić Jakopović 2014: 29). Time je omogućeno „uspostavljanje mnogostrukih veza i

interakcija (...) te uspostavljanje održavanja brojnih društvenih odnosa koji povezuju društvo porijekla i društvo useljenja“ (Grbić Jakopović 2014: 29). Njihov značaj i uloga se sagledavaju i obrazlažu i u ovom istraživanju.

O etnicitetu i etničkoj identifikaciji je napisano toliko knjiga, studija i radova da je opravdano postaviti pitanje da li ima nešto što već nije sagledano, objašnjeno i tumačeno.<sup>31</sup> Da li ima nešto što može da se doda već napisanom? Sigurno da ima. Pogotovo ako se uzmu u obzir konkretna empirijska istraživanja ove problematike, kao i to da „Antropološki model (*etniciteta*, prim. autorke) ostaje utemeljen na empirijskim istraživanjima“ (Dženkins 2001: 23). Na ovom mestu se ipak ne želim baviti propitivanjima postojećih antropoloških teorija i postavki koje su često međusobno suprotstavljane. Takođe, neretko neke od njih nastajale su na osnovu kritike već postojećih. Mnoge studije ukazuju da boravak istraživača na polju teorijskih rasprava o etnicitetu i etničkoj identifikaciji, u pokušaju da načini adekvatan izbor za sopstveno istraživanje nije zahvalan. Saglasna sam sa shvatanjem Larina da:

„Ključ za razumevanje rasprava između naučnika ne leži u tome što ga jedni smatraju ‘prirodnim’ a drugi ‘konstruisanim’, već ga treba tražiti s obzirom na to da li etnicitet treba da proučavamo iz perspektive istraživanih ili istraživača. Ti pristupi nisu nužno antagonistički, ali uvek reflektuju različite metodološke pretpostavke koje je teško pomiriti“ (2010: 443). Evidentno je takođe da:

„Bez obzira na činjenicu da je napisan i objavljen ogroman broj naučnih monografija i radova koji se bave etničkim fenomenima i danas je evidentan nedostatak njihovih preciznih definicija, kao i odsustvo konsenzusa oko upotrebe i shvatanja pojmova i terminologije korišćene prilikom njihove deskripcije i analize“ (Krel 2014: 25). Poznato je da:

---

<sup>31</sup> Dženkins je jedan od autora koji konstatuje da postoji: „Bogata antropološka literatura o etnicitetu“ (2001: 28). Slično konstatuje i Kaufman navodeći da je u poslednje dve decenije evidentna neverovatna ekspanzija literature iz oblasti istraživanja etniciteta i nacionalizma (Kaufmann 2004: 2). Konstataciju sličnu ovde navedenim daju Ilić (Mandić) (2014) i Đurić-Milovanović (2015: 49).

„Etnički identitet spada u kategoriju kolektivnih društvenih identiteta. Pored ovog termina, u savremenoj nauci se u sinonimnom značenju koristi i ‘eticitet’“ (Ilić (Mandić) 2010: 48). Prema Dženkin-su „reč ‘eticitet’ upotrebljavamo da označimo i izvor ili vrstu društvene identifikacije i njenu prateću ideologiju“ (2001: 148). Saglasna sam sa Dženkinsom da „ni kultura ni etnicitet nisu ‘nešto’ što ljudi ‘imaju; ili, uistinu, čemu ‘pripadaju’. To su, pre, kompleksni repertoari koje ljudi doživljavaju, koriste, uče i ‘žive’ u svom svakodnevnom životu, u kojima konstruišu kontinuirani osećaj samih sebe i razumevanje svojih bližnjih“ (Ibid., 28). Dženkins takođe ističe:

„Moramo se, međutim, neprestano podsećati da svako od nas sudeluje u nekom etnicitetu – možda i više njih – baš kao i oni, baš kao Drugi, baš kao ‘manjine’“ (Ibid.).

Dženkins govori i o jednom, prema mom mišljenju, značajnom segmentu etniciteta – sadržaju (Ibid., 186). Pod ovim podrazumeva, kako on kaže, „kulturnu građu“ (Ibid.). U knjizi razmatram neke od takvih sadržaja, i to u dva konteksta – u svakodnevnoj praksi i svečanim prilikama. U istraživanju polazim i od shvatanja da su kulturni sadržaji etniciteta takođe društveno konstruisani (Ibid., 204).<sup>32</sup> Dženkins naglašava ulogu kulturnih sadržaja s namerom da se naprave razlike između etniciteta i njegovih alotropa: lokaliteta, zajednice, nacionalnog identiteta i sl. (Ibid., 290). Ukazivanje na kulturne sadržaje u ovoj studiji nije imalo taj cilj, već sam želela da ukažem na njihovu značajnu ulogu u konstruisanju i mobilisanju kulturnih i društvenih praksi.

U istraživanju i interpretaciji prikupljene empirijske građe imala sam takođe u vidu da:

„Etnicitet nije stvar ni kolektivni posed određene grupe; to je društveni odnos u kojem društveni učesnici percipiraju sebe i u kojem ih drugi percipiraju kao kulturno osobene kolektivitete“ (Malešević 2004: 17). Možemo ga takođe posmatrati i kao:

„Društveni odnos kroz koji neki kulturni markeri postaju društveno i politički značajni u procesu intenzivne grupne interakcije“ (Ibid.,

---

<sup>32</sup> O sadržaju etničkog i nacionalnog identiteta videti i Smit 1998.

71). Pored toga, smatram da je opravdano imati u vidu da „to što veliki broj pojedinaca deli određene kulturne prakse i uverenja ne znači da oni samim tim deluju kao grupa“ (Ibid.). Saglasna sam takođe sa stavom da je bolje da „umesto interpretacije etniciteta kroz prizmu grupe ili individualne svojine može biti bolje da se tretira kao interaktivna društvena situacija“ (Ibid.). Čini mi se da je veoma značajno da se svaki istraživač pre i u toku samog istraživačkog procesa, kao i prilikom sistematizacije i analize empirijskih podataka, zapita: „kako, kada i zašto ljudi interpretiraju društvena iskustva u etničkom pogledu?“ (Larin 2010: 443) Iskorak u istraživanju etniciteta i identiteta predstavljaju radovi Brubejkera jer, između ostalog, u objašnjenje uključuje kognitivnu dimenziju (Brubaker 2000: 1–47, Brubaker 2002: 163–189). Zbog toga smatram veoma bitnom njegovu konstataciju koju navodi i interpretira Larin:

„Bolji pristup (...) jeste razumevanje etniciteta kao jedne kognitivne (saznajne) kategorije. Etnička pripadnost, rasa i nacionalnost (za koje postoje opravdani razlozi da se razmatraju zajedno (...)) „nisu stvari u svetu, nego perspektive iz kojih se posmatra svet“ (p. 17), a koje nam pomažu da ga organizujemo na načine koji olakšavaju naše snalaženje. Tretiranje etničke pripadnosti kao kognitivnog (saznajnog) procesa tiče se ne samo njegove društveno-konstruisane prirode, nego se takođe tiče i načina na koji je nešto konstruisano, i to tako što se usredsredimo na pretpostavke koje strukturiraju načine na koje ljudi raščlanjuju i tumače svoja iskustva“ (2010: 443).

Smatram da je u slučaju goranske zajednice opravdano govoriti o etnicitetu ukoliko ga posmatramo u kontekstu mreže odnosa i veza pojedinaca sa zajednicom koja postoji i na simboličkom nivou. Dženkins upućuje na to da je zajednica (etnička) simbolički konstrukt, odnosno da postoji simboličko konstruisanje zajednica (2001: 211).<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Frederik Bart je svoju tezu o simboličkoj konstrukciji granica zasnivao na tome da se formira ograničeni set kulturnih razlika u odnosu na druge grupe, a koji sami akteri smatraju relevantnim i da se pomoću tog seta konstruišu i održavaju simboličke granice (v. Barth 1969: 9–37, Prelić 2008: 192–198, 212–220, Ilić (Mandić) 2014). Grbić Jakopović navodi da simboli i granice čine „jedan od najznačajnijih dijelova istraživanja identiteta migranata;

Nastojala sam da uočim opšte mehanizme i strategije konstruisanja etniciteta i lokalnog identiteta Goranaca. Smatram da su oni od vitalnog značaja za etničke procese i koheziju te zajednice. Posredstvom sadržaja društvene i kulturne prakse odvija se „interaktivna društvena situacija“ (Malešević 2010: 78) koja Gorancima služi za simboličko konstruisanje zajedništva. Prema tome, njihove društvene i kulturne prakse mogu se okarakterisati kao instrumenti kolektivne identifikacije pripadnika ove zajednice, bilo da je reč o njenom etničkom ili lokalnom karakteru. U vezi s tim nastojala sam da sagledam ulogu pojedinca u procesu konstruisanja etničkog i lokalnog identiteta, uzimajući u obzir da promene na individualnom nivou mogu uticati na kolektivni nivo, kao i obrnuto. Pojam simbol etničkog identiteta koji koristim u poglavljima knjige odnosi se na vidljive karakteristike zajednice za koje se „veruje da označavaju zajedništvo“ (Blagojević 2005: 70), i da su „označeni i označavajući indikatori“ (Ibid., 71) koji se koriste za uspostavljanje granice između nas i drugih. Oni imaju specifičan značaj za same pripadnike zajednice koja ih upotrebljava (Krel 2014: 28). Iako su podložni promenama, nakon uspostavljanja teško se gube (Ibid.).<sup>34</sup>

U istraživanju goranske zajednice polazim takođe od shvatanja da: „Zajednice među sobom komuniciraju unutar šireg društvenog konteksta, određujući granice, i to na taj način da iz niza različitih karakteristika njihovi pripadnici odabiraju odlike svoje kulture koje smatraju specifičnim, odnosno – za koje veruju da ih u datom trenutku najbolje obeležavaju i izdvajaju od ne-članova. Te karakteristike deluju kao dijakritičke oznake, tj. kao simboli identiteta“ (Pavlović 2012: 27). Ujedno imam u vidu da su to najčešće one kulturne osobenosti „za koje se veruje da su zajedničke karakteristike svih njenih članova. Na njihovo

---

simbolima, prvenstveno onima koji su dio tradicijskog nasleđa (odijevanje, prehrana, umjetničko izražavanje, obiteljsko ustrojstvo, religija i sl.). Naime, održavaju se i uspostavljaju granice unutar i među zajednicama.“ (2014: 33).

<sup>34</sup> U goranskoj zajednici se takvim simbolima najčešće smatraju pojam Gore (kojim se označava sam geografski i fizički prostor na kome se nalaze Dragaš i seoska naselja u okolini), goranski govor (*našinski*), *Duren*, ženski svečani kostim, muški svečani kostim i goranska svadba.

osnovi članovi grupe izgrađuju svest o svom zajedništvu“ (Ibid., 27). To ukazuje na to da se zajedništvo „definiše u isticanju specifičnosti i razlika u odnosu na nekog drugog“ (Ibid., 26). Polazim takođe od pretpostavke da „ispoljavanje zajedništva“ (Ibid., 11) može da zavisi od spoljnih, situacionih faktora, kao i od samih pripadnika zajednice, s obzirom na to da se tokom života menjaju njihova shvatanja i stavovi o zajednici i zajedništvu. Osim toga, saglasna sam sa mišljenjem da zajedništvo posmatrano „kroz istoriju, nije uvek istog intenziteta, pa etničke veze, u skladu sa potrebama same grupe ili kao rezultat delovanja okruženja mogu biti mobilisane ili demobilisane“ (Krel 2014: 28). U isto vreme, uzimam u obzir da postoje idealni modeli etničkog zajedništva (Bandić 1997: 47), i da se „simbolika etničkog zajedništva – uprkos relativnoj trajnosti – postepeno transformiše, ponekad i sasvim isčezava“ (Ibid., 50).<sup>35</sup>

U istraživanju sam takođe imala u vidu sledeći stav: „Brojne analize shvatanja pripadnika etničkih zajednica su pokazale da oni često ističu poreklo kao važan (neki put i najvažniji) faktor koji ih čini pripadnicima zajednice“ (Ilić (Mandić) 2010: 50). Pritom sam saglasna sa mišljenjem da zajedničko poreklo predstavlja „društveni konstrukt koji je karakterističan za diskurs pripadnika nekih etničkih zajednica (Prelić 2008: 41; Prelić 2009: 41–54)“ (citirano u: Ilić (Mandić) 2010: 50).

Pri istraživanju i analizi moje važno ishodište bilo je i sledeće razumevanje kulture i identiteta:

„Kultura ne predstavlja, dakle, samo ono što ljudi rade, već i način na koji misle o tome šta rade. Kada identifikuju sebe kao pripadnike ove ili one grupe – zasnovane na etnicitetu, religiji, uzrastu, dobi, polu ili rodu, profesiji, interesovanjima itd. – ljudi svedoče, zapravo, o promišljanju sveta u kojem žive i njihovog mesta u njemu“ (Žikić 2011: 8–9).

---

<sup>35</sup> Pri tom nije isključeno da se etničko ime zadržava i da „može da figurira i kao jedino obeležje etničke zajednice.“ (Bandić 1997: 50). Bandić navodi primer Cincara u Srbiji koji ne znaju šta ih tačno vezuje. „Znaju samo to da pripadaju jednom ‘narodu’ sa pomenutim imenom.“ (Ibid.)

Kada je goranska zajednica u pitanju, važno je navesti da ne postoji institucionalni nivo povezivanja (npr. kulturno udruženje).<sup>36</sup> Zajednica je simbolički konstruisana. Možemo reći da se zasniva na mreži veza i odnosa između pojedinaca i da je u tom pogledu primarna interakcija po srodničkoj osnovi (v. Markov 2019a: 152–169, Markov 2019b: 501–522). Kulturne i društvene prakse pripadnika goranske zajednice, kako u Gori, tako i u Beogradu i Tutinu, omogućavaju im da „se oslanjaju na već ustanovljena, oblikovana i prihvaćena značenja kulturnih simbola, kojima se služe u sopstvenom i međusobnom označavanju“ (Žikić 2011: 9). To takođe znači da „nesebično dijele sa svojim kolektivom svijest i znanje o zajedničkom porijeklu, povijesti i sudbini“ (Grbić Jakopović 2014: 18). Govorimo o procesu identifikacije koji predstavlja „simbolički iskaz o tome ko smo, odnosno šta smo, zbog čega smo to što kažemo da jesmo i u odnosu na šta ili koga se određujemo tako“ (Žikić 2011: 9). Uz to je potrebno imati u vidu da identifikacija sa zajednicom o kojoj je reč u ovom istraživanju može da se posmatra kao identifikacija sa lokalnom sredinom (Gorom) iz koje se crpu simboli pomoću kojih se identifikacija konstruiše. Pritom uzimam u obzir da „u njihovim se životima prepleću i drugi osjećaji koji na subjektivnoj razini znatno utječu na kreiranje identiteta, npr. negativni osjećaji gubitka, viktimizacije, progonstva, diskriminacije, getoizacije, uz usporedan osjećaj nemogućnosti kontrole nad prostorom u kome se *sada* živi, no i pozitivni, kao npr. kontinuirano odan odnos prema matičnoj domovini“ (Grbić Jakopović 2014: 18–19).

Ukoliko se osvrnem na pitanje manjinskog/većinskog statusa goranske zajednice u Republici Srbiji, potrebno je reći da ta zajednica

---

<sup>36</sup> U Beogradu od 2009. deluje politička organizacija Goranska inicijativa građana (GIG) „kao jedina politička i nacionalna organizacija Goranaca u Srbiji“ (<https://www.gig.rs/index.html> (pristupljeno 2.03.2020)). Prilikom istraživanja sam nastojala da razgovaram s predsednikom Orhanom Dragašem. Na žalost, nisam uspjela ni zvaničnim ni neformalnim putem da stupim u kontakt s njim. S obzirom na to, podatke koje imam o radu te organizacije preuzimam sa zvanične internet stranice GIG-a, kao i iz medija. Iz diskursa sagovornika ujedno saznajem da organizacija deluje pre svega kao politička stranka i da zbog toga nisu zainteresovani da se uključe u njen rad.

formalno-pravno nije priznata kao manjinska. U vezi s tim statusom, indikativan je stav predsednika GIG-a:

„Građanska inicijativa Goranaca saopštila je danas da je odlučila da Goranci u Srbiji ne formiraju Nacionalni savet nacionalne manjine. Dragaš je u pisanoj izjavi izneo da opšta definicija pojma nacionalna manjina podrazumeva deo naroda koji živi van svoje matice, odnosno van svoje nacionalne države. ‘Goranci imaju jedinu svoju državu, svoju maticu, Srbiju. I, osim što je bespredmetno da u sopstvenoj državi pravimo Nacionalni savet nacionalne manjine, još je opasnije takvim političkim i nepromišljenim gestom proglašavati Gorance nacionalnom manjinom u sopstvenoj državi’, kazao je Dragaš.“<sup>37</sup>

Slazem se sa stavom Jadranke Grbić Jakopović da je pojam manjina značenjski izuzetno delikatan i višeznačan, a da kompleksnu situaciju po pitanju upotrebe pojma manjina „multiplicira činjenica da još uvijek ne postoji općeprihvaćena definicija pojma manjina uz pomoć koje bi se taj, i ostali termini i njihova značenja, posložili na prava mjesta“ (2014: 17).

Prema Saši Nedeljkoviću utvrđivanje statusa jedne grupe i njeno obeležavanje pojmom manjina vrši se uz pomoć dva kriterijuma: „Prema političkom kriterijumu, pod pojmom manjina podrazumevaju se zajednice koje su manjina u datom društvu, ali koje imaju svoju zemlju maticu (državu), zemlju u kojoj je njihova zajednica većinska. Prema etnološkom kriterijumu, pod pojmom manjine podrazumevaju se sve zajednice koje pokazuju određenu kulturnu posebnost. Po tome, manjine su i etničke grupe koje nemaju matičnu državu: takve zajednice mogu nastanjivati samo jednu zemlju ili, pak, više zemalja, i u svima njima predstavljati manjinu“ (2007: 30–31).

Mladena Prelić termin manjina definiše na sledeći način: „Manjina je dakle grupa građana jedne države koja se nalazi u

---

<sup>37</sup> Preuzeto sa: Goranci: Bez Nacionalnog saveta - B92.net, [www.b92.net › info › vesti](http://www.b92.net/info/vesti) (20.08.2014) ([https://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2014&mm=08&d=20&nav\\_category=11&nav\\_id=890237](https://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2014&mm=08&d=20&nav_category=11&nav_id=890237)). (pristupljeno 2.03.2020).



nedominantnom položaju na osnovu neke od karakteristika po kojoj se prepoznaju kao grupa“ (2008: 64). Manjine prema tome mogu biti razne – nacionalne, etničke, verske, jezičke, dvostruke i druge. (v. Ilić (Mandić) 2010: 79, Grbić Jakopović 2014: 16–18, Đurić-Milovanović 2015: 52).

Mirjana Pavlović navodi da je Evropska komisija za demokratiju iz 1990. godine, kao radnu koristila definiciju po kojoj: „manjina označava manje brojnu grupu ljudi od ostalog stanovništva neke države, čija se etnička, verska i jezička obeležja razlikuju od onih ostalog stanovništva i koju vodi želja za očuvanjem svoje kulture, tradicije, vere i jezika“ (2012: 21).

Govorsku zajednicu, s obzirom na prethodno date definicije, možemo smatrati manjinskom jer ima određena obeležja i određenu kulturnu posebnost. Osim toga, „imaju svest o tome da se razlikuju od većine“ (Đurić-Milovanović 2015: 55). Vidljive su takođe intencije da se očuvaju kulturne osobenosti zajednice koja je u nedominantnom položaju u Beogradu i Tutinu.

Pr određanju goranske zajednice kao manjinske potrebno je imati u vidu da nije formalno priznata kao manjinska. U tom pogledu, možemo o toj zajednici da govorimo kao „skrivenoj manjini“ pozivajući se na definiciju Kristijana Promicera:

„Pored pojmova nacionalne manjine i etničke manjine, u skoriye vreme pojavio se i pojam ‘skrivenih manjina’ (eng. hidden minorities), koji treba da označi male etničke grupe čiji je status u okviru države nerešen, bez obzira da li je to zbog malog broja pripadnika, zbog etničke ‘neosvećenosti’, ili zbog nezainteresovanosti ili straha da se sopstveni etnički identitet pokaže i afirmiše. Takvim zajednicama obično nedostaje intelektualna elita koja bi artikulirala zajedničke sentimente. Iako nemaju političkih aspiracija, takve zajednice veoma dugo opstaju kao posebnost“ (Promicer 2004: 13).

Za određivanje statusa goranske zajednice važno je imati u vidu i sledeće zapažanje:

„Brojna istraživanja su potvrdila da zvanična priznatost neke etničke manjine ne mora pozitivno uticati na njen status u većinskom

društvu i vitalnost, štaviše u nekim slučajevima je kontraproduktivna, tako da sami pripadnici zajednice izbegavaju bilo kakvo isticanje posebnog etničkog identiteta (Sikimić (ur.) 2004; Petrović 2009)“ (citirano u: Ilić (Mandić) 2010: 79–80). U vezi s određenjem goranske zajednice kao manjinske potrebno je imati u vidu i da goranska zajednica u lokalnom kontekstu koji podrazumeva Goru, odnosno sela u Gori, ne opravdava upotrebu termina manjinska zajednica. Navedeno ukazuje na to da jedna zajednica može da stekne status manjinske ili većinske u zavisnosti od lokalnog konteksta u kojem se taj odnos posmatra. Premda u tom slučaju nije moguće govoriti o manjini/većini kao formalno-pravnoj kategoriji (v. Prelić 2008: 64).

## Terminološki aparat

Goranac i Goranka, Goranci (mn.) jesu nazivi koji se kriste za pripadnika/e goranske zajednice.<sup>38</sup> Uz ove, koriste se i nazivi Goranin i Gorani (mn.). Suštinske razlike između jednog i drugog naziva nema. Smatra se da su nazivi Goranin/Goranka i Gorani (mn.) autohtoni, a da je upotreba naziva Goranac/Goranka i Goranci (mn.) novijeg datuma (Mladenović 2001: 33).<sup>39</sup> Prilikom razgovora moji sagovornici su za sebe govorili da su Goranci (mn.), odnosno Goranac/Goranka. Zbog toga sam smatrala opravdanim i prikladnim da te nazive koristim u istraživanju, pisanju radova i ove knjige.

Gora predstavlja planinsku kotlinu koja se nalazi „južno od Prizrena, između najviših vrhova Šar Planine, Koraba i Koritnika“

---

<sup>38</sup> Mitra Reljić naziv Goranci posmatra kao etnonim (2011: 165–173). Zahvaljujem Sofiji Miloradović iz Instituta za srpski jezik SANU na tome što mi je skrenula pažnju na rad Mitre Reljić.

<sup>39</sup> Redžepi upotrebu naziva Gorani/n objašnjava na sledeći način: „Ova etnička zajednica nazvana je, po jednoj teoriji, po samom toponimu Gora, a po drugoj, naziv je nastao po vodi plemena Mengu Guraju (Goraj-Gora) koji je predvodio doseljavanje na Balkan preko Krima“ (2014: 22).

(Hasani 2000: 33). Zbog blizine Prizrena se za ovaj deo Gore koristi i naziv Prizrenska Gora (v. Mladenović 2001). Gora u teritorijalnom pogledu predstavlja skup 17 sela sa varošicom Dragaš, koja je predstavlja administrativni centar opštine Gora (v. Hasani 1995: 159). Zejneli navodi da ima 20 sela „koliko ih opština Dragaš/nekadašnja Gora/ danas ima“ (Zejneli 2015: 10), dok Redžepi navodi na jednom mestu da ima 19 sela (2014: 5), a potom je naveo svega 16 (2014: 9). Razlike u broju sela za koja se navodi da ulaze u sastav opštine Dragaš dovodim u vezu s tim što se sela Rapča i Krstac mogu podeliti na Gornju/Gornji i Donju/Donji (v. Hasani 1995: 159). Gora je u administrativnom pogledu predstavljala samostalnu „Opštinu Gora“ do 1999. godine. Goranska sela su danas u sastavu Opštine Dragaš:

„Etnički raspored opštine Dragaš se u velikoj meri odnosi na dva regiona: Gora i Opolje. Potonja regija se nalazi u centru i južnom delu opštine i obuhvata 16 sela u kojima većinu stanovništva čine zajednice Goranaca i Bošnjaka“ (Plan razvoja opštine Dragaš za period između 2013. i 2023: 38 str.). Goranci predstavljaju većinsko stanovništvo u Gori u periodu koji predstavlja hronološki okvir istraživanja (Hasani 2011: 311–322). Goranci su muslimani po religijskom opredeljenju. Postoji nekoliko teorija u vezi s tim kada su primili islam, kao i u pogledu njihovog porekla (v. Radovanović 1995: 11–47, Antonijević 1995: 76–88, Sofuoğlu 2002, Schmidinger 2013, Zejneli 2015, Idrizi Aljabak 2015).

Sela iz kojih su sagovornici jesu: Bačka, Dikance, Globočica, Krstac, Kukuljane, Leštane, Mlike, Radeša, Rapča. Izbor sela je slučajan. Drugim rečima, nisam bila u poziciji da biram sagovornike prema selu iz kojeg vode poreklo. Na to da u istraživanju ne učestvuju sagovornici iz ostalih sela uticalo je pre svega to što se migracije odvijaju u skladu sa nepisanim pravilom da se meštani određenih sela doseljavaju u Beograd, drugi u Novi Sad, treći u Makedoniju, potom u Hrvatsku itd. Izbor mesta zavisi u prvom redu od toga da li tamo već živi neko od srodnika. Zbog toga se i dešava da su u Beogradu nastanjeni meštani samo nekih sela. Sličnu situaciju beležim i u Tutinu. Sagovornici su navodili da su meštani sela Vranište odseljavali u Hrvatsku, iz Broda u

Makedoniju, iz Restelice u Italiju itd. (v. Hasani 1995: 158–159).

Navela sam da Goranci Goru percipiraju i predstavljaju kao prostor s kojeg vode poreklo, odnosno kao svoju matičnu teritoriju.

Prema zvaničnom stavu Republike Srbije, Gora se u administrativnom pogledu smatra sastavnim delom Pokrajine Kosovo i Metohija, a u sklopu Republike Srbije.<sup>40</sup> U inostranoj literaturi Gora se posmatra u sklopu Republike Kosovo (v. Mindak-Zawadzka 2007: 213–225, Derans, Žeslen 2011, Schmidinger 2013, Markov 2019a: 152–169, Markov 2019b: 501–522). U tom kontekstu posmatraju je i autori koji su poreklom iz Gore – Sadik Idrizi Aljabak, Zejnel Zejneli, Ilber Redžepi.<sup>41</sup> U radovima ostalih autora koje sam koristila, Gora se uglavnom posmatra kao deo teritorije Republike Srbije, što može da se objasni činjenicom da su ti radovi objavljivani pre 2008. godine.<sup>42</sup> U istraživanju se na posredan način dotičem i prethodno pomenutog izuzetno osetljivog političkog pitanja, koje zahteva posebnu analizu na više različitih nivoa, što prevazilazi kontekst i ciljeve ove knjige. S obzirom na napred rečeno, u knjizi termine Gora, Kosovo i Kosovo i Metohija (KiM) koristim isključivo u geografskom značenju.

---

<sup>40</sup> Prema aktuelnom Ustavu Republike Srbije: „polazeći i od toga da je Pokrajina Kosovo i Metohija sastavni deo teritorije Srbije, da ima položaj suštinske autonomije u okviru suverene države Srbije” ([https://www.srbija.gov.rs/view\\_file.php?file\\_id=2391&cache=sr](https://www.srbija.gov.rs/view_file.php?file_id=2391&cache=sr) (pristupljeno 20.03.2020)).

<sup>41</sup> Ovom prilikom navodim autore čije radove sam koristila pri istraživanju i pisanju knjige.

<sup>42</sup> Iznimku u tom pogledu predstavljaju istraživanja etnologa Aleksandra Pavlovića, jer su obavljena nakon 2008. godine.

## Gora – Beograd / Tutin / EU – Gora

### „Kuda, gde, kako i zašto?“ – migracije iz Gore u drugoj polovini 20. veka

Migracije iz Gore imaju viševjekovni kontinuitet, s tim da nisu konstantne u pogledu njihovog obima i intenziteta. U ovom delu knjige analiziram ekonomske migracije iz Gore u drugoj polovini 20. veka, s namerom da sagledam i obrazložim pitanje uzroka njihove pojave, kao i pitanje njihovog intenziteta i obima. Polazim od pretpostavke da na određenu migraciju utiče više faktora istovremeno, s tim da jedan od njih može imati veći uticaj u odnosu na ostale. Koji faktor će prevladati zavisi, između ostalog, od društveno-istorijskih, ekonomskih i političkih prilika koje su prisutne na nekom prostoru u određenom vremenu.

Ekonomskim migrantima se smatraju ljudi „koji se sele s jednog mesta, u kojem su stanovali i bili zaposleni, u drugo, nevezano za to da li je u pitanju preseljenje u okviru jedne ili više država, pre svega zbog ekonomskih mogućnosti koje im se nude“ (Chiswick 2000: 61).<sup>43</sup> Smatra se da: „Ekonomski faktori imaju presudan uticaj prilikom donošenja odluke o preseljenju“ (Thoma 2010: 28). Ekonomskim

---

<sup>43</sup> Svi prevodi citata u ovoj knjizi su moji, osim ako to nije drugačije naznačeno.

migrantima se, u tom pogledu, mogu smatrati ne samo pojedinci koji traže zaposlenje, već i članovi njihovih porodica, jer ih je na migraciju podstakla ekonomska situacija – kako u mikro- (u porodici) tako i u makrookruženju (u sredini u kojoj žive). Čizek stoga pravi razliku između migranata koji traže posao i članova njihovih porodica, tzv. „tied movers-a“ (Chiswick 2000: 68). Migracije iz Gore se po tom pitanju ne razlikuju značajno od ekonomskih migracija u drugim sredinama i mogu se sagledati i kao strategija koja podrazumeva obezbeđivanje finansijskih sredstava za život pojedinca i porodice. Sudeći prema podacima u izvorima:

„Opština Dragaš, kao periferna, ruralna opština je područje koje je u dvadesetom veku posebno karakterisala emigracija. Ovaj trend se nastavio od 2000. godine a veruje se da je pre svega iz društveno-ekonomskih razloga“ (Plan razvoja opštine Dragaš za period između 2013. i 2023: 34). Ekonomska nerazvijenost Gore navodi se kao primarni razlog za ekonomsku migraciju Goranaca i u literaturi (v. Hasani 2011: 313–317, Markov 2019a: 152–169, Markov 2019b: 501–522).

## Na gurbet

Stočarstvo je dosta dugo predstavljalo osnovnu privrednu granu u Gori. Od prve polovine dvadesetog veka dolazi do postepenog napuštanja ove privredne grane, koja vremenom u potpunosti zamire (v. Hasani 1995: 154–156; Plan razvoja opštine Dragaš za period između 2013. i 2023). To, kao i ekonomska nerazvijenost Gore, navode se kao primarni razlozi za pojavu *pečalbe*. U pitanju je odlazak muške populacije na rad izvan Gore. *Pečalba* je predstavljala glavni oblik migracija iz Gore od početka 20. veka, pa sve do kraja sedamdesetih godina 20. veka (v. Hasani 1995: 156–157; Hasani 2000: 38–39).<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> *Pečalbarstvo* nije karakteristično samo za Goru i goransku zajednicu, već je bilo rasprostranjeno širom Balkanskog poluostrva (v. Hristov 2012: 11–26, Hristov 2015: 551–560, Bielenin-Lenczowska 2010a: 509–531).

Ona u ovom slučaju nije podrazumevala samo i isključivo sezonsku migraciju, jer se dešavalo da se pojedinci zaposle za stalno ili otvore samostalnu radnju (najčešće poslastičarnicu, ponekad zlatarsku ili obućarsku radnju) u mestu doseljenja. Samim tim, odlazak muške populacije iz Gore najčešće nije bio privremenog karaktera (sezonski rad), već je podrazumevao stalno nastanjenje u mestu u kojem su se zaposlili, i povremene odlaske u Goru (obavezno za *Đuren*, kao i za godišnji odmor tokom leta)<sup>45</sup> (v. Markov 2019a: 152–169). Goranci za ovu vrstu migracije (odlazak muške populacije na rad izvan Gore) koriste izraze: na *gurbet* ili u pečalbu. Sagovornici u vezi s odlaskom muškaraca na rad izvan Gore (*na gurbet*) ističu:

„Kad su žene bile u selu onda su samo muškarci radili.“<sup>46</sup>

„Žena i deca kod kuće. Muškarci su uvek bili da rade.“<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> *Đuren* je goranski izraz za praznik koji se proslavlja svake godine početkom maja (od 5. do 8/9.) (v. Hasani 2003; Redžepi 2014, 48–49, Ranković 2016: 107–108). Datum proslave se poklapa sa praznovanjem Đurđevdana kod pravoslavnih hrišćana. Sagovornici su taj praznik nazivali Đurđevdan, a nakon što bi ih pitala da li se i na goranskom taj praznik tako naziva, odgovarali bi da se na goranskom kaže *Đuren*. Sličnosti između proslave *Đurena* i Đurđevdana se mogu uočiti samo u nekim segmentima praznika, i to uglavnom po pitanju izvođenja ritualnih radnji s namerom obezbeđivanja zdravlja dece i odraslih. Sagovornici navode da se *Đuren* proslavlja kao pozdrav proleću. Navedeno ilustruju i reči jedne sagovornice: „Izašli smo iz zime.“ (Rođena 1960. godine, živi u Gori, razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.) U razgovoru sa sagovornicom u Tutinu saznajem: „Za Đurđevdan se pravi ispod saća felije. E, to je specijalitet. Svaka kuća mesi to.“ (Rođena 1942. godine u Gori, živi u Tutinu, razgovor sam vodila 2015. u Tutinu.) *Đuren* ima određenu simboliku i u kontekstu obavljanja veridbi i upoznavanja mladih. Detaljnije o tome u poglavlju o svadbi. O religijskim i magijskim elementima praznovanja *Đurena* kod Goranaca videti: Antonijević 1995: 84–86.

<sup>46</sup> Sagovornica je rođena u Gori 1973. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>47</sup> Sagovornica je rođena u Gori 1942. godine. Živi u Tutinu. Razgovor sam vodila 2015. u Tutinu.

„Mušakrci su išli u pečalbu. Širom bivše Jugoslavije.“<sup>48</sup>

„Deda je došao sa grupom ljudi i tražili su posao. Svuda gde su mogli da nađu zaposlenje, tamo su išli.“<sup>49</sup>

U vezi sa ovim načinom zarade jedan sagovornik kaže:

„Poslastičarstvom su se bavili muškarci jer su oni odlazili u pečalbu. Naš posao je klasika – poslastičarstvo. O Gorancima pričam. Albanci su radili hleb, pekarstvo. Oni su prednjačili u tom poslu. Nas hleb nije zanimao. Nama je bio burek kao obavezno, i kolači. Ko je imao poslastičaru taj je vukao burek.“<sup>50</sup>

*Gurbet* kao vrsta radne migracija ima opšta mesta po kojima se prepoznaje na širem Balkanskom prostoru, ali se takođe javljaju izvesne specifičnosti lokalnog karaktera. Navela sam da ta vrsta migracije nije u potpunosti sezonska migracija muškaraca, već ima odlike i drugih radnih migracija. To navodi na pomisao da *pečalbu* kod Goranaca nije moguće uvrstiti u okvire samo sezonske radne migracije, jer se pod tim izrazom javlja i radna migracija koja podrazumeva stalno nastanjenje muške populacije izvan Gore. Dakle *pečalba* kao vrsta migracije u okviru goranske zajednice zadržava osnovnu premisu – migracija muške populacije, a njen privremeni karakter se javlja samo u pojedinim slučajevima (up. Bielenin-Lenczowska 2010a: 509–531). *Pečalba* kod Goranaca prisutna je u kontinuitetu tokom celog 20. veka, pa i na početku 21. veka. Migracije muške populacije izvan Gore u ostale

---

<sup>48</sup> Sagovornik rođen 1962. godine u Gori. Živi u Tutinu. Razgovor sam vodila 2015. u Tutinu.

<sup>49</sup> Sagovornik je rođen 1990. u Beogradu. Tu živi i studira. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>50</sup> Sagovornik navodi da se pekarstvom danas bave i Goranci i objašnjava: „Za Goru baš presudne su 90-te godine. Omladina je počela da uči zanat i ima dosta dobrih majstora.“ (Sagovornik je rođen 1970. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor samo vodila 2018. u Beogradu.)



krajeve Balkanskog poluostrva u zimskim mesecima bile su prisutne u ovoj zajednici u periodu kada se stanovništvo Gore intenzivno bavilo stočarstvom (v. Hasani 1995: 154–156). U tom pogledu, odlasci muškaraca na privremeni rad izvan Gore u 20. veku predstavljaju jedan od oblika *pečalbarstva* karakterističnog za ovu zajednicu. *Pečalba* koju beležim početkom 21. veka može se posmatrati kao novi vid *pečalbe* u tom smislu da muškarci ne odlaze iz Gore, već iz mesta u kojima su inače stalno nastanjeni (iz Beograda, npr.). Nailazila sam na primere da Goranci odlaze na privremeni rad u inostranstvo (Austriju, Nemačku), kako bi radeći tamo neko vreme (kao pomoćni radnici u pekari i sl.) stekli neku ušteđevinu ili kako bi novcem koji zarade omogućili lagodniji život porodici (supruga najčešće nisu zaposlene i ostaju sa decom i ostalim članovima porodice u Beogradu). Odlazak na privremeni rad u inostranstvo je prouzrokovan povećanjem troškova života, odnosno nestabilnom ekonomskom situacijom u Srbiji (niska primanja, otkazi na poslu, nemogućnost zaposlenja i sl.). U tom pogledu je indikativan sledeći iskaz:

„Za jednog gazdu sam radio 21 godinu. Krenuo sam ‘92 godine kod njega. I ja dobijem čudan otkaz – danas za sutra. U subotu dobijem otkaz za ponedeljak. Dobio sam rešenje o otkazu gde piše: ‘ne postižeš rezultate i nemaš dovoljno znanja’. Nakon 21 godine. Sistem je tako delovao, niti imaš kome se obratiti. Jednostavno došlo je da čutiš. Zaposlio sam se na drugom mestu. Samo produžavaju ugovore, u neizvesnosti. Kvalifikovan pekar, on te svrstaju niže. Onda počinjem sa inostranstvom: Crna Gora, Hrvatska, Austrija.“<sup>51</sup>

U vezi s tim naglašavam da sagovornici za ovu vrstu radne migracije u inostranstvo ne koriste izraz *pečalba* ili *gurbet*, što upućuje na to da se izraz *gurbet* koristi samo za migracije muškaraca iz Gore.

---

<sup>51</sup> Sagovornik je proveo dve do tri godine radeći u inostranstvu. Nakon toga je otvorio samostalnu pekarsku radnju. Osim toga, na jednom takmičenju pekara koje je bilo organizovano u Beogradu 2019. postigao je i izuzetno zapažene rezultate. Sagovornik je rođen 1970. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

*Pečalbu* u ovom slučaju možemo posmatrati i kao vrstu transmigracijskog kretanja, jer podrazumeva kontinuirano kretanje ne samo ljudi i novca, već i kulturnih obrazaca, društvenih normi i vrednosti (v. Bielenin-Lenczowska 2010a: 516–517). Poznato je da su upravo *pečalbari*, ali i oni pojedinci koji su odlazili na školovanje u gradove u Srbiji, odnosno nekadašnjoj SFRJ, donosili u Goru nove izraze koje su preuzimali iz jezika sredine u kojoj su boravili, novine u pogledu odevne prakse, pre svega muške populacije, kao i različite vrste novih (sa)znanja.<sup>52</sup> Ta transmigracija samo naizgled deluje kao da je jednosmerna. *Pečalbari* takođe donose sa sobom u sredinu prijema vrednosne norme i kulturne obrasce koje su usvojili u sredini u kojoj su odrasli i živeli. Bielenin-Lenczowska takođe ističe:

„Prema mom mišljenju treba dodati da je kretanje društvenih vrednosti dvostrano: ne donose migranti samo strane vrednosti u mesto porekla, već ih oni takođe prilagođavaju onima koje su našli u mestu nastanjenja. Modeli života koji koriste u zemlji prijema su kombinacija sopstvenih vrednosti i različitih situacija sa kojima se susreću u inostranstvu“ (Ibid., 516).

## Savremene migracije

Navela sam da su gurbet od kraja 70-ih godina 20. veka „zamenile savremene ekonomsko-političke migracije“ (Hasani 2003: 66). One se od pečalbe razlikuju po tome što se iseljavaju čitave porodice i što iseljavanje nije privremeno (dok traju sezonski radovi, recimo), već podrazumeva stalno nastanjenje u gradu u koji su se doselili. Pojedinci i porodice su krajem 70-ih i 80-ih godina odlazili u pojedine gradove na prostoru tadašnje SFRJ, odnosno tamo gde je bila razvijenija privreda i gde je postojala mogućnost bržeg i lakšeg pronalaska posla. Postoji podatak da je: „Više od polovine Goranaca nastanjeno u sedamdeset i

---

<sup>52</sup> Bielenin-Lenczowska sličnu situaciju beleži kod Albanaca pečalbara iz Makedonije (2010a: 509–531).

devet manjih ili većih gradova u centralnoj Srbiji“ (Hasani 2011: 315). Ujedno se navodi da je bilo primera iseljavanja porodica iz Gore u Tursku (Ibid.). Navedeno ilustruje i sledeći iskaz:

„Posle rata, 50-ih godina, Goranci su najviše bežali, sklanjali se u Tursku. A sad idu na zapad.“<sup>53</sup>

U pitanju su migracije koje dakle podrazumevaju „preseljenje iz ruralnih u urbana područja (migracije u gradove)“ (Lucassen 2009: 17). Premda je kada je reč o iseljavanju u Tursku potrebno uzeti u obzir i uticaj drugih faktora. Diskurs sagovornika upućuje na refleksiju tadašnje državne politike na pojedince i goransku zajednicu u celini. Kao najčešći razlozi za iseljavanje se pominju oduzimanje nepokretne imovine i zakonska regulativa u vezi sa različitim zabranama u pogledu praktikovanja islamskih religijskih praksi.<sup>54</sup>

Poznato je da je cilj *pečalbe*: „zaraditi što je moguće više novca i poslati ga porodici, i na taj način dati doprinos u održavanju domaćinstva“ (Lukassen 2009: 15, up. Hasani 1995: 154, 156). U slučaju „savremene ekonomsko-političke migracije“ (Hasani 2003: 66) nema potrebe da se novac šalje u Goru, jer „savremeni migrant ženu, decu vodi sa sobom“ (Hasani 1995: 156), ali se uprkos tome neretko dešava da se ušteđevina investira u izgradnju kuće u Gori, u organizaciju svadbe u Gori i tome slično (v. Derans, Žeslen 2011).<sup>55</sup> Takva praksa pruža osnovu da i ovu vrstu ekonomskih migracija Goranaca iz Gore

---

<sup>53</sup> Sagovornik je rođen 1990. u Beogradu, tu i živi. Razgovor smo vodili 2018. u Beogradu.

<sup>54</sup> O iseljavanjima Goranaca iz Gore u Tursku početkom 20. veka pripoveda Šefit: *Istanbulske rane* (2018). Iseljavanje u Tursku je bilo prisutno 50-ih godina 20. veka i na području Novog Pazara i Tutina. Iseljavanja pojedinaca i porodica u Tursku iz sela u okolini Tutina predstavljaju važan segmenat sećanja sagovornika s kojima sam razgovarala u Tutinu 2015. godine. O iseljavanju muslimanskog stanovništva u Tursku videti kod: Mušović 1989: 141–153.

<sup>55</sup> Navedena praksa je evidentirana i u nekim drugim primerima ekonomske migracije, kao npr. kod *gastarbajtera* (eng. *guest workers*) (v. Antonijević 2013).

posmatramo u kontekstu transmigracijskih kretanja.<sup>56</sup>

Migracije iz Gore ne predstavljaju konstantu u pogledu njihovog obima i intenziteta. Sagovornici navode da su migracije pre 1999. godine bile neznatne u odnosu na iseljavanje koje sledi iz Gore nakon pomenute godine. To ilustruje i sledeći iskaz:

„Osamdesetih imalo dosta naroda dole. Niko nigde nije otišao.“<sup>57</sup>

Sudeći prema navodima sagovornika i literaturi, najbronije su bile migracije nakon 1999. godine, odnosno u periodu od 1999. do 2002. (Hasani 2003: 62, Zejneli 2015). Goranci su predstavljali većinsko stanovništvo u Gori do 1999. godine (Hasani 2011: 317, Derans, Žeslen 2011, Schmidinger 2013). Navedeno implicira niz pitanja u vezi sa razlozima i posledicama pomenutih migracija. Na neka od njih nastojim da odgovorim u ovom i sledećem potpoglavlju. Korelacija između migracija, postmigracijskih procesa i identitetskih praksi prisutnih u okviru goranske zajednice u Beogradu jasno je vidljiva i u ostalim delovima knjige.

## Gora – Beograd / Tutin – Gora

Jedna sagovornica u vezi sa iseljavanjem Goranaca iz Gore kaže:

„Gora nas nije hranila. Ćerka u Austriju, jedan sin u Finska, jedan ovde.“<sup>58</sup>

Iseljavanje članova porodice (žena, deca) onih Goranaca koji

---

<sup>56</sup> U poglavlju koja slede se jasno uočava ovaj kontekst.

<sup>57</sup> Sagovornica je rođena u Gori 1942. godine. Živi u Tutinu. Razgovor sam vodila 2015. u Tutinu.

<sup>58</sup> Sagovornica je rođena u Gori 1942. godine. Živi u Tutinu. Razgovor sam vodila 2015. u Tutinu.

su bili u *pečalbi* bilo je aktuelno naročito 80-ih godina 20. veka. Te migracije su ujedno podrazumevale spajanje porodice, odnosno okupljanje porodice na jednom mestu. Sledeća rečenica ilustruje navedeno i ujedno ukazuje na razloge njene pojave:

„Dole Goranci ne žive. Male su plate i ne može na dve strane, da mu tamo žive žena i dete, a on ovde.“<sup>59</sup>

Navela sam da su se Goranci doseljavali u gradove po celoj tadašnjoj Jugoslaviji (SFRJ), pogotovo tamo gde je postojala mogućnost bržeg i lakšeg pronalaska posla, kao i sticanje zarade. Beograd je upravo zbog toga bio veoma privlačan za doseljavanje Goranaca kako u prvoj, tako i drugoj polovini 20. veka.<sup>60</sup> Kako navodi jedan sagovornik:

„Zato što u Beogradu najlakše nađeš posao u to vreme. Moje selo, najviše ih ima u Beogradu.“<sup>61</sup>

Sagovornici takođe navode da je u Beogradu postojala mogućnost školovanja u srednjim školama i na fakultetima. Dešavalo se da sinovi čiji očevi su bili zaposleni u Beogradu dođu ovde na školovanje, a kasnije, ukoliko se zaposle, ostanu tu i da žive.

Sudeći prema rezultatima istraživanja Hasanija i Markova, kao i prema iskazima sagovornika, pojedinci i porodice su se prilikom

---

<sup>59</sup> Sagovornik je rođen u Gori 1955. Živi u Beogradu u koji se doselio kao dete, jer kako kaže: „Tata nije hteo da je ostavi dole“ (sagovornik govori o tome kako je njegov otac doveo ženu i decu u Beograd). Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu.

<sup>60</sup> Goranci su se doseljavali u Beograd pre svega kao *pečalbari* i početkom 20. veka (v. Zejneli 2015), a migracije iz Gore u Beograd su postojale i u ranijem periodu (sredinom 19. veka je osnovana najpoznatija beogradska poslastičarnica „Pelivan“) ([www.pelivanbeograd.rs](http://www.pelivanbeograd.rs)) (pristupljeno 2.03.2020).

<sup>61</sup> Sagovornik rođen u Gori 1955. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu.

izbora mesta imigracije rukovodili, osim pomenutog, i postojanjem srodničke i prijateljske mreže odnosa (Hasani 2011: 313–317, Markov 2019b: 501–522). Uticaj ovog faktora je podjednako važan kao i mogućnost sticanja zarade. S obzirom na to, nije uvek jednostavno odrediti koji od njih bio presudan prilikom donošenja odluke o mestu nastanjenja.

Sagovornici navode da je na izbor uticala u znatnoj meri činjenica da li neko od rodbine, prijatelja ili komšija već živi u gradu u koji je pojedinac planirao da se nastani:

„Većinom su išli rodbinsko, ode jedan pa drugi.“<sup>62</sup>

„Ideš tamo gde imaš nekog poznatog ko će te zaštititi.“<sup>63</sup>

Tako se formira mreža srodnika i prijatelja. Saznanje da u određenom gradu živi neko od Goranaca pruža osećaj sigurnosti. Pojedinac se uz pomoć srodnika lakše i brže snađe u novoj sredini.<sup>64</sup> Sagovornici navode da se dešavalo da se u jedan grad doseli gotovo čitavo selo:

„U Novom Sadu ima šezdeset domaćinstava iz mog sela, od ukupno osamdeset. Od osamdeset ostala su samo tri domaćinstva u selu.“<sup>65</sup>

Smatra se da je više od 34 posto Goranaca (6.750) iz Gore

---

<sup>62</sup> Sagovornik rođen 1962. godine u Gori. Živi u Tutinu. Razgovor sam vodila 2015. u Tutinu.

<sup>63</sup> Sagovornik rođen u Gori 1970. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>64</sup> Do sličnih zapažanja došao je i kolega Ivaylo Markov prilikom istraživanja migracijskih kretanja Goranaca (2019a: 152–169, 2019b: 501–522).

<sup>65</sup> Sagovornik rođen 1947. u Gori. Razgovor sam vodila 2013. godine. U međuvremenu su i ta tri domaćinstva ostala prazna, što saznajem iz razgovora koje sam obavljala 2018. godine. Ukoliko izuzmemo privremeni boravak onih koji borave u selu, možemo reći da u manjim selima poput ovog nema stanovnika.

naseljeno upravo u Beogradu (v. Hasani 2003: 63; Hasani 2011: 316, 320).<sup>66</sup> A prilikom izbora naselja u kome će se nastaniti najčešće su se rukovodili cenama građevinskog zemljišta ili stambenog prostora, ali i činjenicom da li u određenom delu grada već živi neko od njihovih rođaka, prijatelja ili komšija. Tako, na primer, u naselju Borča (opština Palilula) danas živi većina pripadnika goranske zajednice, o čemu svedoče i podaci iz Popisa 2002.<sup>67</sup> Na taj način se kreira: „neka vrsta enklave od suseda ili srodnika“ (Bielenin-Lenczowska 2010a: 516).

„U širokom spektru međukulturalnih konteksta, antropolozi proučavaju ulogu socijalnih mreža, uglavnom zasnovanih na vezama srodstva i prijateljstva, u procesu lančanih migracija, ili prema onome što je Vilson (Wilson 1994) nazvao ‘mrežnim migracijama’“ (Brettell 2000: 107) Migracije koje predstavljaju predmet ovog rada mogu se u tom pogledu posmatrati kao „mrežne migracije“ (eng. *network-mediated migration*) (Ibid.). U pitanju je jedan od faktora koji utiče na „socijalnu dinamiku migracija“ (Antonijević 2013: 15). Tako se i u ovom slučaju pokazalo da „ekonomski momenat, iako važan, nije jedini koji ljude pokreće i podstiče na migracije“ (Ibid., 25), već „da je proces donošenja odluka o odlasku na život i rad u drugu zemlju osetljiv na mnoge socio-kulturne uticaje“ (Ibid.).

Važno je ujedno naglasiti, kao što Bretel (Brettell) zapaža, značaj društvenih mreža i domaćinstava za proces prilagođavanja i promena:

„Društvene mreže i domaćinstva posreduju istovremeno makrostrukturalne promene, olakšavajući da se migracije prilagode tim promenama i čineći migraciju samoodrživim društvenim procesom.“ (Ibid., 108).

Smatra se da „kada migracije postanu preovlađujuće unutar neke zajednice, one počnu da menjaju vrednosti i kulturnu percepciju

---

<sup>66</sup> Sudeći prema podacima poslednjeg popisa, u Srbiji (bez Kosova) živi 7.767, a u Beogradskom regionu 5.328 pripadnika goranske zajednice (v. Popis 2011a: 14, 20).

<sup>67</sup> Popis 2002: 22 (sa stanjem od 21.08.2008).

zajednice na takav način da uvećavaju verovatnoću budućih migracija“ (Antonijević 2013: 24).

Sudeći prema iskazima sagovornika, to se dešavalo i u slučaju ekonomske migracije iz Gore. U takvoj situaciji je prosperitet migranata koji su se kući vraćali za praznike i godišnje odmore mogao lako da navede pojedince da i sami migriraju (v. Derans, Žeslen 2011). Uz sve to je materijalni status migranata različit i može da se dovede u vezu sa mestom u koje su migrirali, kao i sa vrstom zaposlenja samih migranata. Sagovornici navode da se veći ekonomski prosperitet može uočiti pre svega kod onih Goranaca koji žive u državama EU:

„Mnogo ih je otišlo u inostranstvo. Svi su obnovili. Sve su nove kuće.“<sup>68</sup>

„Ima ih mnogo u inostranstvu. Ali svi prave kuću u Gori. Moje selo prethodne godine bilo 20 kuća za jednu sezonu. Znae šta je to? To nisu kuće bilo kakve.“<sup>69</sup>

„Moj otac je jedva uspeo da napravi kuću dole. Moja kuća naspram njihovih kuća – nula, al’ meni ne treba više.“<sup>70</sup>

„Oni sa zapada imaju opremljenije kuće. Vidi se, baš se ta razlika vidi. Važno je da se napravi, da se ima.“<sup>71</sup>

Sagovornici navode da se i po automobilima koje voze pripadnici goranske zajednice može zaključiti u koju državu su migrirali. Skuplje automobile poseduju oni koji žive u inostranstvu. Sličnu situaciju su evidentirali u Gori i francuski istraživači Žan-Arno Derans i Loran Žeslen (2011). Stoga ne čudi da države EU predstavljaju

---

<sup>68</sup> Sagovornica je rođena u Gori 1973. Živi u Beogradu. Razgovor smo vodile 2018. u Beogradu.

<sup>69</sup> Sagovornik je rođen u Gori 1950. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu.

<sup>70</sup> Sagovornik je rođen 1990. u Beogradu. Tu živi i studira. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>71</sup> Sagovornik je rođen u Gori 1966. Živi u Beogradu od srednje škole. Razgovor sam vodila 2019. u Beogradu.



destinaciju koja je početkom 21. veka postala privlačnija za migraciju u odnosu, recimo, na Srbiju. Pojedini sagovornici govore o tome da se kod Goranaca koji žive u inostranstvu može uočiti potreba da vrednošću kuće i automobila pokažu svoj imovinski status. Kuća i automobil služe, dakle, kao statusni simboli. Goranska zajednica je po tome slična drugim zajednicama u kojima je prisutna radna migracija, bilo da su u pitanju *pečalbari* (v. Bielenin-Lenczowska 2010a: 509–531, Markov 2018b: 617–639) ili *gasterbajteri* (v. Bratić, Malešević 1982: 144–152, Antonijević 2013). Kako navodi Bielenin-Lenczowska:

„Čak i ako migranti žive u inostranstvu duži niz godina, oni ne kupuju nekretnine tamo (u državi u koju su migrirali). Kuće grade samo u mestu iz kojeg su se odselili i to ne samo s namerom da se tamo vrate, već s namerom da bi se uzdigli na lestvici u sredini prijema i izazvali zavist.“ (2010a: 520)

Markov takvo postupanje migranata posmatra u kontekstu transmigracija i navodi da je migrantima važno da održavaju veze s mestom porekla kako bi u sredini iz koje potiču pokazali šta i koliko su stekli radeći u inostranstvu, kao i to da tamo gde su se iselili nisu na margini, odnosno izolovani (2018b: 617–639). Pojedini sagovornici iznose slično mišljenje, odnosno smatraju da je Gorancima koji su se odselili u inostranstvo važno da prilikom dolaska u Goru pokažu da su uspeli da se snađu i da su materijalno dobro situirani.

Pitanje izbora, odnosno slobodne volje pojedinca u vezi s tim da li će, gde će, kada i kako emigrirati takođe je vrlo značajno za sveobuhvatno sagledavanje kako ove tako i bilo koje druge migracijske situacije. Josipović u vezi sa tim postavlja pitanje da li uopšte postoji migracija koja nije „prisilna“ (2013: 71–85).

Ujedno se ističe da: „Pojedinac može da bude lično nezadovoljan iz više razloga i da se zbog toga odluči za migraciju (prihvatanje odluke na ličnom/individualnom nivou). Takve ‘lične’ okolnosti mogu da budu inicirane i/ili vođene od strane najbližeg (primarnog) socijalnog okruženja“ (Ibid., 78).

U tom kontekstu bi se moglo zaključiti da je kod ekonomske i političke migracije spoljna situacija ta koja pojedincu,

u slučaju rata, recimo, ne ostavlja mnogo prostora da bira kada će i kuda emigrirati. Premda, i u tom pogledu može da postoji razlika između pojedinačnih primera, jer je u drugačijoj poziciji pojedinac kojem je život ugrožen od onoga koji je zbog političke situacije ostao bez posla, recimo, pa ima vremena da odluči o tome da li će, kuda će i kada migrirati. U tom pogledu se kod ekonomske migracije može steći utisak da je ona manje „prisilna“ od političke. U vezi s pitanjem slobode izbora prilikom migracija svakako je potrebno uzeti u obzir uticaj svih faktora koji istovremeno deluju u svakom pojedinačnom slučaju, jer uzroci za pojavu određene vrste migracija ne ispoljavaju se kod svih ljudi i u svakoj situaciji na isti način. To mogu da zaključim i na osnovu diskursa sagovornika.

## Migracija nakon migracije

Ekonomska migracija iz Gore u drugoj polovini 20. veka predstavlja nastavak ranijih migracija (*pečalbe*), s tim da je intenzivnija, i to pre svega početkom 21. veka. Osim toga, brojnija je u odnosu na *pečalbu*. Ekonomska migracija s kraja 20. veka se dovodi u vezu sa ekonomskom krizom 90-ih godina, koja je bila prisutna ne samo u Gori, već na prostoru čitave države (SFRJ). Uporedo sa ekonomskom, javlja se i uticaj političke situacije, kao i ratnih zbivanja na KiM, naročito nakon 1999. godine. Zbog toga nije uvek jednostavno odrediti koji faktori su bili od presudnog značaja za migracije pojedinaca i porodica iz Gore. To naročito važi kod ekonomske migracije, pogotovo one koju pratimo nakon 1999. godine, kada uticaj političke situacije na migracije postaje evidentniji i intenzivniji u odnosu na raniji period. Između jedne i druge migracije mogu da se povuku jasne granice jedino kod onih primera kod kojih dolazi do migracije iz bezbednosnih razloga. Određenu vrstu migracije možemo da prepoznamo i definišemo i pomoću terminologije koju sagovornici koriste. U diskursu sagovornika nailazim na upotrebu termina kao što su, recimo, *prognanstvo* i *raseljništvo*, kojima se nastoji definisati migracija koja je bila prisutna u Gori, kao i na KiM tokom ratnih zbivanja 1999. godine

i neposredno nakon toga. Indikativnom u tom pogledu smatram i sledeću rečenicu:

„Velika porodica bila i oni otišli. Oni su prodali kuće. Iselili su se.“<sup>72</sup>

Pomenuta rečenica pomaže da se sagledaju i razumeju veze između posedovanja kuće u Gori i određenog tipa migracije. Diskurs sagovornika upućuje na zaključak da posedovati kuću u Gori predstavlja izuzetno važan momenat. Sagovornici navode da nema bojazni da će Gora ostati prazna sve dok ljudi grade kuće u Gori i tamo provode deo godišnjeg odmora. Osim toga, komunikacija između srodnika i prijatelja je intenzivna (svakodnevna) zahvaljujući internetu, pre svega. U tom pogledu su Goranci u stvarnom i simboličkom smislu u neprestanom kontaktu s Gorom, bez obzira na to koliko su fizički udaljeni od mesta porekla (v. Markov 2009a: 152–169).

Razlike između onih koji su se odselili iz ekonomskih i onih koji su se iselili iz bezbednosnih razloga uočavaju se i po pitanju odlazaka u Goru tokom godišnjih odmora, praznika, kao i po pitanju investiranja u nekretnine u Gori. Dešava se da Goranci koji su se iselili iz Gore zbog osećaja ugroženosti svojih života ili života članova svojih porodica, odlaze u Goru vrlo retko (na sahranu nekog bliskog srodnika ili prijatelja, recimo) i za sada ne razmišljaju o investiranju u nepokretnosti. Ti primeri su svakako retki, jer velika većina Goranaca investira novac u izgradnju kuće u Gori. Sagovornici opisujući navedenu situaciju navode:

„Ljudi prave, zidaju kuće. Svi koji su otišli preko, sve oni, kažu krediti, dečiji dodaci i onda prave kuće u selu, u Gori. Verovatno je to neka želja, to što nisu imali, pa došli do nekog kapitala i samo se pravi kuća nesrazmerna potrebama u takvom kraju, tome da je koristiš 10-15 dana.“<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> Sagovornik rođen u Gori 1950. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu.

<sup>73</sup> Sagovornik je rođen u Gori 1966. Živi u Beogradu od srednje škole (otac je živeo u Beogradu, on je potom došao da se školuje ovde i zaposlio se). Razgovor sam vodila 2019. u Beogradu.

„Svi mi pravimo kuće, međutim, u tim kućama odlazi samo da se prespa-va. Svi su postali tako, malo drčni, oholi, ljudi idu u restorane da jedu.“<sup>74</sup>

Sudeći prema iskazima sagovornika, veze s Gorom, u smislu odlazaka u Goru i boravka tamo tokom letnjih meseci onih Goranaca koji žive izvan Gore, bile su u prekidu tokom 1999. kao i nekoliko godina nakon rata na KiM. Ponovo su počele da se uspostavljaju i postaju intenzivnije nekako od 2003. godine nadalje. Kontakti između Goranaca koji su se odselili i onih srodnika koji su ostali da žive u Gori, kao i između onih koji žive u Srbiji i onih koji su u inostranstvu, intenzivni su i svakodnevni, zahvaljujući napretku tehnologije i mogućnosti korišćenja različitih internet opcija.<sup>75</sup> Migracije koje su prisutne u okviru goranske zajednice, pre svega one koje su prisutne u sadašnjosti, opravdano je, prema svim parametrima, posmatrati u kontekstu transmigracijskih kretanja kako ljudi tako i novca, kulturnih obrazaca i vrednosti. Za migracijska kretanja koja pratimo u okviru goranske zajednice takođe je karakteristično da: „Zemlja prijema je mesto na kojem se novac zarađuje, dok je zemlja porekla mesto na kojem se novac troši“ (Bielenin-Lenczowska 2010a: 527).

Sagovornici govoreći o toj praksi navode:

„Mi Goranci smo bogati ljudi. Imamo stan i/ili kuću u Beogradu, kuću u Gori, letnji raspust provodimo u Gori. Kad smo u Gori ne zarađujemo, već trošimo novac koji zaradimo tokom godine.“<sup>76</sup>

„Mi dosta potrošimo na putovanja u Goru.“<sup>77</sup>

---

<sup>74</sup> Sagovornik je rođen 1990. u Beogradu i tu živi. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu. Navedena rečenica opisuje situaciju u Gori nakon 2010. godine.

<sup>75</sup> Više o tome videti kod Markov 2019a: 152–166, 2019b: 501–522.

<sup>76</sup> Sagovornica je rođena 1980. u Beogradu i tu živi. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

<sup>77</sup> Sagovornik je rođen 1975. u Gori. Živi u Tutinu. Razgovor sam vodila 2015. u Tutinu.

Sudeći ne samo prema diskursu sagovornika, već i praksi koju možemo da pratimo putem više različitih goranskih internet stranica ([www.MojaGora](http://www.MojaGora), [www.mličanin](http://www.mličanin) i sl.), veza Goranaca s Gorom je konstantna. Ukoliko ne postoji kontakt u fizičkom smislu (boravak u Gori tokom *Đurena* i/ili letnjih meseci), on postoji u simboličkom i virtuelnom pogledu. To takođe znači da oni žive u dva društvena i kulturna konteksta (jedan je u mestu stalnog nastanjenja i drugi u Gori), što se može uočiti iz prakse koju prikazujem u poglavljima koja slede. Život u dva socio-kulturna konteksta (Bielenin-Lenczowska 2010a: 516), karakterističan je i za druge zajednice u regionu u kojima su prisutne migracije poput ovih koje beležimo kod Goranaca (v. Markov 2018a: 89–102).

Uz to, potrebno je imati u vidu da od pojedinca, odnosno njegove percepcije goranske kulture i tradicije, kao i njegove identifikacije s Gorom i goranskom zajednicom, zavisi da li će i na koji način će nastojati da održi veze s Gorom.

## Iz Gore u svet

Migracije iz Gore su uvek bile podstaknute izvesnom ekonomskom, društvenom i političkom situacijom, kako u Gori tako i u regionu. U ovom potpoglavlju razmatra se uticaj makrofaktora (vojna intervencija NATO, rat, politička situacija u Gori i na KiM) na migracije pripadnika goranske zajednice krajem 20. i početkom 21. veka. Zbog okolnosti pod kojima su tekle mogu se posmatrati i u kontekstu prinudnih (prisilnih) migracija.

Ovo potpoglavlje se tematski i problemski nadovezuje na prethodno. U fokusu su migracije iz Gore u Beograd koje su nastupile tokom i nakon 1999. godine. Te migracije su samo delimično analizirane u prethodnom potpoglavlju, a u ovom se detaljnije obrazlažu. Značajan izvor podataka o političkoj situaciji u Gori i na KiM u tom periodu, kao i migracijama jesu radovi pojedinih inostranih autora (v. Mindak-Zawadzka 2007: 213–225, Derans, Žeslen 2011, Schmidinger 2013, Markov 2019a: 152–166, Markov 2019b: 501–522). Važan izvor su i izveštaji koje su objavljivale međunarodne institucije na Kosovu. U vezi s tim naglašavam da migracije Goranaca iz Gore u pomenutom periodu nisu bile u fokusu dosadašnjih etnoloških i antropoloških istraživanja u Srbiji.<sup>78</sup> S obzirom na to ne čudi da domaće etnološke i antropološke literature koja se konkretno tiče pitanja migracija

---

<sup>78</sup> Iznimku u tom pogledu predstavlja diplomski rad Suzane Hasani (2003). Premda se u njemu migracije ne posmatraju kao centralna tema.

Goranaca iz Gore, kao i sa prostora KiM, tokom i nakon 1999. godine takoreći nema. To, naravno, nije primaran razlog zbog kojeg sam u okviru svog istraživanja obuhvatila tu problematiku, koja je izuzetno složena i zahteva kompletnije istraživanje i studiju. U tom smislu, čitajući ovo kao i ostala poglavlja u knjizi, treba imati u vidu da predstavljaju jedan skroman doprinos etnološkim istraživanjima (trans)migracija Goranaca, njihove zajednice i kulturnih praksi.



Istorijski podaci govore u prilog tome da:

„Migracije predstavljaju jednu od centralnih društvenih i kulturnih karakteristika Balkanskog poluostrva. Kretanja, bilo da su na individualnom i/ili na kolektivnom nivou, podstaknuta su različitim motivacijama: religijskim, ekonomskim, političkim ili onim koji su posledica regionalnih konflikata“ (Bielenin-Lenczowska 2010a: 509).

Drugim rečima, kretanja, iseljavanja i doseljavanja ljudi nisu karakteristična samo za goransku zajednicu. Postoje izvesne sličnosti između migracija na prostoru Balkana. Uprkos tome, svaka od njih ima određene specifičnosti. U istraživanju polazim od pretpostavke da na određenu migraciju utiče više makrofaktora istovremeno i da njihov uticaj ne predstavlja konstantu, odnosno nije uvek isti, već zavisi od sklopa okolnosti nastalih pod uticajem različitih faktora (politička i ekonomska situacija, recimo).

Sudeći prema dosadašnjim istraživanjima migracija – pojedince i porodice neretko podstiče na migraciju ekonomska situacija u kojoj se nalaze oni ili njihova porodica, kao i društvena i ekonomska situacija koja je prisutna u sredini iseljenja i prijema (v. Brettell 2000: 97–136, Thoma 2010: 24–47, Hristov 2012: 11–26, Josipović 2013: 71–82). Stoga je očekivano da će društvena, ekonomska i politička situacija u Srbiji i na prostoru regiona 90-ih godina 20. veka i u prvoj deceniji 21. veka prouzrokovati veći intenzitet i obim migracija. Ujedno imam u vidu da ekonomska i politička situacija ne utiču na sve pojedince podjednako, odnosno da su na odluku o migraciji uz makro- uticali

i mikrofaktori, poput životnog ciklusa pojedinca (starost, bračno stanje, recimo) i razvojnog ciklusa porodice i domaćinstva (Brettell 2000: 102). Antropolozi su istražujući migracije došli do saznanja da mreže zasnovane na vezama srodstva i prijateljstva predstavljaju važan faktor koji utiče na izbor mesta nastanjenja (v. Brettel 2000, Čapo-Žmegač 2003: 117–131, Antonijević 2013, Mandić 2018: 547–580). Migracije koje su u fokusu ne predstavljaju posebnost u tom pogledu (v. Hasani 2011: 316, Markov 2019a: 152–166, Markov 2019b: 501–522). Polazim takođe od shvatanja da migranti: „ne predstavljaju homogeno društveno telo“ (Thoma 2010: 28). U istraživanju primenjujem pristup koji migrante sagledava kao nekoga ko sam donosi odluku o migraciji (eng. *decision maker*) (Brettell 2000: 107).

Migracije iz Gore krajem 20. i u prvoj deceniji 21. veka analiziram s namerom da sagledam i obrazložim uzroke njihove pojave. Pri tom sam imala u vidu da migracije poput ovih ne predstavljaju lokalnu pojavu. Društvenu, ekonomsku i političku dimenziju migracija posmatram u korelaciji sa kulturološkom dimenzijom, jer polazim od toga da su društvene i kulturne varijable u sprezi sa ekonomskim i političkim (Ibid.)

## O kojoj migraciji je reč?

Prilikom istraživanja migracija neretko se suočavamo sa nepostojanjem opšte teorije migracija (Antonijević 2013: 18). Na tu pojavu je upozorio i Lukazen (v. Lucassen 2009: 11–34). On je, analizirajući mogućnost primene postojećih migracijskih teorija na period srednjeg veka ujedno ukazao i na: „nedostatak teorijskog i konceptualnog okvira šta se podrazumeva pod migracijom“ (Ibid., 12). Smatram da to ne predstavlja prepreku samo „na polju strukturalnih poređenja“ (Ibid.), već u izvesnom smislu i kod ostalih aspekata istraživanja migracija (v. Stojić Mitrović 2016: 33–50). U tom pogledu je važno napomenuti da terminologija koja se koristi pri istraživanju migracija nije ujednačena (v. Grbić Jakopović 2014: 15–33, Lukić Krstanović 2018a: 49–66). To može da ima za posledicu upotrebu različitih termina za



jednu vrstu migracije ili fenomena koji se tiču nekog migracijskog ili postmigracijskog procesa. To je donekle i razumljivo ukoliko se ima u vidu da se isti termini neretko koriste u različitim kontekstima (npr. imigracija, dijaspora, transnacionalnost, translokalnost i sl.) (Ibid.)

U istraživanju polazim od toga da nije uvek jednostavno staviti određenu migraciju u okvir, odnosno odrediti kom tipu migracije pripada. Postoje različite tipologije migracija, kao i teorijske postavke o njihovom nastanku (v. Brettell 2000: 99–102; Pešić 2013: 318–320; Antonijević 2013: 13–25, Grbić Jakopović 2014: 15–33, Stojić Mitrović 2016: 19–33). One pomažu u istraživanju migracija, o čemu svedoče mnoge studije migracija u antropologiji, ali i u ostalim disciplinama koje istražuju ovaj društveni fenomen (v. Brettell, Hollifield 2000: 1–27; Lucassen 2009, 11–34, Stojić Mitrović 2016). Tipologije nastaju tako što se uzimaju u obzir uticaji određenih faktora na određenu migraciju, odnosno tako što se uticaji određenog faktora rangiraju i na taj način određuju tipovi migracija, odnosno kom tipu određena migracija pripada (Antonijević 2013: 13–25). Prilikom formiranja svake tipologije može se polaziti sa različitim aspektata – ekonomskog, političkog ili kulturološkog (v. Lucassen 2009: 11–20; Brettell, Hollifield 2000: 1–27; Brettell 2000: 99–102). Pritom je važno imati u vidu period u kojem se određena migracija odvija (v. Lucassen 2009: 11–20). Smatra se da:

„Tipovi migracija obuhvataju teorije o motivacijama koje podstiču na migracije, teorije o tome kako su migracije pod uticajem lokalnih, regionalnih, nacionalnih i internacionalnih ekonomija, zatim o vezama između sredine iseljenja i sredine prijema, kao i o odnosu između migracija, s jedne, i porodičnih struktura i strategija u okviru domaćinstva, s druge strane.“ (Brettell 2000: 99)

Uz to, lista tipova migracija otvorena je tako da uvek može da se doda neki novi tip migracija, što je potpuno razumljivo ako se zna da različiti mikro- i makrofaktori mogu uticati na pojavu određene migracije i da njihov uticaj ne predstavlja konstantu. Osim toga, nije isključeno da će se u određenom trenutku pojaviti neki novi faktori, koji do tada nisu uzeti u razmatranje. Tako je, recimo, „nemački koncept *gastarbajtera* (gostujući radnik) posle Drugog svetskog rata ušao

u zajedničku upotrebu da bi se opisao određeni pristup stranim radnim migrantima“ (Ibid., 100). Iz rečenog sledi da tipologije migracija „uopšteno posmatrajući nude statičnu i homogenu sliku procesa koji je fleksibilan tokom životnog veka migranta (individue) ili ciklusa jednog domaćinstva, varirajućih unutar populacije i predmeta analize, koji se menjaju tokom vremena kao što se širi kontekstualni uslovi menjaju“ (Brettell 2000: 102).

Kod istraživanja migracija je takođe potrebno imati u vidu da određena migracija može da bude ekonomska i politička u istom mah, kao što je, na primer, to bio slučaj sa iseljavanjem Turaka iz Makedonije (v. Karadžoski 2009: 121–128), ili Goranaca iz Gore nakon Drugog svetskog rata (v. Hasani 2011: 314).<sup>79</sup> Uz to, svaka migracija ima svoje određene specifičnosti, koje zavise od okolnosti u kojima se odvija. Osim toga, nije isključeno da se u kratkom vremenskom razdoblju usled same migracije spoljne okolnosti promene, što dovodi u pitanje, između ostalog, i definisanje određene migracije.<sup>80</sup>

Sledi da otežavajući momenat u određivanju određene vrste migracije jesu faktori koji prouzrokuju migraciju, pogotovo kada ih ima više i kada nijedan od njih nema primaran uticaj na javljanje određene migracije. Kriterijumi razlikovanja pojedinih migracija najčešće zavise od momenta samog istraživanja, jer već u nekom drugom periodu oni mogu da se izmene usled promena nastalih kako na nivou pojedinca (promene u okviru oficijelnog statusa migranata, u okviru životnog ciklusa migranata – penzionisanja, recimo), tako i na nivou zajednice (promena državne granice, recimo). U tom smislu se slažem

---

<sup>79</sup> Ovo, svakako, nisu jedini primeri te vrste migracija na ovim prostorima.

<sup>80</sup> O tom aspektu istraživanja savremenih migracija videti: Stojić Mitrović 2016: 33–50. On je nezaobilazan u analizama svih migracijskih kretanja. U sadašnjosti je posebno vidljiv kod istraživanja migracija sa prostora Azije i Afrike na evropski kontinent, o čemu svedoči veliki broj radova, studija, kao i radionica i konferencija, organizovanih kako u Srbiji tako i regionu. U domaćoj etnologiji i antropologiji od posebnog su značaja istraživanja koja na tom polju obavljaju Marta Stojić Mitrović i Teodora Jovanović, saradnice Etnografskog instituta SANU, kao i Aleksandra Đurić Milovanović, saradnica Balkanološkog instituta SANU.

sa stavom većine ovde pomenutih autora – da pri istraživanju migracija treba biti obazriv u pogledu prihvatanja određenih definicija i tipologija (v. Lucassen 2009: 13, 33). Oprez je neophodan i prilikom donošenja zaključaka. Ukoliko imamo u vidu i to da politički i ekonomski faktori, kao društvena i kulturna dimenzija, ne utiču na sve ljude i na njihovu mobilnost na isti način, onda ćemo se složiti da migraciju, koja god da je u pitanju, treba posmatrati kao kompleksan društveni fenomen.

Tekst koji sledi se bazira na iskazima sagovornika. Oni predstavljaju „retorički iskaz“ i pripadaju uglavnom tzv. epizodnoj memoriji (Antonijević 2013: 45, 29). U pitanju je memorija „ispričana kroz epizode ili sekvence manje-više povezanih događaja, po pravilu nevelikog broja, a koji čine okosnicu strukture njihovog kazivanja“ (Ibid., 29). U ovom slučaju, iskazi migranata takođe „smeštaju iskustvo migracije unutar konteksta njihovih pojedinačnih života, pružajući uvid u proces uključen u povezivanje individualnog iskustva sa već postojećim eksplanatornim okvirom koji obezbeđuje kultura“ (Ibid., 28).

## Iz Gore u Evropu

U Planu razvoja opštine Dragaš za period između 2013. i 2023. godine navodi se:

„Opština Dragaš, kao periferna, ruralna opština je područje koje je u dvadesetom veku posebno karakterisala emigracija. Ovaj trend se nastavio od 2000. godine najverovatnije iz društveno-ekonomskih razloga“ (34).

To je razumljivo ukoliko se uzme u obzir da je: „područje opštine Dragaš izuzetno ruralno područje koje ne doživljava značajan urbani razvoj“ (Ibid., 50).

Sudeći prema ovom izvoru, ekonomska nerazvijenost Gore je primaran razlog za ekonomsku migraciju Goranaca. Podaci koji se navode u Planu razvoja opštine Dragaš pokazuju da je 2007. godine stalno boravilo u regionu Gore oko jedanaest hiljada stanovnika, dok ih je oko sedamnaest hiljada emigriralo.

Drugim rečima, „oko 62% registrovanih stanovnika regiona Gore opštine Dragaš živelo je u inostranstvu 2007. godine, ostavljajući 38% koji bi se mogli smatrati stalnim stanovnicima“ (Ibid., 35). U 2009. godini je broj stalno nastanjenih stanovnika smanjen na deset hiljada (Ibid., 27).

To što je određeni tip migracije preovlađujući u određenom periodu ne znači da ostali tipovi migracija nisu prisutni, odnosno da su u potpunosti potisnuti. U slučaju migracija iz Gore može da se konstatuje da *pečalbe* još ima, s tim što ona ne predstavlja najizraženiji tip migracije, za razliku od zapadne Makedonije, recimo, gde se ispostavilo da *pečalba* ostaje primaran tip migracije i u 21. veku (v. Bielenin-Lenczowska 2010: 11–26, Markov 2018b: 617–639). Navela sam u prethodnom potpoglavlju da se *pečalba* javlja i kod pojedinih Goranaca koji su stalno nastanjeni u Beogradu.<sup>81</sup> Migracije iz Gore se po tom pitanju ne razlikuju značajno od ekonomskih migracija u drugim sredinama.

Plan razvoja opštine Dragaš za period između 2013. i 2023. ukazuje na to da Gora predstavlja sredinu u kojoj su migracije permanentno prisutne:

„Opšta kretanja za procene broja stanovništva u opštini Dragaš ukazuju da se taj broj smanjuje i to, u velikoj meri, zbog migracija u inostranstvo i u veće urbane centre na Kosovu (kao što su Prizren i Priština) koji nude veće obrazovne i privredne prilike i obećavaju veći životni standard“ (31).

Sagovornici navode da su pojedine države EU (pre svega one koje su prve postale članice pomenute unije) vrlo privlačne za migraciju i nastanjenje, pogotovo početkom 21. veka. Razlozi za to su sledeći: stabilna ekonomija, veća mogućnost zaposlenja, kao i veće zarade u odnosu na situaciju koju imamo u Republici Srbiji, recimo. Tako je, prema rečima jednog sagovornika:

---

<sup>81</sup> Empirijski materijal pokazuje da ima primera kada žena i deca ostaju da žive u Beogradu, dok muževi, tj. očevi odlaze na privremeni (nije uvek i sezonski) rad u Crnu Goru ili neku od država EU.

„Preko dve hiljade emigriralo u zemlje Zapadne Evrope, od Italije do Islanda su stigli.“<sup>82</sup>

Ujedno, sagovornici napominju da su u države Zapadne Evrope privlačne za migraciju pre svega mlađoj populaciji Goranaca. Jedna sagovornica u vezi sa tim navodi:

„Danas gledaju da se udaju za Goranca koji živi u inostranstvu.“<sup>83</sup>

Migracija iz Gore početkom 21. veka – sudeći po njihovim odlikama – nisu posledica samo nepovoljnih ekonomskih i privrednih uslova u Gori i na KiM, o čemu svedoče iskazi sagovornika, ali i podaci u literaturi (v. Derans, Žeslen 2011, Zejneli 2015).

## Migracije izazvane oružanim sukobom

Naglasila sam da migracije iz Gore ne predstavljaju konstantu u pogledu njihovog obima i intenziteta. Intenzivno iseljavanje iz Gore može da se prati u periodu od 1999. do 2002. godine (v. Hasani 2003: 62, Zejneli 2015). Sagovornici migraciju tokom 1999, kao i onu koja nastupa neposredno nakon te godine, dovode u vezu sa vojnom intervencijom NATO i ratom na KiM, o čemu svedoče i podaci u literaturi:

„Devedesete godine, naročito period bombardovanja bio je izuzetno težak za Gorance. Na ovom pograničnom području bila je stacionirana tadašnja Vojska i policija, a među mobilisanimima bili su i Goranci. Centar opštine Dragaš je bombardovan u NATO agresiji, nekoliko puta, a uništena je i fabrika lekovitog bilja, koja nije ni započela sa radom kao i magacin hrane tadašnjeg preduzeća „Šar proizvodi“.

---

<sup>82</sup> Sagovornik rođen 1947. u Gori. Živi u Beograd. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

<sup>83</sup> Sagovornica je rođena 1962. godine u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu.

Tada je živote izgubilo 26 Goranaca.“ (Zejneli 2015: 17)

Diskurs sagovornika takođe sugerije da se početak 21. veka može označiti kao vreme velikih previranja i nesigurnosti, kako na samoj teritoriji Gore, tako i u okviru goranske zajednice u Beogradu, Tutinu ili nekom drugom gradu u Srbiji ili na Kosovu, o čemu pišu Mindak-Zawadzka (2007: 213–225), Derans, Žeslen (2011), Zejneli (1995). Promene koje se prate u tom periodu su ekonomske (zatvaranje fabrika, a samim tim i nemogućnost sticanja zarade (v. Derans, Žeslen 2011, Schmidinger 2013)) i političke prirode.<sup>84</sup> Ujedno se navodi da je Gora bila samostalna opština sa sedištem u Dragašu sve do 1999. godine, odnosno sve do dolaska snaga KFOR-a. Derans i Žeslen u vezi sa tom situacijom navode:

„Budući da ih jedni smatraju Albancima koji govore jednim slovenskim dijalektom, a drugi izdajnicima koji su se prodali Srbima, Goranci proizvode predrasude (...) poput svih manjinskih naroda koji su zapali u zamku ukrštenih identitetskih zahteva“ (2011: 31).

Sagovornici period nakon vojne intervencije NATO i oružanih sukoba pamte i po tome što je većina Goranaca zaposlenih u zdravstvu, školstvu i policiji ostalo bez zaposlenja. Osim toga, bili su izloženi različitim vrstama pritiska.

Migracije u prvoj deceniji 21. veka dovode se u vezu i sa društvenim i političkim promenama nastalim u Gori nakon (samo) proglašenja Kosova za državni entitet (v. Vait 2000: 45–48; Ahmetović 2000: 55–58; Dalifi 2000: 63–66; Derans, Žeslen 2011, Zejneli 2015).



S obzirom na navedeno, u pitanju je migracija koja se može posmatrati: „kao rezultat političkih previranja i rata“ (Lucassen 2009: 20).

---

<sup>84</sup> U pitanju je, pre svega, uvođenje višestranačkog političkog sistema i u vezi sa tim formiranje političkih stranaka čiji se programi tiču i pitanja (re)definisanja etničkog identiteta Goranaca, odnosno dovode do podela unutar goranske zajednice u Gori (v. Vait 2000: 45–48, Derans, Žeslen 2011, <http://mlicanin.weebly.com/gora-xxi-vek.html>) (pristupljeno 20.03.2020).

Sagovornici su je navodili kao primer najbrojnijeg iseljavanja Goranaca iz Gore. Harun Hasani smatra da je u tom periodu zabeleženo masovno iseljavanje, koje nije zapamćeno u dosadašnjoj istoriji Gore i Goranaca (v. Reufi-Prilinčević 2003).<sup>85</sup> Suzana Hasani ističe da se nije desilo do tada da Goranci „pođu u svet kao prognana lica“ (2003: 62).

Goranci koji su napustili Goru u tom periodu i nastanili se u Beogradu nisu mogli da imaju status izbeglica u formalno-pravnom pogledu, jer su imali državljanstvo Republike Srbije. Zbog toga su svrstavani u kategoriju interno raseljenih (eng. *displaced person* or *peoples*), odnosno prognanih lica. Pripadnici goranske zajednice koji su se iseljavali u inostranstvo (države EU, recimo) dobijali su status izbeglica. Kako navodi Marta Stojić Mitrović:

„Na primer, tzv. interno raseljena lica i izbeglice se smatraju formama prisilnih migracija, koja se razlikuju po tome što se prve odnose na osobe koje menjaju mesto boravka usled oružanih konflikata i nasilja ostajući pri tome u granicama iste države, dok izbeglice napuštaju svoju državu“ (2016: 52).

Migracije iz Gore, s obzirom na navedeno, možemo sagledati u kontekstu prinudnih migracija (v. Brettell 2000: 99, Zlatanović 2018), odnosno politički indukovanih migracija (Bara, Lajić 2009: 337–362). Bara i Lajić ukazuju na to da:

„Specifičnost takvih migracija (prisilnih i iznuđenih) jest što sadržavaju element prisile prema migrantima. Takve migracije imaju visoki stupanj selektivnosti, gdje možemo razlikovati i selektivnost stanovništva po etničkoj pripadnosti. Politički i vojni sukobi iniciraju prije svega nevoljne migracije, koje već pretpostavljaju i neekonomski kriterij kao uzrok migracija. Valja napomenuti da su pojedini tipovi migracija međusobno povezani, često se preklapaju i prelaze jedni u

---

<sup>85</sup> U pitanju je intervju koji je novinarka Reufi-Prilinčević vodila sa Harunom Hasanijem. Intervju je dostupan na: <http://arhiva.glas-javnosti.rs/arhiva/2003/11/23/srpski/T03112202.shtml> (pristupljeno 20.03.2020).

Hasani u jednom od svojih radova navodi da je: „u periodu između 1999. i 2011. godine više od deset hiljada Goranaca migriralo iz Gore, a manje od sedam hiljada ih je ostalo da živi u Gori.“ (2011: 320).

druge. Tako se primjerice kod kriterija voljnosti (dobrovoljne ili nedobrovoljne migracije) mogu prepletati i ekonomski i neekonomski motivi za migriranje.“ (2009: 340).

U ovom, kao i kod ostalih tipova migracija, kao jedno od ključnih postavlja se pitanje određivanja neke migracije kao prinudne / prisilne, jer i u vezi s tom kategorijom postoje različita tumačenja i konceptualizacije.<sup>86</sup> Neka od njih razmatra i Marta Stojić Mitrović u okviru svoje doktorske disertacije i, između ostalog, navodi:

„Takođe, veliko je pitanje da li je i u kojoj meri opravdano prisilu vezivati samo za direktnu pretnju nasiljem ili se ovo određenje može proširiti na čitav niz društvenih restrikcija na koje individua ne može da utiče, a koje proizilaze iz načina na koje je društvo organizovano (na primer, nemogućnost školovanja, lečenja, zapošljavanja, stupanja u brak i tako dalje), odnosno, da li je proširiti na oblike strukturnog nasilja (Ho 2007). Sa druge strane, prisilne migracije znači da osobe koje migriraju nisu imale nameru da to urade, već su bile naterane“ (2016: 53).

Slično ovom je shvatanje koje iznose Bara i Lajić:

„Dakle potencijalni migranti kod iznuđenih migracija imaju stanovite mogućnosti odlučivanja migrirati ili ne, ali ih društveno-političke okolnosti (ugrožena egzistencija, višedimenzionalna depriviranost) sile na emigraciju (primjerice međuratni optanti)“ (2009: 341).

Kod istraživanja migracija izazvanih oružanim sukobima takođe je važno razmotriti pitanje politizacije migracija, odnosno pitanje unutrašnje politike zemalja, regionalnih i bilateralnih odnosa (Antonijević 2013: 21, Stojić Mitrović 2016: 27–54).



Navela sam da je intenzivno i brojno iseljavanje Goranaca

---

<sup>86</sup> Više o konceptu prisilnih migracija (*'pseudo-voluntary migration'*) u kontekstu ekonomske i političke situacije na prostoru nekadašnje SFRJ videti u: Josipović 2013: 71–85.



tokom 1999. i neposredno nakon te godine posledica toga što su pojedincima bili ugroženi njihovi životi ili životi njihovih bližnjih (v. Ahmetović 2002: 57–58; Hasani 2011: 316), kao i njihova imovina (v. Hasani 2011: 316). U vezi sa tim, jedan od sagovornika ističe:

„1999, 2000, 2001. i 2002, znači – to su bile migracije iz bezbednosnih razloga, kasnije iz ekonomskih. Iz bezbednosnih razloga ja sam morao da napustim Goru.“<sup>87</sup>

U obrazloženju se navodi:

„Svima se pretilo na svoj način. Najčešće rečima: ‘Vi ste bili sa srpskom vojskom, vi ste krivi za zbivanja na Kosovu’. Ujedno smo primali upozorenja: ‘Napustite, vama se preti, vašoj porodici se preti’“.

Gorancima koji su živeli na Kosovu oduzeto je u periodu do 2002. godine „više od 150 lokala, a u samom Dragašu 51 stambeni objekat“ (Hasani 2003: 63), a svoja radna mesta moralo je da napusti „više od 850 radnika“ (Ibid.). Sagovornici opisujući situaciju u Gori tokom i neposredno nakon 1999. godine navode:

„Ljudi su imali jake lokale, došla situacija da ostave sve da bi sačuvali glavu i na neki prosjački štap. Za kratko vreme – imati pa nemati.“<sup>88</sup>

„To je to tužno što se nama desilo. To je sve uradio ovaj rat. Prvo znači rat u Bosnu. Mi smo bili svi tu pre rata, retko ko je imao u Švajcarsku, Nemačku. Niko nije pomišljao da ide na zapad, ranije. Posle rata je sve to masovno otišlo. A sad je ekonomski, nema gde da radi. Imala je opština, državne službe, fabrika.“<sup>89</sup>

---

<sup>87</sup> Sagovornik je rođen 1947. u Gori. Od 1999. živi u Beograd. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

<sup>88</sup> Sagovornik je rođen 1970. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>89</sup> Sagovornik je rođen 1975. u Gori. Živi u Tutinu od šeste godine. Razgovor sam vodila 2015. u Tutinu.

„Rat je uzeo svoj danak, što se kaže.“<sup>90</sup>

„Ranije naša deca iz Gore dolaze u Beograd, studiraju i onda se zapošljavaju u Gori. Znači imali su mogućnost. Imali smo organe lokalne samouprave.“<sup>91</sup>

Sagovornici navode da jedan od razlog brojnog iseljavanja Goranaca iz Gore jeste nepostojanje adekvatne pomoći i zaštite osnovnih ljudskih prava od strane državnih institucija Republike Srbije, o čemu svedoče podaci u literaturi (v. Derans, Žeslen 2011: 103–113), ali i iskazi sagovornika koji upućuju na to da su zaposlenima u zdravstvu i školstvu kasnile zarade, da su udžbenike kupovali u Beogradu, i potom ih slali svojim rođacima u Goru i tome slično.

Politička situacija u Gori je, u izvesnom smislu, doprinela tome da postojeća ekonomska situacija postane još nepovoljnija i da se nakon 1999. intenzivira iseljavanje čitavih porodica (v. Plana razvoja opštine Dragaš za period između 2013. i 2023). Na taj način je populacija koja je ostala da živi u Gori više nego prepolovljena, o čemu svedoči i sledeći podatak:

„U goranskim selima Brod, Vranište, Leštane, Mlike, Kukuljane, Orčuša, Dikance i Bačka je populacija koja se iselila značajno brojnija od one koja je ostala“ (Hasani 2011: 317).

Migracija o kojoj je ovde reč, nakon 2008. godine dobija nove dimenzije.<sup>92</sup>

U vezi s iseljavanjem Goranaca u države EU sagovornici navode:

„Posle ‘99-e mnogi su otišli u inostranstvo. Idu sad i u azil i tako.

---

<sup>90</sup> Sagovornik je rođen 1990. u Beogradu. Tu živi i studira. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>91</sup> Sagovornik je rođen 1950. u Gori. U Beogradu živi od 1999. godine. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu.

<sup>92</sup> Sagovornici navode da nakon te godine imaju kosovska i srpska dokumenta, odnosno dva pasoša, dve lične karte i tome slično, jer vlasti na Kosovu ne prihvataju kao važeća dokumenta ona koja su izdata u Srbiji i obrnuto.

Nisu imali izbora, bilo je bombardovanje, posle toga najviše, nemaš gde da radiš, nemaš od čega da živiš. Jednom su tako naglo išli da smo se brinuli dal' će neko ostati u selima.<sup>93</sup>

„Pošto je ovaj rat bio i lakše su prolazili porodično i brže su dobijali papire. Selidba nastala. 90% su u Austriji. U prihvatne centre u Austriji. Čuješ da mu je lepo, pa i ti ideš. I svi što su otišli u Austriju i svi su uspeli. Svi su dobili papire.“<sup>94</sup>

U obrazloženju navode da je tokom ratnih zbivanja uništena imovina mnogih Goranaca koji su živeli i radili u gradovima nekadašnje SFRJ. Prema rečima jednog sagovornika:

„U bivšoj Jugoslaviji nema mesta gde nas nije bilo. Rat u Sloveniji – stradali smo mi. Povlači se. Rat u Bosni, Hrvatska, isto. Sve je to po gadalo nas. U imovini smo imali štetu. Lokali zapaljeni, oduzeti. Neko ostao bez igde ičega. Ljudi nemaju želju da se vrate.“<sup>95</sup>

Goranci koji su imali pekare, poslastičarnice i slične lokale na KiM izabrali su da nastave život u inostranstvu. Neki od njih su se iselili u pojedine gradove u Srbiji, dok je većina izbegla u države EU. Prema rečima jednog sagovornika:

„Imalo je mnogo naroda po Kosovu. Uzme ženu, decu, porodicu i azil.“<sup>96</sup>

Sagovornici takođe navode da su se pojedinci i porodice najčešće odlučivali da se nastane u gradu u kojem već živi i radi neko od njihovih najbližih rođaka, komšija ili prijatelja:

---

<sup>93</sup> Sagovornica je rođena u Gori 1973. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>94</sup> Sagovornik je rođen 1962. godine u Gori. Živi u Tutinu od sedme godine. Razgovor sam vodila 2015. u Tutinu.

<sup>95</sup> Sagovornik je rođen 1975. u Gori. Živi u Tutinu od desete godine. Razgovor sam vodila 2015. u Tutinu.

<sup>96</sup> Sagovornik je rođen 1975. u Gori. Živi u Tutinu od desete godine. Razgovor sam vodila 2015. u Tutinu.

„Posle svih ovih zbivanja koja imaju tragičnu komponentu mnogi su migrirali mahom u mesta u kojima su bili prethodnici.“<sup>97</sup>

Pri tom su se rukovodili mišlju da će im srodnici i prijatelji pomoći da se lakše i brže snađu u novoj sredini.<sup>98</sup> Intenzivnije iseljavanje čitavih porodica iz Gore u tom periodu možemo da sagledamo i kao posledicu ekonomske i političke krize u Srbiji. Sagovornici navode da pojedini pripadnici goranske zajednice zbog ekonomske krize 90-ih nisu mogli da zarađuju onoliko koliko je bilo neophodno da izdržavaju svoju porodicu u Gori. Problem su nastojali da reše tako što su se svi članovi porodice preselili i nastanili u Beogradu. Tako se i u ovom slučaju pokazalo „da je proces donošenja odluka o odlasku na život i rad u drugu zemlju osetljiv na mnoge socio-kulturne uticaje“ (Antonićević 2013: 25). Navedeno potvrđuje pretpostavku iznetu na početku izlaganja da nijedan od makro- i mikrofaktora ne utiče na migracije samostalno i izolovano već u sadejstvu sa ostalima. Smatra se da „kada migracije postanu preovlađujuće unutar neke zajednice, one počnu da menjaju vrednosti i kulturnu percepciju zajednice na takav način da uvećavaju verovatnoću budućih migracija“ (Ibid., 24). Na uticaj pomenutog faktora u Gori svedoči i sledeći podatak: „emigracija iz opštine Dragaš u druga mesta na Kosovu, druge zemlje bivše Jugoslavije ili u druge evropske zemlje imala je veći impakt na rezidentno stanovništvo od evidentiranog“ (Plana razvoja opštine Dragaš za period između 2013. i 2023: 26).

Migranti se često suočavaju sa različitim kulturama koje se ujedno razlikuju od njihove i usled toga treba da razvijaju nove načine komunikacije, što može da dovede do asimilacije ili integracije, ali i segregacije ili marginalizacije (Roth, Brunnbauer 2009: 5).

---

<sup>97</sup> Sagovornik je rođen 1947. u Gori. Od 1999. živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

<sup>98</sup> Slični ovima su rezultati istraživanja koja su obavljali u Gori početkom 21. veka Derans, Žeslen (2011), Schmidinger (2013), Markov (2019a: 152–166, 2019b: 501–522).

Podaci koji svedoče o prekookeanskoj migraciji u 19. veku, kao i oni koji se odnose na savremene migracije, pokazuju da one imaju za posledicu složene procese socijalnih i kulturnih promena, kako u sredini iseljavanja, tako i u sredini prijema (Ibid.). Migratorna situacija koju beležimo u Gori i goranskoj zajednici implicira pitanje kontinuiteta veze između Gore i Goranaca, odnosno kontinuiteta goranskog identiteta i kulturnih praksi onih pripadnika zajednice koji su nastanjeni izvan Gore, bilo da je u pitanju Srbija ili inostranstvo. Analiza i obrazloženje postmigracijskih procesa i kulturnih praksi pripadnika goranske zajednice u Beogradu dati su u poglavljima koja slede. Na ovom mestu je od značaja napomenuti da Goranci koji su se iselili iz Gore održavaju intenzivne veze i komunikaciju kako s Gorom tako i između sebe. To je samo jedan od povoda da se ova studija slučaja posmatra u kontekstu transmigracijskih kretanja. U tom smislu, posebno je važna analiza uloge tih interakcija na održanje kontinuiteta goranske zajednice i njihovih kulturnih praksi u Beogradu i Tutinu.

## Zaključak

Migracije iz Gore imaju određen kontinuitet, s tim da su ekonomska i politička migracija krajem 20. i početkom 21. veka bile intenzivnije i brojnije od prethodnih. Tome su u znatnoj meri doprinele ekonomska i politička situacija u Gori i na KiM krajem 90-ih i u prvoj deceniji 21. veka. Možemo da zaključimo da je uticaj nepovoljne ekonomske situacije u Gori trajao jedan duži period. Uprkos tome, taj faktor je imao slabiju refleksiju na intenzitet i obimnost migracija iz Gore u odnosu na uticaj rata i političkih previranja. Osim toga, ekonomska i politička situacija imaju za posledicu trajno iseljavanje Goranaca iz Gore, o čemu svedoče i statistički podaci. U tom pogledu, postoje razlike između sezonskih migracija muške populacije koje su bile prisutne naročito do 70-ih godina 20. veka i iseljavanja pojedinaca i porodica krajem 90-ih godina 20. veka, kao i početkom 21. veka. Ukoliko ekonomske i političke faktore migracije sagledamo kroz prizmu prinude

videćemo da je otežavajuća ekonomska situacija u Gori predstavljala vrstu prinude, s tim što se ispoljavala na drugačiji način u odnosu na prinudu koja se prati u društvenim i političkim okolnostima izazvanim oružanim sukobima i nasiljem.

# Integracija

U ovom potpoglavlju razmatram pitanje procesa integracije pripadnika goranske zajednice koji su se doselili u Beograd tokom ili neposredno nakon 1999. godine. O integraciji se najčešće govori kao o kompleksnom i višedimenzionalnom postmigracijskom procesu. U istraživanju polazim od toga da proces integracije ne predstavlja pojavu *sui generis*. U tom smislu, podržavam kritički stav shvatanja tog procesa. To je jednim delom uticalo i na to da se u istraživanju fokusiram na percepciju procesa integracije koja proističe iz iskustva samih migranata. Putem analize diskursa sagovornika želim da pokažem koje su osobenosti procesa integracije pripadnika goranske zajednice u Beogradu.

O integraciji se najčešće govori kao o kompleksnom, višeslojnom i višedimenzionalnom postmigracijskom procesu (v. Penninx, Garcés-Mascareñas 2016). Ključna pitanja na koja želim da odgovorim u ovom potpoglavlju jesu šta integracija znači migrantima i kako je oni doživljavaju. Naglasak je dakle na „subjektivizaciji integracijskog procesa, tj. percepciji integracije s polazišta samog migranta (Penninx, Garcés-Mascareñas 2016: 13)“ (citirano u: Jurković, Rajković Iveta 2016: 148).

Goranci čiju integraciju sagledavam u radu svrstani su u kategoriju interno raseljenih lica pri dolasku u sredinu prijema, jer su doseljeni sa prostora koji je u formalno-pravnom pogledu bio integralni deo

SR Jugoslavije.<sup>99</sup> Navedeno se može posmatrati kao prednost u procesu adaptacije i integracije budući da imaju državljanstvo i koriste službeni jezik koji koristi većinsko stanovništvo. Samim tim, sredina u koju su se doselili nije im bila u potpunosti strana, odnosno može se reći da je ona za njih ujedno bila „blizu” i ‘daleko’“ (Pucelj 2014: 14).<sup>100</sup> U tom smislu je proces o kojem govorim unekoliko drugačiji od procesa integracije migranata koji se u sredini prijema mogu smatrati *potpunim* strancima u svakom pogledu (v. Pucelj 2014: 13–15). Navedeno čini takvu situaciju dodatno inspirativnom za istraživanje procesa integracije, pogotovo ukoliko se uzme u obzir da je on nužno dvosmernog karaktera (Bešter 2003) i da se pod pojmom *integracija* podrazumeva da migranti mogu slobodno da praktikuju kulturne osobenosti sredine iz koje dolaze u sredini prijema (Pucelj 2014: 21).

## Integracija – postmigracijski proces

Integracija (i)migranata ulazi u fokus istraživanja evropskih naučnika kasnih 1970-ih i ranih 1980-ih godina (Jurković, Rajković Iveta 2016: 148). Uporedo su: „različite države osmišljavale integracijske politike (Usp. Geddes 2003, Brochmann i Hammar 1999) kojima se uređuju načini uključivanja imigranata u društvo primitka i istodobno pokušavaju izbjeći dotadašnji procesi asimilacije i segregacije. Polazilo se od zamisli da imigrante iz drugih kultura, što uključuje i drukčiju jezičnu i vjersku pripadnost, treba povezati u cjelinu uz

---

<sup>99</sup> U sastavu SR Jugoslavije su bili: Republika Crna Gora i Republika Srbija sa autonomnim pokrajinama (AP) Vojvodina i (AP) Kosovo i Metohija.

<sup>100</sup> Sagovornici su navodili da su o svom doseljavanju u Beograd i ostale gradove u Srbiji sami vodili računa. To je bio slučaj i sa onima koji su po službenoj dužnosti imali obavezu da se nastane u određenom gradu. Shodno tome u tekstu koristim izraze „doseljeni / doselili su se“, iako je u stvari reč o prinudnoj migraciji motivisanoj ratnim i posleratnim prilikama, a ne o ekonomskoj migraciji. Na taj način se uočava razlika između same migracije (kao kretanja) i statusa koji su migranti dobili nakon dolaska u sredinu prijema.



uzajamno prilagođavanje i prihvaćanje. Pritom se kretalo od načela kulturnog pluralizma (Brubaker 1992; Heršak 1998: 84). Sukladno s imigracijskim politikama te s (ne)pokazateljima njihove primjene, rastao je broj znanstvenih promišljanja što sve integracija treba uključivati (npr. Favell, Geddes, Penninx, Heckmann i Schnapper, Hollifield itd.)“ (citirano u: Jurković, Rajković Iveta 2016: 148).

Došlo se do zaključka da je „za uključivanje imigranata u društvo primitka nužan dvosmjernan proces u kojem se putem interakcije imigranata i domicilnog stanovništva prihvaćaju i razmjenjuju različiti kulturni sadržaji i poštuju različitosti (Goodman 2010), te da je nužno međudjelovanje institucionalnih struktura i samih migranata (Brubaker 1992)“ (citirano u: Jurković, Rajković Iveta 2016: 149). Smatra se takođe da integracija treba da predstavlja „proces – koji ima za cilj jačanje odnosa unutar društvenog sistema i uvođenja novih aktera i grupa u sistem i njegove institucije“ (Pucelj 2014: 22). Postoji mišljenje da proces uključivanja migranata u sredinu doseljavanja predstavlja dugogodišnji proces (Penninx, Garcés-Mascareñas 2016: 18). Bešter ukazuje na to da glavni cilj integracijskih politika je „uključivanje doseljenika u društvo prijema na takav način (...) da postanu funkcionalna karika, da ravnopravno sarađuju u njegovom razvoju i da imaju mogućnost samostalnog života“ (2003: 2). Navedeno podrazumeva uključivanje migranata u društvo prijema na način koji im omogućava podjednak pristup i mogućnosti za zaposlenje, za rešavanje stambenog pitanja, obezbeđivanje socijalnog i zdravstvenog osiguranja, pravo na školovanje itd. To ujedno znači da migranti imaju mogućnost upotrebe svog jezika, kao i praktikovanja kulture svoje zajednice (Pucelj 2014: 22). Navodi se takođe da „delovanje integracijske politike mora da bude usmereno na obe populacije da bi se postigli predviđeni ciljevi“ (Bešter 2003: 2).

Smatra se da je kod integracije interno raseljenih lica teško „definisati jasnu granicu između integracije i povratka kao dugoročnih ili održivih rešenja, posebno zbog toga što je integracija životni proces koji se odvija od trenutka dolaska i ne isključuje ostale vidove odluka“ (Srpski Savet za izbeglice 2006, rezime). U dokumentu koji je objavio

Srpski savet za izbeglice (SSI) navodi se da „najznačajniji faktori za donošenje odluke koje izbeglice navode jesu stabilna politička situacija u zemlji, sigurnost porodice, zdravstvena zaštita, mogućnost zaposlenja i javno opredeljenje političkih lidera da podrže integraciju“ (2006, rezime).

U tom dokumentu je takođe istaknuto:

„Kao trajno rešenje za interno raseljena lica sa KiM navodi se isključivo povratak, premda je to u sadašnjim okolnostima veoma komplikovano i zbog bezbedonosnih razloga često nemoguće. Razlog za to je činjenica da je integracija ovih ljudi u Srbiji bez KiM osetljivo političko pitanje, vezano za pitanje konačnog statusa Kosova. Nezavisno od toga, međutim, vreme koje oni provode u raseljeništvu donosi probleme veoma slične onima koje i izbeglice imaju u procesu integracije – potreba da se ima krov nad glavom, stekne prihod i bude prihvaćen od lokalnog stanovništva“ (Ibid.).

Imajući u vidu prethodno navedeno, u nastavku sagledavam i obrazlažem osobenosti integracije pripadnika goranske zajednice koji su se doselili u Beograd tokom i neposredno nakon 1999. godine. Integracija Goranaca koji su se doseljavali u ranijem periodu (od 50-ih do 90-ih godina 20. veka) čini integralni deo ostalih poglavlja knjige.

## Teorijska polazišta i istraživanje

Poznato je da mnogi naučnici „odbacuju koncept integracije tvrdeći da je u osnovi veoma normativnog i teleološkog karaktera“ (Penninx, Garcés-Mascareñas 2016: 26). Uprkos tome, taj koncept se postavlja kao središnje pitanje u okviru mnogih studija i rasprava (Ibid.). Polazim od toga da proces integracije ne predstavlja pojavu *sui generis*. U tom smislu, podržavam kritički stav shvatanja tog procesa (Ibid., 11–13). Drugim rečima, prihvatam taj koncept kao analitičku kategoriju, ne želeći pritom umanjiti ili prenebrežniti značaj onih radova u kojima autori nastoje, analizirajući različite teorijske postavke, objasniti suštinu i značaj tog procesa. Osnovna definicija integracije pretpostavlja sledeće analitičke dimenzije: pravno-političku,

socio-ekonomsku, kulturno-religijsku (Ibid., 14). Sve te tri dimenzije „nisu u potpunosti nezavisne jedna od druge“ (Ibid., 15). U tom pogledu je namera istraživanja bila sagledati „ne samo šta imigranti rade, s kim komuniciraju, i kako se identifikuju, već i koliko su prihvaćeni i kako su pozicionirani“ (Ibid., 14) u svakoj od pomenute tri dimenzije. Značajno je posmatrati integraciju kao proces koji može da postoji a da nema rezultata, ukoliko se pojedinac sam (svesno) ne uključi u taj proces. U tom smislu, prihvatam stav da uspešnost integracije treba posmatrati na nivou pojedinca (v. Penninx, Garces-Mascarenas 2016: 12). Step en integracije u okviru jedne dimenzije ne podrazumeva isti step en u okviru druge dve, s tim da postoji verovatnoća da će uspešnost integracije u okviru jedne dimenzije olakšati integraciju u okviru ostalih dimenzija, na šta nas upućuju Peninks i Garsez-Maskarines (Ibid., 14–19). U tom pogledu, imam u vidu da postojanje određenih institucija ne znači da je integracija moguća i ostvarena sama od sebe. Poznato je takođe da „integracija doseljenika se odvija stalno u svim društvima nevezano za to da li formalna integracijska politika postoji, odnosno ne postoji, s tim da odgovarajući formalno-pravni okvir sigurno doprinosi bržem i efikasnijem integracijskom procesu“ (Bešter 2003: 2). Premda je uvek potrebno imati u vidu da mogućnost dobijanja državljanstva ne implicira integrisanost, odnosno ne mora da znači da je osoba koja je dobila državljanstvo integrisana. Prema tome, ne treba stavljati znak jednakosti između objektivnih pokazatelja integrisanosti (državljanstvo, zaposlenje, socijalno osiguranje itd.) i subjektivnog doživljaja koji imaju migranati o svojoj integrisanosti (percepcija integrisanosti na individualnom nivou).<sup>101</sup> Potrebno je takođe imati u vidu da se ne integrišu svi migranati na isti način, istim intenzitetom i u istom stepenu. Drugim rečima, nisu samo objektivne okolnosti te koje proces

---

<sup>101</sup> Tu situaciju dobro definiše naslov izlaganja: „Citizenship de jure vs. Integration de facto“ koje su Marijeta Rajković Iveta i Rahela Jurković održale na konferenciji: „Contemporary Migration Trends and Flows on the Territory of Southeast Europe“ u Zagrebu 10.11.2016. [http://www.imin.hr/c/document\\_library/get\\_file?uuid=08186372-10e1-4121-9369-0132bd2466ef&groupId=10156](http://www.imin.hr/c/document_library/get_file?uuid=08186372-10e1-4121-9369-0132bd2466ef&groupId=10156) (pristupljeno 20.03.2020).

integracije otežavaju ili olakšavaju, već u tom procesu veliku ulogu ima individua sa svojim potrebama, željama, stavovima itd. Na tu činjenicu upućuje najveći broj autora koji su proces integracije sagledavali analitički i kritički (v. Kaya 2009; Penninx, Garces-Mascarenas 2016, Jurković, Rajković Iveta 2019: 233–249, itd.).

Tema koju razmatram u ovom poglavlju se samo naizgled tiče procesa integracije na lokalnom nivou. U vezi s tim naglašavam da se razmatra pitanje konkretnih rezultata primene politike i strategija državnih institucija u okviru procesa integracije pripadnika goranske zajednice u Beogradu, a ne lokalne politike integracije (v. Penninx, Garces-Mascarenas 2016: 194). Drugim rečima, ovo istraživanje predstavlja pokušaj sagledavanja primene nacionalne integracione politike na lokalnom nivou. Potrebno je takođe imati u vidu činjenicu da je istraživanje obavljano u glavnom gradu Republike Srbije i da je goranska zajednica u ovom gradu najbrojnija, u odnosu na druge gradove u Srbiji. Sa aspekta društva prijema – Beograd je centar u administrativnom, političkom, ekonomskom i kulturnom pogledu. Karakteriše ga raznolika etnička, nacionalna i religijska struktura stanovništva (v. Popis 2011).

Integracija pripadnika goranske zajednice u Beogradu, koliko mi je poznato, nije bila u fokusu domaće naučne javnosti. Istraživanja postmigracijskih procesa koje sam obavljala predstavljaju doprinos u tom smislu. Iskaze sagovornika je donekle bilo moguće proveriti podacima koji se navode u popisu stanovništva, zatim u službenim izveštajima nadležnih državnih institucija, kao i u novinskim tekstovima.



Navela sam da su Goranci prilikom doseljenja u novu sredinu svrstavani u kategoriju interno raseljenih i prognanih lica. Pitanje njihove integracije smatram važnim iz više razloga, a pre svega zbog toga jer se radi o relativno malobrojnoj etničkoj zajednici. U tom kontekstu nastojim da pokažem kako je tekao proces integracije pripadnika goranske zajednice, odnosno koje su njegove karakteristike i u kom segment

se može smatrati da je uspešno završen.<sup>102</sup> Proces integracije sam posmatrala u okviru pravnog, ekonomskog, kulturnog i religijskog konteksta. Naglasak je na percepciji integracije s polazišta samog migranta.

## Proces integracije u praksi

Na nekoliko mesta u knjizi je istaknuto da je ekonomska kriza u Srbiji 90-ih intenzivirala migracije Goranaca iz Gore, a da je najbrojnije iseljavanje zabeleženo u periodu između 1999. i 2002. godine. Sagovornici povećan intenzitet migracija smatraju pre svega posledicom političkih promena na KiM tokom i nakon 1999. godine. Slična ovim su zapažanja inostranih autora (v. Mindak-Zawadzka 2007: 213–225, Derans, Žeslen 2011: 103–113, Schmidinger 2013), ali i pojedinih Goranaca koji su ostavili pisani trag o tom periodu (v. Zejneli 2015). U obrazloženju navode da je Gora bila samostalna opština sa sedištem u Dragašu do 1999, odnosno sve do dolaska snaga KFOR-a, i da je veliki broj pripadnika goranske zajednice koji su bili zaposleni u državnim institucijama (zdravstvu, školstvu i policiji) ostao tada bez zaposlenja ili su bili pod različitim vrstama pritiska, o čemu je detaljnije bilo govora u prethodnom poglavlju knjige. Migracije su tekle iz pravca Gore prema Beogradu i onim gradovima u Srbiji u kojima je živio neko od srodnika ili bliskih prijatelja na čiju pomoć su pojedinci i njihove porodice mogli da računaju. Pripadnici goranske zajednice koji su se doselili u Beograd tokom 1999. prilikom prijavljivanja su dobijali status prognanih i interno raseljenih lica. Sticanje tog statusa je predstavljalo privremeno rešenje i samo naizgled olakšavajuću okolnost u procesu integracije. To znači da su se Goranci u sredini prijema susretali sa određenim poteškoćama prilikom nastojanja da u formalno-pravnom

---

<sup>102</sup> O uspešnosti procesa integracije sudim na osnovu diskursa sagovornika, kao i izveštaja pojedinih institucija nadležnih za integraciju migranata.

pregledu regulišu svoj položaj.<sup>103</sup> Sagovornici navode da su prvi problemi iskrslili prilikom prijavljivanja prebivališta, jer dokumentacija koju su posedovali u trenutku doseljenja nije bila potpuna. Tu prepreku nije bilo moguće brzo i lako savladati, jer se matične knjige nisu nalazile u Beogradu, već u pojedinim opštinama na jugu Republike Srbije. O tom problemu se detaljno govori u izveštaju SSI-a:

„U mnogim slučajevima raseljeni nemaju lična dokumenta kojima dokazuju svoj identitet i status, ili radne isprave. Ovo je posledica i logističkih i finansijskih teškoća u vezi sa pribavljanjem ili zamenom dokumenata u opštinskim kancelarijama koje su sa Kosova i Metohije izmeštene u gradove u centralnim delovima Srbije. Do druge polovine 2005. godine raseljeni su morali da putuju do pojedinih gradova u Srbiji da bi dobili izvod iz matičnih knjiga rođenih ili izvod iz zemljišnih knjiga“ (2006: 16).

U pomenutom izveštaju se navodi i sledeće:

„Dodatni problem predstavlja i to što neke knjige nisu ni donesene sa Kosova i Metohije, ili su uništene. Nevladine organizacije preko svojih kancelarija na Kosovu i Metohiji rade na pribavljanju raznih dokumenata, ali problem je što se u Srbiji ne priznaju UNMIK-ovi obrasci za diplome niti M4 obrasci za penzije. Međusobno priznavanje dokumenata, razmena matičnih knjiga i penzione arhive doprineli bi rešavanju ovih problema“ (Ibid., 16).

Drugim rečima, pripadnici goranske zajednice su imali znatne poteškoće da dobiju lična dokumenta kako bi se stekli uslovi za dalju integraciju. U tim pokušajima su se oslanjali pre svega na neformalne mreže socijalnih odnosa. Ispostavlja se da:

„iskustva brojnih država pokazuju da je za uspešnu integraciju doseljenika potrebno više od formalne ravnopravnosti i izjednačavanja prava doseljenika sa pravima državljana. Potrebna je aktivna uloga države prilikom stvaranja uslova za integraciju, potrebna je dobro osmišljena integracijska politika sa konkretnim aktivnostima koji pomažu

---

<sup>103</sup> Sa sličnim problemima su se suočavali i oni pojedinci koji su usled ratnih sukoba 90-ih izbegli sa prostora Hrvatske i BiH u Srbiju (v. Vasiljević 2016).

doseljenicima da prebrode one poteškoće koje se javljaju na početku procesa uključivanja u novu životnu sredinu i koje im omogućavaju da se kasnije ravnopravno uključe u sve sfere društva“ (Bešter 2003: 13).

Dobijanjem državljanstva ipak nisu nestale druge poteškoće koje su interno raseljeni pripadnici goranske zajednice imali u procesu integracije. Otežavajuće okolnosti su se javljale i u ostalim dimenzijama i fazama integracije. Prema mišljenju sagovornika, politička i ekonomska kriza u Republici Srbiji i regionu u velikoj meri je usporavala i otežavala ekonomsku integraciju. O tome se govori i u izveštaju SSI-a: „svi programi stambenog zbrinjavanja i ekonomskog osamostaljivanja u Srbiji postavljaju kao uslov stečeno državljanstvo ili bar podnet zahtev za sticanje državljanstva“ (2006, rezime). U njemu se ekonomski prosperitet društva prepoznaje kao ključni faktor uspešne integracije izbeglih i interno-raseljenih lica:

„U kontekstu osiromašenog društva, ekonomska integracija izbeglih i raseljenih je veoma otežana, a bez jačanja ekonomije bezmalo je nemoguće sprovesti Nacionalnu strategiju za rešavanja problema izbeglih i raseljenih lica, prema kojoj su zapošljavanje i ekonomsko osamostaljivanje izbeglica jedan od najvažnijih ciljeva“ (Ibid., 19).

Najvažniji preduslovi za uspešnu adaptaciju ovakvih migranata u novoj sredini jesu dobijanje ličnih dokumenata, ostvarivanja prava na socijalnu i zdravstvenu zaštitu, kao i pronalaženje adekvatnog zaposlenja (v. Bešter 2013, Pucelj 2014). Maja Pucelja u vezi sa tim iznosi sledeću konstataciju:

„Zaposlenje u okviru formalnog tržišta rada (institucionalna dimenzija) zavisi od jezičke kompetencije (kulturna dimenzija), koja može da zavisi od obima društvene mreže odnosa koju pojedinac ima i od raspoloživih mogućnosti za učenje i praktikovanje službenog jezika u sredini prijema (socijalna dimenzija)“ (2014: 23).

Ujedno se dodaje da „jezička kompetencija može da utiče na formiranje socijalne mreže odnosa u smislu da ukoliko nije adekvatna može da doprinese povećanju osećaja izolovanosti i da na taj način vodi ka getoizaciji i marginalizaciji po entičkoj osnovi (identitetska dimenzija) (Koryś 2005: 32)“ (citirano u: Pucelj 2014: 23).

Sagovornici su isticali da je ekonomska integracija predstavljala važan korak ka daljoj integraciji, odnosno integraciji u socijalnom i kulturnom kontekstu. Pojedini sagovornici su smatrali da se doseljenici koji su zaposleni brže integrišu u društvo prijema. U vezi sa tim jedan sagovornik navodi:

„Posao je korak ka integraciji“<sup>104</sup>

Međutim, sagovornici imaju različite percepcije ekonomske integracije, u smislu sagledavanja celokupne situacije. Dok je za jedne zaposlenje primarno radi obezbeđivanja sredstava za život, za druge je ono preduslov za uspešnu integraciju. Većina sagovornika je navodila da je Gorancima primarno da se zaposle i da zarađuju, a da ih uključivanje u pojedine institucije u sferi politike i kulture ne interesuju naročito, i da je zbog toga integracija u tom domenu slabije izražena. Navedeno dovode u vezu i sa praksom koja je dosta dugo bila prisutna u okviru goranske zajednice, a koja se tiče obrazovanja dece. U obrazloženju se navodi da se u poslednjoj deceniji 20. veka uočavaju promene po tom pitanju, odnosno da se sve više mladih odlučuje za nastavak školovanja nakon završene srednje škole. U vezi s tim sagovornici navode:

„Sva deca koja nisu imala radnje su učila, ona su većinom završila škole, a ona koja su imala radnje nisu učili jer su imali oslonac. Naša deca su imala oslonac.“<sup>105</sup>

„Deca se školuju, više neće da se muče sa ovim (*zanatom*, prim. autorke). Ranije, narod naš slabo školovan bio. Većinom je nas ovo interesovalo, s kolena na koleno (*zanat*, prim. autorke). Nisu imali lokale, pa su školovali decu.“<sup>106</sup>

---

<sup>104</sup> Prema rečima sagovornika rođenog 1950. godine u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

<sup>105</sup> Sagovornik je rođen 1960. u Gori, razgovor sam vodila 2015. u Tutinu. On i njegova porodica se bave poslastičarstvom. Zanat je nasledio od oca, a sinovi će naslediti od njega.

<sup>106</sup> Sagovornik je rođen 1975. godine u Gori. Živi u Tutinu. Razgovor sam vodila 2015. u Tutinu.



„Nemaš radnju ideš da se školuješ.“<sup>107</sup>

U obrazloženju se navodi da deca čiji su roditelji imali zanatsku radnju nisu nastavila školovanje nakon osnovne ili srednje škole jer:

„Kad imaš svoju radnju onda je cela porodica uključena.“<sup>108</sup>  
„Stariji da dobiju radnu snagu.“<sup>109</sup>

Sagovornici su ujedno iznosili stav da je za uspešnu ekonomsku integraciju važno da se komunikacija na srpskom nesmetano odvija:

„Znači jezik dobro zna, sve je to uslov da Vi budete prihvaćeni.“<sup>110</sup>

Velika većina pripadnika goranske zajednice je i pre dolaska u Beograd koristila srpski jezik u službenoj komunikaciji. Naučili su ga tokom školovanja. Na osnovu toga može se pretpostaviti da im jezik nije predstavljao prepreku u procesu integracije. Međutim, obim i intenzitet njegove upotrebe uveliko su zavisili od toga koliko su pojedinci koristili taj jezik nakon završenog školovanja. Naime, u Gori se u privatnoj komunikaciji, odnosno u privatnom okruženju, koristio goranski govor, tj. *našinski*. Drugim rečima, on je većini Goranaca predstavljao prvi jezik komunikacije, a srpski jezik drugi. *Našinski* predstavlja lokalni govor u kojem dominira zapadnomakedonski dijalekatski tip (v. Mladenović 2001). Drugim rečima, u pitanju je dijalekat koji se razlikuje od književne forme srpskog jezika. Zbog toga je bilo neophodno da se poznavanje srpskog podigne na viši nivo. Država nije predvidela potrebu i mogućnost da doseljenici koji pripadaju interno raseljenim

---

<sup>107</sup> Sagovornik je rođen u Gori 1950. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu.

<sup>108</sup> Sagovornik je rođen 1970. u Gori, živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>109</sup> Sagovornik je rođen 1975. godine u Gori. Živi u Tutinu. Razgovor sam vodila 2015. u Tutinu.

<sup>110</sup> Prema rečima sagovornika rođenog 1950. godine u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

licima uče službeni jezik, jer su dolazili sa teritorije na kojoj se nastava odvijala na srpskom jeziku. U razmatranje nije uzeta činjenica da pasivno poznavanje srpskog jezika otežava i usporava integracijski proces. Goranci su se tako suočavali sa izvesnim poteškoćama prilikom komunikacije koja se odvijala na oficijelnim mestima i zbog toga doživljavali različite neprijatnosti. Jednu od strategija za prevazilaženje ove situacije predstavlja nastojanje da se srpski koristi kao primaran jezik komunikacije i u privatnom okruženju. Ukoliko to znači da se goranski potiskuje iz svakodnevne upotrebe, onda takva praksa svakako ne bi smela da se prihvatiti kao rešenje za usavršavanje srpskog jezika. Pogotovo ako imamo u vidu da se u privatnoj sferi najčešće koristi dijalekatska forma srpskog, odnosno da je njegovu književnu formu moguće naučiti tokom školovanja. Pojedini sagovornici smatraju da je podizanje nivoa jezičke kompetencije na srpskom jeziku važno za pripadnike goranske zajednice jer se, između ostalog, na taj način uvećava i osećaj sigurnosti kada se boravi izvan privatnog okruženja. Sledi da između integrisanosti i osećaja sigurnosti postoji veza.

U diskursu većine sagovornika jasno je izražena intencija da se integrišu na način koji će omogućiti da se razlike između njih i društva prijema svedu na minimum. U vezi s tim jedan od sagovornika kaže:

„Ne možete vi svoje običaje u Beogradu toliko, ako vam je stalo da se integrišete. U periodu globalizacije, sve je važno, za manje grupe da se integrišu.“<sup>111</sup>

Sudeći prema istraživanju – viši stepen tolerancije od strane većinskog stanovništva predstavlja jedan od važnih uslova za uspešan proces integracije pripadnika goranske zajednice u sredinu prijema. Međutim, praksa pokazuje da državne institucije od javnog značaja ne ulažu mnogo sredstava i truda u cilju olakšanja njihove integracije. Nedovoljno efikasna pomoć nadležnih institucija je evidentna i u nekim

---

<sup>111</sup> Sagovornik je rođen u 1950. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu.

drugim segmentima integracije pripadnika goranske zajednice. Praksa pokazuje da su se Goranci od momenta doseljenja u Beograd oslanjali na neformalnu mrežu odnosa, tj. na srodnike i prijatelje koji žive u Beogradu dugi niz godina.

Nije slučajno da su se pripadnici goranske zajednice doseljavali upravo u Beograd. Istakla sam da su mesto doseljavanja birali u odnosu na to da li u tom gradu živi neko od rodbine ili prijatelja na čiju pomoć mogu da računaju. U tom kontekstu se mogu razmatrati i pitanja u vezi sa konceptom pomoći. Navedeno smatram važnim jer ukazuje na percepciju pružanja pomoći, odnosno na shvatanja i predstave o tom vidu interakcije.<sup>112</sup> Pomoć se u prvom redu očekuje i prima od srodnika, a tek potom od državnih ustanova.<sup>113</sup> Drugim rečima, pojedinci imaju veće poverenje u srodnike (neformalna mreža odnosa), nego u državne institucije. Navedeno govori, s jedne strane, o shvatanju značaja uloge koju njihovi srodnici i/ili prijatelji imaju prilikom pružanja pomoći, a s druge o percepciji uloge državnih institucija u procesu integracije.

Empirijski materijal kojim raspolazem pokazuje da je pomoć srodnika i prijatelja bila naročito velika prilikom rešavanja stambenog pitanja i zaposlenja, odnosno u sferi koja se inače smatra kritičnom u okviru procesa integracije (v. Kaya 2009, Bešter 2003, Pucelj 2014).

Statistički podaci nam govore da u prigradskom naselju Borča (opština Palilula) živi najveći postotak pripadnika goranske

---

<sup>112</sup> Interakcija između migranata i sredine prijema se može odvijati na više nivova (individualni, kolektivni, institucionalni, neformalne mreže) i posredstvom različitih vidova aktivnosti, koje mogu biti podržane od strane državnih institucija ili nevladinih organizacija. O tome kako se može doprineti integraciji migranata (npr. azilanata) interakcijom na polju sporta i kulinarstva videti kod: Jurković, Rajković Iveta (2016: 147–178, 2019: 233–249).

<sup>113</sup> Do sličnih rezultata je došao u svom istraživanju goranske zajednice i Ivajlo Markov (2019a: 152–169, 2019b: 501–522). Sudeći prema nekim drugim istraživanjima migracija koje su bile prisutne tokom i nakon rata 90-ih godina – mreža srodničkih i prijateljskih odnosa ima važnu ulogu u procesu adaptacije i integracije i kod onih migranata koji su izbegli s prostora nekadašnje SFRJ u države EU (v. Mandić 2018: 547–580).

zajednice.<sup>114</sup> Sagovornici su navodili da je to posledica činjenice da je cena građevinskog zemljišta i stanova u tom naselju bila izuzetno povoljna. Većina ih je rešila svoje stambeno pitanje izgradnjom kuće u tom, ili eventualno u nekom drugom prigradskom naselju. Kupiti stan u gradu je predstavljalo investiciju koju Goranci doseljeni u Beograd krajem 90-ih, ali mahom i oni koji su se doselili u njega u ranijem periodu, nije mogla sebi da priušti. Cenu građevinskog zemljišta i stanova u Borči nije diktirala država niti lokalna uprava s namerom da pomogne doseljenima (bilo da su u pitanju interno raseljeni ili ekonomski migranti), već je ona formirana kao takva na osnovu parametara poput udaljenosti od grada i stepena razvijenosti infrastrukture u naselju.

Istakla sam da su srodnici i prijatelji pružali pomoć i prilikom zaposlenja. Sagovornici navode da su se u prvoj fazi integracije zapošljavali pre svega muški članovi porodica, i to uglavnom u okviru privatnog sektora ili neformalnog tržišta rada. U obrazloženju navode da je to posledica ekonomske krize u sredini prijema, ali i toga što nadležne institucije nisu primenile adekvatnu strategiju koja bi doseljenima iz Gore omogućila ravnopravan status pri zapošljavanju.

Izvesne poteškoće su postojale i pri integraciji u okviru religijskog konteksta. One u izvesnom smislu postoje i danas. Sudeći prema iskazima sagovornika – većina Goranaca nastoji da prikrije svoj religijski identitet iz straha da ne dožive neku neprijatnost. Opreznost prilikom ispoljavanja religijskog identiteta posledica je neprijatnosti koje su pojedini pripadnici goranske zajednice imali na javnim mestima (gradski prevoz, čekaonice u Domu zdravlja, škole).

U vezi sa tim, sagovornica prepričava iskustvo koje je imala njena starija kćerka u nižem razredu osnovne škole:

„Drugari iz odeljenja su podrugljivim tonom postavljali pitanja kćerki u vezi načina na koji obavlja molitvu, aludirajući na to da je muslimanka. Kćerka je nakon tog događaja odbijala da ide u školu neko vreme. Osim toga, svojoj mlađoj sestri je savetovala da ne govori u školi o

---

<sup>114</sup> Popis 2002: 22 (sa stanjem od 21.08.2008).

svojoj religijskoj pripadnosti u želji da je zaštiti od neprijatnosti.<sup>115</sup>

Sagovornici neprijatne situacije posmatraju kao posledicu toga što imaju muslimanska imena i/ili prezimena i kako jedan sagovornik navodi:

„U školi se učitelji gađaju sa imenom. Sada ako se moja unuka zove muslimanski, da ne bude odbačena samo zbog imena.“<sup>116</sup>

Sagovornici navode da se takođe dešavalo da ih na javnim mestima (Dom zdravlja, Pošta, recimo) zbog imena i prezimena smatraju Albancima, o čemu je više govora u poglavlju o antroponimima. Oni takvu situaciju dovode u vezu sa nepoznavanjem osobnosti goranske kulture. Primeri koje navode mogu se posmatrati i u domenu stereotipa „čije je jedno od obilježja upravo praksa ‘zatvaranja’ i isključenja koja simbolički fiksira granice te isključuje sve ono što se ne uklapa, što je različito (Hall 1997: 258)“ (citirano u: Jurković, Rajković Iveta 2016: 169).

Sagovornici skreću pažnju takođe na činjenicu da u Beogradu postoji svega jedna džamija, i to u centru. Zbog toga se u prigradskim naseljima verski obredi obavljaju u stambenom objektu koji je adaptiran i prilagođen toj funkciji. U naselju Borča postoje tri osnovne škole i u svakoj od njih je omogućeno pohađanje verske nastave za decu islamske konfesionalne pripadnosti. Ta mogućnost postoji i u nekim drugim osnovnim i srednjim školama u Beogradu. Iz razgovora sa sagovornicima saznajem da njihova, kao i većina druge dece čiji su roditelji poreklom iz Gore, ne pohađa versku nastavu u okviru osnovne ili srednje škole. U obrazloženju navode da roditelji na taj način nastoje zaštititi svoju decu od eventualnih neprijatnosti (npr. od ismevanja ostalih drugova iz odeljenja).

U istraživanju se takođe pokazalo da to što je pripadnicima goranske zajednice pravno i legalno omogućeno da postignu određena prava i

---

<sup>115</sup> Sagovornica je rođena 1972. godine u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu.

<sup>116</sup> Sagovornik je rođen 1950. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu.

status (na socijalnu zaštitu, stanovanje, zaposlenje, recimo) još uvek ne znači da nisu postojale određene poteškoće prilikom realizacije tih prava.

Poznato je da proces integracije može da zavisi i od sledećeg: „Ako su kontakti između pojedinaca obojeni predrasudama, interakcije mogu biti neprijatne i imaju ograničen uticaj. Ukoliko se na institucionalnom nivou dešava da se zapošljavanje radnika bazira na stereotipima ili predrasudama, posledice za pojedine imigranate mogu biti veoma negativne“ (Penninx, Garces-Mascarenas 2016: 15).

Navela sam da zaposlenje predstavlja jednu od glavnih preduslova za uspešnost integracije. Sagovornici su objašnjavajući situaciju na tom polju isticali:

„Adekvatno nije zastupljeno zapošljavanje sada posle rata ovde u Beogradu.“<sup>117</sup>

„Teško se Goranci zapošljavaju. Kad vide ime i prezime, sad gledaju strašno. Veruj mi da to ima, da moje dete jedva nađe posao. Nema ko će da te podrži.“<sup>118</sup>

Sagovornik ujedno napominje:

„Goranci između sebe zapošljavaju ljude. Ja sam se zaposlio preko veze.“

Većina sagovornika je navodila da su se zaposlili uz pomoć nekoga od bliskih srodnika.<sup>119</sup> Prema mišljenju sagovornika uspešnost kod zaposlenja zavisi i od profesije kojom se pojedinac bavi. Tako se navodi:

„Goranaca doktora imate puno u Beogradu.“<sup>120</sup>

---

<sup>117</sup> Sagovornik je rođen 1950. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu.

<sup>118</sup> Sagovornik rođen 1955. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

<sup>119</sup> Ovi podaci se podudaraju s rezultatima istraživanja koje je obavljao Markov (v. 2019a: 152–169. 2019b: 501–522).

<sup>120</sup> Sagovornik je rođen 1955. godine u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

„Jakih doktora ima, naših ljudi, i profesora ima dosta, najviše u prosveti rade.“<sup>121</sup>

Potrebno je imati u vidu da postoje razlike u pogledu nivoa u okviru kojeg se posmatra postignuta integracija. Tako na ličnom nivou ona može da bude veća u odnosu na nivo zajednice (Penninx, Garcés-Mascareñas 2016: 15). Važno je takođe imati u vidu da postoje razlike, s obzirom na to da li je u pitanju javni ili privatni prostor, jer može da postoji: „prihvatanje određenih oblika različitosti u privatnom domenu, ali ne, ili samo delimično, u javnom domenu” (Ibid.). Pripadnici goranske zajednice su, u nameri da se što brže i lakše integrišu u sredinu prijema, pribegli i internacionalizaciji ličnog identifikacionog koda,<sup>122</sup> o čemu govori i sledeći iskaz:

„To je iz praktičnih razloga, da pomogneš detetu upravo zbog te integracije i sve to, da ono ne bude odbačeno samo zbog imena.“<sup>123</sup>

U okviru kulturne integracije migranata suočavamo se i sa pitanjem odevanja žena. Odevna praksa žena u Gori u periodu njihovog doseljavanja u Beograd (1999. i kasnijih godina) se ne razlikuje znatnije od odevne prakse žena u Beogradu, pogotovo kada je u pitanju odevanje mladih devojaka i žena srednje generacije. To nije slučaj sa ženama starije dobi jer je njihovo odevanje u Gori podrazumevalo nošenje odevnih predmeta koji se u periodu njihovog doseljenja nisu mogli videti na ulicama i javnim mestima u Beogradu. Reč je, pre svega, o dimijama i *terliku*, ali i marami. Pomenute odevne predmete žene nose samo u privatnom okruženju i kada borave u Gori. S obzirom na to da je reč pre svega o Gorankama starije dobi, koje uglavnom borave kod kuće i nisu zaposlene, odnosno ne borave često i dugotrajno izvan privatnog

---

<sup>121</sup> Sagovornik je rođen 1975. godine u Gori. Živi u Tutinu. Razgovor sam vodila 2015. u Tutinu.

<sup>122</sup> Potpunije obrazloženje te prakse dato je u posebnom poglavlju ove knjige.

<sup>123</sup> Prema rečima sagovornika rođenog 1950. godine u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

okruženja, promene u odevanju ne dovodim u direktnu vezu sa potrebom za integracijom, već s namerom da se predupredi bilo koja vrsta neprijatnosti i stigmatizacije.<sup>124</sup> O promenama u odevanju sagovornici navode:

„Kući dan-danas nosi dimije. Kad izlazi gleda da obuče nešto što ne bode oči.“<sup>125</sup>

U kontekstu integracije svakako je važno naglasiti da u sredini u kojoj je istraživanje obavljano o Gorancima postoji mišljenje koje je slično onome koje postoji među samim pripadnicima te zajednice.<sup>126</sup> U tom pogledu je ilustrativna sledeća rečenica:

„Iako su u zapečku, oni su poštteni, radni, iznad svega verni državi u kojoj žive i od njih ni jedna država i vlast, ne treba da očekuju drugačije ponašanje. Oni drugome zlo neće učiniti“ (Zejneli 2015: 28).<sup>127</sup>

Sagovornici su u vezi s njihovim odnosom prema integraciji i sredini u kojoj žive iznosili slično mišljenje:

„Jako smo prilagodljivi. Ne biraš posao, nemaš veliki spektar nego ono što te prvo snađe.“<sup>128</sup>

„Privrženi smo državi u kojoj živimo.“<sup>129</sup>

---

<sup>124</sup> Potpunija analiza odevnih praksi Goranki u Beogradu data je u posebnim poglavljima ove knjige.

<sup>125</sup> Sagovornik je govorio o odevnoj praksi svoje majke. Rođen je 1999. u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>126</sup> Prilikom istraživanja sam u nekoliko navrata bila u situaciji da mi sagovornici koji nisu poreklom Goranci, iznose svoje mišljenje o Gorancima koje su stekli na osnovu interakcije s njima (saradnici s posla, afinalni srodnik je Goranka, tokom odrastanja su se družili s Gorancima).

<sup>127</sup> Sagovornici u razgovoru nisu iznosili stavove, mišljenje o drugima – govorili su o sebi ne praveći distinkciju *Mi–Oni*. Dakle, izostaje diskurs o „drugome“, što smatram važnim upravo u kontekstu prethodno iznetog mišljenja sagovornika o Gorancima, mada izostanak diskursa o „drugome“ može se „tumačiti i kao svojevrsni oblik ćutanja“ (Ilić (Mandić) 2010: 182).

<sup>128</sup> Sagovornik je rođen 1974. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>129</sup> Sagovornik je rođen u 1947. Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.



Sledi da je Gorancima integracija u sredinu prijema važna, i to pre svega u pogledu sticanja ekonomske samostalnosti (zaposlenje i ostala prava koja u vezi s tim pojedinac stiže).

Osim toga, postoji mišljenje da:

„Goranci se nikada i nisu predstavljali kao Goranci. Uvek su se sklanjali i ćutali. Svi gledaju za svoju bezbednost.“<sup>130</sup>

Sagovornici su naglašavali da pripadnici goranske zajednice nastoje da ostanu nezapaženi u sredini u koju se dosele i nastane. Drugim rečima, ne žele da skreću pažnju na sebe. To može da se posmatra i kao strategija koja može da otežava interakciju i usporava proces integracije. Praksa goranskog „ostajanja po strani“ ili „sklapanja u stranu“ (diskurs sagovornika) predstavlja rezultat negativnih iskustava koje su pripadnici zajednice doživeli po doseljavanju u novu sredinu. Dakle, sredina prijema je ta koja bi trebalo da osmisli praksu koja će omogućiti da drugi sugrađani upoznaju kulturne osobenosti goranske zajednice, odnosno da se uspostave uslovi koji će podstaći pripadnike goranske zajednice da ih bez ustručavanja i straha iskazuju i tako sa njom upoznaju sredinu u kojoj žive (bilo da je u pitanju susedstvo, škola, radno mesto i sl.).<sup>131</sup> To, naravno, ne znači da se prilikom istraživanja nisam susretala i sa primerima interakcije. Najčešće je u pitanju interakcija sa kolegama na poslu i susedima. Značaj te interakcije je dvojak i može se smatrati „dobrom praksom“ u pogledu približavanja goranske zajednice sredini prijema, odnosno nastanjenja, što ujedno podrazumeva mogućnost da se u toj sredini uklone simboličke barijere koje se najčešće zasnivaju na predrasudama, koje u ovom slučaju proizilaze iz površnog i nedovoljnog

---

<sup>130</sup> Sagovornik je rođen 1991. u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>131</sup> Kao dobar primer takve prakse mogu se navesti tribine: „Dobre društvene prakse u Srbiji: Društvo, kultura, obrazovanje“, koje su se organizovale u Beogradu 2018–2019. Moderiraju ih Marija Mandić i Aleksandra Đurić-Milovanović iz Balkanološkog instituta SANU, uz saradnju Jelene Filipović (Filološki fakultet Univerziteta u Beogradu) i Ane Kuzmanović (Filološki fakultet Univerziteta u Beogradu).

poznavanja kulturnih osobnosti goranske zajednice.<sup>132</sup>

Razgovarajući sa sagovornicima o situacijama u kojima su se nalazili neposredno nakon dolaska u Beograd, kao i o periodu koji je sledio nekoliko godina nakon doseljenja, zapažam da pojedini sagovornici proces integracije sagledavaju na drugačiji način u odnosu na većinu. Ovakvo gledište smatram značajnim jer ukazuje na to da sami pripadnici goranske zajednice shvataju poreklo, etnički i religijski identitet kao kategorije koje se koriste u konstrukciji identiteta i govore o tome kako zbog tih konstrukcija dolazi i do različitih poteškoća pri integraciji. U tom pogledu je ilustrativan sledeći iskaz:

„Prvo te ljudi ocene po imenu pa tek onda po odeći, pa po poslu, a na kraju gledaju kakav si čovek. Ti osećaš šta osećaš, goranski je u tebi, a ne ono šta drugi vide ili šta pokazuješ. A za druge ćeš uvek ostati Goranac, kako god, drugi ti određuju šta si, a pitanje koliko ti to stvarno osećaš da jesi.“<sup>133</sup>

### *Ne skretati pažnju na sebe*

Na osnovu iznetog možemo zaključiti da raseljeni pripadnici goranske zajednice teže ostvarivanju ekonomske integracije u sredini nastanjenja. Međutim, ona je u ovom slučaju samo jedna od strategija koje za cilj imaju ostvarivanje uslova koji bi omogućavali relativno bezbedan i miran suživot sa ostalim sugrađanima.

---

<sup>132</sup> U vezi s tim napominjem da se sam se nekoliko puta našla u situaciji da mi ljudi s kojima sam razgovarala o svom istraživanju, a koji nisu Goranci po poreklu, postave pitanje gde je Gora i ko su Goranci. Priznajem da sam bila zatečena tim pitanjima, ali sam ih prihvatila kao indikator za situaciju na terenu (više o tome u poglavlju o metodologiji istraživanja).

<sup>133</sup> Sagovornik je rođen 1968. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

*Ne skretati pažnju na sebe*<sup>134</sup> i „Pomozi sebi i blišnjima“<sup>135</sup> jesu iskazi koje su Goranci koristili sve vreme nakon migracije, a njima se rukovode i u sadašnjosti (deset i više godina od doseljavanja). Oni nam mogu poslužiti kao obrazloženje primene ovde pomenutih mehanizama i strategija u procesu integracije. Ujedno se mogu tumačiti i kao posledica neadekvatne pomoći i zaštite interno raseljenih lica od strane nadležnih institucija u sredini prijema. Drugim rečima, pokazuju u kojoj meri su nadležne institucije bile efikasne u nastojanju da se proces integracije odvija bez barijera i da se uspešno završi. Sudeći prema sadašnjim uslovima života Goranaca koji su se doselili u Beograd krajem 90-ih godina 20. i početkom 21. veka, možemo zaključiti da je integracija samo donekle uspešno završena. To znači da nailazimo i dalje na primere segregacije i stigmatizacije pripadnika goranske zajednice, i to pre svega po osnovu religijske pripadnosti. Na osnovu toga sledi zaključak da proces integracije nije u potpunosti završen, što može da se smatra posledicom neadekvatne primene onih strategija koje se tiču regulisanja pitanja uzajamnog prilagođavanja, pa su zbog toga potrebne posebne aktivnosti (v. Bešter 2003: 18). Saglasna sam sa mišljenjem Romane Bešter da bi programi:

„trebalo da naglašavaju da je integracija proces koji zahvata i tiče se celokupnog društva; da se postaraju za aktivnosti sa kojima će se obaveštavati i osvešćivati javnost o procesu integracije, kao i podsticati predstavnike društva prijema da u tom procesu aktivno učestvuju. Na ovu poslednju tačku se zaboravlja iako je podjednako važna za postizanje ciljeva kao i sve ostale“ (2003: 19).

U izveštaju SSI-a se u pogledu uspešnosti integracije navodi:

„Imajući u vidu sveobuhvatnost problema, aktivnosti i programi usmereni na podršku integraciji treba da se razvijaju u više pravaca, te da podstiču sinergiju između različitih kapaciteta društvene

---

<sup>134</sup> Rečenica je preuzeta od sagovornika (rođen 1947. godine u Gori, živi u Beogradu) s kojim sam razgovarala u Beogradu u nekoliko navrata u periodu od 2013. do 2015.

<sup>135</sup> U pitanju je rečenica koju izvodim na osnovu diskursa sagovornika.

zajednice i mogućnosti kojima raspolažu izbegli i raseljeni“ (2006, rezime).

Očigledno da postoji dobra volja da se stvari rešavaju, ali ona nije sama po sebi dovoljna.<sup>136</sup> To vodi zaključku da između teorijskog i pravnog okvira procesa integracije i njenog ostvarivanja u praksi postoji niz neusaglašenosti, koje su često veoma naglašene. Koncept se uklapa u određene kontekste i u zavisnosti od njih sagledava i razmatra. U tom smislu je ispravnije govoriti o prihvatanju tog koncepta od strane institucija nego li o samoj integraciji. Ljudi slede određene korake prilikom doseljavanja u novu sredinu i to onako kako im to uzročno-posledično nameće sredina prijema, a na nama je da te postupke označimo kao faze integracije i na osnovu izabranih parametara sudimo o njenoj manjoj ili većoj uspešnosti. Situacija u pogledu integracije pripadnika goranske zajednice u društvo prijema pokazuje da su „prisutne razlike između postavljenih ciljeva i postignutih rezultata integracijskih programa, na osnovu čega možemo da zaključimo da je aktivnosti integracijske politike potrebno neprestano pratiti, ocenjivati i po potrebi menjati“ (Bešter 2003: 2).

Za uspešnu integraciju migranata od presudnog je značaja da se društvo prijema pripremi za prihvatanje doseljenih, odnosno da se pripremi za prihvatanje i poštovanje kulturnih razlika koje postoje među ljudima (Bešter 2003: 19–20). Uz to bih dodala da je izuzetno važno intenzivno raditi na tome da se sredina prijema pre svega upozna sa kulturnim osobenostima doseljenih, pogotovo onda kada se računa na integraciju kao trajno rešenje. Osim toga, potrebno je imati u vidu da se „integracija dešava na lokalnom, mikro nivou, u različitim svakodnevnim kontaktima sa stanovništvom koje živi u određenom kraju (naselju). Ukoliko to stanovništvo nije spremno odigrati svoju

---

<sup>136</sup> U prilog tome govori sledeće: „Vlada Srbije usvojila je 2002. Nacionalnu strategiju za rešavanje pitanja izbeglih i interno raseljenih lica, koja predviđa delovanje kako na povratku tako i na integraciji; sprovođenje ove strategije u mnogim segmentima još nije započelo, usled nedostatka finansijskih sredstava.“ (Srpski Savet za izbeglice 2006, rezime).

ulogu u integracijskom procesu onda ni ostale mere i nastojanja neće imati željene rezultate“ (Ibid.).

Proces integracije pripadnika goranske zajednice u Beogradu primer je upravo takve politike o kojoj govori Romana Bešter. Takvo stanje se jednim delom može objasniti i činjenicom da ne postoje programi koji bi bili namenjeni „očuvanju jezika i kulture doseljenika“ (Archibald 2002: 43) (citirano u: Bešter 2003: 7). Ujedno smatram da je za uspešnost procesa integracije od izuzetnog značaja da se u sredini prijema stvore uslovi za dvosmernu komunikaciju, odnosno za „interaktivnu konekciju sa društvom prijema“ (Jurković, Rajković Iveta 2019: 248). To bi značilo osmišljavanje i kontinuirano finansiranje pre svega primene strategija koje bi na više nivoa istovremeno društvu prijema omogućile da ostvari interakciju sa pripadnicima goranske zajednice i da upozna kulturne osobenosti te zajednice.<sup>137</sup> Ukoliko imamo u vidu da „interaktivna dimenzija integracije takođe igra ulogu vezivnog tkiva“ (Ibid.), razumećemo zašto je dvosmerna komunikacija ključna. Sudeći prema rezultatima ovog istraživanja – konkretni rezultati integracije na tom polju za sada izostaju.

---

<sup>137</sup> Kao primer dobre prakse u tom pogledu mogu da navedem nastojanje jedne profesorke da učenicu koja je poreklom iz Gore podstakne da peva goranske pesme (podatak preuzimam iz novinskog članka: Gora čuva Gorance od zaborava. <http://www.rts.rs/page/stories/sr/story> (preuzeto 26.04.2014, pristupljeno poslednji put 13.3.2020).

Na taj način se pruža mogućnost drugim učenicima da se upoznaju sa kulturnim osobenostima goranske zajednice. Takva praksa ukazuje između ostalog na to da uloga pojedinaca može da bude od velikog značaja u procesu integracije.

## *Savršeno privrženi Gori\**

### Migracije i brak

Goranci sklapaju uglavnom etnički homogene brakove. Postoji takođe praksa izbora bračnog partnera unutar jednog sela. Ta praksa je prisutna u okviru goranske zajednice u kontinuitetu, u drugoj polovini 20. i početkom 21. veka. Ukoliko imamo u vidu da Gora predstavlja sredinu sa intenzivnim i brojnim iseljavanjima stanovništva i da migracije mogu da utiču na promene u okviru postojeće prakse izbora bračnog partnera, pitanje veze između migracija Goranaca i etničke homogamije/heterogamije se čini potpuno opravdanim. Naročito ako se uzme u obzir da većina mojih sagovornika podržava praksu sklapanja homogamnih brakova, jer smatra da ona doprinosi uspostavljanju skladnih odnosa među supružnicima i očuvanju kulturnih osobenosti goranske zajednice.

U domaćoj i inostranoj etnologiji i antropologiji, ali i u sociološkim radovima, nailazimo na šarenilo termina koji se koriste za označavanje bračne zajednice naspram etničke, nacionalne i/ili religijske pripadnosti partnera (Sedmak 2002: 25–29).

---

\* Naslov ovog dela knjige predstavlja rečenica jedne sagovornice koja je govoreći o Gorancima naglasila: „Savršeno su privrženi Gori.“ Sagovornica poreklom nije Goranka. Zapažanja je stekla u interakcijama s Gorancima u Islamskoj zajednici Srbije u Beogradu, kao i u okviru svoje srodničke mreže odnosa. (Sagovornica živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.)

Navedeno zapažanje ilustruje i sledeći citat:

„Pod pojmom ‘mešoviti brak’ danas se pretežno podrazumeva brak sklopljen između supružnika koji su različite etničke ili verske pripadnosti“ (Drljača, Medar 2001: 4). Sinonim *mešoviti brak* često je *heterogamija*. Ovaj termin se koristi za: „sklapanje braka između pripadnika različitih društvenih osobina“ (Petrović 1985: 8). Osim termina ‘etnički mešoviti brakovi’, u literaturi srećemo i druge pojmove koji označavaju istu pojavu: *etnički heterogeni brakovi*, *interetnički*, *egzogamija* (Mrden 2010), ali i *binacionalni* (Martinez Hernandez 2009) i *etnoheterogamija* (Drljača, Medar 2001), a označavaju brak sklopljen između supružnika koji pripadaju različitim nacionalnostima i/ili etničkim zajednicama“ (Lazar, Aćimov 2017: 398–399).<sup>138</sup>

Izabrali odgovarajući terminološki aparat nije uvek jednostavno, pogotovo ako se ima na umu da on predstavlja značajnu paradigmu rada i da omogućava sveobuhvatnije razumevanje pojave ili fenomena koji se analizira. Imajući navedeno u vidu odlučila sam se za termine *etnički homogamni* i *heterogamni brak*, jer je njihovo značenje šire i sveobuhvatnije u odnosu na izraze etnička endogamija/egzogamija. Termin homogamija se satoji od reči *homos* (gr. „zajednički“) i *gamos* (gr. „brak, udaja, ženidba“) (Vujaklija 1996/97: 992). Neretko se koristi za označavanje bračne zajednice partnera koji nisu samo iste etničke i religijske pripadnosti, već pripadaju sličnim kulturnim kontekstima (Sedmak 2002: 25–29). Polazim od toga da je upotreba pomenutih termina adekvatna i opravdana s obzirom na kontekst u kojem razmatram pitanje izbora bračnih partnera u okviru goranske zajednice.<sup>139</sup> Pomenuti termin se u domaćoj etnologiji i

---

<sup>138</sup> Kurzive u ovom citatu je dodala autorka knjige.

<sup>139</sup> Sagovornici su poreklom iz Gore, a žive u Beogradu ili Tutinu. Pojedini su rođeni i odrasli u Gori, a doselili su se u Beograd u drugoj polovini 20. veka. Drugi su rođeni i odrasli u Beogradu ili Tutinu. Obrazovni nivo i zanimanja sagovornika su različiti. Sudeći prema tome, na izbor bračnog partnera može da utiče istovremeno više faktora. O tome sam vodila računa pri analizi empirijskog materijala koji se tiče pitanja izbora bračnog partnera u okviru goranske zajednice.

antropologiji, kao i sociologiji, najčeše koristi za bračnu zajednicu partnera iste etničke i/ili religijske pripadnosti, tj. kao sinonim za etničku endogamiju (Blagojević 2005: 176–185, Lazar, Aćimov 2017: 398–399). Istraživanja su bila usmerena takođe na pitanje korelacije između homogamije/heterogamije kao bračne prakse i mogućnosti da se putem nje doprinese održavanju etničkog, jezičkog i religijskog identiteta zajednice, kao i njenih simboličkih i stvarnih granica.

U domaćoj etnologiji i antropologiji, kao i antropološkoj lingvistici posebna pažnja se posvećivala *međuetničkim brakovima*, pogotovo u kontekstu istraživanja etniciteta (v. Prelić 2005: 51–64; Prelić 2008, Ilić (Mandić) 2010: 99–120). Uprkos tome postoji veliki broj radova u kojima se brak razmatra i sa drugih aspekata.<sup>140</sup>



To što je određena forma braka na nivou neke etničke i/ili religijske zajednice vrednovana kao poželjna i prihvatljiva, ne znači da je svi pojedinci u zajednici smatraju takvom. U suprotnom ne bismo bili svedoci bračnih praksi koje se u određenom vremenu i prostoru smatraju nepoželjnim.<sup>141</sup> Rezultati pojedinih antropoloških istraživanja pokazuju da se homogaman brak u okviru manjinskih zajednica neretko percipira kao „čuvar“ etničkog i jezičkog identiteta (manjinske) zajednice (v. Rajković Iveta 2004/2005: 237–287). Heterogamni brakovi sa stanovišta pojedinih teorija slabe solidarnost i koheziju zajednice, doprinose povećanju propustljivosti etničkih granica, kao i asimilaciji, i vode nestanku etničke zajednice (v. Sedmak 2012: 192). Uz navedene, postoje teorijske postavke i na njima zasnovana istraživanja u kojima se etnička struktura braka posmatra kao pokazatelj

---

<sup>140</sup> Ovom prilikom upućujem na: Gavrilović 1985: 11–17, Ista 1989: 93–107, Zlatanović 2003, Pavićević 2006, Ivanović 2007: 157–220, Gorunović 2007, Pišev 2010: 49–79, Đorđević Crnobrnja 2011.

<sup>141</sup> O pojedinih životnim situacijama i okolnostima s kojima su se suočavali pojedinci koji su sklopili brak s partnerom izvan sopstvene etničke i religijske zajednice svedoči i životna priča Didare (v. Malešević 2004).



etničkih odnosa u društvu, odnosno odnosa između različitih etničkih i nacionalnih zajednica koje se nalaze na zajedničkom prostoru (v. Mrđen 2010). Drugim rečima, sklapanje brakova s obzirom na nacionalnu ili etničku pripadnost supružnika se posmatra „kao dobar indikator etničkih odnosa u jednom društvu“ (Petrović 1997: 265, 266, up. Sedmak 2002). Zastupljenost etnički heterogamnih brakova bi se, s obzirom na navedeno, mogla posmatrati kao pokazatelj dobrih međuetničkih odnosa u društvu. Sudeći prema statistici, takvi brakovi su bili zastupljeni samo u pojedinim delovima naše države – pre svega u Vojvodini (v. Petrović 1997: 265–276, Mrđen 2010). Republika Srbija je, dakle, primer države u kojoj su heterogamni brakovi zastupljeni u mnogo manjem postotku u odnosu na homogamne brakove (Ibid., Ibid.). Ovo nam govori da homogamija nije „rezervisana“ samo za manjinske (etničke i religijske) zajednice, već je široko rasprostranjena i u okviru većinske zajednice. To znači da bračna homogamija predstavlja uobičajen oblik bračne zajednice u Srbiji. Bračna homogamija u okviru goranske zajednice u Beogradu i Tutinu uklapa se u taj obrazac. Heterogamni brakovi kod Goranaca se, u tom smislu, mogu posmatrati i kao nastojanje da se izađe iz okvira koji postoje unutar zajednice porekla, ali i šire društvene zajednice.

U ovom delu knjige u analitičkom fokusu je pitanje uticaja transmigracija na izbor bračnog partnera u okviru goranske zajednice. Kao što je već rečeno, kraj dvadesetog i početak dvadeset prvog veka označavaju se kao period najintenzivnijeg iseljavanja Goranaca iz Gore (v. Hasani 2011: 311–322; Zejneli 2015: 16–17, 84–90). To navodi na pomisao da je sa intenzivnim iseljavanjem stanovništva prekinuta i dotadašnja praksa izbora bračnog partnera. Istraživanje goranske zajednice koje sam obavljala u Beogradu i Tutinu ne potvrđuju prethodno iznetu pretpostavku.<sup>142</sup>

U radu sagledavam i analiziram praksu koja je prisutna u

---

<sup>142</sup> U Tutinu, za razliku od Beograda, živi svega nekoliko goranskih porodica (prema mojim dosadašnjim saznanjima 9 porodica). Tutin je varošica u kojoj je većina stanovništva islamske veroispovesti. Sudeći prema iskazima sagovornika – većina pripadnika goranske zajednice je u homogamnom braku (osim dve Goranke koje su u heterogamnom braku, muževi su im iz Tutina).

okviru goranske zajednice u periodu od pedesetih godina dvadesetog veka do danas (prva decenije 21. veka). Empirijski materijal koji sam prikupila prilikom terenskog istraživanja u Beogradu (od 2012. do 2019. godine) i Tutinu (2015. godine) sadrži podatke koji se u određenom smislu podudaraju s navodima iz literature i izvora koje sam koristila pri istraživanju, iako između istraživanja pojedinih autora i ovog koje sam sama obavljala postoji izvesna vremenska distanca. Kontekst u kojem posmatram vezu između transmigracija i bračnih praksi uslovljen je, u izvesnom smislu, i empirijskim materijalom.

Istraživanje je koncipirano tako da su u fokusu bila sekularna pravila izbora bračnog partnera, odnosno ona koja se po svojoj formi i sadržini mogu smatrati delom goranske običajne prakse i tradicije. To, svakako, ne znači da isključujem mogućnost uticaja islamskih verskih propisa na običajnu praksu. Drugim rečima, ovom prilikom nisu uzeti u obzir verski propisi koji definišu pravila sklapanja braka kod muslimana, odnosno u islamu, jer su pravila izbora bračnog partnera posmatrana u kontekstu etničke identifikacije pojedinca sa zajednicom, ali to još uvek ne znači da njihov uticaj ne postoji. Takođe smatram da će nam poznavanje religijskog konteksta omogućiti da steknemo jasniju sliku o konstrukciji i primeni pravila izbora bračnih partnera i sklapanja braka u okviru goranske zajednice. Islamski verski propisi i njihov uticaj na sklapanje braka u okviru goranske zajednice predstavljaju zasebnu i složenu problematiku koja zahteva nešto drugačiju koncepciju od one koja je primenjena u ovom istraživanju.

## Bračna pravila: praksa izbora bračnog partnera

Istraživanjem braka u okviru goranske zajednice do sada su se bavili pojedini naučnici iz različitih disciplina. Značajan doprinos u istraživanju tog pitanja pružila je etnološkinja Suzana Hasani u svom diplomskom radu (2003). Takođe, važan izvor za proučavanje ove teme jeste rad Zorice Divac (1995: 195–202). Sa pravilima izbora bračnog partnera kod Goranaca upoznajemo se i iz inostrane literature

(v. Derans, Žeslen 2011, Schmidinger 2013: 44–50, Markov 2019a: 152–169). Svojevrsan izvor podataka predstavlja knjiga *Goranci – svačiji i ničiji, a ipak svoji* Zejneta Zejnelija (2015), kao i pojedina literarna dela čiji su autori Goranci (Šefit 2018).<sup>143</sup> Jedno od poznatijih među njima predstavlja i dramski tekst *Jusuf i Džemilja* (Isljami 1995).<sup>144</sup> Ti su se pokazali posebno značajnim za sagledavanje i razumevanje tematike kojom se bavim u ovom delu knjige.<sup>145</sup>

Iz literature saznajemo da se kod Goranaca izboru bračnog partnera uvek pridavao poseban značaj i da se to pitanje ticalo ne samo pojedinca već i njegove srodničke zajednice, a na izvestan način i celokupne goranske zajednice (Divac 1995: 196–197, Hasani 2003). Zorica Divac konstatuje: „Uzimali su se iz istog sela ili iz susednog“ (1995: 196). Ujedno navodi: „Prepreka braku je bilo i srodstvo do petog kolena po muškoj liniji“ (Ibid.). Želja da se sklopi brak u okviru goranske zajednice zabeležena je i u sadašnjosti (v. Derans, Žeslen 2011: 29, Schmidinger 2013: 44–50, Zejneta 2015: 92), a kao razlog se ističe potreba da: „svaka generacija sačuva našu kulturu i da je prenese dalje“ (Derans, Žeslen 2011: 29). Navodi se takođe da su brakovi bili ugovarani (Divac 1995: 196–197), ali da je bilo i protivljenja izboru bračnog partnera (Ibid., 196), o čemu svedoči i goranska poezija (Hasani 1987: 132, 251; Isljami 1995). Divac je zabeležila izvesne promene krajem 90-ih godina 20. veka. One se u prvom redu tiču izbora bračnog partnera: „Retke su ženidbe po želji majke i oca. Mladi danas sami biraju sebi bračnog druga“ (1995: 200). Navedeno se dovodi u vezu sa promenama u sferi porodičnih odnosa koje se tiču slabljenja autoriteta

---

<sup>143</sup> Autor u knjizi *Istanbulske rane* govori između ostalog o izboru bračnog partnera u sredini doseljenja (Istanbul) (Šefit 2018). Na pomenutu knjigu su me uputili neki od mojih sagovornika iz Beograda, na čemu im se iskreno zahvaljujem.

<sup>144</sup> Biljani Sikimić iz Balkanološkog instituta SANU zahvaljujem jer me je uputila na pomenuti dramski tekst.

<sup>145</sup> U pitanju je vrsta izvora koja zahteva pažnju *per se* (v. Kovačević, Antonijević 2018: 41–63). Bilo bi korisno da se podrobnije i sveobuhvatnije analizira u posebnom radu.

roditelja (Ibid.). Uobičajenim se smatralo u Gori da se devojke i mladići druže na putu do škole, u školi, u prevozu, pri izlascima u šetnju (*korzo*) i sl. (Ibid.). Na ulogu homogamnog braka u očuvanju kulturnih osobnosti goranske zajednice upućuju i neka druga istraživanja (Nikolić 1995: 184). Desanka Nikolić navodi da:

„Sve do 60-ih godina na području opštine Dragaš nije sklopljen ni jedan mešoviti brak. U periodu od 60-ih do 80-ih godina broj mešovitih brakova iznosio je 1% od ukupno sklopljenih brakova, a u periodu od 80-ih do 90-ih godina u odnosu na sve sklopljene brakove, mešoviti brakovi su bili zastupljeni sa 2,8%“ (Ibid.).

Brak se, dakle, posmatra kao deo društvenog života koji podstiče „unutargrupnu koheziju“ (Ibid., 183).

Harun Hasani u vezi sa praksom izbora bračnog partnera unutar goranske zajednice navodi:

„U periodu od oko tri i po decenije sklopljeno je 238 mešovitih brakova u sredinama gde su se Goranci našli zbog bolje zarade, naravno najpre kao pečalbari. Slično je i sa onima koji su se van Gore našli zbog školovanja, služenja vojnog roka ili na privremenom radu u inostranstvu“ (1995: 165).

Hasani takođe ističe: „realno je očekivati da je stvarno stanje obimnije i složenije“ (Ibid.). Drugim rečima, postoje naznake da u okviru goranske zajednice ima više primera ovakvih brakova nego što se to inače misli, s tim da zvanična statistika nije u mogućnosti da to potvrdi. Heterogamni brakovi se, dakle, posmatraju kao posledica migracijskih kretanja i života Goranaca izvan Gore. Empirijski materijal s kojim za sada raspolazem pokazuje da je homogamija rasprostranjena i u periodu intenzivnih migracijskih kretanja. Sagovornici to obrazlažu praksom odlaska u Goru i boravka tamo tokom leta, kao i u maju, kada se praznuje *Đuren*.<sup>146</sup> U tom smislu je namera da u ovom poglavlju

---

<sup>146</sup> *Đuren* je praznik koji ima posebnu simboliku upravo u kontekstu izbora bračnog partnera. Sudeći prema diskursu sagovornika – *Đuren* je „praznik mladih“. Mladi se upoznavaju i druže na vaširama koji se organizuju u Gori u tom periodu (5. – 9. maj). Za *Đuren* se najčešće organizuju i veridbe.

sagledam i objasnim vezu između etničke homogamije/heterogamije i transmigracija.

## Migracije i izbor partnera

Kao što je već rečeno, migracije i transmigracijska kretanja predstavljaju konstantu u okviru goranske zajednice, s tim da se prate promene u vrsti, obimu i intenzitetu migracija, o čemu sam opširnije pisala u posebnim poglavljima knjige. Posebno je interesantna savremena migracijska situacija u Gori (v. Plan razvoja opštine Dragaš za period između 2013. i 2023, Zejneli 2015) koja pokazuje da: „Goranci su rasuti svuda po svetu“.<sup>147</sup> Osim toga, u državama u kojima žive čine manjinu, odnosno zastupljeni su u neznatnom procentu u odnosu na druge manjinske zajednice i većinsku populaciju (v. Schmidinger 2013). Postavlja se pitanje kako se u takvim okolnostima primenjuje praksa izbora bračnog partnera unutar sopstvene zajednice? Da li to znači da migracije i život izvan Gore ne utiču na promenu pravila izbora bračnog partnera?

Sudeći prema podacima iz literature i prema iskazima sagovornika etnički i religijski homogeni brakovi su prisutni u okviru goranske zajednice od davnina. Sagovornici ističu da ujedno postoji praksa seoske homogamije, s tim da se „uzimanje“ izvan sela ne percipira kao nepoželjno, kao što je to bio slučaj u drugoj polovini 20. veka (Divac 1995: 196).

U vezi s tim sagovornica navodi:

„Ranije bilo sve u selu. Ranije bilo tako, ne znaš nikoga, i u selo samo. Sad telefon čuda pravi. Ranije nije imao telefon, nemaš gde, u selo.“<sup>148</sup>

---

<sup>147</sup> Prema rečima sagovornik koji je rođen 1947. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

<sup>148</sup> Sagovornica je rođena 1960. godine, živi u Gori, razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

O praksi izbora bračnog partnera unutar sela jedan od sagovornika kaže:

„Ranije, ja koliko znam, ovaj, nije bilo toliko da se iz drugih sela uzimaju. Više su gledali tu u selu gde su, da nije rodbinski vezano, i tako su se uzimali.“

U nastavku dodaje:

„Bili su usmereni tu u selu jedni na druge. Zna se kakva je porodica, i gledali su ko kako ima, i spram toga su se pravili brakovi.“<sup>149</sup>

Slična ovom su mišljenja drugih sagovornika. Navedeno ilustruju i sledeći iskazi:

„Uglavnom se mi ženimo iz istog sela. Najviše iz poznanstva. Najbolje poznajemo iz istog sela. Koga najbolje poznajete? – Iz istog sela, jel tako, i mladu i njene i rodbinu i komplet.“<sup>150</sup>

„Nekada komunikacija je bila loša, nisu se poznavali između sela, ne izlaziš iz sela.“<sup>151</sup>

U obrazloženju se ističe da komunikacija između ljudi iz drugih, susednih sela nije bila tako česta i intenzivna kao što je u sadašnjosti, kada mladi leti, prilikom boravka u Gori, odlaze u druga sela u kafiće i na svadbe. U prilog navedenom, jedan sagovornik kaže:

„Devojka je u svom selu. Ali danas idu i u druga sela. Korzo danas više nema. Danas svako ide svuda. To je sad moda. Oni dolaze iz gradova, neće da budu sputani. (*mladi*, prim. autorke)“<sup>152</sup>

---

<sup>149</sup> Sagovornik je rođen 1990. godine u Beogradu. Živi i studira u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>150</sup> Sagovornik je rođen 1951. u Gori. Živi u Beogradu od 1967. godine. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu.

<sup>151</sup> Sagovornica je rođena 1966. godine u Gori. Živi u Tutinu. Razgovor sam vodila 2015. u Tutinu.

<sup>152</sup> Sagovornik je rođen 1990. godine u Beogradu. Živi i studira u Beogradu. Razgovor sam vodila septembra 2018.

U obrazloženju se navodi da su devojke izlazile da prošetaju (*korzo*) samo u svom selu. *Korzo* je usled promena u načinu upoznavanja i druženja mladih izgubio svoju nekadašnju ulogu.<sup>153</sup> Devojke i mladići odlaze i u Dragaš da bi se družili i upoznavali. Sagovornici navode da je Knez Mihailova ulica u Beogradu takođe bila u funkciji *korzoa*. Mladi su šetajući ovom ulicom imali priliku da se upoznaju i druže. *Korzo* u Knez Mihailovoj je izgubio na značaju koji je imao za upoznavanje mladih pripadnika goranske zajednice nakon što su mobilni telefoni i internet preuzeli vodeću ulogu u komunikaciji i upoznavanju.

Krvno srodstvo ima važnu ulogu pri izboru bračnog partnera. Sagovornici naglašavaju da sklapanje braka sa krvnim srođnicima nije prihvatljivo do određenog „kolena“, odnosno stepena srodstva. *Koleno* je izraz koji sagovornici koriste u određivanju blizine povezanosti između krvnih srođnika po očevoj i majčinoj liniji srodstva. U goranskom govoru za obeležavanje blizine srođničke povezanosti koristi se izraz *kušak*. Prema rečima jednog sagovornika, kaže se: „Prvi kušak, treći, četvrti kušak“.<sup>154</sup> Sagovornici ujedno navode da se dešava da se pravilo o zabrani braka sa srođnicima bližim od četvrtog kolena prekrši, ali da su to retki slučajevi.

Prema rečima jedne sagovornice:

„Četvrto može, treće ne bi valjalo. Tu su baš svoji.“<sup>155</sup>

Slično ovom je i mišljenje ostalih sagovornika:

---

<sup>153</sup> Sagovornici ujedno navode da iznimku u tom pogledu predstavlja selo Restelica (najudaljenije od Dragaša kao najbližeg administrativnog centra). *Korzo* tamo i dalje predstavlja mogućnost susretanja mladih. Opis situacije o kojoj govore sagovornici daje i austrijski politikolog Šmidinger (Schmidinger 2013: 44–50).

<sup>154</sup> Sagovornik je rođen 1950. u Gori, živi u Beogradu, razgovor sam vodila 2014. u Beogradu.

<sup>155</sup> Sagovornica je rođena 1974. godine u Gori. Živi s porodicom u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

„To se uvek gleda, prati se. I tu se mnogo izmenilo. Verski je bilo do sedmog kolena ne sme da se uzme, a sada i treće i četvrto žene se. Vidim da se tu greši. Anomalija ima.“<sup>156</sup>

„Gleda se i desi se peto-šesto koleno. Uzimaju se sad i treće i četvrto koleno. Moja majka i sestra od strica i njihovi unuci uzeli su se i malo izgleda nezgodno, nije lepo.“<sup>157</sup>

Evidentno je da postoji više faktora koji utiču na formiranje pravila o izboru bračnog partnera. Uz to nijedan od faktora nije uvek u poziciji primarnog, već od slučaja do slučaja zavisi koji od njih će imati veći uticaj pri izboru partnera. Sagovornici takođe navode da je prihvatljivije sklapanje braka sa osobom koja je iz susednog, a ne iz nekog udaljenijeg sela. Ovakav stav se zasniva na shvatanju da je roditeljima zgodnije ukoliko se kći uda u svom ili nekom od susednih sela, jer će biti bliže njima kada su leti na odmoru u Gori.<sup>158</sup> Ukoliko imamo u vidu da se Gora rasprostire na relativno malom geografskom prostoru, postavlja se pitanje da li pored navedenih postoje i neki drugi razlozi koji navode na sklapanje brakova unutar sela. Iskazi sagovornika upućuju na to da se između sela u Gori ipak mogu uočiti izvesne razlike.<sup>159</sup> Na pitanja o kojim razlikama je reč, odnosno u čemu i na koji način se one uočavaju i ispoljavaju sagovornici su navodili:

„Svako selo ima svoje.“<sup>160</sup>

---

<sup>156</sup> Smatra se da bi brak bliskih krvnih srodnika mogao da ima negativne posledice po porod (deca se rađaju sa anomalijama). Zbog toga se takvi brakovi ne odobravaju i izbegavaju. Sagovornik je rođen 1951. u Gori. Živi u Beogradu od 1967. godine. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu.

<sup>157</sup> Sagovornica je rođena 1966. u Gori. Živi u Tutinu. Razgovor sam vodila 2015. u Tutinu.

<sup>158</sup> Marija Ilić (Mandić) je prilikom istraživanja srpske zajednice u Mađarskoj nailazila na slične narative kojima su pripadnici te zajednice tumačili praksu sklapanja brakova unutar jednog ili susednog sela (2010: 182–186).

<sup>159</sup> Diskurs o razlikama između sela u Gori posmatra se u ovom poglavlju izričito u kontekstu konstrukcije pravila o izboru bračnog partnera.

<sup>160</sup> Sagovornica je rođena 1973. godine u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.



„Svako selo u Gori ima neke male razlike.“<sup>161</sup>

„Po govoru ima razlika.“<sup>162</sup>

„Ima malo razlika u govoru. Se razumemo Goranci.“<sup>163</sup>

„Ima specifičnosti u akcentu između sela. Tačno lociramo ko je odakle, pogotovo Restelica i Brod. Brod je najspecifičniji što se tiče govora.“<sup>164</sup>

U knjizi *Goranci svačiji i ničiji* (Zejneli 2015) nailazimo na podatke koji se podudaraju sa diskursom sagovornika. Zejneli u pomenutoj knjizi navodi:

„Specifični su i po tome, što se u dvadeset sela, koliko ih opština Dragaš/ nekadašnja Gora/ danas ima, govore na dvadeset dijalekata, imaju isto toliko različitih običaja, ali se svi razumeju u međusobnim kontaktima, govore goranski/našinski/odmah određuju ko je iz kog sela“ (2015: 10).

Iskazi sagovornika upućuju na razlike u odevanju žena. Ovim se podrazumeva nošenje onih odevnih predmeta koje Goranci percipiraju kao simbole goranske zajednice (dimije, *terlik*, marama). Sagovornici u vezi s tim navode:

„Restelica i Brod – oni su posebni, svoje običaje i svoje sve imaju. Oni se razlikuju po nošnji, po zbornene, po sve. Sve žene marame nose i mantil, a kod nas sve ovako (*sagovornica pokazuje na sebe i želi da kaže da su bez marama i mantila*, prim. autorke). Žene, mlade, devojke, sve ovako, ne znaš koja je devojka, koja je žena.“<sup>165</sup>

---

<sup>161</sup> Sagovornik je rođen 1968. godine u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

<sup>162</sup> Sagovornica je rođena 1966. godine u Gori. Živi u Tutinu. Razgovor sam vodila 2015. u Tutinu.

<sup>163</sup> Sagovornica je rođena 1942. godine u Gori. Živi u Tutinu. Razgovor sam vodila 2015. u Tutinu.

<sup>164</sup> Sagovornik je rođen 1950. u Gori, živi u Beogradu, razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

<sup>165</sup> Sagovornica je rođena 1942. u Gori, živi u Tutinu, razgovor sam vodila 2015. u Tutinu.

„Svaka nošnja se od sela do sela razlikuje, po šarama, i u kvalitetu je razlika. Možete odma pogoditi iz kog mjesta je. Mlike i Vranište, kod njih je uvek dominirala žuta boja. Po bojama se naslućivalo odakle je, ima to.“<sup>166</sup>

U tom pogledu je potrebno naglasiti da u svakodnevnoj odevnoj praksi žena u Gori takođe možemo uočiti da se u pojedinim selima nose duže, a u nekim drugim kraće dimije. Osim toga, diskurs sagovornika upućuje takođe na promene u svakodnevnom odevanju žena. Oni sugerišu da se većina devojaka i žena u Gori odeva u skladu sa savremenim modnim trendovima. Drugim rečima, na osnovu odevanja se teško može odrediti ko je iz kog sela.<sup>167</sup>

Iskazi sagovornika upućuju na postojanje razlika i u ekonomskoj razvijenosti pojedinih sela, odnosno u materijalnom statusu stanovnika pojedinih sela. Smatra se da pomenuti faktori igraju veoma važnu ulogu u kreiranju pravila u vezi s izborom bračnog partnera. Iz razgovora sa sagovornicima saznajem:

„Mnoga sela su bila zatvorena. Nemaš radnju, ideš da se školuješ. Siromaštvo. Niko nije hteo da se uda u moje selo. A sad svi jure da se udaju u moje selo.“<sup>168</sup>

„Brod je selo koje je bilo jako, jako razvijeno, jer su stanovnici Broda bili trgovci, zanatlije, bili su rasuti po svetu. Dosta su se razlikovali od drugih Goranaca. Selo Restelica je specifično na jedan način.“<sup>169</sup>

Čini se da nije važno u kojoj meri su razlike izražene; one postoje i utiču na konstrukciju simboličkih granica između sela i tako

---

<sup>166</sup> Sagovornik je rođen 1958. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2015. u Beogradu. Sagovornik govori o goranskom svečanom ženskom kostimu.

<sup>167</sup> Više o odevnoj praksi u Gori u sadašnjosti govorim u posebnom potpoglavlju knjige.

<sup>168</sup> Sagovornik je rođen 1951. godine u Gori, živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

<sup>169</sup> Sagovornik je rođen 1968. godine u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2016. u Beogradu.

predstavljaju parametar koji doprinosi kreiranju pravila po kojima se vrši izbor bračnog partnera. Sagovornici koji smatraju da na skladne odnose u braku mogu da utiču pojedini kulturni obrasci i sadržaji (govor, običaji, odevanje i tome slično), podržavaju etničku homogamiju i praksu „uzimanja“ unutar sela.<sup>170</sup> Navedeno ilustruju i reči jedne sagovornice:

„Ja bi recimo volela da mi zetovi budu iz mog sela. I moj muž (*bi voleo*, prim. autorke). A da žive gdegod, ali da budu iz mog sela.“<sup>171</sup>

Homogamiji se, dakle, teži zbog shvatanja po kojem sličnosti između bračnih partnera (u govoru, odevanju, recimo) doprinose skladnim odnosima u braku.<sup>172</sup> Homogamni brakovi mogu da se posmatraju i kao pokazatelj percepcije kulturnih i religijskih razlika. Na pitanje da li religijska pripadnost predstavlja prepreku za sklapanje braka izvan zajednice, sagovornici su najčešće navodili da ne igra ulogu. Ujedno su napominjali da brakovi s pripadnicima islamske konfesije koji nisu Goranci nisu česti, ali ni učestaliji u odnosu na brakove s pripadnicima drugih religija. Sudeći prema diskursu sagovornika, religijska pripadnost utiče na kreiranje distance prema onim pojedincima i zajednicama koje ne pripadaju islamskoj konfesiji, dok oni segmenti goranske

---

<sup>170</sup> Praksa homogamije u ostalim društvenim sredinama i etničkim zajednicama obrazlaže se na sličan način, o čemu svedoče pojedina istraživanja kako u etnologiji i antropologiji, tako i u srodnim disciplinama (Prelić 2005: 51–64, Sedmak 2002; Sedmak 2012: 189–195; Ilić (Mandić) 2010: 99–120; Rajković Iveta, Geci 2017: 279–304; Brettell 2018: 45–65).

<sup>171</sup> Sagovornica je rođena 1973. godine u Gori. Živi s porodicom u Beogradu. Ona i muž su iz istog sela. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>172</sup> Pitanje veze između kulturnih preferencija koje stičemo tokom socijalizacije i života u određenoj sredini i etnički homogamnih/heterogamnih brakova istraživala je, i to s više aspekata, i sociološkinja Mateja Sedmak. Njena istraživanja su mi pomogla u sagledavanju i razumevanju pitanja etničke homogamije/heterogamije kod Goranaca, uprkos tome što je Sedmakova istraživanje obavljala u Sloveniji (Sedmak 2002, Sedmak 2012: 189–195). Ona je, između ostalog, konstatovala da manje etničke zajednice u Sloveniji (npr. Crnogorci, Makedonci) karakteriše visok stepen etničke heterogamije (Ibid., 191).

tradicije koji se smatraju obeležjem goranske zajednice doprinose kreiranju distance spram onih pojedinaca i zajednica koje su iste verske orijentacije, ali druge etničke ili nacionalne pripadosti. Ispostavlja se da važnu ulogu pri kreiranju pravila u vezi sa izborom bračnog partnera ima etnička identifikacija, tj. pripadnost goranskoj zajednici (v. Derans, Žeslen 2011, Schmidinger 2013: 44–50, Zejneli 2015: 92).<sup>173</sup>

S obzirom na to da je praksa sklapanja homogamnih brakova u goranskoj zajednici prisutna u kontinuitetu, može se izvesti zaključak da postoji jasno izražena granica *mi/oni*, odnosno da su kulturom uslovljene razlike između *nas* (Goranaca) i *drugih* izražene do te mere da se percipiraju kao prepreka za brak. Tu se sada postavlja pitanje primene određenih kulturnih obrazaca i praksi koje se od strane pripadnika goranske zajednice smatraju osobenima za Gorance izvan Gore, odnosno u sredini u koju su se doselili i nastanili za stalno. Drugim rečima, u kojoj meri i na koje načine sredina boravka može da utiče na smanjivanje kulturom uslovljenih razlika i slabljenjem granice *mi/oni* i, samim tim, da doprinese sklapanju heterogamnih brakova. Da li će se etnički homogamni brakovi tumačiti kao pozitivna pojava, zavisi od konteksta u kojem se posmatraju. U kontekstu procesa integracije manjinske zajednice u većinsku, oni se mogu smatrati pokazateljem stepena integracije. U vezi s tim je umereno postaviti pitanje da li veći stepen inkluzije u sredinu boravka doprinosi većem stepenu heterogamije. Sudeći prema situaciji koju zatičemo u okviru goranske zajednice u Beogradu i Tutinu, integracija sama po sebi nije

---

<sup>173</sup> U razgovoru sa sagovornicima saznajem da se građanska forma braka do 1999. godine sklapala u Dragašu (varošici, administrativnom centru tadašnje Opštine Gora). Matične knjige venčanih su nakon toga premeštene u Kruševac. Od početka 21. veka dolazi do promene u praksi sklapanja građanskog braka. On se najčešće sklapa u mestu stalnog nastanjenja, a ne u Dragašu. U obrazloženju takve prakse jedna sagovornica navodi: „Sva dokumenta s Kosova se ne priznaju u Srbiji. Ima opština Dragaš, venčaš se za kosovske papire, pa se venčaju u Kruševac.“ (rođena 1960. godine u Gori, živi u Gori, razgovor sam vodila 2018. u Beogradu) Dokumenta koja izdaje Opština u Dragašu, državne institucije u Srbiji ne prihvataju kao validne, kao i obrnuto. Više o pomenutoj situaciji videti kod: Derans, Žeslen 2011, Schmidinger 2013, Zejneli 2015.

uticala na heterogamiju, odnosno ne uočava se direktna veza između nje i izbora bračnog partnera. Etničku homogamiju u okviru goranske zajednice takođe nije opravdano sagledavati kao faktor koji je usporavao integraciju Goranaca u sredinu boravka. Kada se posmatra veza između homogamnih brakova i integracije, potrebno je imati u vidu da uspešnost procesa integracije zavisi od niza faktora.<sup>174</sup> U tom pogledu nije uvek opravdano etnički heterogamne brakove smatrati pokazateljem uspešnosti integracije (v. Song 2009: 331–348).

Autori koji etnički homogamne brakove vide kao jedan od razloga za usporavanje procesa integracije pretpostavljaju da se u takvom braku kulturne osobenosti sredine boravka sporije prihvataju u odnosu na heterogamne brakove (v. Sedmak 2002). Navedeno proizilazi iz pretpostavke da su kulturne osobenosti sopstvene zajednice prisutne u većoj meri u homogamnom braku nego u heterogamnom (v. Brettel 2018: 45–65). Rezultati istraživanja koje sam obavljala u goranskoj zajednici samo donekle potvrđuju navedeno.

Sagovornici koji se nalaze u etnički heterogenom braku smatraju da je upotreba *našinskog* u okviru porodice vrlo važna za očuvanje tog govora, a tim putem i goranskog identiteta. Oni ujedno dele mišljenje da intenzitet upotrebe goranskog govora i praktikovanje goranskih običaja ne zavise u tolikoj meri od etničkog porekla partnera koliko od samog pojedinca i njegove (samo)percepcije etničkog i religijskog identiteta. To potvrđuju i primeri kada su oba bračna partnera poreklom iz Gore, a u privatnoj sferi se osobenosti goranske kulture i tradicije koriste slabije ili podjednako kao i u heterogamnim zajednicama. U tom pogledu se uočava izvesna razlika po sledećem osnovu – ukoliko je u pitanju heterogamni brak, onda praktikovanje elemenata goranske kulture zavisi od porodične strukture domaćinstva. Istraživanje pokazuje da Goranke koje žive u zajednici s muževljevim roditeljima nemaju podjednaku slobodu i mogućnosti, kao one koje žive u samostalnom

---

<sup>174</sup> Uspešnost integracije zavisi, između ostalog, i od okolnosti koje sredina prijema stvara s namerom da taj proces učini efikasnijim (v. Đorđević Crnobrnja 2017: 619–637).

domaćinstvu. Pritom je potrebno imati u vidu da se osobenosti goranske kulture praktikuju i ispoljavaju uglavnom u okviru privatne sfere. Uprkos tome nije moguća bilo koja vrsta uopštavanja, jer, kao što sam navela – praktikovanje osobenosti goranske kulture zavisi pre svega od pojedinca i njegove percepcije goranskog identiteta i kulture. Ujedno, nije isključeno da će u nekom momentu doći do promena u percepciji identitetskih praksi. Diskurs sagovornika pokazuje da su promene moguće usled preseljenja u novu sredinu, sklapanja braka, rođenja deteta i tome slično. Sagovornici su u tom pogledu navodili da se u sadašnjosti mogu uočiti izvesne promene u praksi izbora bračnog partnera u odnosu na period pre deset i više godina. To se pre svega odnosi na sledeće:

„Danas svako gleda slobodu, niko neće da bude sputan u nekim njegovim ciljevima. Mladi neće da budu robovi nečega, da ih ograničava bilo šta. Žele potpunu slobodu.“<sup>175</sup>

Ujedno dodaje:

„U suštini, naš mentalitet je takav da mi gledamo da se u okviru naše zajednice sklupaju brakovi. Međutim, ne možete vi naterati ako neko hoće pa hoće da ode.“

Iz razgovora sa sagovornicima saznajem takođe da se sve češće uočava intencija upoznavanja partnera koji su goranskog porekla, a žive u inostranstvu:

„Svako gleda otprilike ko je vani, ima tu ljubavi, sviđanja između ljudi, ali ima i, po nekom mom mišljenju, interesa, da se što manje pati. Kod mladih ljudi to deluje da postoji tu i interes.“<sup>176</sup>

Navela sam da u prvoj deceniji 21. veka mogu da se prate

---

<sup>175</sup> Sagovornik je rođen 1990. godine u Beogradu. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>176</sup> Sagovornik je rođen 1990. godine u Beogradu. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

promene u načinu upoznavanja i uspostavljanja komunikacije između mladih. Internet, mobilni telefon i društvene mreže imaju važnu ulogu u tome. Jedan sagovornik u vezi s tim navodi:

„Ja znam dosta slučajeva da su se mladi upoznali preko Fejsbuka.“<sup>177</sup>

Poreklo, odnosno etnička, kao i religijska pripadnost, uprkos tome, ne gube na značaju pri izboru partnera. Brak se i dalje percipira kao nešto što bi moglo da doprinese vitalnosti goranske zajednice i goranskog identiteta. Prema rečima sagovornika:

„Svako bi trebao da čuva svoje. Ja imam takvo mišljenje. Svako gleda unutar svoje zajednice da bi ta zajednica u krajnjem slučaju opstala. Značajnu ulogu u tom pogledu imaju: brak, jezik i kultura.“<sup>178</sup>

Navedeno ukazuje na to da se homogamni brak sagledava kao model braka u kojem se lakše i intenzivnije primenjuju oni sadržaji goranske kulture za koje se smatra da značajno doprinose očuvanju goranskih kulturnih praksi.<sup>179</sup> Takvo poimanje uloge braka dovodim u vezu s tim što se kulturne osobenosti praktikuju u privatnoj sferi komunikacije, odnosno u sferi u koju spoljni faktori ne zadiru direktno. Dovodjenje u vezu homogamnu bračnu zajednicu i kontinuitet goranske zajednice može da se posmatra i kao društveni konstrukt koji nastaje i usled uticaja javnog diskursa na pojedinca i njegovu percepciju braka.

Opšte je poznato da migracije u drugu sredinu mogu da utiču na pojavu etnički heterogamnih brakova (v. Sedmak 2012: 191–192).<sup>180</sup>

---

<sup>177</sup> Sagovornik je rođen 1966. godine u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>178</sup> Rođen je 1990. godine u Beogradu. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>179</sup> Dragoslav Antonijević takođe smatra da homogamni brakovi povoljno utiču na održavanje etničkih i religijskih osobenosti goranske zajednice (2000: 27).

<sup>180</sup> Sudeći po diskursu sagovornika, migracije i život izvan Gore utiču na promene u društvenim i kulturnim praksama koje podrazumevaju upotrebu pojedinih simbola goranske zajednice (goranski govor, odevanja žena, organizacija svadbe u Gori). Taj proces je posebno uočljiv u prvoj deceniji 21. veka.

Navela sam da u slučaju goranske zajednice one ipak nisu izazvale značajnije promene u postojećoj praksi izbora bračnog partnera, o čemu svedoče i istraživanja drugih autora (v. Derans, Žeslen 2011, Schmidinger 2013, Zejneli 2015). Sagovornici odlazak u Goru tokom letnjih meseci sagledavaju kao ključni momenat za upoznavanje i druženje mladih, kao i za izbor bračnog partnera. Navedena praksa omogućava da se mladi, koji su stalno nastanjeni i žive u različitim gradovima i državama, druže i zabavljaju.<sup>181</sup> Ukoliko se poštuje pravilo izbora partnera iz istog sela, kao i pravilo etničke homogamije, onda je vrlo verovatno da će mladi prilikom boravka u Gori nastojati da upoznaju potencijalne partnere, odnosno da pronađu devojku ili momka prema sopstvenom izboru, poštujući društvena pravila koja postoje u toj sredini, odnosno zajednici. Poznatno je da zajednica usled primene ustaljenih obrazaca i pravila ponašanja može da utiče na pojedinca i njegov izbor bračnog partnera. Takav uticaj je evidentan u okviru goranske zajednice kako u prošlosti (v. Divac 1995: 195–202, Nikolić 1995: 169–174), tako i u sadašnjosti. Diskurs sagovornika upućuje na to da je pojedincima važan ugled njihovih porodica kako u seoskoj tako i široj goranskoj zajednici. S obzirom na to, ne čudi nastojanje da se izbegnu postupci ili ponašanja koja bi mogla da izazovu osudu zajednice.<sup>182</sup>

U prilog navedenom, sagovornica koja je u heterogamnom braku kaže:

„Ja sam se udala za Srbina. To je bio šok. To je bio šok za moju porodicu. Nisu mogli da prihvate. Tata je tada još bio živ i on se bunio na početku. Da Vam kažem nešto, moj brat od tetke, on sa mnom ne razgovara. E sad, ima neko, ne znam ujna, ujak, sestra od ujaka, oni su prihvatili. Ja sam išla onako kako me srce vodi. Ja sam se zaljubila i šta ja sad da radim.“<sup>183</sup>

---

<sup>181</sup> Boravak u mestu rođenja, odnosno mestu porekla, tokom godišnjeg odmora i letnjeg raspusta uobičajena je praksa i u okviru drugih transmigracijskih zajednica (v. Bielenin-Lenczowska 2010: 509–531, Markov 2018b: 617–639, Brettell 2018: 60).

<sup>182</sup> Navedeno je ilustrovano i u knjizi *Istanbulske rane* (Šefit 2018). To ipak ne znači da nije bilo i da nema postupanja mimo pomenutih pravila, kako u prošlosti (v. Isljami 1995) tako i u sadašnjosti.

<sup>183</sup> Sagovornica je rođena 1978. godine u Beogradu. Živi u Beogradu. Razgovor s njom sam vodila 2015. godine.



Sagovornica se udala sa 29 godina i u obrazloženju navodi da su je roditelji tokom odrastanja vaspitavali i usmeravali na brak unutar svoje zajednice:

„To vam je nekako usađeno od malena. O tome se stalno priča i priča i onda držiš ti to u glavi. Tako vas uče i to je tako.“

Ujedno navodi:

„Ja sam imala usađeno to nešto. Ali ne možeš da utičeš na sve stvari, nešto je van nas.“

Prema njenom mišljenju, na izbor partnera izvan njene zajednice porekla uticalo je i druženje sa pripadnicima većinske zajednice u Beogradu.



Heterogamni brakovi u okviru goranske zajednice su brojniji u sadašnjosti u odnosu na period 70-ih i 80-ih godina, smatraju sagovornici.<sup>184</sup> Uprkos tome nisu tako često zastupljeni da bismo ih mogli smatrati uobičajenom pojavom. Sagovornici ih najčešće dovode u vezu sa životom u multietničkoj sredini. Iz diskursa sagovornika se takođe uviđa da do braka Goranke/Goranca sa mladićem/devojkom koji nisu goranskog porekla dolazi usled „velike ljubavi da je otišla.“<sup>185</sup> Sagovornici ujedno navode da se devojke češće udaju izvan zajednice od mladića. Smatram da je praksu izbora bračnog partnera u okviru

---

<sup>184</sup> U vezi s tim jedan sagovornik navodi da su u drugoj deceniji 21. veka izražene promene i u pogledu dužine boravka Goranaca tokom letnjeg perioda u Gori, potom u načinu organizovanja svadbenog veselja, kao i u odevnoj praksi žena (svaku od navedenih promena sagledavam potpunije u drugim poglavlji-ma knjige). Takva praksa se dovodi u vezu s kopiranjem stila kojeg sagovornik naziva „zbrda-zdola“ (sagovornik je rođen 1991. u Beogradu, živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu).

<sup>185</sup> Prema rečima sagovornice rođene 1942. u Gori. Živi u Tutinu. Razgovor sam vodila 2015. u Tutinu.

sopstvene zajednice opravdano sagledati u korelaciji sa vezom koja postoji između pojedinca, porodice i zajednice, odnosno na relaciji individualni – kolektivni nivo. Homogamni brak zajednicu čini koherentnom ili, kako sagovornici kažu, omogućava njeno postojanje i trajanje. Drugim rečima, diskurs ilustruje:

„dinamiku unutaršnjeg dijaloga između kolektivne ideologije i ideologije ličnog izbora. Održanje stabilne etničke granice i homogenog identiteta se zastupa s pozicije autoritarnog diskursa i opšte perspektive. Narušavanje granice se zastupa s pozicije individualnog izbora i lične perspektive“ (Ilić (Mandić) 2010: 184).

Iz diskursa sagovornika se takođe uvida da roditelji nastoje da ne utiču na izbor bračnog partnera svoje dece. Ujedno podržavaju i priželjkuju da deca sklope brak sa devojkom/mladićem unutar svoje zajednice. U pojedinim etnološkim i antropološkim istraživanjima manjinskih zajednica primetno je da postoji razlika u stavu prema homogamnim brakovima koji imaju stariji u odnosu na mlađu populaciju (v. Prelić 2008: 200–204, Ilić (Mandić) 2010: 175–183). Sudeći prema iskazima sagovornika, mladi ne žele da ih u sadašnjosti bilo šta sputava u njihovom izboru, ali je takođe primetno da stav prema homogamiji/heterogamiji zavisi od percepcije uloge bračne zajednice u održavanju kulturnih osobenosti goranske zajednice.

Prema diskursu sagovornika – heterogamnu bračnu vezu zasnivaju najčešće pojedinci s višom ili visokom stručnom spremom. Navedeno možemo da posmatramo u vezi sa postojanjem starosne granice za udaju/ženidbu (v. Divac 1995: 195–202). Ukoliko se ona pređe zbog školovanja, recimo, neretko dolazi do sklapanja braka izvan zajednice porekla. Danas je starosna granica za udaju/ženidbu pomena i sve je više mladih koji stiču fakultetsku diplomu. Sagovornici ujedno dodaju da obrazovni nivo ne bi trebalo da predstavlja prepreku za sklapanje homogamnog braka. U obrazloženju navode da je za kontakt s goranskom kulturom i tradicijom zadužena porodica i šira srodnička zajednica, odnosno da se u okviru privatne sfere praktikuju sadržaji karakteristični za goransku kulturu. Tome se pridodaje veća uloga i značaj u vaspitanju i socijalizaciji, od uticaja sadržaja i faktora

koji deluju izvan porodičnog okruženja. Ovaj diskurs se podudara sa praksom da se svi sadržaji karakteristični za goransku kulturu i tradiciju praktikuju u privatnom okruženju i u Gori. Nastojanje da se sklopi homogamni brak valja sagledati i u tom kontekstu.

Etnička homogamija/heterogamija se dovodi u vezu i s brojnošću manjinske i većinske zajednice (v. Prelić 2005: 51–64, Prelić 2008, Ilić (Mandić) 2010: 99–120, Sedmak 2002; Mrden 2010: 255–268, Lazar, Aćimov 2017: 397–410). Goranska zajednica je, statistički posmatrano, malobrojna u odnosu na većinsku, ali i u odnosu na neke druge manjinske zajednice u Srbiji (Popis 2011b: 14–15).<sup>186</sup> Uprkos tome, zastupljeniji su homogamni brakovi. Ne mislim da se takva situacija može označiti kao specifična ili prepoznatljiva samo za goransku zajednicu. Njena osobenost bazira se jedino na činjenici da Goranci danas žive uglavnom izvan Gore, odnosno u okruženju koje pruža mogućnost upoznavanja partnera različitih konfesija i etničke pripadnosti, a da se uprkos tome daje prednost izboru bračnog partnera iz zajednice porekla. Postojanje mogućnosti izbora partnera u okviru sopstvene etničke, jezičke i religijske zajednice, prema pojedinim teorijama, smanjuje verovatnoću sklapanja heterogamnih brakova (v. Sedmak 2012: 191). Time se delimično objašnjava održivost homogamije uprkos migracijama i integraciji. Tome doprinosi i velika prisutnost transmigracija u okviru goranske zajednice. Smatram da je praksa izbora partnera unutar goranske zajednice, u današnje vreme, u velikoj meri podstaknuta razvojem savremenih tehnoloških sredstava komunikacije (mobilni telefoni, internet, društvene mreže), jer je njome intenzivirana komunikacija među pripadnicima goranske zajednice, bilo da žive na maloj ili velikoj fizičkoj udaljenosti, o čemu je pisao i Ivajlo Markov (2019a: 152–169, 2019b: 501–522).

---

<sup>186</sup> Goranci čine 0,11% stanovništva u Srbiji (v. Popis 2011b: 15). Opština Dragaš (Gora) nije obuhvaćena ovim popisom.

## Zaključak

U ovom poglavlju se sagledava uticaj migracija i transmigracija na izbor bračnog partnera u goranskoj zajednici. Polazi se od pretpostavke da migracije mogu da podstaknu promene u dosadašnjoj bračnoj praksi, zbog okolnosti koje usled toga nastaju i u sredini iseljenja i u sredini boravka. Proces integracije se takođe posmatra kao faktor koji može da doprinese promenama u praksi izbora bračnog partnera. Ta praksa i etnička struktura bračne zajednice dovode se u vezu sa strategijom očuvanja kulturnih osobenosti goranske zajednice i identitetskih praksi. Analiza diskursa i podaci iz relevantne literature upućuju na zaključak da Goranci i Goranke sklapaju uglavnom homogamne brakove. Ta činjenica mogla bi da se dovede u vezu s kulturnom, religijskom i jezičkom distancom između njih i ostalih zajednica u sredini u kojoj su stalno nastanjeni. Smatra se da stepen homogamije ukazuje i na obim distance, kao i na njenu stabilnost (Sedmak 2002: 116). Homogamni brakovi se u tom kontekstu mogu tumačiti kao strategija simboličkog i realnog opstanka zajednice (Ibid.). Smatram da takav način posmatranja i tumačenja situacije nije uvek opravdan, jer je važno uzeti u obzir kako pripadnici goranske zajednice percipiraju sebe i svoju zajednicu u odnosu na većinsku, kao i to kako oni percipiraju razlike na relaciji *mi/oni*. Skrenula bih pažnju da nije opravdano automatski staviti znak jednakosti između kolektivnog i individualnog nivoa percepcije i identitetskih praksi. Takođe veoma je važno imati u vidu da postojanju određene distance doprinose i druge zajednice u čijem okruženju se goranska zajednica nalazi. Pitanje je, dakle, kako većinska zajednica percipira goransku kao manjinsku i kako se sagledavaju razlike na relaciji *mi/oni*, jer je to podjednako važno za nastanak i opstanak određene distance (Sedmak 2002: 85–86, 116).

Sagovornici boravak u Gori tokom letnjeg perioda najčešće sagledavaju kao faktor koji doprinosi etničkoj homogamiji. Individua izborom bračnog partnera u okviru svog sela i/ili goranske zajednice ne iskazuje samo pripadnost zajednici, već pokazuje da prihvata i podržava njen sistem vrednosti. Na taj način zajednica ostvaruje kontrolu nad

pojedincem, a ona se, prema rečima sagovornika, ispoljava u različitim sferama života (odevanju, izboru bračnog partnera, organizovanju svadbenih veselja itd.).

Sagovornici navode da su heterogamni brakovi u sadašnjosti češće zastupljeni u odnosu na period s kraja dvadestog veka. Migracije samo na posredan način doprinose tome. Učestalost heterogamnih brakova u okviru goranske zajednice potrebno je posmatrati u kontekstu procesa i promena koje se odvijaju i u ostalim zajednicama, odnosno na globalnom nivou (težnja mladih za samostalnošću, slobodom izbora u svakom pogledu, mogućnošću upotrebe interneta, društvenih mreža i tome sličnog).

Sagovornici koji su u heterogamnom braku dele mišljenje da ti brakovi ne predstavljaju posebnost u okviru goranske zajednice i da time što su sklopili heterogaman brak nisu narušili integritet porodice, srodničke i goranske zajednice. Ujedno se navodi da heterogamna bračna veza ne bi trebalo da predstavlja pretnju za goranski identitet i kulturu, ukoliko se sagleda kao mogućnost širenja goranske kulture i tradicije izvan okvira i granica goranske zajednice. Stepen integracije ne utiče direktno na praksu izbora bračnog partnera. Između stepena integracije i homogamije/heterogamije nije moguće staviti znak jednakosti kada je u pitanju praksa izbora bračnog partnera koju srećemo kod pripadnika goranske zajednice.

Svakako je evidentno da migracije nisu značajnije uticale na promene u okviru postojeće prakse izbora bračnog partnera. Razloga za to ima više, ali se kao ključan momenat može izdvojiti kontinuirani kontakt Goranaca s Gorom, kao mestom i prostorom na kojem se okupljaju i susreću tokom letnjeg raspusta, i na kom organizuju događaje iz kruga životnog i godišnjeg ciklusa običaja (svadba, sunet, *Duren*), koji doprinose održavanju i praktikovanju onih kulturnih modela i obrazaca koji se u okviru goranske zajednice percipiraju kao značajni i važni segmenti goranske tradicije.<sup>187</sup> Navedeni segmenti se, u tom pogledu,

---

<sup>187</sup> „Prava goranska svadba“ se, u tom smislu, ističe kao vrlo važan događaj, koji, prema rečima sagovornika, nije moguće organizovati izvan Gore (Đorđević Crnobrnja 2014a: 159–168) (up. Brettell 2018: 45–65).

predstavljaju istraživaču kao konstanta. Njihovo praktikovanje se, uprkos promenama njihove forme i sadržaja, smatra važnim za vitalnost goranske zajednice.

Potrebno je imati u vidu da praksa izbora bračnog partnera u okviru većinske zajednice utiče i na izbor bračnog partnera u okviru manjinske zajednice. Ukoliko je u okviru većinske zajednice evidentno da su zastupljeniji homogamni u odnosu na heterogamne brakove, nije isključeno da ta praksa utiče na pojavu homogamije i u okviru manjinske zajednice, odnosno da doprinosi održavanju pomenute prakse unutar manjinske zajednice.

Svi faktori koji su uzeti u razmatranje tokom istraživanja i pisanja ovog potpoglavlja utiču na praksu izbora bračnog partnera u okviru posmatrane zajednice, s tim da njihov uticaj ne predstavlja konstantu i nije ga opravdano posmatrati izolovano, ne uzimajući u obzir splet životnih okolnosti u kojima se pojedinac, članovi njegove porodice i uže srodničke zajednice (roditelji, braća, sestre, unuci itd.) nalaze u određenom periodu života. Prema tome, pitanje veze između migracija, integracije i bračne homogamije/heterogamije je sagledavano bez nastojanja da se vrši uopštavanje ili generalizovanje.

## Svadba u Gori – „opšta mesta sećanja“

U ovom potpoglavlju nastojim da utvrdim koji su sadržaji prisutni u sećanju pojedinaca na njihove svadbe. Sagledavajući lično sećanje na svadbu, pokušavam da odgovorim na pitanje uticaja kolektivnih okvira pamćenja na formiranje „opštih mesta sećanja“ u okviru ličnog sećanja. U tom kontekstu razmatram pitanje odnosa između individualnog i kolektivnog pamćenja i sećanja. *Goranska svadba* predstavlja kulturnu i društvenu praksu u kojoj nije prisutan samo uticaj kolektivnog na lično pamćenje i sećanje, već se jasno uočava i reverzibilni uticaj. Individualno sećanje, zbog toga što je organizovano u skladu sa određenim kolektivnim okvirom pamćenja, omogućuje da se taj okvir reprodukuje i da on traje. „Opšta mesta sećanja“ u okviru ličnog sećanja nastaju pod uticajem kolektivnog okvira pamćenja. Od ličnog (subjektivnog) izbora zavisi selekcija sadržaja koji će ostati intenzivnije upamćeni, kao i mera u kojoj će ti sadržaji biti bliži kolektivnom modelu.

Podaci navedeni u okviru domaće i inostrane literature (v. Nikolić 1995: 169–174, Divac 1995: 195–202, Hasani 2003: 39–46, Derans, Žeslen 2011, Tončeva 2012, Schmidinger 2013), kao i diskurs sagovornika, pokazuju da svadba predstavlja važan segment goranske kulture, kao i jedan od istaknutijih simbola goranske zajednice. Oni su je prezentovali kao događaj koji nije od posebnog značaja samo za pojedinca, njegovu porodicu i srodnike, već i za goransku zajednicu. Pretpostavila sam da ukoliko neki događaj jeste od posebne važnosti, tada i sećanje na njega zauzima *posebno mesto* u ličnoj memoriji. Lična sećanja na svadbu mogu se uvrstiti u okvir sećanja na ritualnu

praksu (v. Asman 2011: 63–68). Svadbu ovog puta sagledavam iz vizure simboličke prakse koja, prema Asmanovoj, pripada formama koje obezbeđuju ponavljanje (Ibid.).

Svadbu o kojoj govorim nazivam *goranskom* pre svega zbog toga što je u pitanju svadba koja se organizuje u Gori. Sagovornici smatraju da je to „prava goranska svadba“, jer sadrži sve elemente koji se smatraju obeležjem *goranske svadbe* i goranske zajednice. Na obeležja „prave goranske svadbe“ upućuju sadržaji koji su zastupljeni u sećanju pojedinaca. Oni ujedno korespondiraju sa opisima *goranske svadbe* na koje nailazimo u literaturi (v. Nikolić 1995: 169–174, Divac 1995: 195–202, Hasani 2003, Zejneli 2015: 91–92). Istraživanje je bilo usmereno ka sagledavanju sadržaja prisutnih u sećanju pojedinaca na njihove svadbe. Analizirajući lično sećanje pojedinaca na svadbu, nastojim da utvrdim uticaj kolektivnih okvira pamćenja na formiranje „opštih mesta sećanja“ u okviru ličnog sećanja. U tom kontekstu sagledavam odnos između individualnog i kolektivnog pamćenja i sećanja.

Osnovu za pisanje ovog potpoglavlja čini empirijski material koji sam prikupila tokom razgovora sa pripadnicima goranske zajednice koji žive u Beogradu i Tutinu.<sup>188</sup> Slažem se da razgovor putem intervjua, kao „metoda prikupljanja obavijesti o prošlosti“ (Brkljačić, Prlenda 2006: 11), zbog selektivnosti pamćenja i subjektivnosti govornika predstavlja tek delimično pouzdanu metodu (Ibid.), s tim što polazim od toga da oslobođeni „imperativa objektivnosti i shvaćeni kao mjesto dragocjenog uvida u subjektivne doživljaje povijesnih aktera, usmeni intervjui“ (Ibid.) mogu biti „prvoklasni izvor (...) za proučavanje mehanizama pamćenja i strukture sećanja“ (Ibid.).

Sagovornici sa kojima sam razgovarala su različitih godina

---

<sup>188</sup> Empirijska građa na koju se pozivam ovom prilikom odnosi se na praksu iz sledećih sela: Dikance, Krstac, Kukuljane, Leštane, Mlike, Rapča, Radeša). Tokom istraživanja sam takođe koristila i neobjavljeni etnografski materijal, koji je Desanka Nikolić prikupila obavljajući terenska istraživanja tokom 1992. i 1993. godine u pojedinim goranskim selima (Rapča, Ljubovište, Brod, Vranište, Krstac). Veliko hvala na svesrdnoj pomoći koju mi je pružala tokom mog istraživanja.



starosti (između 30 i 75 godina), te je samim tim period od svadbe do momenta prisećanja različit. U analizi su, osim verbalnog diskursa, korišćeni i video-zapisi svadbi.<sup>189</sup> Oni se mogu posmatrati kao „materijalan oslonac živog pamćenja“ (Asman 2011: 29). Međutim, oni nisu korišćeni za vreme razgovora, pa zbog toga nisu mogli poslužiti sagovornicima da se prisete svadbe, odnosno – određenih segmenata ovog događaja.<sup>190</sup>

### „Opšta mesta sećanja“ u okviru ličnog sećanja

U fokusu analize je sećanje „običnog čoveka“ (Spasić 2012: 578, citirano u: Kuljić 2011: 235), koje „komunicira licem u lice“ (Gillis 2006: 176), te se samim tim razlikuje od „drugih sjećanja, nekih službenih, drugih komercijaliziranih“ (Ibid.). Sagledavam ulogu individualne memorije u okviru kolektivne. Pravac analize kreće se od individualnog prema kolektivnom nivou. Smatram da se lično i kolektivno sećanje i pamćenje ne mogu posmatrati jedno bez drugoga. Pamćenje pojedinca posmatram kao proces koji je „nužno intersubjektivno sredstvo samokonstituisanja, koje uvek oblikuje odnos prema drugima, prema prošlosti i prema budućnosti“ (Kuljić 2006: 219), a sećanje – kao „oblik duboko konstruiranih naracija“ (Brkljačić, Prlenda

---

<sup>189</sup> Video-zapisi svadbe mogu da posluže i kao primer konstrukcije kolektivne memorije: kameraman snima sve segmente svadbe, ali prilikom montaže ne ostaju zapamćeni svi njeni segmenti. Bračni par i snimatelj se dogovaraju o tome koji segmenti svadbe mogu da budu izostavljeni sa snimka. Video-zapisi koje sam pogledala nalikuju jedni na druge, jer su snimljeni po jednom uobičajenom modelu.

<sup>190</sup> Zamolila sam sagovornike da opišu kako je izgledala njihova svadba. Podpitanja sam postavljala onda kada mi nije bio jasan određeni izraz ili segment svadbenog rituala. Nastojala sam da sagovornike time ne podsećam na određene sadržaja ukoliko nisu mogli da ih se sami sete. Izuzetak u tom pogledu predstavljaju fotografije koje su snimljene mobilnim telefonom i koje su mi sagovornici pokazivali usled razgovora koji smo vodili. Želim da naglasim da mi je ta vrsta izvora bila dostupna samo u toku dva razgovora.

2006: 13). Sećanje posmatram kao „proces koji se odvija isključivo u pravcu iz sadašnjosti u prošlost“ (Stevanović 2009: 102), dok „pamćenje označava proces u oba smera“ (Ibid.). Pamćenje je „dakle, regulisano, a sećanje nije, ili barem ne mora biti“ (Ibid., 103). To znači da ne isključujem mogućnost da su „individualni oblici pamćenja oblikovani (...) pod uticajem kolektivnih sistema pamćenja“ (Kuljić 2006: 111). Polazim od stava da je individualno sećanje na svadbu pod uticajem kolektivnog pamćenja i sećanja i neodvojivo „od narativne strukture vrednosnog sistema drugih oblika društvenog opštenja“ (Ibid., 69) i da sećanje ipak jeste „raznovrsna i promjenjiva zbirka materijalnih artefakata i društvenih praksi“ (Brkljačić, Prlenda 2006: 13), odnosno – društveni fenomen (Ibid.). Uticaju kolektivnog pamćenja ne pridajem veću važnost u odnosu na ulogu subjekta u kreiranju sopstvenog pamćenja i sećanja. To znači da prihvatam da lično sećanje na svadbu jeste vrsta (re)konstrukcije prošlosti, ali nju ne smatram čistom projekcijom kolektivnog pamćenja, već smatram da ona u znatnoj meri zavisi od pojedinca i njegovog prihvatanja kolektivnih obrazaca i verovanja. Ujedno polazim od stava da prošlost koju pojedinac pamti nije „nikada autentična istorija, već fluidna slika prošlosti u kojoj se prepliću, prožimaju, iznova akcentuju, montiraju i iskrivljuju lično, grupno, porodično i generacijsko iskustvo“ (Kuljić 2006: 71). Ona „nije gola subjektivna perspektiva, nego složeni dinamički stvaralac smisla sveta“ (Ibid., 304).

Za individualna sećanja takođe važi da su „uslovljena sadašnjicom“ (Kuljić 2006: 72) i da se menjaju usled izmenjenih „društveno poželjnih vrednosti“ (Ibid.). Prihvatam da pojedinac „vrlo aktivno, a u skladu sa potrebama sadašnjice kombinuje, oblikuje i preocenuje uskladištene sadržaje vlastitog pamćenja“ (Ibid.). To takođe znači da uticaj kolektivnog na lično sećanje ne bi trebalo da bude uvek isti tokom života, već da se u zavisnosti od životne i društvene situacije menja (Ibid., 63–80). Ujedno, individualno pamćenje i sećanje ne posmatram kao opoziciju kolektivnom sećanju i pamćenju. Pojedinici su „uvek deo većih mreža odnosâ u koje su usađeni“ (Asman 2011: 19), a mreže odnosa predstavljaju komunikacioni okvir u kojem se ukrštaju

individualna iskustva (Ibid.). „Pamćenje pojedinaca zato obuhvata daleko više od onoga što je sadržano u fundusu nezamenljivo ličnih iskustava. U njemu, pojedincu, uvek se ukrštaju individualno i kolektivno pamćenje“ (Asman 2011: 21), s tim da kolektiv, odnosno mi-grupe (v. Ibid., 19–22), obrazuje „specifičnu formu pamćenja: mi-pamćenje porodice, susedstva, generacije, društva, nacije, kulture“ (Ibid., 21). Asmanova ukazuje i na to da:

„Nije lako odrediti gde prestaje jedna formacija pamćenja, a počinje druga, jer kroz pojedinačnog čoveka prolaze različite ravni, u njemu se mešaju i presecaju, odnosno međusobno preklapaju“ (Ibid.).

Lično sećanje na svadbu u tom kontekstu posmatram kao jednu od ravni individualnog pamćenja i sećanja.

Sećanje na svadbu predstavlja epizodno sećanje (Asman 2011: 23). Ono zauzima svoje mesto u okviru ličnih sećanja pojedinca, iako lična sećanja na svadbu, kao i druga lična sećanja, ne postoje izolovano ni u okviru individualnog sećanja, a ni u odnosu na sećanja drugih. Smatra se da su individualna sećanja „umrežena sa sećanjima drugih“ (Ibid.) i da „deluju kao činilac povezivanja i obrazovanja zajednice“ (Ibid). Drugim rečima, „apsolutno usamljen čovek ne može stvoriti nikakva sećanja, jer se sećanja grade i učvršćuju tek u komunikaciji, to jest u jezičkoj razmeni sa drugim ljudima“ (Ibid., 24). Individualno pamćenje se u tom pogledu može posmatrati „kao povezanost naših sećanja“ (Ibid.), odnosno – kao „medijum subjektivne obrade iskustava“ (Ibid.). „Ne smemo ga, naravno, zamišljati kao samodovoljno i čisto privatno pamćenje“ (Ibid.), jer nastaje u „miljeu prostorne blizine, redovne interakcije, zajedničkih životnih oblika i zajedničkih iskustava“ (Ibid.) pojedinaca. Ono je, s obzirom na to, nazvano i komunikativno pamćenje (Ibid., 24–25). Iz ovoga sledi da sa kidanjem mreže žive komunikacije (Ibid., 29) „iščezavaju i zajedničke uspomene“ (Ibid.).

Posmatram različite aspekte ličnog sećanja pojedinca na svadbu, u kontekstu koji je podrazumevao sagledavanje odnosa između individualne i kolektivne memorije kroz prizmu „opštih mesta sećanja“. Pomenuti izraz je pod znacima navoda, jer ga ne koristim u značenju koje mu pojedini autori daju (v. Kuljić 2006: 179–184, Asman 2011:

281–305), već polazim od toga da u ličnom sećanju postoje određena „mesta sećanja“ koja možemo smatrati „opštim“. „Opšta mesta sećanja“ o kojima govorim nisu geografski i/ili prostorno određena, već predstavljaju segment lične memorije stvoren simboličkim putem, pod uticajem individualnog i kolektivnog okvira pamćenja. Ta „mesta sećanja“ nastaju kao posledica pamćenja određenog segmenta događaja (svadbe), kao i prostora na kojem se on odvijao. Prostor i pojedini segmenti događaja mogu zbog simboličkog značaja koje mu pojedinac i kolektiv pridaju da postanu (opšte) mesto sećanja, koje se nalazi u okviru ličnog sećanja. Smatra se da konkretan prostor i događaji mogu da postanu mesto pamćenja i sećanja samo ukoliko zadobiju „simboličku auru“ (Nora 2006: 36).<sup>191</sup> Da bi određeni prostor i događaj mogli da postanu mesto pamćenja i sećanja potrebno je da postoji i volja za pamćenjem (Ibid., 39) i sećanjem. Nora takođe smatra da se nedostatak volje za pamćenjem može kompenzovati „ogromnom težinom“ (Nora 2006: 39), koju je nečemu „donijelo vrijeme, znanost, snovi i sećanje ljudi.“ (Ibid.). Saglasna sam sa mišljenjem da:

„Ono što konstituira mjesta jest igra pamćenja i povijesti, interakcija dvaju čimbenika koja rezultira njihovom uzajamnom preuvjetovanošću“ (Ibid., 37). Mesta se tako mogu posmatrati kao „spirala kolektivnog i individualnog“ (Ibid.). Smatra se da je „temeljna svrha postojanja nekog mjesta pamćenja zaustavljanje vremena, blokiranje napretka zaborava, fiksiranje stanja stvari“ (Ibid.). Navedena konstatacija se odnosi na ona mesta pamćenja koja su u „dimenziji prostora“ (Asman 2011: 281). Međutim, polazim od toga da se sa „opštim mestima sećanja“ na svadbu, koja se nalaze u ličnoj memoriji, takođe „uređuje prisutnost prošlosti u sadašnjosti“ (Nora 2006: 39). Ujedno imam u vidu da „mesto sećanja ne sme se poistovetiti sa samom prošlošću, jer mesto sećanja uvek predstavlja tek reprezentaciju, određenu predstavu

---

<sup>191</sup> Nora je jedan od autora koji „diskutuje o susretu mesta i sećanja, i određuje pojam mesta sećanja (*lieu de memoire*), koje može biti mitske ili realne prirode, pri čemu ono ne postaje signifikantnim zbog svoje materijalne postojanosti već zbog simboličke funkcije“ (Radović 2013: 31).

o prošlom“ (Radović 2013: 31).

Pretpostavila sam da će analiza takve vrste „opštih mesta sećanja“, kao što su sećanja na svadbu, doprineti jasnijem sagledavanju i potpunijem razumevanju odnosa između individualne i kolektivne memorije. U ovom poglavlju je predstavljen samo jedan od mogućih pogleda na temu ličnog sećanja na svadbu. Izvesno je da u ličnom sećanju pojedinca postoji više različitih „opštih mesta pamćenja i sećanja“, odnosno – da formiranju „opštih mesta sećanja“ u okviru individualne memorije doprinose različiti događaji u životu pojedinca. Lično sećanje na svadbu se stavlja u fokus posmatranja zato što su sagovornici pridavali poseban značaj tom događaju. Lično sećanje na svadbu (bilo da je u pitanju *goranska* ili neka druga) predstavlja za sada nedovoljno istraženu sferu u domenu domaćih etnoloških i antropoloških istraživanja kulture pamćenja i sećanja.

### *Goranska svadba*

Pokazalo se da svi segmenti svadbe nisu ostali upamćeni na podjednak način. Razgovor sa sagovornicima pokazao je da su oni u svom sećanju intenzivnije i jasnije pamteli one segmente događaja u kojima su i sami učestvovali, za razliku od onih kojima nisu prisustvovali (mladoženja ne učestvuje kada se nevesta priprema za izlazak iz kuće njenih roditelja). Sagovornici se onih segmenata svadbe u kojima nisu učestvovali sećaju na osnovu priče koju su im drugi prezentovali, kao i na osnovu video-zapisa. Razlike postoje i s obzirom na godine starosti sagovornika. U tom pogledu, sećanje mladih, čija je svadba bila pre pet ili deset godina, jeste sadržajnije; opisi pojedinih događaja u okviru svadbe su takođe živopisniji u poređenju sa sećanjima sagovornika čija je svadba bila pre dvadeset ili više godina.

Ono što svakako zahteva posebnu pažnju jeste postojanje određenih sadržaja koji se javljaju u sećanju svih sagovornika, nezavisno od toga koliko vremena je prošlo od njihove svadbe. U pitanju su „opšta mesta sećanja“. To su: Gora, odnosno određeno selo / određena sela,

zatim muzika (*tupani / tapani i zurle*),<sup>192</sup> kostim – pogotovo ženski (pre svega *kapa i terlik*), kao i centralni segmenti svadbe, kao što su: *tupani / tapani*,<sup>193</sup> *aljištari*,<sup>194</sup> kanarica, odvođenje neveste (*mlajnesta / manesta*) iz roditeljske kuće (tj. *svatoji*), *s(t)ramuvanje* i *izlazak na voda*.

Sagovornici navode da se svadbe i danas najčešće organizuju u Gori, leti jer tada većina pripadnika goranske zajednice boravi u Gori.<sup>195</sup> Svadbe predstavljaju mogućnost da se srodnici i prijatelji koji žive daleko jedni od drugih, okupe i družu.<sup>196</sup>

Kostim koji nevesta odeva predstavlja jedno od „opštih mesta“ u sećanju sagovornika.<sup>197</sup> O značaju koji se pridavao

---

<sup>192</sup> *Tupani* ili *tapani* (vrsta bubnja) i *zurle* (vrsta duvačkog instrumenta) predstavljaju muzičke instrumente koji se, prema rečima sagovornika, obavezno koriste na goranskoj svadbi. O tome svedoči i sledeći narativ: „Kad se svadba kod Goranaca pravi, tupani su broj jedan. Totalno drugačiji osećaj imate kad čujete tupane, idete ulicom – čujete tupane i odma reagujete. To je priroda tako napravila, neki se gen probudi, nešto vas zagolica.“ (sagovornik je rođen u Gori 1968. godine, živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu) Potpuniji podaci o tradicionalnoj muzici u Gori dati su u radovima: Traerup 1974: 211–223, 1980: 483–488, Ranković 2016: 101–127.

<sup>193</sup> Ovaj naziv se koristi kako za instrument tako i za deo svadbenog veselja kada mladoženja sa srodnicima (muškog pola/roda) i drugarima odlazi *po muziku, po svirače*, tj. *po tupandžije i zurlaše*. Oni ih čekaju na ulasku u selo (prema iskazu sagovornika). (v. Trerup (Traerup) 1980: 483–488, Ranković 2016: 108) Ovaj segment svadbenog veselja zauzima posebno mesto u sećanju većine muških sagovornika (pamte se: igra, pesma, razigranost). S *tupanima* započinje svadbeno veselje.

<sup>194</sup> U pitanju je segment svadbe kada mladoženjini roditelji i rođaci odnose nevesti odeću (kostime koje ona odeva na svadbi – uključujući *terlik* i *kapu*) i druge darove. „To se zovu aljištari, tu se nosi mladoj darovi, darovi se nose da je pripreme za mlajnestu“ (sagovornik rođen 1951. u Gori, živi u Beogradu, razgovor sam vodila 2014. u Beogradu). S ovim se podudaraju podaci navedeni u literaturi (v. Divac 1995: 198, Tončeva 2012: 115, 222).

<sup>195</sup> Sagovornici takođe napominju da se svadbe ne organizuju tokom trajanja Ramazanskog posta.

<sup>196</sup> Navedeno se podudara s podacima u literaturi (v. Derans, Žeslen 2011: 42, 44, Tončeva 2012: 109, Schmidinger 2013, Zejnli 2015, Markov 2019a: 152–169).

<sup>197</sup> Knjiga *Istanbulske rane*, Ljajka Šefita (2018) na poseban način ilustruje značaj i značenje nevestinskog kostima u sećanju i životu Goranaca koji su se iselili iz Gore početkom 20. veka.

goranskom nevestinskom kostimu, odnosno o „naklonosti prema nošnji“ u okviru goranske zajednice govori i Desanka Nikolić (1995: 171). Sećanje na kostim vezano je pre svega za njegov celokupan izgled i/ili detalje njegovih pojedinih delova (njihov kroj, materijal, boje), zatim za materijalnu vrednost kostima, kao i za njegov simbolički značaj. Obavezni delovi goranskog nevestinskog kostima jesu: *košulja*, *puas* (pojas), *jelek*, *mintan* (sako), *hrka* (dugačak odevni predmet poput anterije), *skutača* (vrsta pregače), *nogajice* (ručno tkane čarape), *čevre*, *sitarka* i *bašmarama* (vrste marama) i *terlik* (vrsta mantila). Sagovornici navode da su svi delovi kostima ručne izrade i da se šiju za svaku nevestu posebno. U literaturi nailazimo na opise svečanog ženskog kostima koji se razlikuju od ovde navedenog po nazivima određenih odevnih predmeta, ali i po sastavnim delovima kostima (v. Idrizi Aljabak 2013, Redžepi 2014: 38–41). To dovodim u vezu s tim što sagovornici koriste nazive koji su uobičajeni u selima iz kojih vode poreklo, a pri tom su ovde navedeni nazivi onih delova kostima kojih se sagovornici sećaju, odnosno koji se najčešće pominju.

Postoje izvesne razlike između svečanog devojačkog kostima i kostima udate žene (v. Darmanović 1994: 143–149, Hasani 2003: 34–38, Idrizi Aljabak 2013). *Terlik* je upravo jedan od takvih odevnih predmeta. Nevesta ga odeva kada „izlazi na voda“ (jutro nakon „prve bračne noći“).<sup>198</sup> Obavezan deo kostima je i *kapa* (oglavlje) koje nevesta nosi tokom svadbe. *Kapa* ima poseban simbolički značaj, a njena vrednost se pre svega ogleda u zlatnicima koji su prišiveni tako da pokrivaju čelo neveste (za jedan zlatnik se izdvaja oko 600 evra, navode sagovornici).<sup>199</sup>

*Šaranje* lica neveste (*kanarica*) predstavlja takođe jedan od segmenata u sećanju sagovornika. Navodi se da je u pitanju

<sup>198</sup> Tom odevnom predmetu se pridaje poseban značaj kako na nivou pojedinca tako i zajednice. Potpunije obrazloženje njegove uloge u konstrukciji identitetskih praksi dato je u posebnom poglavlju knjige.

<sup>199</sup> Videti ilustraciju u prilogu. Podaci navedeni u literaturi se podudaraju sa ovde navedenim (v. Nikolić 1995: 171–172, Hasani 2003: 35–37, Zejnli 2015: 91–92).

ukrašavanje (*šaranje*) lica neveste i da to radi *majmarica*, tj. žena koja je vična tom poslu.<sup>200</sup> *Šaranje* je danas unekoliko drugačije u odnosu na raniji period (60-te, 70-te i 80-te godine 20. veka), kada se prema sećanju sagovornika lice bojilo u belo, i u tu svrhu se koristilo belance jajeta. Danas se *šaraju* samo obrazi i oči, a koriste se i kozmetički preparati za ulepšavanje. Poseban segmenat ukrašavanja tela predstavlja *k'na*, tj. kaniranje ruku neveste. *Šaranje* i *k'na* su deo priprema neveste za svadbu. Sudeći prema sadržajima koji se izdvajaju u sećanju sagovornika, ukrašavanje neveste u današnje vreme, u sebi miri goransku običajnu praksu i modne trendove ulepšavanja devojaka i žena, prisutne na globalnom nivou.

Tako se kreira modni trend unutar goranske zajednice, koji stvaraju njeni pripadnici kombinovanjem pojedinih elemenata goranske kulture i izvesnih kulturnih sadržaja prisutnih na globalnom nivou.<sup>201</sup>

Navela sam da *goransku svadbu* čini nekoliko segmenata koji takođe predstavljaju „opšta mesta“ u sećanju sagovornika. Kada su u pitanju pojedini od navedenih sadržaja koji se javljaju u okviru „opštih mesta sećanja“, onda je potrebno reći i to da se svadba organizuje u centru sela, na otvorenom.<sup>202</sup>

Centar sela kao javni prostor za vreme trajanja svadbe postaje i privatni, jer se na tom prostoru odvija svadbena veselje, a ne proslava ili neka druga vrsta kolektivne svečanosti koju organizuju meštani sela. Organizovanje svadbe na otvorenom pokazuje kako je moguće da „civilni prostor“ (Gillis 2006: 191) bude semiotiziran (Assmann 2006:

---

<sup>200</sup> Slični podaci su navedeni u literaturi (v. Divac 1995: 198, Hasani 2003: 43, Tončeva 2012: 112, 116–117, Ranković 2016: 110).

<sup>201</sup> Ukrašavanje tela neveste (devojke, žene) prisutno je i u drugim sredinama i kulturama i uvek ima određenu simboliku i značenje koji se kreiraju u skladu s verovanjima i ritualnim praksama koje postoje u nekoj zajednici, na određenom prostoru i/ili u kulturnoj sredini (videti: Žunić (ed.) 2009, Žikić 2018).

<sup>202</sup> Sagovornici navode da je u tom pogledu postojala kratka pauza u periodu između 1999. i 2003. godine, i dodaju da su svadbe u pomenutom vremenu iz bezbednosnih razloga organizovane u restoranima u Beogradu ili u Gori. Svadbe su u zatvorenom prostoru (u hotelu u Dragašu, recimo) u Gori organizovane i u ranijem periodu (pre 1999.), ali su bile retko zastupljene, navode sagovornici.



70). Gora, kao i centar sela, zbog simboličkih karakteristika koje imaju kao javni prostori dobijaju i „memorijalnu dimenziju“ (Nora 2006: 41). A ta njihova dimenzija je „tek jedna u svežnju“ (ibid.) njihovih „simboličkih značenja“ (ibid.).

Organizovanje svadbe na otvorenom, u centru sela, pruža mogućnost pozivanja svih meštana sela na svadbu, ali i dolazak mladih iz okolnih sela.<sup>203</sup>

Sagovornici ističu da „celo selo izlazi na muziku“. Ujedno napominju da je *muzika* u poslednje vreme postala značajan segment svadbenog veselja:

„Novi trend, od 2003. počela. Ranije nije postojala.“<sup>204</sup>

*Muzika* se organizuje:

„Noć prije svadbe samo muzika i igra se.“<sup>205</sup>

Nevesta i mladoženja, kao i njihovi najbliži srodnici takođe plešu kolo uz muziku (glavni instrument su klavijature, uz koje peva vokalni solista). Nevesta je tada obučena u venčanicu, a mladoženja u konfekcijsko odelo. Sagovornici se sećaju da su venčаницe uvedene u praksu od 80-ih godina 20. veka, a da su od kraja 20. i početkom 21. veka postale obavezan odevni predmet koji nevesta oblači kada se *izlazi na muziku*. Ukoliko je svadba organizovana u restoranu, onda je nevesta sve vreme u venčanicu. Sagovornici navode da nevesta i u tom slučaju odeva goranski nevestinski kostim („mlajneštečku nošnju“, prema rečima sagovornika) ukoliko želi i to kada: *m(a)j(n)esta s(t) ramuje / dvori*, i kada *izlazi na voda*. Nevesta *s(t)ramuje*, tj. stoji i pokazuje da je ‘ozbiljna’ i ‘izdržljiva’, i da ume da kontroliše emocije (prema iskazu sagovornika). Drugim rečima, ona pokazuje da poseduje

<sup>203</sup> Derans i Žeslen su došli do sličnih zapažanja (2011: 45).

<sup>204</sup> Sagovornik je rođen u Beogradu 1990. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>205</sup> Sagovornik je rođen 1975. u Gori, živi u Tutinu, razgovor sam vodila 2015. u Tutinu.

vrline koje se cene kod žene u goranskoj zajednici.<sup>206</sup>

Svadbe koje se organizuju na otvorenom omogućavaju upoznavanje i druženje mladih, što se takođe navodi kao značajan momenat jer se mladi (populacija koja pohađa osnovnu ili srednju školu, tu se, svakako, mogu uvrstiti i oni koji su na fakultetima ili su zaposleni, a nisu u braku) tada upoznaju i sa običajima, tradicijom, jednom rečju – u procesu socijalizacije omogućava im se i identifikacija s Gorom (lokalni nivo) i zajednicom. Ti sadržaji doprinose tome da u sećanju mladih postoje „opšta mesta sećanja“ koja imaju važnu ulogu u konstrukciji identitetskih praksi na individualnom nivou.

*Svatoji* je goranski naziv za odvođenje neveste iz roditeljske kuće. Sagovornici se sećaju da je do kraja prve decenije 21. veka bilo uobičajeno da se nevesta odvodi od kuće na konju i da se tom prilikom načini krug oko sela, ukoliko su nevesta i mladoženja iz istog sela. Ukoliko nisu iz istog sela, nevesta se jednim delom puta, tačnije do izlaska iz svog sela, odvodi na konju, a od njenog do mladoženjinog sela prevoze se automobilima. Nevesta izlazi iz automobila na ulasku u mladoženjino selo i odvodi se na konju do njegove kuće. Međutim, nevesta se nije odvodila na opisan način ukoliko nije bilo veridbe pre svadbe. To, između ostalog, može da ukaže i na to da je devojka „grabena“ (oteta) ili da je „pobegla“. Sagovornici navode da je do „otmice“ dolazilo u dogovoru s momkom, ali i roditeljima. Tim postupkom se izbegnu dodatni izdaci koje roditelji imaju ukoliko dođe do veridbe. Sagovornici se sećaju i opisivali su „prave otmice“ devojaka, do kojih je dolazilo u situacijama kada devojke nisu pristajale na udaju. U literaturi nailazimo na podatak da su toj praksi „najčešće pribegavali siromašni mladići“ (Divac 1995: 196) i da je to bila sramota za roditelje devojke (Ibid., 197).

Sagovornici navode da su 2007. i 2008. godina svojevrsne prekretnice u pogledu „odvođenja neveste na konju“. U vezi sa tim jedna sagovornica se seća:

---

<sup>206</sup> Sa ovim se podudaraju podaci navedeni u literaturi (v. Divac 1995: 199, Hasani 2003, 43–45, Tončeva 2012: 226). Videti ilustraciju na kraju knjige.

„Do 2007. zadnje su bile na konja, prava svadba po starinski. Poslednji su bili oni koji su ispoštovali običaje, sve pravilno.“<sup>207</sup>

*Izlazak na vodu* ili samo *Na voda* je naziv za segment svadbe koji se izvodi ujutro nakon „prve bračne noći“. Nevesta se uz obaveznu pratnju dve udete žene, odevene u svečani goranski kostim, izvodi do česme u selu. Sagovornici napominju da nevestu prate najbliže srodnice njenog muža (sestre) koje su nedavno sklopile brak. Tim segmentom se svadbeno veselje završava.

Jedan sagovornik ga opisuje rečima:

„Mlada ide na vodu, prate je porodica, rodbina, meštani. Tad je žena u narodnoj goranskoj nošnji.“<sup>208</sup>

*Izlazak na voda* ima posebnu simboliku kako za nevestu tako i zajednicu. Tom prilikom se putem odevnih predmeta koji čine obavezan deo svečanog nevestinskog kostima iskazuje promena ženinog bračnog statusa. Poseban značaj i simboliku u tom pogledu ima *terlik*.<sup>209</sup>

Na osnovu ličnih sećanja sagovornika dolazim takođe do podataka o značaju svadbe:

„Svadba je bitna, mnogo je bitna kod nas“.<sup>210</sup>

Sagovornici se takođe sećaju da su svadbe pre dvadesetak i više godina trajale nedelju dana, a da se danas proslavljaju tri dana ili svega jedan dan:

---

<sup>207</sup> Sagovornica je rođena 1970. u Gori, živi u Tutinu, govorila je o svadbi svog sina, razgovor sam vodila 2015. u Tutinu.

<sup>208</sup> Sagovornik je rođen 1968. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu.

<sup>209</sup> Sa ovim se podudaraju podaci navedeni u literaturi (v. Divac 1995: 199, Hasani 2003: 45, Tončeva 2012: 227–228).

<sup>210</sup> Sagovornik je rođen 1951. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu.

„Sad je jedan dan svadba“.<sup>211</sup>

Diskurs sagovornika zabeležen tokom istraživanja u periodu od 2015. do 2018. godine svedoči da se u ličnom sećanju ispoljavaju promene do kojih dolazi u okviru svadbenog veselja u tom periodu. Promene su tih godina izraženije u odnosu na period s kraja 20. veka.

„Ondašnje svadbe i današnje nisu iste“, navode sagovornici, i dodaju da su danas običaji i ritualne radnje redukovani i združeni.

U obrazloženju se navodi da je to jednim delom posledica nedostatka vremena da se pripremi svadba. Sagovornici napominju da priprema i organizacija *goranske svadbe* zahteva vreme i boravak u Gori jer pripreme mogu da traju i po više meseci, a ujedno se podrazumeva angažman većeg broja srodnika i prijatelja. To nije uvek izvodljivo zbog skraćivanja boravka u Gori. Sagovornici napominju da su mnogi pripadnici zajednice u mogućnosti da borave u Gori samo leti i to 10-15 dana. Osim toga, dešava se da u Gori ne provodu ceo godišnji odmor, kao i letnji raspust, već deo vremena odvoje i za odlazak na more. Sagovornici ukazuju i na nastojanje da se smanje izdaci za svadbu. Za *pravu goransku svadbu* treba izdvojiti i do deset hiljada evra.

U obrazloženju se navodi da:

„Dve hiljade evra da spremiš jednu mladu.“<sup>212</sup>

„Dvadeset godina se nosila srma, sad svila. Velika moda se prati u nošnjji, u materijalu, modelu, baš, a skupo je, baš skupo je. Čak će više da ti zamere ako ti je demode nošnja, nego ako si izašao u haljini.“<sup>213</sup>

Potom: „Tupani su mnogo skupi, 1000 evra dan.“<sup>214</sup>

---

<sup>211</sup> Sagovornica je rođena u Gori 1973. godine, razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>212</sup> Sagovornica je rođena u Gori 1965. Živi u Gori, razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>213</sup> Sagovornica je rođena 1973. u Gori, živi u Beogradu, razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>214</sup> Sagovornica je rođena 1973. u Gori, živi u Beogradu, razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

Sagovornici napominju da je na to da se svadbeno veselje od-  
vija u jednom ili dva dana uticalo i to što postoji mogućnost organ-  
izacije svadbenog ručka i veselja u restoranima u Dragašu, Prizrenu i  
Beogradu. Prema rečima sagovornika, tada izostaju oni segmenti svad-  
be koji podrazumevaju velike izdatke (pre svega su to *tupani / tapani* i  
goranski nevestinski kostim).

Sagovornici promene u organizaciji svadbe dovode u vezu i s  
promenama u sferi identifikacije pojedinca sa zajednicom. Oni smatra-  
ju da je došlo do promene u percepciji simboličkog značaja koji se pri-  
davao pojedinim segmentima svadbenog veselja. Po njihovom mišljen-  
ju ta promena odnosi se pre svega na percepciju nevestinskog kostima  
koji jeste ključni simbol prilikom konstruisanja goranskog identiteta i  
identifikacije pojedinca sa zajednicom. U pitanju je kompleksna tema  
čije razmatranje zahteva nešto drugačiji okvir od ovde izabranog. Veza  
između odevnih praksi i identifikacije pojedinca s goranskom zajedni-  
com sagledava se na izvestan način u dva sledeća poglavlja knjige.

Odevanje mladoženje ne zauzima posebno mesto u sećan-  
ju sagovornika, kao što je to slučaj sa odevanjem neveste. Po svemu  
sudeći, to ima veze s tim što su promene u odevanju muškaraca nastu-  
pile mnogo ranije u odnosu na promene u odevanju žena.<sup>215</sup> Ta praksa  
se može povezati sa odlaskom u *pečalbu* i nastojanjem da se odevanje  
prilagodi sredini u kojoj muškarac boravi dok je u *pečalbi*. Verovatno  
da se odevanju mladoženje iz tog razloga ne posvećuje toliko pažnje  
kao odevanju neveste. Osim toga, odevanje goranskog muškog kostima  
na svadbi neretko izostaje.<sup>216</sup> Sagovornici izostanak te prakse tumače

---

<sup>215</sup> Promene se odnose na upotrebu konfekcijskih odevnih predmeta umesto svih delova muškog kostima. To je verovatno doprinelo tome da je svečani muški kostim velikim delom zadržao formu, odnosno nije podlegao promenama u materijalu, kroju i izgledu. Upravo suprotno se dešava sa svečanim kostimom za žene koji se dosta izmenio u materijalu i kroju (prema rečima sagovornika) (v. Darmanović 1994: 143–149, Hasani 2003: 34–38, Idrizi Aljabak 2013).

<sup>216</sup> Mladoženja ga odeva samo u određenom segmentu svadbenog veselja – kada izlazi u selo s *tupanima / tapanima*.

činjenicom da takav kostim poseduje neznan broj Goranaca (u pitanju su odevni predmeti ručne izrade). U situacijama kada se koristi na svadbama, on se neretko pozajmi od prijatelja ili poznanika za tu priliku. Prema rečima sagovornika, sastavni delovi svečanog goranskog muškog kostima jesu: bela košulja, *benebrek* / *benevrek* (muške vunene pantalone), *puas* (pojas), *džemadan* (prsluk), bela kapa i *sitarče* (marama trouglastog oblika koja je vezana oko kape), ručno pletene čarape, cipele ili „opanke sa vrfke“. Svečani kostim koji mladoženja i njegovi drugovi odevaju za vreme svadbenog veselja razlikuje se od navedenog u tome što se kapa ne nosi, već se marama vezuje oko glave u vidu trake.<sup>217</sup>

Sagovornici se ujedno sećaju da je mladoženja u tom kostimu pozivao zvanice na svadbu i da je ta praksa bila prisutna u Gori do 90-ih godina 20. veka.<sup>218</sup> Sudeći prema sećanju sagovornika, ona je i u tom vremenu predstavljala više izuzetak nego pravilo. U vezi sa praksom pozivanja zvanica takođe napominju da se u sadašnjosti dešava da se pozivanje obavlja tako da što se pozivnica fotografiše i pošalje mobilnim telefonom, pri čemu se često koriste društvene mreže ili aplikacije (Viber, Facebook itd.).

U sećanju sagovornika postoje i sadržaji koji se odnose na sklapanje braka u opštini (građansko venčanje) i u džamiji (*šerijatsko venčanje*), ali se sećanje na te segmente ne potencira, o njemu se manje govori. To je razumljivo ukoliko imamo u vidu da građansko venčanje izlazi iz okvira svadbenih običaja i rituala koji se mogu posmatrati kao obeležja goranske zajednice.

Kada je reč o *šerijatskom, verskom venčanju*, sagovornici navode da se ono neretko obavlja u kući mladoženje neposredno pre *prve bračne noći* uz prisustvo hodže. Ujedno napominju da se mladi danas odlučuju i za venčanje u džamiji. Prema rečima jednog sagovornika:

---

<sup>217</sup> O goranskom muškom kostimu videti: Redžepi 2014: 34–38.

<sup>218</sup> Videti ilustraciju na kraju knjige.

„Praktikuje se venčanje u džamiji samo neko to obavi ranije, pre svadbe. Venčanje u džamiji može odvojeno od veselja danas, da se izbegne gužva, da ne bude sve natrpano.“<sup>219</sup>

Sagovornici promene koje mogu da se prate u vezi sa organizovanjem svadbe u Gori dovode u vezu sa svim ostalim promenama u okviru goranske zajednice – migracijama, skraćivanjem boravka u Gori, promenama u odevanju devojaka i žena i sl. Ovu situaciju jedan sagovornik dovodi u vezu sa sledećim:

„Napredak globalizma, to se vidi i u Gori. Danas je stil sve zbrda-zdola.“<sup>220</sup>

Sagovornici napominju da se slabija zainteresovanost za Goru i goranske svadbene običaje može uočiti pre svega kod onih pripadnika zajednice koji taj deo goranske kulture vezuju za prošlost, koja se ujedno percipira kao suprotnost savremenom, modernom načinu života. U tom pogledu je indikativan diskurs „vraćanja“ goranskoj običajnoj praksi od strane mladih, koji takvo postupanje smatraju popularnim.<sup>221</sup> Tako sa organizacijom *prave goranske svadbe* dolazi do „upotrebe“ goranskih običaja i tradicije s namerom da se bude „u trendu“. Promene u načinu organizovanja svadbenog veselja potrebno je posmatrati u širem kontekstu i u korelaciji sa promenama na globalnom nivou. Kako navodi Zlatanovićeva:

„Priča o svadbi je priča o identitetima, o odnosu prema tradiciji, o srodničkim i porodičnim relacijama, o ženi... i mnogo čemu drugom, jer ona predstavlja zgusnut prikaz društvene stvarnosti.“ (2003: 159–160).

---

<sup>219</sup> Sagovornik opisuje period druge desetine 21. veka. Sagovornik je rođen 1990. u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>220</sup> Sagovornik je rođen 1990. u Beogradu, živi u Beogradu, razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>221</sup> Sudeći prema diskursu sagovornika to se uočava kod mlađe populacije (između 18 i 28 godina) koja je rođena, odrasla i živi izvan Gore.

## Između individualnog i kolektivnog sećanja

Analiza prethodno navedenih „opštih mesta sećanja“ upućuje na to da su u pitanju sećanja u okviru kojih se prepliću lična sa onim porodičnim, kao i sa sećanjima vezanim za religijsku i etničku identifikaciju pojedinca s goranskom zajednicom. Tako se u sećanju na svadbu spajaju individualno, lokalno, etničko i porodično sećanje (v. Gillis 2006: 184, Asman 2011: 21–22). Navedeno, jednim delom, smatram posledicom toga što se *goranska svadba* organizuje na način koji podrazumeva uključivanje šire zajednice u taj događaj, u okviru kojeg se spaja i prepliće privatna sfera života sa njegovom javnom sferom. Osim toga, kod svadbe su prisutni elementi koji se inače koriste kao simboli goranske zajednice (goranski govor, ženski kostim, muzički instrumenti, određene pesme i melodije, itd.) (v. Traerup 1974: 211–223, Traerup 1980: 483–488, Ranković 2016: 101–127). Prethodno rečeno potvrđuje i podatak da se sagovornici koji nisu imali „pravu goransku svadbu“ sećaju svoje svadbe na *drugачiji način*. Kod njih takođe postoje određena „opšta mesta sećanja“, ali se u okviru njih veza između pojedinca i njegove etničke pripadnosti ispoljava u znatno manjoj meri u odnosu na „opšta mesta sećanja“ onih sagovornika koji su imali „pravu goransku svadbu“.<sup>222</sup> Uprkos tome što u ličnom sećanju na svadbu postoje sadržaji koji se tiču identifikacije s goranskom zajednicom, ipak od pojedinca do pojedinca zavisi u kojoj meri se tim elementima pridaje važnost i u kojoj meri će ih pojedinac pamtit, odnosno – u kojoj meri oni ostaju zapamćeni.

„Opšta mesta sećanja“ pojedinca formiraju se pod uticajem određenih kolektivnih modela pamćenja.<sup>223</sup> Ona ukazuju i na vrednosti

---

<sup>222</sup> U pitanju je sintagma koju sam zabeležila prilikom razgovora sa sagovornicima. Jedan sagovornik je upotrebu te sintagme objasnio rečima: „O kojoj goranskoj svadbi u Beogradu mi pričamo, u haljini? To nije goranska svadba! Goranska svadba – to su goranske devojačke nošnje, kad se uda nema više to jeleće, đerdan, nema više, postaje majka, postaje žena.“ (Sagovornik je rođen u Gori 1951, živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu.)

<sup>223</sup> Svojevrsan kolektivni model se ne uočava samo iz diskursa sagovornika, već i u okviru video-zapisa svadbi.



koje postoje u okviru goranske zajednice. U tom pogledu je evidentno da lično sećanje na svadbu nosi sa sobom *pečat* zajednice – zajednica nameće svoje vrednosti, simbole i utiče na to šta i kako pojedinac pamti i čega se seća.<sup>224</sup> Pri tome, selekcija sadržaja koji će se upamtiti intenzivnije od ostalih, kao i to u kojoj meri će memorisano ostati bliže kolektivnom modelu, zavisi od ličnog (subjektivnog) izbora (v. Kuljić 2006: 68–69). Prema Kuljiću: „sve komponente ličnog pamćenja ne prelaze podjednako u društveno“ (Ibid., 63). Osim toga, smatra se da u ličnom sećanju na svadbu paralelno postoji sećanje koje je „lično“, pojedinačno – posmatrano kao „emotivni i kognitivni odnos pojedinca prema iskustvu“ (Ibid., 11, 64–65) i ono koje predstavlja deo kolektivne slike prošlosti. Navela sam da postoji segment svadbe (dovođenje neveste mladoženjinoj kući) u okviru kojeg se nevesta odvodi na konju. Sudeći prema rečima sagovornika, nevesta sedi na konju tokom dužeg vremenskog perioda (najmanje sat vremena, ali neretko i duže). Jedna sagovornica, opisujući svoje iskustvo, navodi da to može da predstavlja izvesnu poteškoću za ženu (nevestu) iz više razloga (nevesta je slojevito obučena, tako da su joj telo i glava pokriveni u potpunosti, a svadbe se odvijaju leti; ona pri tom drži kišobran u ruci i ne bi trebalo da razgovara ni sa kim). Emocije koje je žena (nevesta) imala i kognitivno iskustvo koje je doživljavala tada, primer su onog segmenta njenog sećanja koje svakako možemo da označimo kao njeno lično sećanje.

Moglo bi se reći da je u pitanju razlika između sećanja i pamćenja (Ibid., 11), ali nije tako. Polazim od toga da pojedinac u svom sećanju na svadbu ima upamćena različita iskustva i sadržaje, odnosno iskustva i sadržaje koji su vezani za različite ravni njegovog identiteta – u zavisnosti od uloge koju je imao tokom svadbenog veselja (nevesta / mladoženja, rođak/a, član zajednice i sl.).

S obzirom na to mogu da se složim s mišljenjem da kolektivno

---

<sup>224</sup> Tako u sećanju sagovornika mogu da ostanu izraženiji oni segmenti svadbe koje zajednica postavlja kao posebno važne ili značajne. Iz sećanja sagovornika se može uočiti da su najčešće u pitanju ponašanje neveste i mladoženje tokom svadbe, zatim izvođenje obrednih radnji, kao i nevestin kostim i muzika.

pamćenje predstavlja samo okvir koji „obeležava, ali ne definiše individualno sećanje“ (Bojm 2005: 23). To je zato što formiranje „opštih mesta sećanja“ zavisi od ličnog, tj. subjektivnog izbora svakog pojedinca, pri čemu pomenuti izbor nije uvek isti, već se menja tokom života. Sudeći prema diskursu sagovornika, on zavisi pre svega od subjektivnih doživljaja koje pojedinac ima u datom trenutku u odnosu na sadržaje koji ulaze u okvir njegovog ličnog sećanja i „opštih mesta sećanja“.

*Goranska svadba* i lično sećanje na nju nije nametnuto i dirigovano od strane zajednice na način na koji je to slučaj sa kolektivnim sećanjem i pamćenjem koje se odnosi na državne, nacionalne, verske praznike (v. Asman 2011, Kuljić 2006, Brkljačić, Prlenda 2006). Navedeno dovodim u vezu sa razlikama u kontekstima – kod svadbe je u pitanju događaj u životu pojedinca, a ne događaj koji se tiče prošlosti državne ili religijske zajednice, tj. *službene istorije*.

Na osnovu sadržaja koji su prisutni u okviru *goranske svadbe* može se zaključiti da je u pitanju događaj za koji je kolektiv konstruisao značenje društvenog praznika (okupljanje većeg broja pripadnika goranske zajednice na jednom mestu, ispoljavanje simbola etničke zajednice, i tome slično). Ona, u tom smislu, predstavlja „konstruisani tok koji se slaže sa odnosima i običajima“ (Kuljić 2006: 12), tj. društveno dešavanje unutar goranske zajednice, odnosno vrstu društvenog praznika.

Svadba se ne uklapa samo u okvir fizičkog vremena, već i u hronološki okvir društvenog vremena. Da podsetim – svadbe se organizuju u tačno određenom periodu u godini.<sup>225</sup> One tako predstavljaju „kolektivno doživljeno vrijeme“ (Assmann 2006: 54). Svadba kao vrsta praznika sugerise ne samo „čega treba da se sećamo“ (Kuljić 2006: 173), već i „učvršćuje godišnji krug sećanja“ (Ibid.).

Prostor na kojem se *goranska svadba* odvija ima veliku ulogu u oblikovanju individualnog i kolektivnog pamćenja i sećanja.<sup>226</sup>

---

<sup>225</sup> Postoji letnji raspored svadbi, pomoću kojeg se javnost može informisati o tome ko, kog dana i u kom selu organizuje svadbeno veselje ([https://nasenec.at.ua/index/relame\\_marketing/0-29](https://nasenec.at.ua/index/relame_marketing/0-29)) (pristupljeno 2.03.2020).

<sup>226</sup> On može da se sagleda i kao jedan od načina „kontrole kolektivnog pamćenja“ (Stevanović 2009: 106), kao i njegovog preoblikovanja (Ibid.).

U ovom slučaju se pokazalo da Gora, odnosno sela koja se nalaze na tom geografskom prostoru, ne predstavlja samo simbol etničkog i lokalnog identiteta, već i centar, odnosno „sidrišta (...) sjećanja“ (Assmann 2006: 54). U tom pogledu bi za Goru i centar sela mogli da kažemo da su u pitanju „dominirana“, a ne „dominirajuća“ mesta (Nora 2006: 41). Ona predstavljaju ujedno javni i privatni prostor koji postaje deo kolektivnog, kao i ličnog pamćenja i sećanja. U njemu se javna i privatna sfera preklapaju, a ne suprotstavljaju se jedna drugoj (up. Nora 2006: 41–42). Gora, kao i centar sela, zbog simboličkih karakteristika koje imaju kao javni prostori, dobijaju i „memorijalnu dimenziju“ (Nora 2006: 41). A ta njihova dimenzija je „tek jedna u svežnju“ (Ibid.) njihovih „simboličkih značenja“ (Ibid.). Sela u Gori „imaju naročit simboličan smisao i služe kao prostorne koordinate osećaja pripadnosti“ (Kuljić 2006: 180). U tom smislu se mogu posmatrati kao identitet-ski neotuđiva (Ibid., 181). Prostor „koji se javlja na nivou identiteta“ (Radović 2013: 25) može se posmatrati i kao *mesto*.<sup>227</sup> Gora i centar sela posmatrani u tom kontekstu jesu prostor koji u ličnom sećanju zauzima posebno *mesto*.<sup>228</sup> Alaida Asman smatra da se mesta sećanja mogu oblikovati pod uticajem ponosa i srama, odnosno – krivice i patnje (2011: 75). Ovde razmatrana „opšta mesta sećanja“ oblikuju se pod uticajem želje i namere da se sadržaji koje pojedinci i zajednica smatraju važnim istaknu i reprodukuju. A svadba omogućava da se određeni simboli i segmenti rituala ponavljaju i tako pamte, a kroz lično sećanje na nju – da (o)žive i traju. Navedeno se može tumačiti i kao odgovor na pitanje „šta održava sećanje ‘u životu’?“ (2011: 322).

---

<sup>227</sup> „Mesto je proizvod iskustva i socijalno konstruisan fenomen, odnosno značenje koje je pridodato nekoj lokaciji“ (Cresswell 2004: 21, citirano u: Radović 2013: 25). Više o politikama prostora, kao i o konstrukciji i funkciji mesta videti: Radović 2013: 22–30.

<sup>228</sup> Česma, uz centar sela, predstavlja takođe primer prelaska javnog prostora u (opšte) mesto (sećanja) (up. Radović 2003: 30–41).

## Zaključak

*Goranska svadba* predstavlja jedan od događaja u životu pojedinca i zajednice koji je prožet „dubokim simboličkim smislom“ (Nora 2006: 40), tako da u samom trenutku odvijanja već predstavlja „anticipirane komemoracije“ (Ibid.). Gora kao prostor i svadba kao praksa postaju „opšta mesta pamćenja“ i sećanja tako što su konstruisani od strane pojedinaca i zajednice, a nisu posredovana od strane vlasti ili neke državne institucije. U pitanju je društvena praksa u okviru koje dolazi do spajanja privatne sfere sa javnom sferom, kao i individualne memorije sa kolektivnom. Pri tome, sećanje na svadbu i ona sama kao vid kolektivnog pamćenja i sećanja ne predstavljaju danas nove načine koji su zamenili stare oblike pamćenja i sećanja (v. Gillis 2006: 185–188, 190). Drugim rečima, *goransku svadbu* nisu stvorili „novi uvjeti“ (Gillis 2006: 186). Ona je postala oblik kolektivnog pamćenja pre svega zbog toga što je u pitanju događaj iz privatnog života koji se odvija u javnoj sferi, koji obiluje simbolima zajednice i u okviru kojeg dolazi do spajanja različitih „ravnih identiteta“ (Asman 2011: 68–71).

Evidentno je da se u ličnom sećanju na svadbu koncentrišu porodično i generacijsko sećanje, te da se individualno pamćenje i sećanje ne mogu konstituisati i održati bez društvenog relacijskog okvira (Assmann 2006: 52). Prema Asmanu:

„Subjekt pamćenja i sjećanja ostaje uvijek pojedinac, ali u ovisnosti o ‘okvirima’ koji organiziraju njegovo sjećanje“ (Ibid.). Drugim rečima, „individualno pamćenje neke osobe izgrađuje se kroz njezino sudjelovanje u komunikacijskim procesima.“ (Ibid., 53). Međutim, kada je u pitanju lično sećanje na *goransku svadbu*, zaključujem da ne postoji samo uticaj kolektivnog na lično pamćenje i sećanje, već da postoji i reverzibilan uticaj. Ukoliko kolektivni model, kao okvir, utiče na sadržaje ličnog sećanja, utoliko individualno sećanje – samim tim što je organizovano u skladu sa određenim kolektivnim okvirom – omogućuje da se on reprodukuje i da traje.

## *Terlik je glavno obeležje udate žene\**

*Terlik* je ženski odevni predmet koji ima funkciju pokrivanja. Žena je u obavezi da ga nosi svaki put kada boravi izvan kuće i dvorišta. Uprkos tome, dolazi do odstupanja od navedenog pravila. U sadašnjosti ga odevaju samo pojedine udate žene i to isključivo prilikom boravka u Gori. Nevezano za to, *terlik* ima veliki simbolički značaj kada je pitanju identifikacija pojedinca s goranskom zajednicom. U tom pogledu se ovaj odevni predmet neretko koristi za održavanje simboličke granice *mi – oni*. U ovom potpoglavlju se akcenat stavlja na njegovu ulogu u konstrukciji identitetskih praksi kako žena tako i ostalih pripadnika goranske zajednice u drugoj polovini 20. i početkom 21. veka.

*Terlik* je ženski odevni predmet koji pripadnici goranske zajednice percipiraju kao simbol goranske zajednice. Reč je o vrsti mantila crne boje, krojenog u struk, bez revera, dugih ravnih rukava, napred otvoren i dužine do kolena (Darmanović 1994: 143–149, Nikolić 1995: 169–174, Hasani 2003: 35–37) (v. ilustraciju na kraju knjige). *Terlik* je odevni predmet ručne izrade. Ovaj odevni predmet se u opisanom izgledu može sresti u Gori od kraja 70-ih godina 20. veka pa nadalje. Pre tog vremena je bio jednostavnijeg kroja i dužine do iznad članaka. Promene u izgledu i materijalu od kojeg je šiven tekle su paralelno sa pojavom i širokom upotrebom industrijskih materijala i konfekcijski šivene odeće, ali vrlo verovatno i pod uticajem zakonske regulative.

---

\* Rečenica je preuzeta od jednog sagovornika (rođen je 1950. u Gori, živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu).

Ovde konkretno mislim na Zakon o zabrani nošenja zara i feredže.<sup>229</sup> Promene u izgledu i materijalu od kojeg se izrađuje se mogu sagledati i u kontekstu uticaja migracijskih kretanja stanovništva Gore, kao i prihvatanja odevne prakse i modnih trendova sredine u koju su se doselili i u kojoj su nastanjeni.

Prema mojim dosadašnjim saznanjima, *terlik* koriste žene islamske religijske pripadnosti u selu Melnica (Makedonija), kao i u dva goranska sela – Urvič i Jelovjane (Makedonija). Sudeći prema podacima kojima raspolazem, *terlik* koji odevaju Goranke u Gori specifičan je za tu oblast. Ovaj odevni predmet se po svom izgledu (kako u drugoj polovini 20.veka, tako i danas), razlikuje od onog koji se koristi u istom periodu u Makedoniji.<sup>230</sup> U ovom poglavlju, kao i u drugim delovima knjige govorim o terliku koji je prisutan u odevnoj praksi onih pripadnica goranske zajednice koje su iz Gore.

Naziv *terlik* je preuzet iz goranskog govora. Sagovornici navode da u goranskom postoji i izraz *terljik*. Kada su izgovarali tu reč to se je čulo kao: *terljig*. U razgovoru sa mnom su govorili *terlik*. To me je podstaklo da i sama koristim taj izraz. Dodatan podstrek za to je njegova prisutnost u domaćoj i inostranoj literaturi, kao i u rečniku goranskog govora gde stoji pojašnjenje:

---

<sup>229</sup> Pomenuti zakon je stupio na snagu 9. januara 1951. godine u tadašnjoj Narodnoj Republici (NR) Srbiji. O njegovoj primeni i posledicama primene u Gori videti: Idrizi Aljabak, Zakon o zabrani nošenja zara i feredže, [https://www.academia.edu/38338015/Zakon\\_o\\_zabrani\\_nošenja\\_zara\\_i\\_feredže.pdf](https://www.academia.edu/38338015/Zakon_o_zabrani_nošenja_zara_i_feredže.pdf) (pristupljeno 23.02.2020).

<sup>230</sup> O izgledu i funkciji *terlika* kod žena islamske religijske pripadnosti u selu Melnica u Makedoniji videti: Svetieva 2001: 187–192, Vidinik 2013: 35–40. O izgledu i upotrebi *terlika* kod Goranaca u Makedoniji saznajem i iz usmenog kazivanja koleginice Vesne Petreske, kao i fotografija tog odevnog predmeta koje je snimila prilikom terenskog istraživanja u selima Urvič i Jelovjane u Makedoniji. Koristim priliku da antropološkinjama Aneti Svetievoj i Vesni Petreskoj iskažem veliku zahvalnost za saradnju i pomoć koju su mi pružile prilikom istraživanja tematike koja je u fokusu ovog poglavlja.

„terlik – crni ženski ogrtač”.<sup>231</sup>

Ukoliko se osvrnemo na upotrebu samog izraza *terlik* vidimo da se on ne koristi samo u goranskom govoru. U upotrebi je i u Make-doniji (v. Svetieva 2001: 187–192, Vidinić 2013: 35–40). U pitanju je jedan izraz za tri – po formi i izgledu različita ženska odevna predmeta.<sup>232</sup> Sličnost među njima ogleda se u njihovoj nameni – pokrivanju i zaštiti ženskog tela. Osim toga, prisutan je u odevanju žena islamske veroispovesti. U sva tri slučaja, *terlik* simbolizuju religijsku pripadnost osobe koja ga nosi.

U nastojanju da odgonetnem poreklo reči *terlik* koristila sam različite izvore. Prema etimološkoj obradi ove reči:

„Terlik je balkanski turcizam, od turskog tér „znoj“, odatle ter-lemek „znojiti se“, terük „pantufle“, iz turske terminologije nošnje: rum. terlic, bug. terlici, arb. terlik „manteau de femme“, cine. tîrlîche f „1° chaussure légère en feutre, 2° bonnet de feutre“, ngr. τερλίκι.”<sup>233</sup>

U turskom jeziku postoji izraz *terluk* i koristi se za papuče.<sup>234</sup> Na internet stranici muzeja *Ras* u Novom Pazaru postoji tekst u

---

<sup>231</sup> <http://mlicanin.weebly.com/goranski-recnik.html> (preuzeto 18.08.2015, pristupljeno 20.02.2020).

<sup>232</sup> *Terlik* koji se nosi u selu Melnica je napravljen od crne tkanine, krojen ravno, tako da pokriva čitavo telo, odnosno noge i ruke do članaka, kao i glavu, a ponekad i lice. Nije ukrašen. (v. Svetieva 2001: 187–192, Vidinić 2013: 35–40). *Terlik* koji je zabeležen u selima Urvič i Jelovjane predstavlja vrstu ogrtača, širokog kroja, bez rukava, s kapuljačom (opis dajem na osnovu fotografije koju je snimila koleginica Vesna Petreska prilikom istraživanja).

<sup>233</sup> Ivana Bašić, Terlik, Pojmovnik, <http://www.pojmovnik.etno-institut.co.rs/t/terlik.php> (pristupljeno 2.02.2020).

<sup>234</sup> Biljani Sikimić dugujem zahvalnost na pomoći koju mi je pružila u nastojanju da odgonetnem poreklo izraza *terlik*. U vezi s tim iznosim podatak koji mi je posredovala u pisanoj formi putem elektronske pošte: „U standardnom turskom jeziku *terlik* znači papuče ili sobne patike, ali u dijalektima i danas ima i značenje ‘kapica napravljena od batista ili od belog platna’“ (14.05.2015).

kojem se pominje izraz *terluk* za ženski odevni predmet, a ne za papuče. Navedeno je:

„Muslimanke su nosile čaršav sa pečom, a kada su izlazile iz kuće oblačile su i *terluk*, gornji haljetak dosta sličan džubetu, ali sa rukavima.“<sup>235</sup>

Na istom mestu se navodi da se *džube* nosio: „preko košulje, a rađen je od čohe različite boje i bogato ukrašen zlatovезom, sa motivom ‘ale’ na skutovima. Džube je krojeno zvonasto i ima dužinu do kolena.“<sup>236</sup> Ujedno napominjem da je Lutovac za isti odevni predmet koristio izraz „dolama”, i to sa znacima navoda, što može da nas navede na pomisao da Goranci nisu koristili izraz „dolama“ za odevni predmet koji on opisuje (1955: 54). Na osnovu ovih podataka pretpostavljam da je u oba slučaja u pitanju odevni predmet koji Goranci nazivaju *terlik*. U prilog navedenoj konstataciji je i podatak koji navodi Sadik Idrizi Aljabak:

„Dijelovi nošnje kao što su *terlik*, jelek, anterija i džube isključivo rade *terzije*.“<sup>237</sup>

Sagovornici navode da su stanovnici pojedinih sela koja se nalaze u okolini Gore koristili izraz *avala* za *terlik*. Na upotrebu reči *avala* za *terlik*<sup>238</sup> nailazim i u okviru goranske zajednice, na šta upućuje i sledeći iskaz:

„A nosimo mi one crne, one avale, one *terlike*.“<sup>239</sup>

---

<sup>235</sup> [http://www.muzejras.org/etnologija\\_1.html](http://www.muzejras.org/etnologija_1.html) (preuzeto 14.8.2015, pristupljeno poslednji put 20.02.2020).

<sup>236</sup> [http://www.muzejras.org/etnologija\\_1.html](http://www.muzejras.org/etnologija_1.html) (preuzeto 14.8.2015, pristupljeno poslednji put 20.02.2020). Ovom prilikom se iskreno zahvaljujem kolegici Semini Đerlek iz muzeja Ras u Novom Pazaru na saradnji i pomoći koju mi je pružila pri istraživanju.

<sup>237</sup> <http://sadic-idrizi-aljabak.blogspot.com/2013/12/muska-i-zenska-narodna-nosnja-u-gori.html> (preuzeto 21.04.2015, pristupljeno poslednji put 20.02.2020).

<sup>238</sup> Izraz *avala* se koristi i za maramu (v. Menković, Bajić 2013).

<sup>239</sup> Sagovornica je rođena 1942. u Gori, poreklom je iz sela koje gravitira Opolju, živi u Tutinu, razgovor sam vodila 2015. u Tutinu.



Upotrebu izraza *avala* kao sinonim za *terlik* u izvesnom smislu možemo da pojasnimo na sledeći način:

„Najpre ima zaštitnu funkciju, ali i pokriva, odnosno skriva nošnju žene, koja može biti dostupna pogledu najbližih, od kojih žena „nema avale“ (skrivanje pred nepoznatom osobom).“ (Hasani 2003: 35)

Prema mojim dosadašnjim saznanjima *terlik* nije bio u upotrebi u ostalim područjima KiM, tj. odevale su ga samo Goranke. Navedeno u izvesnom smislu objašnjava zašto ga pripadnici goranske zajednice percipiraju kao jedan od istaknutijih simbola svoje zajednice. Indikativnim u tom pogledu smatram rečenicu:

„On je deo nas. On je naše obeležje.“<sup>240</sup>

U pitanju je zapravo višefunkcionalan odevni predmet koji nose udate žene. U tom kontekstu on simbolizuje i bračni status (Darmanić 1994: 143–149, Nikolić 1995: 169–174, Hasani 2003, Derans, Žeslen 2011, Schmidinger 2013, Idrizi Aljabak 2013). Sagovornici navode da njegova primarna funkcija jeste da pokrije i zaštiti žensko telo, a ujedno na simboličan način definiše bračni status ženske osobe koja ga nosi. Sagovornici navode da je *terlik* zbog toga tamne boje, dok su odevni predmeti koji su namenjeni odevanju devojaka svetle boje.<sup>241</sup>

---

<sup>240</sup> Prema rečima sagovornice rođene 1973. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2016. u Beogradu.

<sup>241</sup> U pitanju je podela na devojački i ženski kostim. Razlike u odevanju između devojaka i žena su bile evidentne pre uvođenja konfekcijskih odevnih predmeta, o čemu svedoči i sledeći podatak: „Također se, u određenim nijansama boje razlikuje nošnja mlade žene od nošnje žene ‘u godinama’. Čim žena oženi sina ili uda kćerku, u potpunosti promijeni tip i boju nošnje.“ (Idrizi Aljabak, Muška i ženska narodna nošnja u Gori. <http://sadi-kdirizi-aljabak.blogspot.com/2013/12/muska-i-zenska-narodna-nosnja-u-gori.html> (preuzeto 21.04.2015, pristupljeno poslednji put 20.02.2020).

U sadašnjosti se te razlike mogu uočiti pri odevanju svečanog kostima (jedan je za devojke, drugi za žene), dok se u svakodnevnom odevanju bračni status može odrediti po *terliku* i marami. Odevni predmeti koji se odevaju u okviru svečanog kostima su nekada bili u svakodnevnoj upotrebi. Potpuniji podaci o tim promenama dati su u potpoglavlju o svakodnevnom odevanju.

Navela sam da je žena u obavezi da ga nosi svaki put kada boravi izvan kuće, odnosno dvorišta. Sagovornici navode da je njegova osnovna funkcija: ogrtač.<sup>242</sup> *Terlik* ujedno predstavlja jedan od onih odevnih predmeta koji se zadržao u upotrebi do danas i to pre svega u okviru svečanog kostima, odnosno kostima koji žena odeva u svečanim prilikama (veridba, svadba, sunet, *Duren*).<sup>243</sup> Sagovornici navode da on predstavlja nezaobilazan odevni predmet i nevestinskog kostima (v. Đorđević Crnobrnja 2014a: 159–168). Zbog toga smatram da je važno navesti da se Goranke u diskursu sagovornika pominju kao „čuvari goranske tradicije“.

Imajući sve navedeno u vidu, smatram opravdanim postaviti pitanje veze između odevanja žena (Goranki) i percipiranja odevnog predmeta (*terlika*) kao simbola rodne, etničke i religijske pripadnosti, kao i veze između odevne prakse žena i konstruisanja identitetskih praksi, kako na nivou pojedinca tako i zajednice. Fokus je na praksi koja se može pratiti u okviru goranske zajednice od druge polovine 20. do kraja prve decenije 21. veka.

Rezultati koje prezentujem ovom prilikom deo su istraživanja goranske zajednice koje sam obavljala u Beogradu i Tutinu. Tom prilikom sam polazila od pretpostavke da migracije, transmigracije, integracija, zapošljavanje, zakonska regulativa (zabrane nošenja odeće koja ukazuje na religijsku pripadnost) podstiču promene u odevnoj praksi žena i da se te promene reflektuju i na identitetske prakse.

---

<sup>242</sup> U istom značenju: „crni ženski ogrtač“, izraz *terlik* se nalazi i u: „REČNIK Tudica i manje poznatih reči i izraza u goranskoj poeziji i goranskom govoru“, Goranski sajt, <http://mlicanin.weebly.com/goranski-recnik.html> preuzeto 21.04.2015, pristupljeno poslednji put 20.02.2020).

<sup>243</sup> U literaturi se za obeležavanje odeće koja se koristi samo u posebnim prilikama koristi izraz praznična odeća (v. Ivanović Barišić 2017). U knjizi za odeću koja se koristi prilikom neke svečanosti koristim izraz *svečani kostim*. Na to su me podstakli i iskazi sagovornika. Oni su koristili izraz *svečani kostim*, a kao sinonim su koristili sintagmu *tradicionalna goranska nošnja*. Navedeno se može objasniti time što se *svečani kostim* (bilo da je devojački, ženski ili muški) sastoji od odevnih predmeta koji se odevaju samo u okviru *svečanog kostima*, „za veselje“, kako navode sagovornici. Samim tim, on se u diskursu sagovornika navodi kao „nezaobilazan deo goranske tradicije“.

## *Terlik i odevna praksa*

Analiza svakodnevne odevne prakse Goranki data je u posebnom poglavlju knjige. Ovom prilikom podsećam da su: bluza (košulja), dimije dužine do ispod kolena ili do članka, kao i bela marama osnovni odevni predmeti koje žene odevaju u Gori od 70-ih godina do 90-ih godina 20. veka. Pri izlasku iz kuće se obavezno oblačio i *terlik*:

On se smatra kao „glavno obeležje da si žena. Dovoljno je terlik – ti si žena. To je religijski i običajno.“<sup>244</sup>

Sudeći prema iskazima sagovornika, odevanje Goranki u Gori se 70-ih godina nije znatnije razlikovalo od odevanja u Beogradu i Tutinu.<sup>245</sup> Danas *terlik* nose svakodnevno starije žene i to pre svega one koje su stalno nastanjene u Gori. To ujedno znači da odevaju dimije i da pri izlasku iz kuće vezuju maramu na glavu. Udate žene koje ne odevaju dimije i maramu kada borave u Gori, bilo da su stalno nastanjene u Gori, Beogradu ili Tutinu, ne odevaju ni *terlik*:

„Pre je bilo – da žena izađe bez terlika – sramota. Sada nije, barem u mom selu nije.“<sup>246</sup>

Sagovornici navode da se *terlik* ne odeva ukoliko je žena odevena „gradski“, odnosno nosi farmerke, pantalone, trenerku, suknju i sl. Sagovornici ujedno navode da je odevanje pomenute odeće postalo široko rasprostranjeno u Gori od 90-ih godina, a u Beogradu i Tutinu

---

<sup>244</sup> Prema rečima sagovornice rođene 1973. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>245</sup> To se, pre svega, odnosi na svakodnevno odevanje. *Svečani kostim* se tada kao i danas sastojao od odevnih predmeta koji su bili u upotrebi pre dimija i bluze. To su: dugačka košulja, pojas, *skutača*, vunene ili pamučne čarape (*nogajice*) (Darmanović 1994: 146) Sagovornici navedene odevne predmete percipiraju kao „tradicionalan goranski kostim“.

<sup>246</sup> Sagovornica je rođena 1973. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

od 80-ih godina 20. veka, o čemu detaljnije govorim u potpoglavlju o svakodnevnoj odevnoj praksi.

Upotreba mantila tamne, braon ili crne boje (konfekcijski odevni predmet) umesto *terlika* predstavljala je jednu od značajnijih promena u odevanju Goranki. Ta promena je nastupila usled primene Zakona o zabrani nošenja zara i feredže (50-ih godina 20. veka). Pojedini sagovornici su navodili da je ženama bilo zabranjeno da nose *terlik* na javnim mestima, pa čak i pri odlasku u polje. Žene su kao zamenu za *terlik* počele da nose mantile. Prema rečima sagovornika – *terlik* se vraća u svakodnevnu upotrebu u Gori nakon „direktno primene zakona“ (od kraja sedamdesetih godina 20. veka, prema mišljenju sagovornika). Uprkos tome, u sadašnjosti beležimo paralelnu upotrebu *terlika* i mantila, s tim da odevanje svečanog goranskog kostima podrazumeva obaveznu upotrebu *terlika*.<sup>247</sup> U Beogradu i Tutinu je u upotrebi mantil, s tim da ga u sadašnjem vremenu nose samo pojedine starije Goranke.

Sagovornici navode da je u periodu do 90-ih bila praksa da svaka žena ima više od jednog *terlika* i da se u osnovi mogu podeliti na one koje žena koristi svakodnevno i one koji se koriste „za veselje“ (sunet, veridba, svadba, *Duren*).

Sagovornici ujedno navode da se od kraja prve decenije 21. veka javlja praksa da se nevesti prilikom svadbenog veselja poklanja najčešće samo jedan *terlik*. Žena (nevesta) ga dobija na poklon od svekra i svekrve:

„Od muževe porodice dobije *terlik*. Za svečano, po kući, zavisi kol’ko ko ima, ko ima više para, više sašije.“<sup>248</sup>

Sagovornici u obrazloženju navode da je *terlik* retko prisutan u svakodnevnom odevanju žena:

---

<sup>247</sup> Sa diskursom sagovornika se podudaraju podaci u literaturi (v. Darmanović 1994: 143–149, Nikolić 1995: 169–174, Hasani 2003, Derans, Žeslen 2011, Schmidinger 2013, Idrizi Aljabak 2013).

<sup>248</sup> Sagovornik je rođen 1958. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2015. u Beogradu.

„To je nošnja ipak, ne nosi se više. Sad ne možeš s terlikom svugde da ideš. To je sad svečani deo, samo kući kad bude u selo, na svadbi.“<sup>249</sup>

„Ranije je to bilo da se koristi, da se nosi.“<sup>250</sup>

To objašnjava zašto nema potrebe da se poklanja više od jednog. Ujedno se navodi da je izrada *terlika* skupa:

„300, 400 evra dode terlik“<sup>251</sup>

Kao što je već rečeno, on se šije po porudžbini:

„Terlik se radi po meri, kroji se.“<sup>252</sup>

Onaj koji žena dobija prilikom sklapanja braka, može da koristi u svečanim prilikama. Ukoliko se svadbeno veselje ne organizuje u Gori, izostaje ritual u kojem je odevanje *terlik* obavezno, samim tim nije neophodno da ga nevesta dobije na poklon.<sup>253</sup> Sagovornici u vezi s tim takođe navode:

„Svi daju sve od sebe da sašiju za svoju snaju.“<sup>254</sup>

---

<sup>249</sup> Sagovornik je rođen 1958. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2015. u Beogradu.

<sup>250</sup> Sagovornik je rođen 1990. u Beogradu. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>251</sup> Sagovornik je rođen 1958. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2015. u Beogradu.

<sup>252</sup> Reči sagovornice rođene 1973. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu. *Terlik* i ostale odevne predmete koji se koriste u sadašnjosti u okviru svečanog (tradicionalnog) goranskog kostima, bilo da je u pitanju ženski, devojački ili muški, šiju u Gori *terzije* (mn.) (izraz koji su sagovornici koristili).

<sup>253</sup> Navela sam da se organizacija svadbenog veselja u Beogradu dovodi u vezu s nastojanjem da se smanje izdaci.

<sup>254</sup> Sagovornica je rođena 1973. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

Ovu praksu obrazlažu time što je *terlik* jedno od „glavnih obeležja žene“. Diskurs sagovornika sugerise da praksu da se poseduje *terlik* treba tumačiti u kontekstu dvojake simboličke uloge koju ovaj odevni predmet obavlja unutar goranske zajednice. S jedne strane, činom poklanjanja *terlika* nevesti (snahi) roditelji mladoženje pokazuju svoj materijalni status (za njegovu izradu potrebno je izdvojiti nekoliko stotina evra). S druge strane, prihvatanjem ponuđenog poklona – *terlika*, nevesta se na simbolički način obavezuje na poštovanje društvenih pravila koja determinišu bračni život u goranskoj zajednici. U svakom slučaju, reč je o veoma značajnoj praksi (simboličkog) darivanja koja je kreirana u datoj zajednici i koja se smatra važnom za kontinuitet zajednice.

Razlike između svakodnevnog i svečanog *terlika* se ogledaju pre svega u bogatstvu ukrasa. *Svečani terlik*, odnosno, kako navode sagovornici – „za veselje“, ima svilom vezene geometrijske šare bele boje na obodima rukava i na prednjem donjem delu (u visini skuta, odnosno iznad kolena) (v. ilustraciju u prilogu), a onaj koji se koristi svakodnevno je bez šara, tj. ukrasa, ili ima eventualno porube izvezene pamučnim koncem ili srmom žute, narandžaste ili bordo boje.<sup>255</sup> Sagovornici navode da je *terlik* skup upravo zbog tih šara i da je u sadašnjosti (21. vek) postao izraz bogatstva – pokazatelj finansijskih mogućnosti onoga ko ga kupuje.

Ujedno navode:

„Terlik što je bio onda, nije bio šaren. A sad sve je to belo. Više se ne poznaje kol'ko šara ima. Kako godine idu, znači, nošnja je bila sve skuplja i skuplja. Prije se tkalo sa vunom, sad novi materijali. Sad nije više autentična nošnja. To ne liči ni na šta. To je sve novotarija.“<sup>256</sup>

---

<sup>255</sup> <http://sadi-idrizi-aljabak.blogspot.com/2013/12/muska-i-zenska-narodna-nosnja-u-gori.html> (pristupljeno 20.02.2020).

<sup>256</sup> Sagovornik rođen u Gori 1958. Živi u Beogradu i povremeno u Crnoj Gori. Razgovor sam vodila 2015. u Beogradu.

Sagovornici su često navodili:

„Prati se moda u nošnji, u materijalu, modelu. Kako su godine prolazile i tako izade nešto novije, nova šara. Moda se menja, kao u svemu. Ove žene koje rade, pa isprobaju šta je lepo. Ko se time bavi, on eksperimentiše šta je lepše.“<sup>257</sup>

Sledi da se *terlik* kao odevni element koji se percipira kao tradicionalan, komponuje sa savremenim modnim prohtevima. U diskursu sagovornika često se ističe da su promene u kroju, izgledu, i pravilima odevanja *terlika* evidentne od početka 21. veka. Navedeno se dovodi u vezu sa migracijama Goranaca. Da podsetim da su u tom periodu zabeležene intenzivne migracije u države EU. Ujedno diskurs sagovornika upućuje na to da promene u odevanju, ali i u ostalim segmentima goranske kulture uglavnom iniciraju oni pripadnici zajednice koji su nastanjeni u Nemačkoj, Austriji, odnosno „po Evropi“.

Sagovornici navode:

„Sad kao da se opet vraćaju ti stari običaji.“<sup>258</sup>

„Sad da se održi taj trend od ranijih dana. Bukvalno moraju – ‘Nisi ispoštovao’, ‘Zašto nisi?’ , itd.“<sup>259</sup>

Navedena rečenica ukazuje i na način na koji zajednica nastoji da nadgleda i usmerava društvenu praksu kako na nivou zajednice tako i na nivou pojedinaca.

---

<sup>257</sup> Sagovornica je rođena 1973. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>258</sup> Sagovornica je rođena 1973. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>259</sup> Sagovornik je rođen 1990. u Beogradu. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

## Terlik i identitetske prakse

Evidentno je da *terlik* ima značajnu ulogu u konstrukciji identitetskih praksi kako na individualnom tako i na kolektivnom nivou. Sudeći prema diskursu sagovornika – Goranci ga uvek percipiraju kao simbol svoje zajednice i nezaobilazan segment goranske tradicije. On se u tom svojstvu javlja u kontinuitetu tokom perioda koji predstavlja hronološku okosnicu mog istraživanja.

Sudeći po diskursu sagovornika i podacima iz literature, *terlik* je imao značajnu ulogu i prilikom konstrukcije rodnog identita žena. Njegov uticaj u tom pogledu ne predstavlja konstantu. Da podsetim, danas ga svakodnevno koriste samo pojedine, i to uglavnom starije žene. S obzirom na to, može da se posmatra kao pokazatelj starosne dobi. Značajna je pre svega njegoova funkcija zaštite i pokrivanja, odnosno njegoova uloga u konstrukciji religijskog identiteta, i to kako kod žena koje ga odevaju tako i kod ostalih pripadnika goranske zajednice. U tom smislu je razumljivo da je zabranjivanje njegoove upotrebe predstavljalo značajnu prekretnicu u identitetskim praksama pre svega žena, ali i ostalih pripadnika goranske zajednice.

Zabranom upotrebe *terlika* se zadire direktno u sferu religijske prakse, kao i u polje identifikacije žene sa svojom rodnom ulogom, koja je, u izvesnom smislu, definisana islamskim religijskim pravilima. (v. Kalčić 2007) Goranke su po svemu sudeći nastojale da održe praksu pokrivanja, pa su umesto *terlika* počele da koriste mantil.<sup>260</sup> Izvesno je da je ta promena doprinela zadržavanju mantila u upotrebi do današnjih

---

<sup>260</sup> U tom pogledu postoje izvesne sličnosti s praksom koja je zabeležena u Bugarskoj kod žena islamske veroispovesti. Pozivam se na referat: "Strategies for Differentiation and Inclusion. Dynamic Identity of Muslim Bulgarians Expressed by Clothing as a Visible Sign of Religious Affiliation", koji je koleginica Ivanka Petrova iz Etnografskog instituta iz Sofije izložila na konferenciji: „Suočavanje sa sobom, suočavanje sa drugim. Da li je pomirenje moguće na Balkanu?“ (Beograd 2014. godine). Iskazujem joj veliku zahvalnost na izvodu referata koji mi je poslala na uvid, kao i nastojanju da mi tim putem pomogne pri istraživanju i pisanju knjige.



dana. On ima istu funkciju – da pokrije i zaštiti. Indikativnim smatram to da su žene uprkos tome nastojala da koriste *terlik*, odnosno da ga nisu u potpunosti zamenile mantilom.<sup>261</sup> Činjenica je da *terlik* vremenom prestaje da bude nezaobilazan odevni predmet u svakodnevnom odevanju, ali i dalje ostaje obavezan u okviru goranskog svečanog ženskog kostima. Njegova simbolika i značaj ostaju u tom pogledu isti, osim toga, ne umanjuje se njegova uloga u konstrukciji goranskog identiteta na kolektivnom nivou. Za razliku od navedenog, na individualnom nivou se mogu pratiti izvesne razlike u ulozi i značaju koji se pridaje ovom odevnom predmetu. Sagovornici su saglasni sa tim da *terlik* jeste simbol Goranaca i da on predstavlja obavezan odevni predmet nevestinskog i svečanog ženskog kostima. Međutim, izvesne razlike u njegovom shvatanju među sagovornicima, pogotovo među samim ženama, nastaju po pitanju njegove upotrebe u svakodnevnom odevanju žene. Iskazi sagovornika ukazuju na to da ga izostavljaju iz svakodnevne odevne prakse one Goranke koje *terlik* asocira na tradiciju i staro, odnosno na ruralnu sredinu. Pomenuto poimanje *terlika* je prisutno pre svega kod žena koje su rođene i odrasle izvan Gore, koje u Gori borave samo tokom letnjih meseci.<sup>262</sup>

---

<sup>261</sup> U vezi s tim, sagovornici navode da žene u selu Restelica odevaju mantil koji je dužine do članaka. Ujedno navode da je taj mantil u funkciji pokrivanja i da se ne koristi *terlik*, poput onog koji koriste žene u ostalim selima u Gori. „Devojke kad se udaju oblače te mantile“, navodi jedan sagovornik (rođen 1958. u Gori, živi u Beogradu, razgovor sam vodila 2015. u Beogradu). Žene u Restelici ne odevaju taj *terlik* ni u sklopu *svečanog kostima*. Prema rečima jednog sagovornika: „Restelica je imala nošnju koja nije ličila na svečanu, bila je jednostavnija, od vune.“ (rođen u Gori 1950. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu). Važno je da napomenem da nisam bila u prilici da razgovaram sa sagovornicima koji su poreklom iz tog sela koje predstavlja najnaseljenije goransko selo, a ujedno i najudaljenije od Dragaša.

<sup>262</sup> U tom pogledu je inspirativan rad Aneta Svetieve: „Tranzicija na ‘terlik’“, u kojem ukazuje na uzroke promena u odevanju muslimanki u selu Melnica u Makedoniji (2001: 187–192). Promene koje je evidentirala tokom terenskog istraživanja donekle se podudaraju s promenama koje beležimo u odevanju žena u Gori, a koje nastupaju usled intenzivnih migracija i nastojanja da se odevanje prilagodi aktuelnim modnim trendovima.

One prihvataju da ga odevaju eventualno u svečanim prilikama, odnosno kada su neveste, što je u skladu sa njihovom percepcijom *terlika* kao dela goranske tradicije i svadbenog veselja kao događaja koji podrazumeva praktikovanje te tradicije. Za razliku od navedenog, Goranke koje smatraju da je neprikladno da žena izlazi iz kuće bez *terlika* i marame, odevaju ga tokom boravka u Gori. Potrebno je naglasiti da percipiranje *terlika* kao simbola goranske zajednice i tradicije ne umanjuje njegov značaj u religijskom kontekstu, jer sagovornici religijske sadržaje i praksu takođe percipiraju delom goranske tradicije i zajednice. Zbog toga se društvene prakse koje se analiziraju u ovom poglavlju opravdano mogu posmatrati kao sastavni deo goranske kulture. Evidentno je da sagovornici pojam *tradicija* koriste u sledećem značenju:

„Ono što je zajedničko različitim određenjima jeste da se tradicija dovodi u vezu s prošlošću, tj. da ona označava kulturne obrasce, vrednosti, predanja, verovanja, itd. koji su nastali u prošlosti i prenose se, pre svega, usmeno, ali i pismeno, svesno i nesvesno, s kolena na koleno, što implicira kontinuitet i trajanje. Pod tradicijom se podrazumeva i ono što je najvrednije u kulturi neke zajednice, što zahteva posebnu pažnju i staranje da bi se nastavilo u budućnosti.“ (Zlatanović 2003: 21).

U vezi sa upotrebom izraza *tradicija*, zapažam da su sagovornici izraz *običaj* retko koristili. Navedeno se, uz ostala zapažanja, može objasniti time što su izraz *tradicija* koristili u kontekstu koji podrazumeva da: „‘tradicija’ konotira nešto što ima simboliku i snagu autoriteta.“ (Ibid., 160). Tako se i u ovom istraživanju pokazalo da tradicija s jedne strane: „konotira prošlost, kulturne vrednosti koje se prenose u kontinuitetu“ (Ibid., 23), i da se u izvesnom smislu smatra nečim što koči osavremenjivanje, modernizaciju – ali i nešto što omogućava nastavak identiteta i „ima značajnu ulogu u društvenom životu.“ (Ibid.) Evidentna je i pojava tradicionalizma u tom smislu da postoji „aktivna, afektivna i vrednosno motivisana discpozicija ka različitim sadržajima koji se prenose među generacijama i doprinose održanju kontinuiteta nekog konkretnog društva“ (Naumović 2009: 15).

Sadašnji način odevanja Goranki u Beogradu i Tutinu može da se posmatra kao strategija koja ženama omogućava bržu i lakšu ink-luziju u sredinu u kojoj žive i rade. Takvo nastojanje je prisutno pre svega kod onih žena koje su zaposlene i koje pripadaju mlađoj popu-laciji (rođene su i odrasle u Beogradu). Odevanje prema savremenim modnim trendovima može da se sagleda i kao strategija prikrivanja „re-ligijske afilijacije“ (Petrova 2014: 31), odnosno u kontekstu religijske mimikrije. Navela sam da *terlik* i maramu, kao i dimije, većina Goranki povezuje s Gorom i seoskom sredinom. Sudeći prema iskazima sagov-ornika, to je jedan od razloga da se izostave iz svakodnevnog odevanja i da se koriste pre svega u svečanim prilikama, kada ustvari dolazi do izražaja njihov simbolički značaj. U vezi sa tim, podsećam da se odevanje goranskog svečanog kostima praktikuje isključivo u Gori.

## Zaključak

Poznato je da kodeksi odevanja ne postoje izolovano, već da su u korelaciji sa društvenim, istorijskim, političkim i kulturnim pri-likama koje postoje u određenom vremenu i prostoru (v. Jestratijević 2015: 839–856). Pomenuti uticaj i veza su evidentni i u slučaju *terlika*. Po svemu sudeći, spoljni faktori su doprineli tome da se on postepeno izostavlja i da vremenom prestane da se koristi u svakodnevnoj odevnoj praksi većine žena. Na taj način se njegova uloga i značaj koji je imao u konstrukciji identitetskih praksi postepeno smanjuju.<sup>263</sup> To ipak ne znači da se simbolika koju ima u religijskom kontekstu u potpunosti gubi. Ona ostaje vidljiva pre svega u okviru svakodnevne upotrebe ovog odevnog predmeta. Istovremeno, pratimo kontinuiranu upotrebu *terlika* u konstrukciji identifikacije pojedinca s goranskom zajednicom.

---

<sup>263</sup> Ovde posmatrane identitetske prakse sagledavam kao promenljivu kate-goriju. O tome kako određene odevne prakse mogu da utiču na konstrukciju, usvajanje i menjanje identiteta videti: Jestratijević 2015: 839–854.

*Terlik* je primer ženskog odevnog predmeta koji se pokazao izuzetno značajnim, i to ne samo za sagledavanje njegove simboličke uloge u konstruisanju identitetskih praksi, već i za razmatranje nekih drugih pitanja i veza koje se nameću uvek kada je odevanje u fokusu istraživanja.<sup>264</sup> Iz diskursa sagovornika uočava se da se *terlik* neretko percipira kao „čuvar“ goranske zajednice i tradicije, odnosno da se upotrebljava za kreiranje simboličke granice *mi – oni*. U tom pogledu, možemo da govorimo o instrumentalizaciji odeće kao strategije diferencijacije i integracije (Petrova 2014: 31). Ovakva uloga, koju ovaj odevni predmet ima, uočljiva je pre svega u okviru svečanog ženskog kostima. Razumljivo je da se posebna pažnja pridaje upravo *svečanom terliku* i da se iz tog razloga promene mogu pratiti u njegovom izgledu. *Terlik* koji se koristi u svakodnevnoj odevnoj praksi nema taj značaj i značenje. Promene u izgledu tog *terlika* su manje evidentne. On se koristi isključivo sa namerom da pokrije i zaštiti ženu, kao i da simbolizuje njen bračni status. U vezi s tim je indikativno da se samo svečani *terlik* posmatra u kategorijama *lepo* i *važno*, da je za taj *terlik* značajno da bude reprezentativan, kako na nivou porodice tako i zajednice.<sup>265</sup> Nije isključeno da se *terlik* počeo upotrebljavati kao sastavni deo svečanog kostima zbog toga da bi bio sačuvan i da bi se prikrila njegova simbolika koju ima u religijskom kontekstu. Tako je *terlik* lakše mogao da opstane i da se koristi kao religijski simbol, odnosno da se sačuva donekle njegova osnovna funkcija koju je imao pre promena kroz koje prolazi od 50-ih godina 20. veka do danas. Uprkos činjenici da su od kraja 20, a pre svega od početka 21. veka, nastupile promene u odevanju žena i

---

<sup>264</sup> Opravdanim se čini postaviti i pitanje veze između tela i odela. U tom pogledu *terlik* i pravila u vezi s njegovim odevanjem mogu da se tumače u kontekstu predstava o ženskom telu „kao nosećem stubu morala oblikovanog specifičnom kulturom“ (Pišev 2013: 146).

<sup>265</sup> Takva praksa se ne susreće samo u okviru goranske zajednice, već predstavlja opšte pravilo koje je u primeni kod većine zajednica u kojima „tradicionalna nošnja“ predstavlja simbol pomoću kojeg se konstruišu identitetske prakse (v. Zlatanović 2003). Navedeno se može uočiti i na festivalima folklor, kako u Srbiji tako i u inostranstvu (v. Rašić 2016: 1005–1025).

devojaka u Gori koje ukazuju na mogućnost da *terlik* verovatno ne bi danas bio u upotrebi da nije u kontinuitetu korišćen u okviru svečanog kostima.<sup>266</sup> Kao što navodim u poglavlju o svakodnevnom odevanju žena – odevati *terlik* kao deo svečanog kostima je prihvatljivo, jer se tako prati moda (diskurs sagovornika). Takvu situaciju dovodim u vezu sa socijalnim i kulturnim promenama koje nastupaju krajem 20. i početkom 21. veka na širem društvenom planu, zatim sa transmigracijama, kao i promenama u okviru procesa (samo)identifikacije pojedinca s goranskom zajednicom.

---

<sup>266</sup> Na takav zaključak jednim delom upućuje i odevna praksa zabeležena kod žena i muškaraca islamske religijske pripadnosti u selu Melnica u Makedoniji. Migracije i usvajanje kulturnih sadržaja u sredini prijema doprinele su, između ostalog, i tome da devojke i žene ne odevaju *terlik* prilikom boravka u selu (v. Svetieva 2001: 187–192). Slična situacija u odevanju je zabeležena i kod žena islamske religijske pripadnosti u pojedinim selima u Bugarskoj, o čemu svedoči i ovde pomenuti referat Ivanke Petrove.

## Svakodnevna odevna praksa Goranki – promene i refleksije

U ovom potpoglavlju su u fokusu promene u odevanju Goranki koje su inicirane zakonskim propisima, migracijama i modnim trendovima u periodu druge polovine 20. i početka 21. veka. Prihvatanje novina u odevanju žena u goranskoj zajednici nije se uvek odvijalo jednostavno i lako, pogotovo zbog toga što je ono podrazumevalo izostavljanje odevnih predmeta koji su imali veliki simbolički značaj unutar goranske zajednice. Uvođenje promena je uticalo na to da se žene na izvestan način sučeljavaju same sa sobom i da osećaju nelagodnost zbog bojazni da bi (ne)prihvatanje novina moglo da izazove konflikte sa pojedinim članovima porodice, kao i sa ostalim pripadnicima njihove zajednice. Uz to, promene u odevanju impliciraju i iniciraju promene u sferi identifikacije po osnovu rodne, religijske i etničke pripadnosti. Iz tog razloga u ovom potpoglavlju stavljam akcenat na promene u odevanju žena i sagledavam ih u kontekstu sučeljavanja sa sobom i drugima.

Odevanje žena islamske religijske pripadnosti predstavlja aktuelnu temu u sadašnjosti. Ona zauzima značajno mesto u naučnom i javnom diskursu kako u regionu tako i šire (v. Kalčić 2007, Gavrilović 2007: 113–116, Spahić-Šiljak 2012, Šeta 2014: 55–64). To me je jednim delom podstaklo na to da se fokusiram na svakodnevno odevanje Goranki u Gori, Beogradu i Tutinu, odnosno na promene koje nastupaju u toj sferi u periodu od 50-ih godina 20. veka do današnjih dana. Akcenat se stavlja na promene koje su inicirane spoljnim faktorima

– zakonskim propisima, migracijama i modnim trendovima. U tom smislu se postavlja pitanje refleksija koje promene u odevanju imaju na polju identitetskih praksi. Ujedno se postavlja pitanje prihvatanja određenih promena u odevanju od strane samih žena, njihovih porodica i srodnika. Taj aspekt problema proizilazi iz iskustvene prakse stečene prilikom obavljanja terenskog istraživanja u Beogradu i Tutinu. Empirijski materijal ukazuje na to da su promene u odevanju imale za posledicu konfrontaciju između članova porodice, kao i bliskih srodnika.<sup>267</sup> U vezi s tim se apostrofira pitanje sučeljavanja i pomirenja članova goranske zajednice sa sobom, sa članovima svojih porodica i srođnicima, ali ne i sa pripadnicima drugih etničkih i/ili religijskih zajednica.<sup>268</sup>

Odevanje žena jeste značajan segment kulturnog života, pogodan da se preko te prakse posmatra odnos individue s kolektivom i da se osvetljava priroda tog odnosa.

Ovo istraživanje čini mali zaokret u smislu konteksta u kojem se analiziraju odevne prakse žena. Tekst se bazira na analizi diskursa sagovornika. Sagledavaju se i razmatraju situacije s kojima su se pripadnice goranske zajednice suočavale usled promena koje su nastale u njihovom odevanju u drugoj polovini 20. i početkom 21. veka. Pomenuti period je indikativan zbog intenzivnih migracija Goranaca

---

<sup>267</sup> Kontekst u kojem se odevna praksa Goranki posmatra u ovom potpoglavlju je učinjen i usled poziva da učestvujem na konferenciji: „Suočavanje sa sobom, suočavanje sa drugim. Da li je pomirenje moguće na Balkanu?“, koja je organizovana u Beogradu 2014. godine u saradnji Etnografskog instituta SANU i Fondacija Konrad Adenauer. Zahvaljujem se kolegici Aleksandri Pavićević na pozivu. Rad koji sam prezentovala na toj konferenciji predstavljao je samo okosnicu za pisanje ovog potpoglavlja, jer sam nastavila da obavljam istraživanje u periodu od 2015. do 2019. i tom prilikom sam stekla novu empirijsku građu koja se prvi put prezentuje u ovoj knjizi.

<sup>268</sup> U tekstu se izrazi *sučeljavanje* i *konflikt* koriste uglavnom za verbalnu konfrontaciju i pojavu određenih neprijatnih situacija i stanja koja se mogu dovesti u vezu sa osećanjima straha i nelagodnosti. Upotreba pomenutih izraza je u korelaciji sa empirijskim materijalom koji sam prikupila prilikom terenskog istraživanja u Beogradu i Tutinu. Pomirenje u situacijama koje se analiziraju u tekstu nastupa nakon prihvatanja novina u odevanju od strane onih pojedinaca koji su bili konfrontirani.

iz Gore, o čemu je bilo govora u posebnom poglavlju knjige. Promene u odevanju Goranki inicirane i intenzivirane su donošenjem Zakona o zabrani nošenja feredže i zara (u Republici Srbiji je stupio na snagu od 9. januara 1951.),<sup>269</sup> kao i sve češćim zapošljavanjem Goranki.<sup>270</sup>



Odevanje je tema koja je sagledavana i razmatrana sa različitih aspekata i u različitim kontekstima, kako u okviru etnologije i antropologije, tako i u ostalim naučnim disciplinama. U radu se odevanju pristupa u kontekstu prihvatanja određenih društvenih i religijskih normi i pravila koja se tiču odevanja Goranki. U fokusu su žene i njihovo svakodnevno odevanje, jer smatram da su uvođenje Zakona o zabrani nošenja zara i feredže, i njihovo preseljenje u Beograd i Tutin doveli do promena koje su se odrazile na njihovo odevanje. Način života u novoj sredini, drugačiji od onoga u Gori, uticao je na prihvatanje izvesnih promena u dotadašnjoj odevnoj praksi.

U ovom potpoglavljju želim da pojasnim razloge koji su doveli do pojave konfliktnih situacija u kojima su se žene našle zbog svoje odevne prakse, odnosno promena u odevanju. U njemu ujedno razmatram pitanje prihvatanja promena u odevanju, odnosno ostvarenja pomirenja sa sobom i drugima (članovima porodice, bliskim srođnicima). U tom kontekstu može da se postavi i pitanje veze između svakodnevnog odevanja žena i definisanja određenih odevnih predmeta kao simbola rodne, etničke i/ili religijske pripadnosti. Poznato je da se odevni predmeti koriste kao simboli s namerom konstruisanja identitetskih praksi, kako na nivou pojedinca tako i zajednice. U istraživanju naglašavam da između individualnog i kolektivnog nivoa identifikacije ne postoji uvek znak jednakosti.

---

<sup>269</sup> Zakon o zabrani nošenja zara i feredže u NR Srbiji od 9. januara 1951.

<sup>270</sup> Ovaj podatak je dobijen prilikom razgovora sa sagovornicima.



## Svakodnevno odevanje: *nekada* i *sada*

Pod svakodnevnim odevanjem podrazumevam praksu koja se koristi svakoga dana, za razliku od odeće koja se nosi samo u određenim okolnostima ili u prilikama koje podrazumevaju odevanje u skladu sa određenim pravilima, odnosno *dres- kodom* (eng. *dress code*).<sup>271</sup>

Kako izgleda svakodnevno odevanje Goranki u Gori, Beogradu i Tutinu u periodu od druge polovine 20. do kraja prve decenije 21. veka?

Podaci koje navodim se odnose na odevnu praksu u selima: Bačka, Mlike, Dikance, Radeša, Rapča, Kukuljane, Leštane, Globočica. Navedeno je važno napomenuti stoga što postoje izvesne razlike u odevanju žena između pojedinih goranskih sela (izdvajaju se Brod i Restelica), o čemu svedoče i podaci u literaturi (v. Darmanović 1994: 146–148, Idrizi Aljabak 2013).

Prema rečima jednog sagovornika:

„Svaka nošnja se od sela do sela razlikuje, po šarama. Možete odma pogoditi iz kog mjesta je. Naše selo i Vranište, Mlike uvek su bile razlike. Kod njih je uvek dominirala žuta boja.“<sup>272</sup>

Ujedno se navodi da su žene sve do pojave dimija oblačile odevne predmete ručne izrade: *kutef* (vrsta dugih gaća), košulju, *puas* (pojas) i *skutaču* (vrsta pregače), kao i *nogajice* (vunene ili pamučne).<sup>273</sup>

Sudeći prema empirijskoj građi kojom raspolazem za sada, osnovni odevni predmeti koje su žene nosile u Gori od kraja 70-ih

---

<sup>271</sup> Odevanje Goranki za *Duren* i/ili za svadbena veselja takođe je vrlo indikativno i inspirativno za analizu problema koji predstavlja topos ovog rada, jer podrazumeva odevanje svečanog kostima, tj. „tradicionalnu goransku nošnju“. Taj segment je analiziran jednim delom u okviru poglavlja o *goranskoj svadbi i terliku*.

<sup>272</sup> Sagovornik je rođen 1958. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2015. u Beogradu.

<sup>273</sup> Reči u kurzivu su goranski nazivi za navedene odevne predmete. Sagovornici su ih navodili prilikom razgovora, nakon što bi ih zamolila da upotrebe goranski naziv za određeni odevni predmet.

godina 20. veka do početka 21. veka bili su: bluza, dimije dužine do ispod kolena ili do članka, čarape (konfekcijske izrade), kao i marama (bela ili braon). Pri izlasku iz kuće su oblačile *terlik* ili mantil.

Sagovornici navode da su dimije konfekcijski odevni predmet koji ulazi u upotrebu:

„Od 60-ih ili 70-ih godina dominiraju dimije, ja mislim od 70-ih godina. To je valjda bilo lakše da se sašije na mašinu. Kod nas je bilo dugačkih uvek, a u drugim selima ne.“<sup>274</sup>

Odevanje Goranki u Beogradu se do kraja 70-ih godina 20. veka nije znatnije razlikovalo od odevanja u Gori:<sup>275</sup>

„Bilo je 70-ih do 80-ih i u Beogradu kad su dolazile neke naše baš su nosile ove stvari. Niko nije gledao i sa terlikom išli su i sa skutačom, nogajicama, išli su. Ali sada nema, to je sve moderno.“<sup>276</sup>

Isti sagovornik ujedno objašnjava kako se odevala njegova žena u tom periodu:

„Nosila mantil i kratke dimije, nisu se videle dimije. Neki put kad smo stanovali na Crvenom krstu – komšije su znale da smo Goranci – nosila je terlik, marama.“

U literaturi koju sam konsultovala u vezi sa odevanjem žena u Gori nailazim takođe na podatke koji ukazuju na to da je u Gori do 50-ih

---

<sup>274</sup> Sagovornik je rođen 1958. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2015. u Beogradu.

<sup>275</sup> Ovom prilikom naglašavam da je u tom periodu bio neznatan broj žena koje su bile stalno nastanjene sa mužem i porodicom u Beogradu. Intenzivnije doseljavanje žena sa decom počinje od kraja 70-ih godina XX veka (v. Hasani 2011: 311–322).

<sup>276</sup> Sagovornik je rođen 1958. u Gori. Živi u Beogradu, odlazi na sezonski rad u Crnu Goru. Razgovor sam vodila 2015. u Beogradu.

godina 20. veka postojala praksa pokrivanja žena.<sup>277</sup> Pokrivanje je u praksi i u sadašnjosti, s tim što pratimo promene u izgledu odevnih predmeta i načinu njihove upotrebe u tu svrhu. Sagovornici su u nameri da objasne praksu pokrivanja žena najčešće koristili izraze: *pokrivanje, zabradi se, zabuljene*. Samo neki od sagovornika su na moje pitanje o upotrebi odevnih predmeta u svrhu pokrivanja navodili da su žene u Gori nosile feredžu:

„Ranije, bilo, a, ranije bilo bogami, odavno je bilo, mala sam bila devojčica, su zabranili one crne feredže da se nose. I oni sve to makoše. One crne feredže ne smeš da oblečeš. Posle pustiše opet feredže.“<sup>278</sup>

„Skroz je obučena, bilo je 50-ih godina kad je bilo feredža. Ja malo to pantim.“<sup>279</sup>

Većina sagovornika je navodila da se u Gori nije nosila feredža, već samo *terlik* i da se on koristio za pokrivanje žena. Sudeći prema tome kako su sagovornici opisivali pokrivanje, Goranke su se 50-ih godina 20. veka pokrivala na način koji je bilo nalik onome koje postoji kod nošenja feredže. To ilustruje i sledeći iskaz:

„U Gori, generalno, je sve bilo u starija vremena, malo, kako da Vam objasnim, više su bile pokrivena. Odore crne koje su žene nosile, marama na glavi, neko podigne maramu da pokrije nos. Kad je žena izlazila iz kuće to nosi. Kod nas se zove terljik, terlik, ta odora.“<sup>280</sup>

---

<sup>277</sup> Pokrivanje se u javnom i naučnom diskursu koristi najčešće za praksu koja podrazumeva upotrebu određenih odevnih predmeta s namerom zaštite ženskog tela kod pripadnica islamske religijske orijentacije. Sagovornici su za praksu zaštite ženskog tela koristili izraz pokrivanje. U tom značenju ga koristim i u knjizi. Praksa pokrivanja muslimanki je predmet mnogobrojnih istraživanja, radova, polemika i studija. Ovom prilikom upućujem na one koji su bili od posebnog značaja za istraživanje i analizu empirijskog materijala: Harcet 2008: 191–201, Spahić-Šiljak 2012, Šeta 2014: 55–64, Đurović 2015: 821–838.

<sup>278</sup> Sagovornica je rođena 1942. godine u Gori. Živi u Tutinu. Razgovorom sam obavila 2015. u Tutinu.

<sup>279</sup> Sagovornik je rođen 1958. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2015. u Beogradu.

<sup>280</sup> Sagovornik je rođen u Gori 1966. godine. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2019. u Beogradu.

U domaćoj i inostranoj literaturi, kao i u ostalim izvorima (video zapisi, internet stranice), navodi se da su žene u Gori nosile *terlik* i maramu u svrhu pokrivanja.<sup>281</sup> Sagovornici ujedno napominju da je marama bele boje (*čevre*) bila vezivana tako da pokrije veći deo lica i da je *terlik* do 60-ih godina bio znatno duži od onog koji je danas u upotrebi (sezao je do članaka). Ujedno navode da je bio jednostavnijeg kroja (nije bio strukiran kao sadašnji) i sa minimalnim šarama na porubima (vezene vunom ili koncem), odnosno bio je skromniji u odnosu na onaj koji se koristi krajem 20. i početkom 21. veka.<sup>282</sup> Takav *terlik* je moguće danas sresti u selu Restelica, navode sagovornici.<sup>283</sup>

U svrhu pokrivanja se koristi i marama, s tim što je dolazio do promena u načinu njenog vezivanja. Stariji način je podrazumevao vezivanje marame tako da se njom pokriju nos i usta. „Mafes se to zove“, navodi jedna sagovornica. Ona mi je ujedno pokazala kako se marama vezuje. Taj način vezivanja nazvala je *mafes*.<sup>284</sup> Sagovornici su u vezi sa vezivanjem marame navodili:

---

<sup>281</sup> Ovom prilikom upućujem na tekst: „Zakon o zabrani uvođenja zara i feredže u Gori“, u kojem se opisuje situacija u Gori nakon uvođenja pomenutog Zakona. Sudeći prema navedenom – Goranke su se pokrivala koristeći *terlik* i maramu, s tim što je taj način pokrivanja znatno odstupao od pokrivanja koje se opisuje u periodu od 50-ih godina nadalje. Pomenuti tekst je značajan i zbog toga što ilustruje situaciju u kojoj su se nalazile žene u Gori usled zabrane pokrivanja. Videti: <https://www.docdroid.net/ZLHxyrq/zakon-o-zabrani-nosenja-zara-i-feredze.pdf>, <https://www.info-ks.net/bosnjaci/80082/gorazakon-o-zabrani-nosenja-zara-i-feredze> (pristupljeno 8.02.2020).

<sup>282</sup> Na osnovu video-snimka svadbe koji je danska naučnica Birt Trerup (Birth Traerup) snimila 1966. godine u Gori – u upotrebi je bio *terlik* koji se podudara sa navedenim iskazima sagovornika. Snimak pomenutog filma sam dobila zahvaljujući jednom sagovorniku. Iskreno mu se zahvaljujem na ukazanom poverenju i snimku.

<sup>283</sup> O tome svedoči i dokumentarni film „Gora“, režisera Stefana Maleševića. Film je prikazan na festivalu BELDOKS 2017. godine. Videti: <https://beldocs.rs/arhiva/beldocs2017/filmovi/gora/> (pristupljeno 2.02.2020).

<sup>284</sup> Rođena je 1978. u Beogradu, živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu. U rečniku goranskih izraza se navodi da je *mafes* marama (<https://mlicanin.weebly.com/goranski-recnik.html>, pristupljeno 2.02.2019).

„Ranije su se stavljale bele marame tako da pokriju lice.“<sup>285</sup>

„A ranije kažu samo oči su im se videle, zabljeni. Ona marama bela. To su skinuli pre Drugog svetskog rata.“<sup>286</sup>

Pomenuti način vezivanja je bio u praksi do 60-ih godina 20. veka, navode sagovornici. Nakon toga počinje vezivanje marame tako da je lice ostajalo nepokriveno i taj vid vezivanja marame ima takođe dve varijante. Vezivanje ispod brade i vezivanje sa strane (do obraza). Marama se vezuje u obe varijante tako da pokrije kosu. Jedna sagovornica u vezi s tom praksom kaže:

„Se zabradim.“<sup>287</sup>

Sudeći prema iskazima sagovornika – starije žene koje žive u Gori ili tamo borave tokom leta nose marame i u sadašnjosti.<sup>288</sup> Ona je za njih obavezan odevni predmet, s tim što se dešava da umesto bele nose maramu tamnijih tonova.<sup>289</sup> Nošenje marame u sadašnjosti se obrazlaže rečima:

„Trebalo da bude pokrivena. Poštovanje prema starijima.“<sup>290</sup>

---

<sup>285</sup> Sagovornik je rođen 1958. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2015. u Beogradu.

<sup>286</sup> Sagovornik je rođen 1975. u Gori. Živi u Tutinu. Razgovor sam vodila 2015. u Tutinu.

<sup>287</sup> Rođena je 1942. u Gori, živi u Tutinu, razgovor sam vodila 2015. godine u Tutinu. Kada mi je pokazala šta podrazumeva pod tim – vezala je maramu tako da krajevi budu spojeni sa strane, do obraza, s tim da nije pokrila lice.

<sup>288</sup> Sagovornici su žene koje su stare 60 i više godina smatrali starijim ženama.

<sup>289</sup> Sudeći prema video-zapisima svadbi – te marame mogu biti i šarene, ali tamnijih tonova, i žene ih nose pre svega u situacijama kada umesto terlika (ručna izrada) nose mantil (konfekcijska izrada), dok belu maramu, tzv. *čevre* nose u kombinaciji sa *terlikom*. Pojedini sagovornici koriste izraz *šamija* za maramu konfekcijske izrade.

<sup>290</sup> Sagovornica rođena 1963. godine u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2015. u Beogradu.

Marame se od kraja 90-ih godina 20. veka i kasnije neretko ne vezuju, tj. stave se na glavu bez vezivanja. Sagovornice napominju da se dešava da marama padne na ramena i tako je žena nosi tokom dana kada boravi u kući ili dvorištu.

Austrijski politikolog Šmidinger (Schmidinger) navodi da je nošenje *čadora* u Gori novija pojava, koja ulazi u praksu početkom 21. veka posredstvom onih Goranaca, odnosno Goranki, koji žive u inostranstvu (Austrija, Nemačka) (2013: 38).<sup>291</sup>

Diskurs sagovornika se podudara s podacima iz literature. Sagovornici su, govoreći o svakodnevnom odevanju žena u Gori (onih koje su tamo nastanjene i onih koje borave u Gori leti), navodili da je od početka 21. veka moguće pratiti i praksu pokrivanja devojaka i žena. Sagovornici su govoreći o tom pokrivanju navodili:

„Skroz je obučena. Bilo je 50-ih godina kad je bilo feredže. Sad je ovo pomodarstvo. Sad je ovo već modernije.“<sup>292</sup>

Sagovornici ujedno navode da se većina Goranki ne pokriva ni prilikom njihovog boravka u Gori, odnosno da pokrivanje nije često zastupljeno i da je prisutno pre svega kod pojedinih devojaka i mlađih žena koje žive u inostranstvu, odnosno u državama EU.<sup>293</sup> Sagovornici su za odeću koju te devojke i žene koriste za pokrivanje glave i tela koristili izraz *feredža* s tim što se iz iskaza koji sam navela, kao

---

<sup>291</sup> U rečniku goranskih izraza koji je objavljen na internet stranici „Goranski sajt“ pojašnjeni su nazivi svih odevnih predmeta koje analiziram ovom prilikom, s tim da nedostaju izrazi *feredža* i *čador* (<https://mlicanin.weebly.com/goranski-recnik.html>) (pristupljeno 2.02.2020). Upotrebu izraza *čador* nisam zabeležila ni u razgovoru sa sagovornicima. U pomenutom rečniku je naveden izraz *čader* za kišobran. Rečnik nas upoznaje sa izrazima koji se koriste u goranskom govoru nevezano za to da li su izvorno goranski ili su preuzeti iz turskog, makedonskog ili nekog drugog jezika.

<sup>292</sup> Sagovornik je rođen 1958. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2015. u Beogradu.

<sup>293</sup> Sagovornici navode da je kod Goranki u Beogradu prisutan suprotan trend – žene nastoje da se odevaju prema modelu koji podrazumeva upotrebu odevnih predmeta poput: pantalona, majica kratkih rukava i sl.

primer diskursa sagovornika, jasno uočava da postoji razlika između pokrivanja feredžom koja je bila prisutna do 50-ih godina 20. veka i onog pokrivanja koje je prisutno kod Goranki u 21. veku. Odevne predmete i način pokrivanja koji sam zabeležila na fotografijama (snimci i fotografije iz privatne arhive sagovornika) nalik su onim odevnim predmetima i načinu pokrivanja muslimanki za koje se u naučnom i javnom diskursu u sadašnjosti najčešće koristi izraz hidžab (Kalčić 2007, Harcet 2007: 191–198).

Prilikom terenskog istraživanja u Tutinu, iz razgovora sa sagovornicima saznala sam da se jedna mlada Goranka pokrila. Jedan njen rođak o tome iznosi sledeći komentar:<sup>294</sup>

„Ona se pokrila kad se udala, nakon dve do tri godine braka. To je kod nas obaveza.“

U nastavku objašnjava:

„Pokriveno, jer to je zaštita od svega, od pogleda, ne znam, to treba njojzi da dođe u glavu, nema prisile, od srca da radi. Život se nastavlja sa maramom još bolje.“

U vezi sa odevanjem svoje supruge navodi:

„Žena, ja mislim da će da se pokrije brzo. Milom, njenom voljom.“

Praksa pokrivanja kod Goranki je pitanje koje se može tumačiti u različitim kontekstima i sa različitim aspekata. Nije isključeno da ona predstavlja strategiju za koju se veruje da će omogućiti bržu integraciju u sredini prijema. Pokrivanje je moguće tumačiti na ovaj način kada je u pitanju integracija u sredinu sa većinskim muslimanskim stanovništvom (primer Novog Pazara i Tutina u Srbiji). Premda nije isključeno da je pokrivanje izraz promene do koje dolazi na individualnom nivou,

---

<sup>294</sup> Sagovornik je rođen 1975. u Gori. Živi u Tutinu. Razgovor sam vodila 2015. u Tutinu.

usled menjanja ženinog religijskog uverenja, kao stava i odnosa prema religiji (v. Šeta 2014: 55–64). Tematika koja se tiče pokrivanja žena muslimanske religijske pripadnosti danas je izuzetno složena (v. Kalčić 2007, Gavrilović 2007: 113–116; Đurović 2015: 821–838). To važi i za praksu pokrivanja Goranki. Praksa koju sam analizirala u knjizi ukazuje samo na pravac u kojem se pitanje pokrivanja Goranki može sveobuhvatnije razmatrati. Da bi to bilo moguće potrebno je obaviti dodatna istraživanja koja ujedno podrazumevaju nekoliko drugačiji pristup i kontekst od onog koji sam primenjivala u dosadašnjem radu. Samim tim rezultate koje interpretiram u ovom potpoglavlju nije opravdano uopštavati i smatrati konačnim.

## Odevna praksa Goranki u sadašnjosti

Sudeći prema diskursu sagovornika, promene u odevanju u Gori od 90-ih godina 20. veka do danas imaju za posledicu veliko šarenilo u svakodnevnom odevanju, pre svega onih Goranki koje borave tokom leta u Gori. To, između ostalog, znači da se uporedo javljaju dve ili tri varijante odevanja. Jedna podrazumeva upotrebu dimija, *terlika* i marama, a druga odevanje pantalona, farmerki, trenerke, majica kratkih rukava i sl. Pojedine devojke i žene koriste u svrhu pokrivanja i feredžu.

Prema rečima sagovornika:

„Pre je bilo – da žena izade bez terlika – sramota. Sad nije, barem u mom selu nije.“<sup>295</sup>

„Sad nema striktna pravila kako se ko oblači. Ne zna se ni žena koja je, sve je to pobrkano. Sad kako idu devojke, pa to je katastrofa.“<sup>296</sup>

---

<sup>295</sup> Sagovornica je rođena u Gori 1973. godine. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>296</sup> Sagovornik je rođen 1958. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2015. u Beogradu.



To znači da široku košulju, dimije, maramu i *terlik* nose samo starije žene, i to pre svega one koje žive u Gori. U vezi s tim jedna sagovornica navodi:

„Kod nas, u naše selo, još se nose *terlik* i šamija. Naše dimije – pokratke, imaju lastik. Ne smeš da izležeš vo suknja, će ti se smijet.“<sup>297</sup>

S navedenim se podudara i sledeći iskaz:

„Maramu je moja majka nosila, to su muslimanski običaji, to nisu goranski. Nose žene Goranke *terlik*, koje drže do sebe.“<sup>298</sup>

Odevanje žena koje dolaze u Goru samo tokom leta raznoliko je i zavisi od više faktora. Kada izlaze iz kuća, prevashodno žene koje su udale kćer i/ili oženile sina, nose dimije, maramu, kao i *terlik*. Prema rečima jedne sagovornice:

„Ako idem do prodavnice stavim maramu i *terlik* i bez čarape ni slučajno. I moja ćerka, kad je tamo – dimije, bez obzira, žene što su udate. Udate žene nose.“<sup>299</sup>

Udate žene s malom decom, pogotovo one koje su rođene i odrasle izvan Gore, odevaju se na isti način kao i u Beogradu, odnosno u mestu u kojem su stalno nastanjene (up. Nikolić 1995: 171–172). Drugim rečima, u kući i izvan kuće nose trenerke, farmerke, suknje, majice kratkih rukava, kao i one bez rukava, a iz kuće izlaze bez mantila i marama. Sagovornici ističu da je naveden model odevanja postao široko rasprostranjen u Gori od 90-ih godina dvadesetog veka nadalje i to pre svega kod žena koje dolaze u Goru tokom leta.

---

<sup>297</sup> Sagovornica je rođena 1942. godine u Gori. Živi u Tutinu. Razgovorom sam vodila 2015. u Tutinu.

<sup>298</sup> Sagovornik je rođen u Gori 1955. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

<sup>299</sup> Sagovornica je rođena 1970. godine u Gori. Živi u Tutinu. Razgovor sam vodila 2015. u Tutinu.

U vezi s tom praksom sagovornica navodi:

„Od rata – sve sam ja to napustila, ma jok.“<sup>300</sup>

Evidentno je da postoje značajne razlike između *nekadašnje* i *sadašnje* odevne prakse, s tim što su promene u vidu napuštanja nošenja dimija, marame i *terlika* započele u Beogradu i Tutinu mnogo ranije nego što je to bio slučaj sa uvođenjem promena u odevanju u Gori (up. Nikolić 1995: 172). Prema rečima sagovornika:

„Mnogo se izmenilo. Dimije snaja nosi samo u kuću. Ako ide negde pantalone.“<sup>301</sup>

„Svi ovako idu sad kod nas, na pantalone idu, retko da vidiš ženu u terlik.“<sup>302</sup>

Evidentno je takođe da su u periodu koji predstavlja okosnicu istraživanja postojala dva modela odevanja u okviru *nekadašnjeg* odevanja Goranki u Gori. Za prvi i stariji model je bilo karakteristično nošenje *kutefa*, *košulje*, pojasa, *skutače* i *nogajica*, a za drugi nošenje dimija i široke bluže. Sagovornici u vezi s tim navode da je odevanje po prvom modelu karakteristično za Goru jer je bilo prisutno u Gori i na početku 20. veka, a sudeći prema nekim drugim izvorima i ranije.<sup>303</sup> Sagovornici taj model odevanja percipiraju kao tradicionalno goransko odevanje žena (v. Idrizi Aljabak 2013).

Iskazi sagovornika upućuju na zaključak da se odevni predmeti poput dimija, marama i *terlika* percipiraju kao deo goranske tradicije:

---

<sup>300</sup> Sagovornica rođena 1963. godine u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2015. u Beogradu.

<sup>301</sup> Sagovornica je rođena 1970. u Gori. Živi u Tutinu. Razgovor sam vodila 2015. u Tutinu. Njen iskaz se odnosi na odevnu praksu u Tutinu.

<sup>302</sup> Sagovornica je rođena u Gori 1961. Živi u Gori. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>303</sup> Videti: <http://mlicanin.weebly.com/goranska-nosnja.html> (pristupljeno 2.02.2019).

„Moja majka i dalje nosi terlik i dimije. Sve je to obeležavalo Goranku.“<sup>304</sup>

Ujedno se navodi da ta tradicija: „ide malo po malo i gubi se.“<sup>305</sup>

Sagovornici u vezi sa odevanjem žena u Gori navode:

„Isto ko ovdje, farmerice, suknje, mini suknje, to je moda.“<sup>306</sup>

„Nema te garderobe više. Sad po modernije nose.“<sup>307</sup>

„Mnogo se izmenilo.“<sup>308</sup>

„Čak i stariji ljudi tamo idu u farmerkama. Naglo, od 2010. naovamo – to je baš izraženo. Maksimalno moderno se devojke oblače. Prate se trendovi sa interneta.“<sup>309</sup>

Iz razgovora takođe saznajem da:

„Dole koje žive ipak malo drugačije. Devojke se stide. Koje manje odlaze u gradove, koje dole žive, one se stide da se oslobode, da promene. A one koje žive po gradovima, što su po inostranstvo – moderni život, to je sve isto.“<sup>310</sup>

---

<sup>304</sup> Sagovornik je rođen u Beogradu 1990. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>305</sup> Sagovornica je rođena 1970. u Gori. Živi u Tutinu. Razgovor sam vodila 2015. u Tutinu.

<sup>306</sup> Sagovornik je rođen 1975. u Gori. Živi u Tutinu. Razgovor sam vodila 2015. u Tutinu.

<sup>307</sup> Sagovornik je rođen 1978. u Gori. Živi u Tutinu. Razgovor sam vodila 2015. u Tutinu.

<sup>308</sup> Sagovornica je rođena je 1942. u Gori, živi u Tutinu, razgovor sam vodila 2015. godine u Tutinu.

<sup>309</sup> Sagovornik je rođen u Beogradu 1990. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>310</sup> Sagovornik je rođen 1958. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2015. u Beogradu.

U vezi s razlikama koje se javljaju u okviru *nekadašnjeg* modela odevanja, potrebno je naglasiti da *terlik* i marama predstavljaju odevne predmete koji su prisutni sve vreme u okviru nekadašnjeg modela odevanja. Premda se i u tom pogledu uočava uticaj zakona na promene u odevanju. Pojedini sagovornici navode da je Zakon o zabrani nošenja zara i feredže imao za posledicu prestanak nošenja feredže, *terlika* i marame. U tom periodu dolazi i do zamene *terlika* mantilom tamne boje. *Terlik* se vraća u svakodnevnu upotrebu nakon „direktne primene Zakona“ (prema rečima sagovornika), odnosno od tada možemo da pratimo paralelnu upotrebu *terlika* i mantila.

Praksa da se žene u Gori odevaju *gradski*,<sup>311</sup> između ostalog podrazumeva odevanje suprotno onom koje se praktikuje s namerom pokrivanja ženskog tela. Upotreba dimija, *terlika* i marame se, sudeći prema diskursu sagovornika, vezuje za goransku tradiciju,<sup>312</sup> dok se odevanje u skladu sa gradskim modelom smatra moderno i napredno.<sup>313</sup>

## Promene u odevanju i njihove refleksije

Promene koje su nastupale u odevanju Goranki imale su za posledicu pojavu izvesnih konfliktnih situacija između žena i pojedinih srodnika, pre svega članova njihovih porodica. Takvu situaciju je moguće pratiti kako u Beogradu tako i u Gori.

U nastavku se pomoću iskaza ilustruju neke od takvih situacija u

---

<sup>311</sup> Prema rečima sagovornice s kojom sam razgovarala 2016. u Beogradu.

<sup>312</sup> Navedeno ilustruju i reči jedne sagovornice: „Starije bake, žene, moja tetka, ujna, to se nose marame, drže se tradicije.“ (sagovornica je rođena 1978. u Beogradu. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2016. u Beogradu).

<sup>313</sup> Navedene tendencije u odevanju žena mogu se smatrati opštom pojavom. Ovom prilikom upućujem na istraživanje koje je antropološkinja Aneta Svetieva obavljala u selu Melnica u Makedoniji (2001: 187–192). Svetieva je u pomenutom selu konstatovala promene u odevnoj praksi žena islamske religijske pripadnosti poput ovih koje mogu da se prate kod žena u Gori, odnosno u okviru goranske zajednice.

kojima je dolazilo do sučeljavanja žena kako sa sobom tako i s drugima.

Jedan od sagovornika je svedočio o situaciji u kojoj je nastojao da navede svoju majku na to da ne nosi *terlik* u Gori, jer je:

„nezgodan za nošenje kada žena radi u polju, vruće je.“

Na njegovu primedbu majka mu je odgovorila:

„Ne se mešaj, to je običaj.“

Sagovornik navodi da je majka *terlik* zamenila mantilom nakon što je on postao šire rasporstranjen u Gori (60-ih godina 20. veka).<sup>314</sup>

Drugi sagovornik govoreći o odevanju svoje majke u Gori u periodu zabrane nošenja *terlika*, feredže i zara navodi:

„Moja majka se krila, 88 godina je stara, pazarni dan je petak, ljudi prolaze kad se vraćaju, krila se jer nije imala *terlik*.“<sup>315</sup>

Jedan sagovornik u vezi sa odevanjem svoje majke, koja je, prema njegovim rečima, nosila feredžu navodi:

„Ja se odlično sećam, mama moja je nosila, čak i u Beogradu nekad pokušavala, pa ja skinem, a ona kaže: ‘Nemoj, sine’, a ja – tak, ona ponovo, ja ponovo i tako.“

U nastavku dodaje:

---

<sup>314</sup> Sagovornik je rođen 1940. u Gori, živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2016. u Beogradu. Iskazi sagovornika upućuju na to da su žene neposredno nakon primene Zakona o zabrani nošenja zara i feredže (tokom 50-ih godina) *terlik* zamenile mantilom.

<sup>315</sup> Sagovornik je rođen 1950. u Gori. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

„Pokušavala je tako da se oblači, ali ovo je velegrad, u veri piše ovako: ‘U kakvoj se sredini nalaziš tako se ponašaj’. Prema tome, ovo je velegrad, ovo je civilizovan grad i ne može drugačije. Ali prestala je, kad je osetila da je kod mene tako, i nije se više pokrivala. Ja sam je savetova da to skida sa sebe, ali mantil nije skinula, dimije nije skinula.“<sup>316</sup>

Isti sagovornik na pitanje kako se njegova žena odeva kaže:

„Žena nosi pantalone, kako muž kaže tako mora da bude, kako drugačije da se ponaša.“

U nastavku dodaje da su žene dolaskom u Beograd postepeno počele:  
„da skidaju dimije, da skidaju marame“.

Jer: „izvini, drugačije se gleda, čudno se gleda i to je uticalo dosta, odma da ti kažem.“

O tome kako su muški članovi zajednice uticali na odevanje svojih majki i žena u Beogradu svedoče i sledeći primeri:

„Moja baba ne nosi ni maramu, stric joj rekao da ne nosi.“<sup>317</sup>

„Majka je nosila dimije ovde do 1999. Zbog rata više ne nosi dimije. Gore je nosila mantil, kad je izlazila. A žena se odeva kao druge žene, ali nije razgolićena, ja joj ne dozvoljavam, a ni ćerka ne ide gola u školu“.

Sagovornik uz to dodaje:

„Žene koje su dobile slobodu nose minić i u selu.“

Sagovornik tu promenu u odevanju dovodi u vezu sa:

---

<sup>316</sup> Sagovornik je rođen 1951. godine u Gori. Živi u Beogradu od 1967. godine. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu.

<sup>317</sup> Sagovornik je rođen 1983. u Beogradu. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2016. u Beogradu.

„Ekonomski status joj daje moć, može da se odeva slobodno i da to pokazuje i u selu.“<sup>318</sup>

Iskaz koji sledi ukazuje na to kako žena doživljava promene u odevanju:

„Mama kad je došla ovde ona je nosila maramu (70-ih godina 20. veka, prim. autorke) E, posle nekog vremena je ona tu maramu skinula, ali znam da je uvek govorila: ‘Kako da idem gologlava? Šta će da kažu moje sestre? Jao šta će da kaže snaja – eto skinula sam maramu’. A leti kad bude vruće onda je govorila: ‘Sramota gole ruke, greota’.“<sup>319</sup>

Jedna od sagovornica s kojom sam razgovarala u Tutinu je istakla:

„Ne nosim dimije i maramu. Ne mogu. Čini mi se svako bi pogledao, rekao – dimije, nešto, ono.“<sup>320</sup>

Sličan ovome je narativ sagovornika o odevanju svoje majke u Beogradu:

„Kući dan-danas nosi dimije. Kad izlazi gleda da obuče nešto, sve što ne bude oči. Kad izlazi vezuje maramu.“<sup>321</sup>

Pojedini sagovornici promene u odevanju dovode u vezu i sa zaposlenjem žena i samim tim svakodnevnim kretanjem i boravkom

---

<sup>318</sup> Sagovornik je rođen 1971. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

<sup>319</sup> Sagovornica je rođena 1978. U Beogradu. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu.

<sup>320</sup> Sagovornica je rođena 1970. u Gori. Živi u Tutinu. Razgovor sam vodila 2015. u Tutinu. Njen iskaz se odnosi na njenu odevnu praksu u Tutinu (živi u Tutinu od 80-ih godina 20. veka). Navela je da dimije i maramu odeva kada boravi u Gori, s tim da maramu neretko ne vezuje, već samo stavi na glavu. Marama joj neretko spadne na ramena i tako je nosi tokom dana.

<sup>321</sup> Sagovornik je rođen u Beogradu 1990. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

izvan privatnog okruženja, što svakako jeste indikativno za razumevanje odevne prakse u sadašnjosti. Navedeni iskazi ukazuju i na vezu između odevanja žena i njihove slobode izbora. Naime, sloboda izbora u okviru odevne prakse može se sagledati kao jedan od pokazatelja stepena samostalnosti žena unutar privatnog okruženja (brak i porodica), kao i unutar same goranske zajednice. Iz diskursa sagovornika uočava se da se promene u odevanju Goranki ne dovode u direktnu vezu sa religijskim kontekstom, odnosno s promenama do kojih može da dođe u percepciji i ispoljavanju religijskog identiteta na individualnom nivou (up. Kalčić 2007, Gavrilović 2007: 112–116, Petrova 2014: 32). Sudeći prema pomenutim iskazima, odevanje Goranki je značajno za razumevanje mnogih pitanja vezanih za njihov položaj, prava i pozicije u okviru sopstvene zajednice, ali i društva u celini. Promene u svakodnevnoj odevnoj praksi Goranki jednim su delom posledica procesa sekularizacije društva u periodu socijalizma u tadašnjoj Jugoslaviji (SFRJ). Te promene su, između ostalog, podrazumevale vršenje represije putem zakonske regulative koja je zabranjivala praktikovanje i javno ispoljavanje religijskog identiteta pripadnika islamske veroispovesti (v. Spačić-Šiljak 2012, Šeta 2014: 55–64).

Sudeći po iskazima većine sagovornika – odevna praksa Goranki u Beogradu može da se posmatra kao strategija brže i lakše inkluzije u sredinu u kojoj se živi, odnosno kao strategija koja isključuje izolovanost.<sup>322</sup>

## Odevanje i sučeljavanje

Analiza diskursa pokazuje da je povoda za konflikte bilo, i to u periodu kada je zabranjeno nošenje zara i feredže na javnim mestima, zatim prilikom doseljenja u Beograd, kao i u skorije vreme, kada u modu ulazi odeća koja je pripijena uz telo i koja otkriva pojedine delove tela. Do sučeljavanja dolazi pre svega onda kada promene u

---

<sup>322</sup> Antropološkinja Ivanka Petrova na osnovu istraživanja odevnih praksi muslimanki u Bugarskoj dolazi do sličnih zapažanja (2014: 32).



odevanju impliciraju postupanje mimo izvesnih društvenih normi i pravila, kao zabrana, i to ne samo religijske, već i moralne prirode. Tu je svakako ključno pitanje mogućnosti slobodnog izbora žena i uklanjanja prepreka koje dovode do sučeljavanja kako sa sobom tako i s drugima.

Konfliktne situacije mogu da se jave onda kada žena nastoji da napusti postojeći i prihvati novi vid odevanja, a to ne podržava njena porodica, kao i obrnuto, kada ne želi da prihvati odevanje koje joj nameće porodica i/ili društvena sredina. Usled toga dolazi do sučeljavanja kako s muškim (sin, otac, muž) tako i ženskim članovima porodice, odnosno rodbinske zajednice (kćer, sestra, snaja itd.). Sagovornici se uglavnom ne protive odevanju koje Goranke praktikuju u Beogradu danas, premda smatraju da žena treba da bude pristojno odevena, što može da se tumači kao izraz predstave o ženskom telu „kao nosećem stubu morala oblikovanog specifičnom kulturom“ (Pišev 2013: 146). Sagovornici ujedno smatraju da nema potrebe da žena ispoljava svoj religijski i etnički identitet putem odeće kada boravi izvan kuće. Ispoljavanje religijske pripadnosti putem odeće u javnoj sferi je prihvatljivo samo u Gori. Nastojanje da se u Beogradu žene ne odevaju kao u Gori može da se posmatra i kao strategija prikrivanja religijskog identiteta.

Empirijski materijal, kao i podaci iz literature, upućuju na kontekst koji podrazumeva sagledavanje žene kao „čuvarice privatne sfere“ (Spahić-Šilajk 2012: 127) i goranske tradicije (Hasani 2003: 38), s tim da o takvoj ulozi žene, kada je u pitanju odevanje Goranki, može da se govori pre svega u slučaju odevanja koje žene praktikuju u Gori, i to prema modelu koji podrazumeva oblačenje odevnih predmeta koji se percipiraju kao simboli goranskog identiteta (v. Hasani 2003: 34–38).<sup>323</sup>

Veza između odevanja i rodnog identiteta žene se ispoljavala i u svakodnevnoj odevnoj praksi. Odličan primer za to je *terlik* koji

---

<sup>323</sup> Sudeći prema iskazima sagovornika, odevanje žena u Gori prema modelu koji podrazumeva nošenje marame, *terlika* i dimija, ukazuje na to da ne postoji jasno razgraničenje između etničke i religijske identifikacije pojedinca sa zajednicom. Sagovornici pomenute odevne predmete percipiraju kao deo goranske tradicije.

simbolizuje bračni status žene. Čini se da je veza između odevanja i rodne, religijske i etničke identifikacije u sadašnjosti slabije izražena. Navedeno dovodim u vezu s tim što se odevni predmeti koji simbolizuju pripadnost goranskoj zajednici percipiraju kao deo goranske tradicije. To je jedan od razloga da se oni izostavljaju u svakodnevnom odevanju i da se koriste pre svega u svečanim prilikama. Izvesno je da postoje razlike u odevanju žena u Gori i izvan Gore. Takođe, uočljive su i razlike između odevanja koje se praktikuje u okviru javne i privatne sfere komunikacije. Odevanje Goranki u Beogradu i Tutinu se ne razlikuje od odevanja ostalih žena, pogotovo kada je u pitanju javna sfera. Goranke nastoje da svoje odevanje prilagode svojim godinama i bračnom statusu, kao i da tim putem obezbede integraciju u većinsku zajednicu. Prihvatanje novina u svakodnevnom odevanju Goranki u Beogradu i Tutinu možemo da tumačimo i kao nastojanje da se učini lični izbor.

Odevni predmeti kao takvi ne bi imali posebnu ulogu i značaj u sferi konstrukcije identitetskih praksi i identifikacije sa zajednicom da ne poseduju simbolički značaj i značenje, odnosno da se ne koriste kao simboli i mediji u određenoj zajednici ili/i društvu u celini. U goranskoj zajednici i kulturi nemaju svi odevni predmeti neko određeno simboličko značenje i ulogu medija. Konfliktne situacije je, prema tome, izazivalo odustajanje od nošenja samo određenih odevnih predmeta. To je razumljivo ukoliko se uzme u obzir da su tačno određeni odevni predmeti mogli da posluže kao simboli u kreiranju religijskog i etničkog, ali i rodnog identiteta.

Evidentno je da odevanje jednog odevnog predmeta (*terlika*) u Gori može da ima drugačiju konotaciju (može da bude elemenat povezivanja) od odevanja tog istog predmeta u sredini koja je etnički i religijski heterogena (elemenat diferencijacije). U tom pogledu možemo da govorimo o „instrumentalizaciji odeće“ (Petrova 2014: 32), odnosno da odevanje po određenom modelu sagledamo kao „strategiju diferencijacije i/ili integracije“ (Ibid.), u zavisnosti od društvene sredine u kojoj se određena odevna praksa posmatra i konteksta u kojem se analizira.

Iz svega toga zaključujem da je kod odevanja u pitanju sučeljanje dva različita kulturna koncepta ili više njih, kao i više različitih kodova oblačenja, i to kako na ličnom tako i na nivou zajednice. Izvesno je takođe da:

„Poenta, dakle, nije u tome da su moralni standardi zapadnih i muslimanskih društava nesamerivi, budući da i jedni i drugi crpe osnovne koncepte iz komplementarnih skripturalnih izvora; poenta je, radije, u tome kolika se važnost pridaje kojem standardu u kom kulturnom kontekstu, i na koji način su ovi standardi kulturno uobličeni.” (Pišev 2013: 148).

Sledi da nisu u pitanju samo koncepti, već i konteksti u okviru kojih se pravila odevanja postavljaju i tumače. Od određenog istorijskog, društvenog, političkog i/ili religijskog konteksta zavisi i konotacija koju određeni odevni predmet ima, i to prvenstveno na kolektivnom nivou. Posmatranje veze između odevanja i konflikata, kao i pomirenja, nalaže zbog toga obazrivost, pogotovo kada je u pitanju individua i lični nivo, i ako postoji težnja da se stvaran povod za konflikt sa sobom i drugima ne zamagli i potisne u drugi plan. Tako se želja žena da nose maramu ili feredžu u oklonostima koje podrazumevaju veću religioznost može tumačiti kao izraz političkih i sociokulturnih prilika koje to dozvoljavaju, nalažu ili zabranjuju, dok se ženina stvarna potreba za ispoljavanjem svog religijskog identita može poptuno prenebregnuti (v. Spahić-Šiljak 2012, Šeta 2014: 55–64). Prema tome: „Čak i kada žene same donesu svoje odluke u vezi s pokrivanjem, te odluke drugi mogu iskoristiti u druge svrhe“ (Cookie 2001: 132, citirano u: Spahić-Šiljak 2012: 65). U tom pogledu je potrebno imati u vidu da između lične i kolektivne percepcije određenog odevnog predmeta kao simbola religijske pripadnosti ne stoji uvek znak jednakosti. To je dodatni razlog da se apostrofira individualni/lični nivo po pitanju uticaja promena u odevanju na pojavu konflikata.

## Pomirenje

Sučeljavanja sa sobom i drugima do kojih dolazi zbog promena u odevnoj praksi nije nešto po čemu bi se Goranke razlikovale od ostalih žena, jer kodeksi odevanja ni u jednoj kulturi ne postoje izolovano, već su uvek u korelaciji sa određenim istorijskim i političkim okolnostima, kao i društvenim pravilima i kulturnim vrednostima, ali i s mestom i ulogama koje su ženi predodređene s obzirom na njenu rodnu, etničku, religijsku, starosnu ili neku drugu pripadnost.

Jasno je da promene u odevanju impliciraju i iniciraju promene i u ostalim sferama života, pre svega u sferi (samo)identifikacije, koja se neretko odvija na više nivoa istovremeno (rodna, religijska, etnička itd.). Pomirenje sa sobom i drugima shodno tome podrazumeva da žena i ostali članovi njene porodice i zajednice prihvate novi način odevanja, ali i sve ostalo što on implicira. Upravo to nije uvek jednostavno i lako postići. Pomirenje – posmatrano na taj način – nije samo po sebi cilj. U pitanju je proces koji obuhvata više aspekata istovremeno, a odevanje predstavlja samo jedan među njima. Osim toga, pomirenje na ličnom nivou ne implicira samo po sebi pomirenje s drugima, kao i obrnuto. Konflikti zbog odevanja ne predstavljaju iznimku u tom pogledu,<sup>324</sup> ali su se pokazali indikativnim za sagledavanje jednog tako složenog sociokulturnog procesa kao što je pomirenje.

---

<sup>324</sup> Videti: Zlatanović 2014: 19, Krel 2014: 21, Šantek 2014: 37.

## *Goranski mi je jezik\**

*Našinski*, odnosno goranski govor predstavlja jedno od obeležja goranske zajednice. U ovom delu knjige nastojim da sa etnološkog i antropološkog aspekta analiziram komunikacijsku funkciju goranskog govora u Beogradu, odnosno u društvenoj sredini u kojoj je srpski službeni jezik. Na obim i intenzitet upotrebe goranskog utiču različiti faktori, što je, uostalom, slučaj i s drugim jezicima i dijalekatskim varijetetima. U tom kontekstu razmatram pitanje uticaja pojedinih objektivnih i subjektivnih faktora na upotrebu goranskog govora u privatnoj i javnoj sferi komunikacije. Ujedno sagledavam uzroke jezičke mimikrije kod pripadnika goranske zajednice u Beogradu.<sup>325</sup>

Osnovu na kojoj se bazira ovo, kao i ostala poglavlja u knjizi čine iskazi sagovornika. Emski pristup u ovom slučaju podrazumeva da o *goranskom govoru*, srpskom jeziku kao standardnom jeziku i srpskom jeziku koji se koristi u neformalnoj komunikaciji, govorim sa stanovišta sagovornika. Ovo je potrebno naglasiti, budući da goranski nema status zvanično priznatog jezika u Republici Srbiji i da sami govornici referišu na svoj maternji idiom kao na *jezik, govor*, a koriste i

---

\* Ovo je rečenica jednog sagovornika koja se pokazala indikativnom za razumevanje toposa ovog poglavlja. (Sagovornik je rođen 1951. godine u Gori, živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu).

<sup>325</sup> Period koji sam imala na raspolaganju za obavljanje terenskog istraživanja u Tutinu nije ostavio dovoljno prostora da se sveobuhvatnije i u podjednakom obimu posvetim svim segmentima kulturne i društvene prakse Goranaca koji tamo žive. Empirijski materijal koji se odnosi na komunikacijsku funkciju goranskog govora u Tutinu predstavljen je zbog toga u znatno manjem obimu.

prisvojni pridev *goranski*, kao i prisvojne zamenice *našinski*, *našenski*, o čemu će posebno biti reči.

Istraživanjem goranskog govora bavili su se pre svega domaći i inostrani lingvisti (v. Mladenović 1995: 109–110, Mladenović 2001: 60–69), dok su etnolozi i antropolozi nastojali da razmotre neke druge aspekte goranske kulture (v. Nikolić 1995: 167–174, Divac 1995: 186–195, Hasani 2003, Tončeva 2012).<sup>326</sup>

U okviru domaće etnologije, antropologije i antropološke lingvistike imamo značajne radove u kojima se putem komunikacijske funkcije jezika i/ili dijalekatskih formi sagledavaju različiti procesi askripcije i deskripcije etničkog identiteta na nivou pojedinaca i zajednica (v. Žikić 1997: 71–79, Prelić 2008, Đorđević Crnobrnja 2010: 83–98, Đorđević Crnobrnja 2012: 173–183, Blagojević 2012, Krel 2012: 171–185, Krel 2014, Ilić (Mandić) 2014, itd.). Na ovom mestu analiziram i obrazlažem komunikacijsku funkciju goranskog govora u kontekstu prava na njegovu upotrebu i mogućnosti realizacije tih prava u gradskoj sredini u kojoj žive pripadnici različitih etničkih i jezičkih zajednica. U vezi s tim je potrebno napomenuti da goranska zajednica nije priznata kao manjinska u Republici Srbiji.<sup>327</sup> U tom smislu, ni našinski nema status manjinskog jezika u formalno-pravnom pogledu. Tome, svakako, doprinosi i činjenica da goranski nije standardizovan.<sup>328</sup> Goranski govor je zbog toga u drugačijoj poziciji u odnosu na standardizovane jezike (srpski, albanski, bošnjački, nemački i sl.). Razmatranje komunikacijske funkcije goranskog govora mi se

---

<sup>326</sup> Suzana Hasani je ukazala i na neke osobenosti goranskog govora sa aspekta etnologije u okviru svog diplomskog rada: *Etnološke karakteristike Šarplainske Župe Gora* (2003).

<sup>327</sup> Pitanje formalnog statusa goranske zajednice u Srbiji je složeno iz više razloga (v. Vait 2000: 45–48; Ahmetović 2000: 55–57). O toj situaciji jednim delom svedoče i iskazi sagovornika. Diskurs sagovornika pokazuje da Republiku Srbiju percipiraju kao državu u kojoj žive, a za Goru (lokalni kontekst) navode da je to prostor s kojeg vode poreklo.

<sup>328</sup> U vezi s tim podsećam da goranska zajednica nije pokrenula proces priznavanja manjinskog statusa svoje zajednice, a niti proces standardizacije jezika. U pitanju je složena problematika koja prevazilazi okvire ovog rada.

učinilo posebno inspirativnim i zbog toga što se Goranci koji žive u Beogradu školuju na srpskom jeziku.<sup>329</sup> Srpski se takođe koristi kao prvi jezik komunikacije u javnoj sferi. U Beogradu se, paralelno sa srpskim standardnim jezikom, koriste i pojedini dijalekatski varijeteti; tu žive pripadnici različitih konfesija i etničkih zajednica, kultura i subkultura, što takođe implicira niz pitanja u vezi s komunikacijskom funkcijom goranskog govora u javnoj i privatnoj sferi, kao i u vezi s njegovom ulogom pri konstruisanju goranskog identiteta i u identifikaciji pojedinca s goranskom zajednicom.

### *Našinski / Našenski*

Goranci svoj govor nazivaju *našinski* ili *našenski* (v. Mladenović 2001: 33).<sup>330</sup> Smatra se da je goranski „rubni ZPM (*zapadno-makedonski*, prim. autorke) govor“. (Mladenović 2001: 540) Mladenović je na osnovu istraživanja goranskog govora koje je obavljao u Gori (90-ih godina 20. veka) konstatovao da *našinski* pripada „tipu mešovinskih govora“ (Ibid., 542) i da ga „sa specifičnom dijalekatskom kompozicijom treba posmatrati kao deo jezičkog kontinuumu okolnih srodnih govora južno i severno od Šar-planine“ (Ibid.). Kao što sam naziv govori, u pitanju je lokalni govor koji pripada dijalekatskim, a ne

---

<sup>329</sup> Sagovornici su navodili da Goranci koji žive u Gori imaju mogućnost da nastavu u osnovnoj i srednjoj školi pohađaju na srpskom, albanskom i bošnjačkom jeziku. Sagovornici u vezi s tim navode da se deca školuju „po srpskom planu“, odnosno na srpskom jeziku i u skladu sa nastavnim planom i programom Ministarstva prosvete Republike Srbije najčešće tada kada postoji želja i mogućnost da nastave školovanje u nekom od univerzitetskih centara u Srbiji. Zanimljivim se u tom pogledu čini podatak koji navodi Markov: „Mnogi Gorani po osnovu svoje religijske pripadnosti biraju bošnjački identitet i decu šalju u novootvorene škole na bošnjačkom, jer im to omogućava spokojniji život na Kosovu“ (2019: 157). Sudeći prema navedenom, deca mnogih Goranaca koji žive u Gori, školuju se na bošnjačkom. Sličnu situaciju sam evidentirala i na terenu u Tutinu.

<sup>330</sup> Sagovornici izraze *goranski* i *našinski* smatraju sinonimima.

književnim jezičkim formama.<sup>331</sup> Sama ta činjenica stavlja ga u drugačiju poziciju od srpskog koji ima standardizovanu formu i status zvaničnog jezika države, a ujedno čini istraživanje njegove komunikacijske funkcije višedimenzionalnim. Dakle, u zvaničnim dokumentima Republike Srbije, *goranski* ima status dijalekta ili govora; sami Goranci ga zovu i *govorom* i *jezikom*. Budući da sagovornici nisu bili u mogućnosti da uvek naprave jasnu granicu između pojmova *govor* i *jezik*, a da savremena sociolingvistika i dijalektologija takođe ne postavlja jasne granice (Ivić, Crystal 2014 s.v. Dialect), odlučila sam se da koristim naizmenično sve termine koje sami sagovornici koriste kada referišu na svoje jezičke prakse.

Istraživanje je bilo koncipirano tako da su obim i intenzitet upotrebe goranskog govora posmatrani u okviru privatne i javne sfere komunikacije.<sup>332</sup> U okviru javnog domena uzela sam u obzir kako formalne tako i neformalne situacije. Ujedno polazim od toga da obim i intenzitet upotrebe određenog jezika i govora (kao dijalekatske forme) može da zavisi od različitih faktora (v. Bugarski 2005, Bugarski 2010, Petrović 2009, Ilić (Mandić) 2016: 519–530). U radu razmatram uticaj: godina starosti, srodničkog sastava domaćinstva, zatim etničke strukture braka, zaposlenja, odnosno onih faktora za koje sam pretpostavila da bi mogli da budu od značaja za upotrebu *našinskog* i njegovu komunikacijsku funkciju.

Usmena kazivanja pripadnika goranske zajednice predstavljaju primarni izvor podataka u okviru istraživanja koje sam obavljala. Terensko istraživanje koje je imalo za cilj da prikupi empirijski materijal

---

<sup>331</sup> „Termin dijalekat u tradicionalnoj srpskoj lingvistici se uglavnom koristi u uskom značenju, kao oznaka govora jedne oblasti, odnosno grupa govora jednog regionalnog varijeteta koju objedinjuje više zajedničkih fonetskih, morfoloških, sintaksičkih i leksičkih osobina (...) Nasuprot tome, u savremenim dijalektološkim pristupima termin se koristi u širem značenju koje pored jezičke varijacije uslovljene geografskim rasporedom i zajedničkim poreklom, uključuje i varijaciju uslovljenu socijalnim činiocima“ (Ilić (Mandić) 2010: 107).

<sup>332</sup> Razmatra se njegova upotreba u usmenoj, ali ne i pisanoj komunikaciji. Podjednako važi i za upotrebu srpskog jezika.



za analizu ovog segmenta goranske kulture obavljala sam u nekoliko navrata tokom 2013. i 2014. godine, a potom i u periodu od 2015. do 2019. godine. U istraživanju su učestvovali pripadnici starije (stariji od 50 godina), srednje (između 30 i 50 godina) i mlađe populacije (do 30 godina) Goranaca. Starosna dob sagovornika se ne podudara uvek s godinama života u Beogradu, odnosno periodom koji je prošao od dolaska i nastanjenja u Beogradu. To znači da svrstavanje sagovornika po generacijama (prva, druga itd.) nije uvek opravdano, na šta upozoravaju i drugi antropolozi (v. Josipović 2019: 31–44). U ovom slučaju je nemoguće primeniti tu vrstu podele zbog toga što su u periodu koji je uzet kao hronološki okvir istraživanja zabeležena, uslovno rečeno, tri migracijska talasa. Prvim možemo smatrati onaj koji je podrazumevao doseljavanje muške populacije od 50-ih do kraja 70-ih godina, zatim je od 80-ih do 90-ih sledilo doseljavanje ostalih članova porodica onih Goranaca koji su se doselili u prvom talasu, a od 1999. godine do prvih godina 21. veka možemo da pratimo migracije pojedinaca i porodica koje su se iseljavale iz Gore usled ili neposredno nakon NATO intervencije, o čemu sam opširnije pisala u prvom delu knjige.

O prisutnosti goranskog govora u komunikaciji dece predškolskog i školskog uzrasta sudim na osnovu iskaza njihovih roditelja ili bliskih srodnika s kojima deca žive u zajedničkom domaćinstvu. S obzirom na to da je obrazloženje metodologije terenskog rada dato u posebnoj poglavlju knjige, ovom prilikom samo podsećam da sam razgovore sa sagovornicima najčešće vodila izvan njihovog privatnog okruženja (stan, kuća). Samim tim, nisam mogla da prisustvujem neposrednoj komunikaciji sagovornika sa članovima porodice, rodbinom, prijateljima ili ljudima iz susedstva. Osim toga, sagovornici su sa mnom i svojim ukućanima ili rođacima razgovarali na srpskom (tokom razgovora koji sam obavljala). Podsećam da je deo teksta nastao nakon istraživanja obavljenog 2013. godine, dok su dopune i izmene nastale kao posledica rezultata terenskog istraživanja koje je obavljano u periodu od 2015. do 2019. godine. U pitanju je empirijska građa koja evidentira situaciju zabeleženu četiri i više godina nakon mojih prvih razgovora sa sagovornicima. S nekim sagovornicima sam razgovarala

u više navrata u tom periodu, a s nekima sam prvi put vodila razgovor 2018. godine. Oni s kojima sam vodila razgovor 2018. ukazivali su na situaciju koja je bila aktuelna te godine, kako u Beogradu, tako i u Gori, i upoređivali je sa onom od pre samo nekoliko godina ili eventualno s periodom kada su oni bili deca.<sup>333</sup>

### Ko, kada i gde govori *našinski*

Pripadnici goranske zajednice koji žive u Beogradu koriste uporedo goranski i srpski idiom. Upotreba goranskog je ipak rezervisana za privatnu sferu komunikacije. Slika upotrebe *našinskog* u okviru te sfere je uprkos tome šarolika, a – koliko mogu da zaključim na osnovu podataka kojima za sada raspolažem – zavisi od više činilaca.

Sagovornici kažu:

„Goranski je jezik po rođenju.“

Međutim, to ne znači da je on uvek primaran u komunikaciji. Sagovornici upozoravaju na praksu koja postaje evidentna pre svega od početka 21. veka i podrazumeva da roditelji počinju da govore srpski s decom takoreći od rođenja:

„Imam drugaricu, oni su pričali baš srpski i sad isto – oni pričaju srpski.“<sup>334</sup>

Sagovornici tu praksu dovode u vezu sa:

„Malo majka i otac skloni da dete nauči srpski dobro.“<sup>335</sup>

---

<sup>333</sup> U tom slučaju je to podrazumevalo sećanje na period od 20 ili više godina. Naime, sagovornici nisu bili mlađi od 25 godina kada sam s njima razgovorala.

<sup>334</sup> Sagovornica govori o drugarici koja je Goranka, a u kući je govorila samo srpski sa roditeljima. Sagovornica je rođena 1978. u Beogradu. Razgovor sam vodila 2015. u Beogradu.

<sup>335</sup> Sagovornik je rođen 1950. u Gori, živi u Beogradu od 1999. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

„Sad neko pomodarstvo – majka u startu govori srpski s detetom.“<sup>336</sup>

Sagovornici koji neretko komuniciraju s decom na srpskom navode da je to posve razumljivo, jer:

„Borave u sredini gde zvanični jezik koristi najveći broj stanovnika.“<sup>337</sup>

Navedena praksa se može posmatrati kao posledica uverenja da je mogućnost nesmetane komunikacije na srpskom jeziku put ka bržoj integraciji. Sagovornici nastoje da omoguće svojoj deci (predškolskog i školskog uzrasta) da se s lakoćom integrišu u sredinu u kojoj žive i zbog toga u komunikaciji sa njima koriste srpski jezik.

Sagovornici ujedno navode da ih je negativno iskustvo stečeno tokom odrastanja ili kasnije u životu – a koje dovode u vezu s tim što su srpski govorili s „akcentom“, odnosno u dijalekatskoj formi, podstaklo da:

„Pričaš kući srpski. Prvo sam decu naučio srpski da ih ne bi posle više bolelo neprihvatanje svojih drugara iz klupa. Nauči ti srpski. Kako ćeš ga naučiti? Da roditelji govore srpski non-stop međusobno.“<sup>338</sup>

Komunikacija na srpskom u privatnom okruženju se prevažno odvija s namerom da se deci olakša interakcija s vršnjacima i integracija u društvo u kojem žive.<sup>339</sup> Deci tako srpski postaje i neretko

---

<sup>336</sup> Sagovornik je rođen 1940. u Gori, živi u Beogradu od 1999. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

<sup>337</sup> Sagovornik je rođen 1950. u Gori, živi u Beogradu od 1999. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

<sup>338</sup> Sagovornik je rođen 1968. u Gori, u Beogradu živi od 1999. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu.

<sup>339</sup> I u nekim drugim istraživanjima manjinskih zajednica je konstatovano da postoje „prakse izrugivanja i ispravljanja govornika nestandardnih varijeteta, što predstavlja dodatni izvor frustracije za govornike ugroženih varijeteta (...) Pod uticajem ovakvih ideja, govornici manjinskih jezika svoj jezik vide kao mešani ili devijantni varijetet, iskvaren kontaktnim izrazima i preključivanjem kodova. Takav odnos predstavlja zapravo indeks autoritarnog diskursa koji svoju moć crpi iz simboličke dominacije standarda.“ (Ilić (Mandić) 2010: 101)

ostaje primaran jezik kako u privatnoj tako i javnoj sferi komunikacije. To takođe znači da:

„Govornici manjinskog jezika se nalaze pod svojevrsnim društvenim i kulturnim pritiskom da pređu u 'diglosičnu' komunikativnu situaciju, u kojoj se većinski i manjinski jezik koriste u različitim, jasno izdiferenciranim domenima“ (Ilić (Mandić) 2010: 98).

Pojedini sagovornici su zastupali stav da bi deca trebalo prvo da nauče goranski govor, a tek nakon toga srpski standard. O tome sve-doći sledeći primer:

„Ja sam Gorance moje ovde upozoravao: srpski će dete da nauči u školi. Razgovarajte sa decom porodičnim govorom. Danas je u Beogradu i u sličnim gradovima goranski govor porodični govor.“<sup>340</sup>

U obrazloženju se navodi da goranski mogu da uče samo u krugu porodice, a da je primerenije da srpski jezik uče u školi, jer će tako naučiti njegov književni oblik, a ne neku njegovu dijalekatsku varijantu.

Goranski govor je primaran u komunikaciji onoj deci i odraslima koji su ga naučili i koristili svakodnevno tokom odrastanja, a i kasnije u životu.

U vezi s tom praksom sagovornici navode:

„Kod nas u kući se nije pričalo srpski. U kući pričamo goranski.“<sup>341</sup>

„Ja pričam goranski. Sve vreme s tatom i mamom. Imam dve sestre, žive u inostranstvu, mi na goranskom.“<sup>342</sup>

„Do kuće razgovaramo srpski sa njima, čim uđu u kuću goranski.“<sup>343</sup>

---

<sup>340</sup> Sagovornik je rođen 1940. u Gori, živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

<sup>341</sup> Sagovornik je rođen 1990. u Beogradu, ovde živi, studira i radi. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>342</sup> Sagovornica je rođena 1978. u Beogradu, gde živi i radi. Govori o tome da je sa roditeljima u kući sve vreme govorila goranski. Razgovor sam vodila 2015. u Beogradu.

<sup>343</sup> Sagovornik nas upućuje na praksu koju imaju sa unucima (školski uzrast). Sagovornik je rođen 1951. u Gori. Živi i radi u Beogradu od 1967. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu.

„Kad izađu mahom 90% govore govor sredine. Oni kući govore i treba da govore goranskim dijalektom. Goranskim govorom i većina održava komunikaciju u porodici.“<sup>344</sup>

Postoji takođe mišljenje da:

„Lako je da dete nauči goranski ako kući pričaš goranski.“<sup>345</sup>

„Deca upražnjavaju koliko roditelji kvalitetno govore goranski.“<sup>346</sup>

„Kući ja i muž pričamo goranski. One slušaju i nauče.“<sup>347</sup>

Međutim, deca (predškolskog i školskog uzrasta) čiji roditelji ne koriste *našinski* u međusobnoj komunikaciji nemaju mogućnost da ga nauče u krugu porodice, ali zato mogu da ga uče od baba i deda, tetki i ostalih rođaka koji govore goranski u privatnom okruženju.

Jedan sagovornik tako govori o iskustvu koje imaju on i supruga sa unukom koja im govori:

„Dedo, očete da me naučite da pričam ja vaš jezik?“<sup>348</sup>

Diskurs sagovornika pokazuje da upotreba goranskog govora u društvu vršnjaka zavisi od toga da li su vršnjaci Goranci ili ne. Na upotrebu goranskog kod dece utiče i mesto na kojem se druže s vršnjacima

---

<sup>344</sup> Sagovornik je rođen 1940. u Gori, živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

<sup>345</sup> Sagovornik je rođen 1968. u Gori, živi u Beogradu od 1999. godine. Razgovor sam vodila 2015. godine u Beogradu.

<sup>346</sup> Sagovornik je rođen 1950. u Gori, živi u Beogradu od 1999. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

<sup>347</sup> Sagovornica govori o iskustvu sa svojom decom. Rođena je u Gori 1974. U Beogradu živi od 1996. Razgovor je vođen 2018. u Beogradu.

<sup>348</sup> Sagovornik u obrazloženju navodi da unuka živi u inostranstvu i da sin i snaja ne koriste goranski u međusobnoj komunikaciji jer snaja nije iz Gore i ne razume goranski. Sagovornik je rođen 1957. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2015. u Beogradu.

– goranski govor koriste uglavnom u privatnom okruženju.<sup>349</sup> Iznimku u tom pogledu predstavljaju situacije kada se boravi u Gori. Sagovornici zbog toga naglašavaju da je za komunikaciju na *našinskom* važno da deca i odrasli borave u Gori tokom letnjeg raspusta i godišnjih odmora. Sagovornici u vezi s tim ističu sledeće:

„Mi odlazimo redovno dole, po dva meseca, recimo, ostanu žena, snajka i unuci dole. A oni ako ne odlaze dole, znači ne može jezik da govore. Prisutnost je velika stvar.“<sup>350</sup>

„Samo da ljudi borave u Gori, da kontaktiraju, bitno je za našu populaciju da se bave pisanjem. Kad se radi o populaciji moje unuke, sve reči nije mogla da čuje. To je opet vezano za boravak dole. Kol'ko se dole boravi, vezano je za boravak dole. Deca više govore tamo goranski, uticaj sredine dominantan.“<sup>351</sup>

„Ćerka ni ne zna goranski. Mi smo grešili što nismo dole išli.“<sup>352</sup>

„Ne može nikad maternji jezik da se zaboravi ko je dole (*u Gori*, prim. autorke) odrastao i odlazi redovno dole i boravi dva meseca, ne mogu da zaborave.“<sup>353</sup>

Tokom razgovora koje sam vodila u periodu od 2013. do 2015.

---

<sup>349</sup> Mladenović je u svojim istraživanjima došao do sličnih zapažanja: „Gorani, u bilo kojem lingvističkom okruženju da se nalaze, između sebe govore svojim lokalnim dijalektom. Uprkos činjenici da su se mnoge generacije rodile izvan Gore, roditelji sa svojom decom razgovaraju na goranskom. Gorani uvek koriste jezik sredine u kojoj žive, ne napuštajući pritom svoj maternji dijalekat.“ (2012: 129).

<sup>350</sup> Sagovornik je rođen 1951. u Gori. Živi i radi u Beogradu od 1967. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu.

<sup>351</sup> Sagovornik je rođen 1950. u Gori, živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

<sup>352</sup> Sagovornik je rođen 1955. u Gori, živi u Beogradu od pete godine. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

<sup>353</sup> Sagovornik je rođen 1951. u Gori. Živi i radi u Beogradu od 1967. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu.

godine, sagovornici su često isticali da su mnogi Goranci godišnji odmor tokom leta provodili u celini u Gori. Francuski naučnici Derans i Žeslen su tokom svojih istraživanja došli do sličnih zapažanja (2011). Sudeći prema iskazima sagovornika koje sam zabeležila 2018. i 2019. godine – situacija se menja po tom pitanju. Sagovornici ističu da je izražena praksa da se u Gori provede manji deo godišnjeg odmora, a da se veći deo provede na moru ili nekom drugom mestu. Navedeno ilustruje sledeći iskaz:

„Ljudi više gledaju da odu na more. Ranije nije bilo tako. Kad sam ja bio dete retko je neko išao na more. Išli su ljudi, ali ne kao danas. Danas se zadrže u Gori sedam do deset dana i idu dalje. Mislim da je to trend.“<sup>354</sup>

Sagovornik pomenutu promenu dovodi u vezu s povećanjem standarda i materijalnih mogućnosti, pogotovo onih Goranaca koji žive u inostranstvu (izraz *inostranstvo* se koristi za države EU). Sagovornici takvu praksu tumače i kao posledicu promene odnosa pojedinca prema Gori i goranskoj zajednici. Promene na individualnom nivou su evidentne i u percepciji ostalih simbola goranske zajednice (odevanje, antroponimi, recimo), o čemu svedoči diskurs sagovornika predstavljen i u okviru drugih poglavlja knjige.<sup>355</sup>

Na to da li će pojedinac u krugu porodice govoriti goranski može da utiče i srodnička struktura porodice. Sudeći prema diskursu sagovornika, goranski govor se koristi svakodnevno u krugu proširene porodice, odnosno kada u domaćinstvu žive zajedno dve ili tri generacije. U obrazloženju se navodi da najstariji članovi komuniciraju

---

<sup>354</sup> Sagovornik je rođen 1990. u Beogradu, ovde živi, studira i radi. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>355</sup> Na osnovu iskaza sagovornika zapažam da Gorance koji žive u državama EU percipiraju kao pripadnike svoje zajednice koji su skloni da unose promene u govoru, odevanju, i, uopšteno, u vezanosti za Goru i goransku zajednicu. To, pre svega, važi za najmlađu populaciju koja je rođena i koja odrasta u državama EU.

uglavnom na *našinskom*, a da srpski koriste sporadično. Sagovornici navode da to ima za posledicu da komunikacija na srpskom nije na zavidnom nivou.<sup>356</sup> Sagovornici takvu praksu dovode u vezu s odsustvom potrebe da intenzivno koriste srpski jezik. U tom pogledu je primetno da je do 80-ih godina 20. veka postojala razlika između muške i ženske populacije u okviru goranske zajednice, jer su muškarci bili mobilniji i, samim tim, u svakodnevnom kontaktu sa srpskim, dok su žene bile vezane za kuću i porodicu i srpski skoro da nisu ni koristile. U sadašnjosti je situacija znatno drugačija jer se žene zapošljavaju i srpski jezik govore takoreći svakodnevno.<sup>357</sup> Inače, poznato je da su Goranci koji su odlazili u *pečalbu* prvi počeli da unose *strane* reči u goranski govor (v. Mladenović 2001: 62, 540). Na taj način dolazi do mešanja goranskog s drugim jezicima i govorima (v. Hasani 2003: 33). Za razliku od navedenog postoji mišljenje: „da su Goranke, čuvajući govor, pesmu, folklor, dale nesumnjiv doprinos očuvanju svog entiteta i identiteta.“ (Hasani 2000: 38).

Pojedini sagovornici takode navode da znaju *našinski* ali da „nisu stekli naviku da ga govore“.<sup>358</sup> U obrazloženju ističu da su rođeni u Beogradu, u kome su se školovali i zaposlili, a da su u komunikaciji s prijateljima koristili srpski, dok su goranski koristili tokom odrastanja,

---

<sup>356</sup> Sa takvim situacijama se susrećemo pre svega kod žena koje su živele u Gori do 1999, kao i kod onih Goranki koje žive u Beogradu od udaje, ali nisu imale potrebu da u svakodnevnoj komunikaciji koriste srpski jezik (up. Mladenović 2001, Hasani 2003: 33).

<sup>357</sup> Slična situacija je, recimo, evidentirana i u srpskoj manjinskoj zajednici u Mađarskoj (v. Ilić (Mandić) 2010, Ilić (Mandić) 2014).

<sup>358</sup> Sagovornici to dovode u vezu s tim što su se tokom odrastanja družili uglavnom sa vršnjacima s kojima se komunikacija odvijala na srpskom. Ujedno su srpski koristili i u komunikaciji sa roditeljima. Zanimljivo je to što su roditelji međusobno komunicirali na goranskom, ali deca su, uprkos tome, koristila srpski u komunikaciji s roditeljima. Navedeno pokazuje da je moguće koristiti srpski i goranski uporedo, ukoliko svi u porodici znaju srpski i goranski, s tim što jednim može biti primarniji goranski, a drugim srpski. Sličnu situaciju sam evidentirala prilikom istraživanja srpske zajednice u Ljubljani (v. Đorđević Crnobrnja 2012: 173–183).



ali u manjoj meri u odnosu na srpski.<sup>359</sup> Oni *našinski* razumeju, ali ga ne govore dovoljno dobro i zbog toga koriste srpski i u privatnoj sferi komunikacije. Zbog toga se dešava da:

„Fond reči je u odnosu na mene, znači, mali, manji. Tu osećam mnoge reči ne znaju dobro. Ima mnogo uticaja zvaničnog jezika, a pogotovo kad su deca.“<sup>360</sup>

„Deca mi kažu – mama, dođem u situaciju da neku reč ne znam.“<sup>361</sup>

„Imamo mi problema – ova djeca kad dođu iz inostranstva, imaju koja uopšte ne znaju naš jezik.“<sup>362</sup> (*goranski*, prim. autorke)

„U razgovoru vidim, znači to je generacija koja je odrasla u Beogradu, koja je manje koristila zavičajni govor, čak i nedovoljno zna, pogotovo u komunikaciji sa mnom. To je možda malo prisutnije kod mešovutih brakova, ako je porodica odrasla u Beogradu.“<sup>363</sup>

Sudeći po rečima sagovornika, danas je takva praksa evidentnija nego pre deset godina.

Prema nastojanjima da se ovlada službenim jezikom, teško je uočiti razliku između homogamne i heterogamne bračne zajednice.

---

<sup>359</sup> Pod terminom *srpski jezik*, pripadnici goranske zajednice podrazumevaju i srpske dijalekte (usvojene u direktnom kontaktu s govornicima dijalekata) i srpski standardni jezik (usvojen uglavnom putem obrazovanja i medija) i mešavinu srpskog i goranskog. Svi ovi varijeteti, uz goranski, čine sastavni deo njihovog jezičkog repertoara.

<sup>360</sup> Sagovornik je rođen 1950. u Gori, živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

<sup>361</sup> Navodi sagovornica čija deca znaju goranski pasivno i zbog toga im se dešava da u komunikaciji sa srodnicima ne mogu da se sete svih goranskih reči. Sagovornica je rođena u Gori 1973. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>362</sup> Sagovornik rođen 1958. u Gori, radi u Crnoj Gori, zimu provede u Beogradu. Razgovor sam vodila 2015. u Beogradu.

<sup>363</sup> Sagovornik je rođen 1940. u Gori, živi u Beogradu. Razgovor je vođen 2013. u Beogradu.

Etnička struktura braka u slučaju upotrebe goranskog govora u privatnoj sferi nema primarni značaj, ukoliko kod bračnih partnera postoji namera i želja da se savlada jezik većine i ostvari prvi, a po mišljenju sagovornika, i najvažniji, korak u procesu integracije njihove dece. Osim toga, zabeležila sam primere da su oba roditelja rođena i odrasla u Gori, da su se doselili u Beograd kao odrasli ljudi, da su u privatnoj sferi koristili goranski govor kao prvi jezik komunikacije, a njihova deca koriste srpski kao prvi jezik komunikacije i u krugu porodice. Sagovornici u obrazloženju navode da mogu da se sporazumevaju na *našinskom*, s tim da njihovo poznavanje goranskog govora ne odlikuje upotreba tolikog fonda reči kao što je slučaj kod njihovih roditelja. Evidentno je dakle da partneri u homogamnom braku komuniciraju na goranskom. U etnički heterogamnom braku pre prevlađuje upotreba srpskog jezika u komunikaciji između bračnih partnera, ali i između roditelja i dece.<sup>364</sup> Heterogena etnička pripadnost bračnih partnera ne implicira sama po sebi slabiji intenzitet i obim upotrebe *našinskog* u okviru privatne sfere komunikacije. Drugim rečima, etnički homogamni brak jeste samo jedan od faktora koji može da doprinose intenzivnijoj upotrebi goranskog, ali je ne podrazumeva. Ona se može objasniti činjenicom da supružnici najčešće ne znaju goranski dovoljno dobro i zbog toga ga ne koriste. Osim toga, sagovornici navode primere dece iz etnički heterogamnih brakova (Goranka/Srbin) koja koriste goranski u svakodnevnoj komunikaciji s majkom u većoj meri od dece čiji su roditelji poreklom iz Gore. Postoji mišljenje da „održanje jezika zavisi od sposobnosti i volje pripadnika manjine da razviju strategije jezičke koegzistencije u međuetničkim brakovima.“ (Ilić (Mandić) 2010: 94) Sudeći prema empirijskoj građi kojom raspolazem, jezička koegzistencija u slučaju heterogamnih brakova pripadnika goranske zajednice ne zavisi uvek i samo od sposobnosti i volje pojedinaca da

---

<sup>364</sup> Upotreba standardnog jezika u etnički heterogamnim brakovima zbog nepoznavanja manjinskog jezika od strane jednog supružnika nije neuobičajena. Drugim rečima, srećemo je i kod nekih drugih manjinskih zajednica u okruženju (v. Sedmak 2002, Prelić 2008, Ilić (Mandić) 2010, Ilić (Mandić) 2014, Krel 2014).

razviju određenu strategiju, već i od srodničke strukture domaćinstva. Pojedinaac koji živi u zajedničkom domaćinstvu sa ženinim/muževim roditeljima nije u istoj poziciji kao onaj koji živi u samostalnom domaćinstvu (bračni par s decom).

Ne isključuje se mogućnost da srpski vremenom postane prvi jezik komunikacije i u okviru privatne sfere, kao što pokazuju neki primeri. Takođe, moguće je da, sa smanjenjem obima i intenziteta komunikacije na srpskom, goranski ponovo postane prvi u komunikaciji (penzionisanje i boravak u Gori). Sledi da se „nečiji prvi jezik može pod određenim životnim okolnostima vremenom promeniti, ustupajući mesto nekom drugom jeziku“ (Bugarski 2010: 22).<sup>365</sup>

Na kom idiomu će se odvijati komunikacija u okviru privatne sfere zavisi i od toga s kim pojedinac razgovara. Kako navodi jedan sagovornik:

„Goranski preporučljivo je samo kad je Goranac u pitanju.“<sup>366</sup>

„Ja kad se sretnem s Gorancem komunikacija je na goranskom. Pogotovo starija generacija i deset do petnaest godina mlađi od mene, kad se sretnemo komunikacija je na goranskom. Bilo bi čudno da ja na srpskom, niti mi je običaj.“<sup>367</sup>

U tom pogledu, mogu da konstatujem da su obim i intenzitet upotrebe *našinskog* najveći kod pripadnika goranske zajednice koji su rođeni i odrasli u Gori. Sagovornici navode da se kod njih mogu čuti „stare goranske reči“ koje se danas retko koriste jer su ih zamenile

---

<sup>365</sup> Istraživanje nemačke nacionalne manjine koje je obavljao kolega Krel u Vojvodini pokazuje kako su društveno-političke okolnosti navele pripadnike pomenute manjine na to da revitalizuju sopstveni jezik. Videti: Krel 2012: 171–185, Krel 2014.

<sup>366</sup> Sagovornik je rođen 1951. u Gori. Živi i radi u Beogradu. Razgovar sam vodila 2015. u Beogradu.

<sup>367</sup> Sagovornik je rođen 1940. u Gori, živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2015. u Beogradu.

novе, koje su najčešće preuzete iz srpskog ili nekog drugog jezika.<sup>368</sup>

Iskazi sagovornika upućuju na pomenuti proces:

„Goranski se modifikovao. Ima toliko reči da komšije iz zgrade sve razumeju.“<sup>369</sup>

„I u goranskom jeziku ima razlike u odnosu na to koliko srpskih reči ili nemačkih ima u govoru – preuzeli smo neke modernije reči.“<sup>370</sup>

„U samom goranskom kol’ko ima ubačenih reči.“<sup>371</sup>

„Pričam goranski sa primesama.“<sup>372</sup>

“Ja sam primetio – sad recimo u Gori kako su naši pošli na zapad, sad već donose zapadnjačke izraze i tako se gubi jezik.“<sup>373</sup>

Goranski govor se ne koristi samo u svakodnevним, već i svečanim prilikama (svadba, sunet, *Đuren*), kada se na jednom mestu okupi veći broj srodnika i pripadnika goranske zajednice. *Našinski* je u tom slučaju u funkciji povezivanja pripadnika uže (rodbinske) i šire (etničke) zajednice (v. Bugarski 2005: 255–267, up. Eftimova 2010: 105–112).

---

<sup>368</sup> Proces zamene i usvajanja reči u okviru manjinskih jezika i/ili govora je evidentiran i kod drugih zajednica u okruženju (v. Prelić 2008, Ilić (Mandić) 2010, Ilić (Mandić) 2014, Krel 2014).

<sup>369</sup> Sagovornik je rođen 1966. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>370</sup> Sagovornik je rođen 1990. u Beogradu, ovde živi, studira i radi. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>371</sup> Prema rečima sagovornice rođene 1958. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2015. u Beogradu.

<sup>372</sup> Navodi za sebe sagovornica, rođena je 1973. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>373</sup> Sagovornik je rođen 1958. u Gori. Živi u Beogradu, s tim da povremeno radi u Črnoj Gori. Razgovor sam vodila 2015. u Beogradu.

Pojedini sagovornici navode da u okviru privatne sfere komunikacije koriste takođe pojedine izraze koji su arapskog porekla (up. Lozanova 1996: 21–37). U pitanju su pre svega izrazi koje pripadnici islamske veroispovesti koriste prilikom pozdravljanja i zahvaljivanja, kao i oni koji su uobičajeni prilikom čestitanja povodom verskih i porodičnih praznika (sunet, Ramazan, Kurban Bajram), kao i usled čitanja molitvi (up. Eftimova 2010: 105–112). Upotreba reči tog porekla, kako u okviru privatne tako i javne sfere komunikacije, predstavlja nedovoljno istraženo polje u okviru domaćih etnoloških i antropoloških, kao i lingvističkih istraživanja goranske zajednice, zbog čega nije moguće utvrditi obim i intenzitet njihove svakodnevne upotrebe, ali ni odgovoriti na pitanje eventualnih promena u njihovoj upotrebi u sadašnjosti.

Evidentno je da se *našinski* koristi u komunikaciji sa srodnicima i prijateljima koji su Goranci. Međutim, goranski se i u tom slučaju govori prvenstveno u privatnom okruženju, a vrlo retko na javnim mestima (kafić, prodavnica, gradski prevoz, dvorište stambene zgrade i sl.).<sup>374</sup>

Premda jedan od sagovornika ističe:

„Što se mene lično tiče, ja u bilo kom, ovaj, trenutku kada pričam sa svojim sunarodnikom, bilo da sam u autobusu, da sam na ulici, ja pričam goranski.“<sup>375</sup>

S ovim se podudaraju i sledeći iskazi:

„Nikad se nisam stidela. Sad kad me zove tetka ili sestra – da l' sam na poslu – ja pričam goranski. Ne znam, da l' treba da se stidim toga? I sad, nekome je i zanimljivo kad čuje kako pričam. Ja sam tako naučena. Na ulici sretnem drugaricu koja je Goranka, ja njoj uvek pričam na goranskom.“<sup>376</sup>

---

<sup>374</sup> Komunikacija između Goranaca koja se odvija na javnim mestima u Beogradu drugačija je od one koja je zabeležena u Gori (v. Mladenović 2001, Hasani 2003: 30–34, Derans, Žeslen 2011).

<sup>375</sup> Sagovornik je rođen 1990. u Beogradu i tu živi. Razgovar sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>376</sup> Sagovornica je rođena 1978. u Beogradu, gde živi i radi. Razgovor sam vodila 2015. u Beogradu.

„Ja se ne stidim, ova su deca sve naučila od mene goranski.“<sup>377</sup>

Za razliku od navedenih primera, većina sagovornika ne koristi goranski na javnim mestima i to pre svega zbog toga jer nastoje da preduprede neprijatne situacije. U obrazloženju navode da sredina u kojoj žive ne poznaje *našinski* i zbog toga se događa da ga zamene s dijalektima prema kojima postoji određena stigma.<sup>378</sup> Uz navedeno, postoje i mišljenja da je nepristojno govoriti goranski na javnom mestu (prodavnica, kafić, pošta, domovi zdravlja, porodilišta i sl.) jer te drugi ne razumeju. Samim tim:

„Mogu da pomisle da govoriš nešto ružno o njima“, navodi jedna sagovornica.<sup>379</sup>

Evidentna je takođe potreba da se srpski savlada do nivoa književne forme da se na osnovu govora ne bi razaznalo da je goranski prvi jezik komunikacije (up. Eftimova 2010: 111).<sup>380</sup> Sagovornici navode da Goranci koji žive u inostranstvu takođe nastoje da što potpunije savladaju jezik sredine u koju su se doselili. U vezi s tom praksom jedna sagovornica kaže:

---

<sup>377</sup> Ovo su reči sagovornice koja živi u Tutinu (rođena je u Gori 1966, živi u Tutinu od 1987, razgovor sam vodila 2015. u Tutinu). Ona napominje da je, koristeći goranski u komunikaciji sa svojom decom u prisustvu njihovih drugara/ica iz susedstva, doprinela tome da se i ta deca upoznaju s goranskim idiomom i da nauče neke goranske reči. U dosadašnjem istraživanju nisam se susrela sa sličnom situacijom ni u Tutinu, a ni u Beogradu.

<sup>378</sup> Diskurs sagovornika upućuje na to da se goranski govor neretko poistovećuje s dijalekatskim varijetetima koji se govore u južnoj Srbiji i na KiM (up. Petrović 2015).

<sup>379</sup> Rođena je i odrasla u Beogradu (rođena 1980. godine). Razgovor sam obavila 2013. u Beogradu.

<sup>380</sup> Sa sličnom situacijom sam se susrela i kod pripadnika srpske zajednice koji su se doselili u Ljubljanu nakon 2000. godine. Nastojali su usavršiti slovenački do nivoa koji bi omogućavao da se u razgovoru ne primeti da im slovenački nije bio prvi jezik komunikacije tokom odrastanja i školovanja (v. Đorđević Crnobrnja 2012: 173–183).

„Moj brat i sestra, oni žive u Nemačkoj, oni na nemačkom pričaju međusobno. Oni pričaju na nemačkom i kad sam ja s njima.“<sup>381</sup>

Takva praksa je prisutna pre svega kod najmlađe populacije, o čemu svedoči i sledeći iskaz:

„Zamislite sad nekog ko je rođen u Austriji, Nemačkoj, Luksemburgu, oni ne znaju ni goranski. Ta deca dođu u Goru, oni pričaju na nemačkom, francuskom.“<sup>382</sup>

Sagovornici navode da je takvo postupanje očekivano i donekle prihvatljivo, jer to što nastoje da povećaju kompetenciju na srpskom standardu ne znači da žele da zaborave goranski ili da smanje njegovu upotrebu. Ujedno nailazim na mišljenje da intenzivnija upotreba srpskog jezika ima za cilj da se on savlada do nivoa koji će omogućiti bržu i nesmetanu integraciju i interakciju, i da to ujedno ne ugrožava opstanak goranskog identiteta, kako na individualnom, tako i na kolektivnom nivou. Pomenuto mišljenje ne dele svi sagovornici. Evidentno je da postoji bojazan da slabiji obim i intenzitet upotrebe goranskog govora može da dovede u pitanje ne samo njegovo učenje i poznavanje, već i njegovo postojanje. Sagovornici ujedno smatraju da našinski predstavlja jedno od glavnih obeležja pripadnosti goranskoj zajednici i da, kao takav, ima važnu ulogu u prezentovanju i očuvanju goranskog etničkog identiteta (up. Antonijević 1995: 76–89, Reljić 2011: 165–173). Pokazalo se da goranski govor jeste „porodični govor“, kako ga je nazvao jedan sagovornik i u obrazloženju naveo „uči i koristi se u okviru porodice“.<sup>383</sup> Činjenica je da *našinski* može da se uči samo putem verbalne komunikacije i putem čitanja literature koja je

---

<sup>381</sup> Sagovornica je rođena 1978. u Beogradu, gde živi i radi. Razgovor sam vodila 2015. u Beogradu.

<sup>382</sup> Sagovornik je rođen 1966. u Gori, živi i radi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>383</sup> Sagovornik je rođen 1940. godine u Gori, živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

pisana na goranskom, odnosno ne postoji mogućnosti upotrebe goranskog govora kao što je to slučaj s načinom ovladavanja učenja i korišćenja standardizovanih jezika. Iako navedena shvatanja sagovornika mogu da se posmatraju u kontekstu prihvatanja određenog koncepta o tome kako govor ili jezik mogu „(sa)čuvati“ etnički identitet pojedinca i zajednice (v. Bugarski 2005: 255–270, Milenković 2008: 45–57), ipak nisu sasvim neopravdana ukoliko imamo u vidu da goranski predstavlja govor relativno male etničke zajednice, koja nije formalno priznata kao manjinska ni institucionalno podržana kao takva. Gorancima se nije pružala mogućnost da se u popisima stanovništva koji su obavljani u Srbiji od 1945. do 1991. godine opredele između goranskog i srpskog kao maternjeg jezika. Stoga ne čude podaci da su Goranci mahom navodili srpski kao maternji (v. Ahmetović 2000: 55). Iz Popisa stanovništva za 1991. godinu uočava se da se „više od polovine stanovnika Gore izjasnilo (...) za Gorane kao članove etničke grupe, a u približnoj srazmeri (54,8 %) izjavili su da im je maternji jezik goranski. Nešto manje od polovine srpski smatra maternjim jezikom“ (Mladenović 2000: 49). Smatram da su navedeni podaci vrlo indikativni za sagledavanje uticaja javnih politika na izbor maternjeg jezika i formiranje stava o tome koji jezik je pojedincu maternji. O tome svedoči i primer Popisa iz 2011. godine. Pripadnici goranske zajednice nisu imali mogućnost da izaberu goranski kao maternji (v. Popis 2011: 54). Premda nailazim na mišljenje sagovornika:

„Goranski nije standardizovan, nije priznat kao jezik, ostaje srpski.“<sup>384</sup>  
(kao maternji, prim. autorke)

U tom pogledu se goranski može posmatrati kao primer „ugroženog dijalekta“ (Bugarski 2005: 266) koji mogu „najbolje čuvati i razvijati sami njegovi govornici, jer bez njihovog interesovanja i angažovanja nikakva rešenja nametnuta odozgo ili ponuđena sa

---

<sup>384</sup> Sagovornik je rođen 1950. u Gori, živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.



strane nemaju izgleda na uspeh“ (Bugarski 2005: 266). To, svakako, ne znači da Republika Srbija ne treba „da stvori institucionalni okvir koji omogućava vođenje organizovane i sistematske brige“ (Bugarski 2005: 266) o goranskom govoru i goranskoj zajednici.<sup>385</sup> Vitalnost određene manjinske zajednice može da zavisi i od dobro organizovane institucionalne podrške od strane same zajednice (v. Prelić 2008, Ilić (Mandić) 2010, Pavlović 2012, Krel 2014). Kada je u pitanju goranska zajednica u Beogradu, sudeći prema iskazima sagovornika – ta vrsta unutarne organizacije i podrške izostaje.

### Jezička mimikrija

Zašto Goranci izbegavaju da koriste *našinski* u međusobnoj komunikaciji koja se odvija na javnim mestima? Ovo je jedno od pitanja koje sam postavljala svojim sagovornicima. U nastavku nastojim da pojasnim uzroke takve prakse.

Upotreba goranskog govora na javnim mestima nije zabranjena,<sup>386</sup> ali sudeći po narativnom diskursu sagovornika i pojedinim izveštajima iz medija – nije ni poželjna.<sup>387</sup> Stoga ne čudi da većina sagovornika izbegava da komunicira na goranskom izvan privatne sfere. Takvo postupanje možemo da označimo kao primer jezičke mimikrije. O ovoj pojavi se može govoriti budući da pojedini Goranci, koristeći određene strategije, nastoje da prikriju svoj jezički identitet.<sup>388</sup>

---

<sup>385</sup> Na taj kontekst ukazuju i pojedini autori goranskog porekla (v. Zejneli 2015).

<sup>386</sup> Kao što je to bio primer sa turskim jezikom u vreme socijalizma u Bugarskoj, recimo (v. Eftimova 2010: 111).

<sup>387</sup> O nasilju nad pripadnikom goranske zajednice zbog toga jer „nije dobro pričao srpski“ videti: <http://www.novosti.rs/vesti/beograd.74.html:367956-Beograd-Putnik-izboden-jer-nije-dobro-pricao-srpski>. (pristupljeno 2.02.2020).

<sup>388</sup> Jezička i etnička mimikrija kod pripadnika goranske zajednice ne predstavlja rezultat strategije privremenog ili trajnog odbacivanja sopstvenih oblika kolektivnog identiteta, kao što je to bio slučaj kod vojvođanskih Nemaca (v. Krel 2014: 141–151), već ima za cilj izbegavanje i sprečavanje eventualnih neprijatnosti.

Činjenica je da *našinski* poznaju i koriste uglavnom Goranci.<sup>389</sup> Drugim rečima, ukoliko neko govori *našinski*, velika je verovatnoća da će ga pripadnici goranske zajednice smatrati *Našincem*, odnosno Gorancem (v. Mladenović 2001: 33, Hasani 2003: 31). Uprkos tome, smatram da u ovom slučaju jezička mimikrija nema za cilj prikrivanje etničkog identiteta, već izbegavanje različitih neprijatnosti.<sup>390</sup> Pokazalo se da ispitanici ne žele da govore goranski na javnim mestima ne zbog toga što će biti identifikovani kao Goranci, već iz straha da ne bi bili „pogrešno“ identifikovani, ismejavani ili u situaciji da im se fizički preti zbog toga što „ne pričaju dobro srpski“,<sup>391</sup> iako ustvari koriste goranski. Navedeno ilustruju i reči sagovornika:

„Ja kad izađem ovde, ja pričam goranski napolju i onda ti neko kaže – tiše malo, sad si napolju.“<sup>392</sup>

„Ljudi ne znaju, ako pričamo goranski, kažu da smo Albanci.“<sup>393</sup>

---

<sup>389</sup> Ne isključujem mogućnost da goranski poznaju i govore pojedinci koji po svojoj etničkoj pripadnosti nisu Goranci, recimo bračni partneri čiji su žena ili muž Goranka ili Goranac. Navedeno ide u prilog shvatanju da nije uvek opravdano dovoditi u direktnu vezu jezik i etnički identitet pojedinca (v. Bugarski 2005: 106–107).

<sup>390</sup> Evidentno je i iz drugih antropoloških i (socio)lingvističkih istraživanja da jezik neretko bude mobilisan kao marker „poželjnog“ ili „nepoželjnog“ identiteta. Na taj način, u neprijatnim situacijama mogli su se naći i govornici idioma koji su se činili nedovoljno poznatim ili su poistovećivani s određenom zajednicom, koja se u delu stanovništva u tom trenutku percipira kao „neprijateljska“. Takve neprijatnosti su doživljavali, na primer, i Srbi iz Hrvatske i Bosne i Hercegovine, zbog svog govora koji se poistovećivao s Hrvatima ili Bošnjacima (Petrović 2005, citirano u Ilić (Mandić) 2012: 309).

<sup>391</sup> <http://www.novosti.rs/vesti/beograd.74.html:367956-Beograd-Putnik-iz-boden-jer-nije-dobro-pricao-srpski> (pristupljeno 2.02.2020).

<sup>392</sup> Sagovornica ukazuje na situaciju koju ima sa članovima porodice kada koristi goranski na ulici. Sagovornica je rođena 1981. godine u Beogradu. Razgovar sam vodila 2013. u Beogradu.

<sup>393</sup> Sagovornik je rođen 1990. u Beogradu, gde živi i studira. Razgovar sam vodila 2018. u Beogradu.

„Znate kako, da Vam kažem nešto, neko se plaši, ne znam da će da bude protumačen drugačije. Ima koji pričaju srpski umesto goranskog, jednostavno valjda te natera situacija.“<sup>394</sup>

„Da se razumemo, vremena su takva kakva jesu. Ta mimikrija ide u prilog, ovaj, ja bi rekao i bezbednosti, u prilog sigurnosti, što je sasvim normalno. Naučila je, dobro zna (srpski, prim. autorke) zašto bi komunicirala na goranskom.“<sup>395</sup>

Isti sagovornik u nastavku navodi:

„Mimikrije oko govora nisu bile namerne, malo ih je u sredini u kojoj su i zato su prihvatili govor sredine.“

Etnička mimikrija u ovom slučaju proizilazi iz jezičke, odnosno ona je etnička samim tim što je prisutna kod pripadnika određene zajednice. To, naravno, ne znači da isključujem mogućnost da pojedinci pribegavaju jezičkoj mimikriji s namerom da bi prikriili svoj etnički identitet (up. Đorđević Crnobrnja 2012: 173–183). Polazim od toga da je za tu vrstu mimikrije neophodno da određeni jezik ili govor bude prepoznatljiv kao obeležje određene etničke zajednice ne samo pripadnicima te zajednice, već i ostalim građanima s kojima pripadnici te zajednice dolaze u kontakt – u ovom slučaju bi to značilo da goranski govor kao obeležje goranske zajednice prepoznaju ne samo Goranci već i ostali stanovnici Beograda i Srbije. Prema mojim dosadašnjim saznanjima, to najčešće ipak nije slučaj. Kao ilustracija može da posluži sledeći iskaz:

---

<sup>394</sup> Sagovornica je rođena 1978. u Beogradu gde živi i radi. Razgovor sam vodila 2015. u Beogradu.

<sup>395</sup> Sagovornik je rođen 1940. u Gori, živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

„Na primer ‘Hatidžiće belo’, tu se koristi jezik koji se tamo koristi. Moja profesorka zna za to i ona mi uvek kaže to je tvoja pesma, ali teško je ostalima objasniti. Malo njih zna za to, jer mali broj, odnosno gotovo niko ne zna za Gorance i teško je ljudima to objasniti ko smo, kad kažeš da si sa Kosova, onda se to loše protumači često, pogotovo ako si iz onog južnijeg dela.“<sup>396</sup>

Situaciju koju zatičem na terenu možemo posmatrati kao posledicu sveukupnih društvenih kretanja u određenom istorijskom periodu, ali i kao pokazatelj neusklađenosti teorije i prakse. Konkretno, čl. 1 Ustava R Srbije glasi:

„Republika Srbija je država srpskog naroda i svih građana koji u njoj žive, zasnovana na vladavini prava i socijalnoj pravdi, načelima građanske demokratije, ljudskim i manjinskim pravima i slobodama i pripadnosti evropskim principima i vrednostima“.<sup>397</sup>

Međutim, u praksi neretko ne nalazimo rešenja koja bi omogućavala aplikaciju pomenutih prava i načela (v. Brković 2008: 59–76, Milenković 2008: 45–57). Takve javne politike imaju za posledicu, između ostalog, to da je Beograd primer sredine u kojoj se razlike ne podstiču i ne tolerišu, već se koriste za uspostavljanje granica između pojedinaca i zajednica koje u njemu žive. Goranci koji žive u Beogradu jesu građani Beograda i državljani Srbije, bez obzira na to da li su ovde rođeni ili doseljeni. Samim tim treba očekivati da za njih važe ista građanska prava kao i za sve ostale stanovnike i državljane Republike Srbije. Međutim, očigledno da postoje situacije u kojima se zanemaruje činjenica da smo svi mi koji živimo u Beogradu – Beograđani, a ujedno i državljani Srbije, nezavisno od toga šta smo po etničkoj i/ili religijskoj pripadnosti, i nezavisno od toga koji jezik ili dijalekat koristimo u neformalnoj komunikaciji.<sup>398</sup>

---

<sup>396</sup> Pomenuti iskaz je naveden u novinskom članku: Gora čuva Gorance od zaborava. <http://www.rts.rs/page/stories/sr/story> (preuzeto 26.04.2014, pristupljeno poslednji put 13.3.2020).

<sup>397</sup> [www.parlament.gov.rs/upload/documents/Ustav\\_Srbije.pdf](http://www.parlament.gov.rs/upload/documents/Ustav_Srbije.pdf). (pristupljeno 20.02.2020).

<sup>398</sup> U tom pogledu se može polemisati na temu uloge jezika (govora) na uspostavljanje granica između lokalnog i etničkog identiteta.

## Zaključak

Analizirajući upotrebu *našinskog* kod Goranaca koji žive u Beogradu, dolazim do zaključka da oni u svakodnevnoj komunikaciji koriste goranski i srpski idiom, s tim da je upotreba *našinskog* prisutna uglavnom u okviru privatne sfere komunikacije (porodica, rođaci, prijatelji). Upotreba srpskih i goranskih varijeteta u svakodnevnoj komunikaciji vodi zaključku da većina pripadnika goranske zajednice poznaje oba idioma. Obimu i intenzitetu komunikacije na goranskom doprinosi njegova svakodnevna upotreba u privatnom okruženju. U tom pogledu je opravdano smatrati ga „porodičnim govorom“.

Goranci se po govoru prepoznaju, navode sagovornici. Drugim rečima, *našinski* predstavlja simbol njihove povezanosti s goranskom zajednicom i njegovu upotrebu u svakodnevnoj komunikaciji smatraju važnom za opstanak goranske zajednice.<sup>399</sup> O tome svedoče i sledeći iskazi:

„S gubljenjen jezika se gubi identitet.“<sup>400</sup>

„U Gori će se održati (*goranski*, prim. autorke). Mnogi su rekli: govor će vas održati, dok ga poštuju, dok ga koristite. Nestanak govora ugrožava vaše postojanje kao etničke zajednice.“<sup>401</sup>

Opšte je poznato da pojedinci pribegavaju i jezičkoj mimikriji kao strategiji uspostavljanja ravnopravnog položaja i statusa sa ostalim sugrađanima (v. Bugarski 2005, Bugarski 2010, Petrović 2009,

---

<sup>399</sup> „Svest o upotrebi jezika ima jednu od ključnih uloga u konstrukciji identiteta.“ (Ilić (Mandić) 2010: 144) i u okviru drugih manjinskih zajednica (v. Prelić 2008, Ilić (Mandić) 2014, Krel 2014), a najčešće je „izražena i neposredno povezana sa ideološkim predstavama zajednice o sebi i drugima“ (Ilić (Mandić) 2010: 144).

<sup>400</sup> Navodi sagovornik, rođen 1990. u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>401</sup> Prema rečima sagovornika koji je rođen 1940. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

Krel 2014). U tom pogledu, jezička kompetencija predstavlja jedan od preduslova, i to ne samo za uspešnu mimikriju, već i za nesmetanu komunikaciju koja pojedincu daje osećaj ravnopravnog položaja i statusa. To znači da nastojanje da se nauči i pravilno govori srpski standardni idiom nije opravdano dovoditi u vezu samo sa potrebom za jezičkom mimikrijom, već ima veze i s potrebom pojedinaca da doprinesu integraciji i vertikalnoj mobilnosti. S obzirom na to, mogu da zaključim da obim i intenzitet upotrebe goranskog zavise od uticaja različitih faktora, ali u prvom redu od pojedinca samog i njegove percepcije svog jezičkog identiteta, kao i od prihvatanja određenih koncepata etničkog identiteta. Pri tome, kada je reč o reprodukovanju simbola sopstvene zajednice ili pak prihvatanju kulturnih elemenata većinske zajednice, pokazalo se da se ne radi o fiksnim i okamenjenim kategorijama. One su veoma promenljive, jer se prilike u kojima se koriste, kao i stepen njihove naglašenosti mogu menjati tokom života pojedinca. Ove promene mogu biti izazvane uticajem spoljnih faktora, ali i transformacijom subjektivnog doživljaja sopstvenog jezičkog i etničkog identiteta. Stoga, rezultate istraživanja koje prezentujem ne bi valjalo uopštavati i posmatrati kao statičnu sliku.

## Antroponimi

U ovom delu knjige se razmatra društvena praksa izbora i upotrebe ličnih imena Goranaca u Beogradu krajem 20. i početkom 21. veka. Lično ime uz prezime predstavlja primarni identifikacioni kod. Ono, uz to, neretko figurira i kao simbol etničkog i/ili religijskog identiteta. Nije isključeno da veza između ličnog imena i etničke i/ili religijske pripadnosti postoji, ali nikako ne bi smela da se podrazumeva i koristi *a priori* za identifikaciju pojedinca sa etničkom i/ili religijskom zajednicom. U praksi se to ipak dešava. Imajući navedeno u vidu, u tekstu nastojim da utvrdim i obrazložim razloge za pojavu internacionalizacije ličnih imena pripadnika goranske zajednice u Beogradu.

Društvena praksa izbora i upotrebe etnički i religijski netransparentnih, tzv. internacionalnih ili neutralnih imena ne predstavlja osobenost određene etničke ili religijske zajednice, premda može da se posmatra u etničkom i religijskom kontekstu, ukoliko se pretpostavi veza između ličnog imena i porekla i/ili religijske pripadnosti. U tom pogledu, ime može da se koristi u javnom i privatnom diskursu kao simbol etničkog i/ili religijskog identiteta.<sup>402</sup> Izbor i upotreba ličnog imena, sagledani u tom kontekstu, više nisu samo pitanje ličnog izbora, već postaju značajni za zajednicu, pri čemu se ne podrazumeva i nije neophodno da se pojedinac identifikuje sa zajednicom kojoj pripada

---

<sup>402</sup> Veznike *i* i *ili* (*i/ili*) koristim da bih ukazala na to da ime može da bude simbol etničkog i religijskog identiteta ujedno, ili da bude simbol samo jednog od ova dva.

po osnovu svog i porekla svojih roditelja.<sup>403</sup> To ipak ne predstavlja prepreku za *druge* da ime koriste za određivanje naše pripadnosti određenoj etničkoj i/ili religijskoj zajednici.<sup>404</sup> Stoga se neminovno suočavamo s pitanjem uloge i značaja koje lično ime ima u konstrukciji etničkog i religijskog identiteta pojedinca i zajednice.

Istraživanje goranske zajednice, kulture i identitetskih praksi jednim je delom bilo usmereno i na sagledavanje prakse izbora i davanja imena s namerom da se utvrde principi i pravila po kojima se rukovode pripadnici goranske zajednice u Beogradu.<sup>405</sup>

Izbor i davanje ličnog imena u okviru goranske zajednice nisu bili u fokusu dosadašnjih istraživanja domaćih i inostranih etnologa i antropologa. Antroponimija inače predstavlja tematiku koja je nedovoljno istraživana u okviru etnologije i antropologije u Srbiji. U tom pogledu se istraživanje čije rezultate prezentujem u ovom poglavlju može posmatrati kao pokušaj uvođenja ove problematike u etnološki i antropološki naučni diskurs u okvirima ove discipline u Srbiji.<sup>406</sup>

---

<sup>403</sup> U pitanju su razlike koje postoje između identiteta koji nam neko drugi pripisuje na osnovu našeg imena i/ili prezimena i naše identifikacije, tj. samoidentifikacije.

<sup>404</sup> Izraz *drugi* koristim kako za *druge* u okviru zajednice kojoj pojedinac pripada tako i za *druge/druge*, odnosno one koji ne pripadaju etničkoj, nacionalnoj, religijskoj zajednici kojoj pojedinac pripada po osnovu porekla.

<sup>405</sup> Tokom terenskog istraživanja koje sam obavljala u Tutinu nisam bila u prilici da razgovaram sa sagovornicima o praksi izbora imena. Razlog tome jeste veoma ograničen vremenski rok za obavljanje istraživanja, koji mi nije ostavio dovoljno prostora da se u podjednakom obimu posvetim svim oblicima kulturne i društvene prakse.

<sup>406</sup> Ovde želim da napomenem da je ovaj tekst, čija je integralna verzija objavljena kao koautorski rad sa Aleksandrom Krelom (Đorđević Crnobrnja, Krel 2014b: 765–778), jednim delom proistekao iz razgovora koje smo kolega Krel i ja vodili povodom naših istraživanja manjinskih zajednica u Srbiji. Kolega Krel je izučavao nemačku nacionalnu manjinu. Rezultate je objedinio u knjizi: *Mi nismo Nemci* (2014).



## I ime i znak

Društvenu praksu izbora i upotrebe ličnih imena sagledavam u kontekstu njihove uloge u identifikaciji pojedinca sa određenom etničkom i/ili religijskom zajednicom. To znači da analiziram vezu između ličnog imena pojedinca i njegove pripadnosti zajednici porekla. Identifikacija pojedinca sa etničkom i/ili religijskom zajednicom u kontekstu ovog istraživanja može da se sagleda kao čin koji se ne tvori *a priori*, već se stvara „kroz odnos sa drugim zajednicama, kroz proces identifikacije njenih pripadnika i manifestovanje njihovog identiteta u društvenoj praksi“ (Nedeljković 2007: 28). Navedeno znači da identifikaciju sa etničkom i religijskom zajednicom posmatram kao simboličku vrstu veze koja postoji među pripadnicima zajednice i koja se, u skladu s potrebama zajednice, može mobilisati ili demobilisati. Ujedno se polazi od toga da su identifikacija sa zajednicom, kao i značenje i upotreba simbola koji se koriste pri identifikaciji, podložni promenama i redefinisaju. Promene mogu biti izazvane spoljnim (ekonomskim, kulturnim, političkim), odnosno objektivnim i/ili subjektivnim faktorima.<sup>407</sup>

Baveći se društvenom istorijom socijalističke i postsocijalističke svakodnevice u Jugoslaviji i Srbiji, istoričar Predrag Marković je, na osnovu obimnog empirijskog materijala i dostupnih izvora o antroponimiji, ustanovio da se izbor ličnih imena često vrši u skladu sa etničkom pripadnošću roditelja. Na osnovu ovakve odluke roditelja, dete stiče svoj prvi identitetski imenitelj koji ga prati u životu i koji je u izvesnim slučajevima jasan pokazatelj etničke pripadnosti njegovog nosioca (2012: 84–110). Opisana intencija roditelja prilikom izbora ličnog imena svom potomstvu niti je novijeg datuma, niti je karakteristična za određen istorijski period, geografski prostor ili neku etničku grupu (Ibid., 6).

Internacionalizacija ličnih imena, za razliku od navedenog,

---

<sup>407</sup> Odrastanje i promena bračnog statusa su se pokazali u ovom istraživanju kao značajni momenti koji utiču na promene u percepciji zajednice porekla i identifikacije s njom.

predstavlja praksu izbora i upotrebe nacionalno i religijski netransparentnih, tzv. internacionalnih ili neutralnih imena. Takva društvena praksa takođe ne predstavlja osobenost određene etničke ili religijske zajednice, a na prostoru Srbije nije bila prisutna uvek u podjednakoj meri (v. Marković 2012: 95–109). Uvođenje i upotreba internacionalnih imena dovodi se u vezu pre svega s promenama u okviru sociokulturne i političke sfere, kao i s razvojnim procesima poput sekularizacije i migracija (Miterauer 2001: 281), ali i s praćenjem modnih trendova.

Ovom prilikom pojavu internacionalizacije ličnih imena analiziram u sklopu ostalih društvenih i kulturnih praksi, prisutnih u okviru goranske zajednice, ali i u korelaciji sa opštim društvenim, ekonomskim i političkim kretanjima i procesima koje beležimo u istraživanom vremenu i prostoru.

## Antroponimi kod Goranaca

Lična imena pripadnika goranske zajednice najčešće su muslimanska, navode sagovornici (Mirsad, Kurtiš, Sinan, Kabir, Mersada, Melgija, Elma, Emina, Ajla itd.). Praksa davanja muslimanskih imena prisutna je u kontinuitetu tokom druge polovine 20. i početkom 21. veka i sve vreme ostaje zastupljenija u odnosu na praksu internacionalizacije imena.

Početkom osamdesetih godina dvadesetog veka uočavaju se izvesne promene u antroponimiji – deci se, osim muslimanskih, daju i imena koja se mogu smatrati internacionalnim, jer su prisutna i kod pripadnika drugih etničkih zajednica na širem geografskom prostoru (npr. Ana, Maja, Emil, Elvis itd.). Davanje neutralnih imena u tom periodu ipak nije bilo uobičajeno. Pomenuta praksa postaje evidentnija nakon 1999. godine, a pogotovu na početku 21. veka i može se posmatrati u različitim kontekstima.

Veza između ličnog imena i etničkog, kao i religijskog identiteta kod Goranaca je specifična utoliko što se iz antroponima koje najčešće koriste ne može tako lako uočiti njihova pripadnost goranskoj

zajednici, jer imena upućuju pre svega na njihovu religijsku pripadnost. Sagovornici u vezi s tim navode:

„Imena su muslimanska.“<sup>408</sup>

„Vezana su za islam imena.“<sup>409</sup>

„Imena su identična sa imenima stanovništva muslimanske veroispovesti.“<sup>410</sup>

Pripadnicima pomenute zajednice se dešavalo da ih u sredini u kojoj žive zbog imena smatraju Albancima. To je očigledno posledica prakse koja se razvila usled upotrebe imena i prezimena kao simbola etničke i/ili religijske pripadnosti. Pogrešna identifikacija može da ima za posledicu neprijatne situacije, kako navode sagovornici. Do njih dolazi zbog neznanja, smatraju sagovornici, i u obrazloženju dodaju da se u sredini u kojoj žive vrlo malo zna o Gorancima i njihovoj zajednici i tradiciji. Ujedno napominju:

„Drugačija su malo albanska imena.“<sup>411</sup>

„Razlika je po imenima sa Albancima.“<sup>412</sup>

„Albanci imaju neka čudna imena.“<sup>413</sup>

---

<sup>408</sup> Sagovornik je rođen 1955. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

<sup>409</sup> Sagovornik je rođen 1990 u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>410</sup> Sagovornik je rođen 1951. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2014. godine u Beogradu.

<sup>411</sup> Sagovornica je rođena 1973. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2016. u Beogradu.

<sup>412</sup> Sagovornik je rođen 1955. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

<sup>413</sup> Sagovornica je rođena 1978. u Beogradu. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu.

Pogrešna identifikacija može da se posmatra kao nenamerna, ali nikako ne bi smela da se toleriše, pogotovo ukoliko ima negativne posledice po pojedinca i zajednicu. Sudeći prema diskursu sagovornika, Goranci u Beogradu su se suočavali sa različitim neprilikama i neprijatnostima, i to, pre svega, nakon političkih previranja u Srbiji i u okruženju tokom druge polovine 20. i početkom 21. veka. Sagovornici u vezi s tim navode:

„Vidi se da postoji netrpeljivost. Ja razumem mog oca, pa je nekada i prećutao ko je. Kod njega u firmi misle da je on Albanac. Misle da su i Goranci Albanci. Imamo isti nastavak u prezimenu kao Albanci i zato ljudi mešaju. Goranci, uvek su se sklanjali i ćutali. Svi gledaju za svoju bezbednost.“<sup>414</sup>

„Dešava se da u Domu zdravlja kad pročitaju ime i prezime koje nije srpsko svi se okrenu, ja nisam htela da mnogo deca upadaju u oči bilo kome, jednostavno se uklapaš u sredinu.“<sup>415</sup>

Ovo su samo neki od primera koji ukazuju na to da su pripadnici goranske zajednice doživljavali neprijatnosti u komunikaciji koja se odvija u domenu zdravstva, školstva i, pre svega, na polju zaposlenja.<sup>416</sup> Identifikacija po imenu i prezimenu je nezaobilazna u takvim situacijama, ali svakako ne opravdava postupke koji ukazuju na društvenu stigmatizaciju. U vezi s tim je i pitanje: „Zašto smo mi građani petog reda?“ koje su sagovornici postavljali u razgovoru sa mnom. Ovim pitanjem su želeli da ukažu na neravnopravnu poziciju u kojoj su se našli prilikom nastojanja da se zaposle ili da zaposle svoju decu, recimo. U obrazloženju su neretko navodili da su rođeni u Beogradu, ovde su odrasli i ovde žive godinama i da u tom pogledu ne vide

---

<sup>414</sup> Sagovornik je rođen 1990. u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>415</sup> Objašnjava sagovornica čija deca imaju neutralna imena upravo zbog toga da ne bi *upadala u oči bilo kome*, kako je navela. Sagovornica je rođena 1974. u Gori, živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

<sup>416</sup> O tome svedoče i primeri navedeni u poglavlju u kojem se analizira proces integracije.

razliku između njih i drugih stanovnika Beograda, odnosno smatraju da su Beograđani kao i ostali sugrađani koji su rođeni i/ili žive dugo godina u glavnom gradu.

Usled iskustava te vrste neretko se javlja potreba za etničkom i religijskom mimikrijom. Internacionalizacija imena predstavlja u tom pogledu samo jednu od strategija koju pojedini pripadnici goranske zajednice primenjuju s namerom da spreče neprijatnosti koje bi mogle da proisteknu iz (pogrešne) identifikacije.

Empirijski materijal pokazuje da internacionalna imena – Hana, Mia, Adrijan, Ana i sl. – daju svojoj deci pre svega oni pripadnici goranske zajednice koji su rođeni i odrasli u Beogradu osamdesetih godina dvadesetog veka i kasnije. Ujedno je evidentno da etnička struktura braka nema značajniji uticaj na izbor imena. Premda se pokazalo da imena koja su etnički neutralna (Mia, recimo), a pogotovo imena za koja se smatra da su „srpska“ (Vuk, Milica i sl.) imaju deca čiji je jedan roditelj srpskog porekla.

Sagovornici navode da ne postoji neko određeno pravilo ko izabere detetu ime. To mogu biti:

„Pa roditelji, baba, deda. U poslednje vreme modernije, već se liberalnije ponašaju roditelji.“<sup>417</sup>

U tom pogledu uočavam da postaji izvesna korelacija između imena deteta i toga ko je detetu izabrao ime. Internacionalna imena imaju pre svega deca kojoj su ime izabrali njihovi roditelji. Ženska imena su podložnija internacionalizaciji i neutralnija su u odnosu na muška imena. Marković je u svom istraživanju antroponimije došao do sličnog zapažanja: „U onomastici je primećeno da se tradicionalno više pažnje poklanjalo nacionalnom identitetu muškog imena.“ (2012: 101). Veću slobodu u izboru ženskih imena konstatuje i Miterauer (2001: 281).

---

<sup>417</sup> Sagovornik je rođen 1950. godine u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu.

Sagovornici koji su dali internacionalna imena svojoj deci smatraju da oni sami, a ni njihova deca, time nisu uticali na slabljenje veze s goranskom zajednicom, odnosno da se po tom osnovu ne razlikuju od Goranaca koji imaju muslimanska imena. Ujedno, smatraju da ime predstavlja važan deo ličnog identiteta, ali takođe napominju da nije najvažniji i jedini pokazatelj privrženosti zajednici. Takav svoj stav obrazlažu sledećim rečima:

„Možeš ti da imaš ime i prezime goransko, ali to ništa ne vredi ako ne osećaš Goru u srcu.“<sup>418</sup>

Navedeno shvatanje može da se tumači kao pokazatelj kako subjektivan doživljaj sopstvene pripadnosti goranskoj zajednici doprinosi procesu identifikacije na individualnom nivou. Lični odnos i stav, kao i emotivni porivi, pokazali su se značajnim za identifikaciju sa zajednicom. Takve situacije se javljaju na nivou pojedinca i ukazuju na individualne razlike u usvajanju i ispoljavanju određenih simbola goranske zajednice. Uz to, nije isključeno da je takva vrsta identifikacije prouzrokovana spoljnim faktorima, odnosno promenama koje se u posmatranom vremenu dešavaju u političkoj i sociokulturnoj sferi. Navedena vrsta promene u identifikaciji se dešava u okvirima askripcije i ne implicira promene u okvirima deskripcije, odnosno u okviru identifikacije pojedinca od strane *drugih*. Njima ime i prezime može i dalje da predstavlja jedan od osnovnih pokazatelja etničke i/ili religijske pripadnosti pojedinca, o čemu ne svedoči samo ovo, već i pojedina druga istraživanja manjinskih zajednica u Srbiji (Žikić 1997: 71–79, Krel 2014).

Sagovornici ujedno naglašavaju da prezime ostaje isto, tj. ne internacionalizuje se poput imena. Jasno je da prezime čini neizostavni elemenat identifikacionog koda. Uprkos tome, akcenat stavljam na imena jer ona podležu internacionalizaciji, dok se kod goranskih

---

<sup>418</sup> Sagovornik je rođen 1968. u Gori, živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu.

prezimana može pratiti druga vrsta promena. U tom smislu se može beležiti izvesna hronologija nastanka i menjanja prezimana kod pripadnika goranske zajednice tokom istorije, pa i u 20. veku. Do promena je dolazilo najčešće usled zakonskih uredbi koje su u određenom istorijskom periodu donosile državne vlasti. Prezimana koja su prisutna u sadašnjosti mogu da imaju završetak na – i (Iljazi, Idrizi), na –ić (Ahmetović, Muratović) ili imaju oblik bez navedenih završetaka (Musa, Ibro).<sup>419</sup>

Jedan sagovornik u vezi s prezimenima navodi:

„Ima nekih specifičnih prezimana gde može da se kaže da je to sigurno albansko, nije goransko prezime. Ali imena i prezimana su uglavnom muslimanska.“<sup>420</sup>

Ilustrativan je takođe sledeći primer:

„Uvek je bilo ono – ko si, šta si. To prezime, čak ni profesorima ovde nije bilo uvek jasno – pa da l’ ste iz Poljske, Ukrajine i onda deca objašnjavaju.“<sup>421</sup>

Sagovornici ujedno navode da se prezime smatra važnijim od imena u pogledu identifikacije s goranskom zajednicom. U pitanju je identifikacija koja se odvija na kolektivnom nivou.

Pomenuto shvatanje je u korelaciji sa ulogom koja se pripisuje prezimenu kao simbolu u konstrukciji etničkog i religijskog identiteta, kako na individualnom tako i kolektivnom nivou, ali i u uspostavljanju simboličkih granica prema *drugima* (v. Putinja, Fenar 1997: 190–191).

---

<sup>419</sup> U vezi sa predсловenskim toponimima i antroponimima kod Goranaca vidi: Idrizi Aljabak 2015, Mladenović 2000, Katić 2010: 39–74, Reljić 2011: 165–173.

<sup>420</sup> Sagovornik je rođen u Gori 1966. godine. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2019. u Beogradu.

<sup>421</sup> Sagovornica govori o iskustvu svoje dece tokom školovanja. Sagovornica je rođena 1973. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2018. u Beogradu.

Navela sam da antroponimi koji su prisutni danas kod Goranaca mogu da se tumače u različitim kontekstima. Izbor i upotreba ličnih imena koja su prisutna u goranskoj antroponimiji u kontinuitetu može da se sagledava u kontekstu nastojanja da se održi vitalnost goranske zajednice. Jedan od sagovornika u vezi s tim navodi:

„Mogao sam ja da menjam ime, ali onda se odričem svog identiteta da sam Goranac.“<sup>422</sup>

Takvo shvatanje ukazuje na postojanje određenog koncepta kojim se pojedinci rukovode prilikom izbora i upotrebe ličnih imena. Navedeno je da sagovornici imena koja imaju pripadnici goranske zajednice prepoznaju kao muslimanska. Uprkos tome, smatraju da je ime simbol njihove zajednice porekla. Pripadnost goranskoj zajednici i ispoljavanje njenih simbola čini se značajnim većini Goranaca s kojima sam razgovarala. Ujedno sam se susrećala i s Gorancima koji svoje poreklo i pripadnost goranskoj zajednici ne smatraju primarnim, odnosno ne pridaju tome veći značaj ili važnost u odnosu na religijsku pripadnost ili identifikaciju sa sredinom u kojoj su rođeni i u kojoj žive, tj. sa Beogradom. Kada je identitetska priča u pitanju, imala sam priliku da razgovaram s Gorancima koji u prvi plan stavljaju religijsku pripadnost i za sebe kažu da su muslimani, iz čega se stiče zaključak da oni osećaju jaču povezanost sa islamskom zajednicom. Pojedini sagovornici su takođe isticali da ne uočavaju u čemu se razlikuju u odnosu na ostale stanovnike Beograda. U tom pogledu govore da su očekivali da imaju ista prava (na zaposlenje, recimo) kao i ostali Beograđani. Drugim rečima, ne vide zašto se njima neka prava uskraćuju, odnosno zašto nisu ravnopravni sa ostalim (su)građanima.

Nastojanje da se imenom i prezimenom odredi simbolička granica prema *drugima* u slučaju goranske zajednice znači da je ime prepoznatljivo kao simbol pripadnicima goranske zajednice, ali ne

---

<sup>422</sup> Sagovornik je rođen 1971. godine u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu.



i drugima, jer su u pitanju lična imena koja nisu specifična samo za Gorance. Goranska lična imena koja su slična ostalim muslimanskim imenima *drugi* neretko ne prepoznaju kao goranska. U tom smislu se lično ime koristi kao pokazatelj religijske pripadnosti. To se može posmatrati kao posledica nedovoljnog poznavanja kulturnih osobenosti goranske zajednice, a sledstveno tome i nemogućnosti prepoznavanja njenih simbola na način na koji ih prepoznaju i koriste pripadnici te zajednice. Takva identifikacija može da ima za posledicu i to da *drugi* imena Goranaca prepoznaju kao albanska ili bošnjačka. Navedena praksa ima svakako veze i sa ranije pomenutom automatizacijom, odnosno neopravdanim generalizovanjem, koje može da ima za posledicu identifikaciju pojedinca sa etničkom ili nacionalnom zajednicom kojoj on ne pripada. To je pojedine pripadnike goranske zajednice navelo na to da deci daju neutralna, odnosno internacionalna imena i da tako spreče pogrešnu identifikaciju od strane *drugih*.

Praksu internacionalizacije ličnih imena kod Goranaca sagovornici obrazlažu na sledeći način:

„Internacionalna imena se deci daju da ne bi imala problema u sredini u kojoj žive.“<sup>423</sup>

Sagovornici davanje internacionalnih imena dovode u vezu i sa sledećim:

„To je neka vrsta etničke mimikrije da bi se ljudi što manje razlikovali od sredine.“<sup>424</sup>

Ukoliko prihvatimo sve napred navedeno, možemo da konstatujemo da lična imena koja se najčešće koriste u goranskoj zajednici jesu svojevrsno obeležje te zajednice i da ih kao takva prepoznaju

---

<sup>423</sup> Sagovornik je rođen 1983. u Beogradu, tu živi i radi. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

<sup>424</sup> Sagovornik je rođen 1941. godine u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

uglavnom sami Goranaci. Sudeći prema tome, lično ime omogućava pojedincu da se identifikuje sa etničkom i religijskom zajednicom kojoj po poreklu pripada, kao i obrnuto – da ga zajednica identifikuje kao svog člana, ali vrlo verovatno da lično ime drugima neće omogućiti da pojedinca identifikuju sa njegovom etničkom, već pre svega sa njegovom religijskom pripadnošću. Izbor i upotreba internacionalnih imena se u tom pogledu može posmatrati kao strategija prikrivanja religijskog identiteta, odnosno kao vid religijske mimikrije.

Navela sam da, takođe, postoji shvatanje da ime može da olakša integraciju pojedinca u većinsku zajednicu:

„To je iz praktičnih razloga, da pomogneš detetu upravo zbog te integracije i sve to, da ono ne bude odbačeno samo zbog imena. Šada ako se moja unuka zove muslimanski, da ne bude odbačena zbog imena. U školi se učitelji gađaju sa imenom.“<sup>425</sup>

Praksu davanja etnički neutralnih imena podstiče više mikro- i makrofaktora istovremeno i ona se sprovodi u nastojanju da se eliminišu mogućnosti da se doživi bilo koja vrsta neprijatnosti zbog imena, kao i sa namerom da se omogući lakša i brža integracija i interakcija u većinsku zajednicu. Jedan od sagovornika koji je svojoj deci dao neutralna imena objašnjava:

„Ana, internacionalno je ime, prihvaćeno je u svim kulturama, nije kao moje ime (...) Najteže je u Beogradu biti Ahmet, lako je biti Ahmet u Gori.“<sup>426</sup>

Pojedini sagovornici govore da su ostali bez posla zbog toga jer su muslimani, odnosno jer su ih po imenu i prezimenu identifikovali kao Albance. Dakle oni poteškoće sa zaposlenjem dovode u vezu

---

<sup>425</sup> Sagovornik je rođen 1950. godine u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu. Iz razgovora takođe saznajem da je sagovornikova supruga jednom pribegla mimikriji prilikom upoznavanja sa susedima. Navedeni postupak sagovornik tumači kao nastojanje da se preuprede moguće neprijatnosti.

<sup>426</sup> Sagovornik je rođen 1968. godine u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu. Imena koja je sagovornik naveo data su kao primer.

sa imenom i prezimenom. Sudeći prema diskursu sagovornika, ime i prezime koje je muslimansko može da predstavlja prepreku zapošljavanju ili doprinosi gubitku zaposlenja. Navedeno, između ostalog, negativno utiče na proces integracije i interakcije.<sup>427</sup> U tom smislu, skreću pažnju na svoj lični identifikacioni kod, tj. na ime i prezime, i pitaju se da li je opravdano da samo zbog toga što oni i/ili njihova deca imaju muslimansko ime ostaju bez zaposlenja ili ne mogu da se zaposle. Poteškoće sa zaposlenjem u glavnom gradu dovode u vezu sa pomenutim parametrom, odnosno ukazuju na to kako se simboli etničke pripadnosti pogrešno tumače, tj. koriste za identifikaciju koja je najčešće netačna (u slučaju kada ih drugi identifikuju sa Albancima) i koja nema nikakvu osnovu po kojoj bi se nekome onemogućilo zaposlenje. S time što se etnička i religijska pripadnost stavlja u prvi plan u odnosu na lokalni kontekst (mesto u kojem je neko rođen i/ili u kojem živi) dovodi do toga da se lični identifikacioni kod koristi za kreiranje razlika među ljudima, odnosno da se sa njim manipuliše.

Sagovornici u vezi s poteškoćama prilikom zapošljavanja kažu:

„Adekvatno nije zastupljeno zapošljavanje sada posle rata, ovde u Beogradu.“<sup>428</sup>

„Kad vide ime i prezime, sad gledaju strašno, ti treba da njemu dokazuješ da si Goranac. Veruj mi da to ima, da moje dete jedva nađe posao, žalosno, kad čuju ime, prezime svi misle da smo Šiptari. Teško se Goranci zapošljavaju. Nisi Zoran, Siniša.“<sup>429</sup>

U vezi s praksom davanja neutralnih imena smatram značajnom i sledeću konstataciju koju je izneo jedan sagovornik:

---

<sup>427</sup> Vezu između antroponima i zaposlenja analiziram i u poglavlju o integraciji.

<sup>428</sup> Sagovornik je rođen 1950. godine u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu.

<sup>429</sup> Sagovornik je rođen 1955. u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2013. u Beogradu.

„Ne razumem zašto kada se već odluče da deci ne daju muslimansko ime, daju imena koja nisu srpska.“<sup>430</sup>

Ovo pitanje, odnosno dilema koju sagovornik iznosi, ukazuje na to da se praksa izbora interancionalnih imena može posmatrati kao strategija koja bi inače trebalo da vodi mimikriji u etničkom i religijskom pogledu. Drugim rečima, internacionalizaciju ličnih imena koja je prisutna u okviru goranske zajednice možemo da sagledamo i u kontekstu praćenja mode u izboru i davanju ličnih imena, koja je inače prisutna u pomenutom periodu u istraživanoj sredini (v. Marković 2012: 78–110). Internacionalna imena koja su davana deci u periodu osamdesetih i devedesetih godina dvadesetog veka – npr. Hilda, Emil, Elvis i dr. razlikuju se od onih koja se daju deci krajem 20. i početkom 21. veka kao što su Mia, Hana i druga. S obzirom na to, izbor ličnih imena može da se posmatra i u kontekstu društvene i kulturne prakse koja je prisutna u određenom periodu u okviru goranske zajednice. Praksu davanja neutralnih imena deci pojedini sagovornici obrazlažu na sledeći način:

„A u novije vreme internacionalno, tako da ima tog pomodarstva, ali to nije pojava, to su slučajevi.“<sup>431</sup>

Isti sagovornik praksu davanja neutralnih imena dovodi u vezu i sa namerom:

„Možda i roditelji naginju da dete ima modernije ime da bi u sredini bilo prihvaćenije i tako.“<sup>432</sup>

---

<sup>430</sup> Sagovornik je rođen 1971. godine u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu.

<sup>431</sup> Sagovornik je rođen 1950. godine u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu.

<sup>432</sup> Sagovornik je rođen 1950. godine u Gori. Živi u Beogradu. Razgovor sam vodila 2014. u Beogradu.

U tom pogledu, možemo reći da internacionalizacija nije sama po sebi mimikrija. Drugim rečima, ona može biti strategija u nastojanju da se prikrije etničko i religijsko poreklo ukoliko neko to zaista želi da postigne, ali može se sagledati i kao namera da se ukaže na to da ime i prezime ne bi trebalo da se koriste kao etnički i/ili religijski simboli. Davanje internacionalnih imena može u tom pogledu da se sagleda i kao put ka unifikaciji – kada ime više nije kod za identifikaciju po etničkoj i/ili religijskoj osnovi. Iz primera koje navodim takođe je evidentno da se sa identitetima može manipulirati, odnosno davanje internacionalnih imena se može sagledati i u tom kontekstu.

To ipak ne znači da izbor i davanje internacionalnih imena nije opravdano istovremeno posmatrati kao pokazatelj promena u izboru i vrednovanju simbola koji se smatraju značajnim pokazateljima etničke i religijske pripadnosti, odnosno u kontekstu promena u prihvatanju koncepta po kojem je ime važan indikator i „čuvar“ etničkog i religijskog identiteta.

## Zaključak

Istraživanje izbora i upotrebe ličnih imena među pripadnicima goranske zajednice u Beogradu pokazalo je da njihov ishod ne samo da je uslovljen „porodičnom tradicijom koja uvek diktira ustaljene propozicije po kojima se poštuje porodični poredak i pravila porodične strukture“ (Lukić-Krstanović 1992: 142), već on uistinu zavisi od složenog spleta opšteprihvaćenih društvenih i kulturnih vrednosti.

Analiza društvene prakse izbora i upotrebe ličnih imena upućuje na zaključak da makrofaktori, kao što su istorijske, političke i društvene okolnosti, kao i „opšte – prihvaćene društvene i kulturne vrednosti“ (Marković 2012: 69), imaju presudan uticaj na antroponime i kod Goranaca u Beogradu. Makrofaktori determinišu mikrofaktore, poput porodične i religijske tradicije. Navedeno je najevidentnije u prvoj deceniji 21. veka, kada se u antroponimiji goranske zajednice prate dve prakse istovremeno: davanje muslimanskih imena i

internacionalizacija ličnih imena. Pokazalo se takođe da je „religijski činilac“ (Blagojević 2012: 16) jedan od bitnih faktora koji utiče na mimikriju kod pripadnika goranske zajednice u Beogradu. U tom pogledu potreba za internacionalnim imenima može da se sagleda kao strategija prikrivanja religijske komponente u okviru goranskog identiteta. To vodi zaključku da je antroponimija u okviru goranske zajednice društveno uslovljena i da u određenoj meri korespondira sa statusom koji pomenuta zajednica ima danas u Srbiji. Ujedno se može zaključiti da se percepcija sopstvenog etničkog i/ili religijskog identiteta neretko posmatra kao nepromenljiva kategorija. Uprkos tome, primere davanja internacionalnih imena nije uvek opravdano dovoditi u vezi samo sa strategijom prikrivanja porekla, već se oni mogu posmatrati i kao pokazatelj promene u percepciji sopstvenog, kao i identiteta drugih.

Jedan od zaključaka koji se nameće jeste da se antroponimi prepoznaju, odnosno koriste u skladu sa modelima identifikacije koji se usvajaju tokom odrastanja i života u određenom vremenu i socio-kulturnom prostoru. U tom kontekstu se potreba za internacionalizacijom može posmatrati i kao praksa koja vodi ka tome da se ti modeli prevaziđu. To bi moglo da se sagleda i kao korak ka brisanju određenih socio-kulturnih okvira i, u tom pogledu, promenu uloge antroponima u kreiranju i konstruisanju simbola etničke, regionalne, nacionalne i/ili religijske identifikacije. Izbor i upotreba internacionalnih imena se mogu smatrati korakom ka unifikaciji na širem globalnom nivou. Internacionalizacija imena bi se mogla sagledati kao nastojanje da se pojedinac integriše u širi društveni i kulturni kontekst koji prevazilazi lokalne, regionalne ili nacionalne okvire.

U vezi sa navedenim je i zaključak da se lični identifikacioni kod, tj. ime i prezime, uzimaju u obzir kao indikatori etničke i religijske pripadnosti, želeli mi to ili ne. Postoje situacije u kojima se ime i prezime koriste za identifikaciju nezavisno od toga da li je nekome etnički ili religijski identitet primaran ili nije, i da li mu je uopšte važan. Drugim rečima, sopstveno ime i prezime ne prihvataju svi sagovornici kao primarne simbole svoje religijske pripadnosti, odnosno smatraju da nije neophodno da se ime i prezime koriste u iskazivanju

pripadnosti goranskoj zajednici. Ujedno se navodi da postoje i drugi načini koji omogućavaju da se ispolje poreklo i povezanost s goranskom zajednicom.

Izbor i upotreba imena su se pokazali kao vrlo složen društveni fenomen koji je u okviru ovog poglavlja samo delimično analiziran. Smatram ga vrlo važnim i indikativnim u svakom pogledu za sveobuhvatnije razumevanje kulturnih osobenosti goranske zajednice.

# *Nismo prekidali sa Gorom*

## Zaključak

Rezultati istraživanja interpretirani u knjizi pokazuju da je etnicitet „istovremeno kolektivan i individualan, eksternalizovan u društvenoj interakciji i internalizovan u ličnoj samoidentifikaciji“ (Dženkins 2001: 284). U vezi sa tim, evidentno je da etnicitet i identifikacija sa zajednicom nisu svima podjednako važni, odnosno „pojedinci ga mogu „živeti različito““ (Ibid., 288). Ova konstatacija daje objašnjenje situacije koja pokazuje da promene u identifikaciji na individualnom planu ne podrazumevaju istovremeno promene na kolektivnom nivou, odnosno da promene nisu iste kod svih pripadnika zajednice i da one koje se dešavaju na kolektivnom nivou ne percipiraju svi na isti način. To, ipak, ne znači da u promenama ne postoji određena društvena relevantnost, što zapravo ukazuje na određeni zajednički model poimanja i društvenog konstruisanja etniciteta i identifikacije.

Identifikacija pojedinca s Gorom i goranskom zajednicom obuhvata lokalnu, etničku i religijsku komponentu, s tim što pojedini sagovornici ističu u prvi plan etničku komponentu, drugi religijsku, dok se na kolektivnom nivou u prvi plan stavlja etnička komponenta. To je sasvim razumljivo, ukoliko uzmemo u obzir da je jedino tom vrstom identifikacije moguće konstruisati simboličku granicu između goranske zajednice i ostalih etničkih i religijskih zajednica u njenom okruženju. U tom kontekstu se tumači činjenica da su sagovornici prilikom iznošenja sopstvenih stavova o ispoljavanju pripadnosti



goranskoj zajednici govorili o etničkom identitetu, potvrđujući njen etnički karakter. Drugim rečima, identifikovali su se s goranskom zajednicom kao etničkom zajednicom. Diskurs sagovornika nesumnjivo potvrđuje da se pripadnost Gori i goranskoj zajednici, kao i povezanost sa zajednicom, percipira u kontekstu etniciteta, s obzirom na to možemo reći da dolazi do poistovećivanja lokalnog konteksta sa etničkim.<sup>433</sup>

U analizi diskursa mojih sagovornika fokusirala sam se na kulturne i društvene prakse pripadnika goranske zajednice. U njenoj interpretaciji nastojala sam da ukažem na određene načine na koje se etnicitet ispoljava. Takođe, pokušala sam i njih da objasnim, polazeći od shvatanja da je etnicitet društveno konstruisan fenomen. U istraživanju se takođe pokazalo sledeće:

„Etnicitet nije stvar ni kolektivni posed određene grupe; to je društveni odnos u kojem društveni učesnici percipiraju sebe i u kojem ih drugi percipiraju kao kulturno osobene kolektivitete“ (Malešević 2009: 17, prev. Glišić 2009).

Kolektivna svest o goranskom poreklu, zajednici, tradiciji i religiji prisutna je u dugom vremenskom periodu. Sudeći prema rezultatima istraživanja, tome najviše doprinose činioци poput njihove kontinuirane veze s Gorom, koja se ostvaruje paralelno na fizičkoj i na simboličkoj ravni, kao niz različitih oblika društvenih i kulturnih praksi. Praktikovanje kulturnih sadržaja, poput goranskog govora (*našinski*) i „prave goranske svadbe“, značajno doprinose opstanku postojećih simbola zajednice. Kulturne prakse izvode se u Beogradu i Tutinu, s tim što se njihovo praktikovanje odvija uglavnom u privatnoj sferi komunikacije. Ispostavilo se da su pripadnici zajednice višestruko povezani (Ilić (Mandić) 2010: 121). Povezanost je eksplicitna u okviru bračne (homogamni brakovi), ali, takođe, jezičke i religijske prakse. Evidentno je takođe da višestruke socijalne veze između pripadnika goranske zajednice doprinose tome da zajednica figurira kao zatvorena i da „je sposobna da nametne izvesni normativni konsenzus svojim članovima“ (Ilić (Mandić) 2010: 121).

---

<sup>433</sup> Zahvaljujem se kolegici Sanji Zlatanović na konstruktivnim sugestijama u vezi s razmatranjem ovog pitanja u okviru istraživanja koje sam obavljala.

Interpretirani rezultati istraživanja upućuju na zaključak da su za održavanje kontinuiteta zajednice od ključnog značaja privatna sfera i pojedinac, odnosno individualni nivo. Svaki član zajednice vrši izbor upotrebe kulturnih i/ili religijskih simbola, uz čiju će pomoć obavljati proces identifikacije sa njom, čime utiče i na način praktikovanja kulturnih sadržaja u svakodnevnoj komunikaciji ili prilikom porodičnih praznika. Navedeno može da se posmatra u korelaciji s tim što u Beogradu i Tutinu ne postoji mogućnost institucionalnog povezivanja (folklorna društva, kulturna udruženja i sl.) koja bi podsticala afirmaciju simbola zajednice posredstvom kulturnih praksi. Praktikovanje kulturnih sadržaja zavisi isključivo od individualnih nastojanja.

Ukoliko politička situacija poziva na mobilizaciju snaga u nekoj zajednici, to takođe može značiti da će nakon okončanja takve situacije resursi koji su mobilizovani (v. Dženkins 2001) prestati da se koriste ukoliko nisu percipirani od strane pojedinca kao važni za identifikaciju sa zajednicom. U vezi s tim je važno imati u vidu da većinska zajednica može da doprinosi mobilizaciji resursa etničke identifikacije ukoliko postoje mehanizmi kojima se drugi podsećaju da su pripadnici manjinske zajednice.

Istraživanje koje sam obavila, kao i interpretacija prikupljene empirijske građe i pisanja knjige koji su potom usledili, dokazuju da i sam čin pisanja predstavlja vrstu istraživanja. To me, kao istraživača, usmerava ka kognitivnoj antropologiji, koja nastoji „da pokaže na koji način naša društvenost – ili: naša kulturalnost – jeste ukorenjena u našoj ljudskosti, tj. na kakve načine, zaista, naša ljudskost zavisi od naše društvenosti i kulturalnosti.“ (Žikić 2008: 137). Smatram da je za razumevanje krajnjeg produkta ne samo ovog, već svakog istraživanja u etnologiji i antropologiji neophodno imati navedeno u vidu.

Knjiga *Nismo prekidali sa Gorom* predstavlja zaokruženu celinu i pruža uvid u rezultate mojih istraživanja kulturne i društvene prakse Goranaca u Beogradu, Tutinu i Gori. Svesna sam da uprkos tome ima prostora da se pojedini segmenti u okviru proučavanih praksi dodatno osvetle i da se time steknu novi uvidi koji će ovu celinu učiniti izražajnijom.





## Ilustracije

1. *Pejzaž Gore*
2. *Devojački kostim*,  
sedamdesete godine 20. veka.
3. *Muški kostim*
4. *Zuanec*,  
mladoženja poziva zvanice na svadbu.
5. *Mla(j)nesta na konju*,  
nevesta se odvodila na konju do mladoženjine kuće  
kada je svadbi prethodila veridba. Tada je odevena i  
u *terl(j)ik*.
6. *Mla(j)nesta*
7. *Terl(j)ik*,  
svečani, početak 21. veka.





















# Izvori i literatura

## Izvori

***Contemporary Migration Trends and Flows on the Territory of Southeast Europe*** [http://www.imin.hr/c/document\\_library/get\\_file?uuid=08186372-10e1-4121-9369-0132bd2466ef&groupId=10156](http://www.imin.hr/c/document_library/get_file?uuid=08186372-10e1-4121-9369-0132bd2466ef&groupId=10156) (pristupljeno poslednji put 20.03.2020).

***Dokumentarni film „Gora“*** <https://beldocs.rs/arhiva/beldocs2017/filmovi/gora/> (pristupljeno poslednji put 2.02.2020).

***Goranska inicijativa građana (GIG)*** <https://www.gig.rs/index.html> (pristupljeno poslednji put 2.03.2020).

***Goranci: Bez Nacionalnog saveta*** - B92.net, [www.b92.net](http://www.b92.net) › info › vesti (20.08.2014). [https://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2014&mm=08&dd=20&nav\\_category=11&nav\\_id=890237](https://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2014&mm=08&dd=20&nav_category=11&nav_id=890237) (pristupljeno poslednji put 2.03.2020).

***Gora*** <http://mlicanin.weebly.com/gora-xxi-vek.html> (pristupljeno poslednji put 20.3.2020.).

***Goranski rečnik*** <http://mlicanin.weebly.com/goranski-recnik.html> (pristupljeno poslednji put 20.02.2020).

***Goranska nošnja*** <http://mlicanin.weebly.com/goranska-nosnja.html> (pristupljeno poslednji put 2.02.2019).

***Goranska nošnja*** <http://sadic-idrizi-aljabak.blogspot.com/2013/12/muska-i-zenska-narodna-nosnja-u-gori.html> (preuzeto 21.04.2015 (pristupljeno poslednji put 20.02.2020)).

***Muzej „Ras“*** [http://www.muzejras.org/etnologija\\_1.html](http://www.muzejras.org/etnologija_1.html) (pristupljeno poslednji put 25.2.2020).

**Naşenec** [https://nasenec.at.ua/index/relame\\_marketing/0-29](https://nasenec.at.ua/index/relame_marketing/0-29)  
(pristupljeno poslednji put 2.03.2020).

**Novosti** <http://www.novosti.rs/vesti/beograd.74.html:367956-Beograd-Putnik-izboden-jer-nije-dobro-pricao-srpski> (pristupljeno poslednji put 20.02.2020).

**Plan razvoja opštine Dragaš za period između 2013. i 2023. godine Ujedinjenih nacija za razvoj** Očuvanje biološke raznolikosti i upravljanje održivim korišćenjem zemljišta u opštini Dragaš. [www.ks.undp.org](http://www.ks.undp.org) (pristupljeno poslednji put 17.02.2020).

**Popis 2002 Stanovništvo prema nacionalnoj ili etničkoj pripadnosti – Pregled za republiku Srbiju, Centralnu Srbiju, Vojvodinu, Grad Beograd i Beograd-naselje.** Republički zavod za statistiku Srbije. [www.webrzs.stat.gov.rs](http://www.webrzs.stat.gov.rs) (pristupljeno poslednji put 10.02.2020).

**Popis 2011(a) Popis stanovništva, domaćinstava i stanova 2011. u Republici Srbiji.** [http://www.praxis.org.rs/images/praxis\\_downloads/nacionalna%20pripadnost-ethnicity%202.pdf](http://www.praxis.org.rs/images/praxis_downloads/nacionalna%20pripadnost-ethnicity%202.pdf) (pristupljeno poslednji put 10.03.2020).

**Popis 2011(b)** Popis stanovništva, domaćinstava i stanova 2011. u Republici Srbiji Knjiga 1: Nacionalna pripadnost. <https://publikacije.stat.gov.rs/G2012/Pdf/G201218001.pdf> (pristupljeno poslednji put 10.03.2020).

**Popis 2011(c)** Prava manjina. <https://www.pravamanjina.rs/index.php/multietničke-opštine/123-optina-tutin>. (pristupljeno poslednji put 2.03.2020).

**„Pelivan“** <https://pelivanbeograd.rs/o-nama/> (pristupljeno poslednji put 2.03.2020).

**Prilinčević** - [www.glas-javnosti.co.yu](http://www.glas-javnosti.co.yu) <http://arhiva.glas-javnosti.rs/arhiva/2003/11/23/srpski/T03112202.shtml> (pristupljeno poslednji put 20.03.2020).

**RTS Gora čuva Gorance od zaborava.** <http://www.rts.rs/page/stories/sr/story> (preuzeto 26.04.2014).

**Srpski Savet za izbeglice** Integracija kao dugoročno rešenje za izbeglice i raseljena lica u Srbiji - analitički izveštaj. Novi Sad, jul – oktobar 2006. [http://www.nshc.org.rs/public/publikacije/ssi\\_integraci](http://www.nshc.org.rs/public/publikacije/ssi_integraci)



ja\_2006\_lat.pdf (pristupljeno poslednji put 4.03.2020).

**Terlik** <http://www.pojmovnik.etno-institut.co.rs/t/terlik.php> (pristupljeno poslednji put 2.02.2020).

**The United Nations Development Programme (UNDP – Kosovo)** <https://www.ks.undp.org> (pristupljeno poslednji put 2.03.2020).

**Tutin** <http://www.tutin.rs/upoznajte-tutin/osnovni-geografski-i-istorijski-podaci/> (pristupljeno poslednji put 2.03.2020).

**Ustav Republike Srbije** [https://www.paragraf.rs/propisi/ustav\\_republike\\_srbije.html](https://www.paragraf.rs/propisi/ustav_republike_srbije.html) (pristupljeno poslednji put 20.03.2020).

**Ustav Republike Srbije** [https://www.srbija.gov.rs/view\\_file.php?file\\_id=2391&cache=sr](https://www.srbija.gov.rs/view_file.php?file_id=2391&cache=sr) (pristupljeno poslednji put 20.03.2020).

**Ustav Republike Srbije** [https://www.parlament.gov.rs/upload/documents/Ustav\\_Srbije\\_pdf.pdf](https://www.parlament.gov.rs/upload/documents/Ustav_Srbije_pdf.pdf) (pristupljeno poslednji put 20.02.2020).

**Zakon o zabrani nošenja zara i feredže** [https://www.academia.edu/38338015/Zakon\\_o\\_zabrani\\_nošenja\\_zara\\_i\\_feredže.pdf](https://www.academia.edu/38338015/Zakon_o_zabrani_nošenja_zara_i_feredže.pdf) (pristupljeno poslednji put 23.02.2020).

**Zakon o zabrani nošenja zara i feredže** <https://www.docdroid.net/ZLHxryq/zakon-o-zabrani-nosenja-zara-i-feredze.pdf> (pristupljeno poslednji put 8.02.2020).

**Zakon o zabrani nošenja zara i feredže** <https://www.info-ks.net/bosnjaci/80082/gora-zakon-o-zabrani-nosenja-zara-i-feredze> (pristupljeno poslednji put 8.02.2020).

**Zakon o zabrani nošenja zara i feredže** <https://www.docdroid.net/ZLHxryq/zakon-o-zabrani-nosenja-zara-i-feredze.pdf>, <https://www.info-ks.net/bosnjaci/80082/gora-zakon-o-zabrani-nosenja-zara-i-feredze> (pristupljeno 8.02.2020).

**Zakon o upravljanju migracijama** <https://www.paragraf.rs/propisi/zakon-o-upravljanju-migracijama.html> (pristupljeno poslednji put 16.12.2019).

## Literatura

**Archibald, James.** 2002. Immigrant integration: The ongoing process of reform in France and Québec. In: *Language Policy: Lessons from Global Models*, (Baker, (ed.)), 30–58.

**Ahmetović, Behadin.** 2000. Samostalna opština Gora potvrda samosvojnosti i osnova za očuvanje entiteta i identiteta Goranaca. U: *Goranci, Muslimani i Turci u Šarplaninskim župama Srbije. Problemi sadašnjih uslova života i opstanka*, (Bursać, ur.), 55–57. Beograd: Geografski institut „Jovan Cvijić“, Zbornik radova, knj. 50.

**Antonijević, Dragana.** 2013. *Stranac ovde, stranac tamo. Antropološko istraživanje kulturnog identiteta gasterbajtera*. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta. Etnološka biblioteka knj. 75.

**Antonijević, Dragoslav.** 1995. Etnički identitet Goranaca. U: *Šarplaninske župe Gora, Opolje i Sredska. Atnropogeografsko-etnološke, demografske, sociološke i kulturološke karakteristike*, (Antonijević, Radovanović, ur.), 76–88. Beograd: Geografski institut „Jovan Cvijić“, Posebna izdanja, knj. 40/II.

**Antonijević, Dragoslav.** 2000. Etnički identitet Goranaca. U: *Goranci, Muslimani i Turci u Šarplaninskim župama Srbije. Problemi sadašnjih uslova života i opstanka*, (Bursać, ur.), 23–29. Beograd: Geografski institut „Jovan Cvijić“, Zbornik radova, knj. 50.

**Appadurai, Arjun.** 1995. The Production of Locality. In: *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge* (Fardon (ed.)), 205–225. London: Routledge.

**Asman, Alaida.** 2011. *Duga senka prošlosti*. Beograd: Biblioteka XX vek.

**Assmann, Jan.** 2006. Kultura sjećanja. U: *Kultura pamćenja i historija*, (Brkljačić, Prlenda, ur.), 45–78. Zagreb: Golden market-ing-Tehnička knjiga.

**Bandić, Dušan.** 1997. *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko. Ogledi o narodnoj religiji*. Beograd: Biblioteka XX vek.

**Bara, Mario i Ivan, Lajić.** 2009. Prisilne, iznuđene i organizirane migracije u etnodemografskom oblikovanju Hrvatske: primjer Slavonije. *Migracijske i etničke teme* 25, 4: 337–362.

**Barth, Fredrik.** 1969. Introduction. In: *Ethnic Groups and Boundaries : The Social Organization of Cultural Difference* (Barth, ed.), 9–37. London: Allen and Unwin.

**Bart, Fredrik.** 1997. Etničke grupe i njihove granice. U: *Teorije o etnicitetu* (Putinja, Stref Fenar, eds.), 211–259. Beograd: Biblioteka XX vek.

**Bašić, Ivana.** 2016. Terlik. U: *Pojmovnik srpske kulture*. <http://www.pojmovnik.etno-institut.co.rs/t/terlik.php> (pristupljeno 2.02.2020).

**Bešter, Romana.** 2003. *Migracijska politika Slovenije in EU. Primerjava zakonodaje, strateških dokumentov in priporočil, s poudarkom na integracijski politiki*. Raziskava v okviru projekta raziskovalnih štipendij Mirovnega inštituta 2002. Mirovni inštitut, Inštitut za sodobne družbene in politične študije. Ljubljana: 2–24. [www2.mirovni-institut.si/slo\\_html/publikacije/Bester01.pdf](http://www.mirovni-institut.si/slo_html/publikacije/Bester01.pdf). (pristupljeno 3.02.2017).

**Bielenin-Lenczowska, Karolina.** 2010a. Transnational Ties among Migrants and Their Families. The Case of Labour Migrants (Pečalbari) from the Republic of Macedonia to Italy. In: *Kultura Polisa*. Časopis za Negovane Demokracije 13 (14): 509–534. <http://kpolisa.com/KP13-14/kp13-14-VII-1-Karolina.pdf> (preuzeto 12.11.2019).

**Bielenin-Lenczowska, Karolina.** 2010b. Different Models of Labour Migration in Contemporary Macedonia – or What Does pečalba Mean Today? In: *Migration in, from, and to Southeastern Europe, Part 2, Ways and Strategies of Migrating*, (Roth, Lauth Bacas, eds.), 11–26. *Ethnologia Balkanica* 14.

**Blagojević, Gordana.** 2005. *Srbi u Kaliforniji. Obredno-religijska praksa i etnicitet vernika srpskih pravoslavnih parohija u Kaliforniji*. Beograd: Etnografski institut SANU, Posebna izdanja knj. 54.

**Blagojević, Gordana.** 2012. *Srbi u Solunu u prvoj polovini 20. veka. O religijskoj pripadnosti i etničkom identitetu*. Beograd: System Intelligence Products, Etnografski institut SANU.

**Bojm, Suzan.** 2005. *Budućnost nostalgije*. Beograd: Geopoetika.

**Brkljačić, Maja i Prlenda, Sandra.** 2006. Zašto pamćenje i sjećanje. U: *Kultura pamćenja i historija*, (Brkljačić, Prlenda, ur.), 7–18. Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga.

**Bračić, Dobrila i Miroslava, Malešević.** 1982. Kuća kao statusni simbol. *Etnološke sveske* IV: 144–152.

**Brettell, B. Caroline and James, F. Hollifield.** 2000. *Migration Theory. Talking across Disciplines* (Brettel, Hollifield, eds.), 1–26. New York and London: Routledge.

**Brettell, B. Caroline.** 2000. Theorizing Migration in Anthropology. The Social Construction of Networks, Identities, Communities, and Globalscapes. In: *Migration Theory. Talking across Disciplines* (Brettel, Hollifield, eds.), 97–136. New York and London: Routledge.

**Brettell, B. Caroline.** 2006. Introduction: Global Spaces/Local Places: Transnationalism, Diaspora, and the Meaning of Home. *Identities. Global Studies in Culture and Power*, Vol. 13, Issue 3: 327–333.

**Brettell, B. Caroline.** 2018. Material Culture, Memory and Commemoration: Family and Community Celebrations and Connections to ‘Home’ among Asian Indian Immigrants. In: *Memory, Tourism and Migration* (Marschall, ed.). Routledge.

**Brković, Čarna.** 2008. Upravljanje osećanjima pripadanja: Antropološka analiza “kulture” i “identiteta” u Ustavu Republike Srbije. *Etnoantropološki problemi* sv. 2: 59–76.

**Brubaker, Rogers.** 1992. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge: Harvard University Press.

**Brubaker, Rogers and Frederick, Cooper.** 2000. Beyond „Identity”. In: *Theory and Society*, Vol. 29, No. 1 (Feb., 2000): 1–47.

**Brubaker, Rogers.** 2002. Ethnicity without groups. In: *European Journal of Sociology*, Archives, Vol. 43, No. 2(2002): 163–189.

**Brubejker, Rodžers, Frederik Kuper.** 2003. S onu stranu „identiteta”. (Jelena Stakić, prev.). *Reč. Časopis za književnost i kulturu, i društvena pitanja* no. 69/15, mart 2003: 405–451.

**Brubaker, Rogers.** 2004. *Ethnicity without groups*. Harvard University Press.

**Bugarski, Ranko.** 2005. *Jezik i kultura*. Beograd: Biblioteka XX vek.

**Bugarski, Ranko.** 2010. *Jezik i identitet*. Beograd: Biblioteka XX vek.

**Chiswick, R. Barry.** 2000. Are Immigrants Favorably Self-Selected? An Economic Analysis. In: *Migration Theory. Talking across Disciplines* (Brettel, Hollifield, eds.), 61–76. New York and London: Routledge.

**Cooke, Miriam.** 2001. *Women Claim Islam*. New York: Routledge.

**Cresswell, Tim.** 2004. *Textures of Place*. Oxford: Blackwell Publishing.

**Čapo Žmegač, Jasna.** 2003. Dva lokaliteta, dvije države, dva doma: transmigracija hrvatskih ekonomskih migranata u Münchenu. *Narodna umjetnost* 40/2: 117–131.

**Čapo Žmegač, Jasna.** 2003a. Transnacionalizam, lokalitet, rod: hrvatske migrantske obitelji u Münchenu. *Traditiones* 32/2: 179–192.

**Čapo Žmegač, Jasna.** 2006. Etnolog i njegove publike: o restituciji etnografskih istraživanja. U: *Etnologija bliskoga: Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja* (Čapo Žmegač, Gulin Zrnić, Šantek, ur.), 213–235. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.

**Dalifi, Mesip.** 2000. Aktualni problemi školskog sistema u opštini Gora po dolasku snaga KFOR-a. U: *Goranaci, Muslimani i Turci u Šarplaninskim župama Srbije. Problemi sadašnjih uslova života i opstanka*, (Bursać, ur.), 63–66. Beograd: Geografski institut „Jovan Cvijić“, Zbornik radova, knj. 50.

**Darmanović, Mina.** 1994. Sadašnja Goranska narodna nošnja. *Glasnik Baština* 5: 143–149.

**Derans, Žan-Arno i Loran, Žeslen.** 2011. *Putovanje u zemlju Goranaca*. Balkan, početak XXI veka. Beograd: Medijska knjižara Krug.

**Divac, Zorica.** 1995. Svadbeni običaji u Sredačkoj župi i Gori. U: *Šarplaninske župe Gora, Opolje i Sredska. Antropogeografsko-etnološke, demografske, sociološke i kulturološke karakteristike*, (Antonijević, Radovanović, ur.), 195–202. Beograd: Geografski institut „Jovan Cvijić“, Posebna izdanja, knj. 40/II.

**Drljača, Dušan, Irena Medar.** 2001. Putevi prevazilaženja grupne zatvorenosti: etnički/nacionalno mešoviti brakovi. *Glasnik/Herald*, sv. 6: 123–131. Banja Luka: Geografsko društvo Republike Srpske. (<https://www.gdrubl.org/wp-content/uploads/2020/04/HER-ALD06-10-Drljaca-i-Medar.pdf>) (preuzeto 5.2.2020).

**Dženkins, Ričard.** 2001. *Etnicitet u novom ključu*. Beograd: Biblioteka XX vek.

**Dorđević Crnobrnja, Jadranka.** 2010. ‘Iz Beograda sam.’ Prilog proučavanju etničkog identiteta Srba u Sloveniji. *Traditiones* 39 (1): 83–98.

**Dorđević Crnobrnja, Jadranka.** 2011. *Nasleđivanje između običaja i zakona*. Beograd: Etnografski institut SANU, Posebna izdanja, knj. 75.

**Dorđević Crnobrnja, Jadranka.** 2012. Jezik i uključivanje doseljenika u većinsku zajednicu: Srbi u Ljubljani. *Zbornik Matice srpske za društvene nauke* 139 (2/2012): 173–183.

**Dorđević Crnobrnja, Jadranka.** 2014. – ‘Ko, gde, kako i zašto’ – aspekti savremenih migracija u inostranoj i domaćoj etnološkoj/antropološkoj literaturi (2). *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LXII (2): 11–12.

**Đorđević Crnobrnja, Jadranka.** 2014a. 'The Gorani Wedding Ritual' – Between Individual and Collective Memory. *Kultura/Culture* 6 (2014): 159–168.

**Đorđević Crnobrnja, Jadranka, Aleksandar, Krel.** 2014b. 'Internacionalizacija' ličnih imena: Goranaci u Beogradu i Nemaci u Vojvodini. *Etnoantropološki problemi*, n. s. год. 9 (св. 3): 765–778.

**Đorđević Crnobrnja, Jadranka.** 2017. „Ne skretati pažnju na sebe” – da li je i za koga je integracija migranata važna? Goranci u Beogradu“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LXV (3): 619–637.

**Đorđević Crnobrnja, Jadranka.** 2017a. Izazovi i poteškoće pri terenskom istraživanju goranske zajednice u Beogradu. U: *Tradicijska i savremenost u Makedoniji i Srbiji*, (Petrovska-Kuzmanova, ur.), 91–104. Skoplje: Institut za folklor „Marko Cepenkov“.

**Đurić-Milovanović, Aleksandra.** 2015. Dvostruke manjine u Srbiji. *O posebnostima u religiji i etnicitetu Rumuna u Vojvodini*. Beograd: Balkanološki institut SANU, Posebna izdanja, knj. 129.

**Đurović, Miloš.** 2015. Hidžab kao fenomen konstruisanja i osporavanja identiteta: primjer savremenog Novog Pazara. *Etnoantropološki problemi*, n. s. год. 10 sv. 4 (2015): 821–838.

**Eftimova, Ivelina.** 2010. Construction of identity in living together with 'others'. *Case Study in Tushovica village. Etnološko-antropološke sveske* 15 (n.s.) 4: 105–112.

**Gavrilović, Danijela.** 2007. Gender, Religion, Fundamentalism – The Case of Islam. In: *Islam at the Balkans in the past, today and in the future* (Đorđević, Todorović, Mitrović, ur.), 113–116. Niš: Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion.

**Gavrilović, Ljiljana.** 1985. Dodeljivanje dece posle razvoda braka kao pokazatelj položaja žene u društvu, *Etnološke sveske* VI: 11–17.

**Gavrilović, Ljiljana.** 1989. Probni brak u okviru savremene muslimanske porodice u jugozapadnoj Srbiji. *Zbornik Sjenice* 5: 93–107.

**Gillis, R. John.** 2006. Pamćenje i identitet: povijest jednog odnosa. U: *Kultura pamćenja i historija*, (Brkljačić, Prlenda, ur.), 169–196. Zagreb: Golden marketing Tehničkaknjiga.

**Gil-White, J. Francisco.** 2006. The Study of Ethnicity and Nationalism Needs Better Categories: Clearing up the Confusions that Result from Blurring Analytic and Lay Concepts. *Journal of bioeconomics* 7: 239–270. ([https://www.academia.edu/34464875/The\\_study\\_of\\_ethnicity\\_and\\_nationalism\\_needs\\_better\\_categories](https://www.academia.edu/34464875/The_study_of_ethnicity_and_nationalism_needs_better_categories)) (preuzeto 6.01.2020).

**Glick Schiller, Nina, Linda Basch, Cristina Szanton Blanc.** 1992. Transnationalism: A new analytic framework for understanding migration. In: *Towards a transnational perspective on migration: Race, class, ethnicity, and nationalism reconsidered*, (Glick Schiller, Basch, Blanc-Szanton, eds.), 1–20. New York: New York Academy of Sciences.

**Glick Schiller, Nina, Linda Basch, Cristina Szanton Blanc.** 1995. From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. *Anthropological Quarterly*, Vol. 68, No. 1 (Jan., 1995): 48–63.

**Glick Schiller, Nina.** 2018. Theorising Transnational Migration in Our Times: A multiscalar temporal perspective. *Nordic Journal of Migration Research, Special Issue Article*, 8(4): 201–212. DOI: 10.2478/njmr-2018-0032 [https://www.researchgate.net/publication/329807995\\_Theorising\\_Transnational\\_Migration\\_in\\_Our\\_Times](https://www.researchgate.net/publication/329807995_Theorising_Transnational_Migration_in_Our_Times) (preuzeto 14.11.2019).

**Grbić Jakopović, Jadranka.** 2014. *Multiplificiranje zavičaja i domovina. Hrvatska dijaspora: kronologija, destinacije i identitet*. Zagreb: Filozofski fakultet, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju.

**Hall, Stuart.** 1997. Spectacle of the ‘Other’. In: *Representations. Cultural Representations and Signifying Practices*, (Hall, (ed.)), 223–290. London: Sage.

**Hannerz, Ulf.** 2003. Being there... and there... and there! Reflections on Multi-site Ethnography. *Ethnography* 4/2: 201–216.

**Harcet, Marjana.** 2008. Kuranski propisi o odijevanju kao temelj egalitarnosti u islamu. *Etnološka istraživanja/Ethnological Researches* 1 (12/13): 191–201.

**Hasani, Harun.** 1987. *Goranske narodne pesme*. Priština: Jedinstvo.

**Hasani, Harun.** 1995. Migracije stanovništva Gore. U: *Šarplaninske župe Gora, Opolje i Sredska. Antropogeografsko-etnološke, demografske, sociološke i kulturološke karakteristike*, (Antonijević, Radovanović, ur.), 11–75. Beograd: Geografski institut „Jovan Cvijić”, Posebna izdanja, knj. 40/II.

**Hasani, Harun.** 2000. Migracije stanovništva šarplaninske župe Gora. U: *Goranci, Muslimani i Turci u Šarplaninskim župama Srbije. Problemi sadašnjih uslova života i opstanka*, (Bursać, ur.), 33–45. Beograd: Geografski institut „Jovan Cvijić”, Zbornik radova, knj. 50.

**Hasani, Harun.** 2011. Goranians: A respected minority in Serbia, A persecuted minority in present-day Kosovo. In: *Minorities in the Balkans. State policy and interethnic relations (1804-2004)* (Ba-

taković, ed.), 311–322. Belgrade: Institute for Balkan Studies of the Serbian Academy of Science and Arts. Special editions 111.

**Hasani, Suzana.** 2003. *Etnološke karakteristike Šarplaninske Župe Gora*. Diplomski rad. Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu. Beograd.

**Ho, Kathleen.** 2007. Structural Violence as a Human Rights Violation. *Essex Human Rights Review* 4 (2): 1-17. <http://projects.essex.ac.uk/ehrr/V4N2/ho.pdf> (preuzeto 22.10.2019).

**Hristov, Petko.** 2008. Trans-border Exchange of Seasonal Workers in the Central Regions of the Balkans (19th – 20th Century), In: *Region, Regional Identity and Regionalism in Southeastern Europe*. Part 2, (Roth, Brunnbauer, eds.), 215–230. *Ethnologia Balkanica* 12.

**Hristov, Petko.** 2010. „Returning“ Religiousness and New Local Identities on the Balkans. U: *Етнолошко-антрополошке свеске* 15 (н.с.) бр. 4: 95–104.

**Hristov, Petko.** 2012. Balkan Gurbet: History, Traditional Patterns and Cultural Dimensions. In: *Labour Migrations in the Balkans. Studies on Language and Culture in Central and Eastern Europe* (SLCCEE) (Sikimić, Hristov, Golubović, eds.), 11–26. München-Berlin: Verlag Otto Sagner, Band 18.

**Hristov, Petko.** 2015. Balkanski „gurbeti / pečalbarstvo“ u prošlosti i sadašnjosti. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LXIII (3): 551–560.

**Idrizi Aljabak, Sadik.** 2008. *Aromunsko-vlaski tragovi u Gori*. ([https://archive.org/stream/AromunskoVlaskiTragoviUGori/AromunskoVlaski-Tragovi-u-Gori\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/AromunskoVlaskiTragoviUGori/AromunskoVlaski-Tragovi-u-Gori_djvu.txt)) (pristupljeno poslednji put 20.02.2020).

**Idrizi Aljabak, Sadik.** 2013. *Istorija Gore*. [www.mlicanin.weebly.com/istorija-gore.html](http://www.mlicanin.weebly.com/istorija-gore.html) (pristupljeno poslednji put 20.3.2020)

**Idrizi Aljabak, Sadik.** 2013. *Muška i ženska narodna nošnja u Gori*. <http://sadik-idrizi-aljabak.blogspot.com/2013/12/muska-i-zenska-narodna-nosnja-u-gori.html> (preuzeto 21.04.2015, pristupljeno poslednji put 20.02.2020).

**Idrizi Aljabak, Sadik.** 2015. *Ranobalkanska toponimija i antroponimija Gore*. ([https://www.academia.edu/26018814/Sadik\\_Idrizi\\_Aljabak\\_Ranobalkanska\\_Toponimija\\_i\\_Antroponimija\\_Gore](https://www.academia.edu/26018814/Sadik_Idrizi_Aljabak_Ranobalkanska_Toponimija_i_Antroponimija_Gore)) (pristupljeno poslednji put 13.11.2019).

**Ilić (Mandić), Marija.** 2010. *Usmeni diskurs Srba iz Čipa u Mađarskoj: između kolektivnog i individualnog*. Doktorska disertacija. Beograd: Filološki fakultet Univerziteta u Beogradu.



**Ilić (Mandić), Marija.** 2012. Purizam u proučavanju srpskog kao manjinskog jezika: srpsko-mađarski jezički kontakt. U: *Jezik i društvo* (Vučo, Filipović, (ur.)), 303–321. Beograd: Filološki fakultet.

**Ilić (Mandić), Marija.** 2014. *Discourse and Ethnic Identity. The Case of the Serbs from Hungary.* Studies on Language and Culture in Central and Eastern Europe. Verlag Otto Sagner.

**Ilić (Mandić), Marija.** 2016. Vernakularna autentičnost u srpskoj dijalektologiji: Kritičko preispitivanje. U: *Dijalekti srpskoga jezika: istraživanja, nastava, književnost*, (Žugić, ur.), 519–530. Leskovac: Leskovački kulturni centar, Pedagoški fakultet Univerziteta u Nišu, Zbornik radova s međunarodnog skupa održanog 11. i 12. aprila 2014. u Leskovcu.

**Isljami, Hamid.** 1995. *Jusuf i Džemilja.* Beograd: Goragraf.

**Ivanović Barišić, Milina.** 2017. *Odevanje u okolini Beograda - druga polovina 19. i prva polovina 20. veka.* Beograd: Etnografski institut SANU, Posebna izdanja knj. 88.

**Ivić, Pavle, Crystal David.** 2014. Dialect. *Encyclopaedia Britannica*, Encyclopædia Britannica, inc. (<https://www.britannica.com/topic/dialect>) (pristupljeno poslednji put 12.03.2020).

**Jastrebov, S. Ivan.** 1904. Stara Serbia i Albanija. In: *Spomenik Srpska kraljevska akademija*, XLI, Drugi razred, 36. Beograd: Državna štamparija Kraljevine Srbije.

**Jestratijević, Iva.** 2015. Moda i semiotika roda. *Etnoantropološki problemi* (n. s.) 10 (4): 839–856.

**Josipović, Damir.** 2013. Pseudoprostovoljne migracije: primer sistema notranjih migracij v nekdanji Jugoslaviji. *Ars&Humanitas: Revija za umetnost in humanistiko.* Letnik 7, Št. 2: 71–85.

**Josipović Damir.** 2019. The Problem and Controversy of “Generations”: “Migration Experience” as an analytical Framework. In: *Contemporary Migration Trends and Flows on the Territory of Southeast Europe*, (Rajković Iveta, Kelemen, Župarić-Iljić, eds.), 31–48. Zagreb: Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Zagreb, Department of Ethnology and Cultural Anthropology.

**Jurković, Rahela, Marijeta Rajković Iveta.** 2016. “Okus doma”: Integracija azilantata protkana transnacionalnim procesima i promicanjem kulinarskih tradicija. *Studia Ethnologica Croatica* vol. 28: 147–178.

**Jurković, Rahela, Marijeta, Rajković Iveta.** 2016a. Citizenship de jure vs. Integration de facto. *Contemporary Migration Trends and Flows on the Territory of Southeast Europe.* Zagreb 10. -11.11.2016. <http://>

www.imin.hr/c/document\_library/get\_file?uuid=08186372-10e14121-9369-0132bd2466ef&groupId=10156 (pristupljeno 12.02.2017).

**Jurković, Rahela, Marijeta, Rajković Iveta.** 2019. Interaction as a Key Connective Tissue of Refugee Integration in Croatian Society. In: *Contemporary Migration Trends and Flows on the Territory of Southeast Europe*, (Rajković Iveta, Kelemen, Župarić-Iljić, eds.), 233–249. Zagreb: Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Zagreb, Department of Ethnology and Cultural Anthropology.

**Kalčić, Špela.** 2007. “Nisem jaz Barbika”. *Oblačilne prakse, islam in identitetni procesi med Bošnjaki v Sloveniji*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.

**Karadžoski, Vladimir.** 2009. Socio-Political, Religious, and Economic Reasons for Macedonians Movements to Turkey. In: *Migration in, from, and to Southeastern Europe*, Part 1: Historical and Cultural Aspects, (Roth, Hayden, eds.), 121–128. *Ethnologia Balkanica* 13.

**Katić, Tatjana.** 2010. Vilajet Pastric (Paštrik) 1452/53. godine. *Mešovita građa*, XXXI, 39–74.

**Kaya, Ayhan.** 2009. *Islam, Migration and Integration*. The Age of Securitization. London: Palgrave Macmillan UK.

**Kaufmann, P. Eric.** 2004. Dominant ethnicity: from background to foreground. In: *Rethinking ethnicity: Majority groups and dominant minorities*. Routledge. <https://pdfs.semanticscholar.org/5e20/79c-6c4e54a816d3d1953b6728f3b681ed086.pdf> (preuzeto 3.12.2019).

**Kaufmann, P. Eric.** 2009. Dominant ethnicity and dominant nationhood. Empirical and normative aspects. In: *Dominant Nationalism, Dominant Ethnicity: Identity, Federalism and Democracy* (Lecours, Nootens, eds.) 35–56. *Régionalisme & Fédéralisme / Regionalism & Federalism* 15. New York, U.S.: Peter Lang. <http://eprints.bbk.ac.uk/1480/> (preuzeto 6.10.2019).

**Koryś, Izabela.** 2005. Dimensions of Integration: Migrant Youth in Central European Countries. In: *Central European Forum For Migration Research WPaper 3/2005*. [http://www.cefmr.pan.pl/docs/cefmr\\_wp\\_2005-03.pdf](http://www.cefmr.pan.pl/docs/cefmr_wp_2005-03.pdf) (pristupljeno poslednji put 3.12.2019).

**Kovačević, Ivan, Dragana, Antonijević.** 2018. Dva pripovedanja identiteta. *Etnoantropološki problemi* n. s. god. 13, sv. 1: 41–63.

**Krel, Aleksandar.** 2006. Promene strategije etničkog identiteta Nemaca u Subotici u drugoj polovini 20. veka. *Glasnik etnografskog*

*instituta SANU* LIV: 319–332.

**Krel, Aleksandar.** 2007. Položaj nemačke nacionalne manjine u Vojvodini na primeru Nemaca u Subotici. U: *Položaj nacionalnih manjina u Srbiji*, (Stanovčić, ur.), 435–445. Beograd: Odeljenje društvenih nauka SANU. Među odeljenski odbor za proučavanje nacionalnih manjina i ljudskih prava, knj. 30.

**Krel, Aleksandar.** 2010. Nemačko udruženje „Adam Berenc“ i revitalizacija etničkog identiteta Nemaca u Apatinu. *Etnoantropološki problemi* n.s. god. 5, sv. 2: 165–180.

**Krel, Aleksandar.** 2012. Sprechen Sie Deutsch? German Language and Revitalization of Ethnic Identity of the Germans in Bačka. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LX (2): 171–185.

**Krel, Aleksandar.** 2014. *Mi smo Nemci. Etnički identitet pripadnika nemačke nacionalne manjine u Vojvodini na početku 21. veka.* Beograd: Etnografski institut SANU, Posebna izdanja knj. 80.

**Kulenović, Nina.** 2017. *Objašnjenje u antropologiji. Polemike.* Biblioteka Etnoantropološki problemi, Monografije, Knjiga peta. Beograd: Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Dosije Studio.

**Kuljić, Todor.** 2006. *Kultura sećanja.* Beograd: Čigoja štampa.

**Larin, Stephen.** 2010. Conceptual Debates in Ethnicity, Nationalism, and Migration. *The International Studies Encyclopedia* (Denemark, ed.) 438–457, Wiley-Blackwell. [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=1934606](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1934606) (preuzeto 12.10.2019).

**Lazar, Žolt, Danijela Aćimov.** 2017. Mešoviti brakovi u Vojvodini kao indikator interkulturene komunikacije. *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu* XLII (2): 397–410.

**Levitt, Peggy, Nina Glick Schiller.** 2004. Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society. *International Migration Review*, Vol. 38, No. 3: 1002–1039.

**Ljajko, Šefit.** 2018. *Istanbulske rane.* Gornji Milanovac: Grafoprint.

**Lozanova, Galina.** 1996. Deca i islam. *Bugarski Folklor* god. XXII, kn. 3–4: 21–37.

**Lucassen, Leo.** 2009. Towards a Comparative History of Migration and Membership in Southeast Europe (1500-1900). In: *Migration in, from, and to Southeastern Europe, Part 1: Historical and Cultural Aspects*, (Roth, Hayden, eds.), 11–41. *Ethnologia Balkanica* 13.

**Lukić Krstanović, Miroslava.** 1992. *Srbi u Kanadi. Život i simboli identiteta*. Beograd: Etnografski institut SANU, Posebna izdanja, knj. 36.

**Lukić Krstanović, Miroslava, Mirjana Pavlović.** 2016. *Ethnic symbols and migrations. Serbian Communities in USA and Canada*. Serbian Communities in USA and Canada. Beograd: Etnografski institut SANU, Posebna izdanja, knj. 87, Srpski genealoški centar, Etnološka biblioteka, knj. 85.

**Lukić Krstanović, Miroslava.** 2018. Naučne politike i istraživački entiteti u istorijskoj autorefleksiji: Etnografski institut SANU. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LXVI (1): 11–32.

**Lukić Krstanović, Miroslava.** 2018a. Use of Migration Terms in Public Discourse: Example of Serbia in the Last Hundred Years. In: *Contemporary Migration Trends and Flows on the Territory of South-east Europe*, (Rajković Iveta, Kelemen, Župarić-Iljić, eds.), 49–69. Zagreb: Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Zagreb, Department of Ethnology and Cultural Anthropology.

**Lutovac, Milisav.** 1955. Gora i Opolje – antropogeografska proučavanja. U: *Srpski etnografski zbornik*, knj. LXIX, *Naselja i poreklo stanovništva*, knj. 35.

**Malešević, Miroslava.** 2004. *Didara. Životna priča jedne Prizrenke*. Beograd: Srpski genealoški centar, Etnološka biblioteka knj. 14.

**Malešević, Siniša.** 2004. *The Sociology of Ethnicity*. London – Thousand Oaks – New Delhi: SAGE Publications.

**Malešević, Siniša.** 2009. *Sociologija etniciteta*. (Slobodanka Glišić, prev.). Beograd: Edicija Reč, Fabrika knjiga. <https://pescanik.net/sociologija-etniciteta/> (preuzeto 23.11.2019.).

**Malešević, Siniša.** 2010. Ethnicity in Time and Space: A Conceptual Analysis. *Critical Sociology* 37/1: 67–82.

**Mandić Marija, Ana, Sivački.** 2015. Jezik i etno-politički sukob: Studija albanskog u savremenom Beogradu. U: *Figura neprijatelja: Preosmišljavanje srpsko-albanskih odnosa* (Pavlović, Zaharijević, Pudar Draško, Halili, ur.), 261–281. Beograd: KPZ Beton, Institut za filozofiju i društvenu teoriju.

**Mandić, Marija.** 2018. ‘Kako su ljudi dolazili u Berlin?’ Lične mreže u diskursu migranata bošnjačke nacionalnosti. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LXV (3): 547–580.

**Markov, Ivaylo.** 2018a. Narratives about Migratory Experiences and Homeland among the Albanians from the Republic of Mace-

donia. In: *Contemporary Migration Trends and Flows on the Territory of Southeast Europe*, (Rajković Iveta, Kelemen, Župarić-Iljić, eds.), 89–104. Zagreb: Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Zagreb, Department of Ethnology and Cultural Anthropology.

**Markov, Ivajlo.** 2018b. Social Status and Prestige in Conditions of Transnational Migration. Ethnographic Study among the Albanians from the Republic of Macedonia. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LXVI (3): 617–639.

**Markov, Ivajlo.** 2019a. Emociji i semejni otkošenija v uslovijata na transnacionalna migracija. Slučajata na Goranite ot Kosovo. *Blgarska etnologija* 2: 152–169.

**Markov, Ivajlo.** 2019b. Changing Practices of “Being Together” in the Transnational Kin-Relationships among Gorani. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LXVII (3): 501–522.

**Marković, Predrag.** 2012. *Trajnost i promena. Društvena istorija socijalističke i postsocijalističke svakodnevice u Jugoslaviji i Srbiji*. Beograd: Službeni glasnik.

**Marcus, George E.** 1995. Ethnography in/on the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24: 95–117.

**Martinez Hernandez, N.** 2009. Sorry, zlato, ali razumem samo španjolski! U: *Intekulturalna komunikacija: metode, modeli, primjeri*, (Kumbier, Schulz von Thun, ur.), 129–147. Zagreb: Erudita.

**Menković, Mirjana i Svetlana Bajić.** 2013. *Skriveni svet balkanskih žena – ženska odeća za ulicu na kraju XIX i u XX veku iz zbirki Etnografskog muzeja u Beogradu i Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu*. Katalog. Beograd: Etnografski muzej u Beogradu.

**Milenković, Miloš.** 2008. Problemi konstitucionalizacije multikulturalizma pogled iz antropologije. Deo prvi: o “očuvanju” identiteta. *Etnoantropološki problemi* sv. 2: 45–57.

**Mindak-Zawadzka, Jolanta.** 2007. Gorani–”Local” People? *Nationalities affairs* 31: 213–225.

**Mitterauer, Mihael.** 2001. *Kad je Adam kopao a Eva prela: istorijsko-antropološki ogleđi iz prošlosti evropske porodice*. Beograd: Udruženje za društvenu istoriju.

**Mladenović, Radivoje.** 2000. Goranski govor. U: *Goranci, Muslimani i Turci u Šarplaninskim župama Srbije. Problemi sadašnjih uslova života i opstanka*, (Bursać, ur.), 49–54. Beograd: Geografski in-

stitut „Jovan Cvijić“, Zbornik radova, knj. 50.

**Mladenović, Radiovoje.** 2001. Govor Šarplaninske župe Gora. U: *Srpski dijalektološki zbornik XLVIII, Rasprave i građa* (Ivić, ur.), 1–606. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti i Institut za srpski jezik SANU.

**Mladenović, Radiovoje.** 2012. V poiskah ètničeskogo opredelenija – slavjanske muslimanske grupi na jugo-zapade Kosovo i Metohii. *Slavia Islamica: Language, Religion and Identity* (Slavic Eurasian Studies No. 25), (Greenberg, Nomachi, eds.): 115–147. [http://src-h.slav.hokudai.ac.jp/coe21/publish/no25\\_ses/23article.pdf](http://src-h.slav.hokudai.ac.jp/coe21/publish/no25_ses/23article.pdf) (preuzeto 15.5.2014, pristupljeno poslednji put 13.3.2020).

**Mrden, Snježana.** 2010. Etnički miješani brakovi na prostoru bivše Jugoslavije, 1970–2005. godina. *Zbornik Matice srpske za društvene nauke* 131: 255–268.

**Mušović, Ejup.** 1989. Posleratne migracije i imigracije stanovništva novopazarskog kraja. *Novopazarski zbornik* 13/1989: 141–152.

**Naumović, Slobodan.** 2009. *Upotreba tradicije u političkom i javnom životu Srbije na kraju dvadesetog i početkom dvadeset prvog veka.* Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju/ „Filip Višnjić“.

**Nedeljković, Saša.** 2007. *Čast, krv i suze – ogledi iz antropologije etniciteta i nacionalizma.* Beograd: Zlatni zmaj i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.

**Nikolić, Desanka.** 1995. Etnokulturni stereotipi stanovnika Gore i Sredačke župe. U: *Šarplaninske župe Gora, Opolje i Sredska, Antropogeografskoetnološke, demografske, sociološke i kulturološke karakteristike* (Antonijević, Radovanović, ur.), 169–174. Beograd: Geografski institut „Jovan Cvijić“ SANU, Posebna izdanja, knj. 40/II.

**Nora, Pierre.** 2006. Između Pamćenja i Historije. Problematika mjesta. U: *Kultura pamćenja i historija*, (Brkljačić, Prlenda, ur.), 21–43. Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga.

**Pavićević, Aleksandra.** 2006. *Na udaru ideologija. Brak, porodica i polni moral u Srbiji u drugoj polovini XX veka.* Beograd: Etnografski institut SANU, Posebna izdanja, knj. 57.

**Pavlović, Mirjana.** 1990. *Srbi u Čikagu – problem etničkog identiteta.* Beograd: Etnografski institut SANU, Posebna izdanja, knj. 32.

**Pavlović, Mirjana.** 2012. *Srbi u Temišvaru.* Beograd: Etnografski institut SANU, Posebna izdanja, knj. 78.

**Penninx, Rinus, Blanca, Garces-Mascarenas.** 2016. *Integration processes and policies in Europe: contexts, levels and actors*. IMISCOE Research Series UvA-DARE (Digital Academic Repository) DOI: 10.1007/978-3-319-21674-4 (preuzeto 6.2.2017.).

**Pešić, Jelena.** 2013. Rodna perspektiva u proučavanju migracija. *Sociologija*. Vol. LV (2013), № 2: 317–332.

**Petrović, Mina.** 1997. Etnički homogeni i etnički heterogeni brakovi u Srbiji. *Teme, Časopis za društvene nauke* XX Br. 3–4, 265–276.

**Petrović, Tanja.** 2005. Language ideologies in contact: The case of refugees from Croatia and Bosnia-Herzegovina in Serbia. In: *Marginal Linguistic Identities: Studies in Slavic Contact and Borderland Varieties* (Stern, Voss, eds.), 261–274. Wiesbaden: Harrasowitz.

**Petrović, Tanja.** 2009. *Srbi u Beloj Krajini : jezička ideologija u procesu zamene jezika*. Beograd: Balkanološki institut SANU, Posebna izdanja 109. Ljubljana: Znanstveno-raziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti.

**Petrović, Tanja.** 2015. *Srbija i njen jug. „Južnjački dijalekti“ između jezika, kulture i politike*. Beograd: Fabrika knjiga.

**Pišev, Marko.** 2010. Kulturni model islamskog braka. *Antropologija* 10 (sv. 1): 49–79.

**Pišev, Marko.** 2013. Bodež i veo: Teorijski okvir za kulturno-relativističko tumačenje islamskog feminizma. *Etnološko-antropološke sveske* 21, (n.s.) 10 (2013): 143–151.

**Potkonjak, Sanja.** 2014. *Teren za etnologue početnike*. Zagreb: Hrvatsko etnološko društvo, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju.

**Prelić, Mladena.** 1996. Posle Fredrika Barta: Savremenaproučavanja etniciteta u kompleksnim društvima. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* XLV: 101–117.

**Prelić, Mladena.** 2005. Etnička egzogamija kao faktor konstrukcije identiteta: primer Srba u Budimpešti i okolini. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LIII: 51–64.

**Prelić, Mladena.** 2008. *(N)i ovde (n)i tamo. Etnički identitet Srba u Mađarskoj na kraju XX veka*. Beograd: Etnografski institut SANU, Posebna izdanja knj. 64.

**Prelić, Mladena.** 2009. Istraživanje etničkih manjina: lična iskustva i dileme. *Antropologija* 9: 41–54.

**Promicier, Kristijan.** 2004. (Ne-)vidljivost skrivenih manjina na Balkanu. Neka teorijska zapažanja. U: *Skrivene manjine na Balkanu*, (Sikimić, ur.), 11–24. Beograd: Balkanološki institut SANU: Posebna izdanja, knj. 82.

**Pucelj, Maja.** 2014. *(Ne)uspešna integracija pripadnikov islamske vere v neislamske države*. Magistrsko delo. Kranj: Fakulteta za državne i Evropske študije. [www.fds.si/attachments/article/363/Maja%20Pucelj.pdf](http://www.fds.si/attachments/article/363/Maja%20Pucelj.pdf) (preuzeto 7.02.2017).

**Putinja, Filip i Stref–Fenar, Žoslin.** 1997. *Teorije o etnicitetu*. Beograd: Biblioteka XX vek.

**Radojičić, Dragana.** 2007. Etnološka istraživanja manjina u Srbiji. (Projekti etnografskog instituta) U: *Položaj nacionalnih manjina u Srbiji*, (Stanovčić, ur.), 393–400. Beograd: Odeljenje društvenih nauka SANU, knj. 30.

**Radovanović, Milovan.** 1995. Antropogeografske i etnodemografske osobenosti šarplaninskih župa Gore, Opolja i Sredske. U: *Šarplaninske župe Gora, Opolje i Sredska. Antropogeografsko-etnološke, demografske, sociološke i kulturološke karakteristike*, (Antonijević, Radovanović, ur.), 11–75. Beograd: Geografski institut „Jovan Cvijić”, Posebna izdanja, knj. 40/II.

**Radovanović, Miljana.** 1995. Antropogeografska, etnografska i folklorna građa o Gorancima, Opoljcima i Sretčanima u izvornoj literaturi. U: *Šarplaninske župe Gora, Opolje i Sredska. Antropogeografsko-etnološke, demografske, sociološke i kulturološke karakteristike*, (Antonijević, Radovanović, ur.), 225–255. Beograd: Geografski institut „Jovan Cvijić”, Posebna izdanja, knj. 40/II.

**Radović, Srđan.** 2013. *Grad kao tekst*. Beograd: Biblioteka XX vek.

**Ranković, Sanja.** 2016. Tradicionalna muzika Prizrenske Gore u senci Otomanske imperije. *Musicology* 1(20): 101–127.

**Rajković Iveta, Marijeta.** 2004/2005. Višestruki identitet Čeha u Jazveniku. *Etnološka tribina* 27–28 (34/35): 237–287.

**Rajković Iveta, Marijeta, Rina Geci.** 2017. Albanski zlatari i pekari s Kosova u Zagrebu: migracije i etničko preduzetništvo. *Studia ethnologica Croatia* 29: 279–304.

**Rašić, Miloš.** 2016. „Praznovanje sopstva“: Evropska smotra srpskog folkloru kao mesto konstrukcije i komoditizacije identiteta. *Etnoantropološki problemi*, n. s. god. 11 sv. 4: 1005–1026.

**Redžepi, Ilber.** 2014. *Gora i njene etničke karakteristike*.



Dragaš: Omladinski Savez Gore – OSG

**Reljić, Mitra.** 2011. Goranci – od geografske odrednice do etnonima. *Oktoih: Časopis Odjeljenja za srpski jezik i književnost Matice srpske – Društva članova u Crnoj Gori* 1/1–2: 165–173.

**Roth, Klaus and Brunnbauer, Ulf.** 2009. Editorial. In: *Migration in, from, and to Southeastern Europe, Part 1: Historical and Cultural Aspects*, (Roth, Hayden, eds.), 5–6. *Ethnologia Balkanica* 13.

**Russell, Ian.** 2006. Working with Tradition. Towards a Partnership Model of Fieldwork. In: *Folklore* 117 (2006): 15–32.

**Sedmak, Mateja.** 2002. *Kri in kultura. Etnično mešane zakonske zveze v Slovenski Istri*. Koper: Knjižnica Annales Majora.

**Sedmak, Mateja.** 2006. Etnično mešani pari in družine: izziv za socijalno delo. *Socijalno delo* (45) 3/5: 189–195. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Fakulteta za socialno delo. <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-BRJW8PU5> (preuzeto 23.10.2016. pristupljeno poslednji put 2.03.2020).

**Schmidinger, Thomas.** 2013. *Gora: Slawischsprachige Muslime zwischen Kosovo, Albanien, Mazedonien und Diaspora*. Wien: Wiener Verlag. [https://www.academia.edu/4305148/Gora\\_Slawischsprachige\\_Muslime\\_zwischen\\_Kosovo\\_Albanien\\_Mazedonien\\_und\\_Diaspora](https://www.academia.edu/4305148/Gora_Slawischsprachige_Muslime_zwischen_Kosovo_Albanien_Mazedonien_und_Diaspora) (preuzeto 2.12.2014, pristupljeno poslednji put 2.02.2020).

**Sikimić, Biljana.** 2004. *Skrivene manjine na Balkanu*, (Sikimić, ur.). Beograd: Balkanološki Institut SANU, Posebna izdanja, knj. 82.

**Smit, D. Anotni.** 1998. *Nacionalni identitet*. Beograd: Biblioteka XX vek.

**Sofuoğlu, Ebubekir (ed).** 2007. *Şar Dağlarındaki Genetik Şifreler - Gora Abidesi*. Baský: Fsf Print Hause / Avcýlar Ýstanbul.

**Song, Miri.** 2009. Is Intermarriage a Good Indicator of Integration? *Journal of Ethnic and Migration studies* 35 (2): 331–348.

**Spahić-Šiljak, Zilka.** 2012. Propitivanje ženskih, feminističkih i muslimanskih identiteta. U: *Post-socijalistički konteksti u Bosni i Hercegovini i na Kosovu* (Spahić-Šiljak, ur.). Sarajevo: Centar za interdisciplinarnu postdiplomske studije, Univerzitet u Sarajevu.

**Spasić, Ivana.** 2012. Jugoslavija kao mesto normalnog života: sećanja običnih ljudi u Srbiji. *Sociologija*, Vol. LIV, N° 4: 577–594.

**Stevanović, Lada.** 2009. Rekonstrukcija sećanja, konstrukcija pamćenja – Kuća cveća i Muzej istorije Jugoslavije. U: *Spomen mesta – istorija – sećanja*, (Pavićević, ur.), 101–117. Beograd: Etnografski

institut SANU, Zbornik radova, knj. 26.

**Stojić Mitrović, Marta.** 2016. *Azil i neregularne migracije u Srbiji na početku XXI veka: kulturne paradigme*. Doktorska disertacija. <https://fedorabg.bg.ac.rs/fedora/get/bdef:Content/get> (preuzeto 25.09.2019).

**Svetieva, Aneta.** 2001. Tranzicija na „terlik“. Materijali od XIV međunaroden simpozium za Balkanski folklor, Ohrid, 7–8 juli, 2000, *Makedonski folklor XXIX*: 58–59: 187–192.

**Šantek, Goran Pavel.** 2014. Religioznost i spremnost na pomirenje. Izabrane antropološke studije slučaja o religioznosti mladih. U: *Suočavanje sa sobom, suočavanje sa drugima. Da li je moguće pomirenje na Balkanu?* Knjiga apstrakata (Pavićević, Stefanović, ur.), 37. Beograd: Etnografski institut SANU, Fondacija Konrad Adenauer.

**Šefit, Ljajko.** 2018. *Istanbulske rane*. Gornji Milanovac: Grafoprint.

**Šeta, Đermana.** 2014. Analiza utjecaja novije zabrane ženskih muslimanskih odjevnih praksi u Evropi. *Pažnja! Odjeća, umjetnost, identitet*, (Hošić, ed.), 55–64. Bihać: Tehnički fakultet Univerziteta u Bihaću / Odsjek za tekstilni dizajn.

**Toncheva, Veselka.** 2012. *Nepoznatata Gòra*. Sofia.

**Thoma, Dimitra.** 2010. Understanding Migrants Experiences of Social Exclusion and Inclusion: the Case of Bulgarian Immigrants in Greece. In: *Migration in, from, and to Southeastern Europe, Part 2, Ways and Strategies of Migrating*, (Roth, Lauth Bacas, eds.), 27–47. Ethnologia Balkanica 14.

**Traerup, Birthe.** 1974. Narodna muzika Prizrenske Gore. *RAD XIV Kongresa SUFJ* održanog u Prizrenu 1967. 211–223.

**Traerup, Birthe.** 1980. Tupan i svirala u svdbenim obredima u selu Brodu, Prizrenska Gora. *XXV Kongres SUFJ* održan 1978. godine u Berovu, Skoplje. 483–488.

**Vait, Ibro.** 2000. Goranci u svetlu razgovora u Rambujeu. U: *Goranci, Muslimani i Turci u Šarplaninskim župama Srbije. Problemi sadašnjih uslova života i opstanka*, (Bursać, ur.), 45–48. Beograd: Geografski institut “Jovan Cvijić”, Zbornik radova, knj. 50.

**Vasiljević, Jelena.** 2016. *Antropologija građanstva*. Beograd i Novi Sad: Mediterran publishing i Institut za filozofiju i društvenu teoriju.

**Vertovec, Steven.** 1999. Conceiving and Researching Transnationalism. In: *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 22, No. 2: 447–462. <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/conceiving.PDF> (preuzeto 12.10.2019.).

**Vertovec, Steven.** 2001. Transnationalism and Identity. In: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 27 (4): 573–582. [https://www.researchgate.net/publication/248979223\\_Transnationalism\\_and\\_Identity](https://www.researchgate.net/publication/248979223_Transnationalism_and_Identity) (preuzeto 12.10.2019.).

**Vidinić, Gordance.** 2013. Zar, feredže – minato ili segašnost. *Etnolog* 15: 35–40.

**Vučinić Nešković, Vesna.** 2013. *Metodologija terenskog istraživanja u antropologiji. Od normativnog do iskustvenog.* Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, Srpski genealoški centar, Etnološka biblioteka, Posebna izdanja, knj. 10.

**Vujaklija, Milan.** 1996/97. *Leksikon stranih reči i izraza.* Beograd: Prosveta.

**Zejneli, Zejneli.** 2015. *Goranci – svačiji i ničiji, a ipak svoji.* Subotica: Grafoprodukt.

**Zlatanović, Sanja.** 2003. *Svadba – priča o identitetu. Vranje i okolina.* Beograd: Etnografski institut SANU, Posebna izdanja knj. 47.

**Zlatanović, Sanja.** 2006. Djorgovci: An ambivalent identity. *Romani Studies* 16/2: 133–151. Liverpool University Press.

**Zlatanović, Sanja.** 2010. Transfer i kontratransfer u etnografskim istraživanjima. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LVIII/1: 129–139.

**Zlatanović, Sanja.** 2012. Svadba, tradicionalni ženski kostim i identitetski diskursi srpske zajednice jugoistočnog Kosova. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LX (2): 89–105.

**Zlatanović, Sanja i Juraj, Marušiak.** 2017: 'Povratna' migracija vojvođanskih Slovaka i pitanje pripadnosti. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LXV/3: 653–668.

**Zlatanović, Sanja.** 2018. *Etnička identifikacija na posleratnom području: srpska zajednica jugoističnog Kosova.* Beograd: Etnografski institut SANU, Posebna izdanja knj. 89.

**Žikić, Bojan.** 1997. Bilingvizam, na primeru omladine u istočnoj Bačkoj. U: *Etnički i etnokulturni kontakti u panonsko-karpatском prostoru* (Pantelić, ur.), 71–79. Beograd: Etnografski institut SANU, Posebna izdanja Etnografskog instituta SANU knj. 42.

**Žikić, Bojan.** 1998. O razlici između etničkog i kulturnog identiteta Mađara u istočnoj Bačkoj. *Etnički odnosi Srba sa drugim narodima i etničkim zajednicama* (Pantelić, ur.), 133–144. Beograd: Etnografski institut SANU, Posebna izdanja knj. 44.

**Žikić, Bojan.** 2008. Kako složiti babe, žabe i električne gitare: uvod u kognitivnu antropologiju. *Antropologija* 6 (2008): 117–139.

**Žikić, Bojan.** 2011. Kulturni identiteti kao nematerijalno kulturno nasleđe. Uvod u istraživanje i preliminarni rezultati. U: *Kulturni identiteti kao nematerijalno kulturno nasleđe. Zbornik radova sa naučnog skupa Kulturni identiteti u XXI veku*, (Žikić, ur.), 7–25. Beograd: Srpski genealoški centar, Etnološka biblioteka 62.

**Žikić, Bojan.** 2018. *Antropologija tela*. Beograd: Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Dosije Studio.

**Žunić, Dragan.** 2009. *Tradicionalna estetska kultura. Telo i odevanje*. Tradicionalna estetska kultura 3 (Žunić, ur.). Niš: Centar za naučna istraživanja SANU i Univerziteta u Nišu.





*We never cut ties with Gora*  
Ethnicity, community and transmigrations of  
Gorani people in Belgrade

Summary

The Gora region and the Gorani people have always been a point of interest to both the domestic and foreign scientific and wider social public. At the beginning of the 21<sup>st</sup> century, they became the focus of interest of scientists from different disciplines from a number of European countries. This situation can be viewed in correlation to the NATO intervention in the 1999 in the Republic of Serbia and the political situation in the Kosovo at the beginning of the 21<sup>st</sup> century. It can be said that both the scientific and general public are well informed on the many segments of social and cultural life of the Gorani people in the Gora region. However, the only information available on the social and cultural practices of Gorani people living outside of Gora comes from the media. The nature of their connection to the Gora region and the people who still live there has, from the viewpoint of Serbian ethnology and anthropology, remained unknown. According to most authors of Gorani descent – the connection to the Gora region is of crucial importance for understanding the cultural features of the Gorani community (see: Hasani 2003, Idrizi Aljabak 2013, Redžepi 2014, Zejneli 2015). The title of this book is in accordance with this.<sup>434</sup> As migrations are one of the basic characteristics of the Gorani community, and the connections of its members in Belgrade and Tutin with the Gora region prominent and constant, it was understandable to take

---

<sup>434</sup> *We never cut ties with Gora* is a sentence by one of my interlocutors which I have chosen as the title of the book because it symbolically illustrates the nature of the connection between the Gora region and the Gorani people.

into account issues pertaining to transmigrations and translocality.

Readers will probably be interested in the reasons that led me to approach research from the point of view of the ethnicity and ethnic identification. At the very beginning of the research, I did not intend for ethnicity to be the main framework for observing empirical material. However, as time went by, this solution has been imposed itself. Namely, the contents of the interviews I conducted with my interlocutors pointed me to the conclusion that the issues of Gorani social and cultural practices can not be viewed separately from the discourse that entails the inclusion of ethnicity. My understanding of the importance of ethnicity as a referential framework for interpreting and understanding the social and cultural characteristics of the Gorani community has, in part, been formed through my personal experience.

Today, the life stories of many people are framed through the experience of migration, wrong or superficial identification, integration as well as translocality. In this regard, my research is similar to research on migration conducted through many projects by the Institute of Ethnography SASA, the institution where I work (see: Radojičić 2007: 393–400, Krel 2014: 13–15, Lukić Krstanović 2018: 11–32). Aside from that, Gorani people living in Belgrade and Tutin were not the topic of ethnological and anthropological research in Serbia until now.

There are a number of hypotheses on who the Gorani are, where they come from and to whom they belong to (see: Antonijević, Radovanović 1995, Idrizi Aljabak 2008, Zejneli 2015). The research was not conducted with the intent of giving new theories that would confirm or refute the existing ones. The research into the Gorani community I conducted in Belgrade and, in part, in Tutin, is first and foremost, inspired by the experiences of Gorani men and women who live there, experiences I was told of by my friends who were in everyday personal or professional contact with these people. I tried to explain, from an ethnological and anthropological standpoint, the situations I heard about and sometimes witnessed personally. Hence, the idea was to encompass, in one place, the situations, occurrences and phenomena concerning migrations, post-migrational processes and cultural



practices of fellow citizens who originally came from the Gora region and who call themselves *Goranci* or *Našinci*.

The book represents the results of research conducted from 2012 to 2019 in Belgrade (and in Tutin in September of 2015). During the seven years period, I gathered significant empirical data on migrations, transmigrations, integration into the host environment, marriages and marital practices, women's dress, Gorani speech, and the anthroponyms of the Gorani people in the past and today. The chronological framework for the research consists of the latter half of the 20th and beginning of the 21st century. During this time, there have been radical social, political and economic changes in Serbia and the region, changes that significantly influenced the lives of Gorani people both in Gora and outside it. What is certainly of interest is the enduring bond between the Gorani people who live in Belgrade and Tutin with the Gora region, as well as the ways in which this connection is maintained. This is the key for understanding the results interpreted in the book.

The research and the book encompass only certain aspects of ethnicity, community, cultural and social practices, migrations and transmigrations. This comes from the intent of the study: to view and explain the strategies and mechanisms that members of the Gorani community utilize in an environment in which, in regard to their number, they can be considered a minority, with the intent of integrating and realizing the best possible conditions for practicing the culture of their community. This means that the basic thesis of the research was the idea that the Gorani people were, through migrating and settling in Belgrade and Tutin, in a situation that initiated and implied changes in their way of life. These changes were especially evident in their dress, speech, practices pertaining to life cycle and yearly cycle holidays, as well as to religious practice. This also means that I assumed that, after migrating, a process of integration occurs, a process of creating conditions and possibilities for interaction and free manifestation and practice of the features of the origin community. In my research I also considered that the post-migrational processes that entail changes in the organization of everyday life depend, foremost, on individuals and

their personal wishes to change, integrate and adapt (see: Bešter 2003: 2–24, Pucelj 2014, Jurković, Rajković Iveta 2016: 147–178). Because of this, the focus is on the individual, while the community is viewed as an assemblage of interactions and a network of relationships between individuals. I kept in mind that not all people perceive their connection to their community of origin, its social, cultural and religious practices, themselves as Gorani, and the importance of maintaining the elements of Gorani culture and the connection to Gora the same way. Because of this, aside from certain theoretical ideas on the construction of identity practices (see: Dženkins 2001, Brubejker, Kuper 2003: 405–451, Nedeljković 2007, Prelić 2008: 13–66, Zlatanović 2018: 41–59), I base my approach on empirical experiences I had during the course of my research. I have attempted to view processes and changes as well as the adoption of certain strategies and constructs from the perspective of the individual. I have noticed that the implementation of certain strategies and mechanisms is similar between individuals, which I connect to the influence of outside conditions on the creation and implementation of certain strategies. When one strategy seems successful, it is adopted by most members of the community, however, I don't believe that it is widely adopted solely because they belong to the same community (of origin). Situational factors are in play as well (such as the status of refugee or internally displaced person), and not the influence of collective patterns that would only be recognizable for a certain community (see: Zlatanović 2018: 43).

The influence of the community on the individual is evident in the social and cultural practices that take place in Gora, while among those in Belgrade and Tutin it is evident in the way women dress, which I've dedicated two chapters of this book to. I attribute this to the fact that my interlocutors perceived Gora as a geographical region they come from. They accentuate their connection to the Gora region in both the physical and symbolic sense. The connection to the Gora region as well as the villages they were born in or originate from is also an emotional one and is created during the process of socialization. This both explains and bolsters understanding of the practice of organizing

life cycle and yearly cycle ritual celebrations in Gora. Most interlocutors consider going to Gora one of the key factors which contribute to the survival of their community. Data from relevant literature matches these claims (see: Hasani 2003, Derans i Žeslen 2011, Zejneli 2015, Markov 2019a: 152–169, Markov 2019b: 501–522).

My interlocutors also spoke of “feeling at home” in Gora. The concept of *home* is used both for the Gora region and the specific village which an individual is from. In this sense it seems especially pertinent to consider their perception of local space in which they live, in this case Belgrade or Tutin. According to the discourse of my interlocutors, they have “two homes”, or rather they live in two, or sometimes more, localities (if we consider that some Gorani who live in Belgrade go to work abroad in EU countries). Because of this I believe that the migration situation among the Gorani can be viewed in the context of transmigrations and translocality.

The aim of the research was to consider, analyze and explain the causes of migrations, the characteristics of the integration process as well as the specifics of transmigrations from an ethnological and anthropological point of view. With this study, I have attempted to contribute to the understanding of Gorani culture and shed light on those aspects that are pertinent to understanding social and cultural practices that the Gorani themselves perceive as symbols of the Gora region and the Gorani community.

The identification of individuals with the Gora region and the Gorani community encompasses local, ethnic and religious components, with certain interlocutors emphasizing the ethnic component, others the religious one, while on the collective level the ethnic component is emphasized. This is understandable, if we take into account the fact that this type of identification is the only way to construct the symbolic boundary between the Gorani community and other ethnic and religious groups in its vicinity. The discourse of my interlocutors confirms without a doubt that belonging to Gora and the Gorani community, as well as connections to the community, is perceived in the context of ethnicity. Keeping this in mind, we can say that the local

context is often equated with the ethnic one.

The collective consciousness about Gorani origins, community and tradition has been around for a long time. The results of the research suggest that factors like the continuous connection to Gora – which is maintained both physically and symbolically, as well as a number of different social and cultural practices contribute to this. Practicing culture: speaking the Gorani language (*Našinski*) and weddings in Gora contribute a lot to the survival of the extant symbols of the community. Cultural practices are also engaged in Belgrade and Tutin, but they are mostly done in private. It turned out that the members of the community are “connected on multiple levels” (Ilić (Mandić) 2010: 121). The connection is explicated in marital (homogamous marriage), but also linguistic and religious practices. It is also evident that multiple social connections between members of the Gorani community contribute to the community figuring as closed and that it is “capable to impose a certain normative consensus on its members” (Ilić (Mandić) 2010: 121).

The results of the research point to the conclusion that, for the maintaining of the continuity of a community, the private sphere and the individual – or the individual level, is key. Every member of the community utilizes cultural and/or religious symbols. This helps the process of identifying with the community, and influences the ways of practicing culture in everyday communication or during family festivities. This can be viewed in correlation with the fact that, in Belgrade and Tutin, such interactions, which would bolster the affirmation of community symbols on an institutional level do not exist (folklore societies, cultural societies etc.).

In case the political situation calls for the mobilization of forces within a community, it can also mean that, after the situation is over, the resources that were mobilized (see: Dženkins 2001) will stop being used in case they aren't perceived as important for identifying with the community by individuals. Pertaining to that, I conclude that the majority community can contribute to the mobilizing of resources of ethnic identification if there are mechanisms in place to remind others that they belong to a minority.



CIP - Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

323.15(=163)(497.11)  
314.15(497.11)''19/20''

ЂОРЂЕВИЋ Црнобрња, Јадранка, 1971-

Nismo prekidali sa Gorom : etnicitet, zajednica i transmi-  
gracije Goranaca u Beogradu / Jadranka Đorđević Crnobrnja.  
- Beograd : Etnografski institut SANU, 2020 (Beograd : Mano  
Print). - 276 str. : ilustr. ; 21 cm. - (Monografska izdanja / Etno-  
grafski institut SANU. Edicija Posebna izdanja ; knj. 93)

Na spor. nasl. str.: We never cut ties with Gora. - Tiraž 500. -  
Napomene i bibliografske reference uz tekst. - Summary. - Bib-  
liografija: str. 247-268.

ISBN 978-86-7587-102-6

а) Горанци -- Србија

COBISS.SR-ID 16386313