

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Сања М. Златановић

ОДНОС ЕТНИЧКОГ И ДРУГИХ ОБЛИКА
КОЛЕКТИВНОГ ИДЕНТИТЕТА:
ТЕРЕНСКА ИСТРАЖИВАЊА СРПСКЕ
ЗАЈЕДНИЦЕ НА ЈУГОИСТОКУ КОСОВА

докторска дисертација

Београд, 2012

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOSOPHY

Sanja M. Zlatanović

THE RELATION BETWEEN ETHNIC AND
OTHER FORMS OF COLLECTIVE
IDENTITY: FIELD RESEARCH IN A
SERBIAN COMMUNITY IN SOUTHEAST
KOSOVO

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2012

Ментор:

проф. др Бранко Ђупурдија
Универзитет у Београду, Филозофски факултет

Чланови комисије:

1. проф. др Саша Недељковић
Универзитет у Београду, Филозофски факултет
2. др Младена Прелић, виши научни сарадник
Етнографски институт САНУ, Београд

Датум одбране: _____

УДК: 39(=163.41)(497.115-12)"2003/2006"

Етнологија – антропологија, етницитет

Однос етничког и других облика колективног идентитета: теренска истраживања српске заједнице на југоистоку Косова

Апстракт

Рад се заснива на мултилокалном теренском истраживању српске заједнице југоисточног Косова (Гњилане са околним селима, енклава Витина, расељени са овог подручја у Смедереву, Врању и Врањској Бањи). Терен је конципиран као мрежа локалитета. Истраживање, у ужем смислу, обављано је у периоду од 2003. до 2006. године.

Истраживање је имало за циљ да у ситуацији дубоко измењеног контекста од 1999. године и увођења међународног протектората на Косову сагледа однос између етничке и других облика идентификација (религијске, регионалне, локалне, родне). У фокусу је конструкција етничког и других облика колективног идентитета у дискурсу припадника заједнице, која се огледа у многим аспектима, а један од главних је дискурзивно обликовање *других*. На Косову је постојало мноштво значајних *других*, како блиских тако и далеких, као и оних који су у исто време могли бити и једно и друго. Идентитетски дискурси о *другом* / *другима* представљају негатив у односу на који се формирају, обликују и изражавају различити и слојевити дискурси самоидентификације. У послератном контексту, радикално промењеном етничком и социјалном пејзажу, у оквиру српске заједнице отварају се процеси артикулације и реартикулације идентитета, и проблематизују се његови различити облици. Дискурс о *другом* / *другима* представља део ширег идентитетског дискурзивног комплекса који сачињавају и друге теме: протекторат, свакодневица у енклави, миграција, рапидне промене у породичној структури и улогама, свадба, празници календарског циклуса, улога и значај православне цркве у новом контексту, итд.

Кључне речи: идентитет, етницитет, религијски идентитет, регионални идентитет, дискурс, протекторат, Срби, Албанци, Косово.

UDC: 39(=163.41)(497.115-12)"2003/2006"

Ethnology – anthropology, ethnicity

The relation between ethnic and other forms of collective identity: field research in a Serbian community in Southeast Kosovo

Abstract

This study is based on multi-sited fieldwork carried out in southeast Kosovo (Gnjilane with its surrounding villages and Vitina enclave) and among persons displaced from this area to Smederevo, Vranje, and Vranjska Banja. The terrain was defined as a network of localities. Research, in the narrower context, was carried out between 2003. and 2006.

The aim was to examine the relation between ethnic and other forms of identification (religious, regional, gender) in a context that had undergone profound change since 1999, when an international protectorate had been set up for the region. The focus was placed on ethnic and other collective identities constructions within the discourse of the community, seen in many aspects but most significantly, in discursive creation of *others*. Kosovo was populated by many significant *others*, close or distant, as well by those who could at the same time, be affiliated with both categories. Identity discourses about *other / others* represent a negative in regards to formation, shaping and expressions of various and leveled discourses of self-identification. In the post-war context, in radically changeable ethnic and social milieu, within the Serbian community several processes of articulation and re-articulation of identity are being open. The discourse about the *other / others* is part of a broader discursive identity complex, which encompasses other topics as well: the protectorate, everyday life in the enclave, migration, rapid changes in family structure and roles, the wedding, holidays of the calendar cycle, the role and importance of the Orthodox Church in the new context, etc.

Key words: identity, ethnicity, religious identity, regional identity, discourse, protectorate, Serbs, Albanians, Kosovo.

САДРЖАЈ

Увод	1
I Теоријски оквир истраживања	8
1. Приступи проучавању етницитета	9
2. Етницитет и сродни појмови	14
3. Етницитет и други облици колективне идентификације	21
4. Симболички интеракционизам: унутрашња и спољашња идентификација	23
5. Идентификација у пограничним областима	27
II Методологија истраживања	29
1. Методолошка полазишта: саговорник, истраживач, интеракција, трансфер и контратрансфер	30
2. Приказ теренског истраживања југоисточног Косова	34
3. Послератни терен: методолошки и епистемолошки проблеми	40
4. Анализа дискурса	44
5. Транскрипција разговора	47
6. Вишегласје нарација	51

III Косово: историјски контекст	53
1. Осврт на историју Косова	55
2. Косово у оквиру СФРЈ, распад земље и ескалација сукоба крајем 90-их година XX века	64
3. Протекторат Уједињених нација	72
4. Косово: погранични регион	78
IV Живот под протекторатом	82
1. Српска заједница југоисточног Косова	83
2. Дискурс о протекторату припадника српске заједнице	91
3. Свакодневица	99
4. Унутаретнички односи у светлу послератних миграција: расељени са Косова у Србији	114
5. Породица у послератном контексту	122
6. Свадба, традиционални женски костим и идентитетски дискурси српске заједнице	130
7. Хомогенизација идентитета	147
V Интраетничке границе и односи: староседеоци и колонисти	170
1. Осврт на историју колонизације	171
2. Да ли су досељеници из југоисточне Србије били Шопови и/или "Шопови"?	174
3. Именовања	177
4. Интраетничка категоризација	180
5. Категоризација "Шопова" и самоидентификација староседелаца	190
6. Косовски "Шопови" и послератни контекст	191
VI Пропустљивост границе: дискурзивно обликовање <i>Српских Цигана</i>	195
1. Преговарање о идентитету: <i>Српски Цигани</i>	196
2. Спољашња дефиниција <i>Српских Цигана</i>	198

3. Очување границе: мешовити бракови	201
4. Ситуациона условљеност идентификацијâ у пограничној области	204
VII Однос етничке и верске идентификације:	
дискурзивно обликовање косовских Хрвата	206
1. Косовски Хрвати: порекло, идентификација, егзодус	207
2. Летница: ходочаснички и екуменски центар	208
3. Летница: покушај етнографског зумирања	210
4. Дискурзивно конструисање косовских Хрвата и Летнице: слика превазилажења религијских граница и њени остаци	211
5. Избегли косовски Хрвати поново у Летници: поглед уназад, самоидентификација и идентификација <i>других</i>	220
6. Дискурс носталгије	223
VIII Најзначајнији <i>други</i>: дискурзивно обликовање косовских Албанаца	225
1. Основне одлике дискурса о Албанцима	226
2. Именовање	228
3. Конструкција конфликта	229
4. Превазилажење граница: сарадња	235
5. Превазилажење граница: пријатељство	236
6. Превазилажење граница: вера	238
7. Постојаност границе	241
IX Етнички и други видови колективног идентитета:	
завршна разматрања	243
Извори и литература	247
Биографија	265

Увод

Предмет истраживања овог рада јесте српска заједница југоисточног Косова, дела шире области познатије као Косовско Поморавље. Истраживање је имало за циљ да у ситуацији дубоко измењеног контекста од 1999. године и успостављања међународног протектората сагледа однос између етничке и других облика колективних идентификација (религијске, регионалне, локалне, родне) српске заједнице југоисточног Косова. Етнички идентитет је само једна од компоненти ширег и обухватнијег појма *идентитета*, који осим етничке подразумева и низ других идентификација – локалну, регионалну, верску, класну, професионалну, родну и сл. Све ове идентификације нису одвојене, већ се међусобно прожимају и преклапају, а сразмера и интензитет зависе од појединца, заједнице, места и времена. Иако је етничка само једна у низу идентификација, многи аутори указују на то да је она од свих колективних идентификација најважнија, будући да у многим сферама прожима живот појединаца и заједница и да се од стране великог броја људи доживљава као базична.

С обзиром на такве одлике и значај етничке идентификације, било је истраживачки занимљиво, научно релевантно и актуелно, испитати природу њене везе са другим колективним идентификацијама на послератном подручју на коме је свакодневни живот обичних људи од 1999. године измењен из темеља. Ратови изазивају велике друштвене потресе и промене; саставни део њих су и миграције становништва. Искуство рата и принудне миграције дела заједнице мења начине самоидентификације, као и идентификације *других*, редефинишући интраетничке и интеретничке односе и границе. Како показују резултати многих истраживања,

оружаним сукобима претходе процеси хомогенизација унутар заједница, учвршћивање граница и утапање различитих облика идентификација у етничку. Она постаје релевантнија од свих других категорија припадности. У послератном контексту, радикално промењеном етничком и социјалном пејзажу, у оквиру српске заједнице отварају се процеси артикулације и реартикулације идентитета, и проблематизују се његови различити видови. Истраживање је имало за циљ да допринесе разумевању ових процеса.

У фокусу овог рада је конструкција етничког и других облика колективног идентитета припадника истраживане заједнице, која се огледа у многим аспектима, а један од главних је дискурзивно обликовање *других*. На Косову је постојало мноштво значајних *других*, како блиских тако и далеких, као и оних који су у исто време могли бити и једно и друго. Идентитетски дискурси о *другом* / *другима* представљају негатив у односу на који се формирају, обликују и изражавају различити и слојевити дискурси самоидентификације. У складу са новонасталом ситуацијом, унутар српске заједнице се *други* конструишу на интраетничком и на интеретничком плану. Интраетнички дискурси припадника српске заједнице обликују колонисте, затим становнике Србије са којима они интензивније долазе у контакт од 1999. године, као и тзв. *Српске Цигане*. Интеретнички дискурс је резервисан за Албанце, косовске Хрвате, Турке, Роме, као и за службенике међународне управе (унутар којих, опет, српска заједница опажа мноштво *других*). Поменути видови идентификација (регионална, локална...) се даље деле на уже и шире облике у зависности од *другог* у односу на којег се постављају. Тако се, на пример, регионални идентитет истраживане заједнице грана на косовски (у односу на српско становништво у Србији), староседелачки (у односу на колонисте), моравски (у односу на становнике других косовских региона) и сл. Ситуационо је условљено који ће од ових суб-регионалних идентитета избити у први план. Оквири дискурзивног обликовања *другог* откривају како заједница види себе и на којим елементима конструише различите видове свог идентитета.

Како се у многим студијама посвећеним проблемима етничитета објашњава, спољашња дефиниција групе је значајан аспект унутрашње дефиниције, оне су међусобно повезане и условљене (Dženkins [1997] 2001: 97, 101, 127). Фокус на

спољашњу дефиницију, категоризацију, омогућава продубљенији увид у сложену динамику процеса друштвеног обликовања идентитета у региону, који карактерише послератни и погранични карактер и који се може означити као "етнички маркирана периферија" (*ibid.*, 28). Током истраживања сам била у могућности да сагледам међугрупне перцепције и одређења само унутар српске заједнице, и то аутохтоног становништва и колониста, тзв. "Шопова", као и косовских Срба и становника Србије. Друге групе разматрам кроз призму спољашњих дефиниција припадника српске заједнице.

Дискурс о *другом / другима* представља део ширег идентитетског дискурзивног комплекса, који сачињавају и друге теме: протекторат, свакодневица у енклави, миграција, рапидне промене у породичној структури и улогама, свадба, празници календарског циклуса, улога и значај православне цркве у новом контексту, итд.

Рад се заснива на теренском истраживању српске заједнице југоисточног Косова, које је обављано међу расељенима са овог подручја у Смедереву, Врању и Врањској Бањи, као и *in situ* у енклави Витина, коју осим истоимене варошице сачињавају и села Врбовац, Грнчар, Бинач, Клокот и Могила, и у Гњилану и околним селима (Шилово, Горње Кусце, Партеш, Пасјане, Горњи Ливоч). Истраживањем су обухваћени и становници Врања, где од 1999. године, због близине Косова, тема етнонационалног добија на значају. Мултилокално теренско истраживање (Marcus 1995) било је неопходно, будући да се ради о миграцијској ситуацији – истраживана заједница је расута и подељена на део који је остао на Косову и на део који се преселио у Србију, а поменути локалитети су повезани тако да сачињавају целину. Да би се разумели шири друштвени процеси и односи у заједници, али и у њеном окружењу, истраживање је било конципирано тако да се сагледају њени различити делови, али ставови становника Врања са којима њени припадници улазе у различите облике интеракција. Терен је одређен као мрежа локалитета (Hannerz 2003: 21, 25; Hannerz 2003a). Истраживање, у ужем смислу, обављано је у периоду од 2003. до 2006. године, али истраживану заједницу сам наставила да пратим до данашњих дана.

Током рада интересовала сам се за субјективну димензију конфликта и живота под протекторатом, интерпретацију и конструкцију међугрупних и унутаргрупних односа и граница од стране саговорника, тачку гледишта појединца, локално знање. Интересовало ме је како су се комплексни друштвени и историјски процеси на крају двадесетог и на почетку двадесет првог века преломили у дискурсу обичних људи и одразили на њихов свакодневни и обредни живот. Истраживање је обухватило како идентитетске дискурсе и наравије, тако и конкретне праксе. Шири друштвена и политичка кретања антропологија проучава у релативно малим локалним заједницама и ограниченом контексту, у рањивим и завученим просторима културне интимности (Hercfeld [1997] 2004: 13, 153). Усредсређивањем на локални контекст и локално знање, на погледе "одоздо" – из различитих перспектива обичних људи, припадника истраживане заједнице, добијено је мноштво алтернативних верзија конфликта, односа с *другима*, историје. Како примећује Херцфелд "управо тривијалност онога што антрополози обично описују – 'прича' свакодневног живота – разбија замисао о јединственој Историји коју националистичке идеологије истичу" (*ibid.*, 156).

У раду се разноликост погледа и гласова унутар заједнице приказује приложеним дужим или краћим сегментима дословно транскрибованих исказа, на које је затим примењена *анализа дискурса*, прилагођена етнографском истраживању. Сегменти транскрибованих исказа саговорника су у тексту добили централно место и то из више разлога. Желела сам да припаднике истраживане заједнице учиним видљивијим, да им дам реч, да се чује њихов глас, да они сами на свом локалном говору испричају своје приче, да изнесу своја размишљања и искуства, да се јасно види емска перспектива, односно, мноштво њих. Тиме сам желела и да избегнем уопштено, генерализујуће писање и закључивање.

Косово заузима веома значајно место у конструкцији српског идентитета. У политичким и сличним јавним дискурсима у Србији оно је важна, незаобилазна и осетљива тема. О Косову су написане многобројне студије, чији су аутори историчари, политичари, политиколози, демографи, новинари, учесници догађаја... Све оне дају слику Косова углавном преко пописа становништва, статистике, архивске грађе, докумената и сличних извора. Предности антрополошког

истраживања су непосредни и "живи" подаци са терена, "изнутра", "из прве руке", прикупљени учесничким посматрањем и разговорима са припадницима локалне заједнице, у оквиру зона које представљају културну интимност.

Област данашњег Косовског Поморавља систематски је проучавао антропогеограф Атанасије Урошевић (1898–1992), оставивши већи број изузетно вредних, миницуозно урађених, студија. После њега је ова област била готово сасвим по страни етнографских, али и истраживања сродних наука. У савременој етнологији и антропологији недостају подробнија истраживања проблема везаних за ово подручје. Овај рад има за циљ и да делимично ублажи насталу празнину. Проблеми који су се нашли у фокусу истраживања српске заједнице југоисточног Косова у послератном контексту били су у истраживачком смислу вишеструко занимљиви и инспиративни.

*

Текст који следи је распоређен у девет поглавља.

У првом поглављу је образложен теоријски приступ проблему истраживања. Будући да је етницитет врло комплексан феномен, у раду је примењена комбинација међусобно допуњујућих теоријских кључева, који се оквирно могу одредити као друштвеноструктуристички. Објашњен је појам *етницитета*, као и други с њим уско повезани појмови – *нација*, *национализам* и *национални идентитет*. Затим је размотрена веза етницитета и других облика колективне идентификације. Указује се и на специфичности идентификацијâ у пограничним областима, какво је и Косово.

У другом поглављу је објашњена методологија теренског истраживања српске заједнице југоисточног Косова. Најпре су изложене методолошке парадигме на којима се заснива овај рад и то разматрањем кључне речи антрополошког теренског дискурса – *саговорника*, као и односа истраживача и истраживаних. Затим се даје детаљан опис спроведеног истраживања, као и методолошких и епистемолошких проблема који су пратили рад на послератном терену. У овом поглављу објашњене су и основне поставке примењене анализе дискурса, затим

поступци транскрипције теренских разговора и на крају је указано на проблем вишегласја наратија.

У трећем поглављу се проблем етничитета српске заједнице југоисточног Косова контекстуализује укључивањем историјског аспекта. Имајући у виду теоријске поставке конструктивизма, у овом поглављу је у општим потезима изложен ток историјских догађаја и процеса на Косову, углавном према ономе како је то приказано у српској историографији, све време узимајући у обзир и другачије и/или супротстављене погледе западних и албанских аутора. Ово поглавље има за циљ да укаже на сложен историјски, политички и културни контекст Косова. Етничитет је увек уско повезан са друштвеним, историјским и политичким контекстом и мења се (конструише, мобилише или демобилише) у складу с њим.

Четврто поглавље има за циљ да осветли важније аспекте живота под протекторатом у којима долазе до изражаја вишедимензионални процеси и облици идентификацијâ, као и њихова међусобна прожимања и преклапања (унутрашње и спољашње, као и шире и уже, локалне и регионалне идентификације, унутретички односи у светлу послератних миграција: расељени са Косова и српско становништво у Србији, повезаност етничитета, рода и религије, хомогенизација идентитета у новом контексту...).

Следећа два поглавља посвећана су интраетничком дискурзивном обликовању *других*. У петом поглављу се разматрају унутретички односи и границе, као и међугрупне перцепције староседелаца и колониста пореклом из југоисточне Србије (тзв. "Шопова"). Шесто поглавље је усмерено на проблем границе српске заједнице; истражује њену флексибилност и пропустљивост на основу дискурзивног обликовања тзв. *Српских Цигана*.

Наредна два поглавља усмерена су на разумевање интеретичког дискурзивног обликовања *других*. У седмом поглављу се разматра веза етничке и верске идентификације припадника српске заједнице на основу дискурзивног конструисања косовских Хрвата. Предмет осмог поглавља је дискурзивно конструисање најзначајнијих *других* – Албанаца.

У последњем, деветом поглављу, изнета су завршна разматрања истраживаног проблема. Умрежавање одабраних нити претходних поглавља требало би да допринесе сагледавању целине постављеног проблема.

На крају су приложени коришћени извори и литература, која је подељена на ћирилични и латинични део.

I Теоријски оквир истраживања

Етнички идентитет или етницитет се налази у средишту интересовања савремене антропологије. Сам појам *етницитет* је релативно новијег датума, сматра се да га је први употребио амерички социолог Дејвид Рисман (David Riesman) 1953. године (Eriksen [1993] 2002: 4). Реч је изведена од старогрчке речи *ethnos / ethnikos* којој се приписују различита значења; у најширем смислу односи се на групу јединки исте врсте (Прелић 2008: 19). Првобитно се користила за означавање пагана (Eriksen [1993] 2002: 4), а данас се обично преводи као "народ" или "нација" (Dženkins [1997] 2001: 17), а у том значењу се употребљава и у домаћој литератури.¹

Научно интересовање за етничке односе постаје израженије у периоду између 60-их и 70-их година прошлог века, а термин *етницитет* се етаблира у академском, као и ширем јавном дискурсу. Убрзо ова тема, као и појам којим се она именује, постају толико заступљени да су седамдесете године означене као "раздобље успона академске индустрије етницитета" (Putinja, Stref Fenar [1995] 1997: 23). Наравно да је и пре тога било интересовања за ову проблематику, иако се она није на тај начин формулисала и именовала. Антрополошка истраживања била су усмерена на релативно мале и изоловане заједнице, које су имплицитно схватане као етничке групе. Оне су третиране као објективне и статичне категорије, а истраживања су се усредсређивала на опис њихових 'објективних' културних карактеристика које једну друштвену групу чине другачијом од других (Прелић 2008: 21).

¹ О сложеној историји овог појма: Nedeljković 2007: 12-14.

Рад Фредрика Барта је направио преокрет у приступу проучавању етничких феномена. Барт је изнео мишљење да етничку групу формирају чланови на основу свог субјективног доживљаја припадности. Он је у жижу интересовања ставио етничку границу која дефинише групу, а не културни садржај који она обухвата. Границе етничких група не морају да се поклапају са културним границама; њих људи и елементи културе могу да прелазе, а да њихово постојање тиме не буде доведено у питање. Групу не чине различитом од других њене културне карактеристике саме по себи, већ до потребе симболичког разграничавања доводе процеси интеракције и комуникације, који различитост чине могућом и видљивом (Barth 1969). Статично поимање етничке групе и етницитета, Барт је заменио динамичним и интерактивним. Иако су неке Бартове поставке касније оспораване, сви теоретичари етницитета се слажу у томе да је његов пионирски рад ударио темеље савременим приступима. Фокус студија је пребачен са проучавања културног садржаја, тј. културне грађе, на проучавање граница и друштвене интеракције.²

Поглавље које има за циљ да образложи теоријски оквир истраживања подељено је на пет делова: 1. у кратким цртама приказани су важнији теоријски приступи проучавању етницитета; 2. разматра се појам етницитета, као и други с њим уско повезани појмови (нација, национализам и национални идентитет); 3. разматра се етницитет у склопу односа са другим, неетничким, облицима колективне идентификације; 4. објашњени су основни постулати симболичког интеракционизма, приступа који је у комбинацији са компатабилним теоријским кључевима примењен у овом раду; 5. објашњене су специфичности идентификацијâ у пограничним областима, какво је и Косово.

1. Приступи проучавању етницитета

Етницитет је вишеструко сложен феномен, који су научници покушавали да објасне развијајући различите теоријске приступе. Променљива и комплексна

² Опширнији историјски осврт на проблематику изучавања етницитета даје: Прелић 2008: 18-42.

природа етничких односа изазвала је настанак многих теоријских концепција и система, често међусобно неподударних или сасвим супротстављених (у целини или у појединим аспектима). Плурализам теоријских приступа етницитету управо показује колико је он сложен, променљив и "неухватљив" феномен, будући да су неке његове димензије увек измицале експликацијама остављајући отвореним бројна питања.

У социјалној антропологији и социологији постоји већи број систематичних прегледа и критичких осврта на водеће теоријске приступе проучавању етницитета. У основи, теоријски приступи етницитету се могу поделити на *примордијалистичке* и *инструменталистичке* (Eriksen [1993] 2002: 53). Аутори Филип Путиња и Жослин Стреф-Фенар у обимнијој студији посвећеној теоријама етницитета, дају њихов систематичан преглед и анализу, издвајајући шест основних приступа: 1. примордијализам, 2. социобиологизам, 3. инструментализам и мобилизационизам, 4. неомарксизам, 5. неокултурализам и 6. интеракционизам (Putinja, Stref Fenar [1995] 1997: 95-136).

Примордијализам је данас углавном одбачен, премда поједине његове експликације и даље привлаче пажњу истраживача. Израз "примордијалан" је 1957. године сковао Едвард Шилс (Edward Shils) да би објаснио значај примарних група и привржености унутар њих (*ibid.*, 98). Према примордијалистичком схватању, примордијалне везе карактерише изворност, неупитност, неизрецивост, ирационалност, дубока осећања, а по интензитету солидарности, принудној снази и доживљају светог сличне су сродничким везама (*ibid.*, 98-99). Етнички идентитет се сматра примарним, јер га појединац не бира, већ добија рођењем и он је његова постојана одлика. Према примордијалистима, укорененост етничког идентитета у сродничкој заједници даје етничким везама принудну снагу која произилази из моралне обавезе да се према ближњима искаже солидарност, као и снагу осећања која покреће симболизам крви и породице (*ibid.*, 100). Примордијалисти истичу да је етнички идентитет априоран, фундаменталан и базични групни идентитет (*ibid.*, 100-101). *Социобиологизам* на етничке групе гледа као на проширене породице, а на етницитет као на метод селекције (*ibid.*, 104-106). *Инструменталистичке* и *мобилизационистичке теорије* етницитет опажају као ресурс подложен

мобилизацији у остваривању политичких и економских интереса, а конкуренцију стављају у средиште својих разматрања (*ibid.*, 107-108). У оквиру овог приступа, Путиња и Стреф-Фенар издвајају три подгрупе: теорије о интересној групи, теорије рационалног избора и теорија унутрашњег колонијализма (*ibid.*, 108-119). *Неомарксизам* етницитет сматра одразом економских антагонизама, а у жижи интересовања је однос етницитета и класе у капитализму (*ibid.*, 119). *Неокултурализам* наглашава културне аспекте етницитета, одређеног као културни систем који омогућава појединцима да преко културних разлика одреде своје место и место *других* у ширем друштвеном поретку (*ibid.*, 122-125). *Интеракционизам* етницитет везује за друштвену интеракцију, схватајући га као континуирани и динамични процес дихотомизације *ми/они* између припадника групâ. Овом приступу припада Бартов рад, али и нешто другачије теоријске варијанте (*ibid.*, 125-135).

У новијој студији о теоријама етницитета аутор Сениша Малешевић даје прегледну систематизацију и исцрпну критичку анализу издвајајући осам најугицајнијих савремених истраживачких парадигми: 1. неомарксизам, 2. функционализам; 3. симболички интеракционизам, 4. социјална биологија; 5. теорија рационалног избора; 6. теорија елите; 7. нововеберовски приступ и 8. антифундационализам (Malešević, S. [2004] 2009).

У оквиру *неомарксистичких приступа* проблему етницитета, Малешевић указује на разлику између два одвојена тока: оног који се бави политичком економијом неједнакости етничких група и оног који истиче улогу државе у институционализовању и репродукцији услова етничке поделе, као и начинима на који расистичка идеологија смета јединству радничке класе. Неомарксизам проширује анализу етницитета и на нове друштвене идентитете и покрете, који нису искључиво везани за класу и капитализам (*ibid.*, 24, 61-84). *Функционалистички* или *неодиркемовски* приступ изучавању етницитета се, према Малешевићу, појављује се у два облика: један је општа теорија друштва формулисана на основу постулата структуралног функционализма, а други је приступ етничким поделама формулисан као теорија плуралног друштва. Савремени функционалисти се усредсређују на етницитет као на посебан облик

групне солидарности и на начине на које се етничке групе укључују у шири оквир функционисања националне државе (*ibid.*, 24-25, 85-111). *Симболичко-интеракционистички приступ* у средиште интересовања ставља индивидуалну и колективну субјективну перцепцију друштвене стварности и наглашава друштвеноструктивистичка, динамична и ситуациона својства етничитета (*ibid.*, 25-26, 113-140). *Социјално-биолошка парадигма* заснива се на тези да су људи попут животиња програмирани да репродукују своје гене кроз сродничку селекцију. Етничитет, према социо-биолошком одређењу, представља наставак сродничке селекције (*ibid.*, 26, 141-167). *Теорија рационалног избора* заснива се на тези да су људи рационална бића првенствено заинтересована за своју личну добит, па се надмећу око ограничених ресурса. Етничитет је предност која се користи за личну добит. Овај приступ истиче динамична и манипулативна својства етничитета (*ibid.*, 26-27, 169-199). Према *теорији елите*, етничитет се може разумети само уколико се људи посматрају као политичке, а не биолошке животиње. Етничитет представља политички ресурс. У оквиру овог приступа Малешевић издваја два тока: тзв. *културни* (бави се политичким симболима који врше унутрашњу и спољашњу мобилизацију етничких група) и тзв. *инструменталистички* (интересује се за манипулативне стратегије које примењују носиоци моћи у циљу обезбеђивања масовне подршке) (*ibid.*, 27-28, 201-228). *Нововеберовски приступ* етничким односима представља наставак оригиналних Веберових идеја. Малешевић анализира два нововеберовска става: економистичку разраду Веберовог концепта друштвене затворености и макрополитичке студије које апострофирају улогу и значај геополитике и државног и војног престижа (*ibid.*, 28-29, 229-255). *Антифундационалистички приступи* усмерени су на деконструкцију етничитета; сви идентитети се опажају као привремени и изложени хегемонијској и дискурзивној реинтерпретацији и контроли.³ Под антифундационализмом Малешевић подразумева широки спектар изнутра различитих приступа: постмодернизам, постструктурализам, постмарксизам, рефлексивни феминизам и социјалну психоанализу (*ibid.*, 257-285). Њихов заједнички именоватељ је критика

³ У склопу овог приступа поменула бих као изузетно значајну *постколонијалну теорију дискурса*, веома погодну за анализу појединих аспеката савременог косовског друштва. У домаћој науци је овај приступ подробно приказан у: Đorđević 2008.

универзализма, позитивизма, тотализујућих претензија науке и деконструкција етницитета – нема универзалне шифре за објашњење друштвених, па и етничких односа (*ibid.*, 257-258).

У овом одељку су у најкраћим цртама и у нужно поједностављеном виду представљене главне теорије етницитета према систематизацијама и објашњењима изабраних аутора – Путиње, Стреф-Фенара и Сенише Малешевића. Свака од поменутих теорија је изнутра изузетно комплексна, изнијансирана и разграната у више токова. Поменуте теорије нису строго одвојене, већ се у појединим аспектима мање или више прожимају и допуњују. Оне имају значајне додирне тачке, али исто тако и значајне тачке неслагања.

Савремени теоријски приступи повезани су двома основним нитима, које представљају тековине произашле из критике примордијализма: признаје се релациони, пре него есенцијални, као и динамични, пре него статични карактер етницитета (Putinja, Stref Fenar [1995] 1997: 137-139). Наведени приступи етницитету имају и међусобно спорна питања. Путиња и Стреф-Фенар издвајају следећа: 1. да ли је етницитет политички феномен или симболички процес? 2. да ли је етницитет супстанцијалан или ситуацион? 3. да ли је он ствар принуде или слободног избора? 4. да ли је вечан или историјски контингентан? (*ibid.*, 139-157). Малешевић такође издваја четири тачке неслагања, које оцењује као највидљивије и епистемолошки најважније и формулише их преко дихотомија: 1. индивидуализам / холизам; 2. материјализам / идеализам; 3. примордијализам / ситуационизам и 4. објективизам / субјективизам (Malešević, S. [2004] 2009: 303-326). Издвојена спорна питања показују да примордијализам још увек жилаво опстаје и да се савремени приступи етницитету с њим нису изнели до краја.

Разноликост теоријских парадигми омогућава сагледавање међуетничких и унутаретничких односа из различитих углова. Међутим, уколико се неки конкретан случај посматра кроз лупу свих важнијих теоријских приступа добијају се често контрадикторни резултати. Малешевић анализира геноцид у Руанди из 1994. године примењујући експликације свих осам наведених теорија. Свака од њих пружа кохерентна, али често узајамно супротстављена објашњења руандске катастрофе (*ibid.*, 288-302). Због тога је за истраживача посебан изазов избор

одговарајућег теоријског приступа, односно комбинација међусобно компатибилних и допуњујућих. Аутори који су проучавали и систематизовали постојеће теорије, закључују да није изграђена свеобухватна теорија етницитета (Putinja, Stref Fenar [1995] 1997: 135), односно, да нема универзално применљивог кључа на све појединачне случајеве сложених друштвених односа, какви су етнички (Malešević, S. [2004] 2009: 30, 326).

2. Етницитет и сродни појмови

Етницитет је веома сложен и флуидан феномен, чије проучавање захтева прецизну, продубљену и проширену контекстуализацију. С обзиром на теоријску хетерогеност антропологије, као и приступâ етницитету, у раду је примењена комбинација различитих, међусобно допуњујућих кључева, а теренско истраживање је омогућило подробније разумевање контекста. У овом одељку износим она објашњења етницитета и њему блиских појмова, која прихватам и у раду примењујем.

Теоретичари етницитета, као и истраживачи који су се с њим сусретали у конкретним друштвеним ситуацијама, слажу се у томе да је он веома сложен феномен, тежак за дефинисање. Етницитет је компонента ширег и обухватнијег појма *идентитета* који и сâм носи низ противуречности и нејасноћа. Појам *идентитет* је из математике, логике и аналитичке филозофије, а преко психологије и психијатрије, ушао у дискурс друштвених наука (*ibid.*, 282). Некритичко преузимање математичког поимања идентитета ослабљује експликативни потенцијал друштвених наука, које се због природе предмета којим се баве, не могу служити апсолутним појмовима (*op. cit.*). Употреба појма *идентитет* често представља сметњу у анализама, будући да он у многим случајевима служи као "термин-кишобран" који покрива изузетно широки распон друштвених ситуација, појава и процеса (*ibid.*, 283). Иако *идентитет* "пати од акутних појмовних

слабости" (*ibid.*, 284) он је постао један од кључних и најфреквентнијих појмова друштвених и хуманистичких наука, посебно етнологије и антропологије.⁴

Како су садржина и значење ширег и обухватнијег појма *идентитета* предмет преиспитивања, тако је и појам *етницитет* и шта све он обухвата и подразумева, предмет отворене дискусије. Постоје различите дефиниције етницитета; неке од њих су прешироке и обухватају најразличитије друштвене феномене, док су прецизнијем одређењу других поједини аспекти етничких односа измицали и остајали изван. Младена Прелић објашњава да етницитет чине тешким за дефинисање његова флуидност, флексибилност, условљеност контекстом и могућност да се њиме манипулише, затим, актуелност и исполитизованост, а посебно чињеница да етнички феномени често носе јак емоционални набој и ирационалност, која збуњује истраживаче (Прелић 2008: 30-31). Етницитет чини тешким за дефинисање и његова испреплетеност са другим облицима идентификацијâ.

Индивидуални и колективни идентитети су променљиви, ситуациони и флуидни, па неки истраживачи предлажу употребу термина који потпуније изражавају њима својствену динамичност и процесуалност: "идентификација", "процес идентификације", "конструкција идентитета" (Duijzings 2000: 18; Ђаро-Џмегаћ 2002: 22). Иако су неки облици идентитета постојанији од других (на пример, родни и сроднички), и њима је процесуалност инхерентна, и они морају да се обнављају, прилагођавају, преобликују и потврђују током времена (Duijzings 2000: 18).

Савремени приступи етницитету су сагласни у томе да је он питање односа, а не одлика неке групе, да је последица контакта, а не изолације, и да настаје, преображава се, одржава и потврђује путем интеракције међу групама. Етницитет подразумева разлику у односу на *друге*, а која се сматра важном и проглашава друштвено релевантном. У свим новијим приступима етницитету истиче се његова променљивост, процесуалност, ситуациона условљеност и подложност редефинисању и преговарању. Ипак, Џенкинс скреће пажњу на то да етницитет

⁴ О појму *идентитета* у склопу проучавања и дефинисања етницитета, опширније: Прелић 2005: 205-205; Прелић 2008: 25-27; Malešević, S. [2004] 2009: 282-284.

може бити променљив, али то не значи да је он увек такав и да такав нужно мора бити. Он није статичан и монолитан, али се исто тако и не налази у непрекидном флукутирању, па је потребно сагледати га у конкретном времену и простору (Dženkins [1997] 2001: 91). Иако се етницитет друштвено конструише, он није неограничено варијабилан, еластичан и подложен преговарању и манипулацији (*ibid.*, 291). Другим речима, етницитет укључује и промену и постојаност.

Џенкинс даје нацрт друштвеноконструктивистичког модела етницитета: 1. етницитет истиче културну диференцијацију, он је дијалектички однос сличности и разлике; 2. етницитет је ствар културе, заснован је на заједничким значењима, а производи се и репродукује путем друштвене интеракције; 3. он је променљив и варијабилан, као и ситуације у којима се производи и репродукује; 4. етницитет је колективни и индивидуални друштвени идентитет, екстернализован у друштвеној интеракцији и интернализован у личној самоидентификацији (*ibid.*, 26-27, 72, 283-284). Понуђени модел је од помоћи у разумевању етницитета у конкретној истраживачкој ситуацији.

Путиња и Стреф-Фенар издвајају неколико кључних питања везаних за проблематику етницитета: 1. дијалектички однос између унутрашње и спољашње, односно, ендогене и егзогене дефиниције припадности, при чему ови аутори указују на значај категоријалног атрибуирања и на моћ коју носи именовање *других*; 2. проблем граница групе које представљају основу за процесе дихотомизације *ми/они*; 3. избор идентитетских симбола и митова на којима се заснива веровање о заједничком пореклу, с обзиром на то да се етницитет схвата као израз метафоричког и фиктивног сродства и да је оријентисан ка прошлости; 4. истицање или изражавање етничког идентитета у друштвеној интеракцији одабраним видљивим ознакама или начинима понашања, помоћу којих група повлачи дистинкцију *ми/они* (Putinja, Stref Fenar [1995] 1997: 159-195). Ова питања показала су се као изузетно важна током истраживања и писања овог рада.

Појам *границе* има централно место у свим постбартовским приступима изучавању етницитета, којима је полазна основа Бартов закључак да етничку групу дефинишу границе, а не унутрашњи културни садржај. Одређена етничка група дефинише принципе подизања, затварања и одржавања границе између себе и

других група (*ibid.*, 173). Границе се профилишу изабраним културним цртама. Концепт *границе* фокусира *однос* између група; граница је друштвено произведена невидљива, а дистинктивна линија између њих (Eriksen [1993] 2002: 38, 40). Границе су двостране: обе групе у интеракцији одређују себе у односу на ону другу (*ibid.*, 41). Етничке границе се током времена могу појачавати, бледети или губити. Оне могу бити оштре и чврсте, али и флуидне, покретне и пропустљиве. Оне се могу сужавати и ширити. Преко њих се одвија размена, проток информација и људи. Оне могу да буду из различитих разлога прекорачиване. На пример, припадник стигматизоване групе може бити веома заинтересован да се асимилије у другу групу, само да би отклонио стигму (*ibid.*, 40). Очување границе нарочито постаје важно онда када на њу почне да се врши притисак (у периодима промена, криза, миграција и сл.) (*ibid.*, 68). Особине границе и притисци којима је она изнутра и споља изложена најизразитије се опажају на примеру мешовитих бракова, тј. њиховог ограничавања (Putinja, Stref Fenar [1995] 1997: 181). Коен је објашњавајући процесе симболичке конструкције заједница, указао на то да граница представља маску коју заједница презентује спољашњем свету, док је њена концептуализација и симболизација изнутра знатно сложенија. Граница као јавна фасада је симболички једноставна, али је као предмет унутрашње дискусије она симболички комплексна (Cohen 1985: 74; Cohen 1986: 13).

Етницитет се друштвено конструише, а симболички маркери разграничења *нас* од *њих* су ствар селекције, интерпретације, надоградње, измишљања и преобликовања ресурса као што су традиција, језик и сл. Међутим, Путиња и Стреф-Фенар упозоравају на то да се етничка идентификација не може извести баш сасвим произвољно и из "било чега". Симболички ресурси се могу селективно и према потреби користити и тумачити, обликовати и преобликовати, али они су у извесном смислу "већ ту", актерима на располагању (Putinja, Stref Fenar [1995] 1997: 186). Етницитетом може да се манипулише, али не у бескрај (Eriksen [1993] 2002: 32).

Етнички идентитет може имати различит значај за различите појединце, припаднике исте групе, а његов значај може и да варира од ситуације до ситуације. У неким ситуацијама и неким особама он може бити изузетно важан. Како

објашњава Ериксен, он постаје круцијално важан оног момента када се јави доживљај да нешто почиње да га угрожава. Будући да је етницитет питање односа, значај очувања граница зависи од притиска који се на њих врши (*ibid.*, 76). У периодима промена и криза етницитет се управо најснажније испољава (*ibid.*, 33).

Етницитет се може интернализovati током најраније социјализације, а у којој мери ће он бити прихваћен и уграђен у склоп личности, зависи од контекста одрастања. У оним срединама у којима је етничка диференцијација наглашена, етницитет може постати значајан аспект примарног идентитета, дубоко укорењен и отпоран на промене (Dženkins [1997] 2001: 84, 113).

Етнички идентитет, како објашњава Младена Прелић, представља друштвену конструкцију, али формирану на такав начин да задобија примордијалне атрибуте; обични људи доживљавају га у есенцијаланом и примордијаланом смислу (да је он природан, урођен, неупитан, непроменљив). Етнички идентитет своју виталност дугује управо оваквом лаичком, здраворазумском поимању (Прелић 2003: 279, 281; Прелић 2008: 41, 43).

*

Појам *етницитет* је уско повезан са појмовима: *нација*, *национални идентитет* и *национализам*. Попут етницитета, и њему блиски појмови су комплексни и тешки за дефинисање.

У друштвеним наукама углавном постоји сагласност да нације, национализми и националне државе (у облику у којем их данас познајемо) настају крајем XVIII века у окриљу просветитељства и Француске револуције (1848). Ернест Гелнер је појаву национализма и формирање националних држава лоцирао на период преласка са аграрног на индустријско друштво, стављајући акценат на промене у схватању улоге културе и образовања. Гелнер објашњава да индустријализација захтева хомогенизацију културе, стандардизовано образовање и писменост, мобилност, бирократизацију, политичку централизацију, а за све то је била неопходна творевина попут државе. Да би индустријско друштво функционисало, појавио се захтев за поклапањем културних и политичких граница (Гелнер [1983] 1997). Бенедикт Андерсон разматра интеракцију три чиниоца у

постављању сцене за појаву нације у савременом облику: капитализма, штампарске технологије и различитих језика (Anderson [1983] 1990: 49). Он наглашава да је након Првог светског рата доба династија било завршено, а плина национализма достигла је врхунац (*ibid.*, 103).

Разматрајући појам *нације*, Андерсон указује на три парадокса: 1. њена објективна модерност са становишта историчара, а с друге стране, субјективна древност са становишта националиста; 2. универзалност националности као друштвеног концепта (у савременом свету свако је одређене националности, као и пола), а с друге стране, партикуларност њених конкретних манифестација; 3. политичка моћ национализма, насупрот његовом филозофском сиромаштву, па и несувислости (*ibid.*, 16). Овај аутор предлаже дефиницију нације: "то је замишљена политичка заједница, и то замишљена као истовремено инхерентно ограничена и суверена" и даље објашњава да она јесте *замишљена* због тога што њени припадници никада неће упознати већину других њених припадника, али свако од њих у мислима има слику њиховог заједништва. Нација се замишља као *ограничена*, јер чак и најбројније нације имају ограничен број припадника и границе, изван којих се налазе друге нације. Нација се замишља и као *суверена* – појавила се онда када су просветитељство и револуција срушили династије које владају по божјој вољи. На крају, она се замишља као *заједница* – без обзира на неједнакости које у њој постоје, она се доживљава као снажно хоризонтално другарство (*ibid.*, 17-18). Речи којима се у различитим језицима описује нација конотирају љубав, блискост, сродство, природну и неупитну везаност. Припадање нацији изједначено је са бојом коже, полом, породицом и свим оним што се добија рођењем и има ауру безусловне љубави и заједништва. У овако конструисаном ентитету, Андерсон налази разлоге због којих су обични људи спремни да жртвују чак и своје животе (*ibid.*, 129-130).

Антони Смит објашњава да су нација и национални идентитет сложени и вишедимензионални конструкти сачињени од више међусобно повезаних елемената: етничког, културног, територијалног, економског и правно-политичког. Ови конструкти стварају везе солидарности међу припадницима заједница уједињених митовима, традицијама и сл. Нација представља мешавину двају

скупова димензија: грађанске и територијалне, као и етничке и генеалогске, у сразмерама које варирају. Управо оваква вишедимензионалност чини национални идентитет тако гпким и истрајним и омогућава му да се удружује с другим моћним идеологијама, а да не изгуби свој карактер (Smit [1991] 1998: 31-32). Према овом теоретичару, нација је:

"именована људска популација која поседује заједничку историјску територију, заједничке митове и историјска сећања, масовну, јавну културу, заједничку економију и заједничка законска права и дужности за све припаднике" (*ibid.*, 68).

Национални идентитет је од свих колективних идентитета најважнији и најобухватнији: други облици идентификација могу да се с њим преклапају и прожимају, али ретко могу да му умање моћ, иако могу утицати на његов смер (*ibid.*, 223). У оквиру разматрања *нације*, Смит одређује национализам као:

"идеолошки покрет за постизање и одржавање аутономије, јединства и идентитета у име популације за коју неки њени припадници сматрају да представља стварну или потенцијалну 'нацију'" (*ibid.*, 119).

Према овом аутору, главне поставке идеологије национализма су следеће: 1. свет је издељен на нације, свака има своју историју и судбину; 2. нација представља извор целокупне друштвене и политичке моћи, лојалност њој је изнад свих других облика привржености; 3. људи се морају поистоветити с нацијом ради самоостварења; 4. нације морају бити слободне да би у свету владао мир (*op. cit.*).

Џенкинс национализам посматра као идеологију етничке идентификације која је историјски и ситуационо условљена, карактеристична за политику сложених друштава (држава, али не обавезно и држава-нација), која културу и етницитет третира као услове за чланство у политичкој заједници, и полаже право на колективну историјску судбину политичке заједнице и њених, у етничком смислу, дефинисаних припадника (Dženkins [1997] 2001: 250). Етницитет се од национализма разликује по томе што је овај други везан за процесе формирања нације-државе (*ibid.*, 24).

Ериксен одређује национализам као идеологију модерних националних држава, која се заснива на тези да се политичке и културне границе морају поклапати (Eriksen [1993] 2002: 7, 97, 108). Однос према држави је оно што разликује нацију од етничке категорије (*ibid.*, 97). Национализми углавном имају

етнички карактер, али Ериксен указује на то да је могућ и национализам који не почива на етницитету (*ibid.*, 115-118).⁵

Мајкл Билиг уводи појам *банални национализам* да би означио све оне устаљене поступке, рутине, идеолошка уверења и сл. које национална држава на различите начине намеће својим припадницима да би их непрестано, а неупадљиво и ненаметљиво, подсећала на њихову националну припадност (у временској прогнози, штампи, спорту...) (Bilig [1995] 2009: 8, 167-229). Банални национализам је део свакодневице и он омогућава устаљеним нацијама да се репродукују као нације тако што националну припадност непрестано истичу и означавају. Билиг настоји да појам национализма прошири како би њиме обухватио идеолошка средства помоћу којих се репродукују националне државе (*ibid.*, 21-25). Надовезујући се на Андерсона, он даје одређење нације на следећи начин:

"Нација је више од замишљене заједнице људи, јер се мора замислити и место, односно домовина. [...] Појам нације, међутим, подразумева јасно замишљање једне посебне врсте заједнице укорене у један посебан простор. Житељи националне државе су можда лично посетили само мали део своје националне територије." (*ibid.*, 137-138)

Билиг указује на то да националне државе тешко прихватају губитак територије. Потреба за целовитошћу унутар граница замишљене домовине одражава се и у томе што се нације не држе једнако упорно свих својих делова. Неки делови се замишљају као изразито 'наши' и за њих се вреди борити и жртвовати, док се неки други могу лакше препустити (*ibid.*, 140).

3. Етницитет и други облици колективне идентификације

Појам колективног идентитета је веома широк и сложен; он осим етничке обухвата и низ других идентификација: религијску, регионалну, локалну, родну, класну, генерацијску, итд. Све ове идентификације нису одвојене, већ се укрштају, прожимају и преклапају на различите начине, а у зависности од појединца, групе, места и времена. Свака од поменутих идентификација се може даље сегментирати

⁵ Ериксен посвећује национализму посебно поглавље унутар којег подробно разматра однос етницитета и национализма (*ibid.*, 96-120).

на уже и шире облике (нпр. регионална дуж линије градско-сеоско и сл.), који потом могу да улазе у интеракцију са другим идентификацијама или појединим њиховим аспектима. У пракси је често тешко или готово немогуће разлучити којим се поступком која од идентификација покреће, проблематизује или слави, будући да оне могу бити чврсто повезане, а да при томе њихова сразмера и интензитет варирају.

Различити облици идентификација, како објашњава Ханделман, могу бити бочно и хијерархијски распоређени. Бочно распоређене идентификације углавном имају исти значај, па се људи могу различито опредељивати у зависности од ситуације (у некој прилици ће можда бити најважније њихово занимање, у другој вера, у трећој етницитет и сл.). У хијерархијском распореду један вид идентификације тежи да доминира над осталима, или да на њих суштински утиче, а као пример је овде поменута "раса" (Handelman 1977: 193, наведено према: Dženkins [1997] 2001: 39-40).

Етницитет је несумњиво веома важна димензија друштвене идентификације. У појединим раздобљима и на појединим местима се целокупна идентификација може трансформисати у етничку. Ипак, многи истраживачи скрећу пажњу на то да су неетнички идентитети и неетнички принципи диференцијације такође изузетно важни (Eriksen [1993] 2002: 171), и да нас фокус на етницитет може учинити слепим за друге, некада и значајније, процесе и облике друштвеног повезивања (Duijzings 2000: 19), те да смо често склони да флуидност вишеструких идентитета реификујемо у обједињујући појам етницитета (Hercfeld [1997] 2004: 149). Етницитет може бити појачан или поткопан другим видовима идентификације. У литератури се као важан пример за ово запажање наводи веза етницитета и рода (Yuval-Davis [1997] 2004; Eriksen [1993] 2002: 171-172; Duijzings 2000: 20-21). Многи аутори се залажу за обухватнији појам *идентитета*, који није редукован на само једну димензију – етничку. У овом контексту Ериксен завршава своју студију о етницитету и национализму:

"Можда би нешто шири појам, као што је 'друштвени идентитет', био погоднији за разумевање променљивих и комплексних друштвених процеса, и можда би нам омогућио да проучавамо групе и лојалности према већем броју бинарних критеријума од ограниченог фокусирања на 'етницитет' (Eriksen [1993] 2002: 173). [...] Избор аналитичке перспективе или 'истраживачке хипотезе' није недужан чин.

Онај ко одлучи да тражи етницитет, свакако ће га 'пронаћи' и тиме допринети његовом конструисању. Због тога бављење неетничким димензијама мултиетничких друштава може бити здрав коректив и допуна анализи етницитета" (*ibid.*, 177).

4. Симболички интеракционизам:

унутрашња и спољашња идентификација

Симболички интеракционизам⁶ посматра етницитет као један од облика друштвене идентификације, који се производи и репродукује у друштвеним интеракцијама на етничкој граници и преко ње, допринесећи њеном конституисању (Dženkins [1997] 2001: 8, 92, 111). У средишту интересовања овог приступа су: друштвена интеракција, симболизам друштвених поступака, индивидуалне и колективне перцепције друштвене стварности, тачка гледишта актера. Како је већ поменуто у другом одељку овог поглавља, основни друштвеноструктуристички модел интеракционистички схваћеног етницитета представља ствар културе – заснован је на заједничким значењима и укоренењем у друштвеној интеракцији и из ње произилази, наглашава културну диференцијацију, променљив је и флуидан, он је друштвени идентитет који је у исто време и колективан и индивидуалан, екстернализован и интернализован (*ibid.*, 26-27, 72, 283-284). Интеракционизам је темељније од других приступа етницитету указао на његов променљив карактер, као и на променљивост и ситуациону условљеност граница (Malešević, S. [2004] 2009: 132). Интеракционисти су подробно документовали случајеве у којима су се колективна одређења етничке стварности радикално мењала у складу са променама ситуације (*op. cit.*).

Интеракционистички приступ етничким односима у жижу интересовања ставља процесе приписивања – унутрашњу и спољашњу дефиницију – и њихову међусобну повезаност и условљеност. Процеси унутрашњег дефинисања одвијају

⁶ Темељи општег приступа симболичког интеракционизма постављени су на Чикашком универзитету, али су главни принципи проистекли из рада немачког социолога Георга Зимела (Georg Simmel), који је формулисао кључне интеракционистичке појмове (Malešević, S. [2004] 2009: 113-114). Зимелово наслеђе је даље креативно разрађивано и надограђивано (*op. cit.*). Исходиште и развој интеракционистичког приступа етницитету се другачије сагледава у: Putinja, Stref Fenar [1995] 1997: 125-135.

се тако што актери сигнализирају члановима своје групе, али и другим групама, своју самоидентификацију (Dženkins [1997] 2001: 93-94). На другој страни теку процеси спољашњег дефинисања, усмерени на идентификацију *другог / других*, оних који представљају објект дефинисања. Ситуација спољашњег дефинисања имплицира неку врсту интервенције у свет *другог / других* и догађа се једино у склопу активних друштвених односа, без обзира на то колико су они удаљени или посредовани (*ibid.*, 94). Док се процеси групне идентификације одвијају "с ове стране", процеси спољашње идентификације теку "с оне стране" етничке границе и преко ње (*ibid.*, 43). Џенкинс објашњава да у сусрету унутрашње и спољашње дефиниције настаје идентитет, како индивидуални, тако и колективни (*ibid.*, 95). Свака од страна дихотомије *ми / они* имплицирана је у оној другој, па је друштвени идентитет резултат дијалектичког процеса унутрашњег и спољашњег дефинисања (*ibid.*, 97).

Будући да групна идентификација није једносмеран процес, Џенкинс посебно разматра спољашњу дефиницију – категоризацију – која представља једну од основних димензија унутрашње дефиниције. Процеси групне идентификације подразумевају да се *ми* у односу на *њих* разграничимо или контрастирамо и свакако се једним делом одвијају преко позитивног или негативног категорисања *других*. Осим тога, спољашња дефиниција, она коју дају *други*, може значајно утицати на *нашу* унутрашњу дефиницију. Затим, утврђене унутрашње дефиниције могу представљати одбрану од наметања спољашњих (*ibid.*, 101). Џенкинс анализира контексте етничке категоризације у широком спектру од најнеформалнијих до најформалнијих (примарна социјализација, рутинска јавна интеракција, сексуални односи, односи у заједници, чланство у неформалним групама, брак и сродство, тржишни односи, запошљавање, административна алокација, организована политика, званична класификација) (*ibid.*, 111-123) и указује на то да у државама са историјом етничких сукоба може доћи до званичног, овлашћеног подстицања етничке категоризације (*ibid.*, 119).

Спољашња дефиниција – категоризација – уско је повезана с односима моћи и доминације (*ibid.*, 43-44, 91). Џенкинс разматра неколико могућности како категоризација утиче на унутрашњу идентификацију групе. Најпре, спољашња

дефиниција може бити готово подударна са неким аспектима унутрашње дефиниције и у том случају ће се оне међусобно поткрепљивати. Извесна доза спољашњег поткрепљивања је и потребна за одржавање унутрашњих дефиниција. У случајевима у којима је категоризација у упадљивој супротности са постојећим идентификацијама, мања је вероватноћа да буде примљена (*ibid.*, 123-124). Затим, могуће је да дође до постепене културне промене услед дуготрајног контакта двеју етничких група, па да оне неосетно саме себе почну да дефинишу мало другачије, а у складу са оним како их та друга група дефинише и према њима се опходи (*ibid.*, 124). Категоризација може бити и творевина оних који имају легитимни ауторитет да категоришу друге, захваљујући некој врсти вишег друштвеног статуса (*op. cit.*). Категоризација се може наметати и физичком силом, тј. применом моћи. Категорисани у овом случају могу себе почети да сагледавају у светлу наметнутих категоризација злостављача (*op. cit.*). На крају, они који су потлачени могу да пружају отпор. Али до отпора не би ни дошло да није било категоризације. Џенкинс примећује да спољашња дефиниција која се одбија је већ интернализована и сада представља жариште отпора (*ibid.*, 125).

Унутрашња идентификација (индивидуална и/или колективна) није једини начин обликовања етничког идентитета, јер појединци и заједнице нису увек у могућности да сами одреде ко су и шта би желели да буду. Спољашња дефиниција игра значајну улогу у конструисању етничитета, у примарној социјализацији, али и у другим друштвеним контекстима (*ibid.*, 84). Џенкинс закључује да етничитет јесте друштвено конструисан, флексибилан, ситуационо условљен и подложен преговарању, али не неограничено. Њега мање или више обликује и ограничава категоризација од стране *других* (*ibid.*, 291).

Џенкинс истиче да су се анализе етничитета углавном фокусирали на унутрашњу групну идентификацију, занемарујући спољашњу дефиницију или категоризацију. Оваква антрополошка пракса доводи до једностраног разумевања, будући да је етничитет увек резултат интеракције континуираних процеса унутрашње и спољашње дефиниције (*ibid.*, 98, 108, 127). Џенкинс издваја неколико разлога за овакве истраживачке поступке. Савремена наука је склона да на етничитет искључиво гледа као на друштвени ресурс, а веома ретко као на

друштвено оптерећење или стигму (*ibid.*, 98). Затим, прихватање интеракционистичког модела етничитета као друштвеног процеса било је праћено схватањем да се међугрупни односи углавном заснивају на узајамности и размени, при чему се асиметричност у односима моћи губила из вида (*op. cit.*). Методологија теренског рада у антропологији (учесничко посматрање или посматрање са учествовањем) утиче на то да истраживачима буду доступнији процеси колективне унутрашње дефиниције од процеса спољашње категоризације (*op. cit.*). Усмеравање пажње и на категоризацију допринело би продубљенијем разумевању утицаја коју моћ, ауторитет и различите врсте доминација врше на конструисање етничитета и других идентитета (*ibid.*, 127-128).

У друштвеним и хуманистичким наукама на ширем балканском простору се крајем прошлог и почетком овог века појавило више студија које разматрају управо спољашња одређења у интернетничким или интергрупним односима, формулисана као *конструкција* или *слика другог*. У домаћој историјској науци је урађено више таквих студија. Слика *другог* или "комшијски дискурс" (Sikimić 2004: 259, 267-274; Sikimić 2005: 166, 170) предмет је и неколико радова заснованих на теренским истраживањима обављаним на Косову (Сикимић 2005б; Сикимић 2005ц), али и многих других, несумњиво експликативно значајних. Марија Тодорова испитује примену појма *другог* и *другости* у балканским студијама и указује на његову помодност, контраверзност, као и на епистемолошке тешкоће које његова примена носи (Todorova 2010: 7, 77-90) и предлаже да "више размишљамо о кретању, флуидности, протоку између оног што је у једном тренутку 'други', а у следећем постаје 'јаство' и обрнуто" (*ibid.*, 90).

Интеракционизму се упућују критике да је исувише заокупљен становиштем учесника и његовом дефиницијом ситуације, при чему губи из вида шири друштвени контекст, структурална ограничења, економске и политичке интересе и утицаје који обликују индивидуалне и колективне перцепције стварности (Malešević, S. [2004] 2009: 136-139).

5. Идентификација у пограничним областима

Процеси идентификације у пограничним областима носе одређене специфичности и то из више разлога. Механизми државне контроле, моћи и утицаја лоцирани су у центру и до периферних и пограничних регија њихови "пипци" углавном слабије допиру (Duijzings 2000: 12-13, 24). Осим тога, на Балкану су се државне границе често померале, а са њима и утицаји одређених центара моћи. Ратови и миграције становништва су обично израженије захватили пограничне области, а што се неминовно одражава на процесе идентификацијâ.

У пограничним и периферним областима, како показују резултати многих истраживања, групне границе су мекше и флуидније, а идентитети – и то не само етнички, већ и верски и други – су расплутанији, непостојанији, променљивији, прилагодљивији, ситуационо условљени, амбивалентни, вишеструки и томе слично (за разлику од оних у централним подручјима) (Wilson, Donnan 1998: 13; Duijzings 2000: 13, 24). У оваквим областима мењање идентитета и/или прибегавање различитим видовима мимикрије може бити у одређеним политичким и друштвеним околностима једини начин опстанка. За наведене процесе и поступке Косово представља парадигматичан пример.

У пограничним областима (наравно, не само у њима) су заступљене групе које су попут лиминалних ентитета "нешто између" или "негде између" утврђених етничких и верских категорија, те су "ни једно ни друго" и/или "и једно и друго", у зависности од ситуације и контекста (Eriksen [1993] 2002: 62). Овакве неодређене етничке категорије Ериксен назива етничким аномалијама, подвлачећи да конкретне околности одређују да ли ће се оне посматрати као аномалне или као међукаатегорије (*ibid.*, 62, 65). Дејзингс на примеру Косова објашњава да овакве "неправилне" групе показују да постоји раскорак између идеалног етничког и верског модела које прописују држава и верски режими, и друштвене стварности (Duijzings 2000: 24-25). Он даље објашњава да овакве групе претвара у "неправилне" управо држава, која настоји да становништво разврста у прецизно одређене категорије и да њиме управља. Држава и верски режими, тежећи идеалу јасних и недвосмислених друштвених и културних граница, које се подударују с

просторним, улажу напоре да њихову неодређеност промене асимилацијом у доминантну групу, протеривањем и сличним поступцима (*ibid.*, 25). Исход зависи од друштвеног контекста, и конкретне групе и начина на који она уме и може да користи потенцијал своје двосмислености. У пракси овакве групе могу да функционишу као скривене мањине, што значи да им мањински статус званично није признат (Promicer 2004).

Текстови посвећени Косову (научни, новинарски...) позивају се на попис становништва као на примарни и незаобилазни извор података. Међутим, попис становништва представља инструмент државе која поставља одређени број јасних и крутих категорија класификације. Он је пројектован тако да региструје званичну религију; у њему нема места за неодређеност, истанчаност у прелазима, локалну мешавину и као такав он подстиче реификацију (Hercfeld [1997] 2004: 140). Људи морају да се одреде за неколико званично понуђених категорија, јер попис није осетљив на неодређености друштвене и културне динамике на локалном нивоу (*op. cit.*). Многе групе на Косову се својом неодређеношћу нису уклапале у крут систем званичне статистике и оне су неминовно подлегале статистичкој асимилацији (Duijzings 2000: 151).⁷ То је један од разлога због којих се Косово искључиво сагледава кроз призму српско-албанских односа.

⁷ Тако су, на пример, Ђорговци у околини Враћа, подељени између српског и ромског идентитета, у попису становништва регистровани као Срби, што је категорија пожељнија са становишта државе. Опширније: Zlatanović 2006: 137.

II Методологија истраживања

Теренско истраживање подразумева дуготрајну, интензивну интеракцију са члановима проучаване заједнице. На терен се не одлази само да би се провериле и потврдиле постављене хипотезе, већ да би се дошло до што потпунијих, контекстуализованих података. Теренским радом, с обзиром на то да он захтева дуготрајан контакт с припадницима проучаване заједнице, може да се добије вишедимензионално знање, које не може да стекне истраживач који у њој борави неколико дана (Jackson 1997: 188). Теренска истраживања спроводе и археолози, социолози и др. Међутим, у етнологији и антропологији је стационирано теренско истраживање које подразумева (1) *посматрање с учествовањем*, или (2) *учесничко посматрање* – да се кроз непосредно искуство дође до података – доминантна парадигма.⁸

Осамдесетих година XX века, постмодернистичка критика репрезентације довела је у питање реалистичке претпоставке теренског истраживања, концепт културе као објективне датости, могућност спознаје стварности на терену, као и објективност и неутралност истраживача (Clifford, Marcus 1986; Marcus, Fischer 1986; у домаћој литератури о кризи репрезентације у хуманистичким наукама: Ивановић 2005; Миленковић 2006 и други радови истог аутора). Постмодернистички упливи доводе до преиспитивања терена и улоге истраживача

⁸ Класична антрополошка концепција територијално одређеног терена редефинисана је и проширена. Фокус се усмерава на нелокализоване, физички неутемељене друштвене просторе и феномене, као што је интернет-комуникација, или на "не-места" попут тржних центара и сл. Схваћен и у ширем смислу, теренски рад подразумева дуготрајан контакт и интеракцију истраживача и истраживаних, па и у ситуацији када се ради о виртуелним заједницама.

(субјективности, ауторитета, монопола над знањем и сл.), али терен и даље остаје "заштитни знак антропологије" (Eriksen [1993] 2002: 2). Како објашњава Џенкинс: "већина антрополога и даље обавља свој теренски рад у уверењу да се он *може* обавити, ма колико несавршено" (Dženkins [1997] 2001: 12). Методологија теренског рада се промишља и поставља на нове, интердисциплинарно креиране основе. Помно се анализира шири контекст истраживања, као и непосредна истраживачка ситуација, однос између истраживача и саговорника, тј. истраживача и свих учесника у процесу комуникације, као и њихове вербалне и невербалне поруке, њихова мотивација и сл. Новији приступи теренском раду подразумевају преиспитивање теоријских и других полазишта истраживача, могућности сазнања и објективности, истраживачку етику. Терен постаје место сусрета остварујући се у интерактивном контакту истраживача и истраживаних.

Поглавље посвећено методологији истраживања подељено је на шест делова: 1. изложене су методолошке концепције, на којима се заснива овај рад, разматрањем кључне речи антрополошког теренског дискурса – *саговорника*, као и односа истраживача и истраживаних; 2. приказ спроведеног теренског истраживања српске заједнице југоисточног Косова; 3. разматрају се изазови и преиспитивања која су пратила рад на послератном терену; 4. објашњене су основне поставке примењене анализе дискурса; 5. објашњени су поступци транскрипције теренских разговора; 6. указује се на вишегласје нарација.

1. Методолошка полазишта: саговорник, истраживач, интеракција, трансфер и контратрансфер

Саговорник је припадник одређене заједнице коју истраживач проучава; у разговору и специфичном односу интеракције који се између њих успоставља, он истраживачу даје информације вербалним путем, али и на друге начине. У домаћој етнологији, социокултурној антропологији и фолклористици, осим термина *саговорник* / *саговорница*, у употреби су и изрази *казивач* (ретко у женском облику), *информатор* / *информаторка*, *информант* / *информанткиња* (лат.

informer) и *испитаник* (ређе у женском облику), а у зависности од степена и облика остварене интеракције, као и од опредељења истраживача за употребу родно осетљивог језика. Израз *казивач* карактеристичан је за старију етнографску и фолклористичку литературу, а подразумева припадника испитиване културе са израженим вербалним способностима, који истраживачу "казује" песме, приче, предања и друге фолклорне форме. Изрази као што су *информатор* / *информаторка* и *информант* / *информанткиња* употребљавају се у савременој науци да означе оне чланове испитиване заједнице који снабдевају истраживача информацијама, али са којима је он у краткотрајном или површнијем односу. Термин *испитаник* углавном се користи у оним наукама које примењују квантитативно истраживање и указује на релацију у оквиру које један поставља питања, а други даје одговоре, дакле – на асиметричан однос: према онима који пружају информације односи се као према објектима истраживања, а не као према субјектима. Савремена домаћа етнологија, антропологија, фолклористика и антрополошка лингвистика све учесталије примењују израз *саговорник* / *саговорница*, који имплицира равноправан однос, интеракцију и размену.

Промена термина којим се у методологији теренског рада именују истраживани показује и њихов промењен статус. Наиме, од осамдесетих година XX века и постмодернистичке критике репрезентације долази до редефинисања теренских улога, као и до разматрања утицаја који на њихово обликовање, а самим тим и на конструисање терена, имају истраживани. Терен се остварује кроз интензивну интеракцију истраживача и истраживаних, што подразумева дијалог, размену мишљења и искустава, заједничко стварање значења. Од саговорника се не очекује да само "казују", већ они сада постају равноправни креатори процеса истраживања и терена. Интеракцијом, истраживани постају теренски коаутори, будући да управо они омогућују истраживачу приступ, постављају границе, упућују на одређене теме, а њихов кооперативни рад може да се прошири и на интерпретације и конструкцију текста (Ћаро Џмегаћ, Gulin Zrnić, Pavel Šantek 2006: 33-34).

Након постмодернистичке критике репрезентације ради се на томе да се терен организује и представи као заједничка творевина истраживача и

истраживаних, али се на крају – у процесу од терена до текста – њихов однос показује као неравноправан. Позиција истраживача као апсолутно објективног и свезнајућег ауторитета доведена је у питање, инсистира се на приказивању разноликости гласова и погледа истраживаних, али је у завршници ипак истраживач тај који одлучује о избору информација, исказа и цитата из материјала насталог у склопу интеракције са члановима испитиване заједнице. Корпус теренске грађе истраживач сâм интерпретира и преводи у научни дискурс, без истраживаних који су учествовали у његовом настајању, што упућује на проблем "огољеног" саговорника и "сакривеног" истраживача (Prelić 2009: 51; уп. Сикимић 2004: 850-851). Док је истраживач у могућности да прикрије своју личност, пропусте или незнање, саговорник је откривен, и није у прилици да изврши ауторизацију или оспоравање текста (Prelić 2009: 52).

Истраживач у процес истраживања уноси, осим својих професионалних знања и вештина, и своју културну и личну прошлост, своје свесно и несвесно. Он стварност захвата са становишта сопствене егзистенцијалне позиције, па у складу с тим врши селекцију, систематизацију, концептуализује, пројектује... Током рада, он улази у различите и променљиве облике односа с припадницима проучаване заједнице, што утиче на садржај и квалитет прикупљеног материјала. Психоаналитичари и сами пролазе кроз дуготрајну анализу пре него што постану компетентни да анализирају друге: ако не познају и не разумеју сопствену личност, неће бити у стању ни да разумеју друге. Током професионалног тренинга, психоаналитичар освешћује свој *background* и учи да га држи под контролом, да не би у терапијски процес и у интерпретације пацијентове личности уносио сопствене неразрешене конфликти и психолошка оптерећења. Поставља се питање: како да етнолог или социјални антрополог психоанализира културу из које потиче, да би могао да разуме културу оних које проучава и да је интерпретира не уносећи у њено тумачење сопствене културне и личне садржаје (Agar 1980: 92-93)?

Однос истраживача и његових саговорника и информатора на терену веома је осетљив, оптерећен бројним проблемима трансфера и контратрансфера, које

истраживач мора да анализира и држи под контролом.⁹ Појам трансфера (преноса) је у психотерапијску праксу увео Фројд (Freud 1984: 403-419), а он је применљив и на све друге међуљудске односе и интеракције (Кестановић et al. 1989: 1660-1665). У току истраживачког процеса саговорници могу да преносе на истраживача своја осећања, мисли и фантазије доживљене у односу на значајне особе из свог детињства (мајку, оца, брата...) на које их овај асоцира, те да се сходно томе и понашају. Позитивност трансферних реакција "отвара" саговорника, док се негативан трансфер манифестује у одбијању сарадње, отпору, прећуткивању одређених информација, лагању и сл. Трансфер је обично амбивалентан (*ibid.*, 1660), посебно у истраживањима која дуже трају и подразумевају већи број сусрета и разговора са истим саговорником. Истраживач се може суочити са наглашеним изражавањем пријатељства или неким другим обликом "везивања", са различитим врстама очекивања и захтева који му могу бити упућени. Са друге стране, изглед саговорника, његово понашање, искази, лична питања која евентуално поставља, а која могу бити и непријатна, такође покрећу код истраживача различите емоционалне, често несвесне, контратрансферне реакције. Контратрансфер се може одредити као противпренос: трансфер истраживача према саговорнику (уп. *ibid.*, 1662). Саговорници могу својим исказима додирнути нешто на шта је истраживач лично осетљив и изазвати контратрансферне одговоре с негативним предзнаком (избегавање одређеног саговорника, прекидање разговора, незаинтересованост за теме које саговорник нуди, изостанак емпатије, неадекватан коментар, или, са друге стране, прелажење преко граница приватности и "улажење" у саговорников живот питањима, коментарима и другим поступцима). Позитиван контратрансфер делује подстицајно на саговорника, чинећи га спремнијим за сарадњу. Током рада, истраживач мора стално контролисати своја контратрансферна испољавања; неконтролисано избијање контратрансфера може стварати проблеме и оптерећивати истраживање (*ibid.*, 1661). Трансферно-контратрансферне релације јесу динамичан процес: њихов квалитет може бити позитиван, па неретко прећи у негативан, и обрнуто.

⁹ О почецима расправе о психоаналитичким појмовима трансфера и контратрансфера у етнографским истраживањима, те о субјективности истраживача в. Agar 1980: 92-104. О проблемима трансфера и контратрансфера у домаћој науци: Златановић 2010.

Анализа контратрансфера и широке палете његових испољавања може бити од велике помоћи истраживачу у процесима практичног учења, сазревања, као и приближавања и разумевања оних које истражује.

2. Приказ теренског истраживања југоисточног Косова

Теренска истраживања српске заједнице југоисточног Косова започела сам 2003. године у оквиру етнолингвистичког пројекта *Истраживања словенских говора на Косову и Метохији*, који је при Институту за српски језик САНУ подржао УНЕСКО. Пројекат је подразумевао снимање аудио материјала на терену Косова и међу интерно расељеним лицима на територији Србије, која су присилном миграцијом напустили Косово 1999. године (у центрима колективног смештаја и међу приватно смештеним лицима). Основни циљ пројекта био је снимање језичке ситуације у условима мултиетничитета и мултиконфесионалности, као и у условима ратних и послератних миграција, а потом и формирање звучног архива¹⁰. У оквиру наведеног пројекта, истраживање сам започела међу расељеним лицима у Смедереву и то у избегличком центру "Радицац" 2. фебруара 2003. и у насељу "Липска" 8. фебруара 2003, где сам присуствовала и сегменту свадбе под називом *заигравање*. Истраживање сам наставила у Врању међу расељенима са подручја југоисточног Косова који су били у приватном смештају и то у периоду од 26. априла до 9. маја 2003. Потом сам истраживање обављала у избегличким центрима "Расадници" и "Вила Балкан" у Врањској Бањи у периоду од 13. до 24. јула 2003. године. Саговорници смештени у колективним центрима у Врањској Бањи били су пореклом из околине Гњилана, али и из околине Урошевца, Призрена и Суве Реке, што ми је било од велике помоћи у сагледавању регионалних разлика Косова и каснијем бољем формулисању проблема истраживања и истраживачких стратегија. На самом Косову боравила сам у периоду од 27. јула до 2. августа 2003. у енклави

¹⁰ У Институту за српски језик САНУ формиран је звучни архив у коме је похрањено више од 600 сати аудио-материјала насталог као резултат теренских истраживања на Косову и у избегличким центрима у Србији током 2003. године.

Витина. Током боравка у енклави била сам смештена у приватној кући у селу Врбовац, одакле сам обишла варошицу Витину и села Грнчар, Бинач и Клокот.¹¹

У оквиру наведеног етнолингвистичког пројекта теренска истраживања становништва југоисточног Косова (*in situ* и/или међу расељенима у Србији) спроводили су и други истраживачи и истраживачице: др Биљана Сикимић, др Марија Илић, др Светлана Ђирковић, др Валентина Питулић, мр Станислав Станковић и Ненад Радосављевић. Њихов материјал, са којим сам оквирно била упозната, публиковане студије, запажања и коментари помогли су ми да у неким фазама рада, вршећи поређења са својим материјалом, изоштрим истраживачку оптику и дођем до потпунијих, контекстуализованијих резултата. Током рада на поменутом пројекту мој угао сагледавања саговорника и терена проширио се упознавањем са приступима етнолингвистике, антрополошке лингвистике и дијалектологије. Опредељење да истраживање обављам међу припадницима српске заједнице области Косовског Поморавља произашло је из чињенице да је мој матерњи идиом близак њиховом дијалекатском идиому (призренско-јужноморавски тип у оквиру призренско-тимочке дијалекатске зоне, в. Ивић 1956: 108-129), што ми је омогућило продубљеније, изнијансираније разумевање њихових исказа и олакшало приближавање емској перспективи.

¹¹ Аудио материјал који сам снимила у оквиру пројекта *Истраживања словенских говора на Косову и Метохији* архивиран је у Институту за српски језик САНУ под следећим ознакама:

1.) Аудио записи снимљени током истраживања међу расељенима са подручја југоисточног Косова у Смедереву, Врању и Врањској Бањи: 198-R-KOSOVSKA KAMENICA-1-SZ; 199-R-KOSOVSKA KAMENICA-2-SZ; 200-R-GNJILANE-1-SZ; 201-R-GNJILANE-2-SZ; 202-R-VITINA-1-SZ; 203-R-GNJILANE-3-SZ; 204-R-DONJA BUDRIGA-1-SZ; 205-R-TANKOSIC-1-SZ; 206-R-BUDRIGA-2-SZ; 207-R-PARTEŠ-1-SZ; 208-R-CERNICA-1-SZ; 209-R-GNJILANE-4-SZ; 210-R-GNJILANE-5-SZ; 325-R-CERNICA-1-SZ; 326-R-CERNICA-2-SZ; 327-R-ŽEGRA-1-SZ; 328-R-ŽEGRA-2-SZ; 329-R-TRPEZA-1-SZ. 2.) Материјал снимљен у енклави Витина: 221-K-VRBOVAC-1-SZ; 222-K-VRBOVAC-2-SZ; 223-K-GRNČAR-1-SZ; 224-K-BINAČ-1-SZ; 225-K-BINAČ-2-SZ; 226-K-KLOKOT-1-SZ; 227-K-VRBOVAC-3-SZ; 228-K-VRBOVAC-4-SZ. 3.) Материјал снимљен током рада са расељенима из других региона Косова: 211-R-PRIZREN-1-SZ; 212-R-UROŠEVAC-1-SZ; 213-R-SUVA REKA-1-SZ; 214-R-GORNJE SELO-1-SZ; 215-R-GORNJE SELO-2-SZ; 216-R-UROŠEVAC-2-SZ; 217-R-PRIZREN-2-SZ; 218-R-PRIZREN-3-SZ; 219-R-PRIZREN-4-SZ; 220-R-PRIZREN-5-SZ.

Српска заједница југоисточног Косова и проблеми послератног дискурса чинили су ми се занимљивим, вредним, инспиративним, научно релевантним и актуелним да њиховом истраживању посветим дужи низ година. Одатле је проистекла и одлука да од краја 2003. године истраживања наставим у оквиру текућих пројеката Етнографског института САНУ.

У октобру 2003. боравила сам у Врању недељу дана. Том приликом разговарала сам са расељеним лицима у приватном смештају у Врању, као и онима колективно смештеним у рунираном хотелу "Вила Балкан" у Врањској Бањи; у фокусу истраживања био је однос староседелаца и досељеника, тзв. "Шопова" (Златановић 2004). Сарађивала сам на припреми изложбе *Српске бошче Косовског Поморавља*, која је одржана у периоду од 23. марта до 3. априла 2004. године у Етнографском музеју у Београду. Током лета исте године сам у два наврата, у трајању од 3 до 4 дана, обављала истраживање међу расељенима са подручја југоисточног Косова у Врању, Врањској Бањи и селу Нерадовац (удаљеном од Врања 4 км), а настојала сам и да одржавам контакте, успостављене претходне године у енклави Витина.

Крајем јула 2005. четири теренска дана посветила сам расељенима смештеним у хотелу "Вила Балкан" у Врањској Бањи. У периоду од 8. до 26. августа исте године боравила сам у енклави Витина на Косову. Била сам стационирана у селу Врбовац, у приватном смештају. Врбовац и Грнчар су два спојена села у којима живи српско становништво и неколико ромских породица. Истраживање је углавном било фокусирано на становнике та два села. У етнички мешовитим селима, као што су Бинач и Могила, боравила сам по један дан. Два дана сам боравила у селу Летница, које се налази на граници с Македонијом. При повратку са Косова, један дан сам провела у породици расељених у врањском селу Нерадовац. У поменутом селу разговарала сам и са брачним паром учитеља у пензији, пореклом из околине Врања, а који су свој радни век провели на Косову.

Главни део истраживања обављен је 2006. године, када сам на Косову остварила већи број теренских дана. Већ сам имала теренско искуство са људима овог подручја; добила сам подршку, поверење и препоруке од претходних саговорника, те су разговори које сам водила били продубљенији, а моја питања и

коментари адекватнији. Најпре сам пет теренских дана, од 12. до 16. јуна провела у селу Горње Кусце код Гњилана, у коме живи српско становништво. Затим сам у периоду од 14. јула до 26. августа 2006. наставила истраживања на подручју Гњилана. У овом периоду сам на терену боравила у четири наврата по шест до седам дана. У паузама теренског рада враћала сам се за Врање (60 км од Гњилана) и одатле сам комби-превозом поново одлазила на Косово. Била сам стационарирана у селу Шилову (2 км од Гњилана), у приватном смештају. Шилово представља својеврстан центар окупљања за српско становништво околних села. Ту живи и већи број људи избеглих из Гњилана, као и из других просторно блиских села која су сада насељена само Албанцима. Истраживањем су углавном били обухваћени становници Шилова. Два дана провела сам у Гњилану, где сам разговарала са преосталим Србима, обишла сам цркву и тзв. српску пијацу која се одржава уторком и четвртком. Два дана боравила сам у великом српском селу Пасјане. Један дан сам провела у етнички мешовитом селу Горњи Ливоч, где Срби представљају мањину. Део дана провела сам у српском селу Партеш. У селу Драганац, у коме се налази манастир *Св. Архангела Гаврила* подигнут у XIV веку (познатији као *манастир Драганац*), присуствовала сам сабору на дан 26. јула. Манастир *Драганац* је једини манастир настањен монасима на подручју Косовског Поморавља, а на дан сабора центар верског и друштвеног окупљања. Служио је тадашњи епископ рашко-призренски Артемије.

У периоду од 12. до 20. октобра 2006. године обављала сам теренска истраживања на подручју Гњилана и Врања. У Гњилану сам боравила два дана (13. и 14. октобра) да бих у цркви *Св. Никола* присуствовала обележавању празника *Покров пресвете Богородице*. У прошлости је то била градска слава и сабор, а данас дан окупљања у цркви преосталих педесет Срба. Потом сам отпутовала за Шилово, где сам такође провела два дана. Један дан сам издвојила за рад у селу Клокот. Затим сам два дана у Врању обављала разговоре са особама пореклом са Косова. Центар колективног смештаја "Расадници" у Врањској Бањи посетила сам 20. октобра.

Истраживање на коме се заснива овај рад обављано је у периоду од 2003. до 2006. године. Са појединим саговорницама и саговорницима остала сам у контакту,

сусретала сам се са њима у одређеним приликама, они су послом или ради лечења долазили у Врање и Београд, дешавало се да од мене траже неку врсту помоћи, неки од њих били су моји гости. Истраживану заједницу наставила сам да пратим све до данашњих дана.

Теренски рад одвијао се на више локалитета: два на простору југоисточног Косова (Гњилане са околином и енклава Витина), затим је обухватио расељена лица са поменутих подручја у Србији (Смедерево – један од градова са највећом концентрацијом људи пореклом из Косовског Поморавља, Врање, Врањска Бања, село Нерадовац), али и становнике Врања, града у коме већ дужи низ година континуирано обављам истраживања. У Врању је од 1999. године, због близине Косова, тема етнонационалног постала горућа и свеprisутна: у свакодневној конверзацији, графитима, плановима за будућност... Са друге стране, становници југоисточног Косова упућени су на Врање као на најближи већи град у Србији (завршавање административних послова, лечење, куповина, итд.); свакодневно између Врања и већег броја села Косовског Поморавља саобраћа комби-превоз. Мултилокално теренско истраживање (Marcus 1995) било је неопходно с обзиром на то да су поменути локалитети повезани тако да сачињавају целину. Истраживана заједница расута је и подељена на део који је остао на Косову и на део који се преселио у Србију, а њени припадници су обично "и тамо и овде". Да би се разумели шири друштвени процеси и односи у заједници, али и у њеном окружењу, истраживање је било конципирано тако да се сагледају њени различити делови, али и живот и ставови становника Врања са којима њени припадници улазе у различите облике интеракција. Терен је одређен као мрежа локалитета (Hannerz 2003: 21, 25; Hannerz 2003a).

Методологија теренског рада била је квалитативног типа, реализована као посматрање са учествовањем. Настојала сам да присуствујем празницима, славама, свадбама и сличним важним догађајима, али и свакодневним интеракцијама у заједници. Интересовале су ме и интеракције заједнице и њеног окружења. Слажем се са Јасном Чапо Жмегач да су наративни извори недовољни за проучавање процеса идентификације и да је неопходно имати у виду како дискурзивне праксе, тако и конкретне интеракције у одређеном друштвеном

контексту (Ћаро Џмегаћ 2002: 46, 266-267). Ипак, због ограниченог броја теренских дана проведених на Косову, као и изабраних теоријско-методолошких концепата, материјал на коме се темељи овај рад превасходно је наративног карактера, а анализа је усмерена на дискурс.

Истраживање је обухватило већи број саговорника, али њихов број је тешко одредити с обзиром на то да се ради о квалитативном истраживању. Са појединим саговорницима виђала сам се више пута и водили смо дуге и садржајне разговоре. Са другима су разговори били краћи и површнији, али једнако значајни. Са многим сам имала сасвим површне контакте (у комбију, у продавници, на слави и сл.), али и њихови коментари били су информативни и такође од помоћи у сагледавању живота заједнице. Због различите природе успостављених односа и дужине и квалитета разговора тешко је дати прецизан број саговорника – односно – јасно разграничити саговорнике и информанте. Оквирно, са подручја југоисточног Косова било је око 160 саговорника; од тог броја око 30 је у колективним центрима или у приватном смештају у Србији. Из других косовских региона је у центрима колективног смештаја истраживањем било обухваћено око 15 саговорника. Разговори су били отвореног типа, настојала сам да пратим природан ток асоцијација и да питања прилагођавам сваком саговорнику понаособ.

Готово сви саговорници припадали су српској заједници. Послератни терен носи бројна ограничења, а једно од њих је да је да би за истраживачицу из Србије етнографско истраживање албанске заједнице било "немогућа мисија". Са неколико Албанаца разговарала сам тако што су моји саговорници или пратиоци Срби са њима долазили у контакт (на пример, посета некадашњег школског друга домаћину породице у којој сам у Врбовцу била смештена). Разговарала сам са око 7-8 Хрвата из Летнице, односно из Хрватске, са неколико Рома и са неколико тзв. *Српских Цигана*.

Током рада настојала сам да добијем што већи број перспектива: саговорници су били различитих година, степена образовања, занимања, места рођења и живљења... Образовна структура саговорника обухваћених истраживањем одражава образовну структуру становништва југоисточног Косова. Углавном се ради о сеоском становништву. Старији саговорници имали су завршених до четири

разреда основне школе, док су они средњих година, као и млађи, били претежно са завршеном основном или средњом школом. Међу високообразованим саговорницима било је највише просветних радника, неколико инжењера и правника.

3. Послератни терен: методолошки и епистемолошки проблеми

Етнографско истраживање на послератном терену носи многобројне методолошке и епистемолошке тешкоће и недоумице. Недостаје литература која би из антрополошког угла обрађивала стања конфликта, рата, као и оног што долази непосредно после тога. Антрополози избегавају такве теме или их разматрају с дистанце и у апстрактним појмовима (уп. Green 1995: 107). У домаћој науци такође недостају текстови који би "из прве руке" извештавали и објашњавали ситуације конфликта и ратова, које смо на простору бивше Југославије искусили у последњој деценији XX века.¹²

Истраживање сам започела међу расељенима који су присилном миграцијом напустили Косово 1999. године. Углавном старији људи нижег образовања, у избегличкој безстатусној позицији, радо су прихватили мој предлог да разговарамо "о обичајима на Косову". Разговори су били нестандардизовани, на почетку су обрађиване теме из животног и календарског циклуса; у поновљеним сусретима са појединима од њих палета тема се ширила. Многи су се трудили да прецизно и темељно одговоре на питања, сматрајући да тиме дају допринос нечему веома важном. Било је много и оних који моја питања и покушаје усмеравања разговора нису ни чули, причајући своју причу без почетка и краја, са једином жељом да их неко саслуша. У овим случајевима трансфер је био изузетно позитиван¹³, што је

¹² Хрватски етнолози инсајдерски су реаговали на реалност рата почетком деведесетих година XX века, што је резултирало препознатљивом 'ратном етнографијом' у већем броју студија и зборника: Čale Feldman, Prica, Senjković 1993; Jambrešić Kirin, Povrzanović 1996 и др. Подробну упоредну анализу политике хрватске и српске етнологије / антропологије у првој половини деведесетих година прошлог века даје: Наумовић 2005.

¹³ Чињеница да се неко интересује за њих, да им је прешао "кућни" праг и да и они попут оних који "нормално" живе имају госта, аутоматски је обезбеђивала позитиван став и доприносила

олакшавало рад, али и захтевало од мене да стално пратим своје реакције и поступке у "искакању" из улоге истраживача у улогу саосећајног слушаоца. Сви саговорници су током разговора имали потребу да детаљно испричају како су напустили Косово, шта им је остало тамо, а шта су затекли овде. У ситуацији изгубљеног контекста и то не само "појединачног нечијег контекста, већ контекста у целини" (Малешевић 1995: 202), могућност да причају о животу и обичајној пракси на Косову значила је – макар на тренутак – враћање у контекст.

У енклави Витина 2003. године деловало је као да рат још увек у току. Истраживачки тим, чији сам била члан, имао је УНМИК-ову пратњу. Прва слика косовске реалности била је разрушеност, опустошеност, спаљена читава села дуж путева, а стране војне трупе у оклопним возилима налазиле су се на сваком кораку. Доживела сам не само културни, већ и егзистенцијални шок – контекстуално специфичан феномен у истраживањима ризичног (после)ратног терена (Nordstrom, Robben 1995: 13-14; о ризицима теренског рада: Сикимић 2008). Реалност живота у енклави захтевала је изузетну емпатичност, уобичајене истраживачке стратегије се "разлабављују". Прибегавала сам темама из области традицијске културе, које су враћале саговорнике у неко друго, срећније време, доприносиле успостављању изгубљеног контекста и омогућавале неку врсту ескапизма (Илић 2005: 222), позитиван трансфер и наставак разговора.

Ситуација у енклави Витина је у време мог другог боравка 2005. године била знатно повољнија. Ипак, поједини саговорници су, будући да живе у енклави, били уздржани и опрезни, изражавали су забринутост да себе и заједницу не доведу у опасност. Било је оних који су прихватили разговор, али не и то да он буде снимљен. Неки су испољавали неповерење, па и сумњичавост у погледу тога ко сам ја и шта ту заправо радим. Избегавала сам да у тако осетљивом контексту постављам питања која носе политичке конотације, али су проблеми живота под протекторатом и односи с албанском заједницом током разговора били непрестано, готово наметљиво присутни.

атмосфери поверења. Са многима од њих разговор је био истински сусрет и размена. На крају смо се више пута једни другима захваљивали.

У селима гњиланског краја са концентрисаним српским становништвом, као и међу припадницима мале урбане енклаве у Гњилану 2006. године, атмосфера је била знатно опуштенија него у околини Витине. Кретање унутар, али и између села било је углавном нормализовано, што ми је омогућавало знатнију самосталност. Неколико угледних припадника заједнице омогућило ми је "улазак на терен"; њихов положај у заједници био је гаранција да она истраживањем неће бити доведена у опасност. Саговорници су били отворенији и опуштенији у интеракцијама са мном, сегменти њихових исказа почели су да се понављају, чиме је истраживање за потребе овог рада могло бити заокружено.

Теренско истраживање осетљивог и политички оптерећеног контекста поставља у први план етичка питања (Sluka 1995: 285, 292), отварајући проблем вишеструких, често супротстављених одговорности истраживача (Ћаро Жмегаћ 2006: 216). Током рада сам се интересовала за субјективну димензију конфликта и живота под протекторатом, а будући да је моја етничка припадност иста као и код мојих саговорника, посвећено сам улазила у рањиве зоне културне интимности (Hercfeld [1997] 2004). Бојазан да би објављивање стечених увида могло да угрози заједницу, тим пре што се ради о мањинској заједници чији је положај осетљивији и који може бити потенцијално угрожен (Prelić 2009: 49-50), пратила је писање овог рада. У циљу заштите истраживаних прибегавала сам неким облицима селекције података (изостављена су имена саговорника, личне појединости и сл.), али тиме проблем потенцијалне угрожености заједнице свакако није до краја решен. Са друге стране, одговорност према струци и научној заједници којој припадам налагала ми је да покушам да пронађем равнотежу између супротстављених одговорности и пружим јасну слику, зумирану истраживањем. Писање рада био је дуготрајан процес праћен преиспитивањима. Како објашњава Јасна Чапо Жмегаћ, положај истраживача који живи у истом друштву као и истраживани посебно је осетљив, нарочито у ситуацији када истражује и објављује радове који обрађују савремену тематику с политичким импликацијама (Ћаро Жмегаћ 2006: 229; уп. Nedeljković 2008).

Истраживање на Косову је истраживање у екстремним условима, у којима се одређени проблеми испољавају у екстремним облицима, што је добар тест за

истраживачку рефлексивност (Nedeljković 2008: 22). Трудила сам се да своја контратрансферна реаговања пратим и држим под контролом у интеракцијама са припадницима заједнице са којима сам улазила у сложене и променљиве, често емоционално исцрпљујуће, преговарачке односе моћи и равнотеже. Саговорници су ми постављали многобројна питања, имали су потребу да знају личне податке: моје године, да ли имам децу, да ли имам брата (питање које суштински показује вредносни систем заједнице, нпр. кад бих одговорила да немам брата реаговали су жаљењем), колика ми је зарада и сл. Често сам се преиспитивала о томе како би требало да се представим у изразито патријархалној средини, шта да кажем, а шта да прећутим, да ли да свој идентитет ситуацијски користим да бих се приближила истраживанима и колико је то етички у реду (уп. Prelić 2009: 52; Sorescu-Marinković 2006). Истраживање сам обављала у оквиру српске, дакле – исте етничке групе којој и сама припадам, што је такође преда мном постављало многобројна питања. Једно од основних са којима сам се током рада суочавала јесте контратрансферно реаговање на етнички идентитет који Срби на Косову доживљавају изразито есенцијалистички. Пракса наглашеног изражавања етничког идентитета истраживаних покретала је промишљање и преиспитивање моје етничке идентификације, космополитизма, толеранције према *другом / другима / другачијем* и професионалних знања (уп. Nedeljković 2008: 41).

Многи аутори који су истраживања обављали у кризним контекстима примећују тенденцију истраживача да из емпатије према патњи истраживаних усвајају њихова становишта, залажу се за њихова права, институционалну заштиту и сл., да на изванредан начин буду заведени њиховом (додељеном или изабраном) улогом жртве, нарочито ако се ради о подређеним, мањинским или маргинализованим групама (Robben 1995; Ћаро Џмегаћ 2006: 215-216). С обзиром на то да је истраживана заједница југоисточног Косова мањинска и да је сачињава претежно сиромашно сеоско становништво, које може да има мало реалног утицаја на ток промена косовског друштва од 1999. године, отворило се ново поље за преиспитивање квалитета емпатије и одговорности према истраживанима, који од мене очекују да отворено будем на њиховој страни и, са друге стране, мојих професионалних опредељења.

Још једна од битних одлика послератног терена је и конфузност и променљивост ситуације, па се дешавало да саговорници и информатори дају нетачне податке. Понекада је то било из разлога што се ситуација брзо мењала и они нису могли да је прате.¹⁴ На пример, број Срба у појединим местима на Косову је био споран, дешавало се да неко од саговорника каже да у одређеним етнички мешовитим селима српског становништва има знатно више него што је то реално. Са друге стране, поједини саговорници, који су имали неки облик политичког ангажовања, давали су непотпуне и спорне информације имајући у виду да се разговор снима или евидентира на други начин, те да снимак, према речима једног од њих, "иде за Београд" и може да утиче на њихов положај.

Овде су наведени само неки од методолошких и епистемолошких проблема истраживања кризног терена. Њихово исцрпније промишљање захтева посебан, обимнији рад.

4. Анализа дискурса

У настојању да током теренског рада сложену друштвену реалност "ухватим" расположивим методолошким и аналитичким средствима комбиновала сам приступе у зависности од конкретне ситуације: дубински, неструктурирани интервјуи, неформална конверзација, посматрање са учествовањем, коришћење визуелних извора (фотографије и видео-записи у власништву припадника заједнице, као и фотографије снимљене у поступку истраживања), локалних публикација и др. Процесе идентификације пратила сам како на нивоу дискурзивне тако и на нивоу свакодневне и обредне праксе. Повезивање та два нивоа је било неопходно, будући да се често у истраживањима показује дискрепанца између онога што саговорници говоре и онога што раде. Ипак, многобројни разлози, међу којима су најважнији ограничен број теренских дана које сам могла да проведем на Косову, а тамо ограничена слобода кретања и други проблема послератног терена,

¹⁴ Саша Недељковић, који је обављао истраживање на северу Косова, такође указује на овај проблем (Nedeljković 2008: 49).

као и типа пројекта у оквиру којег је 2003. године започето истраживање, утицали су на то да прикупљени материјал буде превасходно наративног карактера. Примењена је *анализа дискурса*, у форми која је прилагођена етнографском истраживању. Као аналитичка мрежа, анализа дискурса је комбинована са другим, "класичним" етнолошким и антрополошким аналитичким и интерпретативним поступцима. Будући да живимо у ери информације и комуникације, теренска истраживања бивају све више усмерена на речи, на текст, једном речју – на дискурс (Hannerz 2003:34). Фокус се помера: од анализе шта и како истраживани раде на анализу шта и како они говоре о ономе што раде.

Хуманистичке науке су све више усмерене на проучавање дискурса, али сâм термин је и даље остао недовољно јасно дефинисан, разуђен и растегљив. У савременој науци постоји мноштво различитих дефиниција дискурса, као и мноштво различитих приступа његовој анализи. Дискурс анализу примењује већи број научних дисциплина у складу са својим теоријским и методолошким претпоставкама и интенцијама. Самим тим дискурс анализа није хомогена, већ је дисциплинарни (или интердисциплинарни) приступ (Savić 1993: 25). У почетку развоја анализе дискурса 60-их година XX века, који се везује за формалистичку лингвистичку парадигму, сматрано је да дискурс представља онај сегмент писаног или говорног језика који обимом надилази реченицу (Harris 1952, цит. према: Savić 1993: 25). Међутим, припадници функционалистичке лингвистичке парадигме су указали и на улогу невербалног понашања у говорној интеракцији, улогу ванјезичког контекста у обликовању и продуковању дискурса, као и на значајна одступања усмене говорне интеракције од замишљених, "идеалних" граматичких модела, као што је реченица (Hajms [1974] 1980; Savić 1993: 9, 16; Petrović 2009: 83-84; Илић 2010: 100; Илић 2010a). Како објашњава Свенка Савић, дискурс анализа је посебан правац истраживања језика у контексту, без обзира на различита одређења дискурса (Savić 1993: 28). Другим речима, дискурс је појам који означава "контекстуализовану употребу језика, било у писаној, било у усменој форми" (Илић 2010: 100) и у том одређењу се користи у овом раду.

Лингвистички концепт дискурса су поједини теоретичари друштва даље развијали да би понудили шире и потпуније разумевање социјалних структура, као

и продукцију и репродукцију односа моћи која их прожима. Мишел Фуко је дао посебно значајан теоријски допринос концепту дискурса. У фукоовском смислу дискурс се односи на начин на који се о одређеним феноменима говори и пише и на који се стварају одређене врсте знања, тј. "дискурс конструише одређене режиме истине" (Ivanović 2008: 109-110). Фуко даје објашњења дискурса, дискурзивних творевина, исказа у оквиру дискурзивних творевина, као и дискурзивне праксе (Фуко [1969] 1998). *Дискурзивну праксу* он формулише као "скуп анонимних, историјских, у времену и простору увек одређених правила која дефинишу за одређено раздобље и за неку дату друштвену, економску, географску област, услове вршења исказне функције" (*ibid.*, 127).

Дискурси се могу разврстати на више типова и то на основу структуралних особина (не-повезани, аргументацијски...), припадности језику (српски, руски, француски...), тематици (идентитета, рода...), идеолошким предзнацима (ауторитета, носталгије, национализма, мултикултуралности, расистички...), затим у зависности од тога ко их користи и у које сврхе (политички, медијски, књижевни, научни, стручни, путописни, јавни, приватни...), према виду остварења у језику (говорни, писани, гестовни...) и сл. (Polovina 1996: 62; Илић 2010а).

У савременој науци не постоји сагласност по питању основних јединица дискурса. Многи приступи у дискурс анализи издвајају *исказ*, дефинишући га као основну комуникациону јединицу, са наглашеном димензијом социјалне интеракције. Дискурс се састоји од исказа (Savić 1993: 155; Schiffrin 2002; Илић 2010а). У овом раду дискурс је контекстуализован и одређен као облик друштвене праксе, чија је основна јединица *исказ*.

Потпунијем разумевању проблема дискурса допринео је Михаил Бахтин уводећи појмове *хетероглосија* и *дијалогичност*. Бахтин је указао на то су хетероглосија и дијалогичност суштинска својства сваке појединачне речи, исказа, дијалекта и језика. Есенцијална је дијалогичност дискурса између речи у оквиру једног исказа, затим исказа у оквиру једног дијалога, социолекта у оквиру националног језика, итд. (Bahtin [1975] 1989; Bakhtin 1981: 263, 275, 426, 428). Осим тога, инхерентна особина дискурса је и унутрашња дијалогичност, будући да се сваки сегмент дискурса формира у односу према говору "другог". Појмом

хибридна конструкција Бахтин означава исказ који граматички (синтаксички) и композиционо припада једном говорнику, али унутар себе спаја више различитих исказа, стилова, варијетета. Или, прецизније: коегзистенција и/или конфликт разнородних типова унутар једне целине (Bahtin [1975] 1989: 63; Bakhtin 1981: 305). Говор "другог" у дискурсу одређеног говорника може се испољавати као *ауторитативни дискурс* и као *унутрашњи убеђивачки дискурс*. Ауторитативни дискурс се обично позива на прошлост и потврђене институције и вредности (религија, традиција, преци...) са којима се жели успоставити континуитет. Унутрашњи убеђивачки дискурс је предмет преговарања, он је делимично наш, делимично усвојен, везан је за садашњи тренутак. Ова два типа дискурса могу бити уједињена у истом систему (у једној речи или исказу) као симултани гласови, али се обично јављају као дијалогични и супротстављени (Bakhtin 1981: 342-346, 424-425; уп. Илић 2010).

Дијалог и дијалогичност су централне теме Бахтинове теорије дискурса. На поједине њихове аспекте указашу и у наставку овог поглавља, у одељку бр. 6.

5. Транскрипција разговора

Анализа дискурса заснива се на транскрибованим снимљеним разговорима, али и на свим другим разговорима које сам обављала или којима сам присуствовала на терену. Транскрипција је, према једној од дефиниција, поступак прављења записа неког говорног чина на начин који ће омогућити истраживање природе дискурса (Savić 1993: 153). Међутим, свака истраживачка ситуација је вишедимензионална. Вербална комуникација је само један од њених аспеката; настојала сам да је снимим и касније транскрибујем. Сви други облици комуникације на терену (гестовна, визуелна, емоционална...), сложеност истраживачког контекста, али и контекста у целини, такође су били предмет анализе и утицали су на интерпретације исказа саговорника.

Постоји више начина транскрипције; било је потребно изабрати најпогоднији с обзиром на природу истраживаног проблема. Према стандардима

антрополошке лингвистике бележи се сваки звук, уздах, лоши почеци, понављања, недовршене речи, речце, паузе, позадински гласови, преклапања исказа уколико је више учесника у комуникацији и сл. (Илић 2010: 116; Илић 2010а). Дијалектолошки стандарди подразумевају акцентовање и употребу фонетских симбола. Транскрипти урађени на поменуте начине дају минуциозне лингвистичке информације, али су за друге кориснике (попут етнолога и антрополога) тешки за читање и дешифровање (уп. Сикимић 2004: 850; Сикимић 2005: 238). Приликом транскрипције разговора водила сам рачуна о лингвистичким захтевима и то првенствено из жеље да припаднике истраживане заједнице учиним видљивијим, да се чује њихов глас, да они сами о себи говоре на свом локалном идиому (који готово да није био предмет посебних истраживања). Настојала сам да забележим све звукове, понављања, прекидања, замуцкивања, смех, уздах, моја питања и коментаре, језичке интерференције до којих је долазило између саговорника и мене (Сикимић 2004: 851-853), контекст разговора. Трудила сам се да дословно пренесем речи саговорника, чак и у оним ситуацијама када је више њих говорило у исто време улазећи један другоме у реч, тј. када је долазило до преклапања. Ипак, нисам била у могућности да јасно одредим границе преклапања. Осим тога, нисам означавала отвореност и затвореност вокала, већ сам бележила оно најближе што сам могла да чујем. Палаталност консонаната такође нисам евидентирала, већ само полуглас и то у ситуацијама у којима сам као такав могла да га препознам. Због наведених ограничења, као и постављених истраживачких циљева, транскрипти приложени у овом раду могу се окарактерисати као етнографски. Са друге стране, постоји опасност да дословно пренесени искази саговорника на локалном идиому, без накнадних интервенција, неће бити сасвим разумљиви етнологима и антрополозима који се у свом раду нису сусретали са призренско-тимочким дијалектом. Говор саговорника, забележен дословно (са свим замуцкивањима, понављањима и сл.) може деловати некохерентно и нечитљиво. За дискурс анализу је, међутим, значајно на којим местима саговорник замуцкује, где застаје, шта понавља више пута, итд. У етнологији се често искази (обично аутобиографски или биографски) накнадно дотерују да би били разумљивији читалачкој публици, али онда они не могу бити сведочанство о говору одређеног појединца, групе, епохе

(уп. Сикимић 2004: 851). Да бих обезбедила разумљивост исказа, на појединим местима сам их у интерпретацијама појашњавала.

Избор одговарајућег начина транскрипције, као и покушаје повезивања етнолошко-антрополошких и лингвистичких метода, пратила су дуготајна преиспитивања и дилеме.

Сваки приложени транскрибовани сегмент исказа у раду је нумерисан: носи број поглавља коме припада, затим број одељка у оквиру поглавља, и на крају појединачни број унутар одговарајућег одељка у одређеном поглављу (на пример: [IV 5.1], [IV 5.2]). Садржи и следеће ознаке:

СГ – саговорник / саговорница

ИС – истраживач

СГ₁, СГ₂, СГ₃ – више саговорника

Испод сваког сегмента исказа су у загради дати основни подаци о саговорнику. У циљу заштите истраживаних не износе се њихова имена и презимена, која остају сачувана у мојој документацији. Испод исказа стоји пол саговорника (м/ж), затим година и место рођења. Млађи саговорници су рођени у породицима у Гњилану или Витини, али као њихово место рођења записала сам оно у којем су одмах након рођења наставили живот (пример 1). Док мушкарци обично цео свој животни век проводе у месту рођења (примери 1 и 2), жене удајом прелазе у друго место, што је назначено (примери 3 и 4). Поједини саговорници живе на Косову, али сам са њима разговарала у Врању или у Београду. Или обрнуто: иселили су се са Косова, али је разговор обављен за време њиховог боравка у завичају. У тим случајевима стоји назив места у којем они живе (примери 5 и 6). На крају је податак о месту и години разговора. У појединим случајевима износе се и неки специфичнији подаци о саговорнику да би се боље осветлило исказ. Примери навођења података о саговорницима:

1. (м. 1982. у Шилову; Шилово 2006)
2. (м. 1939. у Врбовцу; Врбовац 2005)
3. (ж. 1942. у Клокоту, удата у Грнчар; Грнчар 2005)
4. (ж. 1941. у Жегри, удата у Доњу Будригу; Врање 2003)
5. (ж. 1983. у Гњилану, Гњилане; Београд 2007)
6. (м. 1956. у Горњем Кусцу, Смедерево; Горње Кусце 2006)

У поступку транскрипције разговора поред уобичајених ортографских знакова: тачка (.), зарез (,), знак узвика (!), знак питања (?), наводника (" ") и полунаводника (‘’), коришћене су и заграде да би се унеле информације које употпуњују исказ, нпр. (саговорница се смеје), (плаче) и сл. Угласе заграде и три тачке унутар њих [...] коришћене су да би се означио прекид у исказу, тј. део који је у поступку транскрипције или писања завршног текста изостављен. Полуглас сам бележила ознаком (ъ) на оним местима на којима сам са сигурношћу могла да га евидентирам.¹⁵

У процесу израде транскрипата суочавала сам се и с проблемом постојања различитих локалних говора у оквиру српске заједнице. Понекада је деловало да свако село има свој начин говора и акцендовања. Разлике у говорима Гњилана и околине и селима енклаве Витина су врло уочљиве. Затим, разлике у говорима староседелаца и колониста (а у оквиру њих: "Шопова", Црногораца...) (поглавље V). Ту су и социолингвистичке разлике: образованији / мање образовани, мушкарци / жене, старији / млађи...

Током рада на терену настојала сам да се језички прилагодим и приближим саговорницима. У зависности од ситуације, мењала сам кодове: стандардни језик, дијалекатски идиом или "нешто између". Старијим саговорницима сам се прилагођавала на лексичком плану, усвајајући и употребљавајући локалне термине и синтагме, да бих обезбедила разумљивост питања и коментара које им упућујем. Разговор са саговорницима, посебно старијима, обично је био инициран питањима о обичајној пракси животног и календарског циклуса (са претпоставком да таква тематика не носи политичке конотације, а активира дискурсе самоидентификације), али се разговор даље гранао на најразличитије теме, међу којима је послератна свакодневица нарочито била заступљена. Моја намера је била да ток разговора, онолико колико је то могуће у истраживачкој ситуацији, усмеравају сами саговорници. Тако је добијен материјал о проблемима и питањима која заокупљају заједницу и то претежно у наративној форми.

¹⁵ Конвенције транскрипције су преузете из радова: Savić 1993, Илић 2010: 116, Илић 2010a. Додатна објашњења добила сам на консултацијама с лингвисткињама др Биљаном Сикимић и др Маријом Илић.

6. Вишегласје наратија

Предмет истраживања формулисала сам на основу већег броја обављених разговора. Саговорници су током истраживања утицали на његов ток отварајући одређене теме и износећи своја виђења и тумачења актуелних проблема и ситуације. Основна нит истраживања успостављена је већ првог дана у центру колективног смештаја "Радинац" код Смедерева. У разговору са старијом женом из села Церница код Гњилана, наметнуо се проблем односа *староседелаца* и *досељеника*, самоидентификације и идентификације од стране других. Саговорница је причајући о свадбама на Косову своју породицу означила као староседелачку, повлачећи према досељеницима, које је именovala као "Шопове", оштру *ми/они* границу. Проблем дискурзивног обликовања *другог* (а на Косову је било мноштво значајних *других*) и релацију *ми/они* саговорници су сами постављали у први план и на тај начин утицали на конструкцију предмета истраживања. С обзиром на то, приложени дужи или краћи сегменти транскрибованих исказа нису дати да би послужили као илустрација за разматрања која следе, већ представљају носећи део рада.

Опредељење да дословно пренесени искази саговорника добију у тексту центално место проистекло је из више разлога. Желела сам да истраживани сами на свом локалном говору испричају своје приче, да изнесу своја искуства и размишљања, да се јасно види емска перспектива, односно, мноштво њих. Намера је била и да се покаже разноликост погледа и тумачења, да се припадници заједнице "озвуче", да се чују појединачни, различити, често супротстављени гласови (уп. Ћаро Џмегаћ 2002: 42-43; Ћаро Џмегаћ 2006: 223-224). Тиме се избегава апстрактно, генерализујуће писање и брисање разлика (Ћаро Џмегаћ 2002: 43; Petrović 2009: 133). Намера је да се види и чује сасвим одређени саговорник, уместо да се уопштено даје "глас" заједнице (чији сви чланови свакако не могу да мисле и говоре исто) (Clifford 1983: 137-138). Вишегласје наратија, хетероглосија и дијалогичност су концепти који указују на унутрашњу разноликост и разнородност гласова (Bahtin [1975] 1989; Bakhtin 1981). Ипак, у завршном тексту је одређени

степен уопштавања био неизбежан. Осим тога, саговорници су о многим питањима износили уједначене ставове.

У разговорима је често учествовало више људи: брачни пар, чланови породице, сродници, суседи... Дешавало се и да у некој кући на окупу буду староседеоци и потомци колониста. У ситуацијама у којима је више људи разговарало о одређеном проблему долазило је до врло живих, па и жучних расправа. Једни друге су интерактивно подстицали на реакције износећи супротстављена мишљења, подсећајући на неке чињенице и догађаје, евоцирајући успомене. Учесници у комуникацији нису могли да сасвим контролишу ситуацију, своје и туђе реакције, као и изговорене речи, како је то у приликама када су саговорници један-на-један. Овакве ситуације су се показале као кључне за сагледавање различитих становишта истраживаних (на пример, транскрипт [V 4.14]). Различити, често противуречни гласови могу се уочити и у оквиру дискурса једног саговорника, па чак и у оквиру истог исказа тог саговорника (већ поменути ауторитативни и унутрашњи убеђивачки, а у оквиру дискурзивне реалности српске заједнице југоисточног Косова конкретније: утицај говора различитих политичких странака, национална реторика претходног периода, православна, итд.)

Саговорници су често користили управни и неуправни говор да би изнели мишљење других, али и да би преко говора других боље изразили своје мишљење. Променом интонације, јачине гласа и сличним поступцима сигнализирани су цитирање нечијег исказа, као и лексичким маркерима "каже" и "вика" (на пример, транскрипти [IV 5.1], [IV 7.3], [V 4.3]).

Приложене исказе саговорника прате интерпретације настале на темељу њих. Многи искази су били толико богати разноврсним информацијама да је сваки од њих могао бити предмет посебне студије. У обимном корпусу исказа нужна је била селекција оних који ће бити приложени у завршном тексту и интерпретирани. И ту се опет враћамо на проблем истраживача и његове извршне, уредничке позиције (Clifford 1983: 140; Prelić 2009: 51-52). Многи искази су приложени, али су интерпретирани само неки њихови аспекти или је интерпретација изостала. У складу са постмодернистичком парадигмом, они остају отворени за ишчитавања и тумачења других истраживача.

III Косово: историјски контекст

У историјској науци постоје две радикално другачије верзије историје Косова: српска и албанска. Унутар српске верзије, опет, постоје значајна неслагања и то не само у погледу интерпретације чињеница, него и у чињеницама самим (свакако и у оквиру албанске). Покушаји западних аутора да прикажу историју Косова углавном су негативно оцењивани и од српске и од албанске стране.¹⁶ Оно што је заједничко готово свим верзијама историје Косова (научним, политичким, новинарским...) је да на њему живе (само) две оштро супротстављене групе – Срби и Албанци – са променљивим односима моћи, која је час у једним, час у другим рукама. Ситуација се приказује црно-бело, нема нијанси и прелаза, не помињу се периоди сарадње, нити бројне друге групе чији су идентитети "негде између". Сукоб Срба и Албанаца на Косову приказује се као есенцијалан, вечан, апсолутан, готово генетски уписан. Углавном се нижу описи страдања уз учесталу употребу синтагме "вековна мржња".

Ради потпуније контекстуализације проблема односа етничког и других облика колективног идентитета српске заједнице југоисточног Косова било је неопходно укључити и историјску димензију, али ту су се, осим поменутих различитих и/или сукобљених верзија, отворили и бројни други проблеми и недоумице. У савременој антропологији се на етнички идентитет и историју гледа

¹⁶ Поводом књиге Ноела Малколма "Kosovo: A Short History" (Malcolm 1998) српски историчари су одржали научну расправу 8. октобра 1999. године, на којој су изнели критичка саопштења: Екмечић *et al.*: 2000. На књигу Малколма критичке осврте дају и други српски историчари, нпр. Батаковић 1999: 10. Антропологу Гер Дејзингсу (Duijzings 2000) албански стручњаци замерају да је користио српску литературу. Опширније у његовом интервјуу: *Vreme* 754/2005: 22.

као на конструкте – производе одређених околности, стратешких одлука или чак нехотичних резултата политичких пројеката (Eriksen [1993] 2002: 91). Неки периоди и/или догађаји из прошлости се интерпретирају, оживљавају или редукују у складу са становиштима и интересима савременог тренутка; историја је ствар интерпретације, начин селекције и креације. Она се пише у садашњем тренутку и самим тим је одраз садашњих, актуелних интереса и интенција (*op. cit.*). Из овакве перспективе произилази да историографске радове (писали их професионалци или лаици) можемо сасвим изједначити са исказима информатора на терену (*op. cit.*). Све ово покреће низ нових питања, нарочито у сложеној послератној ситуацији. Иако се историја може користити у политичке сврхе, намеће се питање – како издвојити след конкретних историјских догађаја који утичу на садашњост од креација, интерпретација и дописивања, које је такође обликују? Историографска литература посвећена Косову даје његову слику преломљену у калеидоскопу: у безброј варијанти. За конструктивистички приступ савремене антропологије проблемима етницитета и историје Косово представља више него парадигматичан пример.

У фокусу антрополошких истраживања јесу мале заједнице, локални контекст и локалне праксе, па је такав случај и у овом раду. Антропологију интересује субјективни доживљај минулих догађаја, "друштвено памћење" и "друштвено сећање" (уп. Nedeljković 2007: 14), али све то је на подручју изузетно сложеног политичког и културног контекста, какво је Косово, под утицајем историографских интерпретација. Селекција и реинтерпретација историје у политичке сврхе може одиграти значајну улогу у стварању и јачању етничке идентификације и лојалности (Eriksen [1993] 2002: 90). На исказе мојих саговорника (нарочито образованијих) евидентно се одражавају званични историографски дискурси, додатно политички и медијски конструисани, а често супротстављени свакодневним позитивним искуствима мултиетницитета. Виђена "одоздо", из перспективе обичних људи, прошлост задобија широки спектар боја и емоција од званичних црно-белих слика жртве, агресора и вечите мржње.

У овом поглављу покушаћу да у основним цртама изложим ток историјских догађаја и процеса на Косову, углавном према ономе како је то приказано у српској

историографији, све време имајући у виду и другачије и/или супротстављене погледе западних и албанских аутора. Ово поглавље има за циљ да укаже на сложен историјски, политички и културни контекст Косова. Поглавље се састоји из четири одељка: 1. даје се осврт на историју Косова од средњег века до Другог светског рата; 2. разматра се положај Косова у оквиру СФРЈ, распад земље и ескалација сукоба крајем деведесетих година двадесетог века; 3. објашњава се успостављање протектората Уједињених нација; 4. указује се на карактеристике Косова као пограничног региона, а што је од значаја за процесе идентификације.

1. Осврт на историју Косова

Албанској и српској верзији историје Косова заједничко је да обе инсистирају на свом неутуђивом праву на ову територију, а такав почетни приступ производи сва даља размимоилажења.¹⁷

У општим потезима изложен, албански поглед на историју Косова заснива се на тези да они воде порекло од Дарданаца, илирског племена. Дарданија је у старом веку обухватала широки простор данашње Албаније, Косова, западне Македоније, југоисточне Црне Горе и јужне Србије све до града Ниша. У албанској верзији прошлости, Албанци су на подручју Косова аутохтони и имају континуитет још од старог века, док су се Словени на Балкан доселили касније. Словени су колонизовали аутохтону илирску, односно албанску територију. Овакав поглед на порекло Албанаца се у историјској науци (не само у Србији, већ уопште) сматра спорним, будући да нема поузданих извора који би то потврдили.

¹⁷ Један од примера потпуног размимоилажења представника двеју страна је разговор српског историчара Душана Батаковића и Хакифа Бајрамија, албанског историчара са Косова, вођен крајем 1998. у емисији "Мост" Радија Слободна Европа (Karabeg 2000: 136-148). У овој емисији је у периоду од 1994. до 2000. године вођено 26 дијалога између српских и албанских интелектуалаца, историчара, политиколога, студентских лидера, истакнутих личности политичког и јавног живота. Аутор емисије и приређивач књиге српско-албанских дијалога Омер Карабег у уводној напомени пише да ни у једном разговору о Косову није био остварен ни минимум сагласности. Саговорници са српске и албанске стране готово да ни у чему нису могли да пронађу додирну тачку, већ је свако остајао на својим дијаметрално супротним позицијама (*ibid.*, 7).

У основним цртама изложићу и преовлађујуће мишљење у српској историографији. Словенска племена насељавала су простор данашњег Косова и Метохије у периоду од VII до X века. Средиште српске средњовековне државе под династијом Немањића (1166–1371) је из рашке области премештено на Косово и Метохију убрзо после првог пада Цариграда (1204). Најкасније почетком тринаестог века је читаво подручје Косова и Метохије постало део српске државе (Батаковић 2006: 9). По добијању аутокефалности 1219. године, средиште Српске православне цркве постаје Хвосно (будућа Метохија), а у време царства Стефана Душана (1346–1355) патријаршијски трон је 1346. године трајно постављен у Пећком манастиру (*ibid.*, 9-10). У доба највећег успона средњовековне Србије, Косово и Метохија представљају њено државно, културно и верско средиште, њена најбогатија и најгушће насељена подручја (*ibid.*, 8-10). Подигнут је велики број цркава и манастира, задужбина владара, изузетних архитектонских и уметничких вредности. Концентрација српских цркава и манастира показује да је ово подручје у средњем веку било духовно средиште српског народа (Богдановић 1985: 42). Царство Стефана Душана се после његове смрти распало на делове под влашћу обласних господара. Косово и делови Метохије припали су краљу Вукашину Мрњавчевићу (Батаковић 2006: 15).

Османлијска војска је против војске браће Мрњавчевића добила битку на Марици 1371. године и од тада почиње османлијско систематско освајање српских земаља. Легендарна Косовска битка одиграла се на Косову пољу на Видовдан 1389. године између османлијских и хришћанских снага. Иако нема јасних података о њеном војном исходу (Богдановић 1985: 59; Батаковић 2006: 16), у наредним деценијама је готово цео Балкан био под влашћу Отоманске империје. Погинули су предводници обеју страна: султана Мурата је, према предању, убио Милош Обилић, а кнез Лазар је заробљен и одрубљена му је глава. Кнез Лазар је одлучио да се супротстави надмоћнијим османлијским снагама, определио се за царство небеско, уместо за царство земаљско и добио духовну и моралну победу. Душан Батаковић пише да се на традицији косовског страдања заснива савремена српска национална идеологија, да је косовски завет кључна одредница српског идентитета, "избор слободе у царству небеском уместо понижења и ропства у царству

земаљском – трајно везивно ткиво које српском народу даје осећање народне целине" (2006: 5-6) и да је "за Србе Косово и Метохија заветна земља" (*ibid.*, 7).

Поруке Косовске битке су у деветнаестом веку уграђене у језгро српског националног идентитета, косовска тема је прерасла у национални мит (Duijzings 2000: 184). У савременој науци постоје различити приступи у сагледавању Косовске битке: да ли се она уопште одиграла, какав је био исход, да ли су војску кнеза Лазара у то време могли сачињавати Срби и да ли су у њој били само Срби, затим о начинима на којима је од материјала епских песама кован национални идентитет, о њеним савременим политичким инструментализацијама, итд.¹⁸ Косовска битка и косовски завет заузимају истакнуто место у дефиницијама националне припадности. У последњој деценији двадесетог века они су актуелизовани и политички употребљавани у новим сукобима на Косову.

Отомански период и важни догађаји и процеси који су га обележили, такође се другачије објашњавају у албанској и српској историографији, унутар којих, опет, постоје различити токови интерпретација. Будући да је предмет истраживања српска заједница југоисточног Косова (области Горње и Доње Мораве, која се у старијој литератури назива *Изморник*), задржаћу се на интерпретацијама у српској историографији и етнографији и покушаћу да укажем на пресудне догађаје и процесе који су на њу утицали (као и на њену слику о себи).

Подручје Косова није одмах потпало под власт отоманске државе након њеног продирања на Балкан. Горња и Доња Морава (у средњем веку се помињу као једна целина под називом *Морава*) су са првим падом Новог Брда, привредног средишта тадашње српске државе, привремено потпале под отоманску власт 1441. године. Ову област су са Новим Брдом дефинитивно заузеле отоманске снаге 1455. године (Урошевић 1935: 19), а убрзо затим и друге градове на Косову, укључујући и Призрен (Батаковић 2006: 17-18). Српска деспотовина је потпала под отоманску власт с падом Смедерева 1459. године (*ibid.*, 18).

У српској историографији се истиче да је у средњем веку становништво Косова било хришћанско, а да се Власи и Арбанаси помињу у писаним изворима

¹⁸ Литература о Косовској битки је готово непрегледна; овде ћу навести само неколико јединица: Поповић 1976; Богдановић 1985: 59-62; Vandić 1990: 31-42; Ђуретић 1991; Бакић-Хејден 1999; Duijzings 2000: 176-202; Di Lelio [2009] 2010.

као мањинске групе (Богдановић 1985: 34-39). Етничка слика Косова се ни у XV веку није променила, представници отоманске власти живели су у градовима, а села су била хришћанска (Батаковић 2006: 19). И Урошевић наглашава да су сеоско становништво на Косову у то време сачињавали хришћани и да Арбанаса није било (1965: 70). Димитрије Богдановић пише да "српско-албански односи у средњем веку могу се пре обележити као симбиоза" (1985: 260), а да сукоб почиње да их карактерише од XVI века са исламизацијом Арбанаса; сукоб покреће верска и социјална диференцијација унутар отоманског феудалног система (*ibid.*, 92, 260). Догађаји из XVII и XVIII века су створили услове за промену етничке слике Косова. У турско-аустријским ратовима Срби су се борили на аустријској страни, која је била поражена. У страху од отоманске одмазде, велики број Срба се 1690. године определио за сеобу у Угарску, предвођен патријархом Арсенијем III Чарнојевићем. Друга велика сеоба Срба, мотивисана истим разлозима, била је 1737. године. У српској историографији се објашњава да су велике сеобе Срба створиле услове за интензивно насељавање албанског становништва које долази са подручја северне Албаније, а на самом Косову спушта се са планина на напуштену земљу у равници.¹⁹ У северној Албанији је становништво било изложено исламизацији, посебно крајем XVII и почетком XVIII века (Батаковић 2006: 25). Албанци су на Косово углавном долазили као већ поисламљени, мада је било и католика и криптокатолика (оних који су у ислам прешли само привидно) (Урошевић 1965: 96). Прихватање ислама омогућавало је преобраћеницима промену социјалног положаја и приступ државним службама и привилегијама у оквиру отоманског система (Богдановић 1985: 94; Батаковић 2006: 25). Исламизирани Албанци су затим представљали оруђе за исламизацију хришћана (Богдановић 1985: 94), односно, са исламизацијом је насељавање Албанаца на просторе некадашњих српских земаља добило карактер експанзије (Батаковић 2006: 26). Урошевић пише да се највећи број Арбанаса доселио на Косово у периоду од средине XVIII до 40-их година XIX века (1965: 79).

Један од најважнијих процеса који се у отоманском периоду одигравао на Косову је, према објашњењима у српској историографији, исламизација и потоња

¹⁹ У албанској историографији се сматра да су наведене масовне сеобе Срба са Косова – мит.

албанизација српског становништва. Душан Батаковић везује процес јаче исламизације српског становништва за XVII и прву половину XVIII века, када је албански утицај на политичке прилике постао значајнији (2006: 34). Урошевић, међутим, објашњава да је српско становништво прихватало ислам и пре досељавања Арбанаса, али да је углавном на ислам прелазило касније, у периоду од друге половине XVIII века (1965: 97). Прихватањем ислама долазило је до "поарбанашења" некадашњег српског становништва с обзиром на то да се преобраћење вршило у арбанашкој средини и да су носиоци ислама изван градова били Арбанаси (*ibid.*, 103). Православни Срби су своје преобраћене сународнике називали термином *Арнауташи*, будући да су они преко Албанаца примили ислам, а затим се и албанизовали усвојивши језик и обичаје (Богдановић 1985: 94; Батаковић 2006: 35). Процес исламизације најкасније је захватио Горњу Мораву и Изморник, али у литератури стоје различити подаци о његовом временском распону (Урошевић 1935: 102-104; Богдановић 1985: 95; Батаковић 2006: 35). Разлози прихватања ислама могу бити различити. Било је присилног, али и добровољног прелажења ради промене друштвеног положаја, привилегија и добијања заштите. Урошевић сматра да узроци прелажења српског становништва у ислам проистичу из његовог непосредног додира с Арбанасима (1965: 101).

Положај хришћанског становништва се временом погоршавао, нарочито са урушавањем отоманског управног система и настајањем анархије на његовим рубним деловима. Настојања Порте да реформише државни систем и предупреди распад империје, наишла су на јак отпор Албанаца на Косову (Богдановић 1985: 130), будући да су ту паше и бегови били углавном албанског порекла (Батаковић 2006: 32).

У областима Горње и Доње Мораве слабо је допирао утицај врховне турске управе (Урошевић 1935: 20). Крајем XVII и почетком XVIII века у ове области почињу да се досељавају Арбанаси, који затим сукцесивно настављају да пристижу у већем броју са запада, док се српско становништво почиње померати и иселјавати (*ibid.*, 71). Срби су из западних области Мораве прелазили у њен источни део, у Доњу Мораву, ближе Гњилану, а селили су се и изван граница Мораве (*ibid.*, 88-89, 92). Урошевић пише да је на простору Мораве пре арбанашког досељавања крајем

XVII века живело само српско и православно циганско становништво, мада он оставља могућност да је можда у незнатном броју било и неких других група (*ibid.*, 71, 92). Арбанаси који су се у то време досељавали на ове просторе били су углавном католичке вероисповести, али су убрзо по досељавању прелазили у ислам из прагматичних разлога (*ibid.*, 96).

У српско-турском рату 1877-1878. је српска војска заузела подручје Доње Мораве и део Горње Мораве, али је после непуних месец дана све морало бити враћено Отоманској држави (*ibid.*, 20). На Берлинском конгресу је 1878. године установљена граница између ослобођене Србије и Отоманског царства, где је Косово и даље остало. За Србе на Косову је наступио изузетно тежак период; они у великом броју беже на територију ослобођене Србије. Те 1878. и неколико година касније Албанци се масовно исељавају из крајева ослобођене Србије (из њених јужних делова, Јабланице, Топлице...) и досељавају на Косово, па и у област Мораве, што Урошевић назива инверзном струјом (*ibid.*, 71). Дошло је до крупних демографских промена, највећих на Балкану у XIX веку. У српској историографији се ове миграције оцењују као "недобровољне размене становништва" (Богдановић 1985: 138). У литератури се барата различитим бројевима миграната на једној и на другој страни. Најчесталије се помиње број од око 30.000 Срба избеглих са Косова и исто толико Албанаца избеглих и/или прогнаних из ослобођене Србије.²⁰ Период после установљења границе између независне Србије и Отоманског царства карактеришу насиље и одмазде.

На Косову је година 1878. позната по оснивању *Призренске лиге*. Албански поглавари су одржали скуп у Призрену на коме се расправљало о промењеним политичким околностима (јачање хришћанских и словенских држава, могућност независне албанске државе која би обухватила и Косово, однос с Портом...). За скуп *Призренске лиге* се везује идеја о уједињењу свих Албанаца, без обзира на племенске и верске разлике (Džuda [2000] 2002: 38). *Лига* је 1880. преузела управу над Косовом, али је следеће године отоманска држава угушила побуну (*op. cit.*).

²⁰ У литератури се налази и податак да су Срби из Нишког санџака (1876-1878) прогнали око 80.000 муслимана албанског порекла (Petrič, Pihler 2002: 21).

Балкански савез, који су сачињавале Србија, Црна Гора, Бугарска и Грчка, повео је рат против већ ослабљене Отоманске државе 1912. године. Батаковић пише: "Рат је дочекан као вековима очекивана 'освета Косова'" (2006: 47). У периоду који је претходио балканским ратовима, а још и пре тога, у XIX веку, у Србији се радило на изградњи националног идентитета, чије је носеће стубове представљала косовска епика. Подручје Косова је припојено независној Србији 1912. године. Та година уписана је у националну историју као ослобођење Косова од вековног турског јарма.²¹ И док је за Србе 1912. година ослобођења²², за косовске Албанце је то било равно пропасти: они нису могли да се уједине с независном албанском државом која је била у формирању (Džuda [2000] 2002: 44). Успостављање српске државе на Косову пратиле су побуне албанског становништва (побуњеници су били тзв. "качаџи"), одмазде српских власти и становништва, као и досељавања из Србије. Даљи ток политичких процеса и догађаја је био сложен, Србија је морала да на дипломатском пољу води посебну "косовску битку" (Богдановић 1985: 266). Лондонска конференција европских сила (1912-1913) дала је правну и политичку потврду припајању Косова Србији и повлачењу нових државних граница (*ibid.*, 266-267). Ослобађање или освајање Косова (у зависности од српског или албанског становишта) и његово припајање Србији 1912. године је, с обзиром на затечено тешко стање, отпор Албанаца и сложену ситуацију на ширем политичком плану у исти мах представљао и почетак његовог губљења до којег је дошло у наше време. Србија није нашла одговарајући начин да интегрише албанско становништво; предузете мере, као и предлози тадашње интелектуалне елите, углавном су били контрапродуктивни. И Димитрије Богдановић указује на то да у периоду после балканских ратова: "Један од крупних, па и кобних недостатака српске политике био је у одсуству јасних погледа на то како да се трајно и праведно реши албанско питање" (1985: 266). Однос између српске (касније југословенске) државе и косовских Албанаца је током читавог XX века остао изражено конфликтан.

²¹ Према албанској историографији, Србија је на силу окупирала Косово и успоставила власт против воље већинског народа – Албанаца.

²² Атанасије Урошевић користи велико слово за ову реч – Ослобођење (1935).

Урошевић пише да су се Срби на подручју Мораве осветили Арбанасима за патње које су од њих претрпели у време турске владавине (1935: 59). После 1912. у област Мораве почиње да се досељава српско становништво из различитих крајева,²³ док се одређени број Албанаца исељава (*ibid.*, 76). Урошевић примећује да они нису могли да се помире са српском владавином на Косову и наводи њихове речи да "не могу да гледају како 'Шкау' (Србин) суди". Многи су бежали из страха од освете оних којима су се замерили (*ibid.*, 93).

Косово су убрзо после присаједињења Србији, већ 1915. године, окупирале Аустроугарска, Немачка и Бугарска. У офанзиви, немајући други излаз, српска војска повлачила се пешице преко Косова и планина Албаније у настојању да се домогне мора где су је чекали савезници. Огроман број војника је страдао не само од зиме и глади, већ од напада Албанаца (Батаковић 2006: 48; Džuda [2000] 2002: 46). Области Доње и Горње Мораве су у периоду од 1915. до 1918. године биле под бугарском окупацијом. Урошевић помиње да је опет било сукоба између Срба и Арбанаса, као и то да су бугарске власти нападале Србе, али у већој мери непослушне Арбанасе, те да су у то ратно време и једни и други претрпели страдања (1935: 59).

Године 1918. Србија је поново заузела Косово. 1. децембра 1918. године формирана је Краљевина Срба, Хрвата и Словенаца, која је 1929. преименована у Краљевину Југославију. Нова држава суочила се с отвореним непријатељством албанског становништва и побуњеника, тзв. "качака". Они су пружали отпор успостављању српске, односно југословенске власти; нису прихватили да Косово буде у саставу Југославије, јер је то држава јужних Словена, што они нису (Džuda [2000] 2002: 47).²⁴ Државна власт је побуне гушила. Осим тога, тражила су се и другачија решења за сламање отпора албанског становништва и бројчане

²³ Досељеничке струје (српске, арбанашке, черкеске...) у Горњој и Доњој Морави Урошевић дели на старије (пре 1912.) и новије (после 1912.). Он даје преглед досељеног становништва по родовима и домовима (1935: 73-75).

²⁴ У албанској визири Косово је било део независне Србије једино у периоду од XIII до XV века. И друге области, као што су данашња Македонија и северна Грчка, у једном периоду историје биле су део Србије, па она на њих не полаже право као на своје историјске територије (Демјаха 1999: 81). На конференцијама у Лондону (1913), Версају (1919) и касније у Паризу (1946) одлучено је да Косово уђе у састав Србије, односно Југославије, противно вољи већинског албанског народа који на њему живи (*ibid.*, 81-82).

противтеже. Држава је у циљу укидања феудалних односа почела 1920. године да спроводи аграрну реформу, а у оквиру ње, колонизацију становништва из пасивнијих крајева тадашње Југославије. Колонизација није дала очекиване резултате, била је слабо припремљена и лоше вођена, а пратиле су је и бројне злоупотребе (опширније о колонизацији у поглављу V).

У периоду између два светска рата било је више таласа исељавања албанског и турског (муслиманског) становништва у Турску. Између Југославије и Турске потписан је споразум 1938. године о исељавању 40.000 муслиманских породица или 200.000 људи у Турску, али до његове реализације није дошло, јер је избио рат. У литератури се барата веома различитим бројевима када је реч о албанској емиграцији у периоду између два светска рата.²⁵

У другој половини XIX века или, прецизније, после 1878. године, подела између хришћана и муслимана претвара се у етничку границу између Срба и Албанаца (Duijzings 2000: 7-8). Дубоки јаз и конфликт између двеју заједница производ је деветнаестовековних националних конструкција у борби за територије Отоманског царства у пропадању (уп. *op. cit*; Petrič, Pihler 2002: 19-21).

Из антрополошког угла посматрано, албанска и српска заједница на подручју Косова у дубљој прошлости нису могле бити тако хомогене, како то произилази из историографских интерпретација. Оне то нису чак ни данас (поглавље VIII). У даљој прошлости није било инструмената попут медија који нивелишу мишљења и врше хомогенизацију циљне групе. На нивоу свакодневног живота тзв. обичних, малих људи и њихових незваничних верзија историје, у локалним просторима и увученим нишама, ствари су могле бити сасвим другачије.

²⁵ О овим проблемима из различитих углова: Богдановић 1985: 183-195; Батаковић 2006: 49-55; Malcolm 1998: 264-288; Džuda [2000] 2002: 47-51; Petrič, Pihler 2002: 22-26.

2. Косово у оквиру СФРЈ, распад земље и ескалација сукоба крајем 90-их година XX века

У Другом светском рату Косово је подељено на три зоне: Митровица је због рудника Трепче била под немачком окупацијом, мањи део на истоку под бугарском, а већи део Косова, западна Македонија и делови Црне Горе ушли су у састав Велике Албаније под италијанским патронатом. Албанци су у делу италијанске зоне прихватили окупацију, будући да је била остварена њихова тежња да живе у држави која се подудара са њиховим етничким границама (Petrić, Pihler 2002: 26). Они су окупацију доживели као ослобођење од неприхватљиве српске владавине, а добијена привидна независност требало је да представља увод у суверенитет Албаније у њеном етничком распрострањању (*ibid.*, 27-28). Институције, као што су управа, школство и сл., биле су подвргнуте албанизацији (*ibid.*, 26). Српско становништво је трпело веома тешко насиље; за кратко време је огроман број колониста протеран, а многи од њих су изгубили живот. С обзиром на овакву ситуацију, партизани нису били у могућности да привуку већи број Албанаца у своје редове. Албанци су према партизанима били неповерљиви, јер су њихове одреде углавном сачињавали Словени. Са друге стране, они нису били сигурни у то да ће после рата добити она политичка права која су већ имали у оквиру привидне независности под италијанским патронатом (Malcolm 1998: 300-313; Petrić, Pihler 2002: 28). Да би у свој покрет укључили и Албанце, партизани су показали разумевање за њихове националне потребе. И у домаћој и у иностраној литератури налазе се подаци (премда различити) о томе да је комунистичка партија 1944. године признала косовским Албанцима право на самоопредељење, тј. на припајање Косова Албанији по завршетку рата (Батаковић 2006: 55; Malcolm 1998: 308; Petrić, Pihler 2002: 28; Džuda [2000] 2002: 55-56). Међутим, након повлачења окупаторских снага, овај уступак је повучен²⁶ и Косово је реинтегрисано у оквиру Југославије. Процес реинтеграције се споро одвијао, јер је био праћен жестокима побунама албанског становништва.

²⁶ У литератури се могу наћи различита објашњења разлога за повлачење датих обећања. Једно од њих је да се у то време доста говорило о стварању балканске федерације, у оквиру које би питање Косова могло бити решено (Džuda [2000] 2002: 57; уп. Батаковић 2006: 59; уп. Pula 2004: 800).

Године 1945. Косово је присаједињено Србији; исте године је проглашено аутономном покрајином у оквиру Србије, као и Војводина на северу. Аутономија Косова је успостављена Уставом из 1946. године, а проширена уставним решењима из 1963. Нова власт је у послератном периоду чинила низ уступака албанском становништву у циљу смиривања напетости (широка права, аутономија...). Колонистима протераним за време рата био је забрањен повратак на Косово. У годинама непосредно после рата између Југославије и Албаније се развијала сарадња која је подразумевала и отвореност граница²⁷. Сукоб Тита и Стаљина 1948. године ставио је тачку и на сарадњу Југославије и Албаније, што је за косовске Албанце значило повратак у за њих неповољну климу међуратног раздобља (Petrič, Pihler 2002: 29). Границе према Албанији су затворене, државна контрола територије је појачана. Године 1968. одржане су масовне демонстрације Албанаца против режима.²⁸

Уставом из 1974. године аутономије Косова и Војводине су значајно проширене. Аутономне покрајине Косово и Војводина, формиране на територији Србије, биле су уставним одредбама из 1974. године готово изједначене са републикама унутар југословенске федерације. Аутономне покрајине су на исти начин као и републике учествовале у стварању и раду највиших савезних органа (Скупштине СФРЈ, Председништва СФРЈ, Савезног извршног већа...). Косово је имало своје председништво, врховни суд, устав, могућност стављања вета на промену републичког и савезног устава, право доношења закона који нису морали бити сагласни са републичким и сл. (Лутовац 1999: 101). За разлику од република, аутономне покрајине нису располагале правом на сецесију (Petrič, Pihler 2002: 30). У периоду који је уследио Албанци су се етаблирали на местима доношења одлука, у многим сегментима (управа, запошљавање...) уведен је принцип проходности у складу са етничком заступљеношћу у покрајини, албанска национална култура добија широки простор за своје исказивање, па је прослављена и стогодишњица *Призренске лиге* 1978. године, поред југословенске заставе могли су да истакну и

²⁷ У политичком и јавном дискурсу Србије овај моменат се често наводи као једно од објашњења противтеже албанског становништва на Косову.

²⁸ О проблему уједињења Албаније и Косова у другој половини XX века: Vickers, Petifer [1997] 1998: 142-165.

албанску и сл. (*ibid.*, 29-31). На свим важним нивоима друштвеног система била је изражена албанизација. Државна власт реаговала је забранама и хапшењима једино у случајевима испољавања сецесионистичких захтева (статуса републике за покрајину или прикључења Албанији).

Косово је у оквиру СФРЈ било привредно најнеразвијеније подручје иако се у његов развој систематски улагало. Разлози за то су били многобројни, како политички, тако и демографски. Економска криза која се продубљивала, висок степен незапошљености, али и други фактори, стварали су незадовољство. У марту 1981. године у Приштини су избиле масовне студентске демонстрације, најпре социјално и економски мотивисане (преоптерећеност Универзитетских капацитета, лоши услови студентског живота), али су убрзо постављени и захтеви за променом статуса покрајине у републику. Ситуација је измицала контроли, проглашено је ванредно стање, демонстрације су брутално угушене, уследила су бројна хапшења. Догађаји из 1981. године су довели до трајног погоршања међуетничких односа на Косову, као и до њихове потоње политизације (*ibid.*, 35).

У периоду који је уследио неповерење између Срба и Албанаца се продубљивало; унутар обеју група су текли процеси унутрашње консолидације (*op. cit.*) и етничке хомогенизације. Косовски Албанци су себе видели као угњетену заједницу у оквиру Србије / Југославије. Према њиховом виђењу, Косово је етнички хомогеније од многих националних држава, Албанци сачињавају већинско становништво, а одређени су као мањина и подређени српској доминацији. Косовски Срби су, са друге стране, себе доживљавали као угрожену групу на делу територије који припада њиховој матичној држави. Ситуација је била крајње сложена, како на Косову, тако и у федерацији; карактерише је многострукоост процеса и равни дешавања.

Истраживање спроведено 1966. године показало је извештан степен раста националне дистанце на нивоу СФРЈ, па и према Албанцима (Pantić 1991: 174-175). Резултати истраживања из 1990. године показују да је на југословенском нивоу највећа дистанца према Албанцима (*op. cit.*). Упоредо с тим, Албанци су испољили највећу националну затвореност и дистанцу од других народа у Југославији и то како 1966. године, тако и 1990. (*ibid.*, 177-178). У албанској заједници степен

образовања испитаника је имао мало утицаја на смањење њихове затворености (*ibid.*, 180-181). Резултати поменутог истраживања изражавају важне аспекте субјективног доживљаја албанског становништва у Југославији, њихову самоидентификацију, идентификацију *других*, као и идентификацију од стране *других*.

Следећа раван која одсликава сложену косовску и југословенску реалност јесте континуирано и у бројевима високо изражено исељавање српског становништва. У опсежној демографској студији посвећеној овом проблему ауторке Ружа Петровић и Марина Благојевић (1989) анализирају садејство различитих фактора који доводе до исељавања српског и црногорског становништва са Косова. Економски разлози јесу били мотив за исељавање код једног дела косовских Срба, али знатно више доживљај несигурности и угрожености, па и претрпљених непријатности у доминантно албанском окружењу. Албанску заједницу је у посматраном периоду карактерисала висока стопа природног прираштаја (највиша у Европи), чиме се вршио притисак на ресурсе и на становништво других етничких група (*ibid.*, 1). У периоду од првог послератног до последњег анализираног пописа становништва (1948-1981) број албанских становника на Косову се повећао за више од 2,5 пута, тј. од 0, 48 на 1, 2 милиона (*ibid.*, 1, 85). Упоредо с тим, број српских становника се видно смањивао.²⁹ Ауторке запажају процесе етничке хомогенизације становништва Косова, повећање заступљености најбројније албанске заједнице у укупном броју становника и то у време када је у другим републикама тадашње Југославије све више долазила до изражаја управо супротна тенденција – етничка хетерогеност (*ibid.*, 85-86). На Косову је од 1971. године густина насељености становништва била највиша у Југославији, а што је било у потпуном нескладу са његовим економским развојем (*ibid.*, 79-80).

Дубока политичка и економска криза југословенске федерације 80-их година прошлог века уско је повезана са кризом на Косову која се продубљивала и усложњавала. Комунистички режим је све до почетка 60-их година прошлог века

²⁹ Приложени су резултати пописа становништва из 1961., 1971. и 1981. године, па се наведена демографска кретања могу непосредно сагледати (*ibid.*, 95-98).

прокламовао "братство и јединство" међу народима и залагао се за наднационални и надрепублички југословенски идентитет (Marković 2001: 14-26, 42). Почетком 60-их година почело је да се назире економско урушавање земље, а предузете привредне реформе нису дале резултате (*ibid.*, 53). Тада почиње постепена дезинтеграција федерације; политичке елите нису улагале напор да је спрече јачањем заједничког југословенског идентитета, већ су, напротив, подстицани партикуларни национални идентитети (*ibid.*, 56). Долази до напуштања југословенства, а већ од краја 60-их година улога република постаје све значајнија (*ibid.*, 45, 51). Уставом из 1974. године, као и даљим политичким кретањима, Југославија је постајала све децентрализованија, а политичка моћ концентрисала се у републикама. Сложена ситуација на Косову одражавала је сву дубину кризе југословенске федерације у распадању. Републичке елите су се све више усмеравале на питања националног суверенитета, временом све отвореније играјући на карту национализма, уместо на осмишљене политичке и економске реформе (Naumović 2008: 62-63). Растући проблеми – економски, социјални, политички, културни и сви други – преводили су се у националне.

Како је већ поменуто, од 1981. године међуетнички односи на Косову су се погоршавали. Српско становништво се осећало маргинализовано и угрожено и наставило је с иселјавањем. Федерација је клизила ка дезинтеграцији, а уставно је била тако устројена да се унутар Србије, на републичком и покрајинском нивоу, није проналазио одговарајући начин за дефинисање и решавање проблема на Косову. У таквој ситуацији је Слободан Милошевић 1987. године на Косову Пољу, где је отишао да саслуша жалбе косовских Срба, изговорио чувену реченицу "Нико не сме да вас бије", којом је започео његов успон, а "косовско питање" дошло је у средиште актуелне српске политике. У периоду од 1988. до 1989. године у Србији је одржан велики број митинга подршке српском народу на Косову, на којима су актуализовани Косовски бој, страдање... У јуну 1989. године обележено је шест векова Косовске битке, праћено инструментализацијом различитих облика националне традиције, а нарочито косовским митом и с њим повезаним скупом симбола (*ibid.*, 66).

У марту 1989. године усвојени су одређени амандмани на Устав Републике Србије, којом се постепено укидала аутономија Косова. Рудари Трепче су штрајковали глађу, у покрајини је наступио генерални штрајк, демонстрације, хапшења, па су уведене "посебне мере", које су временом појачаване и подигнуте на ниво трајног ванредног стања. Нови Устав Србије је усвојен у септембру 1990. године. Аутономним покрајинама Косову и Војводини су одузети атрибути државности; оне су сведене на статус територијалне аутономије. Српске власти су на Косову у периоду који је следио примењивале крајње ригидне и репресивне мере: албански радници који су масовно штрајковали су добијали отказе, медији су забрањивани због сецесионистичке пропаганде, уведен је нови школски програм према коме је настава на албанском била усклађена са наставом у Србији, што је албанско становништво одбило да прихвати и сл. Подела између Срба и Албанаца постајала је све дубља и изразитија. Стварали су се по етничким линијама потпуно одвојени, паралелни светови.

Албанци су на Косову формирали "паралелну државу", тј. паралелни систем институција (просвета, здравство, економија, медији...) смештен у приватним кућама, одржани су председнички и парламентарни избори, конституисана је влада (чије је средиште до 1992. било у Љубљани, а касније је премештено у Бон). На председничким изборима је као једини кандидат победио Ибрахим Ругова, који је испред *Демократског савеза Косова* координисао рад паралелних структура. На референдуму одржаном у септембру 1991. године Албанци су се готово стопроцентно изјаснили за независност, а парламент је убрзо усвојио резолуцију о независности и суверенитету Косова. Албанци у дијаспори су издвајали део својих примања за финансирање паралелног државног система. Изградивши паралелне структуре, Албанци су пружали пасиван, ненасиљан отпор, што је била прагматична одлука: тиме су задобијали симпатије и подршку Запада, а осим тога, они у том тренутку не би имали никаквих изгледа у оружаним борбама против српске војске и полиције (Petrič, Pihler 2002: 10, 56-57; уп. Pula 2004: 812).³⁰ Како примећује Тим Цуда, они су симулирали независност у уверењу да ће им уз помоћ

³⁰ О паралелном косовском друштву у периоду од 1988. до 1992. године и албанском односу према српском режиму као колонијалном: Pula 2004.

демографије и других аргумената "Косово једног дана попут зрелог воћа пасти у крило" (Džuda [2000] 2002: 92). Овај аутор даље објашњава да све док је постојала СФРЈ, њихов је циљ била република. Када се федерација распала, циљ је била независност (*ibid.*, 93). Косовски Албанци су бојкотовали све изборе на српском и југословенском нивоу; нису признавали легитимност српских институција на Косову. Већи број аутора, домаћих и страних, објашњава да су они својим гласовима могли да промене ситуацију у Србији и свргну Милошевићев режим (нпр. Лутовац 1999: 94-97; Petrič, Pihler 2002: 63-64; Džuda [2000] 2002: 100, 102-104). Али они су настојали да добију међународну интервенцију, те им је стога Милошевићев режим одговарао; руководили су се принципом "што горе, то боље" (Džuda [2000] 2002: 102). Са друге стране, Косово је приликом савезних и републичких избора имало за владајући режим у Србији посебан значај: на основу малог броја гласова косовских Срба добијао се велики број одборничких и посланичких мандата (Лутовац 1999: 94-96). Стање на Косову је у периоду од почетка до средине деведесетих година прошлог века привидно било мирно, свако је живео у свом свету, решавање конфликта је запостављано и/или одлагано, а што је у извесном смислу одговарало тадашњим кључним актерима.

Избијањем ратова у Хрватској и Босни и Херцеговини, ситуација на Косову је стављена на споредну сцену међународне дипломатије (Petrič, Pihler 2002: 71). Дејтонским мировним споразумом 1995. године је конфликт на Косову заобиђен. Настојања косовских Албанаца да се политиком ненасилног отпора задобије подршка међународне заједнице и да се криза интернационализује остала су без резултата (*ibid.*, 73). После Дејтонског споразума на политичкој сцени косовских Албанаца постају доминантнији они који се залажу за радикална и насилна решења (*ibid.*, 11, 74, 220). Од 1996. године Албанци почињу са спорадичним оружаном нападима, а већ 1997. је и званично потврђено постојање *Ослободилачке војске Косова* (ОВК), паравојне групације косовских Албанаца, која је у северној Албанији имала кампове за обуку (*ibid.*, 77-79). Током 1998. и 1999. године је на хиљаде Албанаца пристигло из дијаспоре и прикључило се ОВК (Džuda [2000]

2002: 304).³¹ Од пролећа 1998. године почиње ескалација оружаног сукоба на променљивим територијама. ОВК су провокацијама изазивале српске снаге, које су брутално и несразмерном јачином реаговале. На Косову су деловале и српске паравојне јединице, које су брутално поступале према албанском становништву (паљење кућа, пљачкање и сл.). Огроман број албанских цивила се нашао у избеглиштву, а њихове слике су обишле свет. ОВК су настојале да дође до ескалације насиља да би хуманитарном катастрофом привукле медијску и политичку пажњу и међународну интервенцију (Petrič, Pihler 2002: 125, 137, 221). Угрожавање људских права Албанци су користили као моћно оружје којим су поништили став Србије да је Косово унутрашње питање и да нема простора за страном мешање (Džuda [2000] 2002: 111). Међународна заједница се активно укључила у решавање конфликта, било је низ различитих предлога и одлука, али Албанци нису желели ништа мање од независности, а за Србију је облик аутономије, који су предлагали међународни посредници, било враћање на Устав из 1974. године и задирање у њен суверенитет. Косовски Албанци и власти у Србији били су на дијаметрално супротним позицијама, што је компромисно решавање конфликта путем преговарања учинило немогућим.

У фебруару 1999. године су преговори одржани у Рамбујеу између делегација Србије и косовских Албанаца, уз посредовање међународне заједнице, пропали.³² Даља посредовања, као и претње војним нападом упућене Србији, такође, нису дали резултате. НАТО је без мандата Савета безбедности Уједињених нација напао СР Југославију 24. марта 1999. године.³³ На Косову је дошло до

³¹ Дуда додаје следећи коментар: "Чињеница да Срби нису пристизали из иностранства довољно говори о томе колика је била одлучност оба народа кад је реч о будућности Косова" (Džuda [2000] 2002: 304).

³² Волфанг Петрич, аустријски амбасадор у Београду, који је у октобру 1998. преузео функцију изасланика Европске уније за Косово, исцрпно анализира преговоре у Рамбујеу и разлоге због којих није могло да се дипломатским путем дође до мирног решења конфликта (Petrič, Pihler 2002: 153-250). О дипломатском приступу у Рамбујеу из другог угла: Лутовац 1999: 113-116.

³³ Петрич указује на то да је НАТО по окончању Хладног рата доспео у кризу оријентације, па је тражио за себе нови профил. Петрич је критичан према америчком унилатеризму, заобилажењу Уједињених нација, кршењу међународног права и давању предности војним опцијама (Petrič, Pihler 2002: 8, 13-14, 247-249). Готово да је непрегледна литература, како домаћа, тако и страна, која критички разматра одлуку НАТО-а да без сагласности Савета безбедности УН нападне СР Југославију.

хуманитарне катастрофе: под притиском српских снага готово целокупно албанско становништво је било принуђено на избеглиштво у суседне земље.³⁴

3. Протекторат Уједињених нација

После 78 дана НАТО бомбардовања СР Југославије (превасходно Србије) потписан је војно-технички споразум између представника међународне заједнице и СР Југославије у Куманову 9. јуна 1999. године. Савет безбедности Уједињених нација је 10. јуна 1999. године усвојио Резолуцију 1244, која СР Југославији налаже повлачење свих војних, полицијских и паравојних снага са Косова у кратком року, а што ће бити усклађено са распоређивањем међународног безбедносног присуства. Резолуција 1244 потврђује суверенитет и територијални интегритет СР Југославије. Међутим, многе широко формулисане одредбе ове резолуције створиле су услове за међународну принудну управу, којом је фактички суспендован суверенитет СР Југославије на овом подручју (Лутовац 1999: 117). Одлука о коначном решењу статуса Косова остала је отворена; међународна заједница је заступала став *стандарди пре статуса*, тј. залагала се за изградњу функционалних демократских институција пре него што се приступи решавању питања статуса (Petrić, Pihler 2002: 12). Није одређена временска граница трајања међународне управе и њеног војног и цивилног присуства.

Са српским и југословенским војним и полицијским снагама које су се повлачиле са Косова, кренуле су и колоне српског и ромског становништва.³⁵ Док су се албанске избеглице из суседних земаља убрзано враћале на Косово, српско и ромско становништво се нагло и масовно исељавало, нарочито из етнички мешовитих средина. Према извештајима већег броја хуманитарних организација, са Косова је 1999. године расељено скоро 250.000 Срба и Рома. Егзодус српског и ромског становништва Цуда описује у односу на албанско становништво као

³⁴ Веома сложени и вишестрани процеси у другој половини двадесетог века на Косову и у СФРЈ су у овом одељку обрађени у најкраћим цртама и нужно поједностављени.

³⁵ Роми су били на мети Албанаца због сарадње са Србима.

невероватно брзу замену улога, али додаје и горку истину: "Њихов повратак неће осигурати никакво бомбардовање" (Džuda [2000] 2002: 307).

У периоду који је уследио преостало српско и ромско становништво било је изложено некажњеном насиљу (убијању, киднаповању, застрашивању, паљењу и крађи имовине...) од стране припадника ОВК, али и од стране цивила. У вакууму који је настао повлачењем југословенских и српских снага, државне границе Косова са Македонијом и Албанијом остале су неко време отворене, што је омогућило Албанцима из тих земаља да се придруже избеглицама и да несметано на Косову пљачкају српске куће и обављају друге криминалне радње (Батаковић 1999: 20; Јањић 1999: 73-74; Лутовац 1999: 118). Размере некажњеног насиља биле су велике, оно се објашњава осветом албанског становништва за претрпљена страдања у претходном периоду од стране српског режима и паравојних формација. Цену за то су колективно платили обични људи, они који су на Косову остали уверени у исправност својих поступака према албанским комшијама. Џуда као очевидац описује пљачкање српских кућа пред очима војника КФОР- а, који су му објаснили да имају наређење да то дозволе (Džuda [2000] 2002: 10-11). Толерисање етничког чишћења српског и другог неалбанског становништва од стране међународне управе може се објаснити стратегијом поједностављивања стања на терену, како би се лакше решила статусна питања у правцу фактичке, а затим и формалне независности Косова (Лутовац 1999: 119; уп. Јањић 1999: 72). Етничко чишћење није спречавано из разлога да би се српске претензије на Косово свеле на пуке правне и историјске аргументе у ситуацији када овде више не буде живео ни један Србин (Džuda [2000] 2002: 315).

У Гњилану и околини је током сукоба 1998. и 1999. разарања и насиља било у знатно мањој мери него у другим крајевима Косова; ово подручје је сматрано једним од његових најмирнијих делова (OEBS 2004: 200; OEBS II 2004: 3). Овде је српско становништво живело концентрисано у већим селима, па ОВК није могла да се инфилтрира користећи руралне области као своју базу, а осим тога, гњилански крај је удаљен од путева снабдевања оружјем ОВК (*op. cit.*). Међутим, након окончања оружаних сукоба и увођења међународног протектората у јуну 1999. године, ситуација се нагло погоршала. У извештајима о људским правима током

јуна, јула и августа 1999. године преовлађују информације о убиствима, отмицама и паљењу кућа (OEBS II 2004: 3). До 20. јуна 1999. године у Гњилану је била само једна уништена кућа. До краја октобра исте године у Гњилану је спаљено или порушено 280 кућа (*op. cit.*). Из многих етнички мешовитих села протерани су сви Срби. На пример, из села Житиња у општини Витина протерано је 330 Срба (сачињавали су половину укупног становништва пре рата), а више од 80 кућа је опљачкано и спаљено (*ibid.*, 4). Присуство припадника ОВК је у периоду после сукоба постало веома видљиво, они су преузели већину јавних зграда и предузели низ сличних акција (*ibid.*, 3).

Временом се ситуација смиривала и почело је да се ради на суживоту. До другог већег подухвата етничког чишћења српског становништва на читавом Косову дошло је 17. марта 2004. године. У Гњилану и Витини је било напада на припаднике српске заједнице, на њихове куће и имовину, док су села остала по страни. Српско и друго неалбанско становништво наставило је да се континуирано исељава.³⁶

У областима насељеним Србима и после успостављања међународне управе наставиле су и да функционишу здравствене, просветне и у измењеном облику још неке институције под контролом одговарајућих министарстава Владе Србије. Од стране међународних организација оне су означене као "паралелне структуре", будући да нису у складу са Резолуцијом Савета безбедности УН 1244 (Рајчевић 2008: 91). Специјални изасланик генералног секретара УН за Косово Каи Еиде их у свом извештају из октобра 2005. године пореди са паралелним структурама албанске заједнице у периоду до 1999. године. Он закључује да су оне једини реалан начин да се обезбеди одговарајућа услуга за косовске Србе, као и да ће се постојање паралелног система највероватније разрешити одређивањем коначног статуса Косова (наведено према: *ibid.*, 93). Паралелне структуре задржавају одређени број припадника српске заједнице на Косову (запошљење, велика

³⁶ О етничким заједницама на Косову са становишта људских права: Етничке заједнице на Косову 2005, Етничке мањине на Косову 2006, Етничке заједнице на Косову 2007.

примања, сигурност приликом лечења и сл.). Помоћу њих Влада Србије настоји да задржи и изванредан степен политичке контроле.³⁷

Период међународног протектората карактерише нејасан статус Косова, нејасне границе (територијалне и симболичке), преламање различитих политичких, финансијских и других интереса (како међународних снага и организација, тако и група унутар косовских Албанаца, затим косовских Срба и државе Србије која настоји да преко косовских Срба задржи и повећа утицај и контролу...), нејасне надлежности, општа конфузија у свакодневном животу (уп. Nedeljković 2008: 58-59, 71).

Један од прокламованих циљева мисије Уједињених нација био је стварање мултиетничког Косова. Каи Еиде је у поменутом извештају ситуацију везану за изградњу мултиетничког друштва оценио као страшну (наведено према: Rajčević 2008: 98). Ипак је предложио да се отпочне с процесом одређивања статуса. Савет безбедности УН именован је новембра 2005. године Мартија Ахтисарија као изасланика за процес одређивања статуса Косова. Преговори између делегација Србије и Косова уз међународно посредовање током 2006. године нису довели до значајнијих помака. Српски преговарачки тим предлагао је широку аутономију Косова у оквиру Србије сажето формулисано синтагмом "више од аутономије, мање од независности", што је косовски тим одбио да прихвати. Ахтисарија је марта 2007. године поднео Савету безбедности УН план за решење статуса Косова. План је предвиђао мултиетничко друштво, али и надгледану независност Косова, што за Србију није било прихватљиво.

Косовски парламент је 17. фебруара 2008. године усвојио Декларацију о независности Косова за коју се изјаснило свих 109 посланика. Косово су као суверену и независну државу одмах признале САД, а затим и 22 земље чланице ЕУ (пет нису). Косово је добило признање и од свих земаља региона, осим Босне и Херцеговине. После четири године од самопроглашења независности, Косово је признало укупно 88 земаља света, што блокира његов пријем у Уједињене нације и у друге међународне организације. У медијима се чула оцена већег броја

³⁷ О институцијама на Косову у послератном периоду, расподели власти, парламентарним и локалним изборима, самопроглашењу независности и сл. са посебним освртом на Косовску Митровицу: Rajčević 2008.

политичких аналитичара да је самопроглашењем независности Косова завршена дезинтеграција Југославије, која је управо на Косову и почела.

Косово је и после четири године од самопроглашења независности под међународним надзором. И даље га карактерише нејасна ситуација у погледу одрживости и атрибута државног суверенитета, успостављања политичке и територијалне државне контроле, надлежности, граница (север Косова) и сл. У глобализованом постмодерном свету нове државе и нису "праве" државе: премале су да би биле суверене, а појам државног суверенитета је и онако подривен, оне су изложене притисцима да се уклопе у наднационалне оквире и сл. (Bilig [1995] 2009: 236, 240, 252-253). Косовски Албанци, незадовољни постигнутим степеном независности и фактичким стањем, ситуацију сумирају формулом: *Косово = Кинар + Палестина* (Derans 2009: 177-178). Косово је најсиромашније у региону, са младом, а незапошљеном популацијом³⁸, без реалних изгледа за побољшање економске ситуације (*ibid.*, 179-181).

Међународна заједница залаже се за мултиетничко Косово, што је уписано и у план Мартија Ахтисарија. Масовним и континуираним исељавањем српског и ромског становништва (као и асимиловањем бошњачког, турског и др.) тешко да косовско друштво иде ка прокламованом циљу међународних актера. И међународна мисија на Косову, толерисавши насиље, тешко да је могла постићи задати циљ. Ипак, парламент Косова је усвојио 'мултиетничке' симболе државности: химну без речи и жуто-плаву заставу на којој је цртеж земље са шест звездица изнад, које представљају етничке заједнице које на њему живе. Застава Косова подсећа на заставу Европске уније, где би Косово и Србија у перспективи требало да се нађу. На обележавању годишњице самопроглашења независности ова званична застава Косова мирно стоји на одређеним објектима, док се са узаврелим емоцијама маше многобројним албанским националним заставама са црним орлом на црвеној подлози.³⁹ Модерно, мултиетничко друштво је декларативни циљ

³⁸ Према извештају *Програма УН за развој*, Косово је најсиромашније и са највећим процентом незапошљених у региону. Према подацима Светске банке, на Косову је сиромашно око 53% становништва, док се стопа незапошљених креће од 45% до 50% радно способног становништва (наведено према: *Enklave na Kosovu* 2008: 8).

³⁹ О месту националних застава у савременом свету, о заставама којима се маше и о онима које мирују: Bilig [1995] 2009: 76-83.

косовске политичке елите ради добијања међународне подршке. У пракси је евидентна национална искључивост и одређење Косова као албанске националне територије. Осим тога, Албанци сачињавају више од 90% становништва послератног Косова, што га чини етнички хомогеном територијом. Уједињење са Албанијом, као и тежња да сви Албанци на Балкану буду обједињени у једној држави је за сада остављено по страни, у незваничним плановима једног дела косовских Албанаца.

Српско становништво се на Косову, његовим одвајањем од Србије и повлачењем нових државних граница, нашло у положају мањине. Са мањинским статусом, који имплицира бројчану и политичку подређеност, и заменом улога са албанским становништвом у односу на период 90-их година XX века, српско становништво се тешко мири. Посматрано у ширем политичком и теоријском оквиру, издваја се став да су модерне националне државе успешније уколико су етнички хомогене, па се мањине негативно одређују (Прелић 2008: 53). Мањински статус обично асоцира политичку нелојалност или евентуално подељену лојалност, другоразредност, економску заосталост, а током историје је означавао не само мања права у односу на већинско становништво, већ и изложеност насиљу, некада и до истребљења (*op. cit.*).⁴⁰ Тешко мирене са мањинским статусом српског становништва је разумљиво уколико се има у виду историјски контекст Косова. Страх албанског становништва од политичке нелојалности и могућег сепаратизма српске мањине, посебно на северу Косова, игра значајну улогу у тежњи ка етнички хомогеној држави. Осим тога, потребно је имати у виду да је идеологија националне државе нужно хегемонистичка (Eriksen [1993] 2002: 169), што у случају Косова може бити још израженије с обзиром на несигурност у погледу државног суверенитета и ограничени степен независности, "замрзнутом" конфликту са Србијом, итд.

Самопроглашење независности Косова је у Србији тешко примљено. У Београду и другим градовима одржани су протести. Према Уставу Републике

⁴⁰ Појам *национална мањина* је у домаћој етнологији и антропологији подробно обрађен и историјски и правно контекстуализован у: Прелић 2008: 45-66. О односу мањине и државе: Eriksen [1993] 2002: 121-142. О улози насиља у процесима настајања или мењања етничког или националног идентитета и националне државе: Duijzings 2000: 32-36.

Србије Косово је њен део. Државни врх се изјаснио да је Косово неотуђиви део Србије и да ниједна српска влада никада неће признати његову независност. На дипломатском плану предузете су мере с намером оспоравања легитимности акта проглашења независности Косова, спречавања његовог међународног признавања као суверене државе и покретања нових преговора о статусу. Упоредо с оваквом политиком према Косову стоји циљ Србије – чланство у Европској унији. Многи политички аналитичари истичу да није реално да ће ЕУ понудити чланство земљи са спорним границама и непријатељским односом према суседу, те да ће се признање Косова поставити као неопходан услов.⁴¹

Однос становника Србије према Косову је предмет многобројних истраживања; он се укратко може одредити као вишедимензионалан.⁴² Овде бих као посебно занимљиво поменула истраживање Предрага Пипера, који је анализом вербалних асоцијација припадника млађе генерације (студената и средњошколаца) тражио одговор на питање шта Срби мисле о Косову. Увид у вербалне асоцијације показује дисперзију асоцијативног поља именице *Косово* на 237 различитих реакција (добijenih од 800 испитаника). Најфреквентнија асоцијација је *Косово – рат*, готово два пута чешћа од следеће по учесталости асоцијације *Косово – Метохија*. Даља анализа показује да се ова асоцијација, посматрана у варијантама *Косово – Метохија* и *Косово и Метохија* ипак нешто чешћа од асоцијације *Косово – рат*. Следеће по учесталости су асоцијације: *поље*, *Албанци*, *Србија*, *историја*, *бој*. На основу вербалних асоцијација добија се објективна и егзактна слика (Пипер 2009), која сама о себи довољно говори.

4. Косово: погранични регион

Подручје Косова карактерише веома сложен историјски, политички и културни контекст. Распрострањена представа о Косову само као о простору

⁴¹ Србија у контексту европских интеграција и питање Косова разматра се у већем броју радова зборника: Petrič, Svilanović, Solioz 2009.

⁴² Занимљиве резултате дају антрополошка истраживања спроведена међу млађом популацијом: Nedeljković 2007: 52-66; Радовић 2009: 137-138, 143. О односу Србије према Косову као спољној територији: Milenković 2009.

српско-албанских сукоба је упрошћена и погрешна, а на основу ње изводи се погрешан закључак о монолитности (етничкој, религијској, језичкој...) двеју заједница и непомирљивим разликама између њих (Duijzings 2000: 8; Младеновић 2004: 245). Дејзингс објашњава:

"Многе културне особине биле су и остале заједничке обема групама, а историја показује да етничке и религијске препреке извесно нису биле непропустиве. Уместо о два 'етничка' друштва, радије говорим о једном 'граничном' друштву, у којем се периоди сукобљавања смењују с периодима додира и сарадње преко етничких и религијских граница. Иако би рат на Косову могао да нас наведе да размишљамо у оквирима непомирљивих разлика, не смемо заборавити да су границе – како територијалне, тако и когнитивне – често бледеле у мирнијим периодима (Duijzings 2000: 1). [...] Нема потребе да се враћамо далеко у историју да бисмо видели да је Косово у суштини било плуралистичко друштво у којем су коегзистирале разне етничке групе, у којем су се говорили многи језици и у којем су биле заступљене све велике религије Балкана (*ibid.*, 9). [...] Посматрам Косово [...] као трусну етничку зону, насталу углавном услед припајања тог подручја Отоманској држави, која је обухватала и очувала велику разноврсност етничких и верских група (*ibid.*, 9-10). [...] У пограничној области каква је Косово, главна особина друштва није сукоб или коегзистенција; оба елемента су се преплитала кроз историју на разне начине" (*ibid.*, 10-11).⁴³

Старија етнографска литература, затим истраживања обављана у периоду непосредно пре избијања сукоба (Duijzings 2000), као и она која су обављана за време међународног протектората (Младеновић 2004; Sikimić 2004; Sikimić 2005; Сикимић 2005б; Сикимић 2005ц; Пић 2007; Ћirković 2007 и др.), упућују на то да су на Косову у више последњих векова коегзистирале бројне етничке, верске и лингвистичке групе међу којима су границе често биле порозне, а трансфери идентитета учестали. Косово је представљало контактну зону (Todorova 1997: 176). У отоманском периоду су се овде спајали и једно на друго деловали народно православље и народни ислам (Zirojević 2003: 16, 78).

Током већег дела историје Косово је представљало погранични регион на који је претендовало више околних земаља и до којег су утицаји централне државне управе слабије допирали. У отоманском периоду, али и после 1878. године, Косово је било периферна и погранична зона. И након припајања Србији 1912. године, Косово је остало погранична област на периферији државе, која је своје присуство, утицаје и контролу тешко успостављала; део становништва је

⁴³ Цитати су преузети из српског издања: Dejjings [2000] 2005: 14, 24-25; са енглеског превеле: Слободанка Глишић и Славица Милетић.

пружао отворен отпор. Током читавог двадесетог века Косово је остало периферно друштво, једним делом изван утицаја врховне државне власти. У пограничним областима, како је то већ објашњено у поглављу о теоријском оквиру истраживања, групне границе су често флуидне и неинституционализоване, а идентитети неодређени, непостојани, променљиви, вишеструки, амбивалентни и ситуационо условљени (Wilson, Donnan 1998: 13; Duijzings 2000: 13, 24).⁴⁴ На Косову су се идентификације мењале, али се претходне нису сасвим напуштале, већ су неки њихови елементи опстајали у мање или више измењеном облику (Duijzings 2000: 15). Косово и данас карактерише израженост регионалних и локалних идентитета и хибридна културна пракса. На политичкој сцени је оспоравање идентитета *другог* уобичајено управо због хибридности културне праксе: Срби сматрају да су Албанци једним делом у ствари *Арнаутиши* – поарбанашени Срби, Албанци сматрају да део косовских Срба има албанско порекло, хрватски идентитет косовских Хрвата се доводи у питање, итд. (уп. *ibid.*, 15-17).

У језичком погледу, Косово је подручје готово апсолутне лингвистичке периферије за све групе које на њему живе, тј. одликује га општа диглосија (појам *диглосије* подразумева удаљеност од језичког стандарда, дијалекат насупрот стандарду) (Сикимић 2010: 147). Изражена диглосија је карактеристична не само за мањинске групе, већ и за бројчано доминантно албанско становништво. Косовски Албанци говоре албанским гегујским дијалектом, док се албански стандардни језик, који се користи у писаном облику и у формалним ситуацијама, заснива на тоскијском дијалекту (*ibid.*, 146). И дијалекат косовских Срба веома је удаљен од стандардног српског језика (о чему ће бити више речи у четвртом поглављу, у одељку о хомогенизацији идентитета).⁴⁵

У последњим деценијама двадесетог века идентитети на Косову се хомогенизују и добијају фиксне границе. Етничка идентификација постаје

⁴⁴ У српској историографији се доста говори о исламизацији и потоњем поарбанашењу српског становништва за време отоманске владавине. После 1912. године ситуација се преокренула. Атанасије Урошевић пише да је долазило до покрштавања Арбанаса, а затим до посрбљивања тих покрштеника. Радило се на враћању у православље оних који су лично, у скорије време, примили ислам. Таквих примера није било много (1965: 105), али је довољно да илуструју непостојаност и ситуациону условљеност идентитета на Косову.

⁴⁵ О социолингвистичким аспектима мањинске језичке политике и диглосије на Косову, као и о савременом косовском језичком пејзажу: Сикимић 2010.

релевантнија од свих других категорија припадности. Етнички идентитет, како показују многобројне студије, добија на значају у нејасним ситуацијама, у периодима промена и криза, надметања око ресурса, када се стварају услови за доживљај угрожених граница (Eriksen [1993] 2002: 68, 99). Од стране политичких и других интересних група етнички идентитет се конструише и као ресурс мобилише, усмерава и употребљава. Косово је од 1999. године насељено готово искључиво Албанцима. Срби су мањина концентрисана у малим енклавама и сеоским срединама. Многе друге етничке, верске и/или лингвистичке групе су расељене или (насилно) асимилване.

У време мог боравка на терену живот двеју заједница, албанске и српске, текао је паралелно, наизглед без икаквих додира. Па ипак, било је доста примера на индивидуалном нивоу сачуваних контаката и повезаности. Паралелни живот и паралелне институције, питање – чије је Косово и ко на њега има (искључиво) право – огледали су се на свим (званичним) додирним тачкама. Погранични карактер Косова, као и спор око тога коме оно (искључиво) припада, илуструје прича једне старије саговорнице. На пијаци у Гњилану се групи од неколико Срба обратио Албанац питањима зашто они не иду за Србију, шта чекају. Она му је на то одговорила: "А што ви не идете за Албанију?"

IV Живот под протекторатом

У периоду који је уследио после оружаних сукоба и успостављања протектората Уједињених нација у јуну 1999. године на Косову, живот обичних људи променио се из темеља. Послератни контекст карактеришу насиље, несигурност, године 1999. нагло, а затим континуирано исељавање српског становништва, прилагођавање измењеним условима живота, ишчекивање коначног решења статуса Косова и тешко прихватање нове реалности.

Циљ овог поглавља је да се осветле важнији аспекти живота под протекторатом и да се у том оквиру укаже на нове-старе облике идентификацијâ, као и на њихова прожимања и преклапања. Поглавље посвећено животу под протекторатом подељено је на седам делова: 1. указује се на основне одлике српске заједнице југоисточног Косова (лоцираност, величина, састав, интер- и интра-локална одређења и идентификације); 2. разматра се дискурс припадника истраживане заједнице о протекторату; 3. разматра се организација свакодневног живота у новом контексту, продаја имовине, исељавање; 4. анализирају се унутаретнички односи у светлу послератних миграција: расељени са подручја југоисточног Косова и српско становништво у Србији; 5. нагле и дубоке промене контекста доводе до исто тако наглих и дубоких промена унутар породице, објашњавају се идентитетски дискурси који ове процесе прате; 6. разматра се свадба, парадигматичан догађај у култури истраживане заједнице, и употреба традиционалног женског костима, око којег се концентришу сложени идентитетски дискурси; 7. објашњава се хомогенизација идентитета, стапање етничке и верске идентификације, обредна пракса, пароксизам у повлачењу етничких граница и

испољавању етничких обележја (и на српској и на албанској страни) и на крају језик, односно локални говор, у склопу актуелних процеса идентификације.

1. Српска заједница југоисточног Косова

Подручје југоисточног Косова се на западу граничи са Републиком Србијом, а на југу са Републиком Македонијом. Истраживањем је обухваћен део шире области познатије као Косовско Поморавље. Област Косовског Поморавља налази се у горњем току Јужне Мораве, која се у овом делу назива Биначка Морава. По реци Морави је ова област и добила назив, као и њени житељи – Моравци. Косовско Поморавље дели се на три мање целине: Горњу Мораву, Доњу Мораву или Изморник⁴⁶ и Новобрдску Криву Реку. У периоду до 1999. године ову област сачињавале су четири општине: Гњилане (регионални центар), Витина, Косовска Каменица и Ново Брдо.

Истраживањем су обухваћени делови Доње и Горње Мораве, односно Гњилане и Витина са околним селима (в. географску карту насеља, слика 1).⁴⁷ Енклаву Витину, осим истоимене варошице, сачињавају и села Врбовац, Грнчар, Бинач, Могила и Клокот. Варошица Витина је етнички мешовита, као и села Бинач и Могила, у којима је остао мањи број припадника српске заједнице. Врбовац и Грнчар су спојени и у њима (осим неколико ромских породица у Врбовцу) живи искључиво српско становништво. Клокот је село са већинским српским становништвом. Српску заједницу у енклави сачињава око 3.500 припадника, али тај број варира. У Гњилану, регионалном центру, остало је око педесет Срба, док је у околним селима српска заједница знатно већа и компактнија. Шилово, Горње Кусце, Партеш и Пасјане су етнички хомогена села са српским становништвом.

⁴⁶ У данашње време назив Изморник се готово и не користи, већ само – Доња Морава. Атанасије Урошевић је своју студију насловио "Горња Морава и Изморник", употребивши назив Изморник за подручје Доње Мораве. У тексту он помиње да ова мала област има два имена и да се Изморнику наметнуло "природно и одговарајуће име *Доња Морава*" (Урошевић 1935: 7).

⁴⁷ Приложена карта пружа детаљан преглед насеља; дата су сва села југоисточног Косова. Саговорници често потичу из места у којима током истраживања нисам могла да боравим, а они их у исказима помињу (као места порекла, места окупљања у одређеним приликама, места дешавања о којима говоре и сл.).



Сл. 1. Карта насеља југоисточног Косова

Шилово има око 1200 становника, Горње Кусце око 1800, Партеш око 900, а Пасјане око 2000. Горњи Ливоч је село са већинским албанским становништвом, у њему је остало око двадесет српских кућа (у односу на више од шесто албанских). Етнички хомогена српска села у непосредној околини Гњилана су и Коретиште, Станишор, Доња Будрига, Стража и Паралово. Мањи број Срба остао је у Церници, Понешу и Кметовцу. Некадашња етнички мешовита села у којима су Срби били у мањем броју, од 1999. су настањена искључиво албанским становништвом. Село Ранилуг и неколико околних села према граници са Србијом су настањена српским становништвом.⁴⁸

Поуздан број чланова српске заједнице истраживаног подручја није могуће утврдити и то из више разлога. Ситуација је променљива, њихов број варира, многи у исто време живе и на Косову и у Србији, искази саговорника се разликују, а бројевима се и званично и незванично манипулише. У овом раду се број припадника српске заједнице енклаве Витина, Гњилана и истраживаних села гњиланског краја даје на основу већег броја разговора са упућенијим саговорницима. Изнети подаци се односе на период када сам боравила на терену (2003-2006). Будући да сам истраживану заједницу наставила да пратим до данашњих дана, у прилог потпунијег сагледавања убрзаних промена кроз које она пролази, потребно је имати у виду да се број њених припадника из године у годину смањује.

Поређење резултата пописа становништва из 1991. године (етнички састав, број припадника српске заједнице, процентуални удео у укупном броју) са ситуацијом насталом после 1999. године није могуће. Албанци су 1991. године бојкотовали попис, тако да се не располаже подацима о њиховом броју. Дате су процене становништва за све општине Косова и Метохије, као и за Бујановац и Прешево. Процењено је да је у општини Гњилане укупно 103675 становника. Број Срба је 19370, Црногораца 155, Југословена 50, Албанаца 79357, Рома 3477, Хрвата 24 и других (Попис 1993: 120). У општини Витина је, према процени, укупно 57290

⁴⁸ Атанасије Урошевић даје прегледне податке о сваком селу Доње и Горње Мораве, па се могу пратити динамични друштвени процеси (1935: 157-242). У студији о постанку града Гњилана, његовом економском развоју и становништву Урошевић пише да је према општинском попису из 1927. у граду Гњилану живело: "41% Срба, 27% Турака, односно становништва турског језика, 15% Арбанаса и 17% Цигана" (Урошевић 1931: 50).

становника. Број Срба је 7002, Црногораца 178, Југословена 87, Албанаца 45078, Рома 373, Хрвата 4331 и других (Попис 1993: 118). Процене за села појединачно нису урађене. Попис становништва представља много више од обичног одраза стварности. Будући да је инструмент државе, он игра кључну улогу у конструкцији стварности (Arel, Kertzer 2001), а то је потребно имати у виду приликом коришћења резултата (нарочито у условима у којима је његово спровођење ометано бојкотом дела становништва).

Српску заједницу југоисточног Косова сачињавали су они који су себе одређивали као староседеоце и – са друге стране – колонисти. Унутар колониста постојале су друге линије подела у зависности од места њиховог порекла (Црногорци, Херцеговци и др.). На истраживаном подручју углавном је било насељавано становништво из југоисточне Србије (из планинских и брдских крајева шире околине Врања), које је аутохтоно српско становништво пејоративно означавало као "Шопове". Колонисти су, с обзиром на то да нису били прихваћени од затеченог српског становништва, а под притиском Албанаца у чијим селима су били насељени, већ од шездесетих година двадесетог века почели да продају имовину и да напуштају Косово. У време истраживања на Косову је остао сасвим мали број потомака колониста и то оних који су ушли у брак са староседеоцима (опширније у поглављу V).

Српску заједницу југоисточног Косова сада сачињава претежно сеоско становништво, веома поносно на свој староседелачки идентитет, чији су носећи конструкти да на овом подручју они живе "од памтивека", изразита везаност за земљу, кућу, сроднике и за своју специфичну традицију коју високо вреднују. Заједница је затворена у локалне оквире. Друштвену мрежу карактерише густа и вишеструка повезаност чланова (сви се међусобно познају, иста особа је и рођак и сусед и сл.) (уп. Coates 1986: 79-80). Сliku староседелаца о себи и о другима тешко погађа егзодус до којег долази 1999. године и живот чланова породице и шире заједнице у расејању.

Унутар српске заједнице веома су изражени локални идентитети и то како шири (Доња Морава / Горња Морава), тако и ужи (сеоски). Локалним идентитетима се придаје тако велики значај да је често у разговорима предмет

расправе граница између Доње и Горње Мораве: од којег села почиње једна, а завршава се друга. Енклава Витина припада Горњој Морави. Њени житељи себе одређују као Горњоморавце, а све друге од села Клокота или од села Житиња према Гњилану – као Доњоморавце. За њих је Гњилане са околином – Доња Морава. Житељи гњиланских села, међутим, изричито негирају да припадају Доњој Морави. По њима, Доња Морава је подручје ближе граници са Србијом, чији је центар велико српско село Ранилуг. На моје питање где онда они припадају, обично су одговарали су да су они негде на средини. Неколико млађих људи је објаснило да они нису ни Горњоморавци, ни Доњоморавци, већ "прави Моравци" или само – Моравци. Становници гњиланског подручја село Партеш узимају као границу између свог краја и Горње Мораве. Локална одређења додатно усложњава то што житељи Доње Мораве (Ранилуга и оклине) сматрају да гњилански крај већ припада Горњој Морави.⁴⁹

Горња Морава је и данас у економском погледу знатно слабије развијено подручје од Доње Мораве и околине Гњилана. Ту је и традиционализам у свим сферама живота израженији. У српским селима Врбовцу и Грнчару су и новије куће ограђене високим зидовима. Становници гњиланских села су помињали да су подручје Горње Мораве називали "преко воду" и да је тамо живот увек био тежи, грубљи и сиромашнији. Нерадо су пристајали да удају кћер у Горњу Мораву, јер се ту више радило, дуже су се задржале проширене породице и изразитија покорност снахе свекру и свекрви.⁵⁰

Атанасије Урошевић је оставио занимљиву слику српског становништва Горње Мораве и Изморника (Доње Мораве) и њиховог – данашњим језиком речено – етничког идентитета:

"Срби Горње Мораве и Изморника знали су, дакле, за своју прошлост, знали за изгубљено царство на Косову, али због великог притиска они се нису смели

⁴⁹ И Атанасије Урошевић указује на то да граница између Горње и Доње Мораве није прецизирана, те се припадност њихових рубних делова различито одређује. Због тога су поједини истраживачи (Јастребов, Јован Цвијић, Јован Хаџи Васиљевић и др.), руководећи се народним објашњењима, различито и нејасно обележавали границу између њих (Урошевић 1935: 4-5). Урошевић објашњава да Доња и Горња Морава сачињавају географску целину, у средњем веку познату као *Морава*. До поделе на два имена дошло је касније, вероватно због величине њеног распрострањања (*ibid.*, 6).

⁵⁰ На разлике у особинама Горњоморавца и Доњоморавца указује и Урошевић. Он приказује Горњоморавце у позитивнијем светлу: реалнији су, поштенији, послушнији, дисциплинованији (Урошевић 1935: 147).

називати својим народним именом. Они су до средине прошлога века били *Рисјани*, *Каури* или *Кавури*. Народно име остало је само у предању. Од друге половине прошлога века настаје буђење националне свести у овим областима и народно име се почело употребљавати, али је и то било ограничено. Горњоморавци су били и сувише потлачени и као да су изгубили сваку отпорност. Изморничани су се боље држали. Живећи сконцентрисано у једној групи, иако малој, они су били отпорнији, жилавији и храбрији. То се види и по томе што се по њиховим селима мухацири и нису насељавали. [...] По Ослобођењу се и Срби и православни Цигани називају *Србима* и захтевају од Арбанаса да их и они тако зову. Нити први трпе име 'Шкау', које сматрају за погрдно, нити пак ови други име Цигани. Арбанаси се из обазривости управљају према овоме. Разуме се, овако поступају само у присуству Срба или Цигана, иначе их именују старим називима" (Урошевић 1935: 143-144).

Једнако занимљиву, али сасвим другачију слику Горњоморавца и Мораваца уопште оставио је и Григорије Божовић (1880-1945), један од значајнијих српских књижевника између два рата. Божовић је имао активну улогу у политичком и јавном животу, његов опис изражава дискурс времена у којем је живео.

"Познато је да су Моравци, уопште их узевши, најпозитивнији и најтврђи наш тип. Из њих бије наша старина, нешто утврђено, нескуројевићско, оно основно што наш сељак као потврдно има. Нешто српско и царствено, како ја волим да рекнем кад осећање једне истине овога реда не могу друкчије речима да уобличим. За Горњо-Моравце све ово наглашено треба рећи. Горње-Моравац је тврди Србин и православцац не од јуче. Чини ти се као да је од пра-старина. Везан је за груду, за причу о њој као ретко ко. Непоказан је, нема ништа хохштаплерскога ни изазивачкога. Али нема Србина који ту груду зубима снажније држи. Трпљење му је огромна снага. Рајетин је, не паше оружје, не јаше седланика, не носи чизме ни фермења на саборе, покорно се клања турчину, али чува своје село, своју плодну њиву поред Мораве, своје име и српску веру, ваистину ефикасније и јуначније од Динарца!..

Да је овај био на његовом месту, убио би субашу и чауша, којег агу и бега, можда и пашу, па побегао преко планина и оставио Арнаутина да заузме и оно што је дотле очувано. Међутим Горње-Моравац је изабрао бољи пут: више је трпео, боље се довијао, паметније убијао и то само кад се морало, и на тај начин боље нацији чувао њену груду. – Све сам то посматрао, те по савести изричем. 1911 године волео сам више скромну сеоску организацију са секирицама око Њилана, но све одметнике по мојем Колашину и пећском Подгору са брзометкама и реденицима" (Божовић 1939: 16-17).

У време мог боравка на терену, дистинктивни идентитети Горња Морава / Доња Морава (Горњоморавци / Доњоморавци), као и они између појединих села повлачили су се првенствено на основу разлика у свадби, посебно у начину играња свекрвиног ора, и разлика у традиционалном женском костиму (опширније у одељку бр. 6 овог поглавља). На то су се надовезивала објашњења других разлика (у менталитету, локалном говору и др.).

На разлике у обичајној пракси, а које имплицирају многе друге разлике, саговорници су указивали и када је реч о суседним селима. Свако село, у извесном смислу, има посебан идентитет. Својим посебним идентитетом се, у локалним одређењима и самоодређењима, нарочито издвајају етнички хомогена и велика српска села Шилово и Пасјане, као и њихови житељи.

Шилово, будући приградско село, од 1999. године у извесном смислу преузима улогу града за српско становништво гњиланског подручја. У Шилову је отворено неколико административних јединица и канцеларија невладиних организација, Дом здравља, Комерцијална банка, неколико фризерских и берберских салона, продавница и сл. Шилово је постало својеврстан центар окупљања и место дружења за младе (због неколико кафића, ресторана и сл.). Инфраструктура је боља него у околним селима, па је одређени број службеника међународних организација у послератном периоду ту живео у изнајмљеним кућама. Старији саговорници из Шилова су објашњавали да су они били ти који су у периоду пре 1999. снабдевали Гњилане пољопривредним производима и свежим млеком, које су сваког јутра носили у куће својим муштеријама или по уговору у болницу и предузећа. Тик уз Гњилане, представљали су његова "плућа". Остваривали су добру зараду и економски су стајали боље од становника других села у окружењу. Становници околних села управо мереју "Шиллованима", како их називају, на добрим приходима које су умели да остваре продајући лоше производе: познати су по млеку у којем су додавали воду и сл. Осим тога, мера им се продаја земље поред пута по високој цени Албанцима и уопште то што је велики проценат њих успео да себе обезбеди неким обликом некретнине у Србији. У локалним интер-сеоским одређењима, "Шилловани" су спретнији и сналажљивији од других, отворенији за промене и новине, а што се често описује подругливим тоном.

Са друге стране Пасјане и његови житељи, "Пасјанци" описују се као затворени и, у извесном смислу, "културно заостали". Пасјане је највеће српско село у гњиланском крају, 7-8 км јужно удаљено од града. Има лошу инфраструктуру, неуређене улице и сл. Млађи људи у Шилову су с подсмехом реаговали на помен Пасјана. Један човек је, смејући се, испричао легенду како је

неки владар забранио "Пасјанцима" да се жене девојкама из других села да се не би ширила некултура и бахатост. У другој прилици је један млађи човек рекао да девојке из Пасјана никако не желе да оду из свог села, већ се ту удају, па су зато сви међусобно у сродству. Он је навео њихове тобожње речи: "Ој, Пасјане, село моје мило, у тебе ћу, ма за кога било". Овакву стереотипизацију углавном потврђују и сами становници Пасјана. Две старије жене у Пасјану су причале како се раније говорило (а до 1999. се то и поштовало) да се добра девојка удаје у свом селу, тј. лако се удаје. А да оно што није добро мора да оде из села. "Пасјанци" с поносом говоре о томе да су они скоро сви остали ту да живе, да своју имовину нису продавали Албанцима, да су за њих увек представљали "опасно село" на које нису смели да ударе, те да ни "Турци" нису могли да их покоре. Они с поносом истичу своју другојачијост у оквиру српске заједнице Косовског Поморавља, а на њу се указује и у интер-сеоским категоризацијама. Млађи човек из Горњег Ливоча, који је због природе свог посла добро упућен у локалне прилике, рекао је да је Пасјане "српско Невесиње" или "Косовско Невесиње", да његови житељи поступају "све по своме, увек другачији". То је илустровао приказом њиховог односа према политичким представницима: када су се сви на Косову изјашњавали за Слободана Милошевића, они су били за тадашњу опозицију – Српску радикалну странку и Српски покрет обнове. А онда су "изнели Милошевићеве слике" када је уведен протекторат и када је то представљало опасност.

Пасјане се издваја и израдом традиционалне женске одеће. Одређени број жена још увек има разбоје за ткање и израђује делове традиционалног женског костима за своје потребе и за продају. Пасјаначки женски традиционални костим се у појединим елементима и украсима разликује од других у окружењу, на шта се указује у самом селу, али и у другим селима. Пасјане је у региону познато по изради специфичних чарапа (плетене од вунице различитих боја, ситних геометријских шара), које се у данашње време дарују у оквиру свадбеног система даривања и углавном чувају као украс. Старије жене из Шилова су пасјаначке рукотворине веома позитивно оцењивале, сугеришући ми да обавезно посетим село и упознам се с њиховом "ношњом". У локалним спољашњим и унутрашњим

идентитетским дискурсима, Пасјане је одређено као село гњиланског краја у којем је још увек очувана традицијска култура (насупротив Шилову).

Локални идентитети се конструишу и исказују и преко дихотомије село/град. Дискурзивно обликовање (спољашње и, нарочито, унутрашње) градског, гњиланског начина живота, друштвених односа, свакодневне и обредне праксе, "стarih Гњиланаца" и "стarih Гњиланки" и др. указује на очуване и неговане елементе културне хибридизације са отоманским вредностима. Причајући о специфичностима градске културе до којих се и данас држи, саговорнице из Гњилана су се позивале на отомански период и утицаје (у јелима и посланицама, начину служења госта, одевању, варијанти "турске ношње" с обавезним димијама у којој су до Другог светског рата биле одевене све Српкиње и коју су до краја живота задржале жене рођене почетком XX века и сл.).

2. Протекторат у дискурсу припадника српске заједнице

У дискурсу саговорника протекторат је означен као период са атрибутима лиминалности: мучно, неодређено и недефинисано стање, када је човек *ни тамо, ни овде* и када није у могућности да прави било какве дугорочне планове. У сваком разговору се као главна тема намеће питање праћено доживљајем угрожености и неизвесности – остати на Косову или се преселити за Србију. Оптерећени проблемима послератне свакодневице и ишчекивањем коначног решења статуса Косова, саговорници су повлачили оштру границу у периодизацији: *пре 1999.* и *после 1999.* године, делећи време на "наше" и "њихово". Деведесете године прошлог века, када је Косово било под контролом режима из Београда, означене су као "наше време", док је период након 1999. – "њихово време" (тј. албанско). Често су говорили да им је тешко, али шта се ту може – дошло је њихово време. Наводим неке од формулација саговорника:

[IV 2.1] СГ: Раније сам ишо, док било наше време – ишо сам.
(м. 1960. у Могили; Могила 2005)

[IV 2.2] СГ: Ухапсише га, јер наше време било.
(ж. око 1945. у Горњем Ливочу, где је и удата; Горњи Ливоч 2006)

[IV 2.3] СГ: Радио и за наше време. (саговорник говори о ветеринару Албанцу)
(м. 1939. у Врбовцу; Врбовац 2005)

[IV 2.4] СГ: Видиш, сад је, што кажу, њихово време.
(ж. 1963. у Грнчару, удата у Бинач; Бинач 2005)

[IV 2.5] СГ: Ништо купили, ништо такој заузели. Њино време. [...] Док беше наше време...
(ж. 1944. у Грнчару, удата у Врбовац; Врбовац 2005)

Припадници српске заједнице дубоко су везани за кућу, сроднике и начин живота на Косову. У исказима готово свих саговорника провлачи се став да је човеку увек најбоље ту где је рођен, те да није лако напустити своје огњиште и отићи у туђи свет. Са друге стране, они увиђају да је ситуација на Косову неповољна по њих и да континуираним исељавањем Срба постаје све неповољнија. Многи од саговорника не би да се селе, али не би ни да остану у ситуацији која евентуалним проглашењем независности Косова може постати крајње ризична. У премишљањима су која дуго трају и исцрпљују.

Везаност за кућу, сроднике и начин живота на Косову и страх да "све се растури... неси ти сас тој своје више", а од чега нема ничег горег, показује сегмент дијалога двеју јетрва [IV 2.6], које живе у кућама које су једна поред друге. У разговору оне изражавају сву неизвесност живота под протекторатом и немогућност било каквих планирања и улагања: не смеју да обнове домаћинства новим тепихом или завесама, јер ће можда морати да напусте своје куће. Реченице "Не можемо да идемо даље" и "Не можеш ти да живиш и да ствараш" изражавају суштину прелазног периода, који траје веома дуго.

[IV 2.6] СГ₁: Не се оставља своје.
СГ₂: Ма, куде, бре, ће оставиш...
СГ₁: И обичаји и пријатељство и кућа...
СГ₂: Ма све се растури... неси ти сас тој своје више.
СГ₁: Никад више не мож да се саставиш. Никад, никад, никад! Ништо горе нема...
СГ₂: Бежи!
ИС: Али, добро. Ви сте велико село, још се држите сви заједно.
СГ₂: Још се држимо, али ете...
СГ₁: Бадава што си ти велико село!
СГ₂: Продају њиве! Продају куће! Како?!
СГ₁: Пропадамо, не можемо да идемо даље.
СГ₂: Не може, и да оћеш нешто да радиш, другу кућу...
СГ₁: Не можеш ти да живиш и да ствараш, да...
СГ₂: Тој што се затекло, тој седи, више не подновујемо кућу.
[...]
СГ₂: Не смеш да улажеш! Или да купиш, да промениш тепик или завезе, или...

СГ₁: Не, не, овој што се затекло пре дваес године, тој је све, све је тој, нема.
[...]

СГ₂: Куде да уложим ја овој, па треба да га оставим?!
(СГ₁ – ж. око 1962. у Шилову, удата у Горње Кусце; СГ₂ – ж. 1953. у околини
Гњилана, удата у Горње Кусце. СГ₁ и СГ₂ су јетрве; Горње Кусце 2006)

У следећем сегменту разговора исте саговорнице изражавају страх да ће се наћи у ситуацији да морају беже за Србију. Страх од избеглиштва и колективног смештаја у спортским халама повезан је са страхом да можда и неће моћи да избегну, да неће моћи ни да изађу са Косова.

[IV 2.7]ИС: Сад, рецимо, ови преговори иду о статусу Косова и тако. Шта очекујете, шта може да буде?

СГ₂: Ништа, да бегамо.

[...]

СГ₁: Тешко за нас.

СГ₂: Нема, тешко за нас! Не можемо ни у Србију да пребегнемо!

СГ₁: А може да ... да не можемо ни да изађемо.

СГ₂: Не можемо ни да изађемо!

СГ₁: И тој може да бидне. Што ће правимо?

[...]

СГ₂: Овој да оставиш све, тамо да немаш сутра ћебе да се покријеш. А немаш ни куде да отиднем.

[...]

СГ₁: Тешко је, видите по хале како је. Ајде, остави кућу, остави дом, иди по хале живи! Ништа боље не чека кад немаш...

(СГ₁ – ж. око 1962. у Шилову, удата у Горње Кусце; СГ₂ – ж. 1953. у околини
Гњилана, удата у Горње Кусце. СГ₁ и СГ₂ су јетрве; Горње Кусце 2006)

У околини Гњилана боравила сам у у августу 2006. године, у време одржавања српско-албанских преговора о статусу Косова у Бечу. Приштински медији преносили су изјаве само оних светских званичника који су се залагали за независност Косова. Са друге стране, локална српска телевизијска станица "ТВ Шилово" преносила је само оне информације и изјаве које иду у прилог ситуацији коју они прижељкују – Косово у оквиру Србије. Моји саговорници на терену, коментаришући могућу независност Косова, говорили су да ако оно буде независно, они не знају шта ће радити, вероватно је да ће бити принуђени да беже. Плаше се могућег таласа насиља онда када све буде, како су говорили, "њихово", тј. албанско. Многи су говорили да је и сада све "њихово", али да то Албанци званично још увек немају на папиру. Осим тога, сви саговорници су одбијали да прихвате могућност да њихова деца уче историју и књижевност према албанском наставном програму.

[IV 2.8]СГ: Ако Косово буде независно, Сања, Срби на Косово да буде неће нико. Јер немаш коме да се обратиш, немаш где да идеш. Ако буде независно, онда тешко да останемо.

(ж. 1963. у Грнчару, удата у Бинач; Бинач 2005)

Многи су износили мишљење да се у Бечу неће ништа решити, да ће се преговори одуговлачити у недоглед и да нико не зна како ће се све то на крају завршити. Било је оних који су сматрали да Косово не може бити независно, јер то Србија никада неће дозволити. А косовски Албанци, без сагласности Србије, која има тапију на ту земљу, објашњавали су даље, не могу остварити независност. Велике наде полагале су се у подршку Русије, која никада неће дозволити да се Косово одвоји од Србије, већ ће подржаће Србе, ставиће вето и Америка онда неће моћи ништа да уради. Многи су занимљиво образлагали свој оптимизам: Косово је дуже од пет векова било под турском влашћу, па је опет постало српско. Тако ће бити и сада.⁵¹ И да ћемо видети докле ће Албанци моћи овако (као и Американци, који их подржавају). Многи саговорници су сматрали да су правда и Бог на њиховој страни и изражавали су наду да ће доћи до неочекиваног обрта ситуације. Сматрају да Срби потпуно неоправдано пролазе кроз велике патње.

[IV 2.9]СГ: Да будемо најосуђени, као да смо ми, разумеш, највећи злочинци на овај свет. И сад нас, разумеш, стотину држава, разумеш, нас бомбардују и ударају и све то. То је срамота, то је срамота за њих. У сиротињу што убијају. [...] Срби су нај, нај, нај народ, поштен народ. Нема, патимо, зато што је поштен.

(м. 1932. у Горњем Кусцу; Горње Кусце 2006)

У енклави Витина су 2003. године биле изражене апатија и негирање реалности. Поједини образованији саговорници су те 2003. и 2004. године говорили су да Срби не представљају мањину, јер је Косово по *Резолуцији 1244* и даље део Србије, а они у својој земљи не могу бити мањина. Следећих година је суочавање с реалношћу и, у извесном смислу, мирење с неизбежним, било приметније.

⁵¹ Више саговорника је изнело овакав тип аргументације, али, на жалост, у ситуацијама када мој диктафон није био укључен (онда када би кренули да ме испрате из својих кућа, у поновљеним случајним сусретима на улици, на слави и сл.). Део исказа старије саговорнице из Бинача, која говори о томе да је Косово било под турском влашћу дуже од петсто година, али да је опет постало српско је транскрибован и дијалектолошки објашњен у: Станковић 2010: 152. Саговорница истраживача Станковића каже да је Косово одувек било српско и да ће то поново бити. Она тада неће бити жива, али њени прауници ће се вратити (*op. cit.*).

Преовлађујући став саговорника био је да ствари иду у правцу који ће за њих бити неповољан, али да они, ипак, како се изразио старији човек из Шилова, гаје "верицу" и "надицу".

Млађа саговорница, запошљена као службеница у општини у Гњилану, изнела је мишљење да Косово неће остварити независност; можда ће само добити неку врсту условне независности. Она је испричала да се колега Албанац хвалио да је независност Косова готова ствар: ставили су је у рерну. Она је рекла да се то исувише дуго пече, те да они припазе да им не изгори.

Млади људи су се углавном изјашњавали да, ако буде проглашена независност Косова, они и њихова (будућа) деца неће имати никакву перспективу и свакако ће морати да оду. Са друге стране, високообразована жена средњих година, рекла је да у Србији није ништа купила и да неће напустити Косово, па макар је ту живу секли. Слично размишља и старији саговорник, који препричава сусрет са некадашњим пријатељем Албанцем (сегмент исказа [IV 2.10]). Албанац се зачудио што га види, јер је мислио да је он отишао за Србију. Увређен, он му је одговорио да и у ситуацији да овај од његове коже направи гоч (музички инструмент) и удара по њему на Рамазан, он и одран остаје на Косову.

[IV 2.10] СГ: Мене прича један: ‘А ти си, Миле Вујићу?!’ – Ја викам: ‘Ја, бре, дал ни ме познајеш?!’ – ‘Ја сам мислеја да си отиша у Србију!’ – ‘Е’, викам, ‘мој’, Тefик се зове. ‘Од моју кожу да правиш гоч да чукаш за Рамазан’, кад они посту, ‘ја не планирам да идем! Зашто? Мој деда бија турски војник шес и по године. Па је носија турски фес, српски говорио. И остао у село Врбовац. И ја има да бидем одеран, гоч да направиш од моју кожу, нећу да идем!’ – ‘Па ће ти иду синови!’ – ‘Нек иду! Ја нећу да напустим. Ја не могу да држим никога, ни сина, ни снају, ни... И жена може да иде ако оће!’ – ‘Не, па ја сам хтео да те питам из шале.’ – ‘То није шала кад ми јуриш из кућу!’ Ја сам толико свесан. Па ме мери колико сам висок, колико сам широк. Е, то су ти људи! А ни ме зна! Знали смо се као најбољи пријатељи!

(м. 1939. у Врбовцу; Врбовац 2005)

Млади људи привржени православној цркви сматрају да је Косово свето и српско и да се за њега вреди жртвовати. Сегмент исказа млађе високообразоване саговорнице [IV 2.11] богат је разноврсним информацијама: изнета су размишљања чланова српске заједнице уопште, као и размишљања верника унутар ње. Јасно се огледа утицај ауторитативног православног дискурса (уп. Ваkhtin 1981: 342-346, 424-425).

[IV 2.11] СГ: Нико не брине за Косово као Косово, него за своју безбедност на Косову. Како се... Пратимо, рецимо, те политичке догађаје и токове само да видимо, рецимо, да испланирамо, у ствари, да можемо да предвидимо кад ће евентуално да буде неко насиље ил да можемо да претпоставимо, рецимо, своје место ако... и начин живота, рецимо, ако буде независно. Знаш, ми би, значи, неки су и спремни да прихвате, знаш, независност, како да кажем, мислим да се помире с тим, само ако будемо, само ако нама буде добро, знаш. Ако ми можемо да функционишемо, мирно да живимо, да не будемо грађани другог реда. И још један, овај, да кажем, још један као, још једна ставка – као не можемо да се помиримо с тим да су... да нисмо као ми више као главни, знаш. Него су сад као Албанци главни, ето то је као мало та препрека. Иначе, неко, знаш, баш да се брине за то и да је спреман и да се жртвује, значи да је свестан значаја општег то, то, тако да кажем – тај став, тај осећај је на врло ниском нивоу. То сам хтела да кажем. Док, овај, који људи иду у цркву они га више, свесни су, овај, као те, да је то свето, значи. Овај, и то исто – толке су песме испеване о томе и о прецима, мислим ово сад звучи мало као и шаблонски, ал мислим то је део тог става. [...] И толики манастири и толики духовни живот, значи, то не може тек тако да се одбаци. Једноставно, ми као неки који смо највише тога свесни, који највише то осећамо, ето, ако ми нисмо, значи, спремни на то нешто да се, ако ми нисмо спремни да се тога не одрекнемо, овај, онда тек други, како да буду тек други кад нису тако везани тим везама. [...] Срби у Србији, они имају као неки не... отпор, знаш, према Србима са Косова. [...] Добро, ајде, тај политичар – неће. Он је диго руке. Али зашто ја нећу да дигнем руке. Мислим, не могу сад ја да променим ствари из корена. Ал ето оћу као неко коме је толко стало да допринесем ето том свом неком идеалу. Колко могу, рецимо. Не знам било коју ситницу, али ћу да допринесем. Што реко један, неки сликар из Пећи, не знам ни како се зове, каже: ‘Па Косово је српско и да нема ни један Србин на Косову – Косово је српско’. И ја то кад сам чула много сам се одушевила. Мислим, то, то не може једноставно да се одвоји од нас. То је, не знам, не знам... као кад ти узме неко, не знам, део тела, па ти одстрани тако.

(ж. 1983. у Гњилану, Гњилане; Београд 2007)

Старији саговорник објашњава ситуацију у којој се налази српски народ (сегмент исказа [IV 2.12]). Код њега је евидентан утицај ауторитативног политичког дискурса из Србије (уп. Vakhtin 1981: 342-346, 424-425).

[IV 2.12] СГ: Ми смо староседеоци ова села што набрајам овде што нисмо још отишли. Мислим, има, отишли неки, али нису сви. А они су сви отишли већ (саговорник мисли на колонисте). Нема ни једно село. Тој угашена су села. А раније је било! Не могу да се сетим која села све тамо били, али данас нема од тога ништа. Све су се Шиптари населили. Раније је ишао тој полако, полако терор, који је вршен над њи и полако дошо до нас. Кад је дошо до нас сад смо ми осетили који је терор. А ја сам већ раније, реко ти, био сам радио у транспортно предузеће Косово-транс, Космет-превоз, како да га назовем не знам ни ја, у међуградски саобраћај који је ишао и за Београд и за Призрен и за Пећ и било где и ту сам ја радио. И стално су ми доносили штампу они, каже ‘ево ти штампа ова, ево ти ова’. ‘Немој, бре, ја оћоре сас то читање’ и већ сам читао ону штампу како се радило на српски народ, али људи нису то схватили. Кад су сад увидели, кад је дошло до нас близу, сада ‘ауу, леле!’ Шта је, ту је. Ми смо требали раније да мислимо и за онај народ што је тамо имао проблеми и муку. Али ми то баш нас брига. Као сад појединци... пример... из Србије: ‘Ма шта ме мене интересује Косово’. Ма добро кажу неки појединци, наши

руководиоци 'Ако дамо Косово, дали смо све!' Тако да не би дали ни ово, ни оно. Али не знам како да кажем. Политика је велика и народ је завађен сљг, неки појединци који раде у град служив амерички, америч... под америчку директиву радив. Иде служи Американца! А Американца зна се зашто су дошли. Да нас угњете. Није дошо он да нам дâ ништа. И ово 40 евра што даје на старији живаљ... он наше богатство узео, а сад даје нам 40 евра! Е! И шта је сад тој? Најбоље кад би отишо он, па ми сами да живимо и сами да радимо како смо знали и умели. А не он да ми дâ 40 еура! Ја можда зарадим 4 еура, али ја сам да командујем. А не он да ми стоји над главом и да ми каже да радим ја овако, да радим онако. Да ме сад тера да сејем пшеницу кад није време. Сад је више жетва, а није сетва и све тој. Али, дошла сила и шта ћемо!

(м. око 1944. у Шилову; Шилово; Горње Кусце 2006)

Анализа дискурса о протекторату нужно укључује и дискурс о припадницима међународне администрације и војске на Косову. Будући да дискурс о "странцима" није директно у функцији теме овог рада, само ћу укратко указати на неколико аспеката. Дискурс о "Американцима" носи изразито негативан предзнак. Саговорници их доследно називају окупаторима, који су на Косово дошли из свог интереса. Описивали су многе ситуације у којима их они нису заштитили већ су, напротив, отворено држали албанску страну. Поједини старији саговорници су помињали да је њих већ почела да стиже божја казна (или да ће их кад-тад стићи) због неправде коју су починили српском народу (рушење кула близнакиња 11. септембра 2001. године, ратови у Авганистану и Ираку, урагани...).

Поједини образованији саговорници су имали потребу да прокоментаришу залагања међународне управе за мултиетничко Косово, оцењујући да оно јесте било мултиетничко, да су они мултиетници већ живели. Иронично додају да су сада "странци" дошли да их тобоже томе уче. Исечак из разговора двеју саговорница је парадигматичан:

[IV 2.13] СГ₁: Дружили смо се и са Турцима и са Албанцима. И они са нама. [...] Човек је човек, без обзира да ли је Албанац, да ли је Немац, да ли је Француз. Нема то. А сад, ево, сад као Американци ови оће да нас уче за мултинационално, за... Па ми смо живели заједно!

СГ₂: Судбина је Косова била и биће да се живи заједно. Вековима живели! Он јуче дошао! (саговорница мисли на Американце)

(СГ₁ – ж. 1950. у Гњилану; СГ₂ – ж. око 1960. у Шилову; Гњилане 2006)

Званични ауторитативни дискурси који значајније утичу на становништво истраживаног подручја су дискурси Српске православне цркве и актера на политичкој сцени Србије, а који су у време истраживања често били повезани. У

дискурсима појединих саговорника ови утицаји су изражено присутни. Став Српске православне цркве према међународном протекторату на Косову јасно и сажето је исказан у интервјуу епископа Артемија, који је у време истраживања био на челу Епархије рашко-призренске и косовско-метохијске. Овде су пренети сегменти поменутог интервјуа да би се потпуније осветлили индивидуални дискурси и локални контекст, који су у фокусу овог рада.

"Србија без Косова је као човек без обадве ноге. [...] Србија као демократска држава, као чланица Уједињених нација, треба да учини све што би учинила било која друга демократска држава када би јој неко отимао део територије. То подразумева све. Па нека они размишљају шта у то све спада. Која средства? Све. Зашто не и војна интервенција?! Јер, чему војска ако јој није задатак да штити територију. Све државе треба да штите свој народ и своју земљу. Тако је и по Уставу Србије, и по уставу било које друге државе. [...] Србија није за рат и не треба да буде за рат, али треба да буде за одбрану своје територије. [...] Ја сам увек одговарао: остаћемо тамо где јесмо. То је наше: наша света земља, ту су наше светиње, наша гробља, наши домови... [...] Сматрам да тако и треба да буде, да наш народ остане на Косову и Метохији, без обзира на тешкоће кроз које ћемо проћи. Јер, све окупације до сада у историји долазиле су и пролазиле, али народ није напуштао своју територију. Остајао је на своме, прихватао ропство, живео под ропством и радио на ослобађању. [...] Наметнуто решење никада није решење. Окупација никада није трајна. Све је пролазно стање. Тако ће и ово бити, само је питање када и на који начин ће окупација престати. То је нешто о чему могу само да нагађам. Али, да српски народ неће прихватити окупацију као трајно решење, у то сам више него сигуран. Никакво прихватање окупације не долази у обзир! Никада!" (НИН 2981/2008: 13).

У периоду пре ескалације сукоба на Косову ставови епископа рашко-призренског Артемија цитирани су у западним медијима као умерени; он се залагао за дијалог са Албанцима осуђујући деструктивну политику београдског режима (Džuda [2000] 2002: 181). Његове речи звуче као предсказање: губитак Косова у рату, ако до њега дође (*op. cit.*). Отац Сава из манастира Високи Дечани је са епископом путовао у иностранство и залагао се за преговоре. Он је реаговао са дубоким саосећањем на избегличке колоне Албанаца, изражавајући страх да ће ускоро Срби тако напуштати Косово (*ibid.*, 181, 263). Дискурс представника Српске православне цркве на Косову је слојевит и разумљив тек уз пажљиву контекстуализацију.

Залагања Српске православне цркве и њена улога у хомогенизацији и учвршћивању етничког идентитета српске заједнице југоисточног Косова у

послератном периоду биће подробније разматрани у последњем одељку овог поглавља.

3. Свакодневица

Свакодневни живот обичних људи је од 1999. године измењен из темеља. Послератну свакодневицу карактеришу насиље, несигурност, хаотичност, ограничена слобода кретања, нови оквир који поставља међународна управа, масовно исељавање српског становништва и продаја имовине која ове процесе прати. Ситуација се битно разликује од места до места. Енклавска реалност (Витина, мала урбана енклава у Гњилану) далеко је неповољнија од оне у великим и компактним српским селима у околини Гњилана.

У првој фази послератног периода, у јуну 1999. године, као и у неколико наредних месеци, српско и ромско становништво из етнички мешовитих средина се масовно исељава. Многи се исељавају у колонама уз пратњу КФОР-а, гледајући како иза њих остају запаљене куће. Сви расељени саговорници су имали потребу да детаљно испричају како су напустили Косово, шта им је остало тамо, а шта су затекли овде.⁵² Међу многобројним исповестима издвојила сам сегменте исказа старијег брачног пара из Жегре, интерно расељених у Горње Кусце. Они су се привремено сместили у кућу снахиних родитеља, одсељених за Србију. Њихова деца и унуци су такође у Србији. Њихов исказ сам одабрала из разлога што су они са веома позитивним емоцијама говорили о Албанцима из Жегре, описујући пријатељства негована генерацијама (дато у поглављу VIII). У сегментима исказа [IV 3.1] они изражавају жаљење што пре рата нису продали имовину. Њихова кућа је 1999. године запаљена, а земља у селима попут Жегре се не продаје. Саговорница се више пута враћа на разговоре са сином, коме је у предратном периоду скретала пажњу на то да сви продају имовину и селе се, па да би исто тако требало да поступи и он. Али он није желео да оде из родног места и одвоји се од фамилије. Саговорница преноси синовљеве одговоре и коментаре.

⁵² Избегличко Косово и живот у енклави разматрају се у истоименим зборницима радова: Сикимић 2004а и Сикимић 2005а.

[IV 3.1]СГ₁: Боље који су отишли рано, него као ми.

СГ₂: Ууу! Ми да смо продали...

СГ₁: Ми смо мислили да чувамо Косово, ее!

СГ₂: Направимо кућу. Викам: 'Синко, продај, дете моје, па тамо од Хан натамо направи где оћеш (саговорница мисли на Владичин Хан). Виш, сви се исељујев.' 'Не могу', каже, 'мамо, ја не могу да оставим овој', каже, 'много ми је добро, овој много је добро наше родно место. И не могу', каже, од фамилију да се двојим'. И такој, остадосмо. Е, сџ, реко, 'синко, виш не можеш. Сџ сви се снађоше: неки кућу купи, неки стан, неки плац, неки нешто, ми ништа'!

СГ₁: Ма има пуно још који патив!

[...]

СГ₂: Па син ми мој, замисли, кад смо правили нову кућу несмо сели ни шес месеца, викам: 'Синко видиш сви продајев, идев тамо, селив се. Од Хан натамо, где оћеш', реко, 'купи, где идеш ти и ми ћемо сас тебе'. 'Не', каже, 'мамо, не ми се оставља', каже, 'овој наше родно место и цела фамилија овдека наша. Ја да идем сам тамо.' А плус тога па наше овија делнице што имамо њиве међу тија наши све Павићи. Вика, 'они да купив нећев. Да ставим Шиптара', каже, 'ће ми кунев децу целога века', вика. 'Не могу', вика, 'мамо'. 'Сџ ти знаш синко, како оћеш, ми углавном ти дозвољамо.' Да смо продали тад...

[...]

СГ₂: Па и ми, право да ти кажем, сад нисмо тели да изађемо. Ја и овај стари. 'Иди, синко, ти сас децу. Где да оставим овуј кућу? А где да идем? Немам где. Идете ви, ми смо стари, никога, фала Богу, нисмо дирали, ваљда неће ни дирав ни нас.' 'Не', мој син, 'куку, ја не, не полазим без вас. Прву кривину ја треба да мислим за вас', каже, 'где сте и како сте'. И није теја да не остави. 'Макар ће ви вежем', вика, 'сас конопац', вика, 'па за кола ће ви вежем ако неће да идете'.

(СГ₁ – м. 1928. у Жегри; СГ₂ – ж. 1934. у Черкез Садовини, удата у Жегру. СГ₁ и СГ₂ су брачни пар. Интерно расељени у Горње Кусце, живе у кући снахиних родитеља; Горње Кусце 2006)

У сегменту следећег исказа [IV 3.2] поменути саговорници описују како су у колони, уз пратњу војника КФОР-а, напустили Жегру. Саговорница говори о томе да трактор нису могли да упале, јер се ни њему није излазило из дворишта. Затим плачући говори о домаћим животињама које су морали да оставе: крави која је трчала за њима и рикала, псу који их је пратио, свињи која се тек опрасила и којој је оставила пуно кукуруза и воде... И тек што су изашли из села, видели су дим: српске куће су гореле. Саговорница од бола што напушта кућу није могла да узме кључеве са улазних врата. Оставила их је, јер јој је било жао да ломе врата они који ће провалити. Други кључ су дали пријатељу Албанцу да би неко од његових, ко још није завршио градњу своје куће прешао у њихову, али он то није урадио. Реч је о Албанцу коме су добровољци из Србије запалили стару кућу. Саговорници на

крају помињу да су их комшије Албанци пријатељски упозоравали на то да морају да иду, јер ће бити убијени.

[IV 3.2] СГ₁: Ја доста се овакој борим, али богами, већ осваја мука. Није мало, седам године смо без, без никакве... Рекни на улицу!

СГ₂: Саг до дваесчетвртога. Дваесчетвртога јуна колонски ни истерали.

ИС: Сви из Жегре?

СГ₂: Сви од Жегру до један!

ИС: А колко било Срба тад?

СГ₁: Тад смо били око осамдесет-деведесет куће који смо изашли са пратњу.

СГ₂: Са пратњу.

ИС: Ух! А колко њихове куће?

СГ₂: У њине има...

СГ₁: Преко петсто.

СГ₂: Преко седамсто, бре, око седамсто.

СГ₁: Седамстотина.

СГ₂: Седамсто куће њине има.

ИС: А српске око осамдесет куће?

СГ₂: Ааа! Оне сто дваес су српске, само они неки раније отишли.

ИС: Раније отишли?

СГ₂: Ааа!

[...]

СГ₂: Имали смо пратњу. Овија да не били овија Американци. Знаш, а мој син сас кола бија. И ја у кола. А трактор овј погон, радија ни трактор и поквари ни се, чудо! Не да упали у обор и не и не! И радија трактор! И овј вика: 'О, синко, не га дирај!' 'Не му се искача ни на трактор', вика, 'од обор'. Море, дође један, вуче га сас трактор, да упали и не и не! Па срећа, тај закачи на његов трактор, па вука ни до Будригу, тој село. Пет километра ни вука сас трактор. Па краву смо имали, какву краву! Десет кила ујутро помузем млеко, десет увечер. И мислили смо да гу вежемо, знаш, приколица велика ни је. Да гу вежем за приколицу, па полак да идемо и њум да гу водимо. Какво! Не могаше! Он кола! Она не искочила од шталу уопште! Она ће полуди! Рипа право нагоре. И што ће правимо, па гу пуштимо краву. А она одма преко наш плац, одма асфалт, преко асфалт тамо у ливаде. Ми гу опустимо, она у ливаде трчаше, рипаше, рипаше. Кад ни видела ми искачамо. Јој, не могу да причам, она трчи по нас, рика, рика, рика. (саговорница плаче и даље говори кроз плач)

ИС: Жали, осећа да идете.

СГ₂: Осећа.

СГ₁: Куче такој исто и оно пошло. Кад смо дошли...

СГ₂: Куче по нас ишло...

ИС: Зар нисте куче могли да поведете?

СГ₂: Не. Врати се кад види туј галаму, кад види тија...

ИС: А у руке некако да сте га узели.

СГ₂: Не, па велико било наше. Ми смо чували велико куче.

ИС: И по вас иде куче.

СГ₂: И по нас.

СГ₁: Шарпланинац.

СГ₂: Ааа, шарпланинац.

[...]

СГ₂: А свиње! Свиња само што ми се опрасила. У суботу, ми смо у четвртак смо изашли. И само да отворимо врата, да није затворена, да не...

ИС: Да изађе.

СГ₂: Да изађе. Једнога вепра исто. Такој ни бија у кочину. И њега га пуштимо. Како смо имали кукуруз расипамо туј на битон. Ја једно котличе воду тури ги туј до кукуруз. Оно обор дваес и два ара цео обор. И детелина и све, оно има да пасев. Само сипа ги воду.

[...]

СГ₂: Узели, Бог ти зна што правили! А можда онија прасци...

СГ₁: Бацали по бунари, бацали, јер они свиње не волив.

ИС: Да, свиње не. Краву су узели.

СГ₁: Да, краву су узели.

СГ₂: Уу, краву узели!

СГ₁: Краву. Све остало машине...

ИС: Па боље, јадна. Боље да је узму него она да угине.

СГ₂: Ете, тој!

СГ₁: Све машине... Па, јес. И ако су узели.

ИС: А куче јадно да ли су?

СГ₂: А куче, оно се врати. Па можда га и утепали, ја што знам. По нас трчеше до колонски кад смо се саставили. Е, тад после кад виде овија...

СГ₁: Ја за себе нисам мислио да изађем жив от... о никако! Али син ми каже: 'Слушај, тате', каже, 'ја не могу да возим', каже, 'ја возим кола. А трактор остаје.'

Снава и деца ми били овдек у ово село.

СГ₂: Овдека, у овуј кућу били баш. Брат гу је од ову кућу.

СГ₁: 'Па, дај', каже, 'пребаци ме до Мораву га истерај трактор', каже, 'па после врати се, бре, тате'.

СГ₂: Хм, после куде ће се врати.

СГ₁: Ја кажем. Тад ...ми се .. сам се расвестио, па кажем 'стварно', кажем, 'цабе смо товарили овј петотонку приколицу ствари'. Што сам могло стане. 'Ај', реко, 'ће да'... Кад смо изашли од село, нема ни један километар, okreћем се отпозади. Оно горив куће. Дим.

СГ₂: Одма по нас!

ИС: Одма?

СГ₁: Одма!

СГ₂: Син ми вика: 'Мамо, немој да okreћеш главу назад опште'. 'Нећу, дете моје. Само вози. Нећу!' Такој сам се стегла, нисам се отпуштила...

СГ₁: А колона је била такој дуга. Путовали смо шес километра, пет километра.

[...]

СГ₂: Нисам могла ни кључеви да с... Не могу да зборим. Нисам могла ни кључеви да узнем од кућу. Такој сам ги оставила на врата. Жао ми било, викам, да ги кршив.

[...]

СГ₂: Ми баш смо рекли на једно, туј комшику. Комшија један, па његово унуче. 'Ето ти кључеви, дођете, живеете, док направите вашу кућу.' А његову кућу ми смо спасили нову. А стару му упалили. Па и он не бија на зор да седи туј, што га брига, има његову кућу. Средија и седеја у његову кућу. Нашу – какво!

[...]

СГ₁: У дванаес сати је кренула колона. Кад је дошло до Гњилане, појачан је КФОР. И онда су, кад смо изашли, сви смо имали зборно место. Кој мога да изађе, изаша. Кој остао после имали муку.

[...]

СГ₁: Па КФОР је био на сваки петнаест метара пешки.

СГ₂: Пешки иша. Једни отуд, једни отуд.
СГ₁: И колона петанаес метара мислим раз... и полак, полак. Путовали смо пет километара од...
СГ₂: Два сата! Два сата смо путовали пешки, такој полако, полак.
ИС: И трактор нисте могли да повезете?
СГ₁: Не, извукли смо...
СГ₂: Не, закачио га, закачио га тај комшија.
[...]
СГ₁: Нисмо ми мислили никако да искочимо живи, али они су рекли, каже, 'изађите', каже, 'бићете убијени'.
ИС: А ко вам је рекао?
СГ₁: Тија комшије.
СГ₂: Тија наши комшије.
СГ₁: С којима разговарамо ми.
СГ₂: А ми нисмо, бре, на њи...
СГ₁: 'Не ти мислимо зло', каже, 'али како ми знамо', каже, 'опстанак немате овдека. Само убиство.' И не прође ни два дана...
СГ₂: Не, бре, одма сутрадан, Дине!
СГ₁: Одма сутрадан [део реченице се не чује јасно]
СГ₂: Колона! Ајде!
СГ₁: Убише, убише младића!
СГ₂: Па увечер, ко данас, убише ги на место!
[...]
СГ₂: Сутрадан, каже, 'јел ће излазите', каже, 'ил сте сви готови!'
ИС: УЧК рекли?
СГ₂: Тија УЧК, тија и наши комшије, бре!
СГ₁: Комшије који ни мислив добро.
ИС: Аа! Комшије!
СГ₁: Комшије који ни мислив добро, па каже...
СГ₂: 'Боље искачајте.'
ИС: Упозоравају вас.
СГ₂: Ааа.
СГ₁: 'Тешко ни је што зборимо', каже, 'да бегате, али мора да бегате иначе бићете убијени. Не мож да опстанете.'
(СГ₁ – м. 1928. у Жегри; СГ₂ – ж. 1934. у Черкез Садовини, удата у Жегру. СГ₁ и СГ₂ су брачни пар. Интерно расељени у Горње Кусце, живе у кући снахиних родитеља; Горње Кусце 2006)

Период непосредно после оружаних сукоба (1999. и 2000. године) карактерише хаотичност, свакодневна убиства, киднаповања и застрашивања чланова српске заједнице, паљење кућа и помоћних зграда у сеоским домаћинствима, различити облици напада на имовину (нпр. у мешовитим селима крађа стоке), бежање за Србију. Кретање од једног до другог места или до гробља на задушнице било је у конвојима, уз пратњу међународних војних снага. Постепено долази до смиривања ситуације, пристиже хуманитарна помоћ, људи почињу слободније да се крећу. На нивоу обичних људи почиње да се успоставља

комуникација између Албанаца и Срба. Напад 17. марта 2004. године био је неочекиван. Српске куће у Гњилану и Витини биле су нападнуте. После тога кренуо је нови већи талас исељавања српског становништва.

За време мог првог боравка у енклави Витина 2003. године, основна слика косовске реалности била је разрушеност, опустошеност, стране војне трупе у оклопним возилима на сваком кораку, а дуж старих и разрованих путева – новоизграђене зграде, чија бљештава архитектура одудара од амбијента и појачава доживљај послератних подела и траума. Од једног до другог села је могло да се иде искључиво колима. Уколико би се ишло пешице, онда се морало ићи у групи. Унутар српских села, као што су Врбовац и Грнчар, кретање је слободно. У етнички мешовитим селима, попут Бинача, мушкарци се крећу у групама, а жене излазе само у непосредни комшилук. Због отежаних услова кретања пријатељи и сродници из различитих села се ретко виђају, чак се и за славе не посећују. У Биначу крсну славу прослављају без гостију, јер у околним кућама живе сродници који славе исту славу, а они који су даље не могу да дођу. Свакодневица обојена траумама рата: егзистенцијална несигурност, доживљај гета и изолованости, закочен живот, време као да стоји.

Сегменти исказа старије саговорнице, чија су деца у Србији, а она је сама са мужем у селу у коме су Срби малобројни, сажето изражавају енклавску реалност: страх за своју безбедност, дубоку патњу због одвојености од деце (уп. сегмент исказа [IV 5.2]), размишљање да се оде у Србију, али не би било лако оставити своју имовину и претходни живот и отићи у друго место и у туђу кућу. На крају она оцртава живот у гетоу:

[IV 3.3] СГ: Један дџн да једеш, два дана да трпиш, само да имаш мир. То ти је главно! А кад немаш мир – цабе ти! Што викали – без деца, без никога седиш. [...] Докле можемо ће седимо. Кад не, што викав, најлон у руке и ајде, бегај за Србију! А како ћеш овако? Остављаш ти имање, остављаш све овдек. Па ни тој није лџко! [...] Тешко је па да идеш на туђу кућу. Па то је још по-тешко. Иди у другога, ни га знаш, ни га познаваш, а остављаш све овдека. А да идеш у друго место да живиш. Па то ти је најтешко. Али, ете, па пречи је живот па друго и све! [...] Немаш да искочиш нигде. Куде? Ту, дома, дома. Ноћ, дџн. Ко затвореници кџд се пуштав по онј круг да шетав. Такој и ми. Све седиш.

(ж. 1941. у Клокоту, удата у Бинач, Бинач 2003)

Преостали припадници српске заједнице углавном се баве пољопривредом, али од 1999. године само за своје потребе, јер немају коме да продају робу. Раније

су од њих куповали становници Гњилана, Витине, Летнице, своје производе су возили и за Урошевац. Сада готово да у градовима нема српског становништва. У неким селима Албанци долазе у српске куће и откупљују робу, али и диктирају цену.

Инфраструктура је застарела, оштећена или непостојећа. Рестрикције електричне енергије су свакодневне (вишечасовне, па и целодневне) и људи нису у могућности да обаве основне послове у домаћинству. Због струје су забринути и из разлога што годинама нису њено коришћење плаћали; оптерећени су тиме како ће финансијски поднети издатак за рачун који ће кад-тад стићи. Готово сва села се снабдевају водом из приватних бунара. У селима има релативно добро снабдених прехранбених продавница. Осталу робу купују у Витини и Гњилану, у продавницама чији су власници Албанци. Људи са села су у Гњилане почели да одлазе тек пошто је прошло више година од оружаних сукоба. Одлазе само у строги центар града, у део око цркве *Св. Никола*. Ту оставе кола, у околним продавницама и апотеци купе шта им је потребно и брзо се враћају назад. У гњиланским продавницама су услужни, али се они боје да ће их можда неко са стране сачекати и напасти. Код цркве *Св. Никола* отворена је мала српска пијаца, на коју уторком и четвртком доносе робу људи из околних српских села. Тих дана функционише аутобуска линија која кружно повезује села са градом. Због повољнијих цена, на овој пијаци купују и поједини Албанци.

Према Врању су значајно оријентисани: свакодневно саобраћа комби-превоз из већег броја села Косовског Поморавља.⁵³ У Врање одлазе због различитих административних послова, лечења и куповине. Поједине продавнице у селима делимично се снабдевају робом из Врања.

Срби у Гњилану су у периоду од неколико година после оружаних сукоба живели, како објашњавају, као у кућном притвору. Првих годину дана после рата је сваке вечери пре полицијског часа по нека српска кућа била запаљена, а они који су се нашли на улици били су убијени. Свакодневно су се породице исељавале, српске продавнице се празиле и затварале, а кућне залихе хране смањивале. У то време

⁵³ Становници југоисточног Косова били су усмерени на Скопље као на најближи већи град (студирање, лечење тежих болести, куповина...). Од почетка деведесетих, а нарочито од 1999. усмерили су се ка Врању, дубоко жалећи за Скопљем.

Албанци им нису дозвољавали да купују у њиховим продавницама. Преостали Срби окупљали су се у кућама и дружењем "кратили" време. Како на улици нису смели да изађу, они су, захваљујући очуваној старој установи *капиџика* (малим споредним вратима на огради између кућа, у унутрашњости дворишта),⁵⁴ успевали да се међусобно посећују. У критичном периоду 1999. године они су могли да из куће у центру дођу до куће у горњем делу града све идући кроз дворишта и пролазећи кроз *капиџике*. И у време мог боравка у Гњилану, Срби су излазили из кућа само због конкретних обавеза. На празник одлазе на литургију у цркву, за коју су веома везани. Међусобно се интензивно друже. Окупљају се на славама. Како се изразила једна од саговорница: "Идемо сви код свих". Она је објаснила да је пре рата њена породица имала ужи круг сродника и пријатеља, а сада се друже са свим преосталим Србима. На дан славе позивају их рођаци одсељени за Србију да би им честитали и том приликом их питају да ли имају госте, а они кажу да је сада гостију и више него раније.

У време мог боравка 2006. године у Гњилану је живело око педесет Срба, углавном концентрисаних у центру града. Сви они су били решени да своје куће не продају и да остану да живе у Гњилану, надајући се смиривању ситуације и нормализацији свакодневног живота. Међутим, остали су у тако малом броју да је организација свакодневног живота веома компликована. Промене у Гњилану су велике и нагле, како на политичком плану, тако и у просторној конфигурацији. Срби су се иселили, у њихове куће су се уселили углавном њима непознати Албанци, па Гњилане више није град у којем су одрасли и који су познавали и волели. Код Гњиланаца са којима сам разговарала било је врло изражена носталгија рефлексивног типа (Воуп 2001: 41, 49-50). Емотивно су причали о некадашњим друштвеним окупљањима и заједништву, прослави градске славе *Покров пресвете Богородице* 14. октобра у цркви *Св. Никола*, када је било толико људи да "игла не могла се баци", старим гњиланским јелима која су се служила у одређеним приликама и сл. Носталгично су описивали предратни период и бдење у цркви на Велики Петак уочи Ускрса, литургију у раним јутарњим часовима, а

⁵⁴ *Kapidžik*, m. (tur.) mala vrata, vratašca; sporedna mala vrata na ulicu ili u susednu baštu ili dvorište (Škaljić [1965] 1979: 393).

затим групни одлазак на гробље. Успут би купили вруће *питарке* (врста веома меканих округлих и плоснатих хлебчића), а на гробље су носили и алву и свеће. Носталгија преосталих Гњиланаца почива на губитку, прате је емоционално топла сећања и поступци (показивање старих фотографија и наслеђених димија, припрема домаће алве да би ме послужили и сл.), рефлексije о некадшњем времену и животу који је нестао (уп. *op. cit.*).

У данашње време је Срба у Гњилану остало у малом броју да саговорница средњих година каже да ако би се десило да неко од њих умре, можда неће бити у том тренутку одговарајуће особе да покојника припреми за сахрану (неки су стари и немоћни, младе жене то не би требало да раде и сл.). Српско гробље у Гњилану је у великој мери разрушено. Од 1999. године покојнике из Гњилана сахрањују у Шилову. Са жаљењем се коментарисало да свештеник од 1999. године више не долази у њихове куће ради освећења воде, нити на гробље о задушницама. "Наше Гњилане оде" је реченица коју сам више пута чула у друштву Гњиланаца. Будући да је њихово Гњилане свет који је нестао, они безуспешно покушавају да своје куће продају Албанцима и преселе се за Србију. У разговорима у којима је учествовало више људи, с прекором се понављало да је остало Срба у Гњилану у већем броју опет би могло да се добро живи. Међутим, они нису издржали тежак период, продали су куће и иселили су се. И сада су и они који су остали принуђени да оду.⁵⁵ Мањи број Гњиланаца, чије су куће у неповољнијем албанском окружењу или су запаљене у нападу марта 2004. године, прешао је да живи у околна села из којих је пореклом или у којима има посла (нпр. ветеринар у Шилову и сл.), а неки су привремено смештени у просторијама некадашње хладњаче "Младост" у Шилову.

Малој урбаној енклави у Гњилану, али и другим припадницима српске заједнице, недостаје културни живот. Позоришне представе у Гњилану су искључиво на албанском језику. Високообразована саговорница из Гњилана каже да једино кад борави код рођака у Нишу, има могућност да присуствује некој позоришној представи. У Гњилану и у неким селима је слаб пријем телевизијских

⁵⁵ У тренутку када овај рад приводим крају, број припадника српске заједнице у Гњилану је још мањи. На пример, двоје мојих млађих саговорника се преселило у Косовску Митровицу, а саговорница средњих година у село поред Врања. Неки старији људи су у привременим, али дужим боравцима код деце која су се иселила са Косова.

програма из Србије. Српску штампу купују у Врању. У новије време она стиже и у Шилово и у још нека српска села, али нередовно. Понекада се у Шилову одржавају предавања и трибине на којима говоре представници православне цркве. Саговорници се жале на недостатак информација. Више њих из витинских села је испричало да су их 17. марта 2004. године рођаци из Србије позивали да их питају шта се дешава, а да они уопште нису знали да се нешто дешава.⁵⁶

Школство и здравство функционишу као паралелне институције, финансиране из буџета Републике Србије. Њихово функционисање карактерише значајан степен импровизације, будући да је недовољно стручњака остало на Косову. Наставници у школама су често без одговарајућих стручних квалификација. То је посебно изражено у енклави Витина и другим мањим и мешовитим селима, где поједине предмете држе студенти, или они припадници заједнице који имају завршену било-какву вишу школу или факултет. У време мог боравка у Врбовцу, енглески језик је држао студент почетник, физику и руски језик човек који је завршио вишу машинску школу, друштвене предмете правник и сл. У селима у околини Гњилана ситуација је знатно повољнија, када је реч о стручности наставног кадра. Али ту настаје други проблем. Многи образованији људи (лекари, наставници) раде на Косову, а за викенд се враћају у Србију, где су сместили породице. Они су пореклом из Косовског Поморавља, продали су имовину и оселили се за Србију, где нису у могућности да нађу посао. Привучени високим примањима, двоструко већим од оних које добијају лекари и просветни радници у Србији, они долазе на Косово да би радили у школи или амбуланти. Косовски Срби изражавају незадовољство њиховим радом: долазе у понедељак, одлазе у четвртак, деца често губе њихове часове, примају високе плате, а не живе на Косову. Радије прихватају и подржавају наставнике без адекватног образовања, али оне који су се определили да остану на Косову. Часови у школама су често скраћени, настава је поједностављена, наставници са којима сам разговарала кажу да деца не уче као раније, да су околности такве да она и не могу да се концентришу на учење.

⁵⁶ На северу Косова Срби представљају апсолутну већину, а Србија је задржала одређени степен контроле и утицаја, па је ситуација сасвим другачија. Живот наизглед тече нормално, праве се планови за будућност, улаже се у посао и имовину (Nedeljković 2008: 28, 50). Север Косова је, за разлику од југоистока, у жижи политичког и медијског интересовања Србије.

Поједини родитељи су забринути због слабог образовања које добијају њихова деца, јер ће им касније бити тешко да наставе школовање у Србији. Ипак, сви истичу да је с обзиром на ситуацију, важно да се школство како-тако одржи. У основној школи у Гњилану, у време мог боравка у октобру 2006. године, било је свега десет ђака у различитим разредима. Улажу се велики напори да се школа не затвори (доводе се деца са села и сл.). У периоду после оружаних сукоба 1999. године у Гњилану је настава краће време држана у приватној кући, а потом је КФОР поставио два шатора у дворишту цркве *Св. Никола*. У шаторима су распоређене ђачке клупе и табле, ложили су ватру да би се угрејали, настава се држала у две смене. На тај начин је настава извођена око годину дана, све док стара зграда школе није била оспособљена за рад. После оружаних сукоба 1999. године, школе су већ у септембру почеле с радом.

У амбулантама, које се налазе у већим селима, раде лекари опште праксе, а одређених дана долази стоматолог и неколико лекара различитих специјализација. Проблем представљају хируршке и гинеколошке интервенције, као и лечење тежих болести. Грачаница је најближе место у коме могу да се обаве гинеколошки прегледи (удаљена је око 50 километара), али пут је ризичан, па се жене опредељују за одлазак у Врање. Прегледи током трудноће, као и сам порођај, обављају се у Врању. Млади парови обично уочи порођаја изнајме стан у Врању или бораве код рођака и чекају. Неколико жена се породило у Витини, у болници у којој раде Албанци. Породиле и бебе су биле добро третиране, али без обзира на то, Срби немају поверења. У разговору са женом из Могиле, која се у новембру 1999. године породила у Врању, а затим три пута у Витини, сазнала сам да су у витинском породилишту према њој поступали веома добро.⁵⁷ У појединим хитним ситуацијама Срби су добили помоћ у болници у Гњилану, али тамо одлазе са великим неповерењем и у крајњој нужди. За специјалистичке прегледе и болничко лечење усмерени су ка здравственом центру у Врању.

Основни проблеми српског становништва су безбедност (ограничена слобода кретања и деловања) и незапошљеност. Породице су често подељене, део

⁵⁷ У прилог разумевању односа етничког, регионалног (косовског) и родног идентитета на Косову иде и прича саговорнице из Могиле: када је родила трећу по реду девојчицу, бабица Албанка ју је тешила речима да ће следеће године свакако бити син.

живи на Косову, део у Србији. Обично се средња генерација одваја од старијих, који остају на Косову. Поједини млади људи повремено бораве у Србији, где обављају одређене сезонске послове, као што је рад на градилиштима и сл. (сезонска миграција). Проблеме безбедности на послератном подручју прати продаја имовине и исељавање српског становништва.

Српско и ромско становништво из Гњилана, Витине и етнички мешовитих села се од 1999. године нагло и масовно исељава. Многи од њих дубоко везани за кућу и земљу чекали су последњи тренутак, па и тада без избегличког завежљаја, у уверењу да ће се брзо вратити. Са друге стране, у Гњилану, Витини и на другим стратешки значајним местима Албанци су те 1999. године куповали српске куће по невероватно високим ценама, нудећи за њих суму која је била далеко изнад њихове реалне вредности. Брзо је почео да се шири број продатих кућа. Српска заједница је тако остала без упоришта у градовима. Тренд продаје српских кућа и земље наставио се до данашњих дана, али по нижим ценама.⁵⁸ Ситуација се веома разликује од места до места. У појединим селима у којима су пре рата Срби били у мањини, а у којима данас живи искључиво албанско становништво, српске куће су 1999. опљачкане или спаљене, а земља се не продаје. У етнички мешовитим срединама преостали Срби настоје да продају куће Албанцима, преговарајући за повољнији износ. У великим и компактним српским селима као што су Шилово и Пасјане куће се не продају. Албанци за њих не показују интересовање. Осим тога, како су ми саговорници објашњавали, на такав поступак се Срби из тих села не би усудили, јер би тиме у неповољан положај директно довели своје сроднике и суседе, као и српску заједницу у целини. Ипак, земља на ободима села и дуж путева се продаје. Многи саговорници оцењују да су се тако српска села наша у својеврсном обручу.

Продаја куће и земље, за коју је сеоско становништво снажно емоционално везано, доводи до дубоких подељености и то како унутар породичних и сродничких оквира, тако и унутар шире српске заједнице. Срби своју вишегенерацијску "укорењеност" и везаност за своју земљу и за ово подручје

⁵⁸ Продаја имовине Албанцима почела је деценијама раније, али од 1999. године поприма масовне размере.

истичу као дистинктивне одлике свог етничког и регионалног идентитета (што је најјасније изражено у дискурсу о колонистима).⁵⁹ Продаја земље наслеђене од предака, затим селидба и раздвајање чланова породице, горко се описују као сопствена растуреност ("растурили смо се", "растурени смо"). Своју заједницу (етничку, регионалну, локалну, сродничку) опажају као целину чији су делови грубо и насилно раздвојени.

[IV 3.4] СГ: Све ће буде, али као што је било – никад више да буде неће. [...] Све смо се растурили!

(ж. 1935. у Церници, удата у Горњи Ливоч; Горњи Ливоч 2006)

Старији саговорник сумира ситуацију исказом који је сличан исказима осталих:

[IV 3.5] СГ: Кад се видимо, не знамо шта да се испитамо. 'Где су ти, прво, деца? Дал су овде или су у Србију?' То је први проблем што је наш народ се растурио. Остали већином стари људи, изнемогући [...] Њиве лежу необрадљиве.

(м. 1939. у Врбовцу; Врбовац 2003)

Поједини саговорници су показивали разумевање за своје сународнике који су из страха напустили Косово, али не и за продају имовине. Према речима једне високообразоване саговорнице многи су "српство продали за девизе". Већи број саговорника је истицао да су Албанци стратешким куповинама чистили територију. Неколико саговорника из Гњилана је закључило да се ситуација поправља и да опет може нормално да се живи, само да су Срби издржали тежак период и остали на Косову:

[IV 3.6] СГ: После бомбардовања непосредно, кад отишла наша војска и онда су ишли као ти УЧК кроз нашу улицу и претили су људима. И онда су ушли код једних Срба у кућу и они се одма спаковали и отишли. Одма! И сви се, цела улица се узбунила. Јесте, није ти све једно. Страшно је. Али то, рецимо, нашим неким прецима и не тако далеко то не би било ништа страшно. Мислим, било би страшно, ал не би било као мотив да се одма иде. Знаш. И то тако да се оставља, а поготову да се продаје. То... и нема то. Свако гледа себе. Мислим, јесте, свакоме је породица најбитнија. То стоји. Ал опет, мислим, нема више та нека општа ствар.

(ж. 1983. у Гњилану, Гњилане; Београд 2007)

[IV 3.7] СГ: Петсто године смо били под турско, па наши су све издржали. И наше бабе и прабабе и све. Облачиле се, бре, у димије и на гробље ишли у петак, кад имав ови Турци састанак, они ишли на гробље кришом. Значи, све могло да издржи. Девојке шишали да се не познаје што је девојка, да им не узне ћерку или било кога. Све се издржало. Сад наши нису издржали много. Мало, мало, за паре само се прода кућа

⁵⁹ Када говоре о колонистима истичу да они земљу нису наследили од предака, па су самим тим могли лако да је отуђе. Замерају им да су они први почели да продају имовину Албанцима и да напуштају Косово (опширније у поглављу V).

и бежи се. Имали муке. Значи, сви смо имали муке. И не можеш да издржиш – бежи! Немој да продајеш! Немој да продајеш!
(ж. око 1968. у Гњилану; Гњилане 2006)

Од 1999. године се број Срба на овом подручју нагло смањује. Самим тим се преостали припадници заједнице осећају несигурније. Динамика послератних промена је била таква да се створио нов социјални пејзаж. У некадашње српске куће уселили су се њима непознати Албанци. Срби из етнички мешовитих средина своје старе комшије Албанце описују као староседеоце са којима су одржавали добре суседске односе.⁶⁰ Међутим, нове комшије Албанце углавном приказују као дошљаке сишле са планина, који су према њима хладни, па чак и врло непријатни. Све се то рефлектује на односе унутар српске заједнице (осуђују се они који су продали имовину на местима која су била важна за свакодневни живот и опстанак заједнице).

Саговорници углавном свој живот и даље виде на Косову, али будућност оцењују као неизвесну. Породице које су остале да живе на Косову настоје да се обезбеде куповином некретнина у Србији, па макар то био и најгори комад земље на ободу неког села. У свим породицама се живи веома скромно, прикупља се сваки динар да би се нешто купило у Србији. Више од 80% домаћинстава поседује неки облик некретнина у Србији. Многима некретнина у Србији служи само као резерва, према речима једне од саговорница, за "не-дај-Боже".

Поједини старији мушкарци, власници некретнина, нерадо пристају на молбе и убеђивања млађих чланова породице да исте продају. Постоје и другачији примери – млади људи који сматрају да Срби морају да остану и опстану на Косову и не дозвољавају родитељима да продају породичну имовину Албанцима. Старији саговорник објашњава стање у српској заједници:

[IV 3.8] СГ: 'Где си купио?' 'Шта си продао?' Сад је прва почетна и задња тачка тој. 'Шта си продао?' 'Где си купио?' 'Купио сам у Србију.' А где ћеш у Србију? 'Плац сам купио.' А шта ће ти плац? Кад пада киша или снег или било што, сунце, оћеш да седиш на плац или ће седиш у собу? Или, или, треба да једемо и да пијемо и све то остало. [...] Не знам како ћемо и шта ћемо. Али ситуација је лоша. [...] И сад, то

⁶⁰ Индивидуалне приче изражавају разноликост искустава и погледа. Углавном су се непосредни суседи Срби и Албанци међусобно помагали за време рата и после њега. Тако, на пример, један од саговорника из Гњилана је своју кућу понудио на продају првом суседу, како то налаже обичајна пракса. Сусед Албанац га је саветовао да не продаје кућу, јер ће се ситуација смирити. У кризном периоду који је уследио поменути сусед је у више наврата помагао и штитио српску породицу.

нас намрзло, дошло до мржње, сџ један другог да не видимо, тако је дошло до мржње. ‘Зашто он продао, зашто није ми дао паре?’ – ако је родитељ продао а сину једном дао, другоме није дао. Или браћа међусобно, ако није продао он, а овај је продао. [...] Тежак је живот. Живот је тежак. Само шта ћемо ту смо и где да идемо. Нисам продао ништа, нисам купио ништа. До дан-данас ништа нисам купио. Имам унуци, имам све то остало, али цаба. Пуно пута жена ми каже: ‘Зашто тако радиш?’ Ја не знам, тако сам будала рођен, будала ћу можда и да умрем и и све то остало. Не могу да да замислим било где да идем. Где да идем? Са пет ари ...има седам ари непродадено само моје остало! Само моје непродадено! [...] Ништа не продајем и готово! Нек остане, па... шта ћу! [...] Раније је било, као пријатељ што реко, то је било весело, то је било, није знао нико да крене никуда, него сви смо били на окупу. Сад, онај купио негде, било где, ‘ја сам купио плац’, ‘ја сам купио кућу’, једноставно некако се одстранило то, нема оно поштовање, нема, нема, оно родбинска веза, нема. Све се то покидало. Продао имовину, није дао на ћерку, на пример, део од те паре, није дао на сина другог и то све се намрзло. Лоша је ситуација. [...] Шта ће сутра? Шта чека сутрашњи дан? Где ћу да идем? Правио кућу, коме да оставим ову кућу? А где ћу тамо у Србију? Шта ће Србија да ми да? И у Србију има народ који гладује, који има своји проблеми, а не још моји да има проблеми. Али нико нас не пита. Ни оног тамо, ни нас овде. Него, снађи се како знаш и умеш. Е! Иначе, имамо сад цркву, направљена је и идемо, али није оно задовољство што је раније било. [...] Али било је тад и добра времена су били и све то остало. А данас већ другачије. Другачије данас. Немамо вољу, немамо морал, кад чујемо један прича да купио тамо, други купио овамо. А што сам ја купио? Нисам ништа куповао. Уложио све у ту кућу што сам ишао вани, што сам радио, зарадио. Оставићу на Шиптара кућу, готово! Е, тако! Не знам. Данас су времена много лоша. Оно су били раније – идеш где идеш, нико те не пита само кажеш "Југо". ‘Иди, брате’, само на на границу покажеш пасош, пасаворт, ‘иди, само плаћај карту, вози се где год оћеш’. Али сад већ другачије. Није оно време које је било раније. Докле ће и како ће? Сад је велика мржња ушла. То тешко ће се искорени. Не знам.

(м. око 1944. у Шилову; Шилово; Горње Кусце 2006)

Број Срба на подручју југоисточног Косова се драматично смањује. Сви они који су у могућности настоје да обезбеде кров над главом и преселе се за Србију, трајно или привремено, породица у целини или макар њен млађи део. Неповољна економска ситуација у Србији и немогућност налажења запошљења, многе још једино задржава на Косову. Старије саговорнице језгровито изражавају ситуацију:

[IV 3.9] СГ: Побегоше људи од овуј муку сви.

(ж. 1944. у Грнчару, удата у Врбовац; Врбовац 2003)

[IV 3.10] СГ: Кој има паре, ћерко, сви купујев, сви бегав. Кој има паре!

(ж. 1922. у Понешу, удата у Горњи Ливоч; Горњи Ливоч 2006)

4. Унутаретнички односи у светлу послератних миграција: расељени са Косова у Србији

У јуну 1999. године, као и у неколико наредних месеци, српско и ромско становништво у колонама и индивидуално напушта Косово. Други велики миграциони талас уследио је после мартовског насиља 2004. године. Исељавање српског становништва са Косова започело је деценијама раније⁶¹, али од 1999. године задобија масовни карактер. Исељавали су се углавном они који су живели у етнички мешовитим срединама, у којима су представљали мањину. У првом миграционом таласу расељени са подручја југоисточног Косова углавном су се смештали у Врању. Омогућен им је колективни смештај у Спортској хали, где су многи од њих боравили чак осам месеци. Поједини расељени су налазили пребивалишта код рођака или по изнајмљеним сутеренима приватних кућа, док су други били у могућности да одмах купе неку врсту некретнине. Временом су многи расељени били распоређени по центрима колективног смештаја у другим деловима Србије, или су успевали да продају имовину на Косову и трајно се настане на територији Србије. У првом таласу миграције 1999. године настањивали су се у Врању. Ипак, радије бирају приградска насеља или околна села градова као што су Смедерево, Јагодина и Ниш, дубље у унутрашњости Србије. Сматрају да је Врање исувише близу Косова, а они не би желели да се поново нађу у ситуацији да морају да беже. Према речима неколико млађих саговорника, врањско подручје је уцртано у пројекат "Велике Албаније". Како је сликовито објаснила старија саговорница из Шилова: "Шиптари да дуну, Врање је готово".⁶²

⁶¹ Опсежну социолошку и демографску студију миграција Срба и Црногораца са Косова и Метохије у Србију урадиле су: Петровић, Благојевић 1989.

⁶² У Врању се о Албанцима говори са осећањем угрожености, нарочито биолошке угрожености због њиховог високог наталитета. Страхује се, према речима Врањанаца, од "косовизације", односно "албанизације" Врања. Кажу, за коју годину овде ће бити исто као на Косову. Осећање угрожености постаје акутно и увлачи се у све поре свакодневног живота. Многи размишљају о селидби, имућнији купују станове у Нишу или Београду (то је тренд). У куће се не улаже, као што се то овде традиционално чинило. Некретнине се тешко продају, а цене су веома ниске. У граду се са посебним тоном у гласу прича да се куће и станове продају Албанцима. Локалне новине пишу о *албанофобији*, паници изазваној гласинама да Албанци у Врању увелико купују куће и станове (Врањске 251/2002: 13-14; Врањске 513/2007, 27-29).

Косовски Срби настоје да на новом месту купе земљу тако да сродници и суседи буду груписани једни поред других. У околини поменутих градова настала су готово пресликана косовска села и засеоци. Просторно груписање показује да је сачуван традиционални вид сродничке повезаности и солидарности. То им пружа доживљај сигурности у новој средини, али компликује интеграцију.

Они који су се преселили за Србију свој живот описују као тежак и то не само због немогућности налажења запослења, већ и због тога што житељи Србије не показују саосећање за несрећу која их је задесила. Разлике у начину живота и систему вредности (изражени традиционализам српске породице са Косова, висок наталитет, дијалекат) доприносе томе да их становници Србије негативно атрибуирају као сличне Албанцима и називају *Шиптарима*. Чак и у непосредној комуникацији им говоре: "Ви, Шиптари", "Ево их, ови Шиптари!", поједини од њих добијају надимак "Шиптар". Њихов дијалекат становници Србије доживљавају као неразумљив и сличан албанском начину говора. Због дијалекта их негативно стереотипизирају и дискриминишу чак и становници Враћа и уопште југа Србије, који су и сами због свог говора предмет стигматизације од стране носилаца стандардног српског језика и говорника других дијалекатских зона (Златановић 2009: 61-63).

Расељени примењују различите стратегије језичког прилагођавања новој средини, да не би били етикетирани као *Шиптари*, *Косовари*⁶³ и *избеглице*, а све то са наглашеном негативном конотацијом. Они углавном настоје да се новој средини лексички прилагоде, будући да се други аспекти говора знатно теже мењају. Саговорница из Пасјана, која повремено борави у Лесковцу у посети сину и снахи, прича да је на пијаци одмах по говору оцене као другачију. А да јој се житељи Лесковца не би подсмевали, она пази на то како говори:

[IV 4.1] СГ: Ја кад ће идем у Лесковац, одма ме преценив на пијац мене. 'Одакле си?' 'Од Косово.' 'Е, Турке. Ти си Шиптарка', вика! (смеје се) Па има некој, истина, не могу речи све да онодим. Овде смо навикли, а тамо се пазим, како да изговорим, да не ми се смејев.

(ж. око 1950. у Пасјану, где је и удата; Пасјане 2006)

⁶³ О именовану косовских Срба "Косоварима" опширније: Nedeljković 2008: 50-51.

Моји саговорници из Врања су, по изгледу и начину говора, људе са Косова опажали као сличне Албанцима. Износили су мишљење да су Срби на Косову, живећи поред Албанаца, усвајали њихове особине и постали слични њима или исти као и они.⁶⁴ Поједини саговорници из Врања, међу којима је било и неколико лекара, који због природе свог посла долазе у контакт са Србима из Косовског Поморавља, али и са Албанцима из Бујановца и Прешева, имају апстрактну слику Косова, коју сачињавају средњевековни манастири и важни историјски догађаји. Због такве слике они сматрају да се вреди борити да Косово остане у саставу Србије. У исти мах, они конкретне људе, своје савременике и сународнике, оријентализују.

Едвард Саидов концепт *оријентализма* – као дискурса моћи који конструише и есенцијализује Другог, заснованог на дихотомији исток/запад (Said [1978] 2003) – често је примењиван у анализама постјугословенског контекста. На простору бивше Југославије конструиране су градације по којима је увек неко други "источнији" или "јужнији", и самим тим – погоднији за оријенталистичке етикете. Милица Бакић-Хејден и Роберт Хејден објашњавају да се конструисана хијерархија може представити као скала опадајућих вредности, која иде од севера, односно запада (означено као највиша вредност) према југу, односно истоку (означено као најнижа вредност). Све оне културе и региони који се налазе јужно или источно од 'нас' опажају се као примитивнији и конзервативнији, што представља оријентализам који се "гнезди" у самом себи и на тај начин репродукује (Bakić-Hayden, Hayden 1992: 4; Bakić-Hayden 1995: 918). Србија је од стране севернијих и западнијих бивших југословенских република квалификована као јужнија и источнија, а самим тим – и културно заосталија. А унутар Србије оријенталистички дискурс помера се на њен југоисток, на ширу област јужно од града Ниша, која се пејоративно означава као *јужна пруга*. Али ту није крај. Становници подручја означеног као *јужна пруга* нису последњи на скали; они негативно атрибуирају Србе пореклом са Косова, са којима интензивније долазе у

⁶⁴ У истраживању Гордане Ђерић, у делу посвећеном перцепцији неслоге унутар српског народа и "менталитетској различитости", саговорници из Крушевца су износили размишљања да су Срби са Косова слични Албанцима, да су живећи поред њих попримили њихове особине и да они "најмање личе на 'праве' представнике српства" (Ђерић 2003: 194). О анимозитету грађана Крушевца према Србима досељеним са Косова уп. Nedeljković 2008: 51-52.

контакт од 1999. године, називајући их пејоративно *Шиптарима*. У Србији су Албанци одређени као крајњи, најудаљенији *други* (Luci, Marković 2008: 283). Интерпретирајући говор и друге културне одлике косовских Срба у пејоративном смислу, приписујући им негативни идентитет Албанаца и именујући их Шиптарима, становници Србије своје сународнике са Косова такође лоцирају на место крајње другости. Поступак приказивања суседа на Балкану као "оријенталнијег" од 'нас' Марија Тодорова назива "ланчаним оријентализовањем других" (Todorova 2010: 86).

Поменуте квалификације косовске Србе веома повређују, јер су они – како објашњавају – од Албанаца побегли. Они себе опажају као чуваре старих српских обичаја и вере. Начин живота у Србији они доживљавају као егоистичан, базиран искључиво на личним интересима. Многи од њих не прихватају инфериорну позицију и приписан негативни идентитет. На стигматизацију одговарају и од ње се бране елаборирањем и истицањем супериорности своје групе у односу на Србијанце (уп. Ђаро Џмегаћ 2005: 211). Разлике *ми/они* косовски Срби конструишу у складу са сопственим вредносним системом и поимањем сродничке и уопште људске солидарности. Они описују Србијанце као себичне, затворене и негостопримљиве, за разлику од њих који су спремни да угосте и непознатог. Како су готово сви саговорници објашњавали (понекад с чуђењем, понекад с осудом, жаљењем, па и горчином...) у Србији људи и у мањим местима пролазе једни поред других без поздрава. Комшије се и не познају. Старијима се не указује поштовање. Чланови породице једни друге не поштују. Брат и сестра или муж и жена се међусобно не поштују, а још мање други рођаци. Свој косовски идентитет приказују као супериоран: они држе до вере, обичаја, славе славу, везе са кумом и старим сватом одржавају генерацијама. Успостављена кумства трају и по сто година, док у Србији лако налазе кума, али га лако и напуштају.⁶⁵

Старији човек из Врбовца, један од кључних саговорника у истраживању, посетио је своје кћери у Јагодини и Смедереву, где му се начин живота није допао.

⁶⁵ О анимозитету који грађани Србије испољавају према косовским Србима говоре и становници Косовске Митровице: Марковић, О. 2008: 198-199. Мигранти са Косова и Метохије у анкети спроведеној половином осамдесетих година прошлог века су на сличан начин описивали однос становника Србије према њима: Петровић, Благојевић 1989: 290-296.

Он је у више наврата помињао да своју капу шајкачу⁶⁶ носи по Косову, у Витини и Летници (коју смо заједно посетили у два наврата) и да му Албанци због тога не праве проблеме. А у Јагодини су га пролазници гледали као да је ‘пао са неба’, па га је кћер молила да је скине.

[IV 4.2] СГ: Наш је живот много друкчији. Са сваког мож да проговориш. Из ујутру: ‘добро јутро’. У дан: ‘добар дан’. Вечер, вече: ‘добро вече’. Ако га не упозориш тако, овај одма сумњив, ти ниси добар нешто с њега. Није важно што си ти из друго село, ил га знаш тачно по име ил ни га знаш. И са Шиптари смо говорили: ‘Здраво!’ ‘Помози Бог!’ Неки изговори по његово, неки пут знаје, неки: ‘добро вечер’, ‘добро јутро’. А тамо нема ‘добро јутро’! Нема ‘добро вечер’! Ма ударе се раме у раме, само и ма... ништа! Ја сам шетао у Јагодину доле, у град сам ишо, пошто ми ћерка горе у брдо. Само ја сам имао капу шајкачу. Ма гледа ме како да сам пао сас небеса! [...] Ћерка ми каже: ‘Е, па скини, бре, тате!’ – ‘Не могу, синко, да је скинем, ја носим је тамо још, да је скинем у Србију моју капу!’ [...] Ја не могу гологлав да идем, само кад се купам и кад спавам. Хе, хе. И не могу, то ми је остало тако. Гледају они, части ми!

(м. 1939. у Врбовцу; Врбовац 2005)

Све саговорнице са којима сам у разговорима дотицала проблем родних односа, сматрале су да је и за мушкарца и за жену, када је о тој сфери реч, боље на Косову него у Србији. Овде преносим сегмент разговора у коме су учествовале три удате жене средњих година. Истиче се да брачни партнери уважавају један другог, да су бракови трајни, а жене на Косову су карактерне и поштују свог мужа (за разлику од оних у Србији). Занимљиво је подручје преклапања родног и ширег регионалног – косовског – идентитета.

[IV 4.3] СГ₁: Ја у Србију никад не би живела! [...] Наш брак што је на Косово муж цењен од жену, у Србију то никад неће он да доживи.

СГ₂: И обрнуто!

СГ₃: И обрнуто, исто!

[...]

ИС: Да ли је жена испоштована од мужа?

СГ₁: Јесте!

СГ₂: Ево, ја, на пример! Ја ујутру некад легнем, на пример, заспим. Мој муж устане, заложи ватру, скува ми кафу. Ја устанем, дођем, попијем кафу. На пример, док он кувао кафу, ја перем флаше, на пример, дајем млеко њима, попарим, онодим, напуним флаше млеко. У међувремену, ако сам се ја заузела, на пример, да правим сир, он оде, донесе ми дрва, заложи ватру и тако једно другога слушамо.

ИС: А у Србији мислиш – не?

СГ₂: Па, зависи.

СГ₁: Ретко.

⁶⁶ Старији мушкарци у селима југоисточног Косова носе шајкачу, која се по кроју и дебљем материјалу мало разликује од оне која се носи у Србији.

СГ₂: Да ти кажем. Сваки, сваки четврти брак, обично пет-шес године и разведени су. Колко, мислим, ја сам упозната.

ИС: Овде су бракови ипак стабилнији.

СГ₂: Овде су трајни!

ИС: А да ли су трајни зато што можда жена мало више трпи, мало је срамота, или су трајни зато што су стварно добри?

СГ₂: Не! Зато што су, да ти кажем, овде другачије жене. Мислим, како да ти кажем, како да се изразим? Другачије мишљење имају, мислим, имају карактер неки имају. Поштовање, једноставно.

СГ₁: Овде, Сања, ретко која жена да свог мужа оставе, да би она кренула са другим. А док у Србију – то не! Кућни пријатељ, он је љубавник! А код нас то не!

(СГ₁ – ж. 1963. у Грнчару, удата у Бинач; СГ₂ – ж. око 1960, удата у Бинач; СГ₃ – ж. око 1965. у Коретиште, удата у Бинач; Бинач 2005)

У интраетничкој релацији *косовски Срби / Србијанци* видимо како шири регионални – косовски – идентитет улази у различите облике интеракција са етничким. Родни идентитет је у овој релацији испреплетен са регионалним и њиме обухваћен.

Расељени са Косова користе различите индивидуалне стратегије у циљу уклапања у нову средину, а у зависности од својих година, образовања, могућности запошљавања, социјалних вештина и личне флексибилности. Млађи људи мењају говор и теже асимилацији. То резултира алтернацијом кодова: у приватној сфери, међу својима, говори се косовским дијалектом, док се у контакту са затеченим становништвом употребљава локални идиом средине или стандардни језик (или се бар томе тежи). Избор груписаног становања успорава промену говора и интеграцију у друштво пријема. Расељени са подручја југоисточног Косова граде односе засноване на узајамном разумевању са расељенима из других косовских региона. Повезује их ситуација принудне миграције и шири регионални идентитет Косоваца, насупрот идентитету Србијанаца.

У исказима многих саговорника провлачи се, експлицитно или имплицитно, да су се они у многим животним аспектима боље слагали са Албанцима, него сада са Србијанцима. Погађа их недостатак солидарности и стигматизација. Будући да дубоко жале што су напустили Косово, они на дискриминацију често реагују и потенцирањем своје културне посебности, инсистирањем на свом говору и обичајима. Једна од саговорница из Шилова испричала је да њена пријатељица у Јагодини доживљава непријатности због дијалекта. Мештани је исправљају и скрећу пажњу на то да она мора да промени говор. Онда је она једном приликом на

то одговорила да је побегла са Косова оставивши своју кућу и двориште, али да свој говор неће да остави, јер је то једино што је са собом понела. Додала је да је Косову све оставила, али да говор није могла (уп. сегмент исказа [IV 6.7]).⁶⁷

Косовске Србе са Албанцима повезују сличности у моделима организовања егзистенције, а са Србима из других региона – језик и православна вера. Због идентитета конструисаног пограничним карактером Косова, они нису прихваћени од косовских Албанаца, али нису прихваћени ни од становника Србије, остајући у процепу: *и тамо и овде* и/или *ни тамо, ни овде*, означени као (непожељни) *други* и на једном и на другом месту.

На институционалном нивоу и у политичком и јавном дискурсу у Србији Косово је одређено као "срце Србије", "колевка српства", "света српска земља", "српски Јерусалим" (Батаковић 1999: 7), "најскупља српска реч" (Бећковић 1989). Државна власт залаже се и за конкретне људе који настањују Косово или су са њега пореклом. Међутим, конкретни људи и њихове стварне потребе су у другом плану, у сенци "великих" наратива. Практична подршка је лоше осмишљена и/или лоше организована. Разматрајући анимозитет грађана Србије према расељенима са Косова, Саша Недељковић објашњава да етничка / национална солидарност на институционалном нивоу прелази у унутаретнички / унутарнационални конфликт и подвојеност на индивидуалном нивоу (Nedeljković 2008: 52). У свакодневном говору становници Србије косовске Србе оцењују као "нечисте Србе", а што је у супротности са званичним државним и уопште политичким дискурсом. Процене националне чистоће нису допустиве на званичној политичкој позорници, али се неометано износе и прихватају унутар подручја културне интимности (Hercfeld [1997] 2004). Слични примери из других земаља и региона показују да у

⁶⁷ У филму "Кућа поред пруге" (1988) Жарка Драгојевића обрађени су проблеми са којима се сусрећу косовски Срби досељени у Србију. Они у новој средини наилазе на неразумевање, неприхватање, па и на непријатељство. Младића средњошколца другови називају "Шиптар", псују му "сестру шиптарску". Са друге стране, уклапање отежава њихов другачији вредносни систем. У више секвенци је приказана њихова дубока везаност за Косово. Отац се среће са кумом, пребацује му да се први иселио са Косова, па су онда и други кренули, том приликом су доста попили, кум упада у очајање и у кафани наручује песму "Српска се труба с Косова чује", долази милиција, истражни судија их новчано кажњава. У невољи и болести за помоћ су се обратили пријатељу Албанцу да их одведе хоџи на Косову. Филм је емоционално потресан, јер приказује тешку ситуацију у којој се нашао породица косовских Срба. Сличне приче слушала сам током боравка на терену.

интеграцијским процесима заједничка етничка припадност миграната и старог становништва не мора играти значајну улогу (Ћаро Џмегаћ 2002: 12; Ћаро Џмегаћ 2005). Становници Србије замерају косовским Србима на повлашћености, профитирању на статусу жртве, великом новцу који су добили продајући имовину Албанцима.

Срби са Косова су хетерогени по пореклу (индивидуалном и регионалном), времену пресељења у Србију, економском статусу, итд. Неки су се доселили пре више деценија, док је миграција других директно условљена ратом. Неки су напустили Косово у избегличкој колони уз пратњу међународних војних снага. Они су у центрима колективног смештаја, без имовине и реалних могућности да се врате на Косово. Неки су били изложени застрашивањима, некима је киднапован или убијен члан породице. Са друге стране, неки од њих су са великим новцем дошли у Србију и куповали некретнине и друштвене привилегије. Становници Србије слику о овим последњим пројектују на косовске Србе као колектив, не уочавајући индивидуалне разлике.

Миграција косовских Срба је 1999. године била принудна. Са друге стране, она припада категорији етнички повлашћених миграција, јер су досељеници исте етничке припадности као и становништво које су затекли у месту пресељења (Münz, Ohliger 1997, наведено према: Ћаро Џмегаћ 2005: 200). Интраетничка ситуација не олакшава интеграцију. У дискурсу косовских Срба опозиција "ми на Косово" / "ви у Србију" је врло изражена. Она имплицира формирање посебног облика суб-етничког или суб-националног идентитета расељених (уп. Ћаро Џмегаћ 2005: 214) унутар Србије.

На крају овог одељка, али свакако не и на последњем месту, у циљу потпунијег осветљавања ширег регионалног идентитета, потребно је поменути и доминантни дискурс у савременој књижевности косовских Срба о метафизичкој снази Косова, његове земље и неба и дубокој везаности и болу свих оних који су били принуђени да га напусте. Уместо књижевних цитата на овом месту преносим сегмент исказа афирмисаног песника из Гњилана:

[IV 4.4] СГ: Ово је врло важно за тебе и битно за Косово уопште. Ко год је закорачио, било, било који, или Херцеговац или било који Срби, било ког дела Југославије да живи или живео неколико година на Косову, ја, моје је мишљење, можете да разговарате,

било кога да питате, па и Хрвате, рецимо, изнад Витине, који су сад у Хрватској. Изузетна једна магијска божја моћ у свести се укорени. Сам тај ваздух, та светлост, та космогонија божја толико га веже за ту земљу да до гроба жали што кад одлази с Косова и ту га, ту му мисли долазе нон-стоп.

(м. 1951. у Доњој Будриги, живео у Гњилану; Врање 2003)

Овај тип дискурса захтева посебну, обимнују студију. Овде се помиње као један од дискурса, у прилог вишестраног сагледавања конструкције ширег регионалног – косовског – идентитета.

5. Породица у послератном контексту

Косовско друштво, па и српска заједница унутар њега, представља парадигматичан пример патријархалне, патрилинеарне и патрилокалне породичне организације. Дубоке и нагле промене контекста од 1999. године захватају и породицу. Да би се продубљеније разумело како се кретања на ширем друштвеном плану одражавају на патријархалну породичну структуру и традиционалистичке обрасце, неопходан је кратак *background*.

У периоду уочи Другог светског рата српска породица (као и албанска, што помињем ради потпуније контекстуализације) је била вишечлана. Породично домаћинство је било проширено и то вертикално (родитељи у заједници са ожењеним синовима и унуцима) и хоризонтално (више браће са својим женама и децом). Старији саговорници, рођени у периоду око Другог светског рата, причали су да су одрасли у таквој породици. Саговорнице су објашњавале и да су удајом (50-их и 60-их година XX века) ступиле у породицу која је могла имати и више од двадесет чланова. У то време држава је у циљу модернизације почела законским мерама у области аграра да ограничава величину приватног поседа. То је нарочито погађало сложена и многочлана породична домаћинства, која почињу да се деле на мање јединице (Kaser [1995] 2002: 433, 440, 447). Деоба проширеног породичног домаћинства и имовине обично се вршила тако да је један од браће остајао са родитељима, док су други у непосредном окружењу добијали парцеле. Удруженим напорима подизали су још једну, две или три куће (у зависности од броја браће). Браћа и њихове породице настављали су да живе у непосредном суседству,

међусобно вишеструко повезани (иста особа је и рођак и сусед). Фактички, остајали су у некој врсти лабавије заједнице. Вертикално проширена породица постаје доминантан модел, уобичајен и у данашње време. И док су се у другим деловима бивше Југославије патријархални обрасци разграђивали, модификовали, опстајали у промењеној форми, на Косову су остали готово нетакнути (уп. *ibid.*, 452-469). На њих готово да нису утицали поступци модернизације које је социјалистичка Југославија настојала да спроведе. Како указује Дејзингс, Косово је сиромашно, периферно друштво, где је централна државна власт била номинална током већег дела његове новије историје (Duijzings 2000: 5). Дубоку укорененост и снагу патријархалних норми илустроваћу једним примером. Све до почетка 80-их година прошлог века млада је на свадби, као израз поштовања и покорности, љубила руку часницима (куму, старом свату, деверу), свим младожењиним сродницима, па чак и самом младожењи. Када су кум и стари сват касније долазили у посету, млада им је такође љубила руку. У зависности од локалне и породичне праксе млада је и крајем прошлог века на свадби љубила руку кума. У данашње време је овакав поступак сасвим изобичајен.

Дубоко укоренење патријархалне принципе сажето изражава исказ саговорнице у познијим средњим годинама:

[IV 5.1] СГ: Мушки деца да имаш више, као ете, имаш, ако имаш брата, каже, 'има снагу', значи јак је. Фамилија му је јакша. А кој је јединак, каже, 'па ене га један је, нема уз њега да иде никој'. Кад је весеље, значи, браћа су, дајем пример, четири ли, пет ли, три ли, па она фамилија знаш, браћове жене, па на браћа синови, па њихове жене, значи фамилија је јака. Тако наши кажу. Значи има... 'Гледај како је', каже, 'добро, бре, кад има браћу', каже, 'кад има'... Значи, све лепо. А гледаш га један сам. Зове некога, он сас силом тај му или прави весеље, игра уз њега кад не му је рођено, баш ближње његово. [...] Моја свекрва има четири сина. И прошлу годину девер правио свадбу на сина. Стварно је фино. Четири јетрве! [...] Направиш круг, значи јака фамилија, велика фамилија! Због то се гледа овде код нас. Значи, јака си, имаш снагу са фамилију. Али сс... Чувао Бог, ја имам... четири су брата. Ми један без другогa несмо правили весеље никад. Значи, кад те погледав, има четири брата, четири јетрве су пошле, па су пошли и њихови деца. Ја имам два сина. Један девер ми има три сина. [...] Овај друг ми девер, он има две ћерке и једнога сина. И кад узнеш да намножиш, значи, и да не дође неки са стране ми смо опет, значи, у круг довољно. [...] Брат је брат. 'Е, бре, са брата завео коло!' Па, 'гледај брат како га загрлио'. Или, 'гледај јетрве!' Или, 'гледај', па, 'сестре су уз њега'. Четири брата, две сестре, дајем пример. Или, три сестре, три брата. То је сложно. Значи, правиш као један гарнизон. (саговорница се смеје, ја се придружујем) Војска!

(ж. 1952. у Церници, удата у Шилову; Шилову 2006)

Овај исказ показује да је и у данашње време на снази вредносни систем проширене породице, строго организоване у складу са патријархалним принципима. Исказ показује и то да породица представља основну сигурносну мрежу, јединицу за напад и одбрану у условима које карактерише сиромаштво, егзистенцијална несигурност, борба да се преживи (*ibid.*, 6-7). Тек од 1999. године, у послератном контексту, у српској породици настају такве промене, да се може говорити о њеној трансформацији.

Рапидне промене контекста и миграција дела становништва у Србију директно утичу на трансформацију породичне структуре и улога у њој. Вертикално проширена породица остаје и даље доминантан модел: син после женидбе наставља живот у очевој кући. Како ми је то објаснио млад ожењен човек из Шилова, за породицу би била велика срамота да се син после женидбе одвоји од оца. У ситуацијама када је више браће, неки од њих се одвајају, али тако што од оца у непосредном суседству добијају парцеле за градњу кућа. Овакав идеално конструисан модел нарушава миграција дела породице: брачни пар млађих или средњих година се са децом одваја од старијих и самостално наставља живот у Србији. Вертикално проширена породица у ситуацијама миграције постаје нуклеарна. Старије жене, које су живот провеле у вишечланој породици, а сада су остале саме са мужем на Косову, жалиле су се на то да им најтеже пада "празна кућа" и то што су им деца и унуци далеко.

Једна од саговорница, чија су деца и унуци у Србији, исказује велику жалост због тога. Синови налазе начина да у кратке посете дођу, али унучиће није видела пет година. А у међувремену је још једно добила.

[IV 5.2] СГ: Жељна сам за децу, што не ги виђавам. То је... па је... Викам сг е на њега, на мужа: 'Море још мало ће седим па ће идем, бре, у Србију и не дођујем више овамо! [...] Тешко много. Еее, што ће? А докле ће бидне овако Бог једини знаје. Кад немаш никог у кућу ништа не ти треба. Све да је твоје, све, ни... Немаш ли људи у кућу – ништо! [...] Тој живот није. Ете, што викав: мука је!
(ж. 1941. у Клокоту, удата у Бинач; Бинач 2003)

И у данашње време девојке се рано удају, одмах после завршене средње школе. Сасвим мали број њих наставља школовање. На селу се сматра да ће се девојка, уколико оде на студије у већи град, "покварити" (тј. почеће да доводи у питање традицијом утврђене обрасце). Од девојке се и даље очекује да у брак уђе

невина; свекрва ујутру гледа постељу и уколико је исход позитиван приређује славље и шаље младиним родитељима заслађену ракију. Предбрачни сексуални односи се кажњавају, као нешто што уноси неред у јасне патријархалне линије (Kaser [1995] 2002: 104). Чак и у ситуацијама када је девојка изгубила невиност са младићем за којег се касније удала, а он то потврдио родитељима, млада снаха је била изложена увредама. Уколико се испостави да млада није била невина, то се ради угледа породице крије, али – како објашњава млада удата жена:

[IV 5.3]СГ: Слабо је поштују. [...] То јој остаје доживотно. Ако се знаје да није невина то доживотно знају и ако некад се посвађа са свекрву ил са свекра, ил с мужа, увек ће да јој пребацу.

ИС: Шта јој кажу?

СГ: Кажу јој ак... 'ти заш... овде се свађаш с нас, али знамо каква си дошла! И немаш право да дижеш глас!' Уу... кажу јој неку лошу реч да се лоше осећа. Тако. Ил кад неће нешто да уради ил нешто они само кажу тај реч и она после тужна је. Тако, мислим, по причање.

(ж. 1983. у Клокоту, удата у Врбовац; Врбовац 2003)

Од почетка 90-их година прошлог века наталитет је у опадању; брачни парови се обично опредељују за троје деце. Само је мушко потомство жељено и мора се добити по сваку цену. Пожељно је да синова буде више. Када се у породици роди треће или четврто по реду женско дете, уколико им се честита, доживљавају то као подсмех. После рођења девојчице примењују се многобројни магијски поступци да би се обезбедило рађање мушке деце. Магијска пракса усмерена на добијање мушког потомства је невероватно богата и разрађена. Уколико брачни пар има две кћери, у следећој трудноћи се чак прибегава и медицинским методама раног утврђивања пола на основу плодове воде (што се по високој цени обавља у приватној ординацији у Врању). Ако се установи да жена носи девојчицу, ради се аботрус. Како је објаснила старија саговорница, парови данас рађају по троје деце и настоје да у тај број уклопе бар једног сина. Када је реч о мушком потомству густо се преплићу различити дискурси: родни, етнички, религијски... У свима њима се од жене захтева да рађа мушку децу и да буде подређена одржавању патријархалних принципа. Саговорници су наводили разлоге типичне за патријархални вредносни систем: синови су потребни да би се одржала и наставила породица, породично име, кућа и крсна слава, да има неког ко ће да брине о остарелим родитељима, јер кћери удајом одлазе из куће, што је синова

више породица је јача и сл.⁶⁸ Али помиње се и специфичност Косова. Старији мушкарци су објашњавали да су Албанци управо високим наталитетом и великим бројем синова задобили Косово.

[IV 5.4]СГ: Па ево Шиптари како добише Косово! Они се сас децу: по седам, по осам, по девет. Никад не престајев и зато добише Косово. [...] Али ми: једно, само да је богато! И тако напустимо Косово.

(м. 1928. у Жегри, интерно расељен у Горње Кусце; Горње Кусце 2006)

[IV 5.5]СГ: И Косово без рат никад не било. Па нека прођев педесет године, шездесет, сто нека прођев – мора да буде рат. Косово мора да ратује. Турско, српско, Косово проклета је земља, мора да ратује. То је тачан доказ.

ИС: И онда треба мушка...

СГ: Мушка. Мушке главе. Жали се и тој и тој, али мушке, мушке да су – боље.

(исказ прати дубок уздах)

(м. 1936. у Горњем Ливочу; Горњи Ливоч 2006)

Саговорник у исказу [IV 5.5] каже: "жали се и тој и тој", а под тим подразумева да постоји разумевање и саосећање за децу оба пола, и за једно и за друго. Израз "жалити" старији саговорници употребљавају у смислу *жалити неког*, тј. волети га, разумети и саосећати с њим. Наведени саговорник има петоро деце, четрнаест унука и дванаест праунука. Са поносом је испричао да му је неки човек из Србије, када је то чуо, рекао: "Ево ти рука. Ти си био за Косово!" Коментаре сличне овом чула сам у још неким приликама. На пример, у комбију, који саобраћа на линији Врање – Врбовац и превози путнике из витинског краја, један од присутних је поменуо човека који је управо добио четврто дете и то сина. На то је возач одреаговао изразито позитивним тоном: "Прави Косовац!"

Специфичност ситуације на Косову и инсистирање на мушком потомству, преклапање етничког и родног идентитета, испољава се и у дискурсу женâ. Тако је, на пример, једна од саговорница испричала да је имала две кћери и када је била трудна с трећим дететом ишчекивала је порођај у великом страху. На моју молбу да објасни због чега је толико страховала, кратко је одговорила:

[IV 5.6]СГ: Овдег на Косово, ти видиш, треба ни синови.

(ж. 1942. у Житињи, удата у Могилу; Могила 2005)

⁶⁸ Један од старијих саговорника је са поносом испричао да има пет кћери и сина. Кћерке су га увек слушале, лепо се удале и имају децу. Али једна од њих, са жаљењем је додао, има само женску децу, па је он храбри: "Даће Бог!" Даље, у разговору, изразио је жаљење због тога што се у новије време рађа мање деце него раније, додавши: "Пород је најјака сила!" (м. 1939. у Врбовцу; Врбовац 2003).

Наталитет српског народа је једна од тема којој велику пажњу посвећује и православна црква (у јавним наступима својих представника, публикацијама и сл.). На венчању у цркви "Свети Марко" у Шилову свештеник је одржао беседу у којој подвлачи рађање као смисао брака, а на фону слике о биолошком пропадању српског народа:

[IV 5.7] Јер је прва и основна заповест божја дата нашим родитељима 'Рађајте се и множите се и напуните земљу и владајте њоме'. Ово посебно потенцирам не само вама, већ и свим младим брачним паровима који овде, у храму божјем, ступају у свету тајну брака. Јер, сведоци смо да наш народ и духовно, па и биолошки посрће и прети му нестанак. Зато ја као ваш надлежни парох желим да вам честитам данашњи брак и пре свега апелујем на ову божју заповест коју свакако требате имати на уму. Нек вам је сретан и Богом благословен брак!
(свештеник средњих година; Шилово 2006)

Управо се на примеру свештеникове беседе види како религија улази у интеракцију са другим облицима идентификације – етничком и родном.

Мушке и женске улоге и домени на истраживаном подручју су поларизовани; то се доживљава као "природно", "нормално" и неупитно. Неколико окупљених младих жена у Врбовцу питала сам где је за жену бољи и лепши живот: на Косову или у Србији. Све оне имале су искуство краћег или дужег боравка у Србији. Сложиле су се да је жени на Косову много боље и то из више разлога. Она "не мора" да буде запошљена (да одлази од куће, одваја се од деце и сл.), подразумева се да ће муж издржавати породицу. Затим су ми објасниле да у Србији младићи од девојака "траже" предбрачне сексуалне односе, да су разводи учестали и сл. Сматрале су да је жена на Косову "заштићена", поштована као мајка и домаћица, што се понављало и у исказима старијих жена.

Млађе жене и девојке као да наизглед успевају да помире традиционализам са евидентним утицајем глобализацијских процеса (оне су модерно обучене, у одећу која је скромнија, али се суштински не разликује од оне која се носи у Београду). Изазовна одећа и страх да ће се "покварити" ако оду на студије, несклад између стила живота коме теже и вредносних образаца које у њега уносе (Малешевић 1998: 165), као да није освешћен и не доводи у питање утврђени поредак. Таквом необичном споју погодују међуетнички сукоби и, уопште, мултиетничка средина у којој се ради на учвршћивању етничких граница, па се жени намеће (и она је овде прихвата и подржава) улога чувара традиције. Жена је

призната и поштована у улози мајке, родитељице нације. Из есенцијалистички схваћеног идентитета (нација као метафора за породицу / сродничку групу) произилази и репродукција као једино призната женска улога.⁶⁹ Са друге стране, потребно је имати у виду, како је то објашњавала још и Вера Ерлих, да је положај жене бољи тамо где је патријархални поредак очуван (моћ мушкарца није поткопана, па је жени у одређеном смислу пружена заштита), него у оним срединама у којима је патријархалност у процесу разградње и где се пред женом постављају амбивалентни захтеви (Erllich 1971: 133, 260).

Традиционални обрасци показују жилавост и опстају упоредо са другачијим моделима и вредностима које нагло продиру после 1999. године. Стари обрасци су изложени променама, а тај процес је праћен конфликтима.

У периоду пре 1999. године породична имовина (кућа и земља) се није могла отуђити (осим у изузетним случајевима), већ се преносила с једне генерације на другу. Наслеђивање је било патрилинеарно, са оца на сина или се имовина делила на више делова, уколико је било више синова. Жене су биле потпуно искључене из система наслеђивања (и покретне и непокретне имовине). Поступало се искључиво према нормама обичајног права. Кћери од оца нису тражиле свој удео, без обзира што им је позитивно законодавство признавало равноправност. Међутим, када се у послератном периоду кућа, земља или неки њен део прода, отварају се нови проблеми. У ситуацији коју карактерише доживљај угрожености, све чешће се дешава да кћери од оца или сестра од брата траже део новца. Унутар породице долази до дубоких конфликта и подвајања. У заједници се овакви поступци негативно примају и не ретко оцењују као лоша пракса пренета из Србије.

Друштвене промене које настају од 1999. године, одражавају се и на међугенерациске односе и ауторитет старијих, који је пољуљан. Старија и средња генерација мојих саговорника жалила се на то да је дошло до својеврсног расула: млади људи више не поштују старије, раде шта желе, не маре за друштвене норме и

⁶⁹ Резултати истраживања ставова студената у Косовској Митровици, једином српском универзитету на Косову, о родним улогама у оквиру породице, показују да се висок проценат испитаника и мушког и женског пола слаже с тврдњом да је "један од главних интереса сваке нације да жене рађају што више деце" (Иванов 2009: 161-163).

мишљење околине, живе "од данас до сутра", девојке се изазовно облаче и остају с младићима до касно у ноћ, улазе у предбрачне сексуалне односе и сл.⁷⁰ Старији саговорник из Врбовца објашњава да су млади људи постали нервозни и брзи у поступцима, те да више не уважавају ауторитет старијих:

[IV 5.8] СГ: Млади деца – пропило се, раскоцкало се, нема поштовање, нема миловање, нема разумевање, да ти каже: 'Еј, разумим. Нећу више. Бићу боље'. Само: 'Губи се!'

(м. 1939. у Врбовцу; Врбовац 2005)

Саговорник у даљем разговору показује разумевање за понашање младих: мушкарци су углавном без запослења, економска ситуација је тешка, живи се оскудно, могућности за зараду су крајње ограничене. А поврх свега, даљи ток политичких догађања на Косову је неизванан, не зна се шта ће бити са српском заједницом.

Саговорници годину 1999. узимају као маркер: од тада се "све" пореметило и променило на горе. Негативне промене, према општем мишљењу, првенствено настају под утицајем представника међународне управе на Косову. У критичким освртима на понашање младих и утицаји из Србије се не сматрају занемарљивим (преко оних који су се тамо преселили или повремено бораве). Животни стил који медији нуде преко сапунских серија, такође се негативно оцењује.

Заједница је у својеврсном процепу: стари вредносни систем је из темеља доведен у питање, а нови још није успостављен. Нема јасних концепата и друштвених правила, како је то било у претходном периоду.

Како се из изложеног види, српска заједница пролази кроз драматичне и нагле промене. "Велика историја" и кретања на глобалном друштвеном плану одражавају се на породичну структуру и релације, мењајући их брже него што то њени чланови, тзв. обични људи, могу да отпрате и поднесу.

⁷⁰ Саговорници често повлаче паралелу са новонасталим стањем у албанским породицама, које оцењују као још горе. Очеви су изгубили ауторитет и контролу над кћерима; оне шетају улицама "полуголе", излазе ноћу, итд. У разговору са мном многи саговорници су истицали да им се неко од пријатеља Албанаца жалио како је доласком "странаца" разбијена њихова традиционална, патријархална култура. О редефинисању породичних, сродничких и родних релација, те поимању нације у постконфликтном Косову уп: Луци 2005.

6. Свадба, традиционални женски костим и идентитетски дискурси српске заједнице

Свадба је најважнији, најразвијенији и садржински најбогатији ритуал животног циклуса. Она у згуснутом виду изражава друштвену стварност: породичне, сродничке и родне односе, религијска уверења, економско стање и може се означити као парадигматичан догађај у култури Срба Косовског Поморавља. Свадба је својом формом, садржином и значајем уграђена у идентитет заједнице и као таква је веома погодна да се посредством ње проблематизују његови различити облици (етнички, верски, локални, родни...).⁷¹ Она је приватни ритуал који се изводи на јавној сцени, дуго се планира и припрема, доводи се у везу са традицијом, неупитним и заштићеним појмом, који конотира прошлост и преношење вредности с генерације на генерацију. С обзиром на такве одлике и значај свадбеног ритуала поставља се питање: како су се дубоке и нагле промене контекста преломиле кроз његов текст?

Половином XX века свадба је трајала више дана и састојала се од великог броја предсвадбених и постсвадбених сегмената. Временом су многи сегменти и поступци нестајали, а неки су се спајали са другима. У периоду 90-их година прошлог века, свадба у ужем смислу трајала је два дана. У суботу је свекрва са својим јетрвама и другим сродницама отварала свадбено весеље *свекрвиним ором*, а у недељу су били венчање и гозба у младожењиној кући. У периоду од неколико година после оружаних сукоба 1999. свадби готово да није ни било, нарочито у етнички мешовитим срединама. И када су почеле да се приређују, трају само један дан. Према новијој обичајној пракси, младић доведе девојку у родитељску кућу, приреди се мала свечаност и чашћавање сродника, чиме је у заједници прихваћено да је брак склопљен. Свадба се организује знатно касније, а често и изостаје.

На дан свадбе окупља се широки круг сродника у кући младожењиних родитеља. Долазе и сродници који су се одселили за Србију. Свадбено весеље у јутарњим часовима отвара свекрва својим *свекрвиним ором (колом)*. Свекрвино ко-

⁷¹ Проблем конструисања идентитета у периоду ретрадиционализације друштва половином 90-их година XX века подробно сам разматрала на примеру свадбе у Врању (Златановић 2003; Златановић 2007).

ло је тип отвореног кола, чији је правац кретања удесно, кружном линијом, игра се споро и траје веома дуго.⁷² Свекрва предводи коло играјући са украшеним ситом у десној руци⁷³ (слика 2). Поред свекрве у колу су њене јетрве, затим остале сроднице (заове, сестре и сл.), а на крају је, према идеалном моделу, свекрвина свекрва са *погачом* (хлебом) у руци (слика 3).⁷⁴ Њихов број мора бити непаран (обично три до једанаест).



Сл. 2. Свадба: *заигрување*, Шилово 2006.

Све жене које играју у свекрвином колу морају бити удате и све оне се називају свекрвама. Када свекрва (младожењина мајка) одигра три круга, сито од

⁷² О свекрвином ору и другим народним играма гњиланског краја са приложеним обрасцима и анализама: Јанковић, Љ., Јанковић, Д. 1951: 47-142.

⁷³ Свекрвино коло, сито као реквизит приликом отварања свадбеног весеља, посебан ритуални костим свекрве, као и *три свекрве* (према идеалном моделу три јетрве) подробно сам анализира на примерима традицијске и савремене свадбе у Врању (Златановић 2003: 63-68, 79-84, 112-117, 153-154).

⁷⁴ У Шилову сам посматрала овакву концепцију свекрвиног ора. На истраживаном подручју постоје крупније или ситније варијације у односу на ову која је изложена. У околини Ранилуга (Доња Морава) свекрва сама игра са ситом у десној руци и погачом испод левог пазуха. Касније јој се у игри придружују јетрве и друге сроднице.

ње преузима мушко дете. Дечак стаје на чело низа који сачињавају свекрве, испред главне свекрве, и онда он са ситом у руци предводи коло. Свекрве (младожењина мајка, њене јетрве и друге сроднице) остају повезане у низу једна поред друге све до краја овог сегмента свадбе. После одиграног кола које је предводио дечак, са ситом настављају да воде коло једна за другом жене часника (старог свата, кума и девера)⁷⁵, а потом друге сроднице, оне које нису биле у свекрвином колу, већ које прилазе са стране. Из кола се не излази, већ једна за другом жене часника и сроднице, према годинама старости и степену сродства, ступају на његово чело.



Сл. 3. Свадба: *заигрување*, Шилово 2006.

Док у свекрвином колу, ономе које предводи младожењина мајка, могу да играју само удате жене, кола која следе предводе и девојчице уз мелодију коју одаберу. На

⁷⁵ На подручју југоисточног Косова улогу девера на свадби испуњава свекрвин брат. Он је ожењен човек, а његова жена назива се *деверица*. Кум и стари сват (локални називи за старог свата су *старејко* и *побратим*, а његова жена је *старејковица* или *побратимка*) представљају духовне сроднике и наслеђују се патрилинеарно. Часници: кум, стари сват и девер су обухваћени локалним термином *законици*, сматра се да они "озакоњују" брак.

крају је у колу велики број жена, девојака и девојчица, младожењиних сродница, које су водиле коло са ситом у руци.

[IV 6.1] СГ: То је велико коло! Уху! Мада сад је слабо, од кад се заратило – слабо је. Људи сви се, сви су у Србију и слабо има. Али пре рат знаш колико их има! Преко тридесет можда у то коло! И ко има ношњу, облачи се у ношњу.
(ж. 1983. у Клокоту, удата у Врбовац; Врбовац 2003)

Пре свадбе свекрва разговара са својим сродницама и доноси одлуку о томе које ће од њих сачињавати низ свекрва у свекрвином колу. Такође, унапред се договара редослед оних које ће касније ступити на чело кола. Преговори могу бити тешки. На предсвадбеном ритуалу *замесување*⁷⁶ у Шилову присуствовала сам расправи окупљених рођака о томе која ће од њих играти непосредно до свекрве (младожењине мајке), као и какав ће бити распоред других свекрва. Све свекрве у колу морају бити поређане по утврђеним правилима, али се то често поремети одсуством неке особе из сродничког система или из других разлога (стара је, болесна, или је премлада, трудна и сл.). Окупљене жене су наводиле примере које познају, специфичне ситуације, расправљале о локалним варијантама. Свекрва води рачуна о распореду и редоследу жена које играју са њом, јер како је више пута понављала, то ће се после у селу коментарисати и тумачити на различите начине.

Док свекрва и друге жене и девојке играју са ситом, свирачима за кола која оне предводе плаћају њихови мужеви и очеви. Евентуално за игру неке снахе може платити свекрва. Док одређена жена или девојка предводи коло, пажња заједнице је усмерена на њу. Чланови њене породице (муж, свекрва, или отац, мајка, брат, уколико се ради о девојци) јој прилазе и стављају јој папирне новчанице на ревере; према речима саговорника – "ките је".

Локални назив за овај сегмент свадбе је *заигрување*; он у данашње време траје 2-4 часа, сматра се најзначајнијим, најсвечанијим и најузбудљивијим. Његов значај је такав да га приређују и расељени са Косова у Србији (наравно, они који су у могућности) (слика 4). У етнички мешовитим срединама *заигрување*, будући да представља друштвени догађај који се изводи на отвореном простору и уз музику,

⁷⁶ Приређује се у четвртак уочи свадбе у младожењиној кући и представља почетак припреме обредних хлебова. Ујутру свекрва одевена у традиционални костим у пратњи мушког детета иде по селу и позива сроднице и суседке *на замесување*. Први умешени хлеб се комада и њиме се служе окупљене жене.

сасвим изостаје (као на пример, у Церници)⁷⁷ или је, у појединим селима, сведен само на кратку и нужну форму.



Сл. 4. Свадба: *заигрување*, расељени са Косова, Смедерево 2003.

Жене облаче свој традиционални костим, на чији је изглед и очуваност до данашњих дана заједница веома поносна. Традиционални женски костим је један од носећих конструката на коме заједница заснива свој идентитет староседелаца (о чему ће више бити речи у поглављу V). У дискурсу о женском костиму изражено се

⁷⁷ Неколико саговорника је поменуло свекрву из Цернице, која је своје коло одиграла у ресторану у Шилову.

преламају и други идентитети (етнички, регионални, локални, родни, породични...), па ће на овом месту он бити детаљније објашњен.

Традиционални женски костим српског становништва Косовског Поморавља сачињава већи број елемената, карактеришу га слојевитост и богатство украса. У најопштијем погледу сачуван је до данашњих дана, мада је током друге половине XX века претрпео значајне измене. Временом су се мењали материјали од којих се израђивао (конопљу и вуну заменио је памук), начин на који се украшавао, поједини делови су се све мање користили (на пример, *саја* и *пафта*), док су се други прилагођавали новим трендовима. У основи, јарке боје и крупне шаре заменили су доминантно бела боја и ситнији украси пастелних тонова. Костим карактерише и изражена локална варијабилност. Основу костима представља дугачка бела кошуља, преко које се напред везују две или три *бошче*⁷⁸ (врста равне прегаче, кецеље), једна преко друге, да би она која је на површини имала раван пад. Позади се везује *реп* (локални називи су и *реске* или *китке*), врста задње прегаче, начињене од упредених црних вунених нити. Избор појаса зависи од старости особе и прилике за коју је намењен (*колан*, *низан појас* и др.). Горњи део костима сачињавају *свилени рукави* или *бурушлук рукави*, срмени јелек, већи број украса и других детаља.⁷⁹

У другој половини XX века поједини елементи традиционалног костима све мање су израђивани. У данашње време *реп*, *колан*, *низан појас* и др. представљају наслеђену вредност која се чува с посебном пажњом. *Бошча* се својим значајем издвојила од осталих делова костима, па се она и данас израђује. Док други елементи костима имају углавном фиксирану форму, бошча показује изузетну варијабилност у погледу шара, боја, намене и употребе. Бошча је у прошлости, све до 60-их и 70-их година XX века, била саставни и истакнути део свакодневног, свечаног, па чак и невестинског костима. На почетку XXI века функција бошче као свечаног одевног предмета померена је и сужена на предсвадбени ритуал *замесување* (свекрва је у традиционалном костиму с бошчом) и *заигрување*

⁷⁸ *Bošča*, f. (pers.) pokrivač za glavu, stolnjak, rubac, platno četvorougaoanog oblika (Škaljić [1965] 1979: 149).

⁷⁹ Свакодневни тип женског костима становништва Доње и Горње Мораве укратко објашњава Урошевић 1935: 123-125. О традиционалном женском костиму околине Гњилана опширније: Ђекић 1989.

(свекрва и њене рођаке у комплетној традиционалној одећи отварају свадбу *свекрвиним ором*). Као свакодневну одећу бошчу данас носе само старије жене на селу. Бошча је одевни предмет, прегача која штити при раду, али и украс на женском телу, неизоставна компонента у разгранатом систему свадбеног даривања, простирка, вредан ручни рад који се пажљиво чува и преноси потомцима, али и много више од тога. Урамљена бошча, окачена на зид попут уметничке слике у центру колективног смештаја "Вила Балкан" у Врањској Бањи, представљала је прозор у напуштени завичај. У погледу улоге коју има у друштвеном животу, бошча превазилази значај одевног предмета. Она представља сложени друштвени и културни објекат, згуснуту метафору традиционалне културе становништва Косовског Поморавља, њихов својеврсни амблем. О различитим типовима бошчи везаних за различите прилике и друштвене статусе особа које их носе (девојке, младе жене, свекрве...), типу шара, боје и материјала, трендовима у изради и украшавању, локалним варијантама (доњоморавске, горњоморавске, пасјаначке и сл.) готово опсесивно се говорило. У референцама на прошле догађаје и друштвена окупљања (саборе и сл.) важно место су заузимали пасажи о томе како су девојке и младе снахе биле накићене (а под тиме се подразумева да су биле одевене у свечану варијанту традиционалне одеће), да су имале овакве или онакве бошче, изаткане управо за ту прилику (в. сегмент исказа [IV 6.6]).⁸⁰ Поједина домаћинства поседују колекцију од преко сто бошчи. Старије жене у избегличким центрима су међу најнужнијим стварима приликом напуштања Косова понеле делове традиционалног костима и колекцију бошчи. Део мозаика живота под протекторатом је и продаја бошчи војницима КФОР-а, који су за њих показали велико интересовање. Они су у почетку куповали бошче по цени од 500 евра, потом од 200 евра, али понуда је била велика, па је временом цена пала на 5-10 евра.⁸¹

Традиционални женски костим, који саговорници и саговорнице називају "ношња", третира се као вредан накит, чува се с посебном пажњом и у данашње

⁸⁰ О бошчи из угла припадника заједнице: Максимовић 2011.

⁸¹ У српским породицама се на истраживаном подручју живи крајње скромно, прикупља се и штеди сваки динар да би се у Србији обезбедила егзистенција. Отуда се и продаја бошчи доживљава као могућност да се нешто заради.

време облачи само на свадбама.⁸² Саговорнице су са посебним емоцијама причале о својој ношњи, начину израде, чувања, одржавања и облачења. Облачење у ношњу описују различитим дијалекатским формулацијама израза *кићење*. Приликом описивања сегмента свадбе под називом *заигрување*, уобичајена је била формулација: "свекрва се накити".

[IV 6.2] СГ: Свекрва се накити и чека гочобије.

(ж. 1935. у Церници, удата у Горњи Ливоч; Горњи Ливоч 2006)

[IV 6.3] СГ: Кад смо се већ накитиле, и пред да играмо, ми смо се сликале.

(ж. 1953. у околини Гњилана, удата у Горње Кусце; Горње Кусце 2006)

[IV 6.4] СГ: Ките се у ношњу.

(ж. 1950. у Гњилану; село Нерадовац код Врања 2003)

[IV 6.5] СГ: Кад доша Велигден⁸³ ми се накитимо у ношњу и сакупимо се и певамо. [...] Ја сам била запросена, па смо ткале у тој време цветаче, бошче се кажев. Па изађемо све на Велигден запросене, па која полепо изаткала, која се полепо накитила. И тој старе гледав и мислим како на публику кад изађеш. Оборила си: 'Ааа, њојна бошча најлепа!' Е, такој!

(ж. око 1933. у Пасјану, где је и удата; Пасјане 2006)

Традиционалном костиму се придаје тако велики значај да су многе жене на надгробним споменицима приказане у њему. У неколико кућа у околини Гњилана видела сам лутку одевену у такав костим. Жене које немају ношњу доживљавају то као својеврстан хендикеп; у разговору су изражавале жаљење. Ношња се описује као скупа и вредна ствар: поједини делови се више не израђују и не могу се набавити, а са друге стране, цену повећавају сложеност израде и нашивени новчићи. У време мог боравка у Шилову, свекрва и друге блиске сроднице морале су за свадбу имати нову бошчу. За разлику од других делова костима, бошче подлежу трендовима. У време истраживања, у тренду су биле беле памучне бошче са ситним флоралним орнаментима светлих тонова, украшене шљокицама и чипком, чија се цена кретала од 80 до 100 евра.

⁸² Жене које не поседују овакав костим играју на свадби у стандардној одећи. На свадбама којима сам присуствовала, или гледала видео-записе у кућама саговорника, свекрва и њене најближе рођаке биле су у ношњи. На свадбама у Шилову, приградском селу, које је у економски повољнијем положају од других у региону, године 2006. било је по двадесетак жена, девојака и девојчица у ношњи. Свадба у целини, па и *заигрување* као њен најзначајнији сегмент, снимљена је у селу Горње Кусце, у оквиру свадбама посвећене емисије "48 сати свадба", и емитована је 15. и 16. децембра 2005. године на Радио-телевизији Србије. Записи овог сегмента свадбе из неколико села у околини Гњилана могу се погледати и на *youtube*.

⁸³ *Велигден* је локални назив за хришћански празник Ускрс.

Традиционални костим се тешко одржава; саговорнице су објашњавале сложене поступке прања, штиркања и пеглања. Он је веома круто уштиркан, па жена која га носи не сме да седи. Он се тешко облачи због своје крутости и слојевитости, па жена која намерава да на свадби буде у ношњи мора унапред обезбедити особу која ће јој помоћи при облачењу. Поједине жене су посебно умешне у облачењу других. Одевање у ношњу, тј. кићење, траје око сат и по. У селу се после данима коментарише како су играле и изгледале свекрве, који комад традиционалног костима је којој од њих како пристајао и сл.

[IV 6.6]СГ: Ја не да се фалим: што смо биле свекрве, истина, као под конач.
(ж. у позним средњим годинама; Шилово 2006)

Дискурс о сачуваном традиционалном женском костиму (данас сведеном на ритуалну функцију) припадника заједнице изражава њихов понос и сложену испреплетеност различитих видова идентификација. На свадби у селу Шилову обратио ми се старији човек речима: "Гледај, стара Србија!", и додао да је лако бити Србин у Србији, али да су они су у мешовитој средини успели да сачувају стару српску ношњу и обичаје. И на другим свадбама, док сам посматрала жене у свекрвином колу, мушкарци су исказивали понос због лепоте ношње и игре жена, увијајући то у идентитетске дискурсе о старој српској култури и сачуваним старим српским обичајима. На свадби расељених у Смедереву замолила сам рођену сестру свекрве да ми објасни своју потребу да буде одевена у ношњу, а она је одговорила:

[IV 6.7]СГ: Ако смо Косово оставили, кажем, обичаје нисмо. Обичаје смо са нама понели.
(ж. 1957. у Паралову; Смедерево 2003)

Етницитет је сложен феномен, карактерише га и потреба да буде споља манифестован и потхрањиван видљивим симболима и другим показатељима (Прелић 2008: 194). Свечани вид традиционалне женске одеће и друштвено окупљање, какво је свадба, представљају за то идеалан избор. У дискурсу саговорникâ су традиционални женски костим (посебно бошча) и *заигрување* синоними традиције српског становништва Косовског Поморавља. А оно што фигурира као традиција храни национални идентитет (Hercfeld [1997] 2004: 157).

У међугрупним перцепцијама староседелаца и колониста разлике у женској одећи играле су важну улогу, а од значаја су и данас (V поглавље). Традиционални женски костим представља један од носећих конструката регионалног идентитета

Срба староседелаца Косовског Поморавља. Дискурс о женском костиму обједињује етничку и регионалну идентификацију (ми-Срби-староседеоци).

На истраживаном подручју постоје локалне варијанте у погледу костима, затим у начину играња свекрвиног ора, поступања са ситом и сл. Локалним разликама у женском костиму и детаљима у свадбеном сегменту *заигрување* придаје се велики значај, оне су издигнуте на ниво маркера ширих (Доња Морава, Горња Морава...) и ужих (сеоских) локалних идентитета. Према минуциозним описима многих саговорница из околине Гњилана, које свој крај лоцирају на размеђи Доње и Горње Мораве, жене у селима Горње Мораве имају костим слабијег квалитета и лепоте, њихове бошче су мањих димензија (краће и уже) и крупнијих шара, кошуље су дуже и нису везене при дну, док је у Доњој Морави ношња сложенија и тврдо уштиркана, кошуља је везена при дну и краћа, бошче су широке... Саговорнице са подручја Горње Мораве с извесном дозом подругљивости називају жене у Доњој Морави "преврзане главе" због начина на који везују мараму, саставни део костима. Саговорнице са којима сам разговарала о традиционалном костиму, или чијим сам припремама за свадбу присуствовала, обраћале су невероватну количину пажње на финесе у украсима, везу, ткању, начину на који се неки његов део причвршћује или оставља да слободно пада, трендовима бошчи и њиховим називима... Финесе су биле такве да и поред најбоље воље нисам била у стању да их сасвим "похватам". Многе од саговорница су тежиле да објасне разлике у костиму и свекрвином ору кроз опозицију Доња Морава / Горња Морава, као и оне које постоје од села до села, па и суседних. Свекрва у Гњилану не облачи ношњу и игра са ситом је једноставнија. Село Пасјане у појединим елементима негује специфичнији костим, на шта је већина саговорница и саговорника упућивала у спољашњим одређењима овог села и његових становника као другачијих од осталих у региону. Саговорнице из Пасјана су, пак, свој костим с поносом описивале као лепши, раскошнији и специфичнији од других у окружењу. Осим тога, указује се и на породичне разлике и традиције. Све поменуте локалне и друге разлике и/или микроразлике представљају варијације на исту тему, али им се у заједници придаје велики значај, у њих се уписују идентитети групе.

Док се око женског костима плету сложени наративи, мушки традиционални костим се и не помиње; он није заступљен у ритуалима, као ни на друштвеним окупљањима уопште. На појединим свадбама је само дечак, онај који после свекрве (младожењине мајке) води коло са ситом, у традиционалном мушком костиму тамне боје, са шајкачом на глави. Мушки традиционални костим српског становништва Косовског Поморавља не показује значајније разлике у односу на онај у другим регионима Србије.⁸⁴

Због чега заједница у женски костим и у игру свекрвâ (женâ) на свадби уписује сложене идентитетске дискурсе? Због чега је за то изабран управо женски костим и због чега – свадба?

Разматрајући однос идентитета и празника, Младена Прелић указује на то да је време празника "привилеговано време згуснуте симболизације колективног идентитета" (2008: 315). Празник прекида профани ток свакодневице, окупљају се чланови групе, манипулише се симболима повезаним са њеним идентитетом и интегритетом (*ibid.*, 316). Прелићева даље објашњава, на примеру српске заједнице у Мађарској, да су за симболизацију групног идентитета колективни ритуали у јавном простору значајнији од индивидуалних и породичних (*ibid.*, 317). Када је реч о српској заједници југоисточног Косова, празници повезани са календарским циклусом и православном црквом, попут сеоске славе, од великог су значаја за интеграцију заједнице и њену симболизацију, нарочито у послератном контексту. Међутим, ритуал који у најпотпунијем смислу представља згуснуту симболизацију колективног идентитета је свадба, посебно њен сегмент *заигрување*. Свадба јесте приватни ритуал, али се одиграва на широј друштвеној позорници. Игру свекрвâ посматрају не само чланови сродничке групе, већ се окупља цело село. И у другим секвенцама (сватовска поворка иде пешице на венчање у цркву, чак се и исход прве брачне ноћи јавно обзнањује и прославља) свадба на различите начине укључује ширу друштвену заједницу. Имајући у виду специфичност локалног контекста и породичне организације (о чему је било више речи у претходном одељку), густу и

⁸⁴ Атанасије Урошевић пише да је мушка одећа српског становништва у време отоманске владавине била готово идентична арбанашкој (1935: 121). У последњим деценијама отоманске власти почела је у ове области да продира шумадијска ношња, која је после 1912. године нагло прихваћена (*ibid.*, 123). Опис мушког костима новијег типа даје: Đekić 1989: 14-19.

вишеструку повезаност чланова шире заједнице, јасно је да свадба окупља велики број људи стављајући у средиште сродничку повезаност и припадност. Свадба подразумева венчање у цркви, духовне сроднике (кума и старог свата), заставу (о чему ће бити више речи у даљем тексту), певање одређених песама,⁸⁵ итд. и својом формом и саржином веома је погодна да у згуснутом виду изрази различите облике колективног идентитета. Свадба у првом реду истиче жену, свекрву / свекрве, рађање као смисао брака, у шта заједница утискује концентрисане идентитетске симболе и дискурсе.

На подручју изражене патријархалне културе, свекрва (дакле, жена) је та чија је улога на свадби најистакнутија. Она отвара свадбено веселје својим колом, што се и у данашње време доживљава као најзначајнији моменат свадбе. У патријархалној породици жена је посредством мушког детета градила своју позицију. Она својим колом на свадби доживљава промоцију у статус свекрве – за жену највиши могући статус у патријархалној заједници (Малешевић 1986: 106-107).⁸⁶ На материнску улогу жене и то мајке сина ритуал ставља акценат. То је додатно појачано чињеницом да се за све жене које играју са младожењином мајком каже да су свекрве. Њихова важна улога и међусобна повезаност истакнуте су и пригодном (ритуалном) одећом. Игра свекрва упућује на вредносни систем проширене породице (в. сегмент исказа [IV 5.1]). У Шилову сам чула изреку да иако се јетрве свађају, у колу ће опет играти заједно (тј. не могу једна без друге).

Док се други сегменти свадбе у новом послератном контексту избацују или скраћују, овај се и даље наизглед изводи на исти начин. Иако текст ритуала може остати непромењен током времена, његово се значење темељно мења у зависности од природе контекста (Cannadine [1983] 1995: 105). Свадба својим симболичким

⁸⁵ Током сегмента *заигрување* учестало се певају традиционалне песме. Једна од најомиљенијих песама почиње стихом "Не плачи, Стано мори, не жали". Ова песма се пева и по неколико пута (поменута песма је у гњиланским селима забележена у две варијанте 70-их година XX века, а публикована је у: Златановић, М. 2007, под бројевима 79 и 80). На свадбама су веома заступљене песме са косовском тематиком, међу којима су најомиљеније: народна "Густа ми магла паднала на тој ми рамно Косово" (публикована у: Васиљевић 1950, под бројем 268) и песма која је настала крајем 80-их година XX века "Видовдан" (аутор Милутин Поповић Захар). Рефрен ове друге песме обрађује актуелну проблематику и гласи: "Куд год да кренем теби се враћам поново. Ко да ми отме из моје душе Косово?"

⁸⁶ Истакнута ритуална улога свекрве (жене) на свадби у патријархалном балканском друштву опширније је анализирана у: Малешевић 1995а, Златановић 2003.

језиком суптилно изражава потребу заједнице за континуитетом у времену дисконтинуитета, потребу за сродничким окупљањем, истиче улогу свекрве, мајке сина, и слави њену повезаност са јетрвама унутар патријархалне породице чији се темељи руше.

Разлози сачуваног и на пиједестал кондензованог симбола заједнице постављеног традиционалног женског костима су многобројни; једна од сфера у којој се могу тражити јесу родни односи. У традиционалним заједницама, каква је и данас српска на Косову, мушкарце карактерише мобилност, они зарађују за живот породице и остварују друштвене контакте са припадницима других етничких и верских група. Жене су и у данашње време строго усмерене на породични и сроднички круг, што је додатно изражено у етнички мешовитим срединама и у енклави Витина у послератном периоду. Крећући се у ограниченом социјалном простору, жене су усмерене (и усмераване) на продукцију и репродукцију традиционалних вредности, самим тим и на ручни рад (хеклање, вежење...) као на подручје изражавања. Етнографска истраживања и код нас и у свету показују да су у традиционалистички опредељеним заједницама управо жене те које чувају и преносе традицију, односно – њима се додељује таква улога. Облачећи свечани тип традиционалне одеће за прилику каква је свадба, жене испољавају приврженост традиционалним родним улогама и традиционалним вредностима уопште. Избор одеће указује на многе друге изборе, њоме се шаље одређена порука, јер је она "друга кожа". Емоције које прате како женски, тако и мушки дискурс о ношњи су задовољство, топлина, понос. Облачење у ношњу, даривање бошчом и сл. ради се – према речима многих саговорница – "за мерак".

Са друге стране, израда, одржавање и облачење традиционалне одеће захтева пажњу, умеће и улагање велике количине времена, па и финансија. Жене које себе одређују као *староседелке* имале су довољно времена да се баве својом одећом. У описима колониста, оне су истицале да су њихове жене радиле напорне физичке послове у пољу и око стоке, какве су код староседелаца обављали само мушкарци. Староседелке су више биле усмерене на кућу, децу, припрему хране и одеће (сегменти исказа [V 4.19]). И ту се опет враћамо на закључке Вере Ерлих да је положај жене бољи на подручју строжег патријархалног режима, јер је она у

неком смислу и у неким сферама заштићена, поштеђена и поштована, него тамо где долази до његове разградње (Erlich 1971: 133, 260).

Женски костим се показује и као довољно експресиван да се преко њега изразе локалне разлике. Управо постојање и наглашавање локалних разлика у женској одећи (и начину игре свекрва) показује да су оне проводиле живот затворен у уске породичне, сродничке и сеоске оквире.

Све до половине 70-их година XX века у традиционалном костиму су на свадби биле и свекрва и млада. Невестински костим је подразумевао тип бошче под називом *цветача* (било је и других варијанти, у Ранилугу и околиним селима млада је носила белу бошчу са крупним флоралним орнаментима, која се називала *ружа*) и на глави *перениче* (врста оглавља које је богато украшено цвећем, заступљено претежно у селима Доње Мораве) (слика 5) или *фес* (врста капе која прати облик главе, украшена је перлама, карактеристична за села Доње Мораве).



Сл. 5. Младенци, Шилово 1960.

Млада је у граду Гњилану све до 1999. године на постсвадбеном сегменту "блага ракија", који је приређивала свекрва, била одевена, према формулацијама саговорница – "у турско", "у турску ношњу", коју су сачињавале димије и други елементи. Такав костим поседовале су поједине "старе Гњиланке" и позајмљивале га младима за тај дан. У данашње време млада је у гламурозној белој венчаници, која се обично изнајмљује у специјализованим бутицима у Врању (слика 6).⁸⁷



Сл. 6. Млада, Шилово 2006.

Док свекрве играју, млада се облачи и припрема у одвојеној соби младожењине куће (доведена је раније и то је у заједници прослављено). Када се заврши *заигрување*, код младе улази девер и ту се обавља низ ритуално утврђених радњи. Девер изводи младу из куће. Одлази се на венчање у цркву. Административно венчање ће млади пар у пратњи сведока обавити касније у

⁸⁷ Забележила сам случај младе (Ранилуг, 2005) која је на свадби била одевена у венчаницу, али се определила за ношњу и *перениче* за венчање у цркви, које је због поста обављено касније. Свештеник у селу Доње Кормињане, где је одржано венчање, похвалио је њен избор венчане одеће, рекавши да се после двадесет година десило да млада буде у ношњи. Фотографије са овог венчања гледала сам у кући младине тетке у Шилову.

Врању или Бујановцу. После венчања у цркви приређује се гозба у шатри постављеној у дворишту младожењине куће, или у ресторану у Шилову, јер друга села немају ресторан за такву прилику. Опредељење да се гозба и весеље организују у ресторану је новија појава, карактеристична само за Шилово и села у његовој непосредној околини, и предмет је полемика у заједници. Старији саговорник из Шилова се критички односи према новим тенденцијама и у дужем исказу то аргументује на следећи начин:

[IV 6.8] СГ: Не прави се код куће свадба, него се прави у кафане сад! [...] Сад се прешло: само кафане, не прави се више у...

ИС: А то тако у Шилову или и овде исто? (питање је тако формулисано, јер је разговор вођен на слави у Горњем Кусцу, где је саговорник био гост)

СГ: Па већином се иде тако, у Шилову, гледам ја код нас две кафане има, ту само дођев са све стране – и од Партеш и од Будригу и од Церницу и од све остала села – дође да прави у Шилово свадбу. А кога ти имаш у Шилово? Све његову фамилију и родбину поведе у Шилово. А шта ће он у Шилово? Треба код куће да прави свадбу, да се кућа његова весели. А он што прави сџ? Које весеље прави он овамо? Ја не видим никакво весеље. И ту тако да се избацило то само кафане сџ зависи. И свадбе и весеља – и било што – идем у кафану! Ма шта је то кафана? Кад жениш сина, удајеш ћерку или било што, прави се код твоју кућу. Узмеш шатор, узмеш неку велику просторију ако имаш, правиш, ту је весеље. А шта у кафану? ‘Не, све је његово тамо.’ Зашто све је његово? [...] Сад, свадбе се праве у суботу. Шта је субота? Ја сам... сестра ми била мене у Мионицу удата. И умрла ми сестра. И питају попа, кад је поп дошао ту, каже: ‘Попе, шта мислиш, шта се праве овако свадбе?’ Сад поп, ја нисам, него поп каже њима, а ја ћутим и онако посматрам, каже: ‘То је дан мртвих, субота’, каже, ‘свадба се не прави у суботу’, каже, ‘ко вам је то реко да правите?’ [...] У суботу почне у 11, 12 тако почне свекрва да игра и остали, мало час док оду по кума, девера, старејка и све то остало. ‘Идемо у кафану!’ Готово. То је завршено, кућа је празна, нема ништа у кући. Значи, кафану веселив, не веселив више кућу. Не жени он сина, него жени онај у кафану тамо сина. Шта је сад тој? Ја не знам какав је тај обичај, тој задовољство. Мени се то не свиђа. [...] Ја кући сам правлио свако весеље.

(м. око 1944. у Шилову; Шилово; Горње Кусце 2006)

У прилог сагледавању родних релација, само ћу поменути да су младини родитељи и сродници и данас, као и у прошлости, сасвим искључени из свадбене процедуре: они не присуствују венчању у цркви, нити гозби и весељу у ресторану или шатри. Младини родитељи ће са мањим бројем ближих сродника наврстити у касним поподневним часовима у младожењину кућу или у ресторан, да би донели ручне радове и дарове које је њихова кћер припремила.

На косовским свадбама, и српским и албанским, у периоду пре 1999. године застава са етничким обележјима је била обавезна. Тако се поступало, да би се,

према речима једног од расељених, могло из далека видети чија је свадба. У послератном периоду Срби носе заставу на челу сватовске поворке само унутар етнички хомогених села, какво је Шилово (слика 7). Управо застава показује да свадба није *само* приватни, породични ритуал.

[IV 6.9] СГ: Знак Срби да смо. [...] Српску заставу носив, знак да је Србија још овде.
(ж. 1952. у Церници, удата у Шилово; Шилово 2006)

У мешовитим селима избегава се сваки вид привлачења пажње, па се чак и аутомобили не украшавају цвећем.



Сл. 7. Застава на челу сватовске поворке, Шилово 2006.

Од помоћи за разумевање сложене игре различитих видова колективних идентификација које свој израз налазе на свадби, у основи приватном ритуалу, може бити објашњење које даје Џенкинс:

"Обредна симболизација идентитета – као у *обредима прелаза*, али и у многим другим облицима – представља делотворну процедуру којом се постиже да колективни идентитети буду афективно и сазнајно битни за појединце." (Dženkins [1997] 2001: 211).

Свадба се снима камером, свирачи плаћају еврима, у ресторану се служе вишеспратна декорисана торта и шампањац. Око младе се групишу елементи гламура и романтике. Свекрва ће је ипак даривати неким делом или комплетом ручно рађеног традиционалног костима, шаљући јој тиме јасну поруку о вредностима којих би у будућем животу требало да се придржава. Свадба српског становништва југоисточног Косова у послератном контексту представља слику занимљиве фузије локалног и глобалног у глокално. У њој је пуно амбивалентних елемената, јер је таква и друштвена стварност коју она одражава.

7. Хомогенизација идентитета

Како је већ објашњено, Косово представља погранични регион. Током своје историје (од Отоманског периода и после тога) оно се налазило на периферији држава, задобијајући и испољавајући све карактеристике периферног друштва до којег утицаји централне државне власти слабије допиру (Duijzings 2000: 24). У периферним друштвима, како објашњава Дејзингс, наводећи резултате новијих етнографских истраживања у свету, групне границе су замагљеније и мање институционализоване, а идентитети неодређенији, непостојанији, померљивији, многоструки, ситуациони и сл. (*op. cit.*). Етничке и верске границе су на Косову често биле флуидне; превазилажене су мешовитим ходочашћима и молитвама упућеним свецима и светилиштима других заједница, и оглушивањем о приговоре теолошких ортодоксија које су од својих верника захтевале да се придржавају својих верских прописа и обреда (*ibid.*, 2).

Током боравка на терену, много сам слушала о посетама католичкој цркви у Летници (поглавље VII), тражењу помоћи у невољи у џамијама (одређене ритуалне радње су се вршиле у *течи*, испред џамије), код хоце у Гњилану, а у великој невољи по помоћ се одлазило и код хоце у Призрен (о њему се веома позитивно говорило, са жаљењем што више није жив), помињали су "гледарку" Албанку, итд. Муслимани (Албанци, Роми и др.) су тражили помоћ у православној цркви и код српских бајалица (уп. Урошевић 1935: 159; уп. Пић 2007). Албанци и Срби су

узајамно помагали једни друге приликом изградње верских објеката, као на пример, цркве Горњем Ливочу и џамије у Церници (сегмент исказа [VIII 6.1]. Старији саговорници су употребљавали лексеме *богомља* и *богомљство* да би објаснили своје поштовање или оно које су Албанци исказивали према светилишту другачијег верског предзнака. Синкретичка верска пракса (религијска и магијска) је дубоко укорееена. Припадници српске заједнице посећивали су светилишта друге вере и практиковали хибридне верске радње, али су у исти мах били снажно везани за православну цркву и хришћански календар. На пример, до данашњих дана су се одржали веома посећени сабори повезани са православним календарским циклусом. Онострaном се придаје велики значај у свакодневном животу. Према резултатима истраживања спроведеног 1990. године, највиши степен религиозности на југословенском нивоу је испољен на Косову (Pantić 1991a: 243-244). Тако је било у прошлости старијих саговорника, тако у време наведеног истраживања, а тако је и данас, с тим што је дошло до извесних померања у тој сфери.

Од краја осамдесетих година двадесетог века идентитети на Косову, као и на читавом простору бивше СФРЈ, се хомогенизују и добијају фиксне границе. Процеси етничке хомогенизације започели су знатно раније, али од краја осамдесетих година прошлог века добијају на интензитету. Етничка идентификација постаје релевантнија од свих других категорија припадности. Етнички идентитет, како показују многобројне студије, добија на значају у нејасним ситуацијама, у периодима промена и криза, када се стварају услови за доживљај угрожених граница (Eriksen [1993] 2002: 99). Верски и етнички идентитет могу да буду сасвим одвојене категорије, али су у пракси ствари обично сложеније. Религијска идентификација у многим ситуацијама кореспондира с етничком, а у периодима промена и конфликта задобија и чврст политички оквир и смер (уп. Nedeljković 2007: 255-256). У српској заједници на Косову долази до стапања етничке и верске идентификације; оне постају неразлучиве. Припадност српској нацији подразумева (искључиво) православну вероисповест⁸⁸ и дефинише се

⁸⁸ Процеси хомогенизације одвијали су се и у другим етничким групама косовског друштва. Дејзингс објашњава да Албанци на Балкану припадају трима верама: исламу, римокатоличанству и

готово искључиво помоћу ње, а што се у периоду деведесетих година прошлог века на Косову манифестује изразитијим друштвеним ангажовањем представника православне цркве, изградњом православних храмова и доследнијим придржавањем припадника српске заједнице православног канона. У селима у којима сам обављала истраживање су у периоду од краја осамдесетих до краја деведесетих година прошлог века изграђене следеће цркве: *Св. Сава* у Горњем Кусцу, *Св. Тројице* у Партешу (1994), *Св. Марко* у Шилову (1997), затим црква мањих димензија у Горњем Ливочу (она није била освешћена, минирана је 2001). У то време изграђена је и црква *Св. цара Константина и царице Јелене* у Коретишту, селу које се налази на три километра северозападно од Гњилана и др. Док поменуте цркве нису биле подигнуте, становници тих села су одлазили у стару цркву *Св. Никола* у Гњилану. Према исказима саговорника, све цркве су подигнуте добровољним новчаним прилозима мештана. Високообразована саговорница је испричала да је Албанац из Дренице (Метохија), код којег је купован камен за цркву *Св. Марко* у Шилову, дао на поклон количину којом је напуњен један камион. Независно од тога у којој је мери овај податак истинит, он говори о *богомолству* на Косову, односу поштовања према верским објектима, без обзира на то који они етнички и/или религијски предзнак носе (али и о интеретничким односима, будући да је дискурс саговорнице о Албанцима, њиховој вери и односу према "нашој" вери био изразито позитиван).

У последњој деценији двадесетог века на Косову су подизање православних цркава и споменика значајним личностима и догађајима српске историје, као и преименовање улица, представљали поступак "учитавања националног у симболички простор перципиране националне територије" (Радовић 2009а: 105). После оружаних сукоба 1999. године и повлачења српске власти са Косова, поново долази до преконфигурације простора (рушења православних храмова и споменичког наслеђа српске културе и подизања споменика борцима паравојне

православљу, док међу Албанцима на Косову постоји тројна верска подела: на муслимане, католике и заједницу шиитски опредељених дервишких редова (Duijzings 2000: 158, 10). С обзиром на то да није било услова да се Албанци уједине на религијској основи, изабран је језик да премости разлике између различитих верских и регионалних идентитета. Иако су већином муслимани, ислам, према мишљењу Дејзингса, није играо значајну улогу у политичкој мобилизацији (*ibid.*, 159). Носиоци албанске националистичке идеологије заступају став да је "албанство" једина права вера Албанаца (*ibid.*, 21, 158).

Ослободилачке војске Косова, преименовање улица и објеката), а у складу са националном идеологијом нових победника.⁸⁹ Две радикалне реконфигурације простора, које искључују и поништавају *другог*, говоре о снажним процесима хомогенизације и учвршћивања етничког идентитета, разграничавања, повлачења оштрих и непропусних граница.

Да би се разумела кључна улога православља у дефинисању националног идентитета, неопходан је кратак осврт на отомански период и систем *милета*, који је политичке формације дефинисао верским параметрима. У оквиру овог система верске заједнице нису биле равноправне, али је унутар њих он стварао осећање припадности и повезаности засновано на вери (Duijzings 2000: 28). Милети су касније постали језгра националних заједница, посебно православних у Србији, Бугарској и Грчкој, код којих је овакав систем произвео снажну везу националног и религијског (*op. cit.*). И други аутори у својим разматрањима узимају религију и језик као два основна елемента око којих су се на Балкану образовале нације и национализам, без обзира на своја често различита полазишта и аргументацију (уп. Todorova 1997: 164, 177). Српска православна црква одиграла је значајну улогу у *national-building* пројектима, позиционирајући се и као институција нације.

Српска православна црква јесте превасходно верска институција, али она функционише и као национална институција. То се нарочито испољава на питањима везаним за Косово, које заузима једно од најзначајнијих места у иступима и залагањима покојног патријарха Павла и патријарха Иринеја, као и других њених представника. О историјском значају Косова за Српску православну цркву и обратно, на овом месту нећу расправљати, будући да је то проблем за себе и да у домаћој историографији постоје студије о томе. Овај рад, као и овај одељак, посвећен је улози православне цркве у послератном периоду, односно вези етничког и верског идентитета и фокусиран је на локални контекст.

У јуну 1999. године након повлачења српске војске и полиције, једина српска институција која је на Косову остала јесте Српска православна црква. У Гњилану су се људи у дужем периоду после рата окупљали у цркви *Св. Никола*,

⁸⁹ Срђан Радовић показује како је Приштина, главни град Косова, у периоду од само две деценије доживео две потпуне трансформације градске топографије и споменичког фонда (2009а). Готово идентична ситуација је у Гњилану и Витини.

која је представљала неку врсту зборног места. Ту су добијали различите облике помоћи и информација. На иницијативу особе из црквеног одбора, Срби из Гњилана су се у крстионици поменуте цркве потписивали да неће продавати своју имовину и да ће остати на Косову. Међутим, највећи број потписаних је продао имовину, а десило се да су у граду остали неки од оних који се нису потписали. Према речима свештеника из Гњилана:

[IV 7.1] СГ: Да задржимо народ, пошто их држава оставила. [...] Црква је та мајка која прима све. [...] Дође му као нека заклетва.⁹⁰
(свештеник у познијим средњим годинама; Гњилане 2006)

Црква се заузела и за то да се једина преостала српска кућа поред цркве *Св. Никола* у Гњилану не прода. До 1999. године је само једна кућа око цркве припадала Албанцима. После 1999. ситуација се драстично променила и поред цркве је остала само једна српска кућа, чији је власник започео преговоре с Албанцем о продаји. Епископ рашко-призренски Артемије је контактирао *Координациони центар Србије и Црне Горе и Републике Србије за Косово и Метохију*, на чијем челу је био Небојша Човић, који је одобрио новац за откуп куће; она је 5. новембра 2002. године откупљена и затим је уговором о поклону припала цркви. За српску заједницу у Гњилану било је важно да остане макар једна српска кућа поред цркве да би ту могли да се окупљају и да приступ цркви не буде, у извесном смислу, затворен албанским кућама. Та кућа је стара и прилично руинирана. На њеном приземљу отворен је клуб "Свети Никола" (крајње скромно уређен), где се окупљају мушкарци да би играли шах и карте и разговарали. На пазарни дан дан долазе и људи са села. У клуб навраћа и неколико Албанаца, који са појединим Србима одржавају стара пријатељства. У време моје посете 2006. године, изнад мале дворишне ограде и капије на улазу у клуб стајала је заштитна бодљикава жица.

Представници Српске православне цркве су се на различите начине ангажовали да спрече исељавање Срба. О ангажовању јеромонаха Кирила (Ђурковића) (рођеног 1935. у Гојбуљи код Вучитрна, замонашеног 1994. у Дечанима), јануара 1999. године постављеног за старешину манастира *Св.*

⁹⁰ Разговор са свештеником нисам снимала. Ово су реченице које сам успела дословно да запишем.

Архангела Гаврила, познатијег као манастир *Драганац* у истоименом селу (Филић 2006: 48), говорило се много у свим кућама. Позитивно су оцењивани његов рад на обнови и оживљавању манастира и зидање "својом руком" нових конака. Помињани су и његови убедљиви савети и иступи. У књизи посвећеној манастиру *Драганац*, његово залагање да Србе задржи на својим огњиштима је овако приказано:

"У најгоре време 1999. године обилазио је српска села и био уз народ. Најтеже је било приликом повлачења наше војске и после тога. Наступио је период најезде и нечувени зулум наоружаних Албанаца. Народ се поколебао и из многих места пошао у колективну селидбу. Јеромонах Кирило није мировао. Излазио је пред колоне одлазећих, прекрстио се и молио их да се врате, а онима који не желе да га послушају, легавши онако кршан на сред пута рекао: "*Просто вам било ако ме прегазите*". Међутим, нико није желео да прегазу духовника већ су се тада сви вратили својим домовима.

То се догодило у Клокоту, а слично је било и у Витини. Стигао је у то небивало и тешко време и до Прековца и Јасеновика (Клобукар се већ одселио), обраћао се Србима који су се са натовареним стварима спремили за одлазак. "*Немамо куд, оче Кирило, једино да идемо у вир и да се удавимо.*" Кирило их је посаветовао да се врате у своје домове – даће Бог да се смири. Послушали су духовника и одустали од селидбе. У цркви у Горњем Кусцу, Коретишту, Пасјану, Станишору је у то време заветовао многе Србе да остану на огњишту, јер су ова села велика и не смеју лако поклекнути. Стога је заслуга оца Кирила што су и ова села опстала.

Постоји још много прича о његовом несебичном ангажовању да народу помогне да остане на вековним огњиштима, да се обожи и сложи" (Филић 2006: 48-49).

Манастир *Драганац* је подигнут у XIV веку. Постоји више претпоставки о томе чија је он задужбина. Према предању, манастир је подигао кнез Лазар, а име је добио по његовој кћерки Драгани (*ibid.*, 6). Манастир је страдао у средњем веку. Нови манастир под називом *Св. архангела Гаврила* подигнут је крајем XIX века. Освећен је 1900. године (*ibid.*, 6-20; Задужбине Косова 1987: 435). Драганац се налази у подножју Новог Брда, више од десет километра северно је удаљен од Гњилана. Он је једини манастир настањен монасима на подручју Косовског Поморавља; према речима приређивача монографије о Драганцу, он је: "данас једини живи манастир у овој области" (Филић 2006: 4). Слава манастира је *Св. архангело Гаврило* 26. јула.

У време боравка у околини Гњилана 2006. године присуствовала сам манастирској слави и сабору. Служио је тадашњи епископ рашко-призренски и

косовско-метохијски Артемије, а скуп су обезбеђивале међународне војне и полицијске снаге (слике 8 и 9).



Сл. 8. Манастир Драганац, 2006.

Манастир је на дан сабора био центар верског и друштвеног окупљања српског становништва читавог Косовског Поморавља. Уочи сабора је старешина манастира те године (као и следећих) позвао и окупио велики број млађих мушкараца из ширег окружења да помогну у уређењу околине манастира, будући да је градња манастирских објеката била у току. На дан сабора је у пуном смислу речи био изражен *communitas* – дух заједништва, инспиришућег и повезујућег колективног искуства, егалитарности, светог (Turner 1969). Не само да је велики број мушкараца добровољно више дана радио на припремама за сабор, већ су на тај

дан пристизале колоне верника са храном, пићем и даровима манастиру (разне врсте везених и кукичаних шустикли и подметача, пешкири и сл.). Све жене су носиле корпе с домаћом храном и тепсије с питама и погачама, помагале у сервирању столова испред манастира и у коначима. Хране и пића је било у изобилју за све. Дошао је и велики број оних који су се иселили за Србију. Путем сабора и сеоских слава (о чему ће бити речи у даљем тексту) Српска православна црква настоји да створи, ојача и одржи заједништво међу припадницима српске заједнице.



Сл. 9. Епископ рашко-призренски Артемије на слави *Св. Архангела Гаврила* у манастиру *Драганац*, 2006.

У периоду до оружаних сукоба 1999. године српско становништво југоисточног Косова одржавало је бројне саборе везане за хришћански календар, а који су били друштвени догађаји од прворазредног значаја. Људи су се окупљали у великом броју, млади су се дружили и заљубљивали, старији су обављали

различите врсте преговора и сусретали се са рођацима и пријатељима из других села. Јело се и пило, било је музике и песме, играла су се кола...

"Наш народ у Косовском Поморављу је саборан. Скоро свако село има свој дан окупљања – сабор. Поједина места у овом крају чувена су надалеко по јединственим саборима народа у прошлости који се и данас памте" (Филић 2006: 93).

У периоду након оружаних сукоба сабори се у појединим селима више не одржавају или се обележавају са мањим бројем људи и, како су саговорници наглашавали, без некадашње радости и живости. Сеоске славе добијају локални карактер, израженија постаје верска димензија, имају свог домаћина ("кума") и подразумевају партиципацију свих чланова заједнице. Села обележавају сеоску славу (на пример, Шигово 8. маја *Марковдан*, Пасјане 19. августа *Преображење Господње*, Врбовац 8. новембра *Митровдан*), у Гњилану је градска слава 14. октобра *Покров Пресвете Богородице*, итд. На дан славе у цркви се држи литургија, понегде и литија око цркве (на пример, у Пасјану 2006. године), свештеник свешта колач и пшеницу, које је донео "кум" – домаћин славе. При крају обреда свештеник поставља питање верницима ко би од њих желео да следеће године буде "кум". Онај који се први јави прима "кумство", узима 1/4 колача и онда он следеће године на дан славе доноси колач и пшеницу, али и припрема трпезу за све окупљене. Верници узимају нафору, а затим комадић колача и мало од пшенице које је донео "кум". На појединим славама које подразумевају окупљање већег броја људи из ширег подручја, као на пример, у Драганцу, дешава се да буде и по два "кума". Осим за сеоску славу, овакав тип "кумства" везује се и за друге празнике црквеног календара. Тако се, на пример, у Врбовцу, осим за сеоску славу *Митровдан*, "кум" бира и за обележавање *Св. Саве* 27. јануара (у школи) и *Св. Илије* 2. августа. Институција "кумства", окупљање људи и њихова партиципација у црквеном обреду и обеду који следи има очигледну интегративну функцију у времену расељавања и дезинтеграције.⁹¹ Институцију "кумства" за сеоску славу православна црква уводи у послератном периоду у свом настојању да интегративно делује на заједницу.

⁹¹ О интегративној функцији сеоских ритуала уп: Pavković 1978.

Колективни идентитети и празници су међусобно повезани и условљени феномени. Заједница је одређене дане изабрала и прогласила за празничне, уградивши их у оно што она одређује као свој идентитет и заштитивши их неупитним појмом традиције. Са друге стране, празници прекидају профани ток свакодневног живота омогућавајући искорак у 'свето', подразумевају окупљање групе и њено учвршћивање манипулацијом изабраним симболима. Другим речима, празник представља "време 'густе' симболизације" колективног идентитета (Прелић 2008: 315). На сеоским славама везаним за православни хришћански календар и Српску православну цркву заједница се окупља и повезује помоћу верских осећања и поступака. Међутим, Српска православна црква је за српску заједницу на Косову много више од верске институције: она је једина која их у тешким временима није оставила (сегменти исказа [IV 7.1], [IV 7.4]). Контекст у коме се заједница окупља јесте послератни, свештеници у беседама помињу њено осипање, зулуме којима је изложена, наглашавају значај заједништва и очувања идентитета. Једно од својстава етничког идентитета је и потреба

"да се припадност споља манифестује, али и потхрањује одређеним видљивим симболима (Прелић 2008: 194). [...] Одржавање колективног идентитета на нивоу појединца на дуже стазе подразумева и стално оснаживање и социјалних веза и заједничких емоција кроз заједничко доживљавање и испољавање етничких симбола" (*ibid.*, 242).

Колективна окупљања у цркви на празницима управо то омогућавају заједници која је малобројна и која живи са осећањима угрожености и неизвесности.

На градској слави *Покров Пресвете Богородице* 14. октобра 2006. године у цркви *Св. Никола* у Гњилану "кума" је била жена из Шилова, а "кумство" је за наредну годину прихватио млади брачни пар, такође из Шилова. Обреду у цркви присуствовали су Гњиланци, али и људи са села (слика 10). После обреда сви су се разишли кућама. У кућу мојих домаћина су дошли на ручак пријатељи који живе у околним селима. Уочи славе, али и на сâм дан славе, саговорници су се с израженом носталгијом сећали предратних времена када се навече, пре славе, сервирала храна у крстионици цркве и уз музику се играло и певало до дубоко у ноћ. *Покров Пресвете Богородице* био је последњи у низу сабора, њиме се завршавао годишњи циклус.

[IV 7.2] СГ: Од школу смо бежали само да будемо ту у цркву. Много било лепо. Па од сва села долазили. [...] Иглу не можеш да бацаш. Какви! То врије народ! [...] Сад нема народ, нема ништа. [...] Све то отишло по Србију.
(ж. око 1968. у Гњилану; Гњилане 2006)

Саговорница средњих година је уочи градске славе изразила бојазан да се можда нико од присутних неће јавити и преузети "кумство". Рекла је да ју је мајка замолила да се у том случају јави она, јер се не сме дозволити да слава и црква остану без "кума". Саговорници су говорили о послератним годинама када су се на дан славе у мањем броју окупљали у цркви и затим брзо разилазили. Године 2003. приредили су вечеру и весеље, уз заштиту КФОР-а. Наредних година се опет слава обележавала само обредом у цркви.



Сл. 10. Градска слава *Покров Пресвете Богородице* у цркви *Св. Никола* у Гњилану, 2006.

Недељна служба у црквама гњиланског подручја држи се наизменично по одређеном распореду, с тим што је за велике празнике она обавезна у цркви *Св.*

*Никола*⁹² у Гњилану (слика 11). Будући да је у граду остало мало људи, саговорници су изражавали жаљење што је црква за време недељне литургије готово празна. Житељи околних села су усмерени на новоизграђене цркве у које су и сами улагали, па је дошло до ситуације да се црква у Гњилану не посећује.



Сл. 11. Црква *Св. Никола* у Гњилану, 2006.

Старија Гњиланка, дубоко привржена цркви у чијој непосредној близини и живи, рекла је да "црква плаче" због тога. Али и верници плачу за црквама којих више нема. Становници Грнчара и Врбовца су са снажним емоцијама описивали како је црква *Св. Никола* у Грнчару минирана пред њиховим очима на Велики Петак уочи

⁹² Црква *Св. Николе* у Гњилану је подигнута на темељима старе цркве 1861. године. Велико је здање базиликалне основе, по стилу припада грађевинама романтичарске архитектуре XIX века, представља спој византијских, романских, ренесанских и барокних мотива (Задужбине Косова 1987: 421). Црква је 1983. године темељно обновљена. Сврстава се међу најлепше православне цркве на Косову (*op. cit.*). Према речима свештеника из Гњилана, црква је троспратна и као таква јединствена на Косову. Законом је заштићена као споменик културе. На њој су, међутим, евидентни знаци пропадања и неулагања. На истраживаном подручју је под заштитом споменика културе и црква *Преображења* у селу Пасјане, подигнута у XIX веку. Она је једнобродна грађевина мањих димензија 14x7м, осликана "ал секо" техником (*ibid.*, 496).

Ускрса 1999. године. Старији саговорници са гњиланског подручја су изражавали дубоку тугу и бол за срушеном црквом *Св. Петке* (подигнуте после Првог светског рата) у селу Добрачане⁹³, поред које је био извор воде, која се сматрала лековитом. Приче о срушеним црквама прате легенде о томе да се ономе ко је то урадио десило нешто страшно (болест детета и сл.), па се он покајао, одлучио да обнови оно што је уништио, молио се у православној цркви.

[IV 7.3] СГ: У Добрчане цркву гу све срушили, само зидови остали. Дошло му на сан на Шиптара да гу зида. Али овија Шиптари му претив да га убијев. И он каже, 'убили не убили', каже, 'и ви ћете сами да дате, јер тај слатка Света Богородица', вика, 'има да ве уништи'. Јер је туја Света Петка била.

ИС: Ту је био извор неки?

СГ: Туј има вода, извор, туј смо се мили, туј смо стављали овија кончики као...у...

ИС: Белег. Тако кажете?

СГ: Белег. Јес, као белег фрљав. И он узео воду Шиптар одозго и увеја у кућу. Одма му крава липцала, дете му се разболело. И дошло му на пут: 'Оћеш ли', каже, 'да вратиш воду јели никог у кућу неће да имаш'. И он одма сутрадан пуштија воду, и кад дошја одозго већ вода имала. Тај чешма и вода. Е сад рекли: 'Има да гу направите цркву, јер не ги оставља земља цркву да оставимо ми да не направимо'. И они су (две речи се не чују јасно) каже: 'Ми кад-тад морамо да направимо, то је слатка Света Петка', каже, 'Божја Мајка. То је', каже, 'Света Богородица или, овај, Света Петка'. И затој, туј су ишли народ и народ, туј је било турско, и турско и српско, све је било заједно. [...] Они можда не би гу уништили него наши овамо цамије, по цамије што правили – лом!

(ж. 1938. у Гњилану, где је и удата; Гњилане 2006)

Забележила сам већи број легенди овог типа, које се односе на цркву *Св. Петке* у селу Добрачане, али и на друге цркве широм Косова. Овакве легенде свакако доприносе хомогенизацији идентитета српске заједнице, чија је окосница православна вера. Старији саговорници, као и ова саговорница у последњој реченици исказа [IV 7.3], имају потребу и да експлицитно или имплицитно осуде насиље своје заједнице, или, прецизније – Србијанаца, према верским објектима *других*.

На Косову су у време социјализма венчања у цркви била реткост, али су деца обавезно крштавана. Нарочито се у селима држало до тога да новорођенче буде крштено и налазили су начина да то ураде скривено од очију јавности. Државни службеници, просветни радници и сл. су крсну славу прослављали

⁹³ Добрачане је данас турско-албанско село. Према Атанасију Урошевићу, у њему су живели Турци досељени из Мале Азије, потурчени Арбанаси и православни Цигани. Село је старо, у њему су живели и Срби, који су почетком XX века расељени по другим селима Доње Мораве (Урошевић 1935: 239).

скривеније или је уопште и нису обележавали, док су најзначајније хришћанске празнике Божић и Ускрс славили у сведенијем облику. Од краја осамдесетих година венчање и крштење детета у цркви јесте нешто што се подразумева.

Од почетка деведесетих година прошлог века православна црква на Косову организује групна венчања за оне парове који су у периоду социјализма склопили само грађански брак. Свештеник из Гњилана је у разговору изнео податак да је у манастиру *Светих Арханђела* у Призрену почетком деведесетих венчано сто деведесет пара за један дан. Од 1999. године групна венчања организована су два пута у Гњилану, као и у селима Шилово, Горње Кусце, Партеш и у другима. На групном венчању у цркви *Св. Никола* у Гњилану 2003. године било је тридесет и два пара. Чин венчања је обављало троје свештеника. Поједини парови су позвали своје старе кумове, али углавном су кумовали једни другима. Епископ рашко-призренски Артемије је донео одредбу по којој они који нису венчани не могу да добију причест. То је мотивисало брачне парове да склопе црквени брак у зрелијим годинама.

Високообразована млађа саговорница, посвећени верник, овако оцењује улогу Српске православне цркве у послератном периоду:

[IV 7.4]СГ: Она није никог заборавила, знаш. Сад кад је тешко. И владика Артемије колко има као представник цркве, колко има значајну улогу, и мислим и он се креће и у тим политичким круговима. Јер он да није био, он је био, како да кажем, први неки ко је тад иступио пред као Србе тад кад је било најгоре. Док овамо политичари, они су се све нешто изгубили, нешто, знаш, нису могли да се освесте где се налазе, знаш.

ИС: Деведесет девете?

СГ: Да. А владика некако, некако бистро иступио, знаш, тад одма, некако, знаш, као и у заштиту. И да изнесе... И црква се прва организовала да износи податке о злочинима који су се радили.

(ж. 1983. у Гњилану, Гњилане; Београд 2007)

Сви моји саговорници прослављају крсну славу, Божић и Ускрс. Сеоску, односно, градску славу прослављају и као кућни празник: примају госте из других места. Према њиховим причама, сасвим занемарљив број припадника заједнице не слави крсну славу (у Шилову, на пример, само једна породица). Обележавају се и други, мање значајни празници календарског циклуса (у пунијем или сведенијем облику, у зависности од породице). Празници се, нарочито у селима око Витине, обележавају на веома традиционалан начин. Тако се, на пример, на Бадње вече у

готово свим кућама енклаве Витина, а и у некима околине Гњилана, из просторије у којој се обедује избаце столови и столице, а по поду се распростре слама (елементи модернизације су намештени столњаци испод и преко сламе), на коју се ставља храна и тако се вечера. У појединим кућама се и наредна два дана обедује на слами која се после ставља на усеве.

Саговорници су током разговора, мање или више експлицитно, изражавали припадност православној вери. Њихова вероисповест је била неупитна (с обзиром на то да су помињали да славе славу и сл.), исто као и етничка. Међутим, практиковање верских обреда (крштење детета, прослављање славе) и употреба верских симбола (држање икона и других православних знамења у кући) не мора нужно да говори о нечијој стварној религиозности. Верски симболи и поступци представљају део националног наслеђа и као такви могу да играју кључну улогу у повлачењу етничких граница, функционишући као својеврсни "клански тотеми" (Duijzings 2000: 30-31). Помоћу њих се врши разграничавање *нас* од *њих* (на пример, какви су они који су крштени и они који то нису, сегменти исказа [VIII 6.4] [VIII 6.5]) Српска заједница етнички идентитет тематизује преваходно верским обредима и обележјима. Религијска и етничка идентификација су стопљене и неодвојиве.

Велики број чланова српске заједнице је искрено религиозан и привржен православној цркви, али и њихов дискурс изражава стопљеност верске и етничке идентификације. Многи млади људи се строго придржавају поста везаног за православни календар и уопште православног канона. Старији верници обично посте недељу дана пре Божића и Ускрса, да би се онда причестили. Верници се организују и групно посећују манастире по Косову, али и у Србији и Црној Гори. Неколико саговорника средњих година је поменуло да су у најтежим временима највећи број манастира посетили. Многи верници су објашњавали како су од 1999. године још више посвећени вери и привржени цркви, те да их је вера одржала. Српско становништво живи на послератном подручју, носећи се са послератним траумама и осећањима угрожености и неизвесности. У таквој ситуацији разумљиво је њихово појачано окретање вери и молитвама.

У селима енклаве Витина континуитет појединих ритуала, као на пример, лазарица и пролећног обредног маскирања "баба и деде" (од села до села везује се за различите датуме календарског циклуса), који се одржавају на нивоу шире друштвене заједнице није прекидан ни за време оружаних сукоба 1999. године. Тако је, на пример, у Биначу лазаричка поворка те 1999. године обилазила све српске куће у којима су девојке дариване јајима, слаткишима и новцем; учеснице су дариване и од стране српских војника. Следећих година, с обзиром на то да је Бинач мешовито село, лазарице нису могле да обиђу све српске куће, већ само оне које су груписане у једном делу. У гњиланским селима лазаричке поворке сачињавале су Ромкиње, које су до 1999. године долазиле из Гњилана.

У оним деловима Косовског Поморавља који су били обухваћени истраживањем традиционализам је веома изражен, нарочито у енклави Витина. Ту су се чак одржале и лазаричке поворке, за разлику од гњиланских села. Будући да је српска заједница у осипању, окружена већинском и доминантном албанском заједницом, у изражавању прибегава традиционализму као као виду одупирања нестајању, на простору који дубоко доживљава као свој. Саговорници су испољавали страх од губитка идентитета до којег може доћи проглашењем независности Косова (новим таласима иселјавања Срба, увођењем албанске верзије историје у школски систем, наметањем албанског као јединог званичног језика и сл.). С обзиром на послератни контекст и мањинску (енклавску) ситуацију традиционализам као облик отпора је сасвим разумљив. Њему су склоне оне националне мањине које се одупиру асимилацији (Прелић 2008: 281).

*

Везу етничке и верске идентификације или, прецизније речено, постављање верског у функцији етничког, показује дужи сегмент исказа учитеља у пензији из Горњег Кусца. Његов дискурс је слојевит, изражава утицаје различитих, често супротстављених форми званичних, ауторитативних дискурса ('научног', 'комунистичког' – био је члан Савеза комуниста, православног и др.). Саговорник најпре износи своје виђење Бога, вере и уопште оностраног. Славу је славио јер је то традиција, коју није желео да изгуби. Супротставља научна и верска објашњења

окретања Земље. Затим он износи став да је за припаднике српске нације важно да верују у Бога. Помиње своје утиске из младости да су грађани Словеније и Хрватске, католичке вероисповести, побожнији.⁹⁴ Указује на то да је за време турске владавине црква била организатор борбе за ослобођење. Потом каже да би црква "доста помогла за уједињење и за опстанак нашег живља". Онда говори о наталитету, који би, по његовом мишљењу, требало да се повећа. Проблем наталитета је једна од призми кроз коју косовски Срби гледају на сународнике у Србији; преко ње се такође прелама различитост *ми/они*, Косовци/ Србијанци. На крају он прича о томе да његов млађи син има четири кћери, а да је као пето дете добио сина ("Па се рађали редом, редом, редом. Е, ово се родило мушко!").

[IV 7.5] СГ: Ја, право да вам кажем, ја сам материјалиста. Људи више су сугестивни и сада постали побожни. Ја нисам био, ја сам веровао у истину. Ја сам сматрао да је Бог међу људима онда кад људи раде правилно, кад не раде злодела, кад помажу једни друге, е, онда је Бог међу нама. Ја нисам, а верујем у неку, овај, у неку натприродну силу. Верујем, да! То је тачно. Али баш Бог, Бог је име коме су људи дали. Бог није постојао у првобитној заједници. И у робовласничком друштву. На пример, Немци га зову Гот. Бога – Гот. Ми га зовемо Бог. Ови други не знам како га зваше. То је за мене, не знам тачно, али ја, ја верујем у ту натприродну силу, ја верујем можда у те, овај, догађаје који се дешавају, које, овај, природном силом предвиђено све да се деси. Или неки удес, или нека радос, или све је то предвиђено. То, верујем у то! Али, нисам веровао у Бога уопште! Па, према томе, ја више сам побожан него они који не знају шта је Бог, шта је оно, који краду, на пример, има људи доста!

ИС: Разумем, разумем.

СГ: Чини злодела, убије човека и каже 'идем ја, да идем у цркву опростиће ми Бог'. Па неће да ти оп..! Па није то да ти опрости!

ИС: Па није то – то!

СГ: Е, да. Да.

ИС: Разумем... А ви кажете, нисте побожни и тако, а...

СГ: Нисам, али...

ИС: Али увек сте славили славу.

СГ: Славим славу, јесте!

ИС: У ком онда смислу славите славу?

СГ: У том смислу, па нисам ја тео да изгубим традицију! Ако не славите славу, ви онда морате припасти некој другој вери. Не славиш славу, или незнабожац да будеш или многобожац или... Пре, знате у оно робовласничком друштву било је и у после, пре феудализма многобожаца. Имали су кипове, те Бог Сунца, Бог у..., Даибог... и...

ИС: А ваши синови? Они славе славе, да ли су и они побожни?

СГ: Побожни.

ИС: Или славе...

СГ: Побожни.

⁹⁴ Резултати истраживања обављеног 1990. године на нивоу СФРЈ у извесном смислу потврђују саговорникове утиске. Религиозност је била више раширена у традиционално католичким и муслиманским крајевима земље, него у православним (Pantić 1991a: 255).

ИС: Да би чували традицију и тако?

СГ: Побожни.

ИС: Они су... јесу ли побожнији од вас?

СГ: И ја сам побожан.

ИС: А и ви сте сад.

СГ: Не сада, него јесам! Ја сам вам реко, ако сте ме схватили.

ИС: Да, разумем, разумем, али нисте...

СГ: За мене је Бог оно – правда, добри односи међу људима, помагање један другоме, овај, не вршења тих кривичних дела, крађе и оно, корупције. За мене је то, то, то... Бог је онда међу нама.

ИС: Разумем.

СГ: Да. Друго... хх, извините!

ИС: Кажите! Испричајте!

СГ: Ја сам реко и оно пре, раније. Сад смо увели и предмет веронауку у школи. Добро, у реду. Ја се са свим слажем. Али се не слажем са једном претпоставком. Земља се окреће. Раније је тврдила црква да се Земља не окреће, него стоји. Друго, ви знате Ђордано Бруно и још неки, онај Италијан кога су спалили, осудили га на ломачи, сагоревао и каже 'и даље се окреће'. Јел тако?

ИС: Јесте.

СГ: Значи, наука је превазишла ону, овај, оно што су људи, што нису знали. А можда то је и крива сама црква што је тела да држи ваљда у покорност народ и тако. Да. Ако, ја сам за то, веронаука, ако нек се уведе и ја сам за то. Ја читам доста.

ИС: Видим, видим да пратите све.

СГ: Али треба да се верује у све, јер ми ако не би веровали у Бога, ми бисмо као, као да наведем, као српска нација, ми бисмо пропали одмах. Јер су ево католици више су побожни. Ја сам био у Словенији, у Хрватској, у Словенији сам служио војску. На свакој раскрсници разапет Исус Христос. Света дева Марија држи дете у руци и направена као кабина, кућица у стакло све. И сијалица гори. Недељом, ја сам био војник када је нама у Србији било забрањено да идемо у цркву, они сваке недеље тамо сам служио у Подгар код Илирске Бистрице у Словенији. Сваке недеље млади као вас, млађи и старији, у цркву иду. Тада њима нису забрањивали. У Хрватску исто. А нама су забрањивали. А ја не знам зашто...

ИС: Разумем шта хоћете да кажете.

СГ: Мало сам се удаљио.

ИС: Не, не, ја разумем. И мислите да негде је важно да се српски народ веже за цркву, да је то за очување народа важно?

СГ: У овом моменту је важно. Јер раније је црква, и за време Турака, организатори борбе противу непријатеља су били, је била црква. Калуђери, попови, они су били најписмени, они су били нај, мислим. Ми се сећамо доста из Првог српског устанка и оно све и раније. Они су били организатори. И они су били ти, довели до веснике слободе српскога народа после петсто година.

ИС: А да ли мислите да и у данашње време црква та која игра значану улогу, да може да помогне, да...

СГ: Требало би. Мада појединци не гледају толико на то и у влади и овамо. Добро, да не споменем владу можда неће да...

ИС: Не, није битно, слободно, шта желите, иначе, наша власт...

СГ: Госпођице, не знам како да вас назовем, требало би да слушамо све савете, треба да слушамо сваког, па оне који су добри да примамо, оне који нису да их одбацујемо.

ИС: Разумем.

СГ: Ја мислим црква би доста помогла за уједињење и за опстанак нашег живља, Срба у Србији.

ИС: Разумем.

СГ: И наталитет, треба да се повећа! Ми смо смањили доста. Овде смо због зулума и немаштине, у Србији и богати људи опет по једно или ниједно, или двоје деце, немају више. Роди му се једно дете, па било женско или мушко, за њега је доста. А код нас је било овде, овај, обичаја да роди по... Па моја мајка имала седам-осам деца. Четири остала жива, три-четири умрла. Боље имати више деце, наша пословица каже 'никад није много деце и паре'. Новац. То никад није много.

ИС: А ваши синови? Колико унука имате?

СГ: Ево, сад ћу вам рећи. Ја имам, овако. Овај мој старији син, да пођем прво од старијег, он има једну, две ћерке и једног сина. Син је старији, а једна ћерка после њега сада има двадесет година, удала се у седамнаест-осамнаест година. Она је удата и још једна је, иде у средњу школу овде.

ИС: Значи, три детета има старији син.

СГ: Да, три. И има једног сина.

ИС: Две ћерке и сина.

СГ: И сина, јесте.

ИС: Значи, укупно три.

СГ: Јесте, три.

ИС: А млађи?

СГ: А млађи, да вам кажем нешто. Има четири девојчице. Једна студира у Косовској Митровици биологију, на факултету. А једна је, једна се удала после ње која се родила. Претпрошле године, она се удала у седамнаест године.

ИС: Па, добро, љубав.

СГ: Е, има још две кући. Једна иде у средњу овде, друга година економске школе у Коретишту. А једна је мала, има четири године. И сад има једног сина, само, сад ће, у другој је години.

ИС: Значи, пето дете је мушко!

СГ: Пето дете је мушко.

ИС: И он је тако планирао, желео да има ипак мушко.

СГ: Па то је и разлог био једно мушко да има, па се рађали редом, редом, редом. Е, ово се родило мушко!

(м. 1933. у Горњем Кусцу; Горње Кусце 2006)

*

Потреба повлачења и очувања етничких граница на Косову доведена је до пароксизма. Доминантно албанско становништво етничке симболе демонстрира јавно – велики је број новоизграђених споменика припадницима Ослободилачке војске Косова на којима су истакнуте заставе, које се налазе и на свим већим зградама, кућама и гробљима. У бучној сватовској поворци у центру Витине 2003. године из готово свих аутомобила се махало албанским заставама. Графит "УЏК" (скраћеница за Ослободилачку војску Косова) налази се на многим фасадама у етнички мешовитим срединама. У центру Гњилана видела сам графите "Јо

negociata vetëvendosje" ("Без преговора самоопредељење") исписане од стране покрета "Vetëvendosje" ("Самоопредељење") на чијем је челу Аљбин Курти (слика 12).



Сл. 12. Графити у центру Гњилана, 2006.

На контејнерима у Гњилану било је исписано "1244" (резолуција за контејнер). Послератна "индустрија" албанских етничких симбола радила је пуном паром. У специјализованој продавници у центру Гњилана у понуди су чак били теписи и јастуци у црвеној боји са црним двоглавим орлом. Срби то чине скривеније, али не са мање жара: у свим кућама је велики број икона и других православних знамења, а кафана "Цар Лазар" у селу Грнчар је 2003. године била облепљена сликама српских светаца и ратника. У једином бутику текстилне робе у Врбовцу 2005. године продавале су се мајице са сликама хашких оптуженика Ратка Младића и Радована Карацића. Саговорница из Бинача ми је 2005. године испричала да су у селу албанска деца певала песму с националном тематиком: "О, Kosova, Kosova",

док су српска деца преко пута њих у исто време певала: "Косово је српско, српско остаће".⁹⁵

Потреба да се одабраним ознакама испољи, истакне и потврди етничка идентификација својствена је обема групама у интеракцији. Управо поступци "плакатирања" идентитета (Putinja, Stref-Fenar [1995] 1997: 189) показују да се етничкој идентификацији придаје изузетан значај: њој су подређени сви други облици припадности.

*

У склопу разматрања односа етницитета и других облика идентификација, неопходно је укључити и језик, односно говор истраживане заједнице. У многим радовима посвећеним проблемима етницитета, језик се узима као један од његових важнијих аспеката и као једна од његових највидљивијих манифестација.⁹⁶ "Језик и ритуали су нарочито дубоко уплетени у етницитет" пише Џенкинс (Dženkins [1997] 2001: 21).

Говор српског становништва југоисточног Косова припада призренско-јужноморавском типу говора у оквиру призренско тимочке дијалекатске зоне (Ивић 1956: 108-129) и до данас није био предмет систематских истраживања.⁹⁷ Призренско-јужноморавски говор је веома удаљен од српског језичког стандарда, диглосија је реалност (Сикимић 2010: 146-147). Управо су због изражене диглосије

⁹⁵ Потенцирање етничког на обе стране до апсурда добро је "ухваћено" у документарном филму Бориса Митића "Умник Титаник" (2004), који је снимљен у Приштини на дочеку 2003. године. У граду су чак и новогодишњи балони с етничким обележјима (црвене боје с црним двоглавим орлом), деца у крилу Деда Мраза уз пакетић држе албанску заставицу, на све стране се продају календари, мајице и амблеми на којима су слике ратника и етничке и војне ознаке. Преосталих сто Срба живи заточено у једној згради. У позадини дијалога једне групе чује се тихо песма са радија: "Косово је српско, српско остаће..." У новогодишњој ноћи, када попуштају "кочнице", неколико младића испред зграде пева песму у којој се помиње Дража Михаиловић. Старији рођак их са прозора опомиње, а један од њих му вичући одговара: "Ко те питао шта? Је л ово Србија или није?" (<http://www.dribblingpictures.com/>).

⁹⁶ О односу етницитета и језика и национализма и језика: Bugarски 2002: 39-84.

⁹⁷ На основне карактеристике говора српског становништва ове области указује Урошевић 1935: 117-120. О призренско-јужноморавском типу говора у оквиру призренско-тимочке дијалекатске зоне: Ивић 1956: 108-129. Основне карактеристике говора Гњилана: Барјактаревевић 1977: 226-229. Преглед важнијих дијалекатских карактеристика говора аутохтоног српског становништва села Бинач и Клокот: Станковић 2010, Станковић 2010а, Станковић 2010б. Анализа идиолекта бајалице из Врбовца: Илић 2006. Из семантике говора Скопске Црне Горе и Горње Мораве: Милорадовић, Станковић 2010. О дијалектима српског језика на Косову и Метохији: Станковић 2002. О истражености српских народних говора Косова и Метохије: Милорадовић 2004.

(локални говор насупротив стандарду) косовски Срби у Србији атрибуирани као "нечисти Срби" слични Албанцима, и изложени су стигматизацији. Језичка диглосија је један од базичних елемената конструкције дистанце *ми/они* (*Срби у Србији/Косовски Срби*) од стране становника Србије, оних који се залажу за непропусне границе повлачећи знак једнакости између језика и нације. Говор истраживане заједнице карактеришу проблеми језика у контакту.⁹⁸ Лексичке позајмљенице и друге језичке интерференције представљају резултат контакта са другим идиомима (турским, албанским...).⁹⁹ Албански и српски јесу веома дистинктивни језици, али су у говору старијих саговорника из мешовитих средина присутни албански лексички и други елементи. Турцизми су веома заступљени. У енклави Витина је једна од фреквентнијих лексема била "шућур"¹⁰⁰, изговорена самостално или у синтагми "Шућур Бог!" (нарочито у ситуацијама када би после вишечасовног искључења поново добили струју). Старији саговорник говор своје заједнице овако описује:

[IV 7.6]СГ: Ова наша средина тако говори. Није српски, није цигански, није арнаутски. Ми све помешамо те брзине.

(м. 1939. у Врбовцу; Врбовац 2005)

Мушкарци, нарочито старији и они из етнички мешовитих средина, су билингвални. Жене из мешовитих средина су углавном пасивно познавале албански идиом, што је било довољно за комуникацију приликом посета албанским породицама. Становници етнички хомогених српских села, према сопственој оцени, слабије или уопште не владају албанским. Саговорници средњих година су помињали да су албански језик учили у школи (док су Албанци учили српски), али да је то у наставни програм било уведено само формално и са малим бројем часова, па није ни могло дати резултате. Осим тога, слабир ефектима школског учења албанског језика свакако је допринела и разлика између стандардног албанског језика, који је предаван у школи, и албанског дијалекта којим су говориле њихове

⁹⁸ О проблематици језика у контакту у досадашњим дијалектолошким истраживањима у српској лингвистици са освртом и на подручје Косова и Метохије: Вучковић 2009.

⁹⁹ О српско-албанским језичким односима са становишта домаће лингвистике: Станишић 1995.

¹⁰⁰ *Šućur*, m. (ar.) zahvalnost (upućena Bogu) (Škaljić [1965] 1979: 591). Неколико саговорника различитих генерација замолила сам за објашњење ове речи. Они су "шућур" превели као "хвала Богу", "слава Богу".

комшије. Говор косовских Албанаца, као и Срба, карактерише диглосија (Сикимић 2010: 146-147). Млади људи одрасли у периоду конфликта деведесетих година прошлог века и протектората не знају језик оне друге групе, што је за Србе посебан проблем, с обзиром на то да представљају мањину. У школама се већ више од двадесет година не учи језик оне друге групе. Узајамни албанско-српски билингвизам је у нестајању (*ibid.*, 148).

V Интраетничке границе и односи: староседеоци и КОЛОНИСТИ

На самом почетку истраживања у центру колективног смештаја "Радинац" у близини Смедерева, у разговору са старијом женом из села Церница код Гњилана, наметнуо се проблем односа *староседелаца* и *колониста*, самоидентификације и идентификације од стране других. Саговорница је причајући о свадбама на Косову своју породицу означила као староседелачку, повлачећи према досељеницима, које је именovala као "Шопове", оштру *ми/они* границу. Током даљег истраживања међу расељенима са Косова, однос староседелаца и досељеника била је тема која се провлачила, а често и преовладала, у готово свим разговорима. Моји саговорници, избегли са Косова у јуну 1999. године, у Србији званично именовани као "расељена лица", у продуженом безстатусном стању, *ни тамо, ни овде*, настављали су да у себи живе на Косову. Граница *староседеоци / досељеници* је и даље била актуелна, додатно подцртана суморном избегличком реалношћу. Приликом теренских истраживања на самом Косову 2003., 2005. и 2006. године, саговорници су били оптерећени проблемима свакодневице, животом под протекторатом и ишчекивањем коначног решења статуса Косова, те се о колонизацији говорило са временском дистанцом и углавном онда када би им о томе ја поставила питање. Али су ме и њихове приче увериле да је проблем односа (најмање) двеју група унутар српске заједнице на испитиваном подручју, као и начин на који оне једна другу одређују и конструишу, неизбежан за истраживање.

Аграрна реформа и колонизација на Косову проучаване су углавном на основу архивске грађе и других писаних извора. Недостају етнографски коментари. Бранко Ћупурдија, проучавајући колонизацију у Бајмоку, указује на то да су етнографске чињенице са терена неопходне како би архивска грађа могла да буде потпуније осветљена и сагледана (Ћупурдија 2005: 204-205).

Теренско истраживање, када је реч о колонистима, било је првенствено усредсређено на досељенике из шире околине Врања, тј. из брдских и планинских села околине Сурдулице, Власине, Владичиног Хана, Врањске Бање и Пчиње, који су насељавани на подручје југоисточног Косова, у селима: Влаштица, Жегра, Церница, Пожарање, Трпеза, Грмово, Дробеш, Кабаш, Ново Село, Черкез Садовина, Танкосић и др. Било је и досељеника из села у непосредној околини Врања који су у Гњилану куповали куће и имања од муслиманског становништва (Урошевић 1931: 48-49; Симоновић 2000: 81-102). Они су *себе*, по доласку у нову средину, називали *Врањанцима*, док су староседеоци *њих* првенствено означавали као *Шопове*.

Поглавље посвећено унутаретничким односима и границама подељено је на шест мањих одељака: 1. у кратким цртама даје се осврт на историју колонизације; 2. разматра се проблем одређења граница шопских области и начин именовања колониста који су одатле пореклом; 3. разматра се проблем међусобног именовања двеју група у интеракцији – староседелаца и досељеника; 4. анализира се интраетничка категоризација; 5. разматра се самоидентификација староседелаца на основу њихове категоризације колониста; 6. приказују се различити послератни дискурси о колонистима.

1. Осврт на историју колонизације

Након 1912. године и присаједињења Косова Краљевини Србији започиње процес уређења аграрних односа и насељавања становништва. Током Првог светског рата настаје прекид у насељавању, које се наставља, јачим интензитетом, после 1918. године, у оквиру аграрне реформе. *Прогласом регента Александра*

Карађорђевића 21/24. децембра 1918. године (*Сл. новине*, бр. 2/1919, наведено према: Лекић 2002: 100, 222), указано је на неопходност аграрне реформе на целој територији уједињене Краљевине, у циљу укидања остатка феудалних односа и доделе земље онима који је обрађују, као и ратним добровољцима. Законски прописи који се односе искључиво на аграрну реформу и колонизацију Косова доносе се 24. септембра 1920. године *Уредбом о насељавању нових Јужних крајева* (*Сл. новине*, бр. 232/1920, наведено према: *ibid*, 288-292).¹⁰¹ За насељавање су одређена слободна државна земљишта, сеоске и општинске утрине, као и земља која је напуштена. Аграрна реформа, као и колонизација унутар ње, текла је, међутим, веома тешко и споро (уп. Урошевић 1937). Државна помоћ је била недовољна, колонисти су најчешће сами крчили утрине, припремали земљиште и подизали куће. Колонизацију су пратиле бројне неправилности, слаба организација, недоследност и злоупотребе (Лекић 2002: 136-139; Богдановић 1985: 188-189; Батаковић 2006: 50-51). Досељавање је било планско: досељеници (углавном из Лике, Херцеговине, Далмације, Црне Горе, Метохије и југоисточне Србије) насељавали су се тамо где им је то државна власт одредила, нису могли да бирају место као они који су се доселили пре Првог светског рата (Урошевић 1935: 81). Они су насељавани претежно у оним селима у којима је живело албанско становништво. Атанасије Урошевић то објашњава на следећи начин:

"После Светскога рата досељавање српског становништва је много јаче. Оно је помогнуто колонизовањем. Већи део ових досељеника је добио бесплатно утрине и населио се. Само је овде случај, да су ови досељеници насељени онде где им је то државна власт одредила; нису могли да бирају места као они први. Зато ових других и нема свуда, већ само у деловима ових области где је власт нашла за сходно да треба да буду. Отуда њих највише има у западном делу Горње Мораве (западно од Пожерања и Витине), где је до Ослобођења готово једино био арбанашки живаљ. Поред тога се водило рачуна и о осигурању главних друмова. Зато су колонисти насељени опет у западном делу Горње Мораве на извесним размацима поред самога друма од Урошевца па све до Пожерања [...] Економским узроцима, који су ово становништво нагнали на исељавање из својих крајева, власт је овде придодала и политички моменат" (*ibid*, 81-82).

¹⁰¹ Лекић (2002: 221-579) износи документа и архивску грађу о аграрној реформи и колонизацији на територији Југославије у периоду од 1918. до 1941. године.

И други аутори указују на то да су национални циљеви били у основи аграрне реформе и колонизације на Косову, односно – с њом уско повезани (Obradović 1981: 104-105; Богдановић 1985: 187; Гаћеша 1993: 141; Батаковић 2006: 50 и др.). Премда поједини домаћи историчари негирају национални карактер колонизације (Лекић 2002: 197-198), сви саговорници на терену, како досељеници, тако и староседеоци, насељавање су објашњавали управо националном стратегијом.

Локално албанско становништво је с израженим негодовањем реаговало на колонизацију и деобу привредних ресурса, на присуство Срба, и то досељених из друге средине, у својим хомогеним селима (Урошевић 1935: 153). Срби староседеоци су такође с неодобравањем гледали на досељенике другачијег говора, понашања, обичаја, који су добили земљу, како и данас наглашавају – "цабе", а коју су, како објашњавају, њихови преци стекли крвљу. Историографска литература помиње и примере удруживања староседелачког српског и албанског становништва против досељеника које доживљавају као узурпаторе (Obradović 1981: 195; Malcolm 1998: 264-288). Димитрије Богдановић пише да је аграрна реформа "злоупотребама и непромишљеном политиком продубила јаз између српског и албанског народа и заоштрила и онако лоше националне односе" (1985: 189).

Положај колониста био је веома тежак, како због неприхватања локалног становништва и изостајања одговарајуће реакције локалних представника власти на то, тако и због лоше осмишљене и организоване колонизације од стране државе. Моји саговорници, пореклом из колонистичких породица, описивали су тежак живот својих родитеља и предака у периоду када су се доселили на Косово у потрази за бољим животом. До одредишта на Косову путовали су пешице, поједине породице су запрежним колима превозиле нешто својих ствари, а када би стигли чекало их је крчење шуме и борба за преживљавање. Поједини од њих су се и враћали назад.¹⁰²

¹⁰² О свакодневном животу колониста на Косову у периоду од 1918. до 1941. године: Павловић, А. 2011.

2. Да ли су досељеници из југоисточне Србије били Шопови и/или "Шопови"?

Шоплук или *Шопско* је област планинског масива централног дела Балканског полуострва. *Шоплук* се данас простире на државној тромеђи Србије, Македоније и Бугарске (потребно је имати у виду чињеницу да су државне границе више пута мењане); његов највећи део се налази у Бугарској. Становници *Шоплука* данас углавном припадају трима јужнословенским народима (Бугарима, Србима и Македонцима) и тако се изјашњавају.

Границе *Шоплука* нису прецизно омеђене, у литератури постоје различита одређења. Границе је тешко одредити због тога што становници одбијају да се идентификују као Шопови¹⁰³ – увек се Шоповима називају други, они који живе негде даље, дубље у планини.¹⁰⁴ Име носи изразито пејоративно значење, подразумева веома примитивног човека, планинца, оног који живи далеко од цивилизације.¹⁰⁵

Осим што *Шоплук* нема прецизно територијално одређење, постоји и више теорија о пореклу и етногенези Шопова, као и већи број претпоставки о постанку и значењу њиховог имена.¹⁰⁶ Формирање Шопова је сложен процес; различите

¹⁰³ Себе називају Шоповима само становници у селима око Софије у Бугарској (Христов 2004) и у појединим селима око Криве Паланке и Кратова у Македонији (Малинов 2001). У Србији, у горњим деловима Пусте Реке, у селима која се налазе у подножју планине Радан и Петрове Горе (Бучумет, Слишане, Боринце и др.), становништво је пореклом са подручја Власине, Црне Траве и Горње Пчиње и себе означава као Шопове. Њихови преци су се овде населили после ослобођења од турске власти 1878. године, дошавши на потпуно празан простор, који су током српско-турског рата 1877/78. године Арбанаси напустили. Није било староседелаца, није било никаквог становништва. У њиховој близини су се населили досељеници из других крајева (Криве Реке на Косову, северне Метохије, Горњег Тимока, Црне Горе, источне Херцеговине, итд). У даљем живљењу, представници ових досељеничких струја именују једни друге онако како су они сами себе на почетку називали. Слична је ситуација и у суседним крајевима, Горњој Јабланици и Топлици. (Објашњење и податке добила сам од др Милоша Луковића из Балканолошког института САНУ, на чему му и овом приликом захваљујем).

¹⁰⁴ Шоп је увек неко други, па и далеко од граница *Шоплука*. Становници Средачке жупе Сиринићане с подсмехом називају Шоповима (Николић: 1995: 179).

¹⁰⁵ Неколико млађих људи на Косову ми је у шали поменуло да је назив "ШОП" скраћеница синтагме "широко образовани планинац". Касније сам сазнала да се тако говори и међу млађим људима у Врању, где се као Шопови углавном означавају становници пчињских села.

¹⁰⁶ Опширније: Славейков 1884: 106-123; Трифоновъ 1919: 122-158; Костовъ, Петева 1935: 11-28; Хаджиниколов 1984: 11-30; Сефтерски 1984: 55-65; Христов 2004.

теорије о њиховом пореклу (доводе их у везу са тракијским племеном Сапеи, Печењезима, рударима Сасима, итд.), указују и на словенску компоненту.

Отворено је питање да ли су колонисти пореклом из шире околине Врања били Шопови с обзиром на то да су као такви били идентификовани од стране аутохтоног српског становништва, а да они сами такво одређење нису прихватили. Границе *Шоплука* у Србији (и уопште) су растегљиве и неодређене, па самим тим одговор може бити различит. Јован Цвијић као Шопове одређује становнике виших делова Пчиње, Власине, Лужнице и Пирота (1906: 179). Риста Николић пише да граница иде од белопаланачке и пиротске котлине и да обухвата власинска, црнотравска и пчињска села, те да Шопови насељавају планинске области, а да их нема на силазу у Поморавље (1912: 222-223). Имајући у виду наведена објашњења, може се закључити да је део колониста свакако потицао са територија које важе за шопске. С обзиром на то да они одбијају да се као такви идентификују, у даљем тексту, када се говори о односу староседелаца и колониста, ови други ће бити означени као "Шопови" (са знацима навода).

Границе шопских области су саговорници на терену, староседеоци и колонисти пореклом из југоисточне Србије, различито одређивали. Према мишљењу староседелаца, шопске области унутар Србије распростиру се од Бујановца, па све до бугарске границе. Као шопску област они опажају и Врање – регионални центар јужне Србије. Због тога су, према њиховом мишљењу, апсолутно сви досељеници из југоисточне Србије, као и они који данас тамо живе – "Шопови". Са друге стране, колонисти померају границе шопских области, одбијајући да за место свог порекла прихвате такво одређење (сегменти исказа [V 2.3], [V 3.5]). У сегменту исказа [V 2.1] саговорница препричава разговор са мајстором у фабрици у Врању, где је радила и живела у периоду од 1986. до 1990. године.

[V 2.1] СГ: За нас одавде, значи, од Бујановац натам све су Шопови. Ал ја у Врање кад сам радила звао ме један мајстор мој што ми био, звао ме све 'Шиптарче'. Ја кад га кажем 'Шопе', он се љути. Кажем 'што се љутиш, па Шоп си'. 'Нисам ја Шоп.'

ИС: Да, да, разумем.

СГ: 'Шопови су', каже, 'Крива Феја'. 'Ма, немој', реко, 'Крива Феја! А тија у Криву Феју да ги питам они ће кажев – нисам ја!'

ИС: Да, да, увек је неко тамо мало даље.

СГ: Мало даље. Ал, кажем, ‘ти доказ немаш да ми докажеш. Ал ја имам доказ да ти докажем да сам Српкиња, да нисам Шиптарка. Ја личну карту имам.

ИС: Аха.

СГ: ‘Ја нисам крст ничији’, знаш, кажем му на шиптарски. Е, он каже: ‘Е, ту си ме зезнула!’

ИС: Аха.

(саговорница се смеје, ја јој се придружујем)

ИС: А, добро, то кад кажете Шопови, шта под тим тачно подразумевате? Шта вам тачно то дође?

СГ: Па и ја не би знала! Значи, то од раније, од старих времена. [...] Ето, ја што ти кажем, то што сам радила у Врање, значи, то ја кад сам пошла у Врање, значи, знала сам у детињство да се тај део тамо називају ‘Шопови’. И то ми је остало и стварно, кажем ти, он кад ми је реко ‘Шиптарче’, викам: ‘ћути, бре, а ти Шоп!’ [...] Али то у Врање ја мислим да је та, како да ти кажем, значи, то вређање. А овде код нас значи ‘Шоп’, значи ‘На Шопа му’... то знам од свекрву моја она оно оће да каже: ‘На Шопа му пева петао на сваки праг’. Значи, Шопови немају нешто везано за кућни праг. Значи, он може данас да буде овде, сутра да буде на неко друго, у друго место.

(ж. 1966. у Панчелу, удата у Шилову; Шилову 2006)

Саговорница у сегменту следећег исказа [V 2.2] каже да је мислила да су у Врању сви Шопови. Али када је у Врању почела да живи и ради, чула је да се само за неке људе каже да су Шопови.

[V 2.2] СГ: Ја сам мислила да овде у Врање сви су Шопови. А, међутим, на посао они једни други кажу ‘Овај је Шоп’. Ја у томе не могу да разликујем ко је Шоп, а ко није. Ја сам мислела да су сви Шопови.

ИС: Јер тамо на Косову је важило да су сви из ових крајева Шопови.

СГ: Староседеоци. Да!

ИС: Староседеоци су сматрали да су...

СГ: Да су сви из Врање Шопови. Ја сам стварно мислела да су сви Шопови, али они разликују. Има, једни су Шопови, а други нису.

ИС: А где овде радите?

СГ: У војни одсек.

ИС: И тамо сте то чули?

СГ: Да.

(ж. 1955. у Партешу, где је и удата, живела у Гњилану; Врање 2003)

Саговорник у сегменту исказа [V 2.3] наводи речи своје мајке, пореклом са Власине, о томе где живе Шопови:

[V 2.3] СГ: Моја снаја је била из Прибоја Врањског. А живи у Скопљу. Живила у Скопљу, сад је умрла. Али каже мојој мајци: ‘Они Шопови на Власину’. А моја мајка се слатко насмје. Каже: ‘Снајка, а који су то Шопови, молим те?’ ‘Па’, каже, ‘они’, каже, ‘у брдо горе, у Власину’. ‘Не снајка. Ми кажемо за оне крај Мораве да су Шопови.’ Ето разговор, Власинци и Моравци, ко је Шоп. Значи, ови називају Шопове. Каже, ‘Ми смо Власинци. Ми нисмо Шопови. Али ви сте Шопови доле, крај Мораве.’ А они кажу оно – ‘Шопови’!

(м. 1936. у Врбици, потомак Црногорца и Власинке; интерно расељен у Шилову; Шилову 2006)

3. Именовања

Староседелачко становништво је досељеницима и то превасходно онима са подручја југоисточне Србије приписивало идентитет Шопова. У оним селима у којима су староседеоци живели заједно са становништвом пореклом из врањских крајева, јасно су их разликовали од досељеника из Црне Горе, Херцеговине и др. У појединим српским селима у којима није вршена колонизација, као на пример у Врбовцу и Грнчару (околина Витине) староседеоци су све досељенике (не само оне из шире околине Врања, већ и Црногорце и Херцеговце) обједињавали и пејоративно називали *Шопи*, *Шопци* или *Шопови* (*Шоп/Шопца* – м. род, *Шопка/Шопке* – ж. род, *Шопче/Шопчики* – дете/деца), не уочавајући разлике међу њима и не водећи рачуна о географској веродостојности. У околини Витине називали су их и *Врцари*, због тога што су се неки од досељеника бавили производњом ужади (*врца* – уже). Староседелачко становништво заједничком идентификацијом обједињује досељенике, који међусобно опажају и задржавају јасно омеђене културне границе.

[V 3.1] СГ: Ми ги кажемо Шопци. [...] Опште нисмо ги делиле. И из Врање и откуд дошле ми смо ги сви викале те Врцари, те Шопови. Исто.

[...]

ИС: Значи, за вас су сви дошљаци били Шопови?

СГ: Сви дошљаци, сви Шопови, сви Врцари!

(м. 1939. у Врбовцу; Врбовац 2003)

[V 3.2] СГ: Мој деда ми причао да се да они нису се са нас давали, женили, то ретко, касније почело кад они већ да се одсељавају. Е, тако је било. Наши ги звали Шопци све. То су били Шопци, знаш, наши ги тако звали.

ИС: Зашто?

СГ: Па краљ што их населио, шта је било – Бог ти зна! А ми смо староседеоци овде већином. И они су први почели да продају овде на Шиптарима земљу, Шиптари од њи су одкуповали, они се одселили, а од нас староседелци, па никој, једно један човек у село-два дал су продали за све овој време.

(м. 1959. у Пасјане; Пасјане 2006)

[V 3.3] ИС: А родитељи? Јесу ли и отац и мајка Шопови?

СГ: Е, па то не знам. Ваљда су Шопови пошто њу зову ‘Шопка’. Ваљда су родитељи Шопци. То не знам да ти кажем. Али нисам сигурна, мислим да су Шопци.

ИС: А јел ви кажете за њих ‘Шопови’ или ‘Шопци’?

СГ: Шопци.

ИС: Шопци.

СГ: Тако их зовемо ми – ‘Шопци’.

(ж. 1983. у Клокоту, удата у Врбовац; Врбовац 2003)

Досељеници нису прихватили наметнуто име (као и све оно што је то име конотирало). У разговорима током истраживања ретко се дешавало да неко од саговорника сâм помене да су их староседеоци називали Шоповима или Шопцима. На отворено постављено питање о томе они су испољавали запретене емоције повређености и љутње. Физички су реаговали трзајем тела, "гутањем кнедле" и променом гласа. Током дужег разговора су неки од саговорника били спремнији да отвореније о томе причају. Као пример наводим сегмент разговора са старијом женом пореклом из околине Трговишта (СГ₁) и њеним сином (СГ₂) [V 3.4]. Син јој поставља питање о томе да ли јој је пре свадбе момкова породица донела вуну да би она израдила дарове (што је део обичајне праксе староседелаца, а не колониста).

[V 3.4] СГ₁: Не ми доносили мене. Тој доносили овија староседелци што били.

ИС: Да, да, код вас је друкчије.

СГ₁: А ми смо Шопо... Нисмо Шопови, Врањанци смо!

ИС: А тако су вас староседелци звали, јел да?

СГ₁: Пхх нн, Врањанци смо, бре, ћерко, али на... надимак нам...

СГ₂: Добро, добро, они ги звали Шопови. А иначе они су...

ИС: А да ли Шопови или Шопци или Шопи?

СГ₂: Шопови. Шопци. Шопци. Шопови, туј су.

ИС: Значи, староседелци су тако звали ове досељенике из околине Врања, да кажем?

СГ₂: Не, добро, није Врање. Оно имало и од Врање и од Хан и...

ИС: Та околина.

СГ₂: Јесте, као околина. Оно имало, имало и Личани, имало и Црногорци. У витински крај, у Витину имало све Црногорци.

ИС: Све су их звали Шопови?

СГ₂: Све Шопови.

ИС: Све те досељенике?

СГ₂: Јесте.

(СГ₁ – ж. 1931. у околини Трговишта, живела у Жегри; СГ₂ – м. око 1960. у Жегри; интерно расељени у Горње Кусце; Горње Кусце 2006)

Саговорници пореклом из досељеничких породица говоре о томе како су били именовани у периоду детињства и касније (сегменти следећих исказа ([V 3.5], [V 3.6], [V 3.7])). Иако они оспоравају и одбацују спољашње одређење, наведени, као и многи други примери показују да је оно било интернализовано (уп. Dženkins [1997] 2001: 125).

[V 3.5] СГ: Моји преци су... Мајка ми је Врањанка, из Суве Мораве, док отац ми је староседеоц, он је, мислим, са Косова. А мајка ми је из Суве Мораве, њени су се стари населили. (Сува Морава је село у околини Владичиног Хана) [...] Пошто сам ја, овај, од мајке, са ове стране, 'Шопка' гу звали и мене су ме звали 'Шопче'. 'Ево га иде Аритон Шопче'. 'Шопче', 'Шопче', тако да сам до, што кажу оно, до касније док сам пошо у школу у Лесковац до тџ тај, тај назив сам имао.

ИС: То су вас звала друга деца или и одрасли?

СГ: Друга деца, друга деца, комшијска деца, кад смо се играли, дружили. И у школи тако.

ИС: Да ли вам је то сметало?

СГ: Не, никада ми није сметало. Зашто, мислим. Јер нема зашто. Јер знао сам да ми је мајка Врањанка, одовуда. И да и њих зову тако 'Шопови'. Мислим, није ми сметало. Мало сам се љутио, али навикне се човек.

ИС: Јел има то неко мало и погрдно значење?

СГ: Па... нема. Како да вам кажем. Има у неком делу што се прича рецимо за тих Шопова, рецимо. Има сад... што ми је мајка причала. Ја, ја сам је, кад сам мало одрастао желео да знам зашто сад ме зову 'Шопче' или 'Шоп'. 'Ево га Шоп!' 'Ево га иде Аритон Шоп!' И тако даље. Зашто ме тако зову. И она каже: 'Е', каже, овај, 'Ми нисмо Шопови, тај део код Владички Хан и код ово', каже, где је она. Шопови су, прави Шопови су овамо од Пчињу. Људи који живе са Пчиње тако.

(м. 1944. у Доњој Будриги; Врање 2003)

[V 3.6] СГ: Деца као деца, знаш, док се играмо у школу, једно-друго, зову не: 'Ви сте Шопчики', знаш. Као одовуд овај шопски крај, шта ја знам. 'Ви сте Шопчики!'

(ж. 1941. у Жегри, удата у Доњу Будригу; Врање 2003)

[V 3.7] СГ: Насељени смо на Косово за време краља, насељени смо на празно место, тамо где је краљ одредио локацију куће и земљишта. Мој деда је добио кућу и имање, као што сам рекао, од краља. Од староседеоца у почетку и нисмо били баш нешто Бог зна примљени и оно. Они су нас звали 'Шопови', Шоповима. Нису нас сматрали за велике Србе. Међутим, касније када је то почело, овај, да...да живот тече мало дуже, трајније и онда је ипак било нешто прихватљивије између нас насељеника са, из Врања, из Хрватске, из Херцеговине, из Црне Горе и оно. Село се састојало од Врањанаца, Херцеговаца и Црногораца. [...] Кућу су добили од непечене цигле, такозвани черпич. Живели су и радили су искључиво земљорадњу. [...]

ИС: Шта се у породици причало, због чега се деда одлучио да пређе на Косово из врањског краја?

СГ: Па чисто из економских разлога. Зато што је живео у планинско село. Мислим, то је далеко у планину и тамо није било земље, није било... овај, много је бедно живео. [...] Тамо где сам радио, тамо су ме звали 'Шоп' и дан-данас ме зову 'Шоп', мислим и оно. Ови староседеоци који су живели за време Турака, овај, који су живели петсто година на Косову. Они су ме звали 'Шоп' и дан-данас ме зову 'Шоп', мислим, овај.

ИС: Само вас или још и друге неке?

СГ: Уопште, све насељенике са врањских територија, мислим, са врањског подручја. Не само мене, не мене из мржње као човека, него уопште као насељеника на Косово – Шоп. [...] Зову ме по имену и каже: 'Где си Шопе?' [...] Ми смо били једна врста Шопова, а над нас је па била друга, друга врста Шопова који су рецимо дошли десет година касније после наших па су онда они били већи Шопови од нас,

који смо, овај... Тако да у мом селу била је једна махала која се звала 'Шоп-мала'. Махала, мислим и оно. Она је бројала дванаестину кућа. [...] На крају села.
(м. 1954. у Влаштици, као дечак се преселио у Танкосић; Врање 2003)

Досељеници на Косову су староседеоце називали онако како су и они себе – *Староседелци* (*Староседелац* – м. род, *Староседелка* – ж. род), што јасно говори о односима моћи двеју група у интеракцији. Досељеници су сасвим спорадично, у индивидуалним реакцијама на наметнуто име или у унутаргрупној комуникацији, староседеоце називали пејоративним именима "конопљари" (бавили су се узгајањем конопље и то знатно више од досељеника) и "репарци" ("реп" је специфичан украс од испредених вунених нити црне боје, који староседелке носе око појаса, али тако да ресе падају позади).

[V 3.8] СГ: А ми њи смо звали 'Конопљари'. [...] Бавили се узгајањем конопље, мислим и оно. А то је за нас било нешто, мислим, просто. Овај, гајити конопље, потапати тамо шта ја знам по оним вировима, разумеш. И то, овај. И онда они су мене, они мене зову 'Шопе', а ја њи 'Конопљари'. [...] Мени није увредљиво, мислим, што он мене каже 'Шопе', што ја њега кажем 'Конопљару', мислим и то тако оно другарско, мислим, дружење и оно и то. Али то уопште на нас не утиче, нити се он вређа, нити се ја вређам, мислим. Ми се не вређамо једни друге. Него ето тако. Чисто из шалу један другога зовемо.

(м. 1954. у Влаштици, као дечак се преселио у Танкосић; Врање 2003)

4. Интраетничка категоризација

Староседеоци и досељеници су у процесима међусобног идентификовања једни другима, у извесном смислу, доводили у питање српску етничку припадност. Староседеоци су оспоравали српски идентитет досељеника, говорећи да они заправо и нису Срби већ Шопови. Самим тим одређивали су их као оне који су "другачија вера". Мање образовани саговорници под појмом вере подразумевају етничку припадност, лексема *вера* у косовским народним говорима, али и шире у Србији, значи "народ" (Sikimić 2005: 171). Одређивали су их и као туђинце, Чергаре, оне који не могу да се укорене на једном месту, већ се непрестано селе. Идентификујући колонисте као Шопове, себе одређују као староседеоце, чисте и праве Србе. Оваква одређења ишла су упоредо са опажањем колонизације као

државног пројекта насељавања српског становништва у етнички осетљивој пограничној области.

[V 4.1] СГ: Њима ги даја краљ готово, готово стекли, а ми смо брисали зној. [...] Ми што смо чисте Срби, ете, патимо муке овдека.

(ж. 1942. у Клокоту, удата у Грнчар; Грнчар 2006)

[V 4.2] СГ: Никад ми нисмо могли да живимо сас Шопци. Јер, они некако другачија вера били. Као кад нису били Срби. Тако.

(ж. 1978. у Биначу, удата у Грнчар; Грнчар 2006)

[V 4.3] СГ: То ги дао тџд – ми кажемо – краљ. Да дотера српски народ, да будемо у већину. Не да будемо са Албанци. [...] Нисмо се тако са њих ожениле, нисмо се удавале, јер све смо сматрали да ће покваримо веру. Они су мало били на реч, не мож да се то поднесе и псовка – мајку, жену, сестру. Код нас је тек касно стигло сџд да то мож да причаш.

[...]

ИС: А зашто сте их звали ‘Врцари’?

СГ: Па како да ти ја кажем, па то наша традиција останула, како су моје мајка и баба причале. Они дошле Врцари са друго место. Туђини. Све ги звали као да нису људи кршћани, а не поверљиви. Као што сам реко малопре, нисмо се један у другога ни женили, ни давали. ‘Како ће даш ћерку у Врцара или да узмеш у њега, богати! Фамилија знаш каква му је. Еј! Његов петâ’, каже, ‘пева на кола [...]. Он не седи’, каже, ‘пуно. Мало, мало се нагоди, живи, живи и каже: ‘Ја идем’. Нешто прода, нешто тако.’ И он каже ‘Еј, његов петâ, каже, на кола му пева, мани га!’ [...] ‘Он увек’, каже, ‘путује’. И тако. ‘Нее, ће ми се растури дете! Немој да иде за њега. А куде је ћерка’, каже. ‘Он ће седи мало, ће однесе децу!’ Али сџд је дошло да ми сви смо се растурили тако! Свакоме певац пева на кола! Али кој се то тада надао!

(м. 1939. у Врбовцу; Врбовац 2003)

[V 4.4] ИС: Ви сте староседелци?

СГ: Јесте, прави Срби. [...] Ни се мешали Шопци и староседелци. [...] Ни ги рачунали овија наши Врањанци. [...] Другојачији били они.

ИС: Како били другојачији?

СГ: Па другојачији по говор, по вако... Староседелци, нема ту! [...] Трпезе, то је, што викала једна... моје мајке баба, да гу поменем. ‘Ете, те’, вика, ‘те Чергари’, вика.

ИС: Чергари ги је викала.

СГ: Јес, Чергари. Ни ги рачунала моја баба.

(ж. 1941. у Клокоту, удата у Бинач; Бинач 2003)

Следи сегмент исказа саговорника који је причао о досељеницима с великом nelaгодношћу [V 4.5]. Он испољава несигурност када дотиче њихову етничку припадност. Он најпре помиње да они хришћанске празнике, попут Ускрса, славе само један дан, за разлику од староседелаца који им посвећују више дана (овде је исказ скраћен). Помиње утисак свог ујака. Затим он с израженом nelaгодношћу

говори о разликама везаним за осетљиво подручје склапања бракова. На крају, он коментарише начин на који су колонисти одређивали староседеоце .

[V 4.5] СГ: Срби на Косову који су староседеоци и Срби који су то, које је то доселио на Косово, то краљ који је то био доселио Срба из Херцеговине, из Србије, са бугарске границе. То су се разликовали ти Срби на Косову, који су живели, али су они досељени на Косово. Они су много били по том питању одвојени, по том понашању. Ја ујака имам још живог, у Смедереву је. Он је из тог села, из Билинца. И он кад је долазио овде где је моја мајка у мом селу овде у Кусцу удата, кад је он долазио преко оних планина из Билинца, тамо Подграђа, а тамо по планини горе исто према Кметовцу – то су Срби досељени из, са бугарске границе, па су досељени из Херцеговине, онда Црногорци са... опет Херцеговине, одакле ти ја знам, из Црне Горе. Каже, 'одлазим ја у понедељак', овде у Кусцу да дође, 'и ја горе на брдо', каже, 'ови Срби се', сматра... не сматрају, него, Срби су, али досељени на Косову, 'понедељак, уторак, они сеју кукуруз у највеће!' Док код староседеоца Срба, каже, 'музика цео дан', каже, 'два дана'. Е, по том питању су се разликовали.

ИС: У чему су се још они разликовали од староседелаца?

СГ: Е, они су се разликовали, ја сам то касно чуо да су се они разликовали који су досељени Срби из Херцеговине, из Србије, са бугарске границе. Они су сматрали... ммм, не знам како, бре, да се изразим, на неки начин, да су они то сматрали да њихове женске, девојке или синова, они нису дозвољавали, касно сам ја то сазнао, да нису они дозвољавали да се њихово дете... хмм... ја се извињавам...

ИС: Ништа.

СГ: ...уда женско за мушкарца који је староседеоц. Или да узму од староседеоце женско за њиховог мушкарца. По том питању су они много разликовали, толиких година су живели, али су они опет имали неки свој поглед, неки свој циљ да они ту не мешају то, тај брак, шта ја знам, то пријатељство.

ИС: А зашто? Која су им била образложења, како?

СГ: Е, то стварно, то је...

ИС: А, рецимо, староседеоци, да ли су они радо желели да се ороде с тим досељеницима или можда и они су...

СГ: Па, не знам, не знам, не знам, шта да вам по том питању, шта да вам кажем. Док смо ми, можда, толико нисмо на то гледали, али они су гледали на то. Ја кад сам чуо пре једно десетак година, имам ја једног од моје супруге, њена братаница удата је ту према Косовској Витини горе, удата за дечка који је... а... Србин, из Србије, из бугарске границе. И да његова мајка и дан-данас ту, од моје супруге ту братаницу, толико не, не воли, не обожава, зато што каже 'Шиптарка је'. Како мож да буде, бре, Шиптарка? И каже: 'Сине, ја сам теби', каже, 'хтела да тебе да оженим са девојком која је из нашег краја.' Ето, по том питању! А њена ћерка која се удала за Србина староседеоца и од њеног девера ћерка се удала исто за Србина староседеоца, и тај њен деверичић каже: 'Идем ја да побијем прво сестру и ћерку што за Шиптара да се уда!' Ето, који је то, мало понашање било прљаво.

(м. 1956. у Горњем Кусцу, Смедереву; Горње Кусце 2006)

Са друге стране, досељеници су културну праксу староседелаца опажали као сличну албанској. Описујући староседеоце, досељеници подвлаче да су они дуже од Врањанаца били под турском влашћу (до 1912. године, а врањски крај је

ослобођен 1878), као и то да су живели заједно са Албанцима, па их због тога означавају као *друге*, атрибуирајући их као културно заостале.

[V 4.6] СГ: Тамо је био друг живот. Они... то су били људи староседеоци. То су остали ти људи тамо између Шип... Јер, било време турско. И ти људи који су остали доле између Шиптари, они су доста имали дух од још прихватен од турско. Тако су живели. [...] Код староседелаца то је било остало од време Тураца. Они... њихове жене су биле доста сакриене. И код њи посебно у собу је било мушкараца за свадбу, посебно жене. То сам запамтила.

ИС: Да ли су то ваши родитељи и тако, да ли се то коментарисало?

СГ: Јесте.

ИС: Шта се говорило?

ИС: Па, шта се говорило? Каже, 'они су', каже, 'овде живели', каже, 'за време турско', каже. 'И ми смо', каже, 'тамо живели за време турско. Али овде', каже, 'остали су опет Ши... заједно да живе са Шиптари'. И сад како, исто, као слично код Шиптари. Исто код Шиптари тако: посебно жене, посебно мушкараца. И док су они то једва искоренили. А сада, међутим, сад је све исто. Као и код староседелаца, као и ови насељеници, сад се уопште не...

(ж. 1941. у Жегри, удата у Доњу Будригу; Врање 2003)

[V 4.7] СГ: Они нису смели да малтетирају староседелце (саговорник мисли на Албанце). Јер староседелци су били исто као Шиптари: крв! 'Убио си ме – има да те убијем!' А ми, ми смо били по-меки људи. 'Убио си ме', па ето жив сад не може да иде за мртвога, ајде, помиримо се. А староседелци су били крв да врату. [...] Они су тврди били. А ови наши су по-меки били. Зато су наши и више патили.

(м. 1927. на Власини, са непуних годину дана је пресељен у Кабаш; интерно расељен у Бинач; Бинач 2003)

[V 4.8] СГ₁: Ја имам ћерку удату у староседелци, узела сам снају староседелку.

ИС: Али ипак се и даље то помиње. Ипак се каже: 'А, они су...' И дан-данас се каже.

(троје саговорника – свекрва, син и снаха потврђују)

СГ₁: И дан-данас су друкши.

ИС: Да, да, да. А како су друкши?

СГ₁: Не знам. Ево, сад моја ћерка што има свекра и свекрву – друкши су. И друкше и нека природа им дође друкша и све се искултурили, али нешто има опет.

[...]

СГ₂: Строжији су у односу на децу, поготову на, на женску децу. Били су строжи. Значи, оно као што су некад били Шиптари и сад дан-данас.

СГ₃: Не дозвољава женско дете да се дружи, да излази.

СГ₂: Нема ту да се дружи, него такав је био дух малтене, пошто су они малтене живели од рођења и њихови стари, оно све што се каже – корен им је живео са Шиптарима. Значи, примали су тај њихов дух.

(СГ₁ – ж. 1937. у Пожарању, удата у Трпезе; СГ₂ – м. 1966. у Трпезе; СГ₃ – 1969. у Житиње, удата у Трпезе; СГ₂ и СГ₃ су брачни пар, СГ₁ је мајка, тј. свекрва; Смедерево 2003)

Староседеоци и "Шопови", иако истоветни по етничкој припадности (премда су је једни другима у извесном смислу доводили у питање), религији, језику и дијалекту (призренско-тимочког типа), само с различитим локалним

говорима, живели су као две ендогамне групе. Бракови међу припадницима двеју група почињу да се склапају од шездесетих година двадесетог века, али и тада веома ретко, обично у ситуацијама неких специфичних породичних околности. Старији су и на једној и на другој страни у тим приликама изражавали негодовање. Управо на примеру мешовитих бракова, тј. њиховог ограничавања, најизразитије се испољавају особине границе између двеју група у интеракцији (Putinja, Stref Fenar [1995] 1997: 181). Границе српског староседелачког становништва су према колонистима ипак биле порозне, док је њихово одржавање према другим групама косовског друштва било знатно рестриктивније.

[V 4.9] СГ: Снају сам узела за брата. Она је '33. годиште. И кад сам узела снају за брата, ови стрине, тетке, знаш: 'Е, узели сте староседелку', знаш. Некако им је било... Још је она носила мало другачије.

(ж. 1941. у Жегри, удата у Доњу Будригу; Врање 2003)

[V 4.10] СГ: 'Какви! Ће дам у староседелци!' – викамо. Они као Шиптари, ми смо ги звали. [...] Много смо се разликовали, као Шиптари и Срби.

(ж. 1940. у Жегри, удата у Влаштицу, живела у Гњилану; Смедерево 2003)

[V 4.11] СГ: Зато што ми смо рачунали староседелци да смо ту. А они су као дошљаци дошли. Краљ Петар ги довеја, даја ги нашу земљу, утрину. По пет хектара земљу на једну бразду даја ги краљ Петар. И тако наши стари нису рачунали њи. А они су били по-писмени, по-културни него ми, староседелци, право да говорим. И после ја кад сам ишо у војску, па сам већ видео какво је стање све, па реко: 'Зашто ја да не узем?' Колико се ругали, колико се смејали на мене што сам узеја ја њу.

ИС: А ко се ругао?

СГ: А? Па комшије!

ИС: Шта кажу?

СГ: 'Па', каже, 'зашто', каже, 'Шопку си узеја? На њи ги, каже, пева петал у кола. Селив се', каже. 'Они саг дошли отуд, не ће седив мало пâ ће идев.' И стварно, пâ побегоше!

(м. 1928. у Жегри; интерно расељен у Горње Кусце, живи у кући снахних родитеља; Горње Кусце 2006)

[V 4.12] СГ: Однос Срба и нас насељеника врло је незгодан био. Врло незгодан. Велико неповерење је владало. Тако да се готово нико није пријатељио са староседеоцима, нити дао староседеоцима. Можда сам ја први пробио лед, ја сам староседелку узео из Шилова. И нисам се обазирао на то, иако је било противно, зато што су Шиловчани били увек против Врбичана.

(м. 1936. у Врбици, потомак Црногорца и Власинке; интерно расељен у Шилову; Шилову 2006)

[V 4.13] ИС: Ваши родитељи како су прихватили што је брат одлучио да се ожени?

СГ: Па... мало незгодно ги било, знаш.

ИС: Како? Ајде, опишите ми то!

СГ: Ма и супруг мој, овај, покојни. Овај, муж ми пре седам године је умрео. Он био командир затвора. И, овај, он је умро, то. Али пре тога некако мало с овом снајом

што ми је из Врање он се мало, овђј, кошкао с њом, све је 'Шопке' звао. Каже: 'Где си Шопке?' Она се љути, каже: 'Нисам ја Шопка, бре! Ја сам Врањанка!' Каже: 'Како, бре, Врањанка! Шопка си за мене!' (саговорница се дуго смеје) [...] Каже, 'Мрзим Шопови, да не видим!' (смеје се)

(ж. 1950. у Гњилану, удата у Жегру, живела у Гњилану; Нерадовац код Врања 2003)

Следе сегменти исказа троје саговорника – свекрве (СГ₁), сина (СГ₂) и снахе (СГ₃). Свекрва и њен син су "Шопови", а снаха је староседелка. Најпре снаха прича како је њена баба реаговала кад је чула да јој се унука удаје у породицу досељеника. Њена баба није јасно разликовала досељенике од косовских Хрвата из Летнице. Затим свекрва прича о момку староседеоцу који ју је више пута просио и чекао три године (она је имала старијег брата који је требало да се ожени пре ње); он је био и имућан (носио је ципеле), али она је одбила да се за њега уда, а касније је због тога зажалила.

[V 4.14]СГ₂: И староседелци који били они нису се међусобно, нису контактирали, нису се забављали, нису се ни узимали. И због тој и одселили се можда и... у Србију.

СГ₃: Ја кад сам се удала за њега, баба моја што била, очева мајка, значи. Кад сам први пут дошла овде и она ме пита: 'Ћерко, а како носив тамо?' Она мислила, пошто ниједна од овде, од село не се удала тамо, прво сам ја била и они сад не знали ни коју ношњу носив тамо. Они мислели да носив ношњу ону као у Летницу што се носи.

СГ₂: Као католичка ношња.

СГ₃: Знаш онеј беле кошуље и оно црвено парче овде позади што. Она мислела да они, пошто они причали знаш овде 'Где се удала?' – 'У Жегру. 'Какви су тија?' – 'Насељеници су'. И она мислела да они носив туј ношњу. И она први пут кад сам дошла ја с њега овде и она ме пита какву ношњу носив и ја гу кажем: 'А, мори, бабо, кој како има. Неки носи сукњу, неки футе'. 'Куку, ћерко, они причав овде', вика, 'онија црвени латичики', вика, 'носив позади.' 'Не' – реко. 'Тој су неки други'. Тој тија били тамо у Летницу и оној. 'А', реко, 'а овеј носив', реко, 'кој како има', сукње, футе', реко, и такој. 'Е, само што не носив бошче ко овде код нас што се носи', реко. 'Но футе само. И напред и позади све је фута.' И такој.

[...]

СГ₁: Имало продавница нека државна, радија, ципеле на ноге, оне девојке носиле опанци, он ципеле. Три године ме чекаја. И дођуваја човек сто пута можда да ме проси. Нећу га, староседелац, нећу га, нећу га, нећу га!

ИС: Ко је то говорио?

СГ₁: Ја.

ИС: Зашто, бабо?

СГ₃: А она не тела да да ни ћерку у староседелци, ни син да гу узме староседелку, само они не гу слушали.

ИС: А зашто, бабо, зашто ниси га хтела староседелца?

СГ₁: Па, такој, не смо били у контакт. Што знам како било!

СГ₂: Немали, бре, немало, немало контакт. Па ја знам.

ИС: Не, није ти се свиђао? А он тебе тео?

СГ₁: Теја ме. Три године ме чекаја. Ја сам имала старејога брата.

СГ₂: Тј бија службеник, не бија сељак! Тј бија здрав, не бија болан!

СГ₁: Па не бија! Е, хмм... Па стварно, такој било! (син и снаха се смеју) И он вика, на мојега брата вика (њен син објашњава да је тај човек отац неком познатом политичару) и он на мојега брата 'Сестру, бре, ће ми даш.' – 'Те ти дам, бре! Ја сам нежењет.' И па да не се оној... Он сиромачека и ожени ми се брат, после па онај наводација дођује. Кад ја на моју мајку, будала, па будала: 'Ако оћеш иди ти. Ја нећу староседелца!' И моја мајка, дође наводација, 'неће, вика, 'и неће'. Е, такој смо били глупи и будале!

(СГ₁ – ж. 1931. у околини Трговишта, живела у Жегри; СГ₂ – м. око 1960. у Жегри; СГ₃ – ж. око 1960. у Горњем Кусцу, удата у Жегру. Интерно расељени у Горње Кусце; Горње Кусце 2006)

Од осамдесетих година прошлог века склапање мешовитих бракова постаје нешто учесталије, али су дистинктивни идентитети и данас задржани. Многи од њих, иако расељени са Косова, наглашавају да су они, на пример, староседеоци, да им је син ожењен староседелком и сл. Деца из бракова староседелаца и "Шопова" називају се *мелези*. У неколико случајева које сам упознала, они се осећају староседеоцима, бирајући тако, у постојећој друштвеној класификацији, пожељнији идентитет. Уколико је отац староседелац, онда они свој староседелачки идентитет доживљавају као неоспоран.

Дистинктивни идентитети двеју група заснивају се на интерпретацијама локалних и регионалних разлика. Локалним, односно регионалним идентитетима се у појединим њиховим аспектима придаје значај етничитета. Припадници друге групе опажају се као другачији и то у таквој мери да се изражава бојазан да им они могу угрозити идентитет уколико би дошло до орођавања, деца из таквих бракова сматрају се *мелезима* и сл. Староседеоци се отворено изјашњавају да су досељеници "туђини", "као да нису људи кршћани" (сегмент исказа [V 4.3]). "Шопови", упознати са оваквим спољашњим одређењима, помињали су током разговора да их староседеоци нису сматрали "правим" и "великим" Србима. Етнички идентитет, како објашњава Младена Прелић (2003: 279, 281; 2008: 43), представља друштвену конструкцију, али формирану на такав начин да задобија примордијалне атрибуте, обични људи доживљавају га у есенцијаланом и примордијаланом смислу. Староседеоци и "Шопови" не опажају и не прихватају једни друге као носиоце истоветног етничког идентитета; недостаје примордијална приврженост (осећање заједништва и солидарности које произилази из веровања у крвно сродство, заједничко порекло и сл.).

Две групе у интеракцији – староседеоци и колонисти – у међугрупним одређењима стално помињу и трећу значајну групу – Албанце. Заправо, Албанци су све време трећа група у интеракцији. У исказима, иако не често, провлачи се став да су у односу на Албанце они ипак били једно [V 4.15]. У сегменту исказа [V 4.16] саговорник говорећи о селу Кабаш, у коме су некада живели колонисти, употребљава заменицу *наши*.

[V 4.15]СГ: По питању, рецимо, одбране Косова и оно, када је у питању друга нација, као што су Шиптари, ми смо били једно. Ту уопште није била разлика, мислим и оно. Ми када смо међусобно Срби онда се ми подвајамо на староседеоце, на Шопове и оно. Али кад је у питању, мислим, друга вера, друга нација, онда смо ми јединствени у томе били. Мислим да смо ја и он једнаки Срби, исти Срби као и што су Шиптари једнаки Шиптари. Ма где био, мислим, било да живи у Пећ, или у Урошевац и оно Шиптар је Шиптар. Е, онда смо и ми тако били исто једни Срби.
(м. 1954. у Влаштици, као дечак се преселио у Танкосић; Врање 2003)

[V 4.16]СГ: Нема, нема, нема од наши ни један, те Врцари. Нико нема. Сви су они напустили.
(м. 1939. у Врбовцу; Врбовац 2003)

Сфере преклапања етничког и регионалног, етничког и родног, као и регионалног и родног идентитета, показују се као занимљиво поље истраживања у оквиру процеса дихотомизације староседелаца и колониста. У разговорима и то како са мушкарцима, тако и са женама, слике о другој заједници груписале су се око неколико кључних тема, при чему је понашање и одевање жена нарочито било на удару стереотипизације и једне и друге стране. Староседеоци су описивали "Шопке" као недовољно чисте жене (у дословном и пренесеном значењу те речи), слободнијег одевања и понашања (уп. Урошевић 1935: 154). Уколико би се неко од староседелаца оженио "Шопком", његови сродници су је доживљавали као прљаву и нерадо су јели храну коју она припрема. Говорили су да је хлеб који она умеси "тврђ као камен". Утврђеност оваквог стереотипа илуструје прича младе жене из Врбовца о "Шопки", за коју чак није могла да прецизира да ли је она била пореклом из досељеничке породице из врањског краја или неког другог.

[V 4.17]СГ: Кад се оженио, она је много била прљава, није одржавала домаћинство, и себе исто није одржављала, прљава много била. Къд требала да омеси погачу, блага погача се прво меси, када се ставља снашка у... мешаља, кад треба да меси – прво меси благу погачу, е после остало. И она къд омесила туј погачу, па гроз је било и њу и њену јетрву и њену свекрву да једу. Али морали да пробу, ко обичај. [...] Кад дошла, на мирбу њени свекар и свекрва нису... нису ишли код њених, пошто није

била поштена [...] Свекар и свекрва пратили свог сина и снају да иду код њи на мирбу, а они остали кући. Због... тако причав, то сам чула за њу. Ево, сад ради, сад се променила, одржава до себе. Живи га сад боље од сваког, да ти кажем. Користи свашта. Одржава своју линију, све. И пролепшала се и мислим одржава све хигијену, све сад. Али кад дошла тако било. То сам чула за њу.

ИС: А колко је имала година кад је дошла?

СГ: Па млада, 18-19 година ако је имала. Млада била.

(ж. 1983. у Клокоту, удата у Врбовац; Врбовац 2003)

Опозиција чисто / прљаво имплицира низ других: наше / туђе, познато / непознато, староседеоци (укорењеност) / досељеници (склони мењању места боравка), Срби / "Шопови" и др. Стереотип о нечистоћи односио се само на жене, чије је одевање у *футе*, врсте ручно тканих сукњи¹⁰⁷, као и понашање и слободније кретање, било предмет подсмеха и коментара. Атанасије Урошевић (1935: 154) пише да су староседеоци погрдно називали жене досељеника "футаркама" због њихових специфичних сукњи. Са друге стране, "Шопови" су се чудили што код староседелаца на славама, свадбама, као и на другим друштвеним окупљањима, жене и мушкарци седе одвојено, па чак и не играју у истом колу (уп. Урошевић 1935: 139). Објашњавају, даље, да су староседеоци васпитавали женску децу у веома строгом патријархалном духу. Староседелка, када би неког срела на путу, мушкарца или жену, свеједно, сагнула би главу и не би се јавила. Била је одевена у конопљану кошуљу која је падала до глежњева, са неколико слојева одеће преко ње, на глави је носила по две мараме, од којих је једна напред истурена (према опису добијеном од "Шопова") тако да се лице не види. Разлике у женској одећи, употребљаване за повлачење граница, постају елементи који их чине пропусним. Од шездесетих година двадесетог века староседелке почињу да израђују футе и да их носе у свакодневним приликама. Њихове футе су ткане искључиво у црној боји; разликовале су се од "шопских" по боји дезена, као и у начину причвршћивања уз тело. Старије жене на селу су и данас одевене у футе. Своју "ношњу" (термин који староседеоци употребљавају за женску традиционалну одећу), слојевиту и украшену, брижљиво чувају и у данашње време облаче на свадбама.

¹⁰⁷ О фути опширније: Златановић 2003: 64-65.

Старији саговорник контрастира одевање "Шопки" (у кратке фуते, па су им се видела колена) и староседелки (које су биле заклоњене, јер су им кошуље падале до обуће):

[V 4.18]СГ: Тад су носили, ми смо викали 'футе', сукње. Али оне све тој ручни рад, све је ткано. Наше жене ги се смејале, до колена кџд она одголена жена. 'Куку, Шопка, види гу, све колена гу се виду!' Наше жене су имале кошуље до кости доле, до обућу. Па бошча, ко сџд кицеља, тџд била бошча ткана. Па ово мора да се опшије, да се ове део бутови не виду. Значи, она је заклоњета. Па носила појас, па натканицу. [...] А оне су још тџд носиле кратко. И жене се смеју, за мушкарци – ми – јес, него и жене: 'Куку, куку, каже, види, види, ни гу срам! До колена, бре!' [...] Па говорили су свашта: 'Ка није ве срамота?' 'Како ће седне, како ће се склони?' Кџд клекне, бутови се виду позади. [...] И он каже: 'Види, види како ће сад!' Каже, 'као мачка се сакупља, не може'. Наша жена кџд седне она до земљу јој халина. И нема шта, ништа! (смеје се)
(м. 1939. у Врбовцу; Врбовац 2003)

Староседеоци су у време колонизације, али и касније, живели у вишечланим, хоризонтално и вертикално проширеним породицама. Породице колониста из југоисточне Србије обично су сачињавали брачни пар и њихова деца. Организација породичног живота једних и других била је условљена бројем чланова, али и другим културолошким разлозима. У породицама староседелаца било је више мушкараца, па су жене биле поштеђене тешких физичких послова у пољу (као што је орање) и око стоке. Оне су биле посвећене деци, припреми хране и одеће. Напорни послови, које су "Шопке" обављале заједно са својим мужевима, као што је орање, одлазак у шуму по дрва и сл. изазивали су реакције код староседелаца:

[V 4.19]СГ: Али сас њи ми нисмо се мешали. Њини бећари нисмо гледали, нисмо волели да ги узнемо, ни они нас не волели. Јер они били терали жене као да ореш, да идеш такој да бацаш ђубре, а наши – тој ми несмо работали. Ми смо староседелци. [...] Не били како чисти људи, као ми, на примет. Него запашев само једну футу, на примет, без бошчу и ради она цео дан, на примет, у поље. [...] Али ми сас њима нисмо се мешали. Ни њина девојка у нас не дошла, на примет, у староседелца. А ни наша девојка не отишла у Шопца. [...] Бџш мој татко каже: 'Не би те даја', каже, 'у Шопови. Да ореш ти', каже, 'да држиш плуг'.
(ж. 1942. у Доњој Будриги, удата у Житиње; Врањска Бања 2003)

[V 4.20]СГ: Орев, бре! Шопке су много, мислим, како мужи! Оне орев. Како муж! Што викав: Шопови! Шопови су чврсти!
(ж. 1942. у Ранилугу, удата у Шилово; Шилово 2006)

У време досељавања колониста, староседеоци су били оријентисани на сточарство и производњу кукуруза и пшенице, на чему им је и исхрана била

заснована. Староседелке су биле умешне у припреми теста (хлеба, пита и *филија*, слојевитог теста са већом количином масти које се пече испод сача). Досељеници су се мање бавили сточарством; били су вешти у повртарству, воћарству, виноградарству, а знали су и многе занате. Током истраживања више пута сам и то од староседелаца чула причу да су они јели само зелени парадајз, који су пекли, док су зреле, црвене плодове бацали, сматрајући их трулим. Онда су од досељеника научили употребу зрелог парадајза. Досељеници су правили вино и ракију, а жене су спремале разноврсна јела од поврћа, као и зимницу (*туршију*). Разлике у кухињи, као и разлике у уређењу куће и данас дају повода да се "Шопке" атрибуирају као прљаве и неумешне да припреме хлеб, високовредновану намирницу у аграрној и традиционалистички оријентисаној култури староседелаца. Са друге стране, "Шопке" су себе оцењивале као боље и напредније домаћице које су кувале јела од поврћа, за које староседелке нису ни чуле; у време досељавања спавале су у креветима, док су староседелке распостирале обичну сламу по поду, коју су ујутру скупљале у угао просторије.¹⁰⁸

5. Категоризација "Шопова" и самоидентификација староседелаца

Староседеоци, веома поносни на свој староседелачки идентитет (у разговорима током истраживања они су с поносом истицали да су староседеоци, те да су се њихови преци на тој земљи населили пре хиљаду и више година), говорећи о "Шоповима", као њихову одређујућу особину, наводе да се они непрестано селе, да нису у стању да се укорене на једном месту, већ им је стално "певац на кола". Дихотомизација *ми/они* у дискурсу староседелаца подвлачи се метафором која изражава однос према промени: док досељеницима петао пева на колима, њихов пева на кућном прагу (сегменти исказа [V 2.1], [V 4.3]). Сви наведени искази и оквири стереотипизације припадника једне заједнице о другој, више говоре о категоризаторима, о томе како они виде себе, него о категорисанима (Dženkins [1997] 2001: 110). Староседеоци, описујући досељенике, показују да су носећи

¹⁰⁸ Веома занимљиву анализу колониистичке категоризације *других* у Омољници даје: Ђорђевић 2008.

конструкти њиховог идентитета везаност за породицу, сроднике, кућу и земљу на којој живе, како објашњавају, "од памтивека", као и везаност за своју специфичну традицију коју високо вреднују. Док су "Шопови" продали или, једноставно, оставили поклоњену им земљу, староседеоци објашњавају да они тако нису могли да поступе са својом дедином, земљом у којој су њихови преци оставили крв и зној. Будући да живе (или су живели) у мултиетничкој средини, староседеоци имају потребу да апострофирају свој српски идентитет описујући себе као чисте Србе (за разлику од колониста), који су и поред свих тешкоћа остали на Косову.¹⁰⁹ Овде бих додала и то да староседелачки идентитет и Срба и Албанаца на подручју југоисточног Косова у периоду колонизације није сасвим неоспоран. Атанасије Урошевић износи податке о старијим и новијим струјама досељавања и то из различитих крајева, у различитим временским периодима и из различитих разлога (1935: 68-91).

Начин на који досељеници, али у појединим ситуацијама и они који себе одређују као староседеоце на Косову, интерпретирају свој идентитет уско је повезан с тим како их интерпретирају ови други (уп. Talai 1986: 267-268). Припадници и једне и друге заједнице, али "Шопови" ипак у знатно већој мери, испољавали су добро познавање спољашњих одређења свог идентитета. Дешавало се да "Шопови" чак опонашају начин на који староседеоци говоре када причају о њима.

6. Косовски "Шопови" и послератни контекст

Од шездесетих година, а интензивније од средине осамдесетих година двадесетог века, "Шопови" почињу са исељавањем у Врање или у друге крајеве (уже) Србије. Они су били колонизовани у оним селима у којима је већинско становништво било албанско, а Албанци су на досељенике неповољније гледали

¹⁰⁹ О "Шопцима" је транскрибован и дијалектолошки објашњен веома садржајан исказ старије жене, староседелке, из Бинача (Станковић 2010: 148-152). Саговорница истраживача Станковића, између осталог, каже да је "Шопце" ту населио краљ да би бројчано ојачао српски народ. Међутим, они су се одселили, па она њих и Црногорце колонисте назива издајцима. А староседеоци, које она означава као чисте Србе, остали су да на Косову страдају (*op. cit.*).

него на Србе староседеоце са којима су генерацијама живели заједно. Оваква објашњења добијала сам и од староседелаца и од досељеника. Осим тога, староседеоци су, за разлику од досељеника, живели у великим породицама, међусобно сроднички повезаним, што им је пружало сигурност у несигурним временима. Ипак, староседеоци замерају "Шоповима" то што су они први почели да напуштају Косово. Сматрају да су колонисти земљу добили на поклон, па су због тога могли лако да је отуђе. Погледи староседелаца [V 6.1] и "Шопова" [V 6.2], [V 6.3] на колонизацију и исељавање се разликују:

[V 6.1] СГ: Овија насељеници који краљ Петар ги даваја земљу. Они нису жалили да напустив Косово. Јер нису оставили зној ни деда, ни гроб, ни стари, ни једно, друго и продали.

(м. 1928. у Жегри; интерно расељен у Горње Кусце, живи у кући снахиних родитеља; Горње Кусце 2006)

[V 6.2] СГ: Није краљ давао пензије, него земљу. Насељавао Србе овамо. За ово време сад кад рачуна човек на смрт насељавао, насељавао их на смрт. А Шиптари бајаги да одсели за Турску. Земљу је купио у Турску више него Косово што је цело.

(м. 1927. на Власини, са непуних годину дана су га донели у Кабаш; интерно расељен из Кабаша у Бинач; Бинач 2003)

[V 6.3] СГ: Додуше, овај, први су наши почели да се исељавају са Косова. Сад, негде, зависи од места. Негде под притиском, негде... [...] Много мали број се староседеоца иселио. Они су остали и оно. Али на њи Шиптари другачије гледају, а другачије гледају на нас. [...] Нама је увек било пречено како смо ми добили цабе земљу, цабе ће и да је оставимо. [...] Увек су на нас вршили већи притисак него на њих, мислим на староседеоце, овај, са Косова.

(м. 1954. у Влаштици, као дечак се преселио у Танкосић; Врање 2003)

На подручју југоисточног Косова "Шопова" је остало у незнатном броју и то су обично они који су склопили брак са староседеоцима. Села која су насељавали данас припадају Албанцима. У послератном контексту однос староседелаца према "Шоповима" креће се од негативних квалификација, љутње и осуде због продаје имовине, што је повукло исељавање Срба и губитак Косова, до дубоког жаљења што се са њима нису орођавали и саживели, јер би у том случају они остали, па би Косово, према њиховом мишљењу, тако можда и било сачувано. Два високообразована саговорника износе различита мишљења:

[V 6.4] СГ: Највише нас што је упропастило, морам да вам кажем, упропастили су нас – што кажу Војвођани – 'дођоше'. Они који су добијали земљу од краља. Они нису ни динара уложили у тој земљи, то су јужни крајеви Србије, Врање и околина, затим Херцеговци, Личани, па и Црногорци, који су добијали земљу од краља

бесплатно и онда су првом приликом, када су могли, овај да добру пару да добију. А албански народ је добио све што је добио новцем. Значи, продали су и у Србији су купили имања. [...] Значи, мало смо и ми допринели свему овоме да се деси. Значи, ми смо њима предавали кроз продају.

ИС: Да, они су практично откупили, купили.

СГ: Откупили. Откупили! И онда се, знате шта, онда се говорило ‘притисак’ и ово. Ал прво је било, мислим, у почетку кажем економски, а касније нормално после ’68. године се све оно што се дешавало сигурно је и вама познато. [...] И зато ми сматрамо староседеоци да су то дођоши ти продали као Косово. [...] Различите су културе биле. Ја кажем овај део је много заостао и заостао у односу културе оних који су дошли. Јер они су пуно ствари, пуно је ствари било које су староседелци наши научили.

ИС: На пример.

СГ: Рецимо, пример, црвени парадајз они нису јели док они нису дошли, јер су сматрали да црвени парадајз се не једе.

(м. око 1950. у Горњем Кусцу, живео у Гњилану; Горње Кусце 2006)

[V 6.5] СГ: Биолошки, значи, животно нису се укрштавали млади људи. Нису могли никако. Подударна нам је била, ја верујем и овај, да не кажем вера, него подударни су били неки други моменти. Мало су се они осећали као утучени, као изгубљени, као одбачени. [...] Иако су се овамо на пијаци, свуда, овај, договарали, виђали, овај. Али кад је дошло оно право време да дођу до тренутка оне кулминације да се узму, рецимо, млади, млада, увек је ту нешто искрело. Као нека велика брана. И није се завршавало срећно. А један старац ми је на једној свадби дословце, код Косовске Витине, у Гушици, рекао. [...] ‘Синко, грешка је велика што ми који смо се доселили нисмо се са вама, нисмо нашли неки заједнички језик да се укрштавамо породично, да се везујемо крвно. И то би спасило и Косово и не би се померали.’ То је кључан моменат зашто су се касније људи враћали. Јер, рецимо, деца њихова се удају поново одакле су дошли из Србије. И они... ‘И деца су нас, каже, повлачила.’ И верујем да је сто посто то главни тај сегмент, кључна та карика која их је поново, која је празнила такорећи Косово. Наравно, Шиптари су навалјивали на њих јер и краљ им је дао доста велике потезе. Одједном, рецимо, по двадесет хектара земље или десет, у једном потезу по два-три хектара.

ИС: А зашто је то краљ радио?

СГ: Па радио, није имао становништво. Да покрије земљу, територију. И то је један вид бране. Рецимо, и Милошевић је имао добру идеју да путем од Призрена до Ђаковице доле, све то поред аутопута Србе, она насеља из Албаније да доведе, овај, Србе из Албаније да их ту, пошто знају добро албански, да ту направи једну брану. Али ова сада међусила и те међупростори, више силе потисле то. И оклеветали га као што су га оклеветали, а уз њега и цео народ фактички.

[...]

СГ: Пошто се нису укрштавали са нама, приметио сам да неприметно су, чим су им се деца овамо по Србији запошљавала и удавала, одакле су дошли, нису правили нове куће. Значи, то је био знак да имали су неку сумњу због Шиптари, деца се не удају, вуку их овамо. Морали су тако и да се, овај, врате.

ИС: Они су увек некако једном ногом и били овамо.

СГ: Били су овамо. Половина мисли им је била и тела и душе овамо где су, одакле су и дошли. Међутим, има, они, то, то је типичан пример, они који су удавали своју децу овамо, они су још остали ту. [...] Проблем је био у непрожимању људи, у комуникацији. [...] Кључно је ово: да су се укрштавала деца не би ишли! Остали би. И друго: да су села била чисто њихова, да нема Албанаца. [...] Кључно је то

што се нису укрштавали са нама, староседеоцима. [...] Они су сматрали ако дете уда у Србију и врати га одакле је дошао да има један вид спасења, да га је спасио.
(м. 1951. у Доњој Будриги, живео у Гњилану; Врање 2003)

Староседеоци помињу и то да су са "Шоповима" ипак имали ближе односе, него са досељеницима из других крајева.

[V 6.6] СГ: Ја чак мислим да је, моје, моје виђење да су више имали блискост са овима из Врања, Врањанцима, него са овим Херцеговцима. Са њима никакав језик нисмо могли заједнички да нађемо. Они су чак сматрали, пошто је њихов језик чистији, књижевни такорећи, они су сматрали да смо ми исто полушиптари или ко зна како су они нас замишљали. Ти Херцеговци.
(м. 1951. у Доњој Будриги, живео у Гњилану; Врање 2003)

Премда је аграрна реформа и, у оквиру ње, колонизација, бар једним својим делом била замишљена као национална стратегија насељавања Косова српским становништвом, представници државе и православне цркве нису налазили да је потребно да раде на превазилажењу граница унутар српске заједнице, што многи од образованијих саговорника констатују са жаљењем. Миграцију колониста је планирала и организовала држава, али није радила на њиховој интеграцији у нову средину. Као и сва друга расељена лица, и косовски "Шопови" остају у трајно лиминалном стању. На месту досељавања нису били прихваћени, а заједница из које су потекли не препознаје их више као своје. Њихово име је резултат категоризације, која је имала моћ и да одреди шта у пракси значи носити га (уп. Dženkins [1997] 2001: 99).

Актуелна представа о Косову само као о простору српско-албанских сукоба упрошћена је и погрешна, а на основу ње изводи се погрешан закључак о монолитности (етничкој, верској, лингвистичкој...) двеју група (Младеновић 2004: 245). Међу припадницима српског народа на Косову су све до краја двадесетог века (па и на почетку двадесет и првог) постојале и опстајале културне границе и ендогамија. У сложеној косовској реалности, унуташње и спољашње дефиниције припадности двеју група, староседелаца и колониста, могу се продубљеније разумети само уколико се у разматрање укључи и трећи значајан актер у интеракцији – Албанци.

VI Пропустљивост границе: дискурзивно обликовање *Српских Цигана*

Проблем граница групе које представљају основу за дихотомизацију *ми/они* једно је од најважнијих питања у проучавању етничитета. Одређена етничка група дефинише принципе подизања, спуштања, затварања, отварања и одржавања граница између себе и других група (Putinja, Stref Fenar [1995] 1997: 173). Концепт *границе* подразумева *однос* између група; граница је друштвено произведена дистинктивна линија између њих (Eriksen [1993] 2002: 38, 40).

Предмет овог поглавља јесте граница. Она се разматра на примеру односа истраживане српске заједнице и заједнице тзв. *Српских Цигана*. Између ових двеју група у периоду после 1999. године почиње учесталије склапање бракова, што представља предмет отворених полемика у српској заједници. Особине границе и притисци којима је она изложена, како изнутра, тако и споља, најизразитије се опажају управо на примеру мешовитих бракова, тј. њиховог ограничавања (Putinja, Stref Fenar [1995] 1997: 181).

Српске Цигане посматрам кроз призму спољашње дефиниције, добијене у разговорима са припадницима српске заједнице, која је у фокусу истраживања. Оквири дискурзивног обликовања *Српских Цигана* указују на то како српска заједница види себе, на којим елементима заснива границу према *другом* и конструише свој идентитет.

Поглавље посвећено дискурзивном обликовању *Српских Цигана* је подељено на четири мања одељка: 1. указује се на процесе преговарања о идентитету за које *Српски Цигани* представљају парадигматичан пример; 2.

разматра се спољашња дефиниција, тј. дискурзивно обликовање *Српских Цигана*; 3. говори се о очувању границе и притисцима које на њу врше мешовити бракови; 4. указује се на променљивост и ситуациону условљеност идентификација у пограничној области, каква је Косово.

1. Преговарање о идентитету: *Српски Цигани*

Етницитет је друштвена конструкција, и као такав он је променљив, ситуационо условљен и подложен преговарању. Процеси преговарања посебно су карактеристични за оне групе које немају јасно и недвосмислено дефинисан идентитет, већ се у постојећој друштвеној и/или етничкој класификацији налазе у мање или више трајном лимиалном стању, "негде између" утврђених категорија, те су "ни једно ни друго" и/или "и једно и друго", у зависности од ситуације и контекста (Eriksen [1993] 2002: 62). У пракси овакве групе обично функционишу као амбивалентни, двојни или вишеструки идентитети, ситуационо условљени и подложни преговарању. Иако нестабилност и неодређеност идентитета нису карактеристични само за Балкан и Косово и само за Роме, управо су на примеру овог простора и ове заједнице парадигматични.

Роми су просторно дисперзовани тако да представљају трансглобалну мањину, "нацију без државе" (в. Marushiakova / Popov 2004: 71-100) и у појединим контекстима пример су идентитета који је "нешто између". Хетерогеност Рома на глобалном плану је таква да, како објашњавају Марушиакова и Попов, поједини аутори постављају питање колико је оправдана употреба појмова заједница и нација за групе људи који не само да говоре различите дијалекте ромског, већ и друге језике (арапски, турски, грчки, албански, шпански...), преферирајући припадност групама другачијег, не-ромског етничког идентитета (*op. cit.*). Роми представљају специфичну, хијерархијски комплексно структурирану интергрупну етничку заједницу, подељену на бројне одвојене и понекад једна другој супротстављене групе, субгрупе и метагрупе са сопственим етничким и културним карактеристикама и различитим нивоима "ромског" идентитета (Marushiakova,

Popov 2001: 423; Marushiakova, Popov 2004a: 146). Роме као групу обједињује заједничко порекло и чињеница да их други, обично кроз дискриминаторни однос, тако означавају. Будући да немају заједничку територију, они насељавају просторе у којима је одређена култура владајућа. Тако је свака ромска група економски повезана са културом и заједницом која је за њу страна и контакти међу дисперзованим групама се губе (Марушиакова, Попов 1993: 61).

На простору Балкана формирале су се многобројне ромске групе са посебним етнографским и лингвистичким карактеристикама и ономастиком¹¹⁰, која открива различите правце насељавања, номадски или седентарни начин живота, занимање и сл. Многе од тих група пример су идентитета који је "нешто између", јер теже да се удаље од стигматизованог и припадну оном који је пожељнији у постојећем систему етничког разграничавања.

Синтагмом *Српски Цигани* означавају се бројне групе на подручју Србије које су подељене између ромског и српског идентитета. Иако културни садржај, значења и праксе варирају у широком распону од случаја до случаја, православна вера и тежња за припадањем пожељнијем етницикету могу се издвојити као њихова дистинктивна обележја. Док је у околини Враћа термин *Ђорговци*, за групу подељену између српског и ромског идентитета, у употреби и као ендоним и као егзоним (Zlatanović 2006), с употребом термина *Српски Цигани* сложенија је ситуација: у неким случајевима група тако одређује себе, а у неким је други тако одређују. У начину именовања може постојати консензус, али не увек. *Српски Цигани* представљају парадигматичан пример флексибилности етничког идентитета, његове ситуационе условљености и подложности преговарању.

Променљивост идентитета и сложени процеси преговарања огледају се на примеру *Српских Цигана* који живе у селима Могила и Клокот у енклави Витина. У овом тексту термин *Српски Цигани* се користи условно, јер се ради о егзониму. Они себе одређују искључиво као *Србе*.

¹¹⁰ Ономастикона је више од стотину, објашњења даје: Вукановић 1983: 137-147. У употреби појединих термина за именовање припадника различитих ромских група може постојати консензус унутрашњег и спољашњег одређења, па у таквим приликама име функционише и као ендоним и као егзоним. Чешћи је случај да је на основу неких спољашњих црта већинско становништво наметнуло име и категоризацију.

2. Спољашња дефиниција *Српских Цигана*

У првој половини двадесетог века, према писању Атанасија Урошевића, у Могили су живели "Срби, православни Цигани, Арбанаси и поисламљени, па поарбанашени Срби", а у Клокоту "Срби и православни Цигани" (1935:187, 172). У време мог боравка на терену, у Могили су Албанци муслиманске вероисповести били већинско становништво, док су Срби и група која себе одређује као Србе, а Срби их означавају као *Српске Цигане*, били у мањини. У Клокоту Срби заједно са *Српским Циганима* представљају већинско становништво. *Српски Цигани* (тј. "православни Цигани", како их одређује Урошевић) су били већина у етнички мешовитом селу Радивојце (*ibid.*, 200), али су се временом сви одселили. Од седамдесетих година прошлог века *Српски Цигани* се исељавају и то углавном у Македонију. После оружаних сукоба 1999. године и они, попут Срба, продају имовину и у већем броју се исељавају. Према причању саговорника, Албанци се према њима односе на исти начин као и према Србима. У време истраживања у Клокоту је остало око десет, а у Могили између двадесет и двадесет пет њихових кућа.

У поменутих селима куће *Српских Цигана* нису одвојене од српских. У Могили сам сазнала да су једну кућу *Српских Цигана*, која је била на продају у периоду после 1999. године, удружено купили двоје српских комшија да би спречили да се унутар српске махале населе Албанци. *Српски Цигани* и Срби сахрањују се на истом гробљу, с тим што су у Могили парцеле одвојене.

Српски Цигани у Могили и Клокоту декларишу се као Срби и имају српска имена и презимена, а према причању старијих саговорника, тако је било и у прошлости (презимена: Бојић, Митровић, Симић, Спасић, Стојковић, Трајковић и сл.). Они су православне вере, крштени су, славе крсну славу и обележавају хришћанске празнике попут Божића и Ускрса, говоре српски језик и унутар заједнице, а по говорној компетенцији не разликују се од Срба. Њихов начин живота и обичајна пракса су такође попут српских (према опису добијеном од Срба). Према писању Урошевића, у прошлости су сви они као крсну славу славили

Св. Василија 14. јануара, али да би "прикрили свој цигански траг" многи су је заменили неком другом славом (*ibid.*, 114). Св. Василија су углавном славили и половином прошлог века, да би се онда скоро сви определили да славе исте свеце као и Срби (Св. Николу, Св. Јована и сл.). Према мишљењу мојих саговорника, прослављање Св. Василија би био показатељ да су они Цигани, а управо то они настоје да измене.¹¹¹ Ипак, неколико породица у Клокоту и Могили и даље слави Св. Василија. *Српске Цигане* приближавају Србима "објективне" културне одлике (језик, религија, обичајна пракса), али и њихова опредељеност "изнутра". Етничке и културне границе, како показују резултати многих истраживања, не морају нужно да се поклапају. Сви моји саговорници су, без изузетка, говорили да су *Српски Цигани* у свему исти као и Срби. Одређују их и као староседеоце. Чак и перцептивни показатељи, попут боје коже, у овом случају не представљају етничку границу, јер их поједини Срби описују као "беле". Па ипак, граница између њих и Срба, иако порозна, опстаје.¹¹²

Српски Цигани су у прошлости радили као надничари на српским имањима, али су многи од њих постепено економски јачали, завршавали школе и запошљавали се. Двоје њих је дипломирало на Универзитету у Скопљу и сада раде као наставници у школи у Клокоту. Односи између двеју група увек су били релативно добри, деца су се заједно играла и ишла у школу, помагали су се и посећивали о крсним славама и свадбама, али асиметрија у моћи и граница била је јасно означена и сама по себи разумљива. На прослављању сеоске славе Св. Тодор прве суботе ускршњег поста у Могили храна се одвојено припремала и софре су биле одвојено постављене (а сеоска слава, по дефиницији, има интегративну функцију и подразумева партиципацију свих чланова заједнице). У Клокоту оваквог изразитог подвајања у сеоским ритуалима није било. На крштењу у цркви, уколико је било више деце, прво су крштавана српска, па тек онда њихова. Они су узимали Србе за часнике (кума и старог свата) на својим свадбама, док су обратни случајеви крајња реткост.

¹¹¹ Срби на истраживаном подручју обележавају Св. Василија 14. јануара као верски празник, али га не прослављају као крсну славу.

¹¹² О конструкцији *Српских Цигана* у енклави Прилужје: Сикимић 2005b: 111-115. О курбанској пракси косовских *Српских Цигана*: Ћирковић 2007; Ћирковић 2008.

Увођење међународног протектората на Косову 1999. године, као и криза која му је претходила, изменили су свакодневни живот обичних људи из темеља. Срби, будући да су остали у мањини, постепено почињу да прихватају групу која ради на преобликовању свог идентитета и асимилацији. Сеоску славу од 2003/04. године у Могили прослављају обедујући за истом софром. Почињу да се нешто учесталије склапају мешовити бракови. Једна од старијих саговорница је рекла да их је на прихватање *Српских Цигана* натерала невоља.

[VI 2.1]СГ₁: Сада их признавамо и то доста!

[...]

СГ₂: Кад нема Срби, добри су и они!

(СГ₁ – ж. у Херцеговини, удата у Могилу; СГ₂ – м. 1977. у Витини; Врбовац; Могила 2005)

Срби у непосредној комуникацији са њима строго воде рачуна о томе да они не осете да их ови сматрају "Циганима", јер могу јако да се увреде. Питање њиховог идентитета је толико осетљиво, да Срби и у шали избегавају да то помену. Саговорници ипак кажу да они знају да их Срби сматрају "Циганима". Унутрашња и спољашња дефиниција припадности *Српских Цигана* разликују се готово до потпуне неподударности.

[VI 2.2]СГ: Не смеш да им кажеш да су Цигани, љуте се, оће да су Срби!

(м. 1977. у Витини; Врбовац; Могила 2005)

[VI 2.3]СГ₁: 'Ја сам исто Србин', каже. 'У један казан', каже, 'се купам кад се крстим. У цркву', каже, 'исто. Колач', каже, 'за славу ја месим. Славу исту славим. По чему сам', каже, 'Циганин? Зашто сам Циганин?'

[...]

СГ₂: Ја нисам чуо неког Циганина да се поноси, да каже 'Ја сам српски Циганин'.

СГ₁: Не!

СГ₂: Него, он се сматра да је православац и Србин.

ИС: Србин.

СГ₁: Па православац је он!

СГ₂: Слави исто славу, Бога, иде у цркву подједнако као Србин, него што је његово колена од старина остало да се зове 'Српски Циганин'. А иначе нема разлика уопште. Само што су они мало тамнопутији.

[...]

СГ₁: Неће, ниједан! Не призна он да је Циганин!

(СГ₁ – м. 1950. у Клокоту; СГ₂ – м. око 1975. у Шилову; Клокот 2006)

[VI 2.4]СГ₁: Не смеш да споменеш ти ни да су Цигањи, ни да су Срби, ништа.

СГ₂: Они се вређу... Уопште да кажеш 'Овај Цигањин' или на телевизору неког да видиш 'овај Цигањин' он се, он се вређа!

[...]

СГ₁: И као деца кад смо ишли у школу, кад споменеш само Цигањи, они се нађев увређени. А без обзира, уопште да ги кажеш Цигањи, они има да те бије! Нисмо смели, јер они не прихватају!

(СГ₁ – ж. око 1975. у Клокоту, удата у Горњи Ливоч; СГ₂ – ж. око 1950. у Могили, удата у Клокот; СГ₁ и СГ₂ су кћи и мајка; Клокот 2006)

Срби им унутар своје заједнице мање или више оспоравају постигнути етнички идентитет, приписујући им и даље идентитет "Цигана". Одређују их као *друге*, али блиске *друге*. У зависности од индивидуалних погледа чланова српске заједнице, они се смештају и у интраетничке и у интеретничке *друге*, или "негде између" тих категорија. Млађи људи према њима испољавају отворенији и флексибилнији став. У неформалним разговорима више млађих људи се изјаснило да су Срби и "они" – исто, те да нема никаквих разлика, да су "једна нација". Етнички идентитет, како образлаже Младена Прелић, карактеришу многи парадокси. Један од њих је онај између примордијалистички схваћене припадности групи на основу порекла и припадности на основу усвојених културних образаца, тј. слободног избора појединца (Прелић 2008: 194).

У ситуацији енклавске реалности на Косову, етнички идентитет (како Срба, тако и *Српских Цигана*) је отворенији за процесе преговарања више него што је то у неким другим. Идентитет *Српских Цигана* у Могили је недовршена прича, у процесу обликовања и преобликовања, ограничена категоризацијом групе чијем чланству тежи. Како објашњава Ериксен: "Етнички идентитет мора бити убедљив да би опстао и то убедљив за припаднике дате групе, а легитимност морају да му признају и они који тој групи не припадају" (Eriksen [1993] 2002: 69).

3. Очување границе: мешовити бракови

У периоду после 1999. године, будући да нема конфесионалних баријера, постају учесталији мешовити бракови између Срба и *Српских Цигана*, премда их је било и раније. Такви бракови су ипак малобројни; саговорници су тачно знали да их наброје. *Српски Цигани*, према објашњењима саговорника, имају велику жељу и раде на томе да за жену (снаху) или мужа (зета) узму Српкињу, односно, Србина.

Са друге стране, родитељи српских младића и девојака који су ушли у љубавну везу са неким од *Српских Цигана*, реагују крајње негативно, одбијајући да прихвате да се ороде са "Циганима". У случајевима о којима сам слушала они су одбеглу кћер силом вратили назад, одрекли се сина или је млади пар био принуђен да се исели са Косова због осуде родитеља и сродника. Старији саговорници испољавају затвореност када је реч о мешовитим браковима, самим тим и по питању ко може постати члан заједнице. Млађи људи су били далеко отворенији. Чула сам позитивне коментаре о недавно склопљеном браку Србина и *Српске Циганке*, коју су оцењивали као белу, лепу и православне вере, која ни по чему није другачија од њих. Ипак, овај брак је био предмет учесталих разговора и полемика у широј заједници.

У сегменту исказа који следи, старији саговорник у разговору са својим млађим комшијом, говори о томе да Срби не могу да улазе у везе с њима због тога што су они – "Српски Цигањи" (на снази је критеријум порекла, а не слободног избора појединаца двеју група у интеракцији).

[VI 3.1]СГ₁: Као ми што причамо, овај, Српски Цигањин. Видиш, ми имамо у село Могилу, јел тако? Он се крсти, иде у цркву, крсти децу, славу исту: Свети Николу, Света Петку, али ни можемо, ми синко, с њега да се узнемо, да се паримо. Зашто? Што је он Српски Цигањин. А један поп га благослови, у један казан се купају. [...]

СГ₂: Срби су само ми их не прихватамо, зато што су...

СГ₁: Не може!

СГ₂: Неки његов прадеда био Циганин. То би исто било као сад муслимани у Босну да не прихвату ове наше Срби потурчени, мислим муслимане. Зашто? 'Твој чукундеда био Србин, ви сте Срби муслиманске вере', да кажем. Од тога су сви. Арабљани су Арапи муслиманске вере, Турци су, на пример, Азијати муслиманске вере, тако може сџ све то. Али мо... сџ муслимани прихватају Србе за муслимане који су потурчени у Санџак и оно, а ми не прихватамо наше посрбљене Цигане.

(СГ₁ – м. 1939. у Врбовцу; СГ₂ – м. 1977. у Витини; Врбовац 2005)

Исти старији саговорник у наредном сегменту исказа осуђује одрасле људе који су се зближили више него што је требало са *Српским Циганима*, а што је довело до тога да кћер неког угледног Србина из Могиле одбегне за *Српског Циганина*. Чланови породице тог младића су некада радили као надничари код девојчиног оца. Али младић је боравио у иностранству, зарадио, накитио се и "превари га оној девојче". Али отац ју је вратио и на силу удао за Србина у Пасјане.

[VI 3.2]СГ: Они славу Свети Тодор. То се сакупља туј, праве ону чорбу, јело. Значи, кува се у село. Као ми у Митровдан што славимо по пет-шес казана. Они кобајаги одвојив један казан за њих.

ИС: Аха.

СГ: Они већином се кажу 'куме'. Све 'куме' између себе. [...] Али с тим кад се то почне да се дели, они помешају. 'Куме, сипи ми мало да видим какво је то.' Каква чорба. Кад се седне у софру – ракија. Исто пију, као ми и они. И куј ће боље да направи неки колач, нешто, да то буде боље. Кад се здрави, ајде док је по једна-две, али после тек се оставу па се љубу, па руку преко руку и више нема Србин, нема Цигањин, дође све једна софра. И ради тога то је дошло на најбољег тога газду. (саговорник износи појединости о том човеку који је у време комунистичког режима био утицајан) На те њихове ту комшије те, како да ти кажем, они су ојачали мало деца и су отишли мало ван да раду. Узели су и синови са себе. Кад су дошли накитили се. Цигањи – сваки динар мора да се види! Прво одело, ципелу, ланче на гушу, неки мирис на главу, нешто... И они те Мангине су ојачале, ту су близу скоро, нема педесет метра врата овако. То њихово девојче ишло са моју ћерку у школу. Дете знам га добро. И играли се тамо између себе. Имали мушки, женски. И онј мушкарац превари га оној девојче на овога нашега Србина и отера га за Смедерево. Где је, како је, каже, 'побегла'. 'Она се удала', каже, 'у Мангине'. А отац је њен јак, оће да јури, узне пушку, оће да побије ове вамо. Кад виде нема ни пушке. А жена му каже: 'Ма', каже, 'нема ни паре што смо имале. Она је узела и паре', каже, 'и пушку узела'. – 'Како?' – 'Па нема је!' Ондак је он тако ишо трећи дџн по њи у Смедерево. Одлучили се да се нађу. Али с тим нису се срели очи у очи, него онј дечко избега на другу страну са кола. Вратили се кући. Па тео да се побију. Ондак силом зором дали су гу у друго село тамо, у Пасјане. То девојче. Било је мирно, код мене је ишло, али што вреди памет детињски. Али су то људи стари направили. Јер много су ушли оне сас њих. 'И здрави и живи и ајде куме, ајде ово'. Па га подцењивао. Овај сад порасо мало, има снагу, дете као дете – преварило се. Ни га питало он што је Цигањин, што је био момак код њу! (лексему *момак* саговорник употребљава у значењу – најамни радник) [...] Видиш зато ја сам хтео да ти кажем оно то су старе направиле ради децу што дошли до тога. Значи, уз играње, они се узели. А деца знају кад се играју, ако нису својштина, шта мож да испадне сас њи. Они ће се преваре један другога. А он сматра да је овј и даље сиромаштво пошто се зове Цигањин! Не сме да гу узме, не сме да обећа нешто. А он је убедио и однео! Значи то су родитељи, родитељи су криве! [...] Они се славиле ил се крсту у исте дане кад закажу. Јер код нас кад су пости то се мало сакупи деца. Значи, пет-шес недеље кад се заломе, поп нема право да крсти. И он кџд ће ги закаже или данас или сутра у недељу, после тога празника који иде и они и њихове жене траже туј молитву. 'И кџд ће крстимо попе?' – 'У недељу!' – 'У колико?' – 'У једанаес сати. Завршава се служба, кум и деца нека дођу.' И они направу ту круг. Деца се крсту. Ајде, они нека остану мало последња рука, прво ћу српски деца. Он је дџн мора бити прв, било једно, било друго. И српска све деца не мож се купу одједном, него по ред. Ја сам био доста пута кум. По десет деца се заломив у цркву и више. Неко мора последњи да испадне. Они у исти казан се купају. Кумови како кумови, кџд се заврши то, гасу се свеће, честитају имења, љубу се Срби сас Цигањи, Цигањи сас Срби. И ондак су станули они, каже, 'па ми већ смо готови'. Значи, све заједно. Само што није софра да иду један код другога да пију. Или има софра туја. Свако изнесе пола кило ракију, неко нешто, колач, нешто за кума, јер кум не треба да једе пре док не крсти дете.

(м. 1939. у Врбовцу; Врбовац 2005)

Проблем очувања границе српске заједнице и притисак који на њу врше мешовити бракови са *Српским Циганима* није нов. О томе пише и Атанасије Урошевић:

"Између православних Срба и православних Цигана до мешања крви није могло лако долазити и поред све тежње Цигана да се изједначе са Србима. Судаћи по типовима са мрком кожном бојом, који се чешће јављају код Срба у Горњој Морави, као нпр. у мешовитим српско-циганским селима Могили и Клокоту, може се рећи, да се процес мешања крви у мањој мери понегде ипак извршио. Само се то морало догодити у раније време, јер данашњи становници српских села Горње Мораве и Изморника памте, да су се на сваки начин онемогућавале брачне везе између њих и Цигана. [...] Штавише, и кад се дешавало да Српкиња одбегне за Циганина, устајала је читава родбина и цело село да помоћу државних и црквених власти забрани одобрење брака. Виђенији и утицајнији Срби из вароши помагали су Србе са села, да девојку поврате од Циганина чак и тада, кад би ствар отишла до митрополитске столице. Дакле од средине прошлога века, а можда и нешто раније, код Срба се види свесно брањење од мешања крви са Циганима, иако су ови исте вероисповести, иако потпуно говоре српским језиком. [...] Узроци су му у општем презирању Цигана, у естетским погледима и најзад у свесном народном чувању чистоте своје крви" (1935: 115-116).

Српска заједница се суочава са истим изазовом почетком двадест првог века, као и у време Урошевићевог истраживања – нарушавањем границе. На основу Урошевићевог текста, као и на основу приложених исказа саговорника, јасно се потврђује Бартов допринос теорији етницитета да етничку групу дефинишу границе, а не унутрашњи културни садржај.

4. Ситуациона условљеност идентификацијâ у пограничној области

Како је већ указано у поглављу посвећеном теоријском оквиру истраживања, процеси идентификацијâ у пограничним областима носе одређене специфичности: границе су замагљеније, а идентитети расплутутији, променљивији, прилагодљивији, вишеструки, ситуационо условљени (у односу на оне области којима је центар државне и политичке моћи ближи). У оваквим областима промена идентитета или неки облик мимикрије у одређеним политичким околностима могу бити једини начин опстанка. Искази који следе управо о томе говоре.

У сегменту исказа [VI 4.1] саговорница помиње да су можда данашњи *Српски Цигани* у ствари Срби, који су се за време турске владавине определили да буду Цигани, да би опстали на Косову. У сегменту исказа [VI 4.2] друга саговорница одлази корак даље и објашњава да би ради живота на Косову (не жели нигде да иде, а и нема где да иде) узела "шиптарску веру".

[VI 4.1]СГ: На пример, као сад да се промене Косово. Е, неко оће да се потурчи. Да се потурче, да опстане на своје огњиште и да промени веру. И тој, каже он. То је то било. 'Ми', каже, 'ми', каже, 'имамо славу исту. Име исто. Презиме исто. Деца српски имења имају, каже. Крсту се у цркву. Шта, све... Зашто, каже, да не зовете Цигањи. То, каже, порекло остало од старо. Ми нисмо Цигањи!'

ИС: Као они нису Цигани, али узели да буду Цигани да би...

СГ: Да би опстали на Косово!

ИС: У турско време?

СГ: У турско време!

(ж. око 1955., удата у Клокот; Клокот 2006)

[VI 4.2]СГ: Ја имам шеесет године. Ја како сам се дружила сас њи одувек. Била сам као девојка комшија сас њи. Удала сам се овде имам комшилук исто сас њи. Али то су људи једампут педантни. Ти не смеш да му кажеш да... ће ти ицепа главу! Има места да те утепа! И то око да му трепне неће. Јер то можда су оне, можда оне не знају и можда њине старе то... Мора да има неко порекло, али можда оне старе крију од њи. И они то ни ги казували и при... при... прикривали и оне сџд не мож да открију, Боже! [...] Школа иста, црква иста, име и презиме исто, слава иста, не мож да... Не смеш да му рекнеш!

[...]

ИС: Они практично прелазили у српску веру, јел тако?

СГ: Јесте. То није био притисак. Него, како сад. Измешало се. А волиш да останеш овде, не волим да идем нигде и немам где да идем. Богами, ће узем шиптарску веру.

(ж. 1946., удата у Клокот; Клокот 2006)

*

За припаднике истраживане заједнице Роми представљају далеке *друге*. Док о *Српским Циганима* говоре употребљавајући присвојну заменицу *наши*, Роме помињу с дистанцом, углавном кажу да су се они иселили са Косова¹¹³, а све то тек да би дали некакав одговор на моје питање.

¹¹³ Новонастала ситуација на Косову с фокусом на идентитете Рома, Египћана и Ашкалија прегледно је приказана у: Marushiakova *et al.* 2001.

VII Однос етничке и верске идентификације: дискурзивно обликовање косовских Хрвата

Однос етничке и верске идентификације припадника српске заједнице југоисточног Косова представља посебно занимљиво поље истраживања. Сачињавају га многобројни аспекти, који су делимично већ разматрани у поглављу посвећеном животу под протекторатом, у одељку о хомогенизацији идентитета (IV 7). Циљ овог поглавља је да покуша да расветли неке од аспеката сложене везе етничке и верске идентификације истраживане заједнице – оне који се називају у склопу дискурзивног обликовања Косовских Хрвата и католичке цркве у Летници.

Ово поглавље је подељено на шест мањих одељака: 1. косовски Хрвати представљају заједницу која је у различитим политичким и историјским околностима била погодна за различите врсте унутрашњих и спољашњих конструкција; указује се на њихово претпостављено порекло, идентификацију, али и на егзодус до којег долази почетком деведесетих година XX века; 2. указује се на ходочаснички и екуменски карактер цркве у Летници; 3. приказан је покушај етнографског зумирања за време теренског рада у селима Врбовац и Грнчар и током два кратка боравка у Летници; 4. анализира се дискурзивно конструисање косовских Хрвата и Летнице – слика превазилажења религијских граница и оног што је од ње остало у послератном контексту; 5. даје се кратак осврт на дискурс косовских Хрвата: поглед уназад, самоидентификација и идентификација *других*; 6. разматра се дискурс носталгије припадника српске заједнице.

1. Косовски Хрвати: порекло, идентификација, егзодус

На подручју крајњег југоистока Косова (Горње Мораве) је још почетком XVI века живело католичко становништво, које је представљало дубровачку колонију. Извештаји католичких свештеника и мисионара, надгробне плоче у Летници и бројни трагови у ономастици и микротопонимији упућују на претпоставку да су Дубровчани заједно са Сасима овде основали католичку жупу (Урошевић 1934: 162-163; Урошевић 1935: 22, 76; Урошевић 1956: 242; Turk 1973: 12-16). У српској средњовековној држави, Саси су отварали руднике и у њима радили, док су Дубровчани трговали рудом (Урошевић 1934: 162; Урошевић 1956: 242). Косовски Хрвати су се, према унутаргрупном предању, доселили из Далмације пре седам векова и на овом простору формирали рударску насеобину. Њихов "хрватски" идентитет је, међутим, у многим аспектима предмет оспоравања, будући да су у пограничној области, каква је Косово, групне границе флуидне, а идентитети – неодређени, непостојани, амбивалентни и ситуационо условљени (Duijzings 2000: 10, 24, 43). Околно српско становништво називало их је и још увек их назива *Латинима* (Урошевић 1934: 162), термином који је на Косову означавао католика (Сикимић 2005ц: 157-158). Атанасије Урошевић пише да су становници села Летнице, Шашара, Врнеза и Врнавокола – "Срби католици", "католички Срби" и "католици српскога језика" (1935: 132, 191-192). У даљем тексту он указује на то да су они себе називали *Латинима* због католичке вероисповести, али да образованији људи и они који су се бавили печалбарством у Америци, називају себе "Србима католичке вере". Урошевић додаје да међу њима постоје и они који желе да се називају *Хрватима* (*ibid.*, 144). Поменуто одређење – да се ради о Србима католичке вере – позивајући се на Урошевића, прихватају и неки савремени лингвисти (на пример, Ђуровић 2000: 7, 12, 19).¹¹⁴ Истраживања потврђују извесне заједничке црте говора католичког становништва Јањева и Летнице у односу према околним говорима (Павловић 1970: 162), а њихови становници себе одређују као Хрвате. Урошевић ће касније написати да на

¹¹⁴ Овде бих желела да поменем и то да је неколико мојих колега, у разговорима које смо водили после мог повратка са терена, изричито тврдило да се ради о "покатоличеним Србима".

подручју Горње Мораве "има Срба, Хрвата, Арбанаса (и муслиманских и католичких) и Рома" (1987: 22), а потом додати да се "католичко становништво нашега језика у овој жупи (парохији) у Горњој Морави сада декларише као хрватско по народности" (*ibid.*, 24). Све у свему, подручје Горње Мораве представљало је до почетка деведесетих година прошлог века етнички, верски и лингвистички мозаик у коме, како примећује Дејзингс, "нико није био оно што је на први поглед изгледало да јесте и свако је доводио у питање идентитет других" (Duijzings 2000: 43).

До избијања сукоба на Косову, почетком деведесетих година XX века, Хрвати су углавном живели у четири поменута села: Летници, Шашару, Врнезу и Врнавоколу, бавили су се сточарством и земљорадњом, колико су то дозвољавали неповољни планински услови, а многи мушкарци су одлазили на рад у Македонију или у земље Западне Европе. Према пописима становништва из 1981. и 1991. било их је око 4 000. У сложеним (пред)ратним околностима на Косову, 1992. године, нашавши се између двеју сукобљених страна, Хрвати одлучују да напусте своја села и да оду у Хрватску. Тамо су их хрватске власти насељавале у Западну Славонију, по напуштеним српским кућама.¹¹⁵ У селима некадашње Летничке жупе остало је до оружаних сукоба 1999. године око 700 Хрвата. Њихови односи и са српском и са албанском заједницом погоршавали су се, а нашли су се и на мети непознатих Албанаца (OEBS II 2004: 13). Крајем октобра 1999, још једна велика група Хрвата напустила је Косово. После тог последњег већег таласа исељавања, у јесен 1999. године, остало је укупно 54 Хрвата (према подацима UNHCR-а) (*ibid.*, 16), углавном старијих људи.

2. Летница: ходочаснички и екуменски центар

Летница је мало планинско село на северној падини планине Скопске Црне Горе, на крајњем југоистоку Косова, на данашњој граници с Македонијом. Са неколико околних села, чије је административно и религијско средиште била,

¹¹⁵ Подробну анализу егзодуса косовских Хрвата даје Duijzings 2000: 45-64. О Јањевцима у Хрватској: Šiljković, Glamuzina 2004.

сачињавала је хрватску и католичку енклаву на Косову (напоредо са Јањевом).¹¹⁶ Летница је познато католичко маријанско светилиште и ходочаснички центар са кипом Богородице коме се приписује чудотворност. Летницу су 15. августа сваке године, на дан Велике Госпе (Узнесења Маријиног), посећивале хиљаде ходочасника, и то не само католика Хрвата и Албанаца, него и православних Срба и Рома, муслимана Албанаца и Рома, као и припадника других етничких и верских заједница са Косова, Македоније и из других крајева бивше Југославије. У периоду између два светска рата Летница је била најпосећеније католичко светилиште на југу Србије (Урошевић 1934: 160). Црква Летничке Госпе (освећена 1931. године) својим положајем и величином доминира селом; подигнута је на месту претходне цркве из 1866, коју је померање терена оштетило (Turk 1973: 18-19) (слика 13).



Сл. 13. Католичка црква у Летници. Испред цркве су коначи за вернике и пијаца, 2005.

¹¹⁶ Занимљиве податке и запажања о Летници и Јањеву даје Бранислав Нушић, тадашњи српски конзул у Приштини: Нушић 1902: 19, Нушић 1903: 50-54.

Црквене власти су придавале Летници велики значај: Скопска бискупија је свој први Еухаристички конгрес одржала 1931. године управо у овој забаченој, планинској жупи (Урошевић 1934: 161; Turk 1973: 18). Ходочаснике у Летницу привлачи веровање у чудотворност *Летничке Госпе*, како верници обично називају кип Богородице (*Мајка Божија Црнагорска, Летничка Госпа, или само Госпа* – припадници хрватске заједнице, *Божја Мајка, Мајка Божја, Слатка Мајка, Слатка Мајка Марија, Света Мајка Слатка, Света Богородица, Слатка Света Богородица* – српске заједнице, *Zoja Crnagorës* – албанске)¹¹⁷ смештен изнад главног олтара. Кип је од дрвета, изузетне је уметничке вредности, а представља Богородицу у седећем ставу, с јабуком у десној руци. Њена лева рука је подигнута и њоме држи малог Исуса, чији је кип израђен одвојено. О пореклу кипа нема писаних података. Стручњаци процењују да је настао у периоду између друге половине XV и почетка XVII века. Многобројна забележена предања говоре о његовој чудотворности.¹¹⁸ Сваке године се за празник Узнесења Маријиног кип прекрије новим огртачем, а стари се исече на комадиће који се деле верницима.¹¹⁹

3. Летница: покушај етнографског зумирања

Летницу сам посетила у време док сам обављала теренска истраживања у српским селима Врбовац и Грнчар, у августу 2005. године. Становници ових села били су значајно усмерени ка Летници све до почетка деведесетих година прошлог века, али они већ годинама тамо не одлазе. Заинтересована инспиративном Дејзингсовом студијом (Duijzings 2000), као и причама саговорника, желела сам да одем у Летницу, која ми се тих дана чинила "тако близу, а тако далеко". Моји домаћини су сматрали да би посета Летници, нарочито на дан празника, могла да буде веома ризична. Старији човек из Врбовца, који међу Хрватима и Албанцима

¹¹⁷ Забележено је више српских назива из разлога што сам истраживање обављала у српској заједници.

¹¹⁸ Опширније о пореклу кипа, легендама о његовом "прелетању" из Скопља и чудотворности: Turk 1973: 20-26; Урошевић 1934: 160-161.

¹¹⁹ О почецима и разлозима украшавања кипа: Turk 1973: 24.

има пуно пријатеља, прихватио је моју молбу да пре празника организује посету Летници и да и он сâм, после много година, опет буде тамо. Летницу сам други пут посетила 16. августа, дан после празника.

Неколико дана уочи празника у Летници у ваздуху се осећала готово опипљива напетост, очекивао се долазак косовских Хрвата из Хрватске. Од 2003. године они у све већем броју долазе на дан Велике Госпе, али је проблем у томе што су њихову имовину (куће, помоћне зграде, њиве) узурпирали Албанци и они доживљавају непријатности приликом покушаја да уђу у своје домове. Хрвати са којима сам разговарала (и једна преостала српска породица у Летници) ишчекивали су сукобе и коментарисали посету хрватског председника Стјепана Месића хрватским енклавама на Косову – Летници и Јањеву – почетком јула те године, као и покушаје међународне управе да реши проблем узурпиране имовине. Унутар Летнице, слобода кретања хрватског становништва била је ограничена, јер у неким ситуацијама Албанци мисле да су они Срби (уп. *Etničke zajednice na Kosovu 2005: 126-127*). Миса у летничкој цркви, стожерној у њиховом идентитету, сада је само једном недељно на хрватском, а дешава се да и она изостане; осталих дана је на албанском језику (у овој области, албанска заједница је католичке вере).¹²⁰ Један од преосталих Хрвата је власник ресторана "Дубровник" (који датира из 1977; на зиду је још увек Титова слика) у центру села и воденице у чијем је једном делу приредио својеврсну изложбу хрватске традиционалне одеће, дирљиво поређане на зиду, изнад врећа са житарицама.

4. Дискурзивно конструисање косовских Хрвата и Летнице:

слика превазилажења религијских граница и њени остаци

Врбовац, највеће село у енклави Витина и својеврстан административни центар, удаљен је од Летнице око седам километара, док се атар села Грнчар

¹²⁰ Гер Дејзингс нијансирано анализира испреплетеност многобројних околности које су довеле до егзодуса хрватског становништва на Косову. На овом месту бих издвојила један од разлога – Албанци католици су се активно борили за независност Косова, што је допринело отуђивању католичке хрватске мањине: *Duijzings 2000: 30*.

граничи са атаром Летнице. Упркос невеликој просторној удаљености, Срби од почетка деведесетих година прошлог века почињу да све ређе посећују Летницу, а од 1999. сасвим престају да то чине чак и они који су међу Хрватима имали блиске пријатеље; сматрају да би такав поступак носио изузетан ризик.

Становници Грнчара и Врбовца били су на много начина везани за Летницу и за Хрвате, које су називали и које и данас доследно називају *Латинима* (*Латин* или *Латинин* – м. род, *Латинка* – ж. род, *Латини* / *Латинке* – мн.).¹²¹ Хрвати и Срби су били у веома добрим односима: међусобно су се ословљавали као *побратими* (*побратим* – м. род, *побратимка* – ж. род)¹²², помагали су се и посећивали о славама (Хрвати су такође славили крсну славу). Срби су на пијаци у Летници продавали своје пољопривредне производе током целе године, а посебно уочи празника, када би и по две-три недеље унапред допутовали Јањевци (који су, с друге стране, ту продавали занатлијски израђене предмете) и други ходочасници. Моји саговорници, описујући пијаци у Летници, присећају се великог поверења које је постојало, уобичајеног узимања робе на вересију, па и размене производа (према њиховим речима, Хрвати су правили бољу ракију). Изјава "поштовали смо се", изговорена са жаљењем, пратила је исказе готово свих старијих саговорника. Они су с носталгијом описивали славу код Хрвата, када су остајали и да преноће код домаћина, да се не би по мраку и лошим путем враћали својим кућама. Један од старијих саговорника се с великом тугом присећао времена када се ноћу из шуме, у коју је одлазио по дрва, враћао исцрпљен и онда навраћао код својих *побратима*, а они га дочекивали врућом кукурузном погачом испеченом у врелом пепелу, тврдим белим сиром, чија коцка му је била слађа од коцке шећера, и "меком" ракијом од крушке. Са посебним емоцијама у гласу, он је дочаравао колико су му разговор и послужење у тим тренуцима пријали. Саговорници су са жаљењем коментарисали одлуку Хрвата да напусте Косово и актуелну верзију да су томе Срби допринели, посматрајући то као неспоразум настао у сложеним политичким околностима и

¹²¹ Срби из Врбовца и Грнчара Албанце католике из околних села (Бинач, Стубла и др.) називају *римокатолицима*, повлачећи на тај начин терминолошку линију разграничења између њих и Хрвата.

¹²² У области Косовског Поморавља *побратим* је уобичајени термин за особу која испуњава улогу старог свата на свадби. У Врбовцу и Грнчару, будући да су побратимима називани Хрвати, стари сват се називао кумом (истим термином као особа која венча и крсти дете).

додајући да је њих, заправо, у Хрватску повукла тадашња хрватска власт (уп. Duijzings 2000: 58-60).

[VII 4.1] СГ: Ми смо живели ко браћа!

ИС: Лепо сте живели?

СГ: Лепо. Ууу! Ми смо живели сас њи и дан-данас, еве, сас... иду неки таксисти што иду, они се врату да не виду како смо, што смо. Плачу људи што отишли тамо у Хрватску. Да није добро. Овамо имали живот, бре!

(ж. 1942. у Клокоту, удата у Грнчар; Грнчар 2005)

[VII 4.2] СГ: Они никад нису дали паре у руке. Латинин је толико био тешак у динари, ако не узме на вересију, он не рачуна купац. Хе, хе! Такво му било стање. Све му се чини кад су му паре у џеп да је сигуран. Ми нисмо рачунали. Ми само да макнемо робу, после имамо и даље другу да донесемо. [...] Ишли смо оно што се каже право људски и комшијски, пријатељски. Никада нисмо загледали један другога да преваримо. Нема потребе. Кад нема – ево дође, тражи. Кад ми треба – ми идемо горе узнемо. Али овај рат отерао сви. Нас оставио сељаци без пијац, без динари.

(м. 1939. у Врбовцу; Врбовац 2005)

[VII 4.3] СГ: Седнули смо да једемо леб код реку. Седнули смо на тополе. А Латинке викав ‘Ајде, мори, другачко, дођите! Не да једете туја леб, ајде у кућу, кућа је за људи!’ Зове не жена. Лепе су, добре су много сас душу.

ИС: Те Латинке?

СГ: Те Латинке. [...] Добри људи, како ми, тако и они.

(ж. 1942. у Ранилугу, удата у Шилову; Шилову 2006)

Саговорница из удаљенијег села Шилова је болесну кћер одвела у Летницу, транскрибован исказ [VII 4.3]. Оне две су селе поред реке да би обедовале. *Латинке* су им се љубазно обратиле и позвале их у кућу. Саговорница о њима говори с топлином, описује их као лепе и добродушне. *Латине* оцењује као добре људе, који су попут *нас*.

Срби из Врбовца и Грнчара одлазили су у летничку цркву, и то не само на дан Велике Госпе и не само из верских разлога – добијали су и медицинску помоћ.¹²³ Један од старијих саговорника из Врбовца, свој однос према цркви објашњава на следећи начин:

[VI 4.4] СГ: Нисам рачунао дал ће то да буде латинска или српска. Ја поштујем, један је Бог, једна је црква. Тамо постоје Мајка Марија, Мајка Божја, припали се свећа као у моју цркву Свети Димитрије, тако сам тамо. По моје се крстим, по моје молим

¹²³ Лекарска помоћ коју је свештенство у Летници љубазно и пожртвовано указивало свима без обзира на етничку и верску припадност приказана је и у књижевности: Предраг Цветичанин (Гњилане, 1928 – Ниш, 1997) у приповеткама *Смрт* и *Дуго мучење Веселина Брбе* (Цветичанин 2006, 45-110).

Бога. Поп држи молитву како је њему прича, како у његову књигу има. Разумим га. Значи, било је на српски. Поштовали смо се. [...] Дал је био човек у српску цркву ил је био у католичку, Бог је једини, а ти дели га на колико оћеш дела. Један је Бог, једна црква, један крс, он има свога са шаку, а ја имам три прста. И мене његов поп никад није реко: ‘Е, ти си дошо у моју латинску цркву, има да се крстиш како мене одговара.’ Никада, ниједан није реко! Ја сам малопре реко да сам три генерације попа имао ту у Летницу и у Врнавочоло, мене није реко: ‘Еј, зашто се крстиш ти тром прстом?’ Не. Ја палим свећу где мене одговара. Као у моју цркву. Држим моју страну. Они имају клупе, столице, клечев. Ја не клечим, стојим као у моју цркву. Све докле служба стоји, ја стојим! Они ме нуду: ‘Имаш место!’ Не, ја поштујем Бога, ја за седење сам мога да седим и дома. Столицу имам и дома да седим. Нећу да седим!

(м. 1939. у Врбовцу; Врбовац 2005)

Усмереност Срба из околних села према летничкој цркви била је толико изражена да је православна црква, према причању мојих саговорника, прогласила 15. август – дан Светог Стефана – сеоском славом у Врбовцу, да би ту били сабор и окупљање. Па и онда су становници Врбовца и Грнчара одлазили у Летницу пре подне, а поподне су у Врбовцу дочекивали госте. У разговорима током истраживања, саговорници су причали о чудотворним излечењима и услишењима која су доживљавали у самој цркви, или по повратку са ходочашћа.¹²⁴ Жене које су имале проблема с рађањем деце посећивале су летничку цркву и око њених зидова, као и поред гроба који се налази иза ње, практиковале магијске радње. Мајке су комадић тканине са расеченог огртача кипа ушивале у дечију одећу или су га стављале у воду у којој би купале болесно дете. На ширем подручју Косовског Поморавља готово да није било жене старије од четрдесет година која није посетила Летницу и која није изразила жаљење што се тамо више не може отићи. Саговорнице из околине Гњилана су се живо сећале како су пешице или запрежним колима, а касније и аутобусима, у пратњи мушкараца, организовано одлазиле у Летницу. Одлазило се на дан уочи празника и тамо се ноћило.

Саговорнице су у исказима о услишењима оцртавале екуменски карактер цркве: помоћ су добијали и Срби и Албанци и Роми¹²⁵, муслимани, као и православни – сви који би се за њу обратили.¹²⁶

¹²⁴ И сâм пут за Летницу доживљаван је као својеврсно светилиште. Извор воде на путу имао је третман култног места, на коме су ходочасници 15. августа остављали делове одеће, власи косе и сл. Вода је сматрана лековитом. У време моје посете извор је био уништен.

¹²⁵ Татомир Вукановић пише да су у периоду после Другог светског рата Роми из различитих крајева Југославије, па и Европе, посећивали Летницу 15. августа у тако великом броју да је

[VII 4.5] СГ: На 15. август игранка, сви Срби су били горе! [...] Цигањи, па Цигањи што ишли, Цигањи! Додуше, имали муку. Ишли у Слатку Света Богородицу, Слатку Бојжу Мајку. Па то било неи... неиздржљиво! Па се печу јагањци, па се печу прасци!

(ж. 1942. у Клокоту, удата у Грнчар; Грнчар 2005)

[VII 4.6] СГ: Иду и мушкарци и жене и разне нације мислим иде... И Албанци, Цигањи, Срби, ишли. [...] Причав да се много на људи учинило добро за здравље. Кој немао децу много се и то учинило. Људи пешки, једна жена је одавде пешице ишла у тој време. Немала мушки децу па отишла и после тога остала трудна и родила сина. И тако.

(ж. 1953. у околини Гњилана, удата у Горње Кусце; Горње Кусце 2006)

[VII 4.7] СГ: Раније у Летницу све вере ишле [...] Има исцељење [...] И помаже [...] Ево, баш једна, једна каже из Понеша, једна, каже, ишла спавала и добила сина. Имала три ћерке и кад преспавала у Летницу сина добила.

(ж. 1950. у Гњилану, где је и удата; Гњилане 2006)

Летница је као ходочаснички центар била пример превазилажења етничких и религијских граница. Како објашњава Дејзингс, Косово у својој историји има дуге периоде коегзистенције и прелажења етничких и верских граница захваљујући трговини, културној дифузији, религијској размени, преобраћању. У мирнијим периодима бледеле су границе између етничких и верских група; многи заједнички елементи културе сведоче о преплитању сукоба и симбиозе. Периоди сукобљавања смењивали су се с периодима сарадње преко етничких и верских граница (Duijzings 2000: 1, 11). Многобројни примери у етнографским и другим радовима, у књижевности, као и у теренским материјалу, показују да су и хришћани и муслимани у невољи и болести тражили помоћ на другој страни, одлазећи у светилишта друге вере, хоџама, као и бајалицама (Урошевић 1935: 150, Duijzings 2000, Илић 2005, Пић 2007).¹²⁷

Религијске границе превазилажене су, како се види и из сегмента транскрибованог исказа [VII 4.4], одласком и прихватањем светилишта другачијег

проповед вршена и на ромском језику (1983: 291-292). Од почетка деведесетих година прошлог века ходочашћа у Летницу постају све ризичнија, па се велики број Рома из јужне Србије опредељује да на дан Велике Госпе посети римокатоличку цркву у Нишу. Многи од њих су се нашли у чуду када су од свештеника сазнали да не могу да принесу курбан, како су то навикли да чине у Летници. Опширније: Todorović 2003: 133.

¹²⁶ Дужи транскрипти разговора са расељеним лицима са Косова о Летници дати су у: Илић *et al* 2003: 160-163.

¹²⁷ У роману *Чивлачка крв* ауторка Трајка Здравковић (Витина, 1961) приказује мајку којој је нестао син. Она се свуда молила за помоћ: ишла је у "латинску цркву" у Летници и код хоџе у Урошевац (Здравковић 2009: 31).

верског предзнака. Саговорник говори о једној цркви и једном Богу, али унутар тако постављеног оквира повлачи границу *моје / њихово* ("као у моју цркву Свети Димитрије", "по моје се крстим, по моје молим Бога", "они имају клупе"). Религијске границе се прекорачују, иако при томе свако задржава свој начин молитве. Према речима саговорника, у цркви, у међусобним посетама на крсним славама, које су Хрвати и Срби различито обележавали, као и у другим приликама, свако се крстио у складу са својом верском традицијом:

[VII 4.8] СГ: Прекрсти се како њему вера налаже. [...] Он се крсти како њему вера налаже.
А овај Србин се крсти како њему вера налаже.
(м. 1976. у Грнчару; Грнчар 2005)

[VII 4.9] СГ: Ми по наше се прекрстимо и уђемо. [...] Он сас целу шаку се крсти католик, а ми са три прста.
(ж. 1942. у Клокоту, удата у Грнчар; Грнчар 2005)

[VII 4.10] СГ: Ми се крстимо по наше, они се крстев по њино. [...] Само се помолимо на Света Мајку и Бог нека зна где је крај.
(ж. 1936. у Церници, удата у Шилову; Шилово 2006)

[VII 4.11] СГ: Крстиш се ти по твоје.
(ж. 1934. у Горњем Кусцу, где је и удата; Горње Кусце 2006)

Косовски књижевник Предраг Цветичанин описује начин на који се католички свештеник и лекар Рафа прекрстио над покојником православне вере: "Као прави српски сељак, Рафа се прекрсти на српски начин" (2006: 93), чиме се употпуњује слика дубоког поштовања Срба према летничкој цркви и поверења према њеном свештенству, као и обратно. Осим тога, Цветичанин ставља знак једнакости између православног и српског начина на који верници покретом руке праве крст на себи, изједначавајући при томе верску и етничку идентификацију. С обзиром на то да се ради о књижевној форми, која имплицира уметничку транспозицију стварности, остаје отворено питање да ли су припадници двеју верских и етничких заједница у појединим ситуацијама прелазили и на начин молитве (крштења) оне друге, превазилазећи границе у потпунијем смислу.

Религијске границе су у одређеном облику биле прекорачиване, али су групне *ми / они* остајале. Опозиција *ми / они* огледала се на нивоу свакодневице, у односима које су одликовали поштовање и поверење, али и дистанца. Млади су се дружили у школи, али не и ван ње. Мешовитих бракова готово да није било

(саговорници су помињали само два таква брака, један пар живи у Летници, други у Врбовцу), јер родитељи и на једној и на другој страни нису то дозвољавали због вере (између Хрвата и Албанаца католика биле су дозвољене брачне везе, оствариване углавном са Албанцима из Бинача). Унутар српске заједнице постојала је извесна нелагодност због блискости с Хрватима и посете католичкој цркви, што илуструје следећи пример. Становници Врбовца су у шали своје суседе из Грнчара називали *Латинима*, будући да се атар њиховог села граничи с атаром Летнице, "латинског" села. Житељи Грнчара су одговарали да они нису *Латини*, већ да су то управо становници Врбовца, којима је наложено да славе 15. августа због тога што су у великом броју одлазили у "латинску" цркву.

Усмени дискурс многих припадника српске заједнице (не само у енклави Витина, већ и оних са ширег подручја Косовског Поморавља) о Летници карактерише 'стратегија ублажавања' (Сикимић 2005ц: 160), својеврсног правдања због посећивања католичке цркве. На пример:

[VII 4.12] СГ: А, реко, оно наша црква неје. Католичка. Само, ете, сви трчив и ти си трчала!
А саге, реко, несмо отишли ич откако дође овој. Не смеш да идеш натамо. [...] А, бре, богомољство туја! Свак има муку, па отидне.
ИС: А да ли је помагало то неким људима?
СГ: Помагало, како не! Носив и јагањци, носив јарића, овце носив тамо у туј цркву. Католичку, Бога ми. Ја викам, у нашу па такој не носив како у њину што носив! А, бре, од муку носив људи!
(ж. око 1933. у Коретишту, удата у Шилову; Шилову 2006)

[VII 4.13] СГ: Ишли људи од невољу, кој нема децу, кој је болесан, кој је... За здравље се ишло. [...] Она мало као католичка је тај црква, није православна, него је она католичка црква. [...] Од муку идев. Па што ја, ја од муку, кад нисам имала децу ишла сам у, у џамију и у туј тећу ли како се то зове. Од муку се тој иде, не се иде... Да ти кажем било где ћеш да одеш, па... [...] И било и Шиптар да оде, зар ће неко да га врати? Од муку и од невољу мора да одеш.
(ж. око 1962. у Шилову, удата у Горње Кусце; Горње Кусце 2006)

Без обзира на послератни контекст и опозицију *наша црква / католичка*, као и покушаје самооправдања и дистанцирања (ишли су јер су били у невољи, због здравља, порода...) или управо због тога, прича о Летници пробија данашње строго контролисане и фиксирани религијске и етничке границе. Моја саговорница из села Шилова, где сам боравила у августу следеће године, изражавала је наду да ће јој

син, ангажован као припадник полицијске службе на дан празника у Летници, донети комад расечене тканине са огртача кипа.¹²⁸

Млађи и образованији саговорници, нарочито они који су посвећени православни верници, осуђују приврженост припадника српске заједнице летничкој цркви, те "неукост народа" који је, поред толиких својих светиња на Косову, посећивао католичку цркву. Поједини мушкарци у околини Гњилана негативно су реаговали на помен Летнице: то је католичка црква и није требало да Срби тамо одлазе.

[VII 4.14] СГ: Само православни начин веровања и схватања и деловања је истинит. Значи, то је истинита црква хришћанска, значи, како је установљена. Па су они тамо све нешто мењали, нешто тамо додавали нешто, знаш, католици, овај. Једноставно, то је погрешно. И овај и уопште, не само католици. Него само код нас пошто је истина, само ту треба да се тражи и помоћ и све. Овај, исто тако све слично, тамо опште нема потребе да се иде кад већ није исправно, знаш. Е, онда, сад да би нас тако, да би нас ђаво тако довео у недоумицу, знаш, у размишљање, да бисмо се ми саблазнили и тако, овај, он тако и делује да се као ето у, тако да кажем, у неким православним, како да назовем, пољима делатности, не знам, дешавају тако нека чуда, исцељења и тако то. Па и ови магови неки, врачаре. Мислим то је све исто, знаш. Па и та Летница. То је исто то. И, овај, чим тамо дозвољава тај свештеник као да се, да се због неких, због савета тамо неке врачарке око цркве као обавија тај конач. Мислим то је очигледно као... Ја не знам стварно. Ја мислим да и католици имају тако, званична црква има такав сличан неки став према враџбинама. А овај им је то дозволио. Мислим, стварно нема ни логике, ни... И сад ето тако и оне су добиле дете. Бог је то дозволио, допустио је, мислим, знаш, мислим откуд оне знају да је баш због тога, опет. И онда и тако некако ђаво делује у том смислу. Мислим, сад не могу ја баш толко нешто дубоко да улазим. Ја овако само површински. Знаш, не могу сад ја баш цео систем да провалим. То опет ни... Само велики духовници могу да разумеју.

(ж. 1983. у Гњилану, Гњилане; Београд 2007)

[VII 4.15] СГ: Ишли су у летничку цркву, јер народ није знао. Јер, то је наша заблуда, да вам кажем, народ није знао ко је католик, ко је православан, ко је муслиман. А то требало да се одвоји једно од друго, добро од лоше. Шта смо ми тражили у католичку цркву да идемо?!

ИС: Причају, жене су обично ишле...

СГ: Ишле су жене...

ИС: Кад нису могле децу да имају или тако...

СГ: Ма то је само једна прича тако је била. И...гр...овај, није било далеко од нас, али ми нисмо ишли. Ја нисам ишо, ни моја жена није ишла. А ишли су пуно њих...

[...] Углавном нису наши православци ишли сви, него неки, из незнање с црквама. Немој ти у католичку цркву! Ја сам исто био у Аустрију у католичку цркву, у Холандију сам био у католичку цркву, они сви поседају на столице и све то

¹²⁸ Занимљиво је да и часопис *Treće oko*, посвећен, како његов назив сугерише, паранормалним феноменима, а чија су полазишта често наглашено етнонационалистичка, доноси обимнији афирмативни прилог о летничкој цркви: *Treće oko* 405/2005, 66.

остало. Па, онда, имају њихов обичај, мислим тамо иде, има нека торбица и дају паре они за цркву, тај буџет њихов или како да кажем. Али там смо радили и ајде, шеф каже 'идете' и идемо да видимо и обичај, али тој није наше. Они целом шаком овако, а ми три прста. Значи, двојимо се као и дан-данас, ево шта радимо! Е! Али ми нисмо знали, из незнања и тако ишли смо, али нисмо требали тако да радимо. Не воли нас нико. Не! Видимо данас што се ради сас наш српски живаљ. И католик те мрзи и Шиптар те мрзи... и... и... било кој те мрзи, муслиман те мрзи! Немамо више оно што је било раније – да не одвајамо једно од другог. Али данас само наиван може да замисли да будемо опет сложни и све то остало. Како можемо да будемо сложни кад у град не смемо да се крећемо слободно? Не смемо да се крећемо! Идемо око цркву ту мало и то је све. Колика је та слобода наша? Али нико нас не пита и шта ћемо?! Што је, ту је!

(м. око 1944. у Шилову; Шилово; Горње Кусце 2006)

Један од свештеника који служи у селима околине Гњилана испричао је да му и сада долазе Албанци муслимани, и то ноћу, кријући се од својих, с молбом да се он помоли Богу за здравље некога од њих. Наравно, он им увек излази у сусрет, читајући им молитве намењене некрштенима. Догађало се и да Албанци дођу у цркву да би купили четрдесет свећа и тамјан, али он не зна и не пита их шта они после с тим раде у својим кућама. Свештеник се сећао да су у периоду пре 1999. године брачни парови Албанаца, који нису могли да добију децу, често тражили помоћ у православној цркви. У разговору сам поменула да су и Срби исто тако одлазили у летничку цркву, а он је осудио њихову неупућеност и додао да су се они тамо ипак молили на свој начин.

Од краја осамдесетих година прошлог века, на простору бивше Југославије, идентитети се хомогенизују и добијају фиксне границе. Етничка идентификација постала је релевантнија од свих других категорија припадности. То су била (у извесном смислу су још увек) "етничка времена", а "у етничким временима сви се понашају етнички" (Кестановић 2001: 175-176). Етничка идентификација постаје најзначајнија док се друге, попут религијске, стапају са њом појачавајући је или је учвршћујући на неки други начин. У Србији је овај период обележен покушајима конструисања националног идентитета за чију основу се узима образац који културу одређује као хомогени, у националне оквире затворени систем, "очишћен" од утицаја *других* (Малешевић 2005: 222-225).¹²⁹ Владајући "етнички" дискурс испољавао је нетрпељивост према свему што је плод хибридизације, мешања,

¹²⁹ Ова констатација се, уз извесне ограде, може применити на простор читаве бивше Југославије.

залажући се за непропусне, чврсто омеђене границе. У процесима националне хомогенизације значајна улога припала је цркви; православље постаје кључни елемент у дефинисању националног идентитета. У гетоизираној енклавској ситуацији на Косову додатно је наглашена хомогенизација, брига за очување сопственог идентитета, успостављање чврстих граница. Другим речима, околности носе јак хомогенизирајући потенцијал. Етничка и религијска идентификација су постале неразлучиве. Инсистирање теолошких и црквених ортодоксија на строгом придржавању православног канона у функцији је тематизације и учвршћивања етничког идентитета. Православна црква функционише као институција српског народа на Косову и има посебан значај и утицај. Српска заједница је доживљава као много значајнију институцију од верске: она је стожер и чувар идентитета (поглавље IV).

Искази саговорника недвосмислено показују повезаност државног (националног) и локалног; прецизније, евидентан је утицај доминантног политичког и јавног дискурса на начин на који поједини од саговорника, обично образованији и мушкарци објашњавају и/или осуђују усмереност Срба према католичкој цркви (на пример, сегменти исказа [VII 4.14], [VII 4.15]). Религијски идентитетски дискурс припадника српске заједнице југоисточног Косова представља део ширег дискурзивног комплекса. С једне стране ту је дискурзивни утицај "одозго", државни, тј. национални. Упоредо с тим, динамични процеси хомогенизације и повлачења јасних граница одвијају се и у другим заједницама на Косову, као што су хрватска и албанска. Њихови верски, односно етнички дискурси и праксе снажно утичу на идентитетске конструкције унутар српске заједнице (а свакако и обрнуто).

5. Избегли косовски Хрвати поново у Летници:

поглед уназад, самоидентификација и идентификација *других*

У августу 2005. године, велики број летничких Хрвата из Хрватске организовано је допутовао за празник Велике Госпе. Будући да су њихове куће

биле заузете од стране Албанаца, смештај гостију био је импровизиран у ресторанима "Дубровник" у Летници и "Цар Лазар" у Грнчару. Неки од њих су се сместили код малобројних преосталих рођака у селима некадашње летничке жупе, али и код својих *побратима* у српским кућама. Млађи људи су се у кафићу у Врбовцу проводили уз новокомпоновану народну музику, чији текстови варирају мотив носталгије за завичајем. Старији су, уз ракију, у српским домовима, причали да им је у почетку у Хрватској било веома тешко јер су живели у туђим кућама, имали су проблема због дијалекта који се знатно разликује од стандардног хрватског језика, затечено становништво је на њих неблагонаклоно гледало, називајући их "косовски Шиптари"¹³⁰ и "бели Цигани". Временом се њихова ситуација поправљала, добили су грађевински материјал за изградњу својих кућа, па објашњавају да су у Хрватској повољнији економски услови за живот него у Летници. И док неки од њих свој одлазак у Хрватску сматрају срећом, већина признаје да им је било јако тешко и да се тамо још увек осећају као избеглице. Ипак, централна тема свих разговора била је њихова узурпирана имовина. Представници међународне администрације организовали су у Летници састанак на дан после празника, на коме су Хрватима изнели предлог о обнови кућа оних људи који би се вратили и трајно настанили у селима која су напустили. Ипак, они не планирају повратак на Косово, већ желе да им куће буду на располагању када у августу допутују због празника. Моји саговорници су објашњавали да су себи дали завет да ће сваке године на дан Велике Госпе долазити у Летницу. Млађи човек, који је Летницу напустио 1999. године, каже:

[VII 5.1] СГ: Везан сам за Летницу због цркве и родни крај, нормално. [...] Видио сам: Срби с једне, Шиптари с друге, а ја у средини. А ја нисам такав.
(м. око 1973. у Летници, Хрватска; Летница 2005)

Везаност за Летницу и Косово као за изгубљени завичај испољавали су причајући о окупљању косовскох Хрвата у Загребу те 2005. године, на прослави обележавања седамсто година од пресељења њихових предака из Дубровника на Косово. Дан после празника усхићено су причали да је миса у цркви прво била на хрватском, па тек онда на албанском и на језицима представника међународне управе, те да су

¹³⁰ Становници Србије истим именом називају расељене са Косова (поглавље IV).

они, заједно с Јањевцима, добили место на челу процесије. Старији су се, упоредо, сећали времена када је 15. августа у Летницу долазило "цело Косово".

На тераси ресторана "Дубровник", приликом моје друге посете Летници, у већем друштву Хрвата и двојице Срба, мојих водича, повео се разговор о именовану. Хрвати су рекли да термин *Латини* нису доживљавали као увредљив. Старији саговорник је објаснио да је католичка црква све до шездесетих година прошлог века користила латинску литургију (уп. Duijzings 2000: 44), те да су они због тога тако именовани. Присутни Србин ми је онда гласно сугерисао да их питам како су они називали Србе. Сви су се насмејали, а Хрвати су рекли – "Кавури"¹³¹ (нису могли или нису желели да објасне значење термина, један од саговорника је рекао да је то "нека турска реч"). На то је један од њих бурно одреаговао:

[VII 5.2] СГ: Кавури, ми Латини, овија Арнаути, тако да то је било то ... братство и јединство!

(м. око 1973. у Летници, Хрватска; Летница 2005)

Старији саговорник, смештен у српској кући у Врбовцу, у разговору је испољавао осцилације у употреби етнонима: "ми", "Латини" смењивало се са "ми", "Хрвати".

Косовски Хрвати из Хрватске превасходно су о себи говорили као о католицима, стављајући у први план свој религијски идентитет. Католичка вера и летничка црква представљају носеће конструкте њиховог самоодређења. Међутим, њихова пракса прослављања крсне славе изазива оспоравања њиховог хрватског и католичког идентитета, и то не само у етнографској литератури (Урошевић 1935: 132, 191-192; уп. Duijzings 2000: 44), него и у реалном животу. Комшије Хрвати у Хрватској говорили су им да славу прослављају само Срби. Ипак, свештеници католичке цркве прихватили су да, према речима једног од саговорника, "испоштују обичаје летничких Хрвата". Славска свећа, наслеђена од предака, сваке године се топи и обнавља новим воском и новом врпцом, и онда се носи у цркву на благослов. Приликом деобе породице свећа се топи и затим восак дели на онолико делова колико ће нових домаћинстава бити засновано (присутни Србин повукао је паралелу: у српској заједници се у таквој прилици на исти начин дели славски

¹³¹ *Kaur, kaurin*, м. (pers.) *nemusliman, nevernik, hrišćanin* (Škaljić [1965] 1979: 246, 401). Термин је очигледно преузет од припадника муслиманске вероисповести.

колач). Религијска пракса косовских Хрвата (као и Срба и других заједница на Косову) недвосмислено показује пропустљивост и флуидност граница.

6. Дискурс носталгије

У дискурсу припадника српске заједнице у енклави Витина, нарочито у селима Врбовац и Грнчар, Хрвати се одређују као блиски *други*. У интернетничким релацијама, Хрвати су представљали најближе *друге*. Међусобно су се ословљавали као *побратими*, што имплицира блискост сродничког односа. Србима из других делова Косовског Поморавља Хрвати су били недовољно познати и далеки *други*.

Дискурс припадника српске заједнице у енклави Витина карактерише носталгија и то рефлексивног типа (Воум 2001: 41, 49-50). Како објашњава Светлана Бојм ова врста носталгије повезана је са индивидуалним сећањима и причама, она је иронична, неодређена, фрагментарна, почива на губитку, чежњи и топлим осећањима, али не искључује критичко мишљење (*op. cit.*). Носталгија рефлексивног типа евидентна је и на другој страни – међу косовским Хрватима и то како онима који су остали да живе на Косову, тако и онима који су избегли за Хрватску.

Хрватска заједница на југоистоку Косова је бројчано малобројна, с тенденцијом даљег опадања. "Метафора празног простора" је израз којим Биљана Сикимић описује заједницу Черкеза, које више нема на Косову. Они су остали на Косову још само у фрагментима "комшијских" прича (Sikimić 2005). Паралела са заједницом косовских Хрвата намеће се сама по себи.

Припадници српске заједнице у дискурзивним конструкцијама Хрвата и Летнице проблематизују свој верски идентитет, као и зону преклапања верског и етничког. У исказима се јасно исцртава слика превазилажења религијских граница и њене послератне крхотине.

Етнографски снимак локалног контекста многа питања оставља отвореним. Идентификација (етничка, верска, али и други облици и начини испољавања) је динамичан процес, на чије обликовање и преобликовање утичу догађаји на ширем

друштвеном плану (како националном, тако и глобалном). Да би се пратила и разумела процесуалност промена, неопходно је у разматрање укључити и што подробнији друштвено-историјски контекст (Прелић 2003: 284; Прелић 2008: 45). Интеретничке релације српске и хрватске заједнице, религијска идентификација припадника српске заједнице, упоредна хомогенизација и други процеси објашњени или назначени у овом поглављу управо показују како се кретања на глобалном плану и одлуке инициране "одозго" одражавају на један забачени локални контекст.

VIII Најзначајнији *други*: дискурзивно обликовање косовских Албанаца

Косово је познато по дубоком етничком конфликту који је ескалирао крајем деведесетих година двадесетог века и доспео у жижу светске јавности. У покушајима разумевања и тумачења узрока и тока конфликта (научним, политичким, новинарским...), као и прогнозама за његово разрешење, често се прибегавало историји. Две основне, а оштро супротстављене (званичне) верзије историје – српска и албанска – у први план стављају сукоб двеју група, које есенцијализују. Објашњења конфликта и ситуације на Косову не ретко додатно етнификују већ, различитим политичким пројектима, етнификовано косовско друштво, а скоро свако писање о Косову је исполитизовано до крајњих граница. Како показују резултати многих истраживања у свету и код нас, етницитет је увек уско повезан и условљен политичким контекстом и мења се (конструише, мобилише или демобилише) у складу с њим.

Антрополошка истраживања су фокусирана на локални контекст и локално знање, на тзв. обичне људе и њихове приче, доживљене и испричане у завученим зонама културне интимности. Кретања на ширем политичком (националном) и глобалном плану преламају се у односима тих "обичних људи" према унутрашњим и спољашњим *другима*. Косовска, тј. њихова реалност, сагледана њиховим очима, изузетно је комплексна и нијансирана, говори о дубоком сукобу исто као и о дубокој повезаности (и свему ономе што сачињава друштвени живот између ова два пола).

За припаднике српске заједнице југоисточног Косова Албанци су несумњиво најзначајнији *други*. У дискурсу о другим групама – Србијанцима, колонистима, *Српским Циганима*, косовским Хрватима – Албанци су увек упадљиво присутни, они су увек ту као трећи учесник у интеракцији. Штавише, интеракција српске заједнице југоисточног Косова са сваком од поменутих група обојена је њеним и њиховим односима са албанском заједницом.

Најзначајнији *други* се одређује у широком распону оцена и емоција. Управо сам се због тога определила да у овом поглављу дам реч саговорницима, да допустим да њихове приче саме говоре. Шири историјски контекст албанско-српских односа обрађен је у трећем поглављу. Послератна свакодневица, коју карактеришу насиље, ограничена слобода кретања и масовно исељавање српског становништва, предмет је разматрања четвртог поглавља. Ово поглавље посвећено је дискурзивној конструкцији оних Албанаца са којима су саговорници остваривали непосредан контакт. Приче о Албанцима дате у овом поглављу су добијене спонтано, јер сам током истраживања избегавала да за тему разговора предложем ону која би могла да има политичке конотације и изазове евентуални отпор или затвореност саговорника.

Поглавље посвећено дискурзивном обликовању косовских Албанаца састоји се из седам одељака: 1. дате су основне карактеристике дискурса о Албанцима; 2. укратко је објашњен начин именовања; 3. разматра се интерпретација и конструкција конфликта од стране саговорника; 4. говори се о превазилажењу граница путем сарадње; 5. указује се на то да су границе превазилажене дубоким и вишегенерацијским пријатељствима; 6. указује се на превазилажење верских граница; 7. указује се на то да су границе превазилажене, али да њихова стабилност није довођена у питање (мешовити бракови су били крајња реткост).

1. Основне одлике дискурса о Албанцима

У Србији су и у јавном и у приватном дискурсу Албанци означени као крајњи, најудаљенији *други* (Luci, Marković 2008: 283). У свим истраживањима

обављаним у Србији, дужи низ година, па и деценија, константно се као налаз добија екстремно негативан стереотип о Албанцима (Popadić, Biro 2002: 48). У истраживању спроведеном 1997. године међу припадницима српске националности у Србији (без Косова) Албанци су били народ према коме је испољена највећа етничка дистанца (*ibid.*, 36, 48-49). Аутори Попадић и Биро указују на то да се може с великом сигурношћу претпоставити да је оружани сукоб 1999. године изразито негативне хетеростереотипе учинио још негативнијим (*ibid.*, 49).

На подручју југоисточног Косова, дискурс припадника српске заједнице о Албанцима се и у послератном контексту истраживања знатно разликује по квалитету предзнака од поменутих, изразито негативних, стереотипа у Србији.

У дискурсу припадника истраживане заједнице, Албанци заузимају широку скалу: од изразито негативних квалификација и снажног доживљаја угрожености 2003. у енклави Витина до носталгије 2006. године у околини Гњилана. Дискурс о Албанцима разликује се у зависности од тога да ли саговорници живе или су живели у етнички хомогеним или мешовитим селима, у граду или на селу, од њихових година, образовања, индивидуалних карактеристика, итд. Искуство живљења у етнички мешовитој средини омогућава боље познавање и разумевање албанске заједнице, њеног начина живота и говорног језика, па и већи степен блискости и прожимања. Становници етнички хомогених српских села о Албанцима говоре дистанцираније, са њима су углавном остваривали различите пословне односе, а жене су имале редуковане контакте. Старији људи о Албанцима говоре позитивније и искуствено, док их они млађи сагледавају кроз призму сукоба у коме су одрасли. Дискурс о Албанцима је вишеслојан и вишезначан, разликује се од саговорника до саговорника. И у дискурсу једног истог саговорника запажају се варијације, слојевитост и контрадикције у одређењима. Често се дешавало да један исти саговорник говори о Албанцима позитивним тоном, да би онда нагло изнео неку сасвим супротну квалификацију. Са друге стране, предзнак дискурзивног обликовања зависи и од тога о којој групи Албанаца је реч – о католицима у општини Витина или о муслиманима, затим – о старим комшијама и пријатељима које саговорници позитивно одређују као староседеоце, или, пак, о дошљацима који су покуповали, отели, или уништили српске куће и имовину, о старијој или

млађој генерацији и сл. Изражена амбиваленција је основна одлика дискурса о Албанцима. Иако Албанце обликује променљив и амбивалентан дискурс, они свакако представљају најзначајније *друге*; у зависности од случаја до случаја, они су ближи или даљи *други*.

2. Именовање

Именовање косовских Албанаца је сложено питање, које има свој историјски и политички ток.¹³² На овом месту указаћу само на начин на који их именује српска заједница истраживаног подручја. Косовски Албанци се уобичајено називају *Шиптари* (*Шиптар* – м. род, *Шиптарка* – ж. род, *Шиптарче* / *Шиптарчики* – дете / деца). Саговорницима је познато да Албанци овакво именовање сматрају увредљивим, па га понекада у истраживачкој ситуацији снимања разговора употребљавају са несигурношћу или га замењују политички коректним именом – *Албанци*. Сама реч *Шиптар* повезана је с албанском речју *Shqiptar* (Албанац) и употребљавала се да би се направила разлика између Албанаца који живе у Албанији и оних на Косову. Старији саговорници, мушкарци, понекада су употребљавали и назив *Арнаути*. Једног од њих, који је живео у етнички мешовитом селу и током разговора уобличавао носталгични дискурс, питала сам како Албанци сами себе именују:

[VIII 2.1] СГ: Старији кажев: ‘Ми смо Арнаути, Шиптари’. А саг овија омладина која – ‘Албанац’, ‘Албанац’. [...] Они тој сад не воли да му кажеш да је бија Арнаутин или пà Шиптар. Саге оће да је Албанац.

(м. 1928. у Жегри, интерно расељен у Горње Кусце; Горње Кусце 2006)

Саговорник у следећем приложеном сегменту исказа користи више термина у именовању. Његов исказ је пример изразите амбиваленције.

[VIII 2.2] СГ: Син ми је ожењен. Има двоје децу: ћеру и синчића. Ради и дан-данас. Примили га овија наши Шиптари. Нису они овде Албанци за мене. Јер ја не можем да га викам ‘Албанац’ кад он није доша из Албанију. Него он је био Шиптарски Цигањин, ту стао, али појачао, присвојили силу. Али дете ми ради са њих, који сви скоро су Албанци, њих пет су само Србина. У Витину. [...] Фала ги опет на њи и

¹³² Опширније о овом проблему: Imami 1998: 241-261; Zdravković 2005: 230-232; Luci, Marković 2008: 285.

што га примиле и не одговара никаква питања, ни га малтелтирају. [...] И живимо са њих, сас те Шиптари, да ја кажем оно нај-нај!
(м. 1939. у Врбовцу; Врбовац 2003)

Именовање се даље усложњава у зависности од тога о којој групи Албанаца се ради – католицима или муслиманима. У енклави Витина термин *Шиптари* употребљава се за именовање оних који исповедају ислам. *Латини* је назив који се употребљава да означи католике, како Албанце, тако и косовске Хрвате. Ипак, због прецизнијих дистинкција између Албанаца и Хрвата, у селима Врбовац и Грнчар у употреби је и назив *Римокатолици*, којим се именују Албанци католици. Саговорници у енклави Витина су ми објашњавали да су Албанци који исповедају ислам "прави Шиптари", док *Римокатолици* говоре албанским језиком, иду у цркву, једу свињетину и "нису прави Шиптари".

У употреби је и низ погрдних назива. Срби су у разговору са мном, онда када би с огорчењем описивали актуелну ситуацију, за означавање Албанаца употребљавали називе: *Шуган*, *Шугела*, *Шугани*, *Шугетине* (јер су у прошлости учестало имали шугу). Саговорници су помињали и погрдна имена којима њих Албанци називају, додајући им на улици: *Скино*, *Шкино*, *Шкиње*, *Шкаби*.¹³³

У међусобним разговорима се Срби и Албанци и данас као и пре 1999. године, уколико разговарају на српском, ословљавају са "комшијо", "комшо", "комшике".

3. Конструкција конфликта

До постепеног дистанцирања двеју група почело је да долази после демонстрација 1981. године. То се јасно видело у формалнијим контекстима, у радним организацијама, школама и сл. Али на нивоу обичних људи, нарочито у мешовитим селима, односи су били добросуседски, па чак и врло блиски све до 1999. године. Политичке теме су приликом међусобних посета и дружења пажљиво

¹³³ О међусобном именовању припадника различитих група југоисточног Косова уп. Урошевић 1935: 150-152.

заобилажене и од једних и од других. У тим приликама разговарало се о "домаћинским" стварима (здрављу укућана, усевима и сл.).

Узроке конфликта саговорници ретко траже у српско-албанским односима, нарочито не у онима на локалном нивоу, чији су и сами били актери. Дискурс о Албанцима је уско повезан са дискурсом о међународној заједници ("Американцима"), који добија крајње негативан предзнак код готово свих саговорника. Углавном се сматра да је проблеме створила "политика", али и интереси светских сила.

[VIII 3.1]СГ: Ми у Жегру смо живели овако много добро са Шиптари и да ти кажем.

ИС: То је било мешовито село.

СГ: Јесте, мешовито село. И ми смо се тако јако слагали што не постоји између нас Срба и Шиптара. Али, ево, лошо руководство, лоша политика и тако. Народ није крив, ни један, ни други. Ја колико сећам се. Е, сада наша фамилија потекла, још за време турско смо живели, саг смо под једно презиме око дваес и две-три куће Павића. И мој отац, деда, парадета живели смо ту, реко сам пре триста година кад је још Турчин кад је био. Тој татко што ми мене причао. И сада дошло време такој напуштимо наше куће које смо много јако добро живели сас Шиптари, сас сви кој је човек.

(м. 1928. у Жегри, интерно расељен у Горње Кусце; Горње Кусце 2006)

[VIII 3.2]СГ₁: За време окупације, кад је било њихово време, било је четири године било окупација овде, опет смо се чували ми један другог. (саговорник мисли на период Другог светског рата)

[...]

СГ₂: И толико године заједно радили са Шиптари немали ник... више са њи имали добро него са Срби. Срби од инат те мрзи, бре, а овај има да ти учини што оћеш. С:

СГ₁: Овија Шиптари што ме помогли, никој не ме помогја Србин. Увек!

ИС: А што су вас помагали, на пример?

СГ₁: Нешто ако га замолиш.

СГ₂: Да ти учини. Или види те да си у нешто у кризу. Немаш новац или нешто.[...]

СГ₁: Или женија сам сина, требав ми паре. Или кућу правим, недостаје ми нешто. Ма, то, бре, нема проблема! А од својега дође ред да потражи, сутрадан дође да му ги тражи на врата

[...]

СГ₁: А човек дошо, Шиптар, каже, чуо сам сина, каже, верио си девојку, каже, кад имаш свадбу, каже, да ти дам – колико ти треба? [...]

ИС: На поверење.

СГ₂: На поверење, на поверење – радили заједно!

ИС: А како је после настао проблем?

СГ₁: Па није, па није настао проблем! Ово је политичка ситуација, разумеш, светска. Њи ги заварали, разумеш, па они нису такви људи. Има један део, али који су заварани, разумеш, који су заварани они су злочинци. Не знам. А има један део много добри људи. То је и дан- данас. [...] Него, сад не сме они између собом да

буду добри с нама. Они се крију, разумеш. Крије се кад с нама да разговара, разумеш. Избегава. Кад има други људи туј, он бега. Неће да разговара.

(СГ₁ – м. 1932. у Горњем Кусцу; СГ₂ – ж. око 1962. у Шилову, удата у Горње Кусце; СГ₁ и СГ₂ су свекар и снаха; Горње Кусце 2006)

Саговорница избегла са Косова (сегменти исказа [VIII 3.3]) се управо вратила из Гњилана, где је посетила породицу старих пријатеља Албанаца. Они су је дочекали срдечно и топло, расплакали се кад су је видели, позвали су и друге сроднике у кућу, задржали је на ручку и даровали. Она је отворено рекла да би радије живела са Албанцима на Косову, него са мештанима у Врањској Бањи. Саговорницу сам замолила да ми објасни како Албанци виде конфликт са Србима. Она у првом делу исказа преноси речи пријатеља Албанца, а затим додаје своја објашњења.

[VIII 3.3]СГ: ‘Политика’, каже, ‘то се направила. Ми смо живели’, каже, ‘што нико не би могао да не раздвоји. А нисмо криви’, каже, ‘ни ви, ни ми. То су само’, каже, ‘били само они главни који били. Фотељаши. За њине фотеље смо испатили, изгубили се’, каже, ‘и наши деца и ваши деца. Иии... док су живи, каже, ми смо потресени и не мож да живимо никад као што смо живели’. Јер има ги између њи који су дошли од преко границе. Јер ниједан наш Гиланац, сине, мештан ко је био, што смо ми знали, није Албанац направио зло. То гарантујем главом. А није ни Србин направио на Албанца. То све наши добровољци кад су дошли из Босне из... и ови, како се кажу, ови Арканови. [...] ‘Е, комшика’, каже. ‘Не можемо ми без вас и ви без нас. Али то су политике направиле’, каже.

[...]

СГ: Они сад и Албанци и Срби немају у њима поверење (саговорница мисли на Американце). Јер, они не дошли фактички, то, то сам првог дана рекла кад су дошли. Јер сад тврде Албанци да, да признају онј мој реч да је тако испало. ‘Несу дошли они’, реко, ‘ни за вас, бре, комшијо, ни за нас. Они дошли за свој џеп’. И тако и било. Кој како доша, гледа си себе. Млади су доста и погинули њини ту. [...] Остали смо без куће, без, без, родбину. Нема који да нисмо изгубили ели стрица, ели оца, ели ујака, ели брата, ели... Све се тој изгуби, а надокрајку нико ништа није добио.

(ж. 1948. у Стражи, живела у Гњилану; Врањска Бања 2005)

Ова саговорница, али и многи други, подвлаче да Албанци староседеоци, као Срби староседеоци, нису једни другима чинили зло. Одговорност се пребацује на дошљаке и на једној и на другој страни. За ескалацију сукоба окривљују се српске паравојне јединице, које су без икаквог разумевања ситуације, пљачкале и палиле албанске куће и џамије, а сада испаштају локални Срби. После повлачења српске војске и полиције у јуну 1999. године, Албанци дошљаци и припадници паравојне ОВК (који су, према опису Срба, дошли из Албаније, сишли са планина или ко зна

одакле) су спроводили терор над српским становништвом. Староседелачки идентитет подвлаче како Срби, тако и Албанци. Према причању појединих саговорника, Албанци староседеоци су наклоњенији Србима староседеоцима, него Албанцима дошљацима и бахатим "ослободиоцима".¹³⁴

Саговорник прича како је покушао да скрене пажњу српским добровољцима да са Албанцима у селу добро живе. Али га они нису слушали.

[VIII 3.4]СГ₁: Немој, ми смо овдека рођени заједно. [...] Ја мора да штитим њи, они нас. Тако смо радили и наши стари и сад. 'Ма нема да постоји, бре', каже, 'нема да постоји! Ништо', каже. 'Они нема... њино више.' 'Ма какви, бре', реко.

СГ₂: (саговорница преноси речи које је њен муж упутио добровољцима) Па каже – 'сас мене су ишли у школу', он каже му. 'С мене иша у школу', каже, 'с мене служија армију, он туј се родија', каже. 'Где ће да иде? Ја где да идем? Немам где да идем! Ни он нема где да иде!'

[...]

СГ₁: Немој овија наши комшије! Боже чувај! То сам рекâ. И не смеш више да збориш!

(СГ₁ – м. 1928. у Жегри; СГ₂ – ж. 1934. у Черкез Садовини, удата у Жегру. СГ₁ и СГ₂ су брачни пар. Интерно расељени у Горње Кусце, живе у кући снахиних родитеља; Горње Кусце 2006)

Следећи саговорник преноси речи које му је упутио пријатељ Албанац пре него што је морао да оде у избеглиштво – да ће за Србе доћи тешко време. У селу је била војска, саговорник је безуспешно молио официра да поштеди албанске куће.

[VIII 3.5]СГ: Кад беше војска овде, пуно село била војска, све шума, све војска, наша војска. Вика, 'ми ће идемо', вика. (саговорник изговара реченицу на албанском) Вика, 'ми ће идемо, али за вас ће буде тешко. Съд ми ће идемо', вика. 'Све ако не, док не буде', каже, 'нож на нож, ми има да прођемо добро. И ви и ми. Али ако буде', вика, 'ко што било на Косово', вика, 'раније – нож на нож, клање, е туја, вика, кој добије. А за вас тешко има да буде. И ако останемо и како буде да буде, за вас тешко ће буде!' 'Немој, бре', му викам, 'бъш официру један', 'немој, бре', викам, 'бъш'... Нема што да ти кажем. И војска већ доби наређење да се сели, неки наши пред војску идев. Бегав, брате!

(м. 1936. у Горњем Ливочу; Горњи Ливоч 2006)

И следећи саговорник преноси речи блиског Албанца, који му указује на то да Срби на Косову неће моћи да остану.

[VIII 3.6]СГ: 'Чика Д.', каже, 'немате живот. Немој да ми замериш', каже. 'Или ви или ми. Тако је', каже, 'наместено', каже. 'Или ви ће да живите или ми.'

(м. 1928. у Жегри, интерно расељен у Горње Кусце; Горње Кусце 2006)

¹³⁴ На овај аспект послератног дискурса указује и Хелена Здравковић, описујући га као "бацање кривице на аутсајдере сопствене групе" (Zdravković 2005: 219-229).

Занимљив коментар о јакој тежњи Албанаца независном Косову даје млађа саговорница:

[VIII 3.7]СГ: Они су много сложни за тај општи план. Много су сложни. Они дете чим се роди они га задоје с независно Косово. Они сами, каже мама, праве вицеце на свој рачун, каже, каже, “дете кад се роди, не каже ‘мама’, ‘тата’, него ‘независност’”.
(ж. 1983. у Гњилану, Гњилане; Београд 2007)

Поједини старији саговорници су се спонтано враћали на период Другог светског рата, помињући да су се и у то "мутно" време са Албанцима међусобно помагали и штитили. Саговорник из Жегре је испричао да је он са мајком тада однео вредне ствари из куће на чување у албанску породицу, са којом је још његов прадеда изградио дубоко поверење. Саговорник прича како је неки бугарски потпуковник хтео да их завади са Албанцима у селу, дајући им оружје и тражећи од њих да их убијају. Али саговорников отац је то одбио:

[VIII 3.8]СГ: ‘Не, господине. Држава је држава. Држава је као мутна вода, прође, а ми живимо, ми смо песак, ми остајемо да живимо. И нећемо. [...] Ма уби ме! Ми с оружје наше комшије да тепамо – нећемо’ [...] Тако смо сложни били.
(м. 1928. у Жегри, интерно расељен у Горње Кусце; Горње Кусце 2006)

И саговорник из етнички хомогеног српског села спонтано прича о периоду Другог светског рата (уп. почетак исказа [VIII 3.2] другог саговорника из истог села).

[VIII 3.9]СГ: Прилепница, одавде је седам километара далеко, са њима смо добро живели и чували су нас и ми њих после тога. Сећам се ја, тада није било млинова, није било као сада, ми смо мељали, носили смо жито да мељемо у Прилепници, тамо су биле воденице, имало је река и то на реци имало око десетину воденица, ми смо за време окупације ишли тамо. Мој отац је ишо и ја сам некад са мајком ишо. Самељемо и дотерамо, нико нас није дирао, нису нас дирали уопште. Овако што су била убиства то је друго већ. Из других села, или пак по договору, не знам то. Јесте.

ИС: Али, ваша искуста су добра, нисте имали сукобе тада?

СГ: Нисмо имали.

ИС: Значи, било је ипак неког слагања.

СГ: Јесте, нисмо имали сукобе, јесте. Јер тад је било, не знам, имала је та беса, они Шиптари, Албанци, како да их сад зовем, ми смо их раније звали Арнаути, била је нека беса, кад ти он да бесу – слободно, јер су у Прилепници све биле њихове воденице и они су казали ‘Слободно долазите, мељите, не сме нико да вас дира’. И нико нас није дирао. Могли смо и у пола ноћи да одемо, могли смо у пола дана – кад хоћемо. Самељемо и дођемо кући. Јесте.

(м. 1933. у Горњем Кусцу; Горње Кусце 2006)

У време оружаног сукоба 1999. године, када су Албанци били принуђени да напусте своје куће, многи моји саговорници су то тешко примили, плакали су и

отишли да се поздраве са комшијама. Саговорница из мешовитог села је испричала да су комшије донеле ствари од вредности у њихову кућу на чување и да су их том приликом замолили да воде рачуна о стоци. Она је за време њиховог одсуства свакодневно хранила домаће животиње, музла краве и од тог млека правила сир, који им је дала кад су се вратили (нису примили, желели су да то остане њој). Али када се врло брзо ситуација преокренула, комшије и пријатељи Албанци су се повукли. Контрола границе у њиховој заједници је била строга, они нису смели да контактирају са Србима, па чак ни да их поздраве приликом сусрета.

[VIII 3.10]СГ: Пре, кад било онакој б'ш опасно, никој неће да ти каже 'здрaво'. Него, само окрене главу, бајаги не те видеја. А сад неће да те прође, каже ти, али мене ме боли.
ИС: Разумем. А што ти каже? Каже ти 'добар дан?'
СГ: 'Добар дан. Здраво. Што радиш. Како си?'
ИС: А на српски ти каже?
СГ: Не, на албански.
ИС: А ви знате?
СГ: Ја знајем. Знајем ја албански. А има неки и српски. Кој знаје. А има неки не знаје. Овија млади провоцирав и даље, а псују, а што не радив, а вичев, дерев се.
(ж. 1935. у Церници, удата у Горњи Ливоч; Горњи Ливоч 2006)

Док су се са старијом генерацијом Албанаца односи постепено поново успостављали, млади и деца су према Србима и даље непријатни. Уколико би се Срби пожалили њиховим родитељима, они би одговорили да су то још увек деца. Није било сврхе ни да се жале припадницима међународних безбедносних снага, јер они и нису били расположени да их штите, а тако би само навукли гнев Албанаца.

[VIII 3.11]СГ: Једампут један мене ме ударија. Младић. Неје било, дете од школу. Он КФОР беше овде и он свашта изазива. И ја реко: 'Сад ће идем ја на КФОР да кажем'. И он неће да ме пушти, па ме удари сас ногу. Али ја па му пређо. Само кој сме да иде на КФОР да каже, после ће ти запалив кућу. И врати се. А удари ме сас ногу.
(ж. око 1950. у Горњем Ливочу, где је и удата; Горњи Ливоч 2006)

У послератном периоду било је случајева да су Албанци у критичном тренутку пружили заштиту Србима. Када је у Гњилану 17. марта 2004. године окупљена гомила Албанаца хтела да запали српску кућу, први комшија Албанац је изашао испред њих рекао им да је та кућа продата. Наредних месеци, док су становници те куће били у избеглиштву у Шилову, комшија Албанац је преко

ограде бацао храну псу и мачкама. Овакви примери се у званичном дискурсу потискују и на једној и на другој страни.

4. Превазилажење граница: сарадња

Границе између српског и албанског становништва на Косову су вишеструке, али су оне у многим животним сферама превазилажене. Добросуседски односи су се неговали, у свакодневним приликама су једни другима помагали, и то не ретко захваљујући управо званичним границама (у претходном одељку – у ратним временима су једни код других остављали на чување ствари од вредности). Једни код других су одлазили у кућне посете приликом Бајрама, односно Ускрса и крсне славе. Различите врсте пословних контаката су неговане, а одржавају се и данас. И у најгорем периоду 1999. и 2000. године неки контакти су одржавани, али тајно. У време мог боравка на терену поједини Албанци су долазили у српска села да би добили различите врсте занатских услуга, или да би их пружили. Многи саговорници су истицали љубазност Албанаца приликом куповине у њиховим продавницама, уобичајено давање робе "на вересију", док су трговци у Врању спремни да им због једног динара уситне новчаницу од хиљаду динара.

[VIII 4.1]СГ: Мораш да имаш људи. Ја имам и Латини и Шиптари. Мора да живиш сас њи.
(м. 1939. у Врбовцу; Врбовац 2003)

[VIII 4.2]СГ: Исто и сџ живимо добро с њи. Па де ћемо ми? Не можемо ни ми без њи, нити па они без нас. Од крај смо такој живели. Само они што дали зор да добију њину државу. [...] Од крај смо живели сас њи (саговорница два пута каже *од крај*, што значи – од почетка). И сас Латини и сас Шиптари и сас Цигањи. Сас сви смо живели. Разна нација има, али свак своју веру држе.
(ж. 1944. у Грнчару, удата у Врбовац; Врбовац 2005)

[VIII 4.3]СГ: Ми њима обавезно дајемо јаја за Ускрс. И то за сваког по једно јаје. А они то што воле! А сад кад био Ускрс и пита један Шиптар тату: А, бре, комшијо, како се фарбав јаја? Видели ми деца на телевизор, па запели да ги фарбам јаја. (смех, даље прича смејући се) И тата му реко, знаш, како се фарба.
(ж. 1983. у Гњилану, Гњилане; Београд 2007)

[VIII 4.4]СГ: И много су поверљиви некако. И спрема Србима. Рецимо, можеш да останеш на вересију, дужан. То нема проблема, он ће да те чека колко оћеш. Ево, тетка Ћ.,

баш она с неким тамо што сарађује, баш јој тај помогао. И овако тата, па му и смање цену ако га знају и све. Спремни су тако на те... да попусте, ово, оно. Док Срби – како који. Ал имали смо пуно случаја неће за динар да те чека да му донесеш. Него остави производ, па кад донесеш паре ће да узмеш. [...] Он тиме што ти указује поверење, он те као и подстиче и даље да сарађујеш с њим. Он једноставно је добар трговац. Они су пре били, и пре и сад су изузетно љубазни, па ти све покажу, па лепо. То су се сви хвалили тад, како код... Баш се сећам, ови одрасли причали, ‘Кад одеш код Шиптари, па љубазни, љубазни, па све да ти покажев, да ти понудив’. А наши нису били. Наши, много пута одеш па они нешто нервозни, па пхх... па знаш. Они зато за ту трговину су баш.

(ж. 1983. у Гњилану, Гњилане; Београд 2007)

5. Превазилажење граница: пријатељство

Многи Срби, нарочито они из етнички мешовитих средина, неговали су дубока, вишегенерацијска пријатељства с Албанцима. Ово углавном важи за мушкарце; жене су могле међусобно одржавати формалније контакте. Старија саговорница у центру колективног смештаја у Врањској Бањи прича о томе да је њен муж на самрти говорио да има жељу да види свог старог друга Албанца и онда да не жали што ће умрети (сегмент исказа [VIII 5.1]).

[VIII 5.1]СГ: Ууу, што живували сас мојега мужа! Он кад да умре, он викаја: ‘Да идем у Житиње’, каже, ‘само Берџира да видим’, каже, ‘и одма да умрем не би жалија’. [...] Обавезно, ако прође два-три дана он дође да га види њега, овога. И овај, ако мало да прође, па мој муж иде тамо. Такој, као браћа кад су.

ИС: А кад су се толико заволели?

СГ: Такој, од детињство, кад чували стоку се заволели. Стоку кад чували заволели се много и такој они два се не двојили никад. Оно и кад има неко играње у село, они два се саставив и гледав. Кад има нека музика, нешто знаш. Докле било тој време тад. На Свинталу, на оној, сабори имали. И он гледа. Они два се много волели.

(ж. 1942. у Доњој Будриги, удата у Житиње; Врањска Бања 2003)

[VIII 5.2]СГ: Кад видимо пакује се наш комшија. Ми смо живели ко једна кућа.

(ж. 1935. у Церници, удата у Горњи Ливоч; Горњи Ливоч 2006)

Поједини старији саговорници уобличавају изражен носталгични дискурс рефлексивног типа (Boym 2001: 41, 49-50). Они су са снажним емоцијама, усхићењем и уживљавањем говорили о међусобним посетама и разговорима, дубоком поверењу, пажњама које су размењивали, речима утехе које су Албанци умели да искажу у тешким ситуацијама, баклави направљеној од домаћих кора које

су Албанке на Бајрам слале члановима њихове породице. Брачни пар из Жегре је више пута поменуо како су Албанци "гајретлије" (умеју да учине "гајрет", да утеше и охрабре) (сегмент исказа [VIII 5.3]). Повратак из света успомена у суморну реалност био је тежак. Поједини саговорници готово да нису могли да схвате шта се и како, у ствари, десило.

[VIII 5.3]СГ₁: Ти куде њи кад ће да идеш има да причаш све нешто домаћински. Како да се живи. Како да се поштује.

СГ₂: Прво има да испита како ти је деца, фамилија. Све, све за децу, за свакога има да те пита. [...] За тој, за тој поштовање, не могу да кажем, они су по-спремни него ми. Бога ми!

СГ₁: Они су гајретлије.

[...]

СГ₂: После прође, ми идемо на њин Бајрам, идемо, они ни пречекав. Они дође на Ускрс. И такој било! Сад кад било бомбардовање бија. Ја нисам могла, а он бија на бомбардовање. Баш тањирче што пратили онуј баклаву и тој остало куде нас.

[...]

СГ₂: Идемо на њиву. Овакој правив куће поред пут. Идемо на њиву, копамо. Ја и Стојанка, знам. Била сам код Стојанку, са Стојанку идемо код нас. Овај моја једна од тетку снава. И туј овђ кад правија Амет кућу. Онај његова жена спремила чај. 'О, Милунке! Ајде Стојанке! Ајд да попијете по један чај, ви сте уморне.' Знаш кад попијеш један чај како ти се пусти снага.

СГ₁: То је руски.

СГ₂: Ко да си попија ракију.

СГ₁: Руски чај.

ИС: Да, да јак чај.

СГ₂: 'Ајде, ви сте', каже, 'уморни', каже, 'копали сте. Ајде мало да попијете по једн чај.' И отиднемо попијемо по једн чај, поразговарамо, она зна српски. И фино, поседимо. Никад не смо имали лошо. Само што беду? Што бидну? Како бидну? Каква мука овакој? Чудо!

[...]

СГ₂: Блиско, блиско смо били. Само чудо! Ја сам се чудила такој на нас, такој да искочи наша Жегра, што смо се такој дружили добро.

(СГ₁ – м. 1928. у Жегри; СГ₂ – ж. 1934. у Черкез Садовини, удата у Жегру. СГ₁ и СГ₂ су брачни пар. Интерно расељени у Горње Кусце, живе у кући снахиних родитеља; Горње Кусце 2006)

Многи саговорници су истицали сличности у моделима организовања егзистенције, сличан менталитет, "косовски дух". Регионални, косовски идентитет је оно што повезује Србе и Албанце и контрастира косовске Србе у односу на Србијанце.

[VIII 5.4]СГ: И теме разговора су сличне. Мислим то је, да кажем, тај менталитет, слично ту. И знам кад дође неко па причају. Све као, рецимо, Срби што причају тако причају и они са нама исто.

ИС: Исте теме обрађују?

СГ: Да. Исте теме. Углавном се код нас прича о неком, знаш. ‘Па, ко је овај?’ ‘То је на онога сестра, ћерка, муж.’ ‘Кој гу беше муж?’ ‘Муж гу је на овога син.’ (смех, даље прича смејући се) Тако нешто, знаш. Па, ‘где радио?’ Па све тако нешто, знаш. И шта он не, не знам шта урадио, тако нешто. ‘А овај где је?’ ‘Овај како је?’
(ж. 1983. у Гњилану, Гњилане; Београд 2007)

[VIII 5.5]СГ: Исто играмо, исто свирамо, само што не говоримо исто. На свадбу се говори ши... албански, не говоримо српски, него. А исто коло, исто играње, исто све.
(м. 1936. у Горњем Ливочу; Горњи Ливоч 2006)

Саговорнике сам често молила да ми опишу како изгледају албанске куће и начин живота у њима (уређење, хигијена, исхрана). Сви коментари су били крајње позитивни: чисто је, Албанке су одличне домаћице, спретне у везу и другим ручним радовима и сл.

[VIII 5.6]СГ: Мама кад иде стално каже: ‘Куку, што је чисто, што је чисто’. И све се одушевљава. ‘Куку, па све се сија, сија, сија.’ Каже, ‘ја не знам онај жена дал само чисти!’ Па, чисти су доста тако. Овај, па ту што имамо ми неке комшике, оне само чисте. Та жена је причала остане до два-три ноћу – чисти! А она све редовно одржава, још до два-три ноћу, значи она убије се од чишћења.
(ж. 1983. у Гњилану, Гњилане; Београд 2007)

Заједнички живот или – за поједине Србе – суживот са Албанцима, допринео је културном прожимању, сличностима у културној пракси и моделима егзистенције (уп. сегмент исказа [IV 7.6]).

[VIII 5.7]СГ: Зато што су Шиптари живели овде, овде сас нас, и Турци, онда смо нешто повукли и од њих.
(м. 1982. у Шилову; Шилово 2006)

[VIII 5.8]СГ: А ми, у тој време – не ваља поред пут да праиш кућу. Те ми види снашку, ће ми види жену! Мало смо имали и ми шиптарски дух. Јербо, с кога живиш, такав си!
(м. 1928. у Жегри, интерно расељен у Горње Кусце; Горње Кусце 2006)

6. Превазилажење граница: вера

Како је већ објашњено на почетку одељка посвећеног хомогенизацији идентитета (IV поглавље), на Косову је било уобичајено превазилажење верских граница међу различитим групама. На овом месту о томе говоре одабрани искази саговорника.

Саговорница из Горњег Ливоча прича о томе како су Албанци срушили тек саграђену малу цркву на гробљу, чију су изградњу финансирани мештани, а међу

њима и поједини Албанци. Она употребљава лексему *богомолство* да би објаснила поштовање које старији Албанци имају према верским објектима, без обзира на њихов религијски предзнак. Она затим говори о томе како су у време њеног детињства изградњу џамије у Церници помогли и Срби.

[VIII 6.1]СГ: Съд све гу расипали и пуче одједанпут, кад да виде – цркву обалили. Ништа немало, само неке иконе мало и што је подигнуто...

ИС: Мала била.

СГ: Мала.

ИС: Ко је зидао цркву?

СГ: Село, све.

ИС: Дали сте паре или ваши мајстори су били?

СГ: Мајстори наши били све. Само паре смо дали за крс, за тија ствари такој, и за матерјал, за све смо сабрали. Село. Село, сакупљали. И Шиптари неки дали неколико.

ИС: Дали паре.

СГ: И Шиптари дали паре помало. Ће помогнев, пошто је црква, ‘богомолство’, каже.

ИС: Они у то верују?

СГ: Верују. Као њина џамија кад је. Па и наши, кад правили џамију давали дар. Ја памтим кад сам била као девојчица у Церницу кад подигли џамију. Све село! Од Македонију били мајстори. Све село дало дар. И шиптарско и српско. И ми смо давали сви. Сас кола однели дар. Тој пуна кола, овај, запрежни кола други пута. Али, и наши гу запалише кад побегоше Шиптари. У Церницу запалили гу Срби.

ИС: Џамију?

СГ: Џамију. Запалили гу џамију. Е, саг тек, они пет године не тели да гу праив, сад гу направили џамију другу. Али не тели на тој место, него на друго померили. А тај седи како гу запалили само шиљак остаја, ништа више.

(ж. 1935. у Церници, удата у Горњи Ливоч; Горњи Ливоч 2006)

Следећа два исказа говоре о томе како је у невољи и болести помоћ тражена и у џамији.

[VIII 6.2]СГ: Ја сам имала чичу-брата и био такој десетина године. Болан, болан, болан, болан, плаче болан. Ништо неће да једе. И на моју стрину да гу дође на сан, каже, ‘зашто овој дете’, каже... Женска нека у црнину све обучена, каже: ‘Стано, мори’, каже, ‘што не носиш овој дете’, каже, ‘овде у џамију’, каже. ‘Купи’, каже, ‘једну свећу белу’, каже, ‘па однеси, упали’, каже, ‘у џамију сас Момира’, каже, ‘и више неће Момир да ти плаче’. И мо... што ће прави моја стрина и купимо ми свећу белу. И однесе га у џамију. И упали свећу. И Бог слатак: дете се смирило. Саге што знам, бре, сестро мила, у Бога шта је! Али, ево приче, и што се дешавало памтим ко данас. Однесе га њега и дете оздраве и дан-данас ене га! Сад се одселија у Ниш, у Гилане живеја.

(ж. 1936. у Церници, удата у Шилову; Шилову 2006)

[VIII 6.3]СГ: Рекли су нам да идете, ‘идите’, каже, и да, да обиђете. Они имав тамо три сандука ваљда имав. Сад да ли има нешто унутра или нема, немам појима.

ИС: А где је била та џамија?

СГ: У Гњилане.

ИС: У Гњилане.
 СГ: У Гњилане... И, само сам прошла, знаш, поред. И оставиш.
 ИС: Около?
 СГ: Да, около, около тај гроб, као, ко тај сандук. Прођеш и ставила сам...
 ИС: А тај сандук је споља?
 СГ: Унутра, у собу, у собу.
 ИС: Унутра, кад се уђе у цамију, па унутра.
 СГ: Неје тој цамија, то је као кућица једна мала. Тећа се зове.
 ИС: А, тећа!
 СГ: И у то сам ушла унутра, прошла сам око сва три та сандука и оставила сам пешкир један и изашла овам. Што да радим? Ту се не крсти, ту ништа не, само да прођеш.
 ИС: И они су вас примили тамо кад сте отишли?
 СГ: Па то било одавно... Јесте, јесте, има човек који седи ту.
 ИС: И он је знао да сте ви православна, али вас је примио да уђете?
 СГ: Да, зна, зна. Каже 'кад је за невољу', каже, 'кад треба нешто за лек, слободно', каже, 'зашто да не уђете'. Ушли смо, прођосмо и изађосмо.
 ИС: А јесте били сами или?
 СГ: Не, са свекрву.
 (ж. око 1962. у Шилову, удата у Горње Кусце; Горње Кусце 2006)

Исти они саговорници чији дискурс о Албанцима карактерише носталгија и превазилажење граница, између осталих и верских, када су причали о крштењу деце и како до тога Срби на Косову веома држе, изразили су негативне квалификације према Албанцима, као према *другима*.

[VIII 6.4]СГ: Шиптар, он је немиросана душа. [...] Значи, није крштено. Шиптари, они се не крстив. Па кажемо ми: 'Мани се, бре, од њега, он је немиросан!'
 (м. 1928. у Жегри, интерно расељен у Горње Кусце; Горње Кусце 2006)

[VIII 6.5]СГ: Причали стари, каже, 'а, бре, смрдиш као Шиптар!' Зашто? Нема миро. 'Немиросана веро', каже. Кад нешто му смрде ноге на некога или руке ил... 'У', каже, 'смрдиш', каже, 'као Шиптар'. Каже, 'немиросан', каже.
 (ж. 1936. у Церници, удата у Шилово; Шилово 2006)

Верске границе према Албанцима католицима су једноставније прелажене и превазилажене. Дејзингс оцењује да су Албанци католици због свог "атипичног" идентитета имали посебну и понекад интермедијалну позицију између православних Срба и муслиманских Албанаца (Duijzings 2000: 161). Срби су у неким приликама ишли у "латинску" цркву, док су Албанци католици посећивали православну цркву *Св. Петка* у Биначу на Велики петак. Срби из Бинача и околних села добијали су у католичкој цркви медицинску помоћ од часних сестара. Саговорница средњих година из Бинача о њима говори с великим поштовањем, оне су свакоме указале помоћ и да њих није било тешко би могли да лече децу у ратном

и послератном периоду. Када је умрла часна сестра, Срби из околних села су дошли у католичку цркву у Биначу да би изразили поштовање. Овде дајем део исказа који се тиче верског понашања.

[VIII 6.6]СГ: Ми кад смо ушли тад кад је умрела часна сестра, ми обавезно носимо свећу, сок, кутију колача, све то. И оне кажу, има ту један водич, каже: 'Слободно, ви по ваш обичај'. И ми смо сви упалили свећу и оставили. Као наш обичај.

ИС: Које године је то било?

СГ: То је било деведесет и шесте.

(ж. 1963. у Грнчару, удата у Бинач; Бинач 2005)

7. Постојаност границе

Границе између српског и албанског становништва на југоистоку Косова су, посматрано у целини, вишестране и вишеструке. Оне су превазилажене сарадњом, пријатељствима, различитим облицима размена (пажње, дарова, информација). Али превазилажењем граница њихова постојаност није довођена у питање.

Мешовитих бракова готово да није било, што посебно важи за сеоску средину. У Гњилану је долазило до мешовитих бракова, али ретко. Према причању саговорника, дешавало се да Албанац ожени Српкињу, али не знају ни један обрнути пример, јер би у том случају пала крв. Саговорници негативно гледају на мешовите бракове, кажу да су потомкиње црногорских колониста биле спремније да у њих уђу, као и оне Српкиње које су Албанци доводили из већих градова Србије у којима су се у време социјализма школовали. Живот тих жена оцењују као тежак, јер су морале да промене веру и прилагоде се другачијем начину живота. Мешовити бракови јесу били реткост, али долазило је до заљубљивања, веза, а према причању појединих младих саговорница, има их и данас (комбинација Српкиња-Албанац). Социјална контрола мешовитих бракова са обе стране границе, појачана с албанске контролом "својих жена", отвара низ истраживачких питања сфере преклапања етничког и родног идентитета.

На примеру мешовитих бракова, тј. њиховог ограничавања, најизразитије се испољавају особине границе између двеју група у интеракцији (Putinja, Stref Fenar [1995] 1997: 181). Између Срба и Албанаца брачне везе се нису успостављале, границе су биле затворене, рестриктивне и нису довођене у питање. Када се

посматрају границе српске заједнице према другим групама у југоисточног Косова, може се закључити да постоји градација: оне су најпропусније према колонистима, затим према *Српским Циганима*, а затворене су према Хрватима и Албанцима.

*

Сваки сукоб је вишезначан и вишедимензионалан, јер су такви и колективни идентитети. На дубоке послератне ране и године које ће морати да прођу да би се оне зацелиле указују многи истраживачи постконфликтног Косова (на пример, Murati 2004; Ćiževski 2010: 163). Сукоб Срба и Албанаца се потенцира политичким, медијским и историографским конструкцијама и контекстуализацијама, негује се мржња, подвлаче се разлике, а не заједнички елементи идентификације. Питање етничке доминације – чије је Косово и ко на њега има (искључиво) право – огледа се на свим додирним тачкама двеју група у послератном периоду. Истраживање обављено на Косову 1997. године скреће пажњу на изражени етнички нарцизам како Албанаца, тако и Срба (Mihailović 1998: 414-415), а он је још евидентнији у послератном периоду. Сукоб на Косову јесте вишедимензионалан, али се он ипак врти око питања етничке доминације.

IX Етнички и други видови колективног идентитета: завршна разматрања

Колективни идентитет српског становништва југоисточног Косова је комплексан, слојевит, он тематизује широки спектар значења и емоција. Иако је свака лична перспектива јединствена, могу се издвојити неке опште карактеристике колективне идентификације. Уколико се крене од ширих и обухватнијих идентификација, припадници истраживане заједнице себе одређују као Србе, односно – Србе са Косова. Своју регионалну специфичност у оквиру српског народа, као и све оно што она конотира, наглашавају. Једна од основних конотација њиховог косовског идентитета у склопу етничког је самоперцепција жртве (о чему је већ било речи у студијама других аутора: Zdravković 2005; Nedeljković 2008). Регионална и етничка идентификација косовских Срба улазе у интеракцију управо преко статуса жртве (изабраног, додељеног, инструментално значајног, али и опасног – ова улога подразумева одбијање преузимања дела одговорности за конфликт, право на освету и започињање новог сукоба: Kestanović 2001: 57-61). Са друге стране, њихов регионални косовски идентитет је на нивоу свакодневног живота расељених у Србији извор стигме, због изражене диглосије у односу на стандардни српски језик, као и због другачијег, косовског вредносног система и начина организовања егзистенције. Негативна стереотипизација Албанаца у Србији преноси се и на косовске Србе, који се опажају као слични њима и негативно атрибуирају. Док косовски Срби апострофирају свој "прави" српски идентитет (јер су са Косова, колевке српског

идентитета и духовности, у мешовитој средини они су сачували веру и старе српске обичаје), становници Србије и колонисти их одређују као "нечисте" Србе, који су живећи дуго поред Албанаца, усвајали њихове особине и културну праксу.

Шири регионални косовски идентитет припадника истраживане заједнице подразумева изражену везаност за Косово (у територијалном и симболичком смислу), тамошњи начин живота, као и разумевање са најважнијим *другим*, Албанцима. Обухватнији регионални косовски идентитет се даље грана на уже: идентитет Поморавља (у односу на Србе других косовских региона) и староседелачки идентитет (у односу на колонисте, али и шире од тога). Припадност староседеоцима за саговорнике има посебан значај и носи изузетно позитивна осећања, као што су понос, топлина, приврженост. Староседеоци себе одређују као "праве" Србе, дубоко везане за Косово, за регион, своје село, кућу, земљу, сродничку заједницу, претке, другим речима – себе описују као вишеструко укорене. Истичу да су остали да живе на Косову и поред свих непријатности које су доживели. Припадност *староседелцима* подразумева традиционалистичку оријентацију, они чувају и поштују старе обичаје и традиционални женски костим. Староседелачки идентитет се истиче и када је о Албанцима реч, јер он повезује Србе староседеоце и Албанце староседеоце.

Ужи регионални идентитет Косовског Поморавља или Мораве рачва се на припадност Доњој Морави, Горњој Морави и подручју са флуидним границама између њих. Затим следе локални (сеоски) идентитети унутар ужих регионалних. Житељи већих и познатијих српских села, као што су Шилово, Пасјане, Ранилуг и других, свој локални идентитет и препознатљивост стављају испред припадности Доњој или Горњој Морави.

У раду је више пута поменуто да су етничка и верска идентификација српског становништва југоисточног Косова стопљене. Па ипак, појављују се неке дилеме. Једна од њих је следећа – у каквом је односу верска идентификација са другим облицима идентитета? Она јесте срасла са етничким, а може се рећи и да је "у миру" са другим облицима (регионалним, локалним...). Али док припадници различитих унутаретничких група у интеракцији (староседеоци, колонисти, Србијанци, *Српски Цигани*) у извесном смислу једни другима доводе у питање

етничку припадност, религијска се не узима у разматрање. Својеврстан је парадокс да они једни другима не доводе у питање верски аспект, али доводе етнички, а констатовано је да су они сливени у једно. *Српским Циганима* се оспорава постигнути етнички идентитет, али не и религијски. Штавише, они су хваљени због прихватања и придржавања православне вере и српске обичајне праксе. Етничка и верска идентификација српске заједнице јесу стопљене, али у појединим рубним деловима имају променљив и недефинисан однос.

Иако све поменуте групе (аутохтоно српско становништво на Косову, колонисти, тзв. *Српски Цигани* и становници Србије) деле исту етничку припадност, у спољашњим дефиницијама се она проблематизује и на извешан начин оспорава. Етнички идентитет представља друштвену конструкцију, али формирану на такав начин да задобија примордијалне атрибуте, обични људи доживљавају га у есенцијаланом и примордијаланом смислу (Прелић 2003: 279, 281; Прелић 2008: 43). Поменути групама недостаје примордијална приврженост (осећање заједништва и солидарности које произилази из веровања у крвно сродство, заједничко порекло и сл.). То отвара нова истраживачка питања и дилеме, будући да сам се током теренског истраживања на Косову суочавала са наглашеним примордијалним поимањем етничког идентитета многих саговорника. Етничитет је често носио веома јак емотивни набој и то како у свакодневној и обредној пракси, тако и у истраживачкој ситуацији: саговорници су тематизујући идентитет изражавали широку скалу емоција (уп. Прелић 2008: 242).

Етнички идентитет у послератном контексту показује се као доминантнији од других облика припадности, који су често "у његовој служби". Па ипак, њихов међусобни однос у различитим ситуацијама и код различитих саговорника, показује флукутирање и ре-позиционирање. Сваки дефинитивни закључак водио би фиксирању и реификацији променљивих реалности какве су друштвене (интраетничке и интеретничке) интеракције и идентификације као њихови производи.

Српску заједницу југоисточног Косова у послератном контексту сачињавају претежно они који себе одређују као староседеоце. Остао је мали број *Српских Цигана* и потомака колониста. Косовски Хрвати су се такође иселили. Најважнији

други – Албанци – представљају доминантно становништво. Између двеју група се дубока подељеност и конфликт не ублажавају из различитих разлога унутар њих самих, као и оних на ширем политичком плану. Потенцирају се разлике, иако много тога заједничког и повезујућег и даље постоји. Заједничке колективне идентификације – косовска и староседелачка (са делом албанске популације) – могу јасно да се сагледају и издвоје. Носталгични дискурс уобличавају старији саговорници, а према њиховим запажањима, и старији Албанци. Послератно Косово је слика изневерених нада и једних и других.

Извори и литература

Извори:

Попис становништва:

Попис 1993: *Становништво, национална припадност, подаци по насељима и општинама I*; Попис становништва, домаћинства, станова и пољопривредних газдинстава у 1991. години, Савезна република Југославија, Савезни завод за статистику, Београд.

Штампа:

Врањске 251/2002: Зоран С. Николић, Албанофобија: пошто Врање, *Врањске* бр. 251, 23. мај 2002, 13-14.

Врањске 513/2007: Горан М. Антић, Фобија или стварност: Албанци (не)купују некретнине, *Врањске* бр. 513, 31. мај 2007, 27-29.

Vreme 754/ 2005: Slobodanka Ast, Intervju: antropolog Ger Dejzings, Od Letnice do Srebrenice, *Vreme* br. 754, 16. jun 2005, 21-23.

НИН 2981/2008: Јован Јањић, Интервју: епископ рашко-призренски Артемије: Ниједна окупација није вечна, *НИН* бр. 2981, 14. фебруар 2008, 12-13.

Treće oko 405/2005: Anita Stošić, Isceljujuća katolička svetinja, *Treće oko* br. 405, Beograd 21. jun 2005, 66.

Књижевна дела:

Бећковић 1989: Матија Бећковић, *Косово најскупља српска реч*, "Глас цркве", Ваљево.

Здравковић 2009: Трајка Здравковић, *Чивлачка крв*, Врањске књиге, Врање.

Цветичанин 2006: Предраг Цветичанин, *Косовске приче*, Књиготворница Логос, Ваљево – Ранилуг.

Филм и телевизијске емисије:

"Кућа поред пруге" (1988), Жарко Драгојевић

"Унмик Титаник" (2004), Борис Митић (<http://www.dribblingpictures.com/>)

"48 сати свадба", ТВ емисија приказана 15. и 16. децембра 2005. године на Радио телевизији Србије.

Литература:

Бакић-Хејден 1999: Милица Бакић-Хејден, Косово: ванвремена метафора сред временитог призивања, Нова српска политичка мисао (тема броја: *Косово*), Нова едиција VI/3-4, Београд, 185-200.

Барјактаревић 1977: Данило Барјактаревић, *Дијалектолошка истраживања*, Јединство, Приштина.

Батаковић 1999: Душан Т. Батаковић, Срби на Косову и Метохији: "победа", протекторат, национална катастрофа, Нова српска политичка мисао (тема броја: *Косово*), Нова едиција VI/3-4, Београд, 7-33.

Батаковић 2006: Душан Т. Батаковић, *Косово и Метохија у српско-арбанашким односима*, Чигоја штампа, Београд (друго, допуњено издање).

Богдановић 1985: Димитрије Богдановић, *Књига о Косову*, Посебна издања САНУ књ. DLXVI, Председништво књ. 2, Београд.

Божовић 1939: Григорије Божовић, Гњилани и Горња Морава, Јужни преглед XIII/1, Скопље, 14-17.

Васиљевић 1950: Миодраг А. Васиљевић, *Југословенски музички фолклор*, књ. I, *Народне мелодије које се певају на Космету*, Просвета, Београд.

Вукановић 1983: Татомир Вукановић, *Роми (Цигани) у Југославији*, "Нова Југославија", Врање.

Вучковић 2009: Марија Вучковић, Савремена дијалектолошка истраживања у српској лингвистици и проблематика језика у контакту, Јужнословенски филолог LXV, Београд, 405-423.

Гаћеша 1993: Никола Л. Гаћеша, Насељавање Косова и Метохије између два светска рата и решавање насељеничког питања после Другог светског рата, у: Милена Спасовски (ур.), *Етнички састав становништва Србије и Црне Горе и Срби у СФР Југославији*, Географски факултет, Београд, 141- 157.

Гелнер [1983] 1997: Ернест Гелнер, *Нације и национализам*, Матица српска, Нови Сад.

Демјаха 1999: Агон Демјаха, Косовски сукоб: унутрашња перспектива, Нова српска политичка мисао (тема броја: Косово), Нова едиција VI/3-4, Београд, 81-92.

Ђорђевић 2008: Смиљана Ђорђевић, Крвна жртва у посмртним обичајима Срба колониста у Омољници као део механизма конструисања сепаратног идентитета, у: Биљана Сикимић (ур.), *Крвна жртва: трансформације једног ритуала*, Балканолошки институт САНУ, Посебна издања, књ. 108, 175-205.

Ђуретић 1991: Веселин Ђуретић (ур.), *Косовска битка 1389. године и њене последице*, Балканолошки институт САНУ, Посебна издања, књ. 44, Српска православна епархија за западну Европу, Матица Срба и исељеника Србије, Београд.

Ђуровић 2000: Радосав Ј. Ђуровић, *Летнички говорни тип*, Филолошки факултет Приштина, Врање.

Екмечић et al. 2000: Милорад Екмечић et al., *Одговор на књигу Ноела Малколма "Косово. кратка историја"*, Историјски институт САНУ, Зборник радова, књ. 18, Београд.

Задужбине Косова 1987: *Задужбине Косова: споменици и знамења српског народа*, Епархија Рашко-призренска, Призрен, Богословски факултет, Београд.

Златановић 2003: Сања Златановић, *Свадба – прича о идентитету: Врање и околина*, Етнографски институт САНУ, Посебна издања, књ. 47, Београд.

Златановић 2004: Сања Златановић, "Шопови" у Косовском Поморављу, у: Биљана Сикимић (ур.), *Скривене мањине на Балкану*, Балканолошки институт САНУ, Посебна издања, књ. 82, Београд, 83-93.

Златановић 2007: Сања Златановић, Свадба и конструисање идентитета, у: Драгана Радојичић (ур.), *Култура у трансформацији*, Зборник Етнографског института САНУ 23, Београд, 35-45.

Златановић 2009: Сања Златановић, Књижевно дело Боре Станковића и Врање: идентитетске стратегије, дискурси и праксе, Гласник Етнографског института САНУ LVII/1, Београд, 51-69.

Златановић 2010: Сања Златановић, Трансфер и контратрансфер у етнографским истраживањима, Гласник Етнографског института САНУ, Београд, 129-139.

Златановић, М. 2007: Момчило Златановић, *Народне песме и басме из Косовског Поморавља*, Врањске књиге, Врање.

Иванов 2009: Јасмина Иванов, Профил родних односа на Косову и Метохији: између "пожељног" и стварног, *Годишњак за социологију* 5, Ниш, 155-169.

Ивановић 2005: Зорица Ивановић, Терен антропологије и теренско истраживање пре и после критике репрезентације, у: Љиљана Гавриловић (ур.), *Етнологија и антропологија: стање и перспективе*, Етнографски институт САНУ, Зборник радова 21, Београд, 123-141.

Ивић 1956: Павле Ивић, *Дијалектологија српскохрватског језика. Увод у штокавско наречје*, Матица српска, Нови Сад.

Илић et al 2003: Марија Илић, Владан Јовановић, Бојана Милосављевић, Драгана Ратковић, Биљана Сикимић, Светлана Ћирковић, Култна места Косова и Метохије, *Баштина* св. 15, Приштина-Лепосавић, 153-174.

Илић 2005: Марија Илић, Тајно знање: Бог ми то дароваја, *Живот у енклави*, Лицеум 9, Крагујевац 2005, 221-242.

Илић 2010: Марија Илић, Наративи личног искуства и међуетнички бракови међу Србима у Мађарској, *Antropologija* 10, св. 3, Centar za etnološka i antropološka istraživanja Filozofskog fakulteta, Beograd, 99-120.

Илић 2010а: Марија Илић, *Усмени дискурс Срба из Чина у Мађарској: између колективног и индивидуалног*, Филолошки факултет, Београд (докторска дисертација).

Јанковић, Љ., Јанковић, Д. 1951: Љубица С. Јанковић, Даница С. Јанковић, *Народне игре*, књ. VI, Просвета, Београд.

Јањић 1999: Душан Јањић, Етнички сукоб и криза идентитета: српско-албански сукоб на Косову, Нова српска политичка мисао (тема броја: *Косово*), Нова едиција VI/3-4, Београд, 61-79.

Костовъ, Петева 1935: Ст. Л. Костовъ, Е. Петева, *Селски битъ и изкуство въ Софийско*, Материали за историјата на Софија, кн. VIII, Софија.

Лекић 2002: Богдан Лекић, *Аграрна реформа и колонизација у Југославији 1918–1941*, Удружење ратних добровољаца 1912–1918, Службени лист СРЈ, Београд.

Лутовац 1999: Зоран Лутовац, Међународна заједница и косовско питање (1997-1999), Нова српска политичка мисао (тема броја: *Косово*), Нова едиција VI/3-4, Београд, 93-129.

Максимовић 2011: Зоран Максимовић, *Бошче Косовског Поморавља – белег традиције*, "Наша Србија", Београд.

Малешевић 1986: Мирослава Малешевић, Ритуализација социјалног развоја жене – традиционално село западне Србије, Зборник радова Етнографског института САНУ, књ. 19, Београд, 9-118.

Малешевић 1995: Мирослава Малешевић, Сестринска солидарност – избеглице из бивше Југославије у Њујорку, Гласник Етнографског института САНУ XLIV, Београд, 197-206.

Малешевић 1995а: Мирослава Малешевић, Однос свекрве и снахе у свадбеном ритуалу, Етнокултуролошки зборник I, Сврљиг, 177-184.

Малешевић 1998: Мирослава Малешевић, Свакодневица сеоске омладине, Гласник Етнографског института САНУ XLVII, Београд, 153-165.

Малешевић 2005: Мирослава Малешевић, Традиција у транзицији: у потрази за "још старијим и лепшим" идентитетом, у: Љиљана Гавриловић (ур.), *Етнологија и антропологија: стање и перспективе*, Етнографски институт САНУ, Зборник радова 21, Београд, 219-233.

Малинов 2001: Зоранчо Малинов, Јужната и западната граница на Шопите во Република Македонија, *The Border / Границата*, том 1, Софија, 21-39.

Марушиакова, Попов 1993: Елена Марушиакова, Веселин Попов, *Циганите в Българија*, Клуб '90, Софија.

Миленковић 2006: Милош Миленковић, "Идеални етнограф", Гласник Етнографског института САНУ LIV, Београд, 161-172.

Милорадовић 2004: Софија Милорадовић, Истраженост српских народних говора Косова и Метохије у оквиру пројекта лингвистичке географије, Јужнословенски филолог LX, Београд, 125-134.

Милорадовић, Станковић 2010: Софија Милорадовић, Станислав Станковић, Из семантике конструкција с предлогом *од* у говорима Скопске Црне Горе и Горње Мораве, Македонски јазик LXI, Институт за Македонски јазик "Крсте Мисирков", 25-36.

Младеновић 2004: Радивоје Младеновић, Словенска лингвистичка припадност, конфесионална припадност и етнички трансфер у светлу скривених мањина на југозападу Косова и Метохије, у: Биљана Сикимић (ур.), *Скривене мањине на Балкану*, Балканолошки институт САНУ, Посебна издања 82, Београд, 245-258.

Наумовић 2005: Слободан Наумовић, Национализација националне науке? Политика етнологије / антропологије у Србији и Хрватској током прве половине деведесетих година двадесетог века, у: Сенка Ковач (ур.), *Проблеми културног идентитета становништва савремене Србије*, Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета, Београд, 17-60.

Николић 1912: Риста Николић, Крајиште и Власина, *Насеља српских земаља*, књ. VIII, Српски етнографски зборник, књ. 18, Београд, 1-380.

Николић 1995: Десанка Николић, Етнокултурни стереотипи становника Горе и Средачке жупе, у: Драгослав Антонијевић, Милован Радовановић (ур.), *Шарпланинске жупе Гора, Опље и Средска – антропогеографско-етнолошке, демографске, социолошке и културолошке карактеристике*, Географски институт "Јован Цвијић" САНУ, Посебна издања, књ. 40/II, Београд, 167-185.

Нушић 1902: Бранислав Ђ. Нушић, *С Косова на Сиње Море: Белешке с пута кроз Арбанасе 1894. године*, Дворска књижара Мите Стајића, Београд.

Нушић 1903: Бранислав Ђ. Нушић, *Косово: опис земље и народа*, св. II, Матица српска, Нови Сад.

Павловић 1970: Миливој Павловић, *Говор Јањева: међудијалекатски и миксоглотски процеси*, Матица српска, Нови Сад.

Павловић, А. 2011: Александар Павловић, *Свакодневни живот колониста на Косову и Метохији 1918-1941. године*, Институт за српску културу, Приштина/Лепосавић.

Петровић, Благојевић 1989: Ружа Петровић, Марина Благојевић, *Сеобе Срба и Црногораца са Косова и из Метохије: резултати анкете спроведене 1985-1986. године*, Одељење друштвених наука САНУ, Демографски зборник, књ. II, Београд.

Пипер 2009: Предраг Пипер, Реч Косово и њене вербалне асоцијације у српском језику, Даница, књ. 15, 85-95.

Прелић 2003: Младена Прелић, Етнички идентитет: проблеми теоријског одређења, у: Драгана Радојићић (ур.), *Традиционално и савремено у култури Срба*, Етнографски институт САНУ, Посебна издања 49, Београд, 275-285.

Прелић 2005: Младена Прелић, Неки проблеми проучавања етницитета / етничког идентитета у културној антропологији, у: Љиљана Гавриловић (ур.), *Етнологија и антропологија: стање и перспективе*, Етнографски институт САНУ, Зборник радова 21, Београд, 199-207.

Прелић 2008: Младена Прелић, *(Н)и овде, (н)и тамо: етнички идентитет Срба у Мађарској на крају XX века*, Етнографски институт САНУ, Посебна издања, књ. 64, Београд.

Поповић 1976: Миодраг Поповић, *Видовдан и часни крст: оглед из књижевне археологије*, Слово љубве, Београд.

Радовић 2009: Срђан Радовић, *Слике Европе: Истраживање представа о Европи и Србији на почетку XXI века*, Етнографски институт САНУ, Посебна издања, књ. 67, Београд.

Радовић 2009а: Срђан Радовић, Неформални уџбеници историје и географије: савремене политике простора у изградњи националног идентитета, *Antropologija 9*, Centar za etnološka i antropološka istraživanja Filozofskog fakulteta, Beograd, 105-116.

Сефтерски 1984: Райко Сефтерски, Софийските Шопи като историко-етническа формација в светлина на последните изследвания, *Народната култура в Софија и Софийско*, Българско историческо дружество, секция "Етнографија", Етнографски институт и музей към БАН, Софија, 55-65.

Сикимић 2004: Биљана Сикимић, Актуелна теренска истраживања дијаспоре: Срби у Мађарској, *Теме 2/април-јун*, Ниш, 847-858.

Сикимић 2004а: Биљана Сикимић (ур.), *Избегличко Косово*, Лицеум 8, Универзитет у Крагујевцу и Центар за научна истраживања САНУ, Крагујевац.

Сикимић 2005: Биљана Сикимић, Изазов теренског рада – етнолингвистика или антрополошка лингвистика? у: Љиљана Гавриловић (ур.), *Етнологија и антропологија: стање и перспективе*, Етнографски институт САНУ, Зборник радова 21, Београд, 235-244.

Сикимић 2005а: Биљана Сикимић (ур.), *Живот у енклави*, Лицеум 9, Универзитет у Крагујевцу и Центар за научна истраживања САНУ, Крагујевац.

Сикимић 2005б: Биљана Сикимић, Енклава Прилужје: конструкција локалног идентитета, у: Биљана Сикимић (ур.), *Живот у енклави*, Лицеум 9, Универзитет у Крагујевцу и Центар за научна истраживања САНУ, Крагујевац, 89-127.

Сикимић 2005ц: Биљана Сикимић, Латинско Косово, в: Ирина Седакова, Татјана Цивњан (ред.), *В поискаx "западног" на Балканах*, Балканские чтения 8, Институт славяноведения РАН, Москва, 157-162.

Сикимић 2008: Биљана Сикимић, Етнолингвистички теренски рад: концептуализација ризика, у: Зорица Дивац (ур.), *Слике културе некад и сад*, Етнографски институт САНУ, Зборник радова 24, Београд, 81-93.

Сикимић 2010: Биљана Сикимић, Лингвистичка реалност Косова: диглосија и лингвистички империјализам, у: Драган Бошковић (ур.), *Империјални оквири књижевности и културе, Српски језик, књижевност, уметност II*, Филолошко-уметнички факултет Крагујевац, 143-152.

Симоновић 2000: Слободан Симоновић, *Дубница и Дубничани*, А пропо, Крушевац 2000.

Славейков 1884: П. Р. Славейков, Неколко думи за Шопите, *Периодическо списание на Българското книжовно дружество*, кн. IX, Средецъ, 106-123.

Станишић 1995: Вања Станишић, *Српско-албански језички односи*, Балканолошки институт САНУ, Посебна издања, књ. 59, Београд.

Станковић 2002: Станислав Станковић, Дијалекти српскога језика на тлу Косова и Метохије (Социолингвистичка скица, ареал и досадашња истраживања), Зборник радова Филозофског факултета XXXII/12, Свеска Б: Филолошки одсек, Косовска Митровица, 251-259.

Станковић 2010: Станислав Станковић, Из говора села Бинач у Горњој Морави (Лингвогеографска скица и дијалекатска грађа), у: Милета Букумирић (ур.), *Зборник радова са пројекта Истраживања српског језика на Косову и Метохији*, књ. 1 (2008), Универзитет у Приштини, Филозофски факултет, Косовска Митровица, 139-156.

Станковић 2010а: Станислав Станковић, О дијалектолошкој екскурзији у витинском крају у Горњој Морави (Извештај, напомене о говору, дијалекатски текстови), у: Милета Букумирић (ур.), *Зборник радова Филозофског факултета Универзитета у Приштини, Посебно издање поводом 50-годишњице оснивања Филозофског факултета посвећено проф. др Милосаву Вукићевићу*, Филозофски факултет, Косовска Митровица, 519-540.

Станковић 2010б: Станислав Станковић, Из говора села Клокот у Горњој Морави, (Лингвогеографска скица и дијалекатска грађа), у: Милета Букумирић (ур.), *Зборник радова са пројекта Истраживања српског језика на Косову и Метохији*, књ. 2 (2009), Универзитет у Приштини, Филозофски факултет, Косовска Митровица, 161-170.

Трифоновъ 1919: Јурд. Трифоновъ, По произхода на името "Шопъ", *Списание на Българската академия на науките*, кн. XXII, София, 122-158.

Ћирковић 2008: Светлана Ћирковић, Курбан за мртве: антропололингвистичка и когнитивнолингвистичка анализа временских категорија, у: Биљана Сикимић (ур.), *Крвна жртва: трансформације једног ритуала*, Балканолошки институт САНУ, Посебна издања, књ. 108, 207-227.

Ћупурдија 2005: Бранко Ћупурдија, *Породица колониста у Бајмоку 1945-1948*, Српски генеалогски центар, Београд.

Урошевић 1931: Атанасије Урошевић, Ѓњилане, *Гласник српског географског друштва*, св. XVII, Београд, 38-51.

Урошевић 1934: Атанасије Урошевић, Католичка жупа Црна Гора у Јужној Србији (Летничка жупа), *Гласник скопског научног друштва*, књ. XIII, Одељење друштвених наука 7, Скопље, 159-170.

Урошевић 1935: Атанасије Урошевић, *Горња Морава и Изморник*, Насеља и порекло становништва, књ. 28, Српски етнографски зборник LI, Београд, 3-242.

Урошевић 1937: Атанасије Урошевић *Аграрна реформа и насељавање*, Споменица двадесетпетогодишњице ослобођења Јужне Србије 1912–1937, Скопље, 819-833.

Урошевић 1987: Атанасије Урошевић, *Етнички процеси на Косову током турске владавине*, Одељење друштвених наука САНУ, књ. 94, Београд.

Урошевић 1965: Атанасије Урошевић, *Косово*, Одељење друштвених наука САНУ, Српски етнографски зборник, књ. LXXVIII, Насеља и порекло становништва, књ. 39, Београд.

Филић 2006: Милорад Миња Филић (прир.), *Манастир Драганац*, Књиготворница Логос, Ваљево.

Фуко [1969] 1998: Мишел Фуко, *Археологија знања*, Плато, Београд; Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Нови Сад 1998.

Хаджиниколов 1984: Веселин Хаджиниколов, Проблеми на етнографското изучаване на Софија и Софийско, *Народната култура в Софија и Софийско*, Българско историческо дружество, секция "Етнография", Етнографски институт и музей към БАН, Софија, 11-30.

Христов 2004: Петко Христов, Границите на "Шоплука" и/или Шопи без граници, у: Биљана Сикимић (ур.), *Скривене мањине на Балкану*, Балканолошки институт САНУ, Посебна издања, књ. 82, Београд, 67-82.

Цвијић 1906: Јован Цвијић, *Основе за географију и геологију Македоније и Старе Србије*, књ. I, Београд.

*

Agar 1980: Michael Agar, *The Professional Stranger: An Informal Introduction to Ethnography*, Academic Press, New York.

Anderson [1983] 1990: Benedict Anderson, *Nacija: zamišljena zajednica. Razmatranja o porijeklu i širenju nacionalizma*, Školska knjiga, Zagreb.

Arel, Kertzer 2001: Dominique Arel and David I. Kertzer, *From Census and Identity: The Politics of Race, Ethnicity, and Language in National Censuses*, Cambridge University Press (<http://www.watsoninstitute.org/pub/censusch1.cfm>).

Bahtin [1975] 1989: Mihail Bahtin, *O romanu*, Nolit, Beograd.

Bakhtin [1975] 1981: Mihail Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays* (Michael Holquist, ed.), University of Texas Press, Austin and London.

Bakić-Hayden, Hayden 1992: Milica Bakic-Hayden, Robert M. Hayden, *Orientalist Variations on the Theme "Balkans": Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics*, Slavic Review, Vol. 51/1, 1-15.

Bakić-Hayden 1995: Milica Bakic-Hayden, *Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia*, Slavic Review, Vol. 54/4, 917-931.

Bandić 1990: Dušan Bandić, *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko: ogledi o narodnoj religiji*, Biblioteka XX vek, Beograd.

Barth 1969: Fredrik Barth, Introduction, In: Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Little, Brown and Company, Boston, 9-38.

Bilig [1995] 2009: Majkl Bilig, *Banalni nacionalizam*, Biblioteka XX vek, Beograd.

Boym 2001: Svetlana Boym, *The Future of Nostalgia*, Basic Books, New York.

Bugarski 2002: Ranko Bugarski, *Nova lica jezika: sociolingvističke teme*, Biblioteka XX vek, Beograd.

Cannadine [1983] 1995: David Cannadine, The Context, Performance and Meaning of Ritual: The British Monarchy and Invention of Tradition, c. 1820–1977. In: Eric Hobsbawm, Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 101-164.

Clifford 1983: James Clifford, On Ethnographic Authority, *Representations* 1:2, 118-146.

Clifford, Marcus 1986: James Clifford, George E. Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.

Coates 1986: Jennifer Coates, *Women, Men, and Language. A sociolinguistic Account of Sex Differences in Language*, Longman, London-New York.

Cohen 1985: Anthony P. Cohen, *The symbolic construction of community*, London-New York.

Cohen 1986: Anthony P. Cohen, Of symbols and boundaries, or, does Ertie's greatcoat hold the key? In: Anthony P. Cohen (ed.), *Symbolising boundaries: Identity and diversity in British cultures*, Manchester University Press, 1-19.

Čale Feldman, Prica, Senjković 1993: Lada Čale Feldman, Ines Prica, Reana Senjković (eds.), *Fear, Death and Resistance: An Ethnography of War: Croatia 1991-1992*, Institute of Ethnology and Folklore Research, Matrix Croatica, X-Press, Zagreb.

Čapo Žmegač 2002: Jasna Čapo Žmegač, *Srijemski Hrvati: etnološka studija migracije, identifikacije i interakcije*, Durieux, Zagreb.

Čapo Žmegač 2005: Jasna Čapo Žmegač, Ethnically Privileged Migrants in Their New Homeland, *Journal of Refugee Studies* 18/2.

Čapo Žmegač 2006: Jasna Čapo Žmegač, Etnolog i njegove publike: o restituciji etnografskih istraživanja, u: Jasna Čapo Žmegač, Valentina Gulin Zrnić, Goran Pavel Šantek (ur.), *Etnologija bliskoga: Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja*, Institut za etnologiju i folkloristiku, Naklada Jasenski i Turk, Zagreb, 213-235.

Čapo Žmegač, Gulin Zrnić, Pavel Šantek 2006: Jasna Čapo Žmegač, Valentina Gulin Zrnić, Goran Pavel Šantek (ur.), *Etnologija bliskoga: Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja*, Institut za etnologiju i folkloristiku, Naklada Jasenski i Turk, Zagreb.

Čiževski 2010: Kšištof Čiževski, *Etos pograničja*, Biblioteka XX vek, Beograd.

Ćirković 2007: Svetlana Ćirković, Temporal dimensions of kurban for the deceased: refugees from Kosovo and Metohija, In: Biljana Sikimić, Petko Hristov (eds.), *Kurban in the Balkans*, Institute for Balkan Studies of SASA, Special Editions 98, Belgrade, 87-108.

Dejzings [2000] 2005: Ger Dejzings, *Religija i identitet na Kosovu*, Biblioteka XX vek, Beograd.

Derans 2009: Žan-Arno Derans, *Od Gazimestana do "Mitrovačkog zida": Kosovo, 1989-2009*, u: Ivan Čolović (ur.), *Zid je mrtav, živeli zidovi! Pad Berlinskog zida i raspad Jugoslavije*, Biblioteka XX vek, Beograd, 172-186.

Di Lelio [2009] 2010: Ana Di Lelio, *Bitka na Kosovu u albanskom epu*, Biblioteka XX vek, Beograd.

Duijzings 2000: Ger Duijzings, *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*, Hurst & Company, London.

Dženkins [1997] 2001: Ričard Dženkins, *Etnicitet u novom ključu: argumenti i ispitivanja*, Biblioteka XX vek, Beograd.

Džuda [2000] 2002: Tim Džuda, *Kosovo: rat i osveta*, Samizdat B92, Beograd.

Đekić 1989: Mirjana Đekić, *Srpska narodna nošnja Kosova – Gnjilane*, Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske, Zagreb.

Đerić 2003: Gordana Đerić, *Svakodnevne diskursivne prakse o "osobinama naroda" i važnosti nacionalnog identiteta*, U: Zagorka Golubović, Ivana Spasić, Đorđe Pavićević (ur.), *Politika i svakodnevni život: Srbija 1999-2002*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 175-210.

Đorđević 2008: Jelena Đorđević, *Postkolonijalna teorija diskursa, Godišnjak br. 2*, Fakultet političkih nauka, Beograd 2008, 29-45.

Enklave na Kosovu 2008: *Zaboravljeni svet – enklave na Kosovu*, Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, Beograd.

Eriksen [1993] 2002: Thomas Hylland Eriksen, *Ethnicity and Nationalism*, Pluto Press, London.

Erlich 1971: Vera St. Erlich, *Jugoslavenska porodica u transformaciji*, Liber, Zagreb.

Etničke zajednice na Kosovu 2005: *Etničke zajednice na Kosovu 2003. i 2004*, Fond za humanitarno pravo, Beograd.

Etničke manjine na Kosovu 2006: *Etničke manjine na Kosovu u 2005*, Fond za humanitarno pravo, Beograd.

Etničke zajednice na Kosovu 2007: *Etničke zajednice na Kosovu u 2006*, Fond za humanitarno pravo, Beograd.

Frojd 1984: Sigmund Frojd, *Uvod u psihoanalizu. Odabrana dela Sigmunda Frojda*, knj. II, Matica Srpska, Novi Sad.

Green 1995: Linda Green, Living in a State of Fear, In: Carolyn Nordstrom, Antonius C. G. M. Robben (eds.), *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1995, 105-127.

Handelman 1977: Don Handelman, The organization of ethnicity, *Ethnic Groups* Vol. 1, 187-200.

Hajms [1974] 1980: Del Hajms, *Etnografija komunikacije*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd.

Hannerz 2003: Ulf Hannerz, Several Sites in One, In: Thomas Hylland Eriksen, *Globalisation: Studies in Anthropology*, Pluto Press, London-Sterling, Virginia, 18-38.

Hannerz 2003a: Ulf Hannerz, Being there... and there... and there! Reflections on multi-site ethnography, *Ethnography* 4/2, 201-216.

Harris 1952: Zellig Harris, Discourse Analysis, *Language* 28, 1-30.

Hercfeld [1997] 2004: Majkl Hercfeld, *Kulturna intimnost: socijalna poetika u nacionalnoj državi*, Biblioteka XX vek, Beograd.

Ilić 2007: Marija Ilić, A Shift in Ethics: Serb/Albanian conflict in the vernacular discourse of a conjurer from Kosovo, *Zeitschrift für Balkanologie* 43/2, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 145-167.

Imami 1998: Petrit Imami, *Srbi i Albanci kroz vekove*, Radio B92, Beograd.

Ivanović 2008: Zorica Ivanović, Pogled na savremene transformacije antropološke teorije i prakse, *Antropologija* 6, Centar za etnološka i antropološka istraživanja Filozofskog fakulteta, Beograd, 87-116.

Jackson 1997: Jean Jackson, Fieldwork, In: Thomas Barfield (ed.), *The Dictionary of Anthropology*, Blackwell Publishers Ltd, Oxford, 188-190.

Jambrešić Kirin, Povrzanović 1996: Renata Jambrešić Kirin, Maja Povrzanović (eds.), *War, Exile, Everyday Life: Cultural Perspectives*, Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb.

Karabeg 2000: Omer Karabeg (prir.), *Dijalog na buretu baruta: srpsko-albanski dijalog 1994-2000*, Medija centar, Beograd.

Kaser [1995] 2002: Karl Kaser, *Porodica i srodstvo na Balkanu: Analiza jedne kulture koja nestaje*, Udruženje za društvenu istoriju, Beograd.

Kecmanović et al. 1989: Dušan Kecmanović et al, *Psihijatrija*, Medicinska knjiga, Beograd & Zagreb; Svjetlost, Sarajevo, tom II.

Kecmanović 2001: Dušan Kecmanović, *Etnička vremena*, Biblioteka XX vek, Beograd.

Luci 2005: Nita Luci, Transitions and Traditions: Redefining Kinship, Nation and Gender in Kosova, *Anthropological Journal on European Cultures AJEC* 14, 143-169.

Luci, Marković 2008: Nita Luci i Predrag J. Marković, Događaji i pozornice različitosti: označavanje "sebe" i "drugih" na Kosovu, u: Gordana Đerić (ur.), *Intima javnosti: okviri predstavljanja, narativni obrasci, strategije i stereotipi konstruisanja Drugosti u upečatljivim događajima tokom razgradnje bivše Jugoslavije: štampa, TV, film*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Fabrika knjiga, Beograd.

Malcolm 1998: Noel Malcolm, *Kosovo: A Short History*, New York University Press.

Malešević, S. [2004] 2009: Siniša Malešević, *Sociologija etniciteta*, Fabrika knjiga, Beograd.

Marcus, Fischer 1986: George E. Marcus, Michael M. J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, The University of Chicago Press, Chicago-London.

Marcus 1995: George E. Marcus, Ethnography in/on the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography, *Annual Review of Anthropology* 24, 95-117.

Marković, O. 2008: Olivera Marković, Etnički identitet građana srpske nacionalnosti u Kosovskoj Mitrovici, u: Saša Nedeljković (ur.), *Savremena kultura Srba na Kosovu i Metohiji*, Baštinik, Kruševac, 185-208.

Marković 2001: Predrag J. Marković, Odnos Partije i Tita prema jugoslovenskom i nacionalnom identitetu, u: Laslo Sekelj (ur.), *Identitet: Srbi i/ili Jugoslaveni*, Institut za evropske studije, Beograd, 13-62.

Marushiakova et al. 2001: Elena Marushiakova, Herbert Heuss, Ivan Boev, Jan Rychlik, Nadege Ragaru, Rubin Zemon, Vesselin Popov, Victor Friedman, *Identity Formation among Minorities in the Balkans: The cases of Roms, Egyptians and Ashkali in Kosovo*, Minority Studies Society Studii Romani, Sofia.

Marushiakova, Popov 2004: Elena Marushiakova, Vesselin Popov, The Roma – a Nation Without a State? Historical Background and Contemporary Tendencies, *Mitteilungen des SFB "Differenz und Integration" 6: Segmentation und Complimentarität. Orientwissenschaftliche Hefte* 14, 71-100.

Marushiakova / Popov 2004a: Elena Marushiakova, Vesselin Popov, Segmentation vs. consolidation: The example of four Gypsy groups in CIS, *Romani Studies* 5, Vol. 14/2, 145-191.

Mihajlović 1998: Srećko Mihajlović, Etnički autostereotipi i heterostereotipi na Kosovu, Sociologija XL/3, Beograd, 411-426.

Milenković 2009: Miloš Milenković, Urgentnost antropologije spoljnih teritorija, *Etnoantropološki problemi n. s. god. 4, sv. 1*, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, Beograd, 213-221.

Murati 2004: Gjylbehare Murati, Proces oporavka od rana prouzrokovanih ratom na Kosovu, Temida Vol. 7, br. 4, Viktimološko društvo "Prometej", Beograd, 17-20.

Münz, Ohliger 1997: Rainer Münz, Rainer Ohliger, Deutsche Minderheiten in Ostmittel – und Osteuropa, Aussiedler in Deutschland. Eine Analyse ethnisch privilegierter Migration, Demographie aktuell 9, Humboldt-Universität zu Berlin.

Naumović 2008: Slobodan Naumović, *Upotreba tradicije u političkom i javnom životu Srbije na kraju dvadesetog i početkom dvadeset prvog veka*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, IP "Filip Višnjić", Beograd.

Nedeljković 2007: Saša Nedeljković, Antropologija savremenosti ili antropologija kao savremenost: Antropologija između prezentizma i temporalizma, u: Saša Nedeljković (ur.), *Antropologija savremenosti*, Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, Beograd, 5-23.

Nedeljković 2007a: Saša Nedeljković, *Čast, krv i suze: ogledi iz antropologije etniciteta i nacionalizma*, Zlatni zmaj i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, Beograd.

Nedeljković 2008: Saša Nedeljković, Problemi primene antropologije: antropološko istraživanje savremene kulture na KiM, u: Saša Nedeljković (ur.), *Savremena kultura Srba na Kosovu i Metohiji*, Baštinik, Kruševac, 19-73.

Obradović 1981: Milovan Obradović, *Agrarna reforma i kolonizacija na Kosovu (1918-1941)*, Institut za istoriju Kosova, Priština.

OEBS 2004: *Kosovo: kako viđeno, tako rečeno*. Analiza OEBS Verifikacione misije Kosovo, Stanje ljudskih prava: oktobar 1998 – jun 1999. godine, Fond za humanitarno pravo, Beograd.

OEBS II 2004: *Kosovo: kako viđeno, tako rečeno*, II deo. Izveštaj Misije OEBS-a na Kosovu, Stanje ljudskih prava: jun 1999 – oktobar 1999. godine, Fond za humanitarno pravo, Beograd.

Pantić 1991: Dragomir Pantić, Nacionalna distanca građana Jugoslavije, u: Ljiljana Baćević et al., *Jugoslavija na kriznoj prekretnici*, Univerzitet u Beogradu, Institut društvenih nauka, Centar za politikološka istraživanja i javno mnjenje, Beograd, 168-186.

Pantić 1991a: Dragomir Pantić, Religioznost građana Jugoslavije, Univerzitet u Beogradu, Institut društvenih nauka, Centar za politikološka istraživanja i javno mnjenje, Beograd, 241-257.

Pavković 1978: Nikola F. Pavković, Selo kao obredno-religijska zajednica, *Etnološke sveske I*, Beograd, 51-65.

Petrič, Pihler 2002: Wolfgang Petrič, Robert Pihler, *Dugi put u rat: Kosovo i međunarodna zajednica, 1989-1999*, Samizdat B92, Beograd.

Petrič, Svilanović, Solioz 2009: Wolfgang Petrič, Goran Svilanović, Kristof Solioz (ur.), *Srbija je važna: unutrašnje reforme i evropske integracije*, Samizdat B92, Beograd.

Petrović 2009: Tanja Petrović, *Srbi u Beloj Krajini: jezička ideologija u procesu zamene jezika*, Balkanološki institut SANU, Posebna izdanja 109, Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti založba zrc, Beograd.

Polovina 1996: Vesna Polovina, *Prilozi za kognitivnu lingvistiku*, Filološki fakultet, Beograd.

Popadić, Biro 2002: Dragan Popadić, Mikloš Biro, Autostereotipi i heterostereotipi Srba u Srbiji, Nova srpska politička misao, Posebno izdanje 3 (*Etnički stereotipi*), Beograd, 33-56.

Prelić 2009: Mladena Prelić, Istraživanje etničkih manjina: lična iskustva i dileme, *Antropologija 9*, Centar za etnološka i antropološka istraživanja Filozofskog fakulteta, Beograd, 41-54.

Promicer 2004: Kristijan Promicer, (Ne-) vidljivost skrivenih manjina na Balkanu. Neka teorijska zaražanja, u: Биљана Сикимић (ур.), *Скривене мањине на Балкану*, Балканолошки институт САНУ, Посебна издања, књ. 82, Београд, 11-24.

Pula 2004: Besnik Pula, The Emergence of the Kosovo Parallel State, 1988–1992, Nationalities Papers 32/4, 797-826.

Putinja, Stref-Fenar [1995] 1997: Filip Putinja, Žoslin Stref-Fenar, *Teorije o etnicitetu*, Biblioteka XX vek, Beograd.

Rajčević 2008: Jelena Rajčević, Institucije i identitet u severnoj Kosovskoj Mitrovici, u: Saša Nedeljković (ur.), *Savremena kultura Srba na Kosovu i Metohiji*, Baštinik, Kruševac, 75-108.

Robben, Nordstrom 1995: Antonius C. G. M. Robben, Carolyn Nordstrom, Introduction: The Anthropology and Ethnography of Violence and Sociopolitical Conflict, In: Carolyn Nordstrom, Antonius C. G. M. Robben (eds.), *Fieldwork under*

Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1995, 1-23.

Robben 1995: Antonius C. G. M. Robben, The Politics of Truth and Emotion among Victims and Perpetrators of Violence, In: Carolyn Nordstrom, Antonius C. G. M. Robben (eds.), *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1995, 81- 103.

Said [1978] 2003: Edvard W. Said, *Orientalism*, Penguin Books, London.

Savić 1993: Svenka Savić, *Diskurs analiza*, Filozofski fakultet, Novi Sad.

Schiffrin 2002: Deborah Schiffrin, *Approaches to Discourse*, Blackwell, Oxford UK – Cambridge USA.

Sikimić 2004: Biljana Sikimić, Etnolingvistička istraživanja skrivenih manjina – mogućnosti i ograničenja: Čerkezi na Kosovu, У: Биљана Сикимић (ур.), Скривене мањине на Балкану, Балканолошки институт САНУ, Посебна издања 82, Београд, 259-281.

Sikimić 2005: Biljana Sikimić, Metafora praznog prostora: Čerkezi na Kosovu, *Slavia Meridionalis* 5, Warszawa, 165-180.

Sluka 1995: Jeffrey A. Sluka, Reflections on Managing Danger in Fieldwork: Dangerous Anthropology in Belfast, In: Carolyn Nordstrom, Antonius C. G. M. Robben (eds.), *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1995, 276-294.

Smit [1991] 1998: Antoni D. Smit, *Nacionalni identitet*, Biblioteka XX vek, Beograd.

Sorescu Marinković 2006: Annemarie Sorescu Marinković, The Vlachs of North-Eastern Serbia: Fieldwork and Field Methods Today, *Simposia – Journal for Studies in Ethnology and Anthropology*, Regional Museum of Oltenia, Craiova, 125-142.

Šiljković, Glamuzina 2004: Željka Šiljković, Martin Glamuzina, Janjevo and Janjevci – from Kosovo to Zagreb, *Geoadria* 9/1, Zadar, 89-109.

Škaljić [1965] 1979: Abdulah Škaljić, *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, Svjetlost, Sarajevo.

Talai 1986: Vered Talai, Social boundaries within and between ethnic groups: Armenians in London, *Man* (N.S) 21, 1986, 251-270.

Todorova 1997: Maria Todorova, *Imagining the Balkans*, Oxford University Press, New York, Oxford.

Todorova 2010: Marija Todorova, *Dizanje prošlosti u vazduh: ogledi o Balkanu i Istočnoj Evropi*, Biblioteka XX vek, Beograd.

Todorović 2003: Dragan Todorović, Roma Cult Places: The Roman Catholic Church in Niš, *In: Dragoljub B. Djordjević (ed.) Roma Religious Culture*, YUNIR, Niš, 131-140.

Turk 1973: Alojz Turk, *Letnica: marijansko hodočasničko svetište – ekumenski centar na Kosovu*, Blagovest, Beograd.

Turner 1969: Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Routledge & Kegan Paul, London.

Urošević 1956: Atanasije Urošević, Iz života katoličkih građana Janjeva, Letnice, Novog Brda i Trepče u XVI veku, *Glasnik muzeja Kosova i Metohije*, knj. I, Priština, 239-243.

Vikers, Petifer [1997] 1998: Miranda Vikers, Džejms Petifer, *Albanija – od anarhije do balkanskog identiteta*, NEA, Beograd.

Wilson, Donnan 1998: Thomas M. Wilson, Hastings Donnan, Nation, state and identity at international borders, *In: Thomas M. Wilson, Hastings Donnan (eds.), Border identities: nation and state at international frontiers*, Cambridge University Press, 1-30.

Yuval-Davis [1997] 2004: Nira Yuval-Davis, *Gender and Nation*, Sage, London.

Zirojević 2003: Olga Zirojević, *Islamizacija na južnoslovenskom prostoru: dvooverje*, Srpski genealoški centar, Beograd.

Zdravković 2005: Helena Zdravković, *Politika žrtve na Kosovu: Identitet žrtve kao primarni diskurzivni cilj Srba i Albanaca u upornom sukobu na Kosovu*, Srpski genealoški centar, Etnološka biblioteka, knj. 17, Beograd.

Zlatanović 2006: Sanja Zlatanović, Djorgovci: An ambivalent identity, *Romani Studies 5, Vol.16/2*, Liverpool University Press, 133-151.

Сања Златановић

Биографија

Сања Златановић је рођена 1972. године у Врању, где је завршила основну и средњу школу. Дипломирала је 1995, а магистрирала 2001. године на тему "Свадбени ритуал на линији традицијско-савремено: Врање и околина" (ментор проф. др Никола Ф. Павковић) на Одељењу за етнологију и антропологију Филозофског факултета Универзитета у Београду.

Била је стипендисткиња Министарства за науку и технологију Републике Србије (1996-1999). Од 1999. године запошљена је у Етнографском институту САНУ. Сарађивала је на више пројеката Етнографског института САНУ, као и на два пројекта у оквиру међуакадемијске сарадње Етнографског института САНУ и Етнографског института и музеја Бугарске академије наука. Била је ангажована на етнолингвистичком пројекту *Истраживања словенских говора на Косову и Метохији*, који је при Институту за српски језик САНУ подржао УНЕСКО (2003). Тренутно ради на пројекту *Мултиетницитет, мултикултуралност, миграције – савремени процеси*, који при Етнографском институту САНУ финансира Министарство просвете и науке Републике Србије (2011-2014).

Сања Златановић је објавила једну књигу ("Свадба – прича о идентитету: Врање и околина", Етнографски институт САНУ, 2003) и више од 30 научних радова у домаћим и страним публикацијама. Теренска истраживања обављала је на југу Србије, Косову и у Бугарској (ромске заједнице у Софији и Пернику). Чланица је међународних удружења *International Association for Southeast European Anthropology* и *Gypsy Lore Society*.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани-а САЊА ЗЛАТАНОВИЋ

број уписа _____

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

ОДНОС ЕТНИЧКОГ И ДРУГИХ ОБЛИКА КОЛЕКТИВНОГ
ИДЕНТИТЕТА: ТЕРЕНСКА ИСТРАЖИВАЊА СРПСКЕ
ЗАЈЕДНИЦЕ НА ЈУГОИСТОКУ КОСОВА

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, 13. 06. 2012.

Сања Златановић

Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора САЊА ЗЛАТАНОВИЋ

Број уписа _____

Студијски програм ЕТНОЛОГИЈА И АНТРОПОЛОГИЈА

Наслов рада ОДНОС ЕТНИЧКОГ И ДРУГИХ ОБЛИКА КОЛЕКТИВНОГ
ИДЕНТИТЕТА: ТЕРЕНСКА ИСТРАЖИВАЊА СРПСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ
НА ЈУГОИСТОКУ КОСОВА

Ментор _____

ПРОФ. ДР БРАНКО ПУПУРДИЈА

Потписани САЊА ЗЛАТАНОВИЋ

изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, 13.06.2012.

Sanja Zlatanovic

Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

ОДНОС ЕТНИЧКОГ И ДРУГИХ ОБЛИКА КОЛЕКТИВНОГ
ИДЕНТИТЕТА: ТЕРЕНСКА ИСТРАЖИВАЊА СРПСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ
НА ЈУГОИСТОКУ КОСОВА
која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство
2. Ауторство - некомерцијално
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

Потпис докторанда

У Београду, 13. 06. 2012.

Sajza Hostenic