Сања Златановић

Етничка идентификација на послератном подручју

ISBN 978-86-7587-095-1

Сања Златановић

ЕТНИЧКА ИДЕНТИФИКАЦИЈА НА ПОСЛЕРАТНОМ ПОДРУЧЈУ:
српска заједница југоисточног Косова

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA

SPECIAL EDITION

Volume 89

SANJA ZLATANOVIĆ

ETHNICITY IN A POST-WAR REGION:

The Serbian Community of Southeast Kosovo

Editor
Dragana Radojičić

Belgrade 2018

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ

ПОСЕБНА ИЗДАЊА

Књига 89

САЊА ЗЛАТАНОВИЋ

ЕТНИЧКА ИДЕНТИФИКАЦИЈА НА ПОСЛЕРАТНОМ ПОДРУЧЈУ:

српска заједница југоисточног Косова

Уредник
Драгана Радојичић

Београд 2018

Издавач
Етнографски институт САНУ
Кнез Михаилова 36/IV, Београд; тел. 011/26 36 804
http://www.etno-institut.co.rs
E-mail: eisanu@ei.sanu.ac.rs

За издавача
Драгана Радојичић

Рецензенти
проф. др Саша Недељковић
проф. др Слободан Наумовић
др Младена Прелић

Секретар редакције
Марија Ђокић

Лектура и коректура
Тијана Катона

Дизајн корица
Славица Панић

Припрема за штампу
Давор Палчић

Штампа
Чигоја штампа
Београд

Тираж
500 примерака

Књига је резултат рада на пројекту Етнографског института САНУ „Мултиетницитет, мултикултуралност, миграције – савремени процеси“ (бр. 177027) и штампана је захваљујући финансијској подршци Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

САДРЖАЈ

Захвалност ауторке 9

УВОД 11

I. МЕТОДОЛОШКИ И АНАЛИТИЧКИ ОКВИР ИСТРАЖИВАЊА 19

1. Теренско истраживање 20
1. 1. Приказ истраживања 20
1. 2. Истраживати на послератном терену 25

2. Аналитички приступ 29
2. 1. Анализа дискурса 29
2. 2. Транскрипција разговора 33
2. 3. Вишегласје наратија 37

II. ТЕОРИЈСКИ ОКВИР ИСТРАЖИВАЊА 41

1. Етницитет 41
1. 1. Етницитет: концептуализација појма 42
1. 2. Етницитет и други облици колективних идентификација 48
1. 3. Симболички интеракционизам 50
1. 4. Етницитет и национализам 54

2. Рат 59

III. КОСОВО – ПОГРАНИЧНИ РЕГИОН 61

1. Пограничка област и идентификација 61

2. Историја Косова: два Јанусова лица 66

3. Косово у оквиру СФРЈ, распад земље и ескалација сукоба 72

4. Под међународном управом 81

5. Српска православна црква и Косово 90

6. Српска заједница југоисточног Косова 94
6. 1. Географски положај 94
6. 2. Становништво у огледалу пописа и попис у огледалу становништва 96
6. 3. Социјална мрежа, унутрашње границе и њихово значење и значај 99
6. 4. Језичка пракса 104

IV. ЖИВЕТИ НА ПОСЛЕРАТНОМ ПОДРУЧЈУ 107
1. Свакодневица 107
1. 1. Рат је завршен, а још увек траје 108
1. 2. Импровизација ‘нормалног’ живота 115
1. 3. „Наше“ и „њихово“ време 118
1. 4. „Све смо се растурили“: продаја имовине и исељавање . . 127
1. 5. „Наше Гњилане оде“: калеидоскоп слика рефлексивне носталгије мале урбане енклаве 132
2. Породичне и родне релације 141
3. Свадба и идентитетски дискурси о традиционалном женском костиму 152
4. Стопљеност етничке и религијске идентификације 172
4. 1. Хибридна пракса 173
4. 2. Српска православна црква и послератни локални контекст 175
4. 3. Обичајна пракса и традиционализам 191
4. 4. Веза етницитет – вера и појединац 194
4. 5. Да ли су етничка и верска идентификација стопљене? . . . 198
5. Пароксизам етнизације 198

V. ИНТРАЕТНИЧКИ ОДНОСИ И ГРАНИЦЕ 203
1. Староседеоци и колонисти: међугрупне перцепције и њихове импликације 204
1. 1. Колонизација 205
1. 2. Колонисти из југоисточне Србије 208
1. 3. Именовања 211
1. 4. Интраетничка категоризација 216
1. 5. Староседеоци: категоризација *другог* и самоидентификација 229
1. 6. Косовски „Шопови“ и послератни контекст 230
2. На дугом путу од интеретничког до интраетничког *другог*: *Срȑски Цигани* 235
2. 1. *Срȑски Цигани:* преговарање о идентитету 236
2. 2. Срби и *Срȑски Цигани*: контекстуализација границе 241
2. 3. Да ли су *Срȑски Цигани* интеретнички или интраетнички *други?* 243
2. 4. Порекло као критеријум чланства 246
2. 5. Стратегијско моделовање идентитета 250
2. 6. Преживети на послератном Косову 251

3. У светлу послератних миграција: косовски Срби и *Србијанци* 253
3. 1. Коетнички сусрет 255
3. 2. Интеграција и идентификација 261
3. 3. „Света српска земља“, али „нечисти“ Срби 265
3. 4. Коетничка миграција и интеграција 267

VI. ИНТЕРЕТНИЧКИ ОДНОСИ И ГРАНИЦЕ 269

1. Предратни религијски блиски *други*: косовски Хрвати . 269
1. 1. Косовски Хрвати: порекло, идентификација, егзодус 270
1. 2. Летница: ходочаснички и екуменски центар 272
1. 3. Летница: покушај етнографског зумирања 273
1. 4. Дискурзивно конструисање косовских Хрвата и Летнице: слика превазилажења религијских граница и њени остаци 275
1. 5. Избегли косовски Хрвати поново у Летници: поглед уназад, самоидентификација и идентификација *других* . . 287
1. 6. Дискурс носталгије 290

2. Најзначајнији *други*: Албанци 291
2. 1. Основне одлике дискурса о Албанцима 292
2. 2. Именовања 293
2. 3. Конструкција конфликта 296
2. 4. Превазилажење граница: сарадња 303
2. 5. Превазилажење граница: пријатељство 307
2. 6. Превазилажење граница: вера 316
2. 7. Постојаност границе 319
2. 8. Изван етницитета 321

VII. ОДНОС ЕТНИЦИТЕТА И ДРУГИХ ОБЛИКА КОЛЕКТИВНИХ ИДЕНТИФИКАЦИЈА: ЗАВРШНА РАЗМАТРАЊА 323

ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА 328

Списак илустрација 352

Именски регистар 353

Summary 358

Захвалност ауторке

Ову књигу била сам у могућности да напишем захваљујући многим људима који су ми у различитим фазама истраживања и писања пружали помоћ.

Најпре желим да се најтоплије захвалим својим саговорницама и саговорницима на терену, без чије помоћи и сарадње ове књиге не би ни било. Иако су се носили са деструктивним последицама рата, а многи од њих и принудне миграције, били су спремни да ми укажу поверење и гостопримство и да са мном поделе своје животне и друге приче. Поједини од њих помагали су ми и у организацији истраживања, успостављању контаката, превозу од једног до другог места, и у многим другим практичним странама на терену, на чему им остајем трајно захвална.

Вишегодишње истраживање и писање ове књиге не би било могуће без подршке двеју институција: Етнографског института САНУ и моје породице. Дубоку захвалност изражавам директорки Етнографског института САНУ проф. др Драгани Радојичић на континуираној подршци и разумевању да је истраживање на послератном терену било емоционално исцрпљујуће, а писање захтевало дуготрајна промишљања и преиспитивања. Велику захвалност дугујем др Младени Прелић, мојој институтској менторки и руководитељки више пројеката на којима сам сарађивала, а која ми је својим искуством у истраживању етницитета пружила неизмерну помоћ. Колегенице и колеге у Институту, са којима на свакодневном нивоу делим радости и тешкоће истраживачког рада, били су ми значајна подршка.

Прва верзија овог текста написана је као докторска дисертација „Однос етничког и других облика колективног идентитета: теренска истраживања српске заједнице на југоистоку Косова“, одбрањена на Одељењу за етнологију и антропологију Филозофског факултета Универзитета у Београду 2012. године. Велику захвалност изражавам ментору проф. др Бранку Ћупурдији на подршци која траје још од студија, као и на драгоценим предлозима и примедбама приликом рада на дисертацији.

Велику захвалност дугујем проф. др Саши Недељковићу и проф. др Слободану Наумовићу, рецензентима ове књиге, на конструктивним и инспиративним сугестијама и коментарима. Велику помоћ у разумевању глобалног контекста добила сам од политиколога др Јураја Марушиака, који се дуги низ година бави проблемима национализма и права народа на самоопредељење, укључујући и пример Косова. Дискусије које смо много пута водили помогле су ми да јасније формулишем своје приступе.

Посебну захвалност изражавам др Биљани Сикимић, која ме је љубазно укључила у истраживачки тим етнолингвистичког пројекта „Истраживање словенских говора на Косову и Метохији“, који је при Институту за српски језик САНУ подржао УНЕСКО (2003). Др Сикимић ми је током вишегодишњег истраживања пружала неизмерну помоћ захваљујући свом богатом теренском и научном искуству, посебно у проучавању Косова. Др Марији (Илић) Мандић захваљујем на приближавању методологије антрополошке лингвистике, као и на пријатељској подршци. Др Светлани Ћирковић и др Мирјани Мирић топло захваљујем на помоћи у завршном обликовању текста и, такође, на пријатељској подршци.

Током истраживања и писања имала сам привилегију да добијам помоћ од професора и истраживача са великим искуством у научном раду. Ипак, за све евентуалне пропусте, одговорност је само моја.

Својим родитељима Стани и Момчилу захваљујем на љубави, али и на конкретној помоћи пруженој током истраживања. Мој отац је седамдесетих година прошлог века обављао фолклористичка истраживања такође на подручју југоисточног Косова, а аудио-записи које је сачинио похрањени су у архиву Музиколошког института САНУ. Пријатељства која су тада успостављена, и која су моји родитељи пажљиво неговали, била су драгоцена током мог боравка на терену. Сестра Биљана помогла ми је у изградњи емпатичнијег приступа људима који су претрпели ратне трауме, будући да се и сама, као лекарка и психијатрица у Врању, са њима сусретала и пружала им помоћ. И на крају, али не и на последњем месту, захваљујем Јурају, Стефану, Наталији и Мими на њиховој љубави.

УВОД

Ова студија заснована је на опсежном теренском истраживању које сам обављала међу припадницима српске заједнице југоисточног Косова, дела шире области познатије као Косовско Поморавље. Истраживање је обављано на више локалитета југоисточног Косова (у граду Гњилану – регионалном центру и у околним селима, у енклави Витина), као и међу расељенима са поменутих подручја у Србији (Смедерево, Врање, Врањска Бања). Истраживањем су обухваћени и становници Врања, где је од 1999. године, због близине Косова, тема етнонационалног добила на значају. С обзиром на то да је реч о миграцијској ситуацији, мултилокално теренско истраживање (Marcus 1995) показало се као неопходно. Припадници истраживане заједнице подељени су на део који је остао на Косову и на део који се преселио у Србију, многи су „и тамо и овде", а поменути локалитети повезани су тако да сачињавају целину. Да би се разумели комплексни односи у заједници, али и шири друштвени процеси, истраживање је било конципирано тако да се сагледају њени различити делови, али и ставови становника Врања са којима њени припадници улазе у различите облике интеракција. Терен је одређен као мрежа локалитета (Hannerz 2003a; Hannerz 2003b). Теренско истраживање обављала сам у периоду од 2003. до 2006. године, али сам динамику дешавања у заједници наставила да пратим све до данашњих дана.

Истраживање је имало за циљ да у ситуацији дубоко измењеног контекста од 1999. године и успостављања међународне управе на Косову сагледа однос између етничке и других облика колективних идентификација (религијске, регионалне, локалне, родне) истраживане заједнице. Етницитет је само једна од компоненти ширег и обухватнијег појма *идентитет*, који осим етничке подразумева и низ других идентификација – локалну, регионалну, верску, класну, професионалну, родну и сл. Све поменуте идентификације комплексне су и слојевите, међусобно повезане, условљене и преклопљене. Иако је етничка само једна у низу идентификација, многи аутори указују на то да је она од свих колективних идентификација најважнија, будући да про-

жима живот појединаца и заједница у многим сферама 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 ове студије је конструкција етницитета и других облика колективних идентификација припадника српске заједнице, која се огледа у многим аспектима, а један од главних је дискурзивно обликовање *других*. За припаднике истраживане заједнице на Косову постојало је 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 платно на које се пројектују и на коме се изражавају различити и слојевити дискурси самоидентификације. У новонасталој ситуацији унутар српске заједнице *други* се конструишу на интраетничком и на интеретничком плану. Интраетнички дискурси формирају се дуж граница: староседеоци / колонисти, Срби / *Срӣски Цигани*[1] и

[1] Термин *Срӣски Цигани* користим условно, будући да се ради о егзониму. Припадници ове заједнице себе одређују као Србе (V поглавље).

косовски Срби / *Србијанци*[2]. Интеретнички дискурс обликује Албанце, косовске Хрвате, Турке, Роме, као и припаднике међународне управе (унутар којих, опет, српска заједница опажа мноштво *других*). Различити видови идентификација (регионална, локална и др.) даље се 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 субрегионалних идентитета избити у први план. Оквири дискурзивног обликовања *другог* откривају како заједница види себе и на којим елементима конструише различите облике своје идентификације.

Како се у студијама посвећеним проблемима етницитета објашњава, спољашња дефиниција групе је значајан аспект унутрашње дефиниције – оне су међусобно повезане и условљене (Jenkins 2008). Фокус на спољашњу дефиницију – категоризацију, омогућава продубљенији увид у сложену динамику процеса друштвеног обликовања идентитета на подручју које карактерише послератни и погранични карактер. Током истраживања била сам у могућности да сагледам међугрупне перцепције и одређења само унутар српске заједнице, и то ста-

[2] Употребу и значење именица *Србијанац* и *Србијанци* и придева *србијански* прате одређене недоумице, па на овом месту желим да приложим подробније објашњење. Придев *србијански* први пут је забележен половином деветнаестог века као одредница у другом издању Вуковог *Срп̃ског рјечника* 1852. године (Шипка 2001: 113). Семантички развој лексема *Србијанац* и *србијански* представља одраз друштвених и политичких односа у којима су настале и у којима су се употребљавале (*ibid.*, 116). У деветнаестом веку формирана је нова српска држава, али у њој нису живели сви Срби. Наведене лексеме изведене су од имена *Србија* и означавају припадање територији под тим именом. Односе се на Србе који живе у Србији; њихово тежиште је на територијалној компоненти (*ibid.*, 120). Егон Фекете указује на то да придев *србијански* и именица *Србијанац* представљају изузетке у односу на остале ктетике и етнике будући да су носиоци не само информација о националном и етничком – поред ктетика *срп̃ски* и етника *Србин* – већ превасходно о територијално-регионалном припадању (Фекете 1978: 208). Косовски Срби су овај термин користили у ситуацијама када су повлачили границу *ми* / *они* (косовски Срби / *Србијанци*).

роседелаца и колониста (пореклом из југоисточне Србије), као и косовских Срба и *Србијанаца*. Друге групе разматрам кроз призму спољашњих дефиниција припадника српске заједнице.

На самом почетку истраживања проблем односа групâ у оквиру српске заједнице поставио се као примаран. Иако се „споља“ и/или „одозго“ српска заједница Косова одређује као хомогена, њени припадници – у послератном контексту евидентне етничке хомогенизације, учвршћивања и затварања граница – унутар свог крила опажају дистинкције које узрокују тензије. Због тога је било важно применити флексибилнији приступ етницитету, који априори не претпоставља хомогеност унутар етничких група, а хетерогеност између њих (Talai 1986: 266). Неопходно је имати у виду да националистичка идеологија захтева и националистички политички и друштвени процеси теже да генеришу културну хомогеност у оквиру политичких јединица, а културну хетерогеност између њих (Brubaker 2012: 8).

Дискурс о *другом* / *другима* представља део ширег идентитетског дискурзивног комплекса, који сачињавају и друге теме: међународна управа, послератна свакодневица, миграција, рапидне промене у породичној структури и релацијама, свадба и традиционални женски костим, празници календарског циклуса, улога и значај православне цркве у послератном контексту, итд.

Током рада интересовала сам се за субјективну димензију конфликта и живота на послератном подручју, интерпретацију и конструкцију међугрупних и унутаргрупних односа и граница од стране саговорникâ, тачку гледишта појединца, локално знање. Интересовало ме је како су се комплексни друштвени и политички процеси на крају двадесетог и на почетку двадесет првог века преломили у дискурсу обичних људи и одразили на њихове социјалне интеракције, на њихов свакодневни и обредни живот. Истраживање је обухватило како идентитетске дискурсе и нарације, тако и конкретне праксе.

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 и писању. Сегменти транскрибованих исказа саговорникâ у тексту су 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.

Шира друштвена и политичка кретања антропологија проучава у релативно малим локалним заједницама и у ограниченом контексту, у рањивим и завученим зонама културне интимности (Hercfeld [1997] 2004: 13, 153). Усредсређивањем на локални контекст и локално знање, на погледе „одоздо" – из различитих перспектива тзв. 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 – 'причâ' свакодневног живота – разбија замисао о јединственој Историји коју националистичке идеологије истичу" (*ibid.*, 156). Хобсбаум објашњава да нација јесте категорија конструисана „одозго", али да се она не може разумети без анализа „одоздо", тј. одвојено од појмова, претпоставки, интереса, нада и жеља тзв. обичних људи, који нису нужно национално или националистички оријентисани (Hobsbaum [1990] 1996: 17).

Косово заузима веома значајно место у конструкцији идентитета српског народа. У политичком, медијском и уопште јавном дискурсу Србије оно је једна од најважнијих и најосетљивијих тема. Научна истраживања Косово сагледавају претежно „одозго": фокус се усмерава на јавни дискурс, историју и политику. О Косову се углавном пише на основу пописа становништва, статистике, архивске грађе, докумената и сличних извора. Предности етнографског 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). Он је на основу опсежних вишегодишњих теренских истраживања написао већи број студија, које омогућују праћење и

разумевање друштвене и етничке динамике овог подручја. Као посебно инспиративне за мој рад издвојила бих монографију Гера Дејзингса (Duijzings 2000), већи број радова и уређених зборника Биљане Сикимић (Сикимић 2010; Sikimić 2004; Sikimić 2005; Sikimić 2008 и др.), као и студију Саше Недељковића (Nedeljković 2008).

*

Текст који следи распоређен је у седам поглавља. У првом поглављу објашњен је методолошки и аналитички оквир истраживања. Најпре је приказано спроведено теренско истраживање, а затим су размотрени методолошки, епистемолошки и етички изазови истраживања на послератном терену. У овом поглављу објашњене су и основне поставке примењене анализе дискурса, а затим поступци транскрипције теренских разговора. На крају се указује на разноликост погледа и искустава припадника истраживане заједнице и тражењу начина да се у тексту „чују" појединачни, различити, често супротстављени гласови.

У другом поглављу образложен је теоријски приступ проблему истраживања. Будући да је етницитет комплексан феномен, у раду је примењена комбинација међусобно допуњујућих теоријских кључева, који се оквирно могу одредити као друштвеноконструктивистички. Подробно су размотрена два кључна појма истраживања: *етницитет* и *рат*. Размотрена је веза етницитета са другим облицима колективних идентификација и национализмом; објашњене су основне поставке симболичког интеракционизма, приступа који је примењен у анализи теренског материјала.

Треће поглавље „Косово – пограничнi регион" има за циљ да контекстуализује истраживану заједницу. Најпре се разматрају специфичности процеса идентификација у пограничним областима каква је Косово. Потом се у општим потезима даје осврт на историју овог подручја, с обзиром на српске и албанске супротстављене верзије. Затим је размотрен положај Косова у оквиру СФРЈ, распад земље, ескалација сукоба и успостављање међународне управе. У циљу продубљенијег разумевања односа етничке и верске идентификације истраживане заједнице анализирана је веза Српске православне цркве и

Косова. На крају су дате основне карактеристике истраживане заједнице (географски положај, резултати пописа становништва, социјална мрежа, језичка пракса).

Четврто поглавље осветљава важније аспекте живота на послератном подручју у којима долазе до изражаја вишедимензионални процеси и облици идентификација, као и њихова међусобна прожимања и преклапања (повезаност етницитета, рода и религије, хомогенизација идентитета, стопљеност етничке и верске идентификације, улога Српске православне цркве у послератном локалном контексту, пароксизам етнизације).

Следеће поглавље посвећено је интраетничким односима и границама. Разматрају се међугрупне перцепције староседелаца и колониста пореклом из југоисточне Србије, као и њихове



Сл. 1. Регион Косова

импликације. Затим се анализира спољашња дефиниција *Срп̄ских Цигана* и дугачак пут који они прелазе од интеретничког до интраетничког *другог*. У светлу послератних миграција разматрају се дискурси и праксе односа расељених са Косова и становника Србије.

Шесто поглавље усмерено је на истраживање интеретничких односа и граница. Најпре се разматра дискурзивно конструисање косовских Хрвата и превазилажење религијских граница, а затим су у фокусу најзначајнији, најкомплекснији и најамбивалентнији *други* – Албанци. Интраетнички и интеретнички односи и границе истраживане заједнице могу се разумети тек када се у разматрање укључе најважнији *други* – Албанци.

Седмо поглавље посвећено је анализи односа етницитета и других облика колективних идентификација истраживане заједнице. Умрежавање одабраних нити претходних поглавља требало би да допринесе сагледавању целине постављеног проблема.

I. МЕТОДОЛОШКИ И АНАЛИТИЧКИ ОКВИР ИСТРАЖИВАЊА

Теренско истраживање подразумева дуготрајну и интензивну интеракцију са члановима проучаване заједнице. Теренским радом, с обзиром на то да 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). 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.

Постмодернистичка критика репрезентације је, осамдесетих година прошлог века, довела 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). Постмодернистички упливи учинили су да дође до преиспитивања терена и улоге истраживача (субјективности, ауторитета, монопола над знањем и сл.), али терен и даље остаје „заштитни знак антропологије“ (Eriksen 2002: 2). Методологија теренског рада промишља се 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. Интеракцијом истраживани постају теренски коаутори, будући да управо они истраживачу омогућују приступ, постављају границе, упућују на

одређене теме, а њихов кооперативни рад може се проширити и на интерпретације и конструкцију текста (Čaро Žmegač, 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 ипак 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 отвара проблем „огољеног“ саговорника и „сакривеног“ истраживача (Prelić 2009: 51; уп. Сикимић 2004а: 850–851).

Поглавље посвећено методолошком и аналитичком приступу подељено је на два потпоглавља: 1. приказано је спроведено теренско истраживање, а затим су размотрени методолошки, епистемолошки и етички изазови истраживања на послератном терену; 2. објашњене су основне поставке примењене анализе дискурса, а затим поступци транскрипције теренских разговора. На крају се указује на разноликост погледа и искустава припадника истраживане заједнице и тражењу начина да се у тексту „чују“ појединачни, различити, често супротстављени гласови.

1. Теренско истраживање

1. 1. Приказ истраживања

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 лици-

ма на територији Србије, која су присилном миграцијом напустила 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 архива.[3]

У оквиру наведеног пројекта, истраживање сам обављала међу расељенима са подручја југоисточног Косова у Смедереву, Врању и Врањској Бањи. 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 на Косову и каснијем бољем формулисању проблема истраживања и истраживачких стратегија. На самом Косову боравила сам недељу дана у енклави Витина.[4] У оквиру овог 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) Мандић, др Светлана Ћирковић, др Стани-

[3] У Институту за српски језик САНУ формиран је звучни архив у коме је похрањено више од 550 сати аудио-материјала насталог као резултат теренских истраживања на Косову и у избегличким центрима у Србији током 2003. године.

[4] 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-TANKOSIĆ–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.

слав Станковић и др. 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.

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, након завршетка поменутог пројекта, крајем 2003. године, истраживања наставим у оквиру текућих пројеката Етнографског института САНУ.

Теренска истраживања наставила сам међу припадницима српске заједнице на југоистоку Косова (у Гњилану, регионалном центру, и у околним селима – Шилову, Горњем Кусцу, Горњем Ливочу, Партешу, Пасјану; у варошици Витини и околним селима – Врбовцу, Грнчару, Биначу, Могили и Клокоту), као и међу расељенима са овог подручја у Србији (Врању, Врањској Бањи и селу Нерадовац код Врања). Током истраживања посетила сам Летницу и Драганац, два села која за српску заједницу југоисточног Косова имају велики верски значај (в. географску карту подручја, слика 2). Теренско истраживање обављала сам у периоду од 2003. до 2006. године, али сам са појединим саговорницима и саговорницама остала у вези, сусретала се са њима у одређеним приликама, и динамику дешавања у заједници наставила 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, врањско село Нерадовац), али и становнике Врања, града у коме сам дужи низ година пре тога континуирано обављала истраживања. У Врању је од 1999. године, због близине Косова, тема етнонационалног постала свеприсутна: у свакодневној конверзацији, графитима, плановима за будућност итд. С друге стране, становници југоисточног Косова упућени су на Врање као најближи већи град у Србији (административни послови, лечење, куповина итд.) – свакодневно између Врања и већег броја села Косовског Поморавља саобраћа комби-превоз.

С обзиром на то да се ради о миграцијској ситуацији, мултилокално теренско истраживање (Marcus 1995) показало се као неопходно. Истраживана заједница подељена је на део који је остао на Косову и на део који се преселио у Србију, а њени припадници су претежно „и тамо и овде“. Да би се разумели сложени процеси и односи у заједници, истраживање је било конципирано тако да се сагледају њени различити делови, али и ставови становника Врања (и Србије) са којима њени припадници улазе у различите облике интеракција. Терен је одређен као мрежа локалитета (Hannerz 2003a; Hannerz 2003b), без претензија ка холизму (што је једна од основних критика која се упућује мултилокалном приступу, уп. Boccagni 2016: 4).

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 (Čapo Žmegač 2002: 46, 266–267). Ипак, због ограниченог броја те-

ренских 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 многима 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 са којима сам водила дуже и продубљеније разговоре; од тог броја око 30 их је у колективним центрима или у приватном смештају у Србији. Из других косовских региона је, у центрима колективног смештаја, истраживањем било обухваћено петнаестак 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 за истраживачицу из Србије етнографско истраживање албанске заједнице – „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 била смештена). Разговарала сам са седам-осам Хрвата из Летнице, са неколико Рома и са неколико тзв. *Срȋских 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 преовлађивали су просветни радници.

1. 2. Истраживати на послератном терену

Истраживање сам започела међу расељенима са Косова у Србији, а потом наставила на подручју југоисточног Косова. Углавном сам радила паралелно „и тамо и овде“, онако како је и текао живот заједнице коју сам истраживала.

У центрима колективног смештаја били су углавном старији људи нижег образовања, који су радо прихватали 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. 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 1995а: 202), могућност да причају о животу и обичајној пракси на Косову значила је – макар на тренутак – враћање у контекст. 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 атмосфери поверења. У избегличкој безстатусној позицији, саговорници су у разговорима били фиксирани на губитак дома и избеглиштво. Често сам покушавала да њихову пажњу пребацим на „ведрије“ теме (на пример, свадба на Косову), учестало прелазећи из улоге истраживача у улогу саосећајног слушаоца. Истраживачко

искуство које сам тада имала било је стечено у заједницама „код куће“ (Срби и Роми у Врању); моји приступи и методолошки концепти морали су бити темељно ревидирани у сусрету са људима који су претрпели страдања.

Приликом мог првог боравка у енклави Витина, у лето 2003. године, деловало је као да је рат још увек у току. Истраживачки тим, чији сам била члан, имао је УНМИК-ову пратњу. Доживела сам не само културни, већ и егзистенцијални шок – контекстуално специфичан феномен у истраживањима ризичног (после)ратног терена (Robben, Nordstrom 1995: 13–14; о ризицима теренског рада: Сикимић 2008). 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, разговором са мном, не доведу у опасност. Било је оних који су прихватали 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. 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 у разговорима, па сам највећи део истраживања обавила управо током 2006. године у гњиланском крају.

У послератном контексту, контрола границе у истраживаној заједници била је изражена и моје интересовање за Хрвате, Роме и тзв. *Срȋске Цигане* наилазило је на различите облике отпора (неки су питали због чега ме *Срȋски Цигани* или Хрвати интересују, зар нисам ту да бих проучавала српске обичаје; поједини су исказивали неку врсту страха, прекора и сл.). Ипак, током дужег периода истраживања са многим саговорницима

успоставила сам однос поверења и емпатије, па сам добијала потребну помоћ.

Етнографско истраживање на послератном терену носи многобројне методолошке и епистемолошке тешкоће и недоумице. У време када сам осмишљавала и обављала теренско истраживање, суочавала сам се с недостатком литературе која би из антрополошког угла обрађивала стања конфликта, рата, као и оног што долази непосредно после тога. Овакве теме разматрале су се углавном с дистанце, и у апстрактним појмовима (уп. Green 1995: 107). У домаћој науци такође су недостајали текстови који би „из прве руке" извештавали и објашњавали ситуације конфликта и ратова које смо на простору бивше Југославије искусили у последњој деценији двадесетог века. У међувремену се ситуација знатно променила, па су о ратовима и послератном стању на простору некадашње Југославије (нарочито о Босни) публиковане многе вредне студије.

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 због тога што се ситуација веома брзо мењала, и они нису могли да је прате.[5] На пример, био је споран број Срба у појединим местима на Косову, јер се дешавало да неко од саговорника каже да, у одређеним етнички мешовитим селима, српског становништва има знатно више него што је то реално. Дешавало се и да неко каже да у одређеном селу Срба више нема, а у ствари је остао да живи знатан број њих. С друге стране, појединi 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, и да ће снимак можда утицати на њихов положај.

Истраживање мањинске заједнице на осетљивом, нестабилном и политички оптерећеном терену у први план поставља етичка питања (Sluka 1995: 285, 292), отварајући проблем вишеструких, често супротстављених одговорности истраживача (Čaro Žmegač 2006: 216). Током рада интересовала сам се за

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

субјективну димензију конфликта и живота под протекторатом, а будући да је моја етничка припадност, бар номинално иста као и код мојих саговорника (уп. Prelić 2009: 49), посвећено сам улазила у рањиве зоне културне интимности (Hercfeld [1997] 2004). Моја истраживачка позиција била је променљива, непрестано у процесима преговарања. С једне стране, перципирана сам као инсајдер у етничком и језичком смислу (могла сам да разговарам на дијалекту), дакле неко ко је *наш*, али у исто време и као неко ко долази из Србије, па још из Београда, и самим тим нема много разумевања за њихов тежак живот и вредносни систем. Поједини саговорници отворено су исказивали незадовољство односом својих сународника из Србије према њима, а ја сам се ту непланирано затекла као њихов представник. Током истраживања осциловала сам између инсајдерске и аутсајдерске позиције, настојећи да их објединим како бих истраживану заједницу потпуније разумела. У послератном контексту, интраетничке тешкоће, неразумевања и осуде рефлектовале су се и на моју истраживачку позицију.[6]

Многи аутори који су истраживања обављали у кризним контекстима примећују тенденцију истраживачâ да из емпатије према патњи истраживаних усвајају њихова становишта, залажу се за њихова права, институционалну заштиту и сл., да на известан начин бивају заведени њиховом (додељеном или изабраном) улогом жртве, нарочито ако је реч о подређеним, мањинским или маргинализованим групама (Robben 1995; Čaro Žmegač 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 су од мене очекивали да отворено будем на њиховој страни и, с друге стране, мојих професионалних опредељења.

[6] Хариз Халиловић, у исцрпном рефлексивном чланку, износи своја искуства флуидне и сложене улоге инсајдера и аутсајдера у истраживањима заједница на послератним просторима бивше Југославије (Halilovich 2014).

Истраживање и писање рада пратила је бојазан да бих стеченим увидима могла да, на неки начин, угрозим заједницу, тим пре што се ради о мањинској заједници, чији је положај осетљивији и може бити потенцијално угрожен (Prelić 2009: 49–50). 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. С 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 Жмегач, 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 (Čapo Žmegač 2006: 229; уп. Nedeljković 2008).

Истраживање на послератном терену захтевало је континуирану методолошку рефлексивност – праћење вишеслојних процеса како унутар заједнице, тако и унутар себе. Такође, многи полазни теоријски и методолошки приступи су током рада морали бити стално преиспитивани и прилагођавани. Истраживачка рефлексивност, методолошка флексибилност и отвореност за локалне концепте, нагло погођене ратом, свакако су кључне одреднице истраживања кризног терена.

2. Аналитички приступ

2. 1. Анализа дискурса

Током истраживања настојала сам да процесе идентификације пратим како на нивоу дискурзивне, тако и на нивоу свакодневне и обредне праксе. Повезивање та два нивоа било је неопходно будући да се у истраживањима често 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 проблеми послератног терена, затим тип 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 комбинована је са другим, уобичајеним етнолошким и антрополошким аналитичким и интерпретативним поступцима.[7] Будући да живимо у ери информације и комуникације, теренска истраживања бивају све више усмерена на речи, на текст, једном речју – на дискурс (Hannerz 2003b: 34). Фокус се помера: од анализе шта и како истраживани раде на анализу шта и како они говоре о ономе што раде.

Хуманистичке науке све су 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, она представља дисциплинарни (или интердисциплинарни) приступ (Savić 1993: 25). У почетку развоја анализе дискурса, шездесетих година двадесетог 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, наведено према: Savić 1993: 25). Међутим, припадници функционалистичке лингвистичке парадигме указали су на улогу невербалног понашања у говорној интеракцији, важност ванјезичког контекста у обликовању и продуковању дискурса, као и на значајна одступања усмене говорне интеракције од замишљених, „идеалних“ граматичких модела, као што је реченица, померајући фокус на употребу језика (Hajms [1974] 1980; Savić 1993: 9, 16; Petrović 2009: 83–84; Ilić 2014: 25). Ди-

[7] О односу етнографије и дискурс анализе в., на пример, Hammersley 2005.

скурс се стога обично дефинише на два начина: као посебна јединица језика већа од реченице (формалистичка парадигма) и као фокус на употребу језика (функционалистичка парадигма) (Schiffrin 1994: 21, наведено према: Ilić 2014: 25). Дискурс анализа представља 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 у овој студији користи.

Лингвистички концепт дискурса поједини су 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 дао је 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 ūраксу* 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 (неповезани, аргументацијски), припадности језику (српски, руски, француски итд.), тематици (идентитета, рода итд.), идеолошким предзнацима (ауторитета, носталгије, национализма, мултикултуралности, расистички итд.), затим у зависности од тога ко их користи и у које сврхе (политички, медијски, књижевни, научни, стручни, путописни, јавни, приватни итд.), према виду остварења у језику (говорни, писани, гестовни итд.) и слично (Polovina 1996: 62).

У савременој науци не постоји сагласност о питању основних јединица дискурса. Многи приступи у дискурс ана-

лизи издвајају *исказ*, дефинишући га као основну комуникациону јединицу, са наглашеном димензијом социјалне интеракције. Дискурс се састоји од исказа (Savić 1993: 155; Ilić 2014: 28–32). 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 обично се позива на прошлост и потврђене институције и вредности (религија, традиција, преци итд.) 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. Ilić 2014: 32–35).

Између *дискурса* и *наратива* често је тешко повући јасну границу с обзиром на плуралитет перспектива у хуманистичким наукама (Ћирковић 2012: 59). Док дискурс подразумева фокус на употребу језика, наратив се може одредити као „приповедна

структура коју карактерише одређено устројство у времену, као и низ тачно утврђених структуралних делова“ (*op. cit.*).

2. 2. Транскрипција разговора

У раду примењена 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 итд.), 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 слично (Илић 2010: 116; Ilić 2014: 150–151). 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 2004а: 850; Сикимић 2005б: 238). Приликом транскрипције разговора водила сам рачуна о лингвистичким захтевима и то превасходно 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 применим „вербатим“ („реч за реч“) тип транскрипције и да забележим све звукове, понављања, прекидања, замуцкивања,

смех, уздахе, моја питања и коментаре, језичке интерференције до којих је долазило између саговорника и мене, контекст разговора (Lapadat 2000: 206–207, наведено према: Ilić 2014: 150). 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 увек била у могућности да јасно одредим границе преклапања. Осим тога, нисам означавала отвореност и затвореност вокала – бележила сам 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, тј. употребљене лингвистичке методе прилагођене су етнографском писању. С друге стране, постоји опасност да дословно пренесени искази саговорника на локалном идиому, без накнадних интервенција и прилагођавања писаном језику, неће бити сасвим разумљиви истраживачима 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. У етнологији се искази (обично аутобиографски или биографски) често накнадно дотерују да би читалачкој публици били разумљивији, али онда они не могу бити сведочанство о говору одређеног појединца, групе, епохе (уп. Сикимић 2004а: 851). Да бих обезбедила разумљивост исказа, ја сам их на појединим местима у интерпретацијама објашњавала. Избор одговарајућег начина транскрипције, као и покушаје повезивања етнолошко-антрополошких и лингвистичких метода, пратила су дуготајна преиспитивања.[8]

Сваки приложени транскрибовани сегмент исказа у раду је нумерисан: носи број поглавља коме припада, затим број

[8] О транскрипцији као инструменту за анализу и репрезентацију усменог језика: Ћирковић 2012: 27–30.

потпоглавља, и на крају свој број унутар одређеног потпоглавља. На пример, [IV 1.2] – IV је број поглавља, 1 је број потпоглавља, 2 је број транскрипта у оквиру потпоглавља. Транскрибовани сегменти исказа садрже и следеће ознаке:

СГ – саговорник / саговорница

ИС – истраживач

$СГ_1$, $СГ_2$, $СГ_3$ – више саговорника

Испод сваког сегмента исказа у загради су дати основни подаци о саговорнику. У циљу заштите истраживаних не износе се њихова имена и презимена, она остају сачувана у мојој документацији. Испод исказа стоји пол саговорника (м/ж), затим година и место рођења. Млађи саговорници рођени су углавном у породилиштима у Гњилану или Витини, али као њихово место рођења записала сам оно у којем су након рођења наставили живот (пример 1). Док мушкарци истраживаног подручја цео свој животни век обично и проведу у месту рођења (примери 1 и 2), жене удајом прелазе у друго место, али то испод њихових исказа није назначено, због чувања личних података. 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 обично стоји назив места у којем живе (пример 3). Опет, у појединим ситуацијама је назив места у коме саговорници живе изостављен да би се сачувала њихова непрепознатљивост. На крају се даје податак о месту и години разговора. У појединим случајевима износе се и неки специфичнији подаци о саговорнику, да би се исказ боље осветлио. У ситуацијама када саговорници говоре о темама које могу да имају отворене политичке импликације дати су, ради њихове заштите, само најосновнији подаци, као што је пол и година вођења разговора (пример 4). Настојала сам да транскриптима документујем локалне дистинкције, али да, у исто време, сачувам личне информације саговорникâ.

Примери навођења података о саговорницима:

1. (м. 1982. у Шилову; Шилово 2006)
2. (м. 1939. у Врбовцу; Врбовац 2005)

3. (м. око 1950. у Горњем Кусцу, Смедерево; Горње Кусце 2006)

4. (ж; 2006)

У поступку транскрипције разговора коришћене су, поред уобичајених ортографских знакова: тачка (.), зарез (,), знак узвика (!), знак питања (?), наводници („ “) и полунаводници (‘ ’), и заграде, да би се унеле информације које употпуњују исказ, на пример, (саговорница се смеје), (плаче) и сл. Угласте 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 (ь) на оним местима на којима сам са сигурношћу могла да га евидентирам.[9]

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 и говора и акцентовања. Разлике у говорима Гњилана и околине и селâ енклаве Витина врло су уочљиве. Затим, разлике у говорима староседелаца и колониста (а у оквиру њих: „Шопова“, Црногораца…). 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 неки прелазни облик. Старијим саговорницима прилагођавала сам се 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 иницира питањима о обичајној пракси животног и календарског циклуса (са претпоставком да таква тематика не носи политичке конотације, а може да осветли дискурсе самоидентификације), али се разго-

[9] Конвенције транскрипције преузете су из радова: Savić 1993; Илић 2010: 116; Ilić 2014: 151. Додатна објашњења добила сам, на консултацијама, од лингвисткиња др Биљане Сикимић, др Марије (Илић) Мандић и др Светлане Ћирковић.

вор даље гранао отварањем најразличитијих тема, међу којима је послератна свакодневица нарочито била заступљена. Моја намера била је 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.

2. 3. Вишегласје нарација

Предмет истраживања формулисала сам на основу већег броја обављених разговора. Саговорници су током истраживања утицали на његов ток отварајући одређене теме и износећи своја искуства и тумачења актуелних проблема и ситуацијâ. Основна нит истраживања успостављена је већ првог дана, у центру колективног смештаја „Радинац“ код Смедерева. У разговору са старијом женом из околине Гњилана отворен је проблем односа *староседелаца* и *колониста*, самоидентификације и идентификације од стране других. Саговорница је, причајући о свадбама на Косову, своју породицу одредила као староседелачку, повлачећи према досељеницима оштру *ми* / *они* границу. Проблем дискурзивног обликовања *другог* / *других* (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 у тексту добију централно 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 (Čaро Žmegač 2002: 42–43; Čaро Žmegač 2006: 223–224). Тиме се избегава апстрактно, генерализујуће и хомогенизујуће писање и брисање разли-

ка (Čaро Žmegač 2002: 43; Petrović 2009: 133). Намера је, дакле, да се види и чује сасвим одређени саговорник, уместо да се уопштено даје „глас“ заједнице (чији сви чланови свакако не могу да мисле и да говоре исто) (Clifford 1983: 137–138). Вишегласје нарација, хетероглосија и дијалогичност концепти су који указују на унутрашњу разноликост и разнородност гласова (Bahtin [1975] 1989; Bakhtin 1981; Clifford 1983). Ипак, у завршном тексту је одређени степен уопштавања био неизбежан. Осим тога, саговорници су о многим питањима износили релативно 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 они су интерактивно подстицали на реакције, износећи супротстављена мишљења, подсећајући на неке чињенице и догађаје, евоцирајући успомене. Учесници у комуникацији нису могли да у потпуности контролишу ситуацију, своје и туђе реакције, као и изговорене речи, како то бива када су саговорници један-на-један. Овакве ситуације показале су се као кључне за сагледавање различитих становишта истраживаних (на пример, фрагмент исказа [V 1.27]). Различити, често противуречни гласови могу се уочити и у оквиру дискурса једног саговорника, па чак и у оквиру истог исказа тог саговорника, нарочито када је реч о послератној реалности и односима с Албанцима.

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 сигнализовали су цитирање нечијег исказа, као и лексичким маркерима „каже“ и „вика“ (на пример, фрагменти исказа [IV 1.1], [IV 4.5]).[10]

[10] Разговори нису могли бити вођени у идеалним условима, већ су често били прекидани или ометани спољашњим звуковима или другим разлозима. Самим тим поједини снимци су слабијег квалитета и тешко их је било транскрибовати (уп. Ћирковић 2012: 56).

Приложене транскрибоване исказе саговорника прате интерпретације настале на темељу њих. Многи искази толико су богати разноврсним информацијама да сваки може бити предмет посебне студије. У обимном корпусу исказа нужна је била селекција оних који ће бити дати у тексту, и интерпретирани. И ту се опет актуелизује проблем истраживача и његове извршне, уредничке позиције (Clifford 1983: 140; Prelić 2009: 51–52): многи искази су приложени, али интерпретирани су само неки њихови аспекти, или је интерпретација изостала. Али они јесу ту, отворени за читања и промишљања других истраживача.

II. ТЕОРИЈСКИ ОКВИР ИСТРАЖИВАЊА

Етницитет је веома сложен и флуидан феномен, чије проучавање захтева прецизну, продубљену и проширену контекстуализацију. С обзиром на теоријску хетерогеност антропологије, као и приступа етницитету, у овој студији примењена је комбинација различитих, међусобно допуњујућих кључева, а теренско истраживање омогућило је подробније разумевање контекста.

Поглавље има за циљ да образложи теоријске претпоставке истраживања и подељено је на два потпоглавља: 1. разматра се појам етницитета и његова веза са другим видовима идентификација и национализмом, а објашњене су и основне поставке симболичког интеракционизма, приступа који је примењен у анализи теренског материјала; 2. објашњен је појам *рад*.

1. Етницитет

Етницитет је вишеструко сложен феномен, који су истраживачи настојали да објасне развијајући различите теоријске приступе. Променљива и комплексна природа етничких односа подстакла је настанак многих теоријских концепција и система, често међусобно неподударних или сасвим супротстављених (у целини или у појединим њиховим 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 (на пример, Putinja, Stref-Fenar [1995] 1997; Malešević 2004). У основи, теоријски приступи етницитету могу се поделити на примордијалистичке и конструктивистичке. Иако је примордијализам углавном одбачен, поједине његове поставке и даље привлаче пажњу истраживачâ. Према овом приступу, примордијалне везе карактерише изворност, неупитност, дубока осећања, а по интензи-

тету солидарности и принудној снази сличне су сродничким везама. Примордијализам одређује етнички идентитет као примаран, јер га појединац не бира, већ добија рођењем; он је априоран и базичан (Putinja, Stref-Fenar [1995] 1997: 98–101).

Савремени теоријски приступи повезани су двема основним нитима, које представљају тековине произашле из критике примордијализма: признаје се релациони пре него есенцијални, као и динамични пре него статични карактер етницитета (*ibid.*, 137–139). У оквиру новијих приступа многа питања представљају предмет спора. Малешевић 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 2004: 168–181). Издвојена спорна питања показују да примордијализам још увек жилаво опстаје и да се савремени приступи етницитету нису с њим изборили 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 теорија, добијају се често контрадикторни резултати. Малешевић анализира геноцид у Руанди из 1994. године примењујући експликације осам најутицајнијих теорија. Свака од њих пружа кохерентна, али често узајамно супротстављена објашњења руандске катастрофе (*ibid.*, 160–168). 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 изграђен свеобухватни теоријски оквир истраживања етницитета (Putinja, Stref-Fenar [1995] 1997: 135), односно, да нема универзално применљивог кључа на све појединачне случајеве сложених друштвених односа, какви јесу етнички (Malešević 2004: 11, 181–182).

1. 1. Етницитет: концептуализација појма

Теоретичари етницитета, као и истраживачи који су се с њим сусретали у конкретним друштвеним контекстима, слажу се

у томе да је то феномен веома сложен и тежак за дефинисање. Етницитет је компонента ширег и обухватнијег појма *идентитет* који и сâм носи низ противуречности и нејасноћа. Појам *идентитет* је из математике ушао у социолошки и антрополошки дискурс преко психологије и психијатрије (*ibid.*, 156). Некритичко преузимање математичког поимања идентитета ослабљује експликативни потенцијал друштвених наука, које се, због природе предмета којим се баве, не могу служити апсолутним појмовима (*ibid.*, 157). Употреба појма *идентитет* често представља сметњу у анализама, будући да он у многим случајевима служи као „термин-кишобран", који покрива изузетно широк распон друштвених ситуација, појава и процеса (*op. cit.*). Иако *идентитет* „пати од акутних појмовних слабости" (*op. cit.*), он је један од кључних и најфреквентнијих појмова друштвених и хуманистичких наука, посебно етнологије и антропологије.

И Брубејкер указује на то да је термин *идентитет* дубоко амбивалентан и хетероген: може значити „све и ништа" осцилирајући између есенцијалистичких конотација и конструктивистичких квалификација (Brubaker 2004). Поменути аутор предлаже неколико алтернативних скупова термина, који могу бити употребљени у анализама друштва без контрадикторних и конфузних конотација: идентификација и категоризација – изражавају процесуалност и динамичност; 2. саморазумевање и социјално лоцирање – фокус је на појединцу и његовом самоодређењу; 3. заједништво, повезаност и осећање припадности одређеној групи, коју карактеришу односи солидарности (*ibid.*, 41–48).[11]

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

[11] С обзиром на то да су идивидуални и колективни идентитети променљиви, ситуациони и флуидни, поједини истраживачи предлажу употребу термина који потпуније изражавају њима својствену динамичност и процесуалност: „идентификација", „процес идентификације", „конструкција идентитета" (Duijzings 2000: 18; Čaro-Žmegač 2002: 22 и др.). 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).

дискусије. Постоје различите дефиниције етницитета; неке од њих су прешироке и обухватају најразличитије друштвене феномене, док су у другим дефиницијама прецизнија одређења утицала да поједини аспекти етничких односа измакну и остану на маргини. 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 (2008: 30–31).

Рад Фредрика Барта довео је до преокрета у приступу проучавању етничких феномена (Barth 1969; уп. Barth 2000). 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 процеси интеракције и комуникације доводе до потребе симболичког разграничавања, који различитост чине могућом и видљивом. Статично поимање етничке групе и етницитета Барт је заменио динамичним и интерактивним. Иако су неке Бартове поставке касније оспораване, теоретичари етницитета слажу се у томе да је његов пионирски рад поставио темеље савремених приступа. Фокус студија пребачен је са проучавања културног садржаја на проучавање граница и друштвене интеракције.

Савремени приступи етницитету сагласни су 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*, 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 може бити промењљив, али то не значи да је он увек такав и да такав нужно мора бити. Он није статичан и монолитан, али исто тако не налази се у непрекидном флуктуирању, па је потребно сагледати га у конкретном времену и простору (Jenkins 2008: 52). Другим речима, етницитет укључује и промену и постојаност. Иако се етницитет друштвено конструише, он није неограничено варијабилан, еластичан и подложан преговарању и манипулацији (*ibid.*, 173).

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 промењљив 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.*, 14, 42, 169). Понуђени модел био 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 именовање *других* носи; 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 доживљава као израз метафоричког 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). Сва ова питања показала су се као веома важна током мог истраживања.

Појам *границе* има централно место у свим постбартовским приступима проучавању етницитета, којима је полазна основа Бартов закључак да етничку групу дефинишу границе, а не

унутрашњи културни садржај (језик, религија итд.). Одређена етничка група дефинише принципе подизања, затварања и одржавања граница између себе и других група (Putinja, Stref-Fenar [1995] 1997: 173). Границе се профилишу изабраним културним цртама. Концепт *границе* фокусира *однос* између група; граница је друштвено произведена, невидљива, а дистинктивна линија између њих (Eriksen 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, услуга и људи. Оне могу да буду из различитих разлога прекорачиване. На пример, припадник стигматизоване групе може бити веома заинтересован да се асимилује у другу групу, само да би отклонио стигму (*ibid.*, 40). Очување границе постаје важно нарочито 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). Објашњавајући процесе симболичке конструкције заједница, Коен је указао на то да граница представља маску коју заједница презентује спољашњем свету, док су процеси који прате њену концептуализацију и симболизацију изнутра сложени. Граница као јавна фасада углавном је симболички једноставна, али као предмет унутрашњег преговарања она је симболички комплексна (Cohen 1985: 74; Cohen 1986: 13). Подвлачећи значај проучавања границе Џенкинс скреће пажњу на то да она јесте уско повезана са садржајем етницитета, и да је неопходно у разматрања укључити и процесе унутар граница – оно што чланови деле и што их разликује од других (Jenkins 2008: 111, 126).

Етницитет се друштвено конструише, а симболички маркери разграничења *нас* од *њих* ствар су селекције, интерпретације, дописивања, измишљања и преобликовања ресурса као што су традиција, језик и сл. Међутим, Путиња и Стреф-Фенар упозоравају на то да етничка идентификација не

може бити изведена баш сасвим произвољно и из „било чега“. Симболички ресурси могу се, према потреби, селективно 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 2002: 32).

Синиша Малешевић посматра етницитет као универзалну и интерактивну социјалну ситуацију. Према овом аутору, етницитет представља друштвену релацију путем које одређени културни маркери постају политички значајни у процесима групне интеракције, при чему политизација културних разлика може имати многобројне облике испољавања и нивое интензитета (Malešević 2010).

Етнички идентитет може имати различит значај за појединце, припаднике исте групе, а његов значај може 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 (Eriksen 2002: 76). У периодима промена и криза етницитет се управо најснажније испољава (*ibid.*, 33).

Етницитет се може интернализовати 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 (Jenkins 2008: 48–49, 65–66).

Од посебног значаја за разумевање етничке идентификације на послератном подручју било је објашњење које Брубејкер даје надовезујући се на истраживања Хоровица (Horowitz, Donald L.) да студије етницитета и етничког конфликта не би требало да буду редуковане на проучавање етничке групе, с обзиром на то да етнички конфликт није само ствар „етничких група у конфликту“, већ у то могу да буду укључени различити облици унутрашњих и спољашњих тензија, интереса и притисака (Brubaker 2004: 4, 18–20, 97–101).

*

Иако је конструктивистички приступ етницитету преовлађујући, и истраживачи настоје да се дистанцирају од есенцијализма, језик „групизма“ (енгл. *groupism*) и даље је веома заступљен, а група остаје базични концепт друштвених наука (*ibid.*, 7–27). Брубејкер критикује тенденцију истраживачâ да се одређена, интерно хомогена и екстерно омеђена група узима као основна јединица анализе, будући да је она само један од модалитета етницитета. Уместо фокуса на групу, као супстанцијални и статични ентитет, овај аутор предлаже динамичније и релационе могућности промишљања етницитета, као што су когнитивне схеме, културни идиоми, политички пројекти, дискурзивни оквири и сл. Брубејкер указује на то да се – када се говори о етницитету – аутоматски говори о етничкој групи, иако он „ради“ и на друге начине (путем категорија, схема, институција и сл.) (*op. cit.*). Уместо групе, као основне јединице анализе, поменути аутор предлаже „групност“ (енгл. *groupness*) као „контекстуално флуктуирајућу концептуалну варијаблу“ (*ibid.*, 11). Пребацивање тежишта анализе са групе на „групност“, која се третира као варијабилна и контигентна, доводи до увида да „групност“ пролази кроз фазе наглашене кохезије и колективне солидарности, при чему њен висок ниво не мора бити константан и трајан (*ibid.*, 12). У складу с тим, динамика стварања групне кохезије може се посматрати као друштвени, културни и политички пројекат (*ibid.*, 13).

Иако сам током рада примењивала теоријске поставке конструктивизма, није било једноставно избећи замке „групизма“ и реификације коју он носи (употреба израза „Срби“, „Албанци“, „српска заједница“ и др.), али сам их имала у виду.

1. 2. Етницитет и други облици колективних идентификација

Појам колективног идентитета веома је широк и сложен; он поред етничке идентификације обухвата и низ других: религијску, регионалну, локалну, родну, класну, професионалну,

генерацијску, итд. Све ове идентификације нису строго одвојене, већ се укрштају, прожимају и преклапају на различите начине, а у зависности од појединца, групе, места и времена. Свака од поменутих идентификација може се даље сегментисати на уже и шире облике (на пример, регионална дуж линија урбано – рурално, староседеоци – досељеници и сл.), који потом могу улазити у интеракцију са другим идентификацијама или појединим њиховим аспектима. У пракси је тешко или готово немогуће разлучити којим се поступком која од идентификација покреће, проблематизује или слави, будући да оне могу бити чврсто преплетене, а да при томе њихова сразмера и интензитет варирају (уп. Hercfeld [1997] 2004: 139–140; Jenkins 2008: 42–44).

Различити облици идентификација, како објашњава Ханделман, могу бити бочно и хијерархијски распоређени. Бочно распоређене идентификације имају углавном исти значај, па се људи могу различито опредељивати у зависности од ситуације (у некој прилици можда ће бити најважније њихово занимање, у другој религија, у трећој етницитет и сл.). У хијерархијском распореду један вид идентификације тежи да доминира над осталима, или да на њих суштински утиче (Handelman 1977: 193, наведено према: Jenkins 2008: 21).

Етницитет је несумњиво веома важна димензија друштвене идентификације. У појединим раздобљима и на појединим местима целокупна идентификација може се трансформисати у етничку. Ипак, многи истраживачи скрећу пажњу на то да су неетнички идентитети и неетнички принципи диференцијације такође изузетно важни (Eriksen 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 идентификација, на пример – родном (Yuval-Davis 2004; Eriksen 2002: 171–172; Duijzings 2000: 20– 21), премда класици род и његову везу с нацијом уопште нису помињали (Yuval-Davis 2004: 4). Религија може бити значајна или чак доминантна димензија етницитета, његов главни

садржај. Истраживања обављана у постконфликтним друштвима често потврђују значај религије у бојењу етницитета.

Многи аутори залажу се за обухватнији појам *идентитета*, који није редукован на само једну димензију – етничку. Управо 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'. [...] 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 (Eriksen 2002: 173, 177).

1. 3. Симболички интеракционизам

Симболички интеракционизам посматра етницитет као један од облика друштвене идентификације, који се производи и репродукује у друштвеним интеракцијама на етничкој граници и преко ње, доприносећи њеном конституисању (Jenkins 2008: 54, 65). У средишту интересовања овог приступа су: друштвена интеракција, симболизам друштвених поступака, индивидуалне и колективне перцепције друштвене стварности, тачка гледишта актера. Како је већ раније поменуто, основни друштвеноконструктивистички модел интеракционистички схваћеног етницитета представља ствар културе – заснован је на заједничким значењима, укорењен је у друштвеној интеракцији и из ње произилази, наглашава културну диференцијацију, променљив је и флуидан, у исто време колективан и индивидуалан, екстернализован и интернализован (*ibid.*, 14, 42, 168). Интеракционизам је темељније од других приступа етницитету указао на његов променљив карактер, као и на променљивост и ситуациону условљеност граница (Malešević 2004: 71). Интеракционисти су подробно документовали случајеве у којима су се колективна одређења етничке

стварности радикално мењала у складу са променама ситуације (*ibid.*, 71–72).[12]

Интеракционистички приступ етничким односима у жижу интересовања ставља процесе приписивања – унутрашњу и спољашњу дефиницију – и њихову међусобну повезаност и условљеност. Процеси унутрашњег дефинисања одвијају се тако што актери члановима своје групе, али и другим групама, сигнализују своју самоидентификацију (Jenkins 2008: 55). 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 да ли су и колико су они удаљени или посредовани (*op. cit.*). Док се процеси групне идентификације одвијају „с ове стране“, процеси спољашње идентификације теку „с оне стране“ етничке границе и преко ње (*ibid.*, 23). Џенкинс објашњава да у сусрету унутрашње и спољашње дефиниције настаје идентитет, како индивидуални, тако и колективни (*ibid.*, 55). Свака од страна дихотомије *ми* / *они* имплицирана је у оној другој, па је друштвени идентитет резултат дијалектичког процеса унутрашњег и спољашњег дефинисања (*ibid.*, 56).

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

[12] 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 2004: 61). Зимелово наслеђе је даље креативно разрађивано и надограђивано (*op. cit.*). Исходиште и развој интеракционистичког приступа етницитету другачије је објашњено у: Putinja, Stref-Fenar [1995] 1997: 125–135.

унутрашње дефиниције могу представљати одбрану од наметања спољашњих (*ibid.*, 59). Џенкинс анализира контексте етничке категоризације у широком спектру од најнеформалнијих до најформалнијих (примарна социјализација, брак и сродство, сексуални односи, чланство у неформалним групама, рутинска јавна интеракција, односи у заједници, тржишни односи, запошљавање, административна алокација, организована политика, званична класификација) (*ibid.*, 65–74) и указује на то да у државама с историјом етничких сукоба може доћи до званичног подстицања етничке категоризације путем јавне реторике, законодавних и административних мера и сл. (*ibid.*, 71). Брубејкер такође скреће пажњу на то да ауторитарне институције моћи, попут државе, представљају носиоце формализованог и кодификованог система категоризације (Brubaker 2004: 42).

Спољашња дефиниција – категоризација – уско је повезана с односима моћи и доминације (Jenkins 2008: 23, 53). 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 оне ће се међусобно поткрепљивати. Извесна доза спољашњег поткрепљивања је потребна и за одржавање унутрашњих дефиниција. У случајевима у којима је категоризација у упадљивој супротности са постојећим идентификацијама, мања је вероватноћа да буде примљена (*ibid.*, 74). Затим, постоји могућност 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 с оним како их та друга група дефинише и према њима се опходи (*op. cit.*). Категоризација може бити и творевина оних који имају легитимни ауторитет да категоришу друге, захваљујући неком облику повишеног друштвеног статуса (*op. cit.*). Категоризација се може наметати и физичком силом, тј. неким видом примене моћи. Категорисани у овом случају могу себе почети да сагледавају у светлу наметнутих категоризација злостављача (*ibid.*, 74–75). На крају, они који су потлачени могу да пружају отпор. Ипак, до отпора не би ни дошло да није било категоризације. Џенкинс примећује да спољашња дефиниција

која се одбија већ јесте интернализована, и да као таква може да представља жариште отпора (*ibid.*, 75).

Унутрашња идентификација (индивидуална и/или колективна) није једини начин формирања 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 етницитета, у примарној социјализацији, али и у другим друштвеним контекстима (*ibid.*, 49). Етницитет јесте друштвено конструисан, флексибилан, ситуационо условљен и подложан преговарању, али не неограничено. Њега мање или више обликује и ограничава категоризација од стране *других* (*ibid.*, 173).

Џенкинс указује на то да су се анализе етницитета углавном фокусирале на унутрашњу групну идентификацију, занемарујући спољашњу дефиницију или категоризацију. Оваква антрополошка пракса доводи до једностраног разумевања, будући да је етницитет увек резултат интеракције континуираних процеса унутрашње и спољашње дефиниције (*ibid.*, 57–58, 63, 74–76). Он издваја неколико разлога за поменути истраживачки приступ. Савремена наука склона је да на етницитет гледа као на друштвени ресурс, а веома ретко као на друштвено оптерећење или стигму (*ibid.*, 58). Затим, прихватање интеракционистичког модела етницитета 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 етницитета и других идентитета (*ibid.*, 74–76).

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 2004: 73–75).

*

Концепт *другог* и *другости* добија на значају у антрополошким анализама у последњих неколико деценија. У друштвеним и хуманистичким наукама на ширем балканском простору је крајем прошлог и почетком овог века објављено више студија и зборника радова који разматрају управо спољашња одређења у интергрупним односима, формулисана као „конструкција" или „слика другог". Слика *другог* или „комшијски дискурс" (синтагма коју уводи Биљана Сикимић) предмет је и неколико радова заснованих на теренским истраживањима обављаним на Косову (Сикимић 2005в; Сикимић 2005г; Sikimić 2004: 259, 267–274; Sikimić 2005: 166, 170).

Марија Тодорова испитује примену појма *другог* и *другости* у балканским студијама и указује на његову помодност, контроверзност, као и на епистемолошке тешкоће које његова примена носи и предлаже да „више размишљамо о кретању, флуидности, протоку између оног што је у једном тренутку 'други', а у следећем постаје 'јаство' и обрнуто" (Todorova 2010: 7, 77–90).

1. 4. Етницитет и национализам

Студије етницитета уско су повезане са студијама национализма, а сâм појам кореспондира с појмовима *нација*, *национални идентитет* и *национална држава*. Попут етницитета, и њему блиски појмови су комплексни и вишедимензионални.

У друштвеним наукама углавном постоји сагласност да нације, национализми и националне државе – у облику у коме их данас познајемо – настају након Француске револуције (1789). Ернест Гелнер је појаву национализма и формирање националних држава лоцирао на период преласка са аграрног на индустријско друштво, стављајући нагласак на промене у схватању улоге културе и образовања. Гелнер објашњава да је индустријализација захтевала хомогенизацију културе, стандар-

дизовано образовање и писменост, мобилност, бирократизацију, политичку централизацију, а за све то била је неопходна творевина попут државе. Да би индустријско друштво могло да функционише, појавио се захтев да се културне границе поклопе с политичким (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 плима национализма достигла врхунац (*ibid.*, 103).

Разматрајући појам *нације* Андерсон указује на три парадокса: 1. њена објективна модерност са становишта историчара, а субјективна древност са становишта националистâ; 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 следећу 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, доживљава се 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).

Изградања нација је процес који је своју кулминацију достигао успостављањем националних држава у деветнаестом и двадесетом веку. Овај процес је константан, иако његов интензитет варира током времена. Могу се разликовати две његове основне фазе или облика: активни („врући“) и пасивни („хладни“) (Bilig [1995] 2009: 8). Мирослав Хрох подробно разматра изворе и елементе процеса изградње нација. Оне се граде наративним путем, превасходно конструисањем националне историје. У овим процесима књижевни утицаји такође играју важну улогу. Нације се граде и перформативним путем (слављењем важних датума и догађаја националне историје, подизањем споменика националним херојима и сл.). Хрох даје типологију перформативних начина изградње нације. Визуелизација нације путем симбола (слика, портрета, споменика, пејзажа) такође има значајну улогу у њеној изградњи и неопходној сталној афирмацији и потврђивању (Hroch [2005] 2015).

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 генеалошке, у сразмерама које варирају. Управо оваква вишедимензионалност чини национални идентитет гипким 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).

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 јесу следеће: 1. свет је издељен на нације, од којих свака има своју посебност, историју и судбину; 2. нација представља извор целокупне друштвене и политичке моћи, привржености њој је изнад свих других облика лојалности; 3. људи се морају поистоветити с нацијом ради самоостварења; 4. нације морају бити слободне да би у свету владали мир и правда (*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 (Jenkins 2008: 151).

Подробно разматрајући однос етницитета и национализма, Ериксен одређује национализам као идеологију модерних националних држава, која се заснива на тези да се политичке и културне границе морају поклапати (Eriksen 2002: 7, 97, 108). Однос према држави је оно што нацију разликује од етничке категорије (*ibid.*, 97). Иако национализми углавном имају етнички карактер, Ериксен указује на то да је могућ и национализам који не почива на етницитету (*ibid.*, 115–118).

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 устаљеним нацијама омогућује 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 одређење нације даје 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 укорењене у један посебан простор. […] Житељи националне државе су можда лично посетили само мали део своје националне територије (*ibid.*, 137–138).

Нацију као територијалну заједницу, односно везу нације и територије, подробно разматра Хрох (Hroch [2005] 2015). О односу националне државе и територије пише и Билиг:

> Каже се да националне државе не подносе губитак територије и да су националне владе спремне да учине све што је у њиховој моћи да би умириле сепаратистичке покрете унутар својих граница. […] Није, међутим, пуки губитак територије оно што нарочито погађа, него губитак територије која се налази унутар граница замишљене домовине. […] Један део ‘нашег‘ дома, ‘наших’ бића – незаконито је узео неко други. Тај однос према територији не зависи од личне везе с физичким простором. Иран и Ирак су сматрали да вреди жртвовати стотине хиљада живота за комадић земље који су обе нације сматрале битним делом својих домовина, а чији је економски значај био занемарљив у односу на трошкове те борбе. […] Осећање географске целовитости одражено је и у томе што се нације не држе подједнако упорно свих делова своје територије. Неки делови се замишљају као ‘наши’ и за њих се треба борити; неки се могу препустити (*ibid.*, 140).

Са појмовима *нација* и *национализам* уско је повезан *национални идентитет*, који Смит одређује као најважнији и најобухватнији од свих колективних идентитета – други облици идентификација могу се с њим преклапати и прожимати, али ретко могу да му умање моћ, иако могу утицати на његов смер (Smit [1991] 1998: 223). Малешевић, пак, указује на то да *национални идентитет* представља концептуалну химеру, и предлаже да се фокус помери на боље утемељене, динамичне, процесуалне и неесенцијалистичке концепте, као што су *идеологија* и *солидарност*. Поменути аутор анализира процесе преко којих се „одозго“ микросолидарност организовано трансформише у кохезију и солидарност ентитета као што су нација и држава (Malešević 2011; Malešević 2017).

*

Етницитет, национализам и религија представљају базичне изворе и форме друштвене и културне идентификације, и канале који генеришу социјалну сегментацију хетерогених друштава (Brubaker 2012: 4). Религија је моћан оквир замишљене заједнице и увек је дубоко повезана са национализмом (*ibid.*, 4, 16). Она на много начина може да допринесе настанку и развоју национализма, може са њим бити толико испреплетена да сачињава његов конститутивни део, па чак и да дефинише границе нације или да, у блажој варијанти, снабдева митовима и метафорама њену репрезентацију (*ibid.*, 9). Национализам може религијску припадност поставити као критеријум пуноправног чланства у нацији (*ibid.*, 17). Националистичка идеологија често се служи религијским језиком и симболизмом. Слично томе, религија може да исказује ставове националне државе, и религијски покрети и представници могу се изражавати језиком национализма (*ibid.*, 16).

2. Рат

Рат је мултидимензионалан феномен, историјски контигентан. Једна од основних дефиниција рата је да он представља организовано реципрочно насиље између оружаних група, тј. организовано насиље које политичке јединице спроводе једна против друге (Olsson, Malešević 2018: 715). У суштини, реч је о пракси организованог насиља широких размера и релационом процесу који формира реципрочно непријатељство (*ibid*., 716). Синиша Малешевић дефинше рат као продужени оружани конфликт који подразумева широко заступљену употребу физичког насиља како би једна или више друштвених организација биле приморане да се повинују захтевима друге организације, што резултира значајним друштвеним променама (Malešević 2018).

Социолошка истраживања показују да је рат један од најзначајнијих генератора друштвених промена током људске историје (*op. cit.*). Малешевић указује на то да је више аутора уочило чврсту везу између организованог насиља и појаве првих држава (*op. cit.*). Држава има организационе капацитете и инфраструк-

турну снагу да спроводи одређену политику на својој територији, монопол да употреби насиље и наметне идеолошку хегемонију, механизме да развија и користи комуникационе и транспортне мреже и сл. (*op. cit.*; Olsson, Malešević 2018: 726–728).

Термин *рат* уско је повезан са појмовима *конфликт* и *организовано колективно насиље*. Рат се одвија у контексту ширег конфликта, који се може посматрати као однос реципрочне опозиције два или више актера руковођених стратегијским интеракцијама (Olsson, Malešević 2018: 717). Конфликт може настати у ситуацији када друштвени актери имају инкомпатибилне циљеве (*op. cit.*). Потребно је имати у виду да многи конфликти не укључују физичко насиље. Рат може бити и крајњи механизам за решавање конфликта, онда када су све друге могућности исцрпљене (*op. cit.*). Рат је облик колективног насиља, које је увек, у мањој или већој мери, институционализовано (*op. cit.*). У овом контексту аутори Олсон и Малешевић одређују рат као симултано институционализовану и колективно организовану форму конфликта која укључује насиље (*op. cit.*).

Постоје различити облици рата, који се могу класификовати према броју укључених јединица (дијадни, тријадни, итд.), циљевима (територијални, усмерени на ресурсе), природи актера (међудржавни, герилски), типу технологије (нуклеарни, хемијски) или географски (цивилни, регионални, светски) (*ibid*., 720). Аутори Олсон и Малешевић указују на то да глобализација ствара услове за пролиферацију ратног стања, те да нови ратови нису усмерени на освајање територија, већ тржишта (*ibid*., 729).

Ратови доводе до радикалних друштвених трансформација: мења се социјални поредак, обрасци стратификације, као и динамика етничких, родних и свих других релација (*ibid*., 728–729; Malešević 2018), што потврђују и резултати мог истраживања на Косову. Етнографија рата истражује поглед „одоздо“, искуства тзв. обичних људи, као и политику сећања.

III. КОСОВО – ПОГРАНИЧНИ РЕГИОН

Косово карактерише веома сложен историјски, политички, друштвени и културни контекст. Ово поглавље има за циљ да подробније контекстуализује истраживану заједницу у периоду после 1999. године.

Поглавље има шест потпоглавља: 1. разматра се пограничи карактер Косова и специфичности процесâ идентификације у оваквим областима; 2. даје се осврт на историју Косова с обзиром на српске и албанске супротстављене верзије, у шта су уплетене и конструкције жртве и непријатеља; 3. разматра се положај Косова у оквиру СФРЈ, распад земље и ескалација сукоба крајем деведесетих година прошлог века; 4. укратко се приказује управа УН на Косову; 5. анализира се веза Српске православне цркве и Косова у циљу контекстуализације односа етничке и верске идентификације истраживане заједнице; 6. у фокусу су основне карактеристике српске заједнице југоисточног Косова: географски положај, становништво у огледалу пописа, социјална мрежа, значење и значај унутрашњих граница, као и језичка пракса.

1. Погранична област и идентификација

Распрострањена представа о Косову као о простору само српско-албанских сукоба упрошћена је и погрешна, а на основу ње изводи се и погрешан закључак о монолитности (етничкој, религијској, лингвистичкој итд.) двеју заједница (Младеновић 2004: 245) и непомирљивим разликама међу њима (Duijzings 2000: 8). Како објашњава Младеновић, „мултилингвалност, мултиконфесионалност и мултикултуралност карактерише ову област у више последњих векова“ (2004: 245).

Старија етнографска литература, затим истраживања обављана у периоду непосредно пре избијања сукоба, као и она која су обављана за време међународне управе, упућују на то да су на Косову у више последњих векова коегзистирале бројне етничке, верске и језичке групе, међу којима су границе често

биле порозне, а трансфери идентитета учестали. У отоманском периоду овде су се спајали и једно на друго деловали народно православље и народни ислам (Zirojević 2003: 16, 78). Антрополог Гер Дејзингс на следећи начин објашњава Косово као периферну и пограничну област у којој су коегзистирале различите групе:

> 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. […] 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. […] 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. […] У пограничној области каква је Косово, главна особина друштва није сукоб или коегзистенција; оба елемента су се преплитала кроз историју на разне начине (Duijzings 2000: 1, 9–11).[13]

Како Дејзингс даље објашњава, Косово је током већег периода историје представљало погранични регион на који је претендовало више околних земаља и где су утицаји централне државне управе углавном били номинални. 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 пружао је отворени отпор. Током читавог дваде-

[13] Цитати су преузети из српског издања: Dejzings [2000] 2005: 14, 24–25; с енглеског превеле Слободанка Глишић и Славица Милетић.

сетог века Косово је остало периферно друштво, једним делом изван утицаја врховне државне власти (*ibid.*, 5–18).

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 они углавном слабије допиру (*ibid.*, 12–13, 24). Релације са државом којој пограничне области припадају често су оптерећене проблемима (Wilson, Donnan 1998: 10). Оваква подручја обично су поприште сукоба моћи локалних, националних и међународних интересних група и сложеног преговарања субординације и контроле међу њима (*op. cit.*). На Балкану су се државне границе често померале, а са њима и утицаји одређених центара моћи. Ратови и миграције становништва обично су израженије захватали пограничне области, што се неминовно одражавало на процесе идентификација.

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 – расплинутији, непостојанији, променљивији, прилагодљивији, ситуационо условљени, амбивалентни, вишеструки, и томе слично, за разлику од оних у централним подручјима (Duijzings 2000: 13, 24; уп. Wilson, Donnan 1998: 13). Процеси конструисања идентитетâ овде се одвијају на другачији начин (Wilson, Donnan 1998: 13). У оваквим областима, мењање идентитета и/или прибегавање различитим видовима мимикрије може, у одређеним политичким и друштвеним околностима, бити једини начин опстанка. За наведене процесе и поступке Косово представља парадигматичан пример.

У пограничним областима (наравно, не само у њима) заступљене су 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 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 међукатегорије

(*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). Овај аутор даље објашњава да овакве групе у „неправилне“ претвара управо држава, која настоји да становништво разврста у прецизно одређене категорије, и да њиме управља (опширније у одељку о попису становништва, у овом поглављу). Држава и верски режими, тежећи идеалу јасних и недвосмислених друштвених и културних граница, које се подударају с територијалним, улажу напоре да њихову неодређеност промене асимилацијом у доминантну групу, протеривањем и сличним поступцима (*ibid.*, 25). Исход зависи од друштвеног контекста, али 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).

На Косову су се идентификације мењале, с тим што 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 *Арнауташи* – поарбанашени Срби, Албанци сматрају да део косовских Срба има албанско порекло, хрватски идентитет косовских Хрвата доводи се у питање, итд. (уп. *ibid.*, 15–17). [14]

У језичком погледу, Косово је подручје готово апсолутне лингвистичке периферије за све групе које на њему живе, тј.

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

одликује га општа диглосија (удаљеност од језичког стандарда) (Сикимић 2010: 147). Изражена диглосија карактеристична је не само за мањинске групе, већ и за бројчано доминантно албанско становништво. Косовски Албанци говоре албанским гегијским дијалектом, док се албански стандардни језик, који се користи у писаном облику и у формалним ситуацијама, заснива на тоскијском дијалекту (*ibid.*, 146). Дијалекат косовских Срба такође је веома удаљен од стандардног српског језика.[15]

*

У последњим деценијама двадесетог века идентитети на Косову су се хомогенизовали и добили фиксне границе. Етничка идентификација постајала је 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 2002: 68, 99). Од политичких и других интересних група етнички идентитети се и конструишу и као ресурс мобилишу, усмеравају и употребљавају. Косово представља школски пример наведених поступака.

Косово је од 1999. године насељено готово искључиво Албанцима. Срби су мањина гетоизована у малим енклавама и сеоским срединама. Многе друге етничке, верске и/или лингвистичке групе расељене су или (насилно) асимиловане.

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, пројектован и у *етик* и у *емик* перспективама, као и спор око тога коме оно (искључиво) припада,

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

илуструје прича једне старије саговорнице: групи од неколико Срба на пијаци у Гњилану обратио се Албанац питањима зашто они не иду у Србију, и шта чекају. Моја саговорница је на то одговорила: „А што ви не идете за Албанију?“

2. Историја Косова: два Јанусова лица

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). Оно што је заједничко готово свим верзијама историје Косова јесте да на њему живе (само) две оштро супротстављене групе – Срби и Албанци – са променљивим односима моћи: она је час у једним, час у другим рукама. Ситуација се приказује црно-бело, без нијанси и прелаза, не помињу се периоди и примери сарадње, нити бројне друге групе чији су идентитети „негде између“. Сукоб Срба и Албанаца на Косову објашњава се као есенцијалан, вечан, апсолутан, готово генетски уписан. Углавном се нижу описи страдања, уз учесталу употребу синтагме „вековна мржња“.

Ради потпуније контекстуализације истраживања етницитета 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 као на конструкте – производе одређених околности, стратешких одлука или чак нехотичних резултата политичких пројеката (Eriksen 2002: 91). Неки периоди и/или догађаји из прошлости интерпретирају се, 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 одраз је садашњих, актуелних интереса и интенција (*op. cit.*). Из овакве перспективе произлази да историографске радове (писали их професионалци или лаици) можемо сасвим изједначити с исказима информатора на терену (*op. cit.*). Све ово

покреће низ нових питања, нарочито у сложеној послератној ситуацији. 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 тако и у овој студији. Антропологију интересује субјективни доживљај минулих догађаја, друштвено памћење и друштвено сећање, али све то на простору изузетно сложеног политичког и културног контекста, какво је Косово, оптерећено је историографским интерпретацијама. Селекција и реинтерпретација историје у политичке сврхе може одиграти значајну улогу у стварању и јачању етничке идентификације и лојалности (Eriksen 2002: 90). Нација се гради и наративним путем, а ту писање историје игра важну улогу (Hroch [2005] 2015). На исказе мојих саговорника (нарочито образованијих) евидентно се одражавају званични историографски дискурси, додатно политички и медијски конструисани, и често супротстављени искуствима свакодневне праксе мултиетницитета.

*

Албанској и српској верзији историје Косова заједничко је да обе инсистирају на свом неотуђивом праву на ову територију, а такав почетни приступ производи сва даља размимоилажења.[16] У

[16] 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).

општим потезима изложен, албански поглед на историју Косова заснива се на тези да они воде порекло од Дарданаца, илирског племена. 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. Према српској историографији, словенска племена насељавала су простор данашњег Косова и Метохије у периоду од седмог до десетог века. Средиште српске средњовековне државе под династијом Немањића (1166–1371) из рашке области премештено је на Косово и Метохију убрзо после првог пада Цариграда (1204). Најкасније почетком тринаестог века читаво подручје Косова и Метохије постало је део српске државе (Батаковић 2006: 9). У доба највећег успона средњовековне Србије, Косово и Метохија представљају њено државно, културно и верско средиште, њена су најбогатија и најгушће насељена подручја (*ibid.*, 8–10). Због тога Србија на Косово полаже „историјско право". У албанској историографији, као и у политичком и јавном дискурсу, поменути период означава се као једини када је Косово припадало Србији.

У периоду од краја четрнаестог века (после битке на Марици 1371. године) па до половине петнаестог века, готово цео Балкан био је под влашћу Отоманске империје. 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 интерпретацијâ.

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

У српској историографији истиче се да је у средњем веку становништво Косова било хришћанско, а да се Власи и Арбанаси у писаним изворима помињу као мањинске групе (Богдановић 1985: 34–39). Етничка слика Косова се ни у пет-

наестом 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 шеснаестог века, с исламизацијом Арбанаса – сукоб покреће верска и социјална диференцијација унутар отоманског феудалног система (*ibid.*, 92, 260). 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. Касније је уследила још једна сеоба, мотивисана истим разлозима. У српској историографији објашњава се да су 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. У албанској историографији, међутим, сматра се да су наведене масовне сеобе Срба са Косова – мит (Halili 2015: 308).

На Берлинском конгресу 1878. године установљена је граница између независне Србије, која се значајно проширила на југу, и Отоманског царства, у чијим је оквирима Косово и даље остало. Муслиманско становништво, међу којим је било највише Албанаца, било је прогнано са новоприпојених територија: била је то одмазда за однос према хришћанима у периоду отоманске власти. Прогнани Албанци (око 70.000) углавном су насељавали територију Косова, где су се светили локалним Србима због протеривања са подручја која су припала Србији (Stojanović 2010: 264). За Србе на Косову наступио је веома тежак период, и они у великом броју беже на територију ослобођене Србије. Период после установљења границе између независне Србије и Отоманског царства карактеришу насиље и одмазде. Дејзингс сматра да се после 1878. године подела између хришћана и муслимана претворила у етничку границу између Срба и Албанаца (Duijzings 2000: 7–8).

Балкански савез, који су склопиле Србија, Црна Гора, Бугарска и Грчка, повео је 1912. године рат против већ ослабљене Отоманске империје. 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 деветнаестом веку, у Србији се радило на изградњи националног идентитета, чије је носеће конструкте представљала косовска епика. Подручје Косова припојено је независној Србији 1912. године. Та година је у националну историју уписана као година ослобођења Косова од вековног турског ропства (Атанасије Урошевић користи велико слово за ову реч: Ослобођење – 1935: 144). И док је за Србе 1912. година ослобођења, за косовске Албанце то је била ситуација дубоког незадовољства: они нису могли да се уједине с независном албанском државом која је била у формирању. Према албанској историографији, Србија је на силу окупирала Косово и успоставила власт против воље већинског народа – Албанаца. Како пише историчарка Дубравка Стојановић, и данас у уџбеницима историје у Албанији и на Косову стоји да је неправедном одлуком великих сила албански народ подељен на два дела. Косовски Албанци су током целог двадесетог века тежили отцепљењу од Србије и уједињењу с матичном државом, што је тешко оптерећивало односе два народа (Stojanović 2010: 261).

Успостављање српске државе на Косову пратиле су побуне албанског становништва и одмазде српских власти. Ослобађање или освајање Косова (у зависности од српског или албанског становишта) и његово припајање Србији 1912. године је, с обзиром на затечено тешко стање и отпор Албанаца, у исти мах представљао и почетак његовог губљења, до којег је дошло у наше време. Како објашњава Дубравка Стојановић, на Косову је тада уведен посебан војно-полицијски режим, што је значило да његови становници нису уживали иста права као они грађани који су живели унутар старих граница (*ibid.*, 270). Осим тога, војни и полицијски службеници тамо су одлазили по казни и на локалном нивоу спроводили власт која није била адекватно контролисана (*ibid.*, 271). Србија није нашла одговарајући начин да интегрише албанско становништво: предузете мере,

као и предлози тадашње интелектуалне елите, углавном су били контрапродуктивни. Поменута ауторка резимира:

> Због свега тога се данас чини да је Косово изгубљено и пре него што је добијено. […] Када се узму у обзир сви релевантни подаци, мислим да се то догодило 1912. године, оног истог тренутка када је, пет векова после чувене битке, та област припојена српској држави. […] Србијански државници нису умели тим областима да владају тако да нови становници ту државу прихвате као своју. […] Србија није умела да уреди мир […] није усвојила оно што је освојила (*ibid.*, 268, 271–272).

Косово су већ 1915. године, убрзо након присаједињења Србији, окупирале Аустроугарска, Немачка и Бугарска. У периоду од 1915. до 1918. године области Доње и Горње Мораве биле су 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. Нова држава (1. децембра 1918. године формирана је Краљевина Срба, Хрвата и Словенаца, која је 1929. преименована у Краљевину Југославију) суочила се с отвореним непријатељством албанског становништва. Они су пружали отпор успостављању српске, односно југословенске власти; нису прихватали да Косово буде у саставу Југославије, јер је то држава Јужних Словена, што они нису (Džuda [2000] 2002: 47).[17] Државна власт је побуне гушила. Осим тога, тражила су се и другачија решења за сламање отпора албанског становништва и успостављања бројчане противтеже (што је, на пример, требало да се реши колонизацијом, о чему ће бити речи у V поглављу), а која су се показала као контрапродуктивна.

[17] Демјаха пише да је Косово било део Србије једино у периоду од тринаестог до петнаестог 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).

*

Руку под руку са супротстављеним верзијама историје Косова, у политичком и уопште јавном дискурсу, иде и „‘отимање’ страна у сукобу за статус жртве“ (Blagojević 1996: 233), који представља „примарни дискурзивни циљ“ (Zdravković 2005). Овакву ситуацију језгровито објашњава Марина Благојевић:

> Косовска ситуација, почев од демографске, преко економске ситуације, до „историјских права“ интерпретира се потпуно различито на две стране. При том је занимљиво да интерпретације подсећају на огледала и њихове одразе. И у колективној свести Албанаца и у колективној свести Срба апсолутизоване су сопствене жртве. Други се никада не види и не жели да види као жртва. Жртва Једног, апсолутна жртва, искључује жртву Другог. Постоји апсолутна асиметрија права, потпуно искључивање, апсолутна дихотомија или/или. Истовремено, постоји константна селекција историје и памћења. Стиче се утисак да Срби и Албанци не само да живе на сегментираној територији, у сегментираном друштву, већ и у сегментираном времену, у оном времену у којем имају монопол на жртву (Blagojević 1996: 257).

Конструкција жртве подразумева и конструкцију непријатеља. Како образлаже Александар Павловић, негативне представе о Албанцима у српској култури постају изражене тек током последње четвртине деветнаестог века, под утицајем Источне кризе (1875–1878), формирања албанског националног покрета, слабљења отоманске власти, као и територијалних претензија обеју заједница на исти простор (Pavlović 2015). Негативној стереотипизацији Албанаца значајно је доприносила интелектуална елита Србије (Milosavljević 2002).[18]

3. Косово у оквиру СФРЈ, распад земље и ескалација сукоба

У Другом светском рату Косово је подељено на три зоне: север је био под немачком окупацијом, мањи део на истоку под бугарском, а већи део Косова, западна Македонија и делови

[18] В. зборник радова *Фигура непријатеља* (Pavlović *et al.* 2015).

Црне Горе ушли су у састав Велике Албаније под италијанским патронатом. Албанци су у делу италијанске зоне прихватали окупацију, будући да је била остварена њихова тежња да живе у држави која се подудара са њиховим етничким границама (Petrič, 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 распростирању (*ibid.*, 27–28). Српско становништво било је изложено насиљу; за кратко време велики број колониста је протеран, а многи од њих изгубили су живот. С обзиром на овакву ситуацију, партизани нису били у могућности да у своје редове привуку већи број Албанаца, који су према њима били неповерљиви зато што су њихове одреде сачињавали углавном Словени. С 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; Petrič, Pihler 2002: 28). Да би у свој покрет укључили и Албанце, партизани су показали разумевање за њихове националне потребе: и у домаћој и у страној 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. Међутим, овај уступак касније је повучен и Косово је реинтегрисано у оквире Југославије. Процес реинтеграције текао је споро: био је праћен жестоким побунама албанског становништва.

Године 1945. Косово је присаједињено Србији. Аутономија Косова успостављена је Уставом из 1946. године, а проширена уставним решењима из 1963. (проглашено је аутономном покрајином у оквиру Србије, као и Војводина на северу). Нова власт је у послератном периоду чинила низ уступака албанском становништву у циљу смиривања напетости (широка права, аутономија итд.). У годинама непосредно после рата између Југославије и Албаније развијала се сарадња која је подразумевала и отвореност граница, што се у политичком и јавном дискурсу Србије често наводи као један од разлога противтеже албанског становништва на Косову. Сукоб Тита и

Стаљина 1948. године ставио је тачку на сарадњу Југославије и Албаније, а то је за косовске Албанце значило повратак у, за њих, неповољну климу међуратног раздобља (Petrič, Pihler 2002: 29).[19] Године 1968. одржане су масовне демонстрације Албанаца против режима.

Уставом из 1974. године аутономије Косова и Војводине значајно су 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 итд.). 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. За разлику од република, аутономне покрајине нису располагале правом на сецесију. У периоду који је уследио, албанска национална култура добила је широки простор за своје исказивање, па је на прослави стогодишњице Призренске лиге 1978. године, поред југословенске била истакнута и албанска застава (*ibid.*, 29–31). Државна власт реаговала је забранама и хапшењима једино у случајевима испољавања сецесионистичких захтева (статуса републике за покрајину или прикључења Албанији).

У оквиру СФРЈ Косово је било привредно најнеразвијеније подручје, иако се у његов развој улагало. Разлози за то били су многобројни, како политички, тако и демографски. Економска криза, која се продубљивала, висок степен незапослености, али и други фактори, стварали су незадовољсво. 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, демонстрације су брутално угушене, уследила су бројна

[19] О проблему уједињења Албаније и Косова у другој половини двадесетог века: Vikers, Petifer [1997] 1998: 142–165.

хапшења и проглашено је ванредно стање. Догађаји из 1981. године довели су до трајног погоршања међуетничких односа на Косову, као и до њихове потоње политизације (*ibid.*, 35). У средишту пажње тадашњих политичких елита није се нашло решавање социјалних и економских проблема, већ политизација етничких односа.[20]

У периоду који је уследио, неповерење између Срба и Албанаца се продубљивало; унутар обеју група текли су процеси унутрашње консолидације и етничке хомогенизације. Косовски Албанци себе су видели као угњетену заједницу у оквиру Србије и 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, с 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 многострукост процеса и равни дешавања.

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

[20] Југословенска и српска политичка елита систематски је негирала социјални аспект демонстрација на Косову 1968, 1981. и 1988. године, третирајући их искључиво као изразе национализма (Ivković *et al.* 2015). С обзиром на то да је социјални отпор интерпретиран у националном кључу, носиоци бунта постепено су одустајали од социјалних захтева (*op. cit.*).

Следећа раван која одсликава сложену косовску и југословенску реалност јесте континуирано и бројчано 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 је то био доживљај несигурности и угрожености, па и претрпљених непријатности у доминантно албанском окружењу. Албанску заједницу у посматраном периоду карактерисала је 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 повећао се за више од 2,5 пута, тј. са 0,48 на 1,2 милиона (*ibid.*, 1, 85). Упоредо с тим, број српских становника приметно се смањивао.[21] Ауторке запажају процесе етничке хомогенизације становништва Косова, повећање заступљености најбројније албанске заједнице у укупном броју становника и то у периоду 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, што је било у потпуном нескладу с његовим економским развојем (*ibid.*, 79–80).

Дубока политичка и економска криза југословенске федерације осамдесетих година прошлог века продубљивала се и усложњавала. Комунистички режим је све до почетка шездесетих година двадесетог века прокламовао „братство и јединство“ међу народима и залагао се за наднационални и надрепублички југословенски идентитет (Marković 2001: 14–26, 42). Почетком шездесетих година почело је да се назире економско урушавање земље, а предузете привредне реформе нису дале резултате (*ibid.*, 53). Тада почиње постепена дезинтеграција федерације;

[21] Ауторке Петровић и Благојевић приложиле су резултате пописа становништва из 1961, 1971. и 1981. године, па се наведена демографска кретања могу прегледно и непосредно сагледати (1989).

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 шездесетих година улога републикâ 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. Социолошка праћења етничке дистанце и с њом повезаних питања, у периоду социјализма, показују да је национализам индукован управо „одозго", од политичких и интелектуалних елита, у циљу опстанка на власти или њеног освајања (Vasović 2001: 134). Национализам је преобраћеној комунистичкој елити омогућио нову идеолошку легитимацију у промењеним геополитичким односима и тешкој унутрашњој економској ситуацији (*op. cit.*). Прерасподела друштвених ресурса вршила се у корист тадашњих елита, што је водило драстичном расту друштвене неједнакости (Blagojević 1996: 262). Класни конфликт преокренут је у етнички, он је хомогенизовао све етничке групе, укључујући и Србе и Албанце на Косову, па „масе изједају саме себе" (*op. cit.*).

Како је већ поменуто, од 1981. године међуетнички односи на Косову се погоршавају. Српско становништво осећало се маргинализовано и угрожено, и наставило је с исељавањем, што је било медијски инструментализовано. Национализам у Србији је управо добио на замаху инструментализацијом чињеница о исељавању Срба са Косова (*ibid.*, 233). Федерација је убрзано ишла ка дезинтеграцији, и није се проналазио одговарајући начин за дефинисање и решавање проблема на Косову. Године 1986. објављен је, као недовршен текст, Меморандум САНУ у коме се, између осталог, говори и о томе да су косовски Срби

изложени геноциду.[22] У таквој ситуацији Слободан Милошевић је 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 у средиште актуелне српске политике. У периоду од 1988. до 1989. године у Србији је одржан велики број „митинга подршке“ српском становништву на Косову, на којима су актуализовани Косовски бој, страдање итд. 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 (Naumović 2008: 66).

У марту 1989. године усвојени су одређени амандмани на Устав Републике Србије, којим се постепено укидала аутономија Косова. Рудари Трепче штрајковали су глађу, у покрајини је потом наступио генерални штрајк, демонстрације, хапшења, па су уведене „посебне мере“, које су временом појачаване и подигнуте на ниво трајног ванредног стања. Нови Устав Србије усвојен је у септембру 1990. године. Аутономним покрајинама Косову и Војводини одузети су атрибути државности – оне су сведене на статус територијалне аутономије. Српске власти на Косову су у периоду који је уследио примењивале крајње ригидне и репресивне мере: успостављене су снажне војне и полицијске снаге да би спречиле сваки облик отпора албанског становништва, албански радници који су штрајковали добијали су отказе, медији су забрањивани због оцене да врше сецесионистичку пропаганду, уведен је нови школски програм према коме је настава на албанском језику била усклађена са наставом у Србији, што је албанско становништво одбило да прихвати. У очима Албанаца то је била окупација Косова и – консеквентно – они су одбијали да признају ауторитет Србије прокламовавши независност (Duijzings 1996: XVIII).

[22] Непрегледна је литература која разматра Меморандум САНУ. На овом месту издвојила бих чланак Ригелса Халилија који Меморандум САНУ упоређује са Платформом за решење албанског националног питања коју је објавила Албанска академија наука 1998. године. Чланак пружа анализу оба ова текста, као и друштвено-политичког контекста у коме су настала. Халили указује на то да у основи оба текста стоји иста логика оштре поделе на *нас* и *њих – ми* као недужне жртве, а *они* као агресори (Halili 2015).

Албанци на Косову формирали су „паралелну државу“, тј. паралелни систем институција (просвета, здравство, економија, медији итд.) 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 победио је Ибрахим Ругова, који је у име Демократског савеза Косова координисао рад паралелних структура. На референдуму одржаном 1991. године Албанци су се готово стопроцентно изјаснили за независност, а парламент је убрзо усвојио резолуцију о независности и суверености Косова. Албанци у дијаспори издвајали су део својих примања за финансирање паралелног државног система. Изградивши паралелне структуре, Албанци су пружали пасиван, ненасилан отпор, што је била прагматична одлука: тиме су задобијали подршку Запада; осим тога, они тада нису имали никаквих изгледа у оружаним борбама против српске војске и полиције (Petrič, Pihler 2002: 10, 56–57; уп. Pula 2004: 812).[23] Косовски Албанци бојкотовали су 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. Али они су настојали да добију међународну интервенцију, те им је стога Милошевићев режим у извесном смислу одговарао: руководили су се принципом „што горе, то боље“ (Džuda [2000] 2002: 102). С 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. Комбинација српске непопустљивости и албанског отпора довела је до дубоко подељеног друштва, етничке поларизације и сегрегације, што су многи опажали као ситуацију апартхејда (Duijzings 1996: XVIII). Овде су процеси националне хомогенизације и поларизације били дубљи него у другим подручјима захваћеним ратом на простору бивше Југославије (*op. cit.*).

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

Избијањем ратова у Хрватској и Босни и Херцеговини, ситуација на Косову стављена је на споредну сцену међународне дипломатије (Petrič, Pihler 2002: 71). Дејтонским мировним споразумом 1995. године конфликт на Косову је 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 доминантни они који се залажу за радикална решења (*ibid.*, 11, 74, 220). Од 1996. године Албанци почињу са спорадичним оружаним 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 на хиљаде Албанаца је пристигло из дијаспоре и прикључило се ОВК (Džuda [2000] 2002: 304). Од краја фебруара 1998. године почиње ескалација оружаног сукоба на променљивим територијама. ОВК је провокацијама изазивала српске снаге, које су одговарале брутално и несразмерном јачином. На Косову су деловале и српске паравојне јединице, које су крајње брутално поступале према албанском становништву (паљење кућа и верских објеката, пљачкање и сл.). Огроман број албанских цивила нашао се у избеглиштву, а слике избегличких колона обишле су свет. ОВК је настојала да дође до ескалације насиља, да би се хуманитарном катастрофом привукла медијска и политичка пажња и међународна интервенција (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 страно 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.

Преговори одржани у Рамбујеу, у фебруару 1999. године, између делегација Србије и косовских Албанаца, уз посредовање међународне заједнице, нису дали резултате.[24] 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.[25] На Косову је дошло до хуманитарне катастрофе: под притиском српских снага готово целокупно албанско становништво било је принуђено на избеглиштво у суседне земље.[26]

4. Под међународном управом

После 78 дана НАТО бомбардовања СР Југославије (превасходно Србије) у Куманову је 9. јуна 1999. године потписан војно-технички споразум између представника међународне заједнице и СР Југославије. 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, што ће бити усклађено са распоређивањем међународних безбедносних структура. 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

[24] 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.

[25] Петрич указује на то да је НАТО по окончању Хладног рата доспео у кризу оријентације, па је за себе тражио нов 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). Обимна литература, како домаћа, тако и страна, критички разматра одлуку НАТО-а да без сагласности Савета безбедности УН нападне СР Југославију.

[26] Опширније о фазама српско-албанског конфликта, те оружаном сукобу и његовим последицама: Јањић 1999.

1999: 117). Одлука о коначном решењу статуса Косова остала је отворена; представници међународне заједнице су, притом, заступали став „стандарди пре статуса“, тј. залагали се за изградњу функционалних демократских институција пре него што се приступи решавању питања статуса (Petrič, 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 другог неалбанског становништва, претежно ромског. 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 између 220.000 и 250.000 Срба и Рома. Многе хуманитарне организације извештавале су о страдању Рома због њихове сарадње са српским режимом.[27] Егзодус српског и ромског становништва Џуда описује као невероватно брзу замену улога у односу на избеглиштво албанског становништва, констатујући да „њихов повратак неће осигурати никакво бомбардовање“ (Džuda [2000] 2002: 307).

У периоду који је уследио, преостало српско и ромско становништво било је изложено насиљу (убијање, киднаповање, застрашивање, паљење и крађа имовине) припадника ОВК, али и 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 Албанцима из тих земаља омогућило да се придруже избеглицама и да на Косову несметано пљачкају српске куће и обављају друге криминалне радње (Батаковић 1999: 20; Јањић 1999: 73–74; Лутовац 1999: 118). Размере насиља биле су велике; оно се објашњава осветом албанског становништва за претрпљена страдања у претходном периоду, од

[27] Детаљније о ситуацији косовских Рома: *ERRC report* 2011. Ситуација на Косову од 1999. године, с фокусом на идентификацију Рома, Египћана и Ашкалија, прегледно је приказана у: Marushiakova *et al.* (2001). В. такође: Lichnofsky 2013.

Милошевићевог режима и паравојних формација. Цену за то платили су обични људи, они који су на Косову остали уверени у исправност својих поступака према албанским суседима. 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; Јањић 1999: 72). Џуда примећује да етничко чишћење није спречавано због тога да би се српске претензије на Косово свеле на празне правне и историјске аргументе у ситуацији када Срба овде више не буде било (Džuda [2000] 2002: 315).

У Гњилану и околини је током оружаних сукоба 1998. и 1999. године било знатно мање разарања и насиља него у другим крајевима Косова; ово подручје је сматрано једним од, у то време, његових најмирнијих области (OEBS 2004: 200; OEBS II 2004: 3). Овде је српско становништво живело концентрисано у већим селима, па паравојна ОВК није могла да се инфилтрира користећи руралне области као своју базу, а осим тога, гњилански крај удаљен је од путева њеног снабдевања оружјем (*op. cit*.). Међутим, након окончања оружаних сукоба и увођења међународне управе, 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). У периоду до 20. јуна 1999. године у Гњилану је била уништена само једна кућа, а 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 сл. (*ibid.*, 3). Рат се на Косову званично завршио у јуну 1999.

године, али је у измењеној форми наставио да траје, будући да су припадници српске заједнице нападима били изложени током 1999, 2000, па и касније. Након тога ситуација је почела да се постепено смирује. До другог већег налета етничког чишћења српског становништва на Косову дошло је 17. марта 2004. године. У Гњилану и Витини било је 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.[28]

Период међународне управе карактерише нејасан статус Косова, нејасне границе (територијалне и симболичке), преламање различитих политичких, финансијских и других интереса глобалних и локалних актера (како међународних 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 итд.), нејасне надлежности, општа конфузија у свакодневном животу (уп. Nedeljković 2008: 58–59, 71). Међународно присуство било је оличено у великом броју различитих актера, пројеката, интереса, усаглашених и неусаглашених (на шта, на блиском примеру послератне Босне и Херцеговине, указују: Bougarel, Helms, Duijzings, 2007: 27–31; Hromadžić [2015] 2017: 36–44). У време мог боравка на терену, пројекти помирења посредством међународних организација готово да нису допирали до припадника српске заједнице, који су углавном живели у руралним срединама. Ово нарочито важи за област Горње Мораве. Међународно присуство јесте било упадљиво, и самим тим утицало на динамику локалних односа. Ипак, српско становништво испољавало је неповерење и затвореност. Међународни актери имали су много већи утицај на припаднике албанске заједнице.[29]

[28] О етничким заједницама на Косову са становишта људских права: *Etničke zajednice na Kosovu* 2005, *Etničke manjine na Kosovu* 2006, *Etničke zajednice na Kosovu* 2007.

[29] Последњих година дошло је до растућег интересовања истраживача за анализу улоге међународних актера у пројектима медијације и изградње мира на послератном Косову. Будући да је литература обимна, овде издвајам две публикације које ове процесе осветљавају из различитих углова: Zupančič, Pejič 2018; *Руски мироворци на Балкану* 2007.

*

Један од прокламованих циљева мисије Уједињених нација био је стварање мултиетничког Косова. Савет безбедности УН именовао је, новембра 2005. године, финског дипломату Мартија Ахтисарија као изасланика за процес одређивања статуса Косова. Преговори између делегацијâ Србије и Косова, уз међународно посредовање, током 2006. године нису довели до значајнијих резултата. Српски преговарачки тим предлагао је широку аутономију Косова у оквиру Србије, формулисану синтагмом „више од аутономије, мање од независности", што је косовски тим одбио да прихвати. Ахтисари 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 двадесет две земље чланице ЕУ. Косово је добило признање и од свих земаља региона, осим Босне и Херцеговине. До краја 2017. Косово је признало више од сто земаља света. Ипак, Косово није добило признање од великих земаља (Русије, Кине, Бразила и Индије), као и од пет чланица ЕУ (Шпаније, Словачке, Румуније, Грчке и Кипра), што блокира његов пријем у УН.

Сецесија Косова и његово међународно признање изазвало је полемике глобалних размера, с обзиром на растући број етничких и других конфликата у свету. Отворило се питање критеријума права на самоопредељење и промену постојећих међудржавних граница (Marušiak 2015). Земље ЕУ које нису признале суверенитет Косова сматрају да је реч о преседану који ће допринети умножавању легализације сепаратистичких покрета у свету (*ibid.*, 103). Случај Косова би у Словачкој и Румунији, на пример, могао охрабрити потенцијални територијални сепаратизам етничких мањина (*op. cit.*). Земље које сматрају да је независност Косова повреда међународног права, позивају се на Хелсиншки договор из 1975. године, којим

је призната неповредивост државних граница успостављених након Другог светског рата, затим на Повељу УН, као и на резултате Бадинтерове арбитражне комисије из 1991. и 1992. године (*ibid.*, 96).[30] С друге стране, САД и остале земље које јесу признале независност Косова, подвлаче да Косово јесте уникатан случај, чије решење не може да се примени на друге конфликте у свету (овде је дошло до етничког чишћења, злочина против цивила, међународне војне интервенције, а исцрпљене су све друге могућности). Сецесија се аргументује као поправна или лековита (*remedial secession*: Bolton, Visoka 2010).[31]

Косово карактерише нејасна ситуација у погледу одрживости и атрибута државног суверенитета, успостављања политичке и територијалне државне контроле, надлежности, и 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 ионако подривен; оне су изложене притисцима да се уклопе у наднационалне оквире и сл. (Bilig [1995] 2009: 236, 240, 252–253), што је у контексту глобалног управљања, на почетку двадесет првог века, још израженије. Косово је најсиромашније у региону, са младом, а незапосленом популацијом, без реалних изгледа за побољшање економске ситуације у скорије време.[32]

[30] Хелсиншки договор: https://www.osce.org/helsinki-final-act?download=true; Повеља УН: http://www.un.org/en/sections/un-charter/chapter-i/index.html; http://dag.un.org/handle/11176/387355; Бадинтерова арбитражна комисија формирана је 1991. године да би установила да ли Словенија, Хрватска, Македонија и Босна и Херцеговина испуњавају услове да би могле да буду дипломатски признате као независни ентитети. Према овој комисији, право на самоопредељење не сме да наруши постојеће границе у моменту проглашења независности (Marušiak 2015: 96). Ова комисија није се бавила аутономним покрајинама Косовом и Војводином, али право на самоопредељење није признала српској мањини у Хрватској и Босни и Херцеговини (*op. cit.*).

[31] Детаљније о Косову у контексту права на самоопредељење, те као о преседану: Marušiak 2015: 100–117.

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

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.) мале су шансе да косовско друштво иде ка прокламованом циљу међународних актера. Толерисањем насиља међународна мисија на Косову тешко да је могла постићи задати циљ. Ипак, парламент Косова усвојио је мултиетничке симболе државности: химну без речи и заставу плаве боје са мапом Косова златне боје, изнад које је шест звезда, које представљају етничке заједнице које живе на њему – Албанце, Србе, Бошњаке, Турке, Горанце и РЕИ (Роме, Ашкалије и Египћане). Косовска државна симболика не проиизлази из регионалне, нити државно-правне традиције (као ни у Босни и Херцеговини). Застава Косова подсећа на заставу ЕУ, у којој би Косово и Србија у перспективи требало да се нађу. На обележавању годишњице једностраног проглашења независности, застава Косова мирно стоји на одређеним објектима, док се узаврелим емоцијама маше албанским националним заставама са црним орлом на црвеној подлози.[33] Модерно мултиетничко друштво декларативни је циљ 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.

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 деведесетих година двадесетог века – српско становништво се тешко мири. Посматрано у ширем друштвеном, политичком, али и теоријском оквиру, издваја се став да су модерне националне државе функционалније што су етнички хомогеније, па се мањине одређују негативно (Прелић 2008: 53). Мањински статус обично имплицира поли-

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

тичку нелојалност или евентуално подељену лојалност, другоразредност, економску заосталост, а током историје означавао је не само мања права у односу на већинско становништво, већ и изложеност насиљу, некада и до истребљења (*op. cit.*).[34] Тешко мирење српског становништва са мањинским статусом разумљиво је уколико се има у виду историјски контекст Косова. С друге стране, 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 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 и другим пратећим проблемима.

Једнострано проглашење независности Косова у Србији је тешко примљено. У Београду и у другим градовима одржани су протести. Државни врх изјаснио се да је Косово неотуђиви део Србије, и да ниједна српска влада никада неће признати његову независност. На дипломатском плану предузете су мере у циљу оспоравања легитимности акта проглашења независности Косова, спречавања његовог међународног признања као суверене државе и покретања нових преговора о статусу. Упоредо с оваквим ставом према Косову стоји циљ Србије: чланство у ЕУ. Многи аналитичари тада су истицали 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.[35] Како оцењује историчарка Дубравка Стојановић, званичници Србије говорили су о некаквом имагинарном Косову, уместо о конкретним политичким питањима која би се отворила у случају претпоставке да

[34] 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 2002: 121–142. О улози насиља у процесима настајања или мењања етничког или националног идентитета и националне државе: Duijzings 2000: 32–36.

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

Косово остане у Србији: како би грађани Косова гласали на будућим изборима за Скупштину Републике Србије, како би српска политичка елита прихватила албанске посланике и министре у будућим владама и сл. (Stojanović 2010: 267). Ова ауторка даље објашњава: „Косово за политичке и интелектуалне елите у Србији никада није подразумевало његове становнике, већ само територију, имагинарну територију, истргнуту из времена, из реалности […] неко у стварности непостојеће Косово – Косово без људи“, те да је Србија управо из тог разлога Косово и изгубила (*ibid.*, 268).

*

Однос становника Србије према Косову је вишедимензионалан; неки његови аспекти разматрају се и у овој студији (поглавље V).[36] Као посебно занимљиво издвојила бих 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 добијених од 800 испитаника. Најфреквентнија асоцијација је *Косово – рат*, готово два пута чешћа од следеће по учесталости асоцијације *Косово – Метохија*. 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.

[36] Антрополошка истраживања спроведена међу млађом популацијом у Београду дају занимљиве резултате. Велики проценат испитаника у истраживању које је Саша Недељковић обављао међу студентима, у периоду од 1998. до 2000. године, користи митску реторику када је реч о Косову, а готово сви овај појам доживљавају емотивно (Nedeljković 2007: 52–66). У истраживању које је Срђан Радовић обављао међу средњошколцима и студентима, у периоду од 2006. до 2007. године, као симболи српског идентитета чешће су се помињали музички фестивали, сплавови и шљивовица, него Косово и православље (Радовић 2009а: 137–138, 143). О односу Србије према Косову као спољној територији: Milenković 2009.

5. Српска православна црква и Косово

Косовски мит, према свим својим карактеристикама, представља метанаратив. Везан је за Косовску битку, која се одиграла 1389. године, и о којој је веома мало поузданих података. Победа турске војске имала је за последицу пад српске средњовековне државе. Окосница мита је сукоб хришћанских и муслиманских снага. У његовом језгру је жртвовање: бирајући између царства земаљског и царства небеског, кнез Лазар је изабрао ово друго. Пораз на бојном пољу представљао је његову моралну и духовну победу. У одржавању косовског мита кључну улогу имала је Српска православна црква.

Велики број вредних студија посвећен је анализи косовског мита и његовој улози у процесима изградње националног идентитета, као и његовој инструментализацији (Zirojević 1996; Popović 1998; Бакић-Хајден 1999; Duijzings 2000: 176–202; Bandić 2010: 25–38; Čolović 2017 и др.). С обзиром на то, нећу се задржавати на његовој анализи, већ желим да размотрим услове који су довели до формирања чврсте везе религијског и националног, као и везу цркве и Косова (што је од значаја за разумевање идентификације истраживане заједнице).

Аутокефалност је термин који потиче из старе Грчке и подразумева независност и самосталност одређеног тела са поглаваром на челу (Radić 2006: 157). Како објашњава Радмила Радић, Четврти васељенски сабор је 451. године донео одлуку „да границе цркве теку дуж граница државе“ (*op. cit.*), па „аутокефалност православних цркава била је један од фактора национално-државне интеграције“ (Radić 1996: 267). Српска православна црква добила је аутокефалност 1219. године, а 1346. уздигнута је на ниво патријаршије. Средином тринаестог века патријаршија је из Жиче премештена у Пећ.

У периоду отоманске владавине административни систем милета је политичке формације дефинисао верским параметрима. У оквиру овог система верске заједнице нису биле равноправне, али је, унутар њих, он стварао осећање припадности 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.*). Као модел црквено-државног односа, милет је црквени верски идентитет допуњавао политичким, учвршћујући везу верског и политичког (Radić 2006: 159). У овако постављеном оквиру, православна црква за своје вернике постаје алтернатива држави и чувар културне специфичности (*op. cit.*).

Разматрајући формирање националних држава и националних цркава на Балкану у деветнаестом веку, Радић указује на то да је црква служила као стожер изградње националних идентитета под контролом државе (Radić 2006: 162). Уставом из 1903. године, православље је у Србији признато за државну религију. Назив *Срйска йравославна црква* (национално одређење је на првом месту) уведен је 1920. године, после стварања Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца (Radić 1996: 268).

Током Другог светског рата Српска православна црква (СПЦ) претрпела је разарања од којих се дуго није могла опоравити. Будући да је себе „идентификовала са Србијом као државом и са Србима као народом", стварање федеративне републике Југославије примила је као потирање државности и идентитета свог народа (*ibid.*, 302). У периоду социјализма СПЦ је била на маргинама друштвеног и политичког живота.

Половином осамдесетих година прошлог века, са кризом у федерацији, која се све више продубљивала, СПЦ преузима све значајнију улогу у друштвеном и политичком животу Србије. Црква прва покреће питање Косова. Године 1982. је део свештенства, а међу њима и неколико најугледнијих, упутио апел највишим државним органима Србије и Југославије у циљу заштите српског народа на Косову (*ibid.*, 269–270). Отварајући питање страдања Срба на Косову, СПЦ се поставила и представила као темељ националне сигурности, као једина институција која штити свој народ и остаје уз њега у тешким околностима (*ibid.*, 303) – што ће постати веома важно од 1999. године. Интензивну и успешну хомогенизацију Срба крајем осамдесетих година прошлог века, како запажа Радић, политички субјекти не би могли да постигну без помоћи цркве (*op. cit.*). Сама црква,

међутим, поставља се као врховни арбитар, и одбија сваки приговор о њеној политизацији (*op. cit.*).[37]

Иако је у прво време деловало да СПЦ подржава режим Слободана Милошевића, касније га је оштро критиковала, нарочито његове потезе везане за Косово. Како је питање Косова кључно за СПЦ, она је настојала да узме активну улогу у тражењу могућег решења. Тако је, на пример, епископ рашко-призренски и косовско-метохијски Артемије посетио Сједињене Америчке Државе чак пет пута у периоду од фебруара 1998. до фебруара 1999. године (Radić, Vukomanović 2014: 183). У периоду пре ескалације сукоба на Косову ставови епископа Артемија цитирани су у западним медијима као умерени; он се залагао за дијалог са Албанцима, осуђујући деструктивну политику београдског режима (Džuda [2000] 2002: 181). Монах Сава из Манастира Високи Дечани је на избегличке колоне Албанаца реаговао са дубоким саосећањем, изражавајући страх да ће тако Срби ускоро напуштати Косово (*ibid.*, 263).

После повлачења српских и југословенских војних и полицијских снага са Косова, у јуну 1999. године, видљиво српско присуство свело се на цркву (Perica [2002] 2006/II: 177). Представници међународне управе прихватили су епископа Артемија за политичког представника косовских Срба (*op. cit.*). У периоду који је уследио, СПЦ је заузела веома ангажован став. Већ крајем 1999. године објавила је монографију „Распето Косово“ (у две варијанте: на српском и енглеском и на српском и грчком), у којој даје детаљан опис уништених 76 цркава и манастира у периоду од јуна до октобра 1999. године (Фолић 1999). Јеромонах Сава Јањић предговор ове књиге почиње речима:

> Народи Косова и Метохије проживљавају најтеже дане своје историје на овим просторима. Албански народ проживео је дане патње, прогона и убистава, зло је наносила неморална и деструктивна политика Милошевићевог режима (*ibid.*, 6).

[37] Радић поставља питање да ли је позив СПЦ да реагује као хришћанска или национална црква, и да ли је инсистирање на националном не води у филетизам (термин потиче од грчке речи *филе* – племе) (*ibid.*, 269, 304).

Важно је напоменути да су поједини представници СПЦ говорили и о страдању Албанаца. Временом, фокус ће се усмерити искључиво на страдање Срба.

О Косову се у црквеном, али и у политичком дискурсу, говори као о колевци и духовном средишту српског народа; територија се сакрализује, уз учесталу употребу телесних метафора. На пример, епископ Артемије је америчким конгресменима 2004. године указао на то да би независност Косова довела до искорењивања српског хришћанског присуства у историјском срцу нације (Radić, Vukomanović 2014: 184). Метафора „срца" веома је заступљена и у политичком и уопште јавном дискурсу Србије („Косово је срце Србије"). Став СПЦ према међународној управи на Косову јасно и сажето исказан је у интервјуу епископа Артемија београдском недељнику НИН:

> 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. […] 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. […] Окупација никада није трајна. Све је пролазно стање. Тако ће и ово бити, само је питање када и на који начин ће окупација престати. […] Али, да српски народ неће прихватити окупацију као трајно решење, у то сам више него сигуран. Никакво прихватање окупације не долази у обзир! Никада! (Јањић 2008: 13).

Епископ Артемије и овде сакрализује територију Косова, али уводи нову телесну метафору – ноге. СПЦ одређује Косово као свету земљу, светију од других делова Србије, будући да је ту

био центар средњовековне српске државе, средиште цркве и да је за њу везан косовски мит (у одређењу цркве – „косовски завет“).

Језик религије прелази у друге домене; црква снабдева наративима, митовима и симболима политичку репрезентацију нације (Brubaker 2012: 9–10). Када представници државе говоре о „светој“ земљи, то упућује на снажну повезаност религије и нације (државе) (*ibid.*, 10).[38]

6. Српска заједница југоисточног Косова

6. 1. Географски положај

Подручје југоисточног Косова граничи се на истоку са Републиком Србијом, а на југу са Републиком Македонијом. Истраживањем су обухваћени делови 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 ова је област и добила назив, као и њени житељи – Моравци. Косовско Поморавље дели се на три мање целине: Горњу Мораву, Доњу Мораву или Изморник[39] 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 подручја, слика 2).[40] Енклаву Витина, осим ис-

[38] О сакрализацији Косова: Ejdus, Subotić 2014; о утицају СПЦ на политику Србије: Bratová 2007; о односу религије и национализма у југословенским и постјугословенским државама: Perica [2002] 2006.

[39] 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).

[40] 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.

тоимене 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 витинског краја сачињава око 3.500 припадника, али тај број варира. У Гњилану, регионалном цен-



Сл. 2. Део југоисточног Косова обухваћен истраживањем

тру, остало је око педесет Срба, док је у околним селима српска заједница знатно већа и компактнија. Шилово, Горње Кусце, Партеш и Пасјане су села етнички хомогена, са српским становништвом. Шилово има око 1.200 становника, Горње Кусце око 1.800, Партеш око 900, а Пасјане око 2.000. Горњи Ливоч је село са већинским албанским становништвом, у њему је остало око двадесет српских кућа (у односу на више од шестсто 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 мањини, од 1999. настањена су искључиво албанским становништвом. Село Ранилуг и неколико околних села према граници са Србијом настањени су српским становништвом.[41]

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

6. 2. Становништво у огледалу пописа и попис у огледалу становништва

Атанасије Урошевић у студији о настанку града Гњилана, његовом топографском и економском развоју, пише да се оно

[41] Атанасије Урошевић даје прегледне податке о сваком селу Доње и Горње Мораве, па се тако може пратити динамика друштвених процеса (1935: 157–242).

као мало насеље све до почетка деветнаестог века готово и не помиње, па нема података о броју и саставу његовог становништва (1931: 47). Урошевић даље указује на то да је, према општинском попису из 1927, у граду Гњилану живело „41% Срба, 27% Турака, односно становништва турског језика, 15% Арбанаса и 17% Цигана“ (*ibid*., 50). Град Гњилане је у то време сачињавало 1.457 кућа, у којима је живело 7.215 људи (*op. cit*.). Урошевић пише и да је целокупно гњиланско становништво било досељеничко (*ibid*., 47).

У пописима становништва из 1948. и 1953. године, резултати су давани збирно за „срез“, односно „област“, а не за градове и села унутар њих појединачно, тако да недостају прецизни подаци о становништву града Гњилана у овом периоду (Popis 1954; Popis 1959). У попису из 1961. године стоји да град Гњилане има укупно 12.681 становника, а од тог броја је 5.535 Албанаца, 4.754 Срба, 578 Рома, 159 Југословена, 149 Црногораца, и других у мањем броју (Popis 1994a: 285). Попис из 1971. године региструје укупно 21.258 становника града Гњилана, и то 12.939 Албанаца, 5.462 Срба, 1.677 Рома, 157 Црногораца, и других (Popis 1994b: 284). Према попису из 1981, број становника Гњилана повећао се на 35.229, па је у овом периоду било 25.619 Албанаца, 5.644 Срба, 2.821 Рома, 143 Црногорца, и других (Popis 1991: 321). Попис 1991. године није могао да буде у потпуности спроведен због бојкота албанског становништва – дате су само процене становништва за све општине Косова и Метохије, као и за Бујановац и Прешево. Процењено је да у општини Гњилане има укупно 103.675 становника. Број Албанаца је процењен на 79.357, Срба – 19.370, Рома – 3.477, Црногораца – 155, Југословена – 50, Хрвата – 24 и других (Попис 1993: 120). Попис из 1991. године регистровао је у граду Гњилану 5.857 Срба, 3.087 Рома, 125 Црногораца, и других (*op. cit.*). У општини Витина је 1991. године, према процени, укупно било 57.290 становника. Број Албанаца је 45.078, Срба – 7.002, Хрвата – 4.331, Рома – 373, Црногораца – 178, Југословена – 87 и других (*ibid*., 118). Процене за села појединачно нису урађене. Због недостатка поузданих података о броју Албанаца, није могуће поређење

резултата пописа из 1991. године (етнички састав, број припадника српске заједнице и њихов процентуални удео у укупном броју) са ситуацијом насталом после 1999. године.

Резултати пописâ становништва у периоду после Другог светског рата показују да је албанско становништво било већинско на подручју Косова, али и у региону Гњилана. Осим тога, резултати пописâ показују и да се у другој половини двадесетог века број припадника српске заједнице града Гњилана није значајније мењао, док се број припадника албанске нагло повећавао. Од јуна 1999. године српско и друго неалбанско становништво масовно се исељава. Други већи талас исељавања наступа после 17. марта 2004. године. У време мог боравка, 2006. године, у самом граду Гњилану живело је око педесет Срба, од којих су многи били „и тамо и овде". Према новијим резултатима, у Гњилану је остало свега 37 припадника српске заједнице, са тенденцијом даљег опадања (Стоиљковић 2009: 124).

Попис становништва је много више од обичног одраза стварности. Будући да представља инструмент државе, он може играти кључну улогу у конструкцији стварности (Arel, Kertzer 2001), што је потребно имати у виду приликом коришћења добијених резултата (нарочито у условима у којима је спровођење пописа на етнички осетљивом пограничном подручју ометано бојкотом дела становништва). Текстови посвећени Косову често се позивају 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, језик и сл., и у њему нема места за неодређеност, истанчаност у прелазима, локалну мешавину, те он као такав подстиче реификацију (Hercfeld [1997] 2004: 140). Људи морају да се определе за неколико званично понуђених категорија, јер попис није „осетљив" на неодређености друштвене и културне динамике на локалном нивоу (*op. cit.*). Многе групе на Косову својом се неодређеношћу нису уклапале у крут систем званичне статистике, због тога су неминовно подлегале статистичкој асимилацији (Duijzings

2000: 151).[42] То је један од разлога што се Косово сагледава готово искључиво кроз призму српско-албанских односа.

6. 3. Социјална мрежа, унутрашње границе и њихово значење и значај

Српску заједницу југоисточног Косова сачињавали су они који су себе одређивали као староседеоце и – с друге стране – колонисти, насељавани на овом подручју у периоду између два светска рата. Унутар колониста постојале су и 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 староседелачко српско становништво пејоративно називало *Шопи*, *Шопци* или *Шопови*. Колонисти су већ од шездесетих година двадесетог века почели да продају имовину и да напуштају Косово. У време истраживања на Косову остао је сасвим мали број потомака колониста, и то оних који су ушли у брак са староседеоцима (опширније у поглављу V). У оквиру оних који себе одређују као староседеоце, посебну субгрупу сачињавају тзв. *Српски Цигани*. Они се декларишу као Срби, али их околно српско становништво углавном сматра „Циганима", у увреженим стереотипима. Граница између ових двеју група унутар крила староседелаца је амбивалентна зона преговарања (поглавље 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, чврста и вишеструка повезаност чланова (сви се међусобно познају, иста особа је и рођак и су-

[42] Тако су, на пример, Ђорговци, у околини Врања, подељени између српске и ромске идентификације, у попису становништва регистровани као Срби, што је са становишта државе пожељнија категорија (Zlatanović 2006: 137).

сед) (уп. Coates 1986: 79–80). Заједница представља етничку, верску и језичку мањину у доминантном албанском окружењу и на постконфликтном подручју, што социјалну мрежу додатно учвршћује и затвара. Слику староседелаца о себи и о другима тешко погађа егзодус до којег долази 1999. године и живот чланова породице и шире заједнице у расејању.

У оквиру заједнице веома су изражене локалне идентификације – како шире (Доња Морава / Горња Морава), тако и уже (сеоске). Локалним идентификацијама придаје се толико велики значај да је у разговорима предмет расправе често 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 Гњилане са околином представља Доњу Мораву. Житељи гњиланских села, међутим, негирају да припадају Доњој Морави. Према њиховом мишљењу, Доња Морава је подручје ближе граници са Србијом, чији је центар велико етнички хомогено српско село Ранилуг. На моје питање где онда они припадају, обично су одговарали су да су они „негде између“. Неколико млађих људи објаснило је 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 околине) сматрају да гњилански крај већ припада Горњој Морави.[43]

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

[43] 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 распростирања (*ibid.*, 6).

српским селима Врбовцу и Грнчару и новије куће су ограђене високим зидовима. Становници гњиланских села помињали су да су подручје Горње Мораве називали „преко воду“, и да је тамо живот увек био тежи, грубљи и сиромашнији. Нерадо су пристајали да кћер удају у Горњу Мораву, јер се ту напорније радило, дуже су се задржале проширене породице и изразитија покорност снахе свекру и свекрви.[44]

Атанасије Урошевић је, у складу са дискурсом свог времена, 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 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 (Урошевић 1935: 143).[45]

У време мог боравка на терену дистинктивни идентитети Горња Морава / Доња Морава *(Горњоморавци* / *Доњоморавци)*, као и они између појединих села, повлачени су првенствено на основу разлика у свадби, посебно у начину играња свекрвиног кола, као и разлика у традиционалном женском костиму. На то су се надовезивала објашњења других разлика (у менталитету, локалном говору и сл.). На разлике у обичајној пракси, које имплицирају многе друге разлике, саговорници су указивали и када је реч о суседним селима. Свако село, у извесном смислу,

[44] На разлике у особинама Горњомораваца и Доњомораваца указује и Урошевић. Он Горњоморавце приказује у позитивнијем светлу: реалнији су, поштенији, послушнији, дисциплинованији (Урошевић 1935: 147).

[45] Једнако занимљиву, али другачију слику Горњомораваца и Морава-ца уопште оставио је и књижевник Григорије Божовић, који је имао активну улогу у политичком и јавном животу у периоду између два светска рата (1939: 16–17).

има своју специфичност. Својим посебним идентитетом се, у локалним одређењима и самоодређењима, нарочито издвајају етнички хомогена 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 краја. У Шилову је отворено неколико административних јединица и канцеларија невладиних организација, Дом здравља, Комерцијална банка, неколико фризерских и берберских салона, продавница, кафића, ресторана и сл. Инфраструктура је боља него у околним селима, па је овде живео и одређени број службеника међународних организација у послератном периоду, у изнајмљеним кућама. Старији људи Шилова објашњавали су да су они, лоцирани тик уз Гњилане – били ти који су у периоду пре 1999. снабдевали град пољопривредним производима. Остваривали су добру зараду и економски стајали боље од житеља других села. Становници околних села, пак, замерају им што земљу поред пута, по високој цени, продају Албанцима, и уопште на томе што је велики проценат њих успео да себе обезбеди неким обликом некретнине у Србији. У локалним интерсеоским одређењима, „Шиловани“ се приказују као спретнији и сналажљивији од других, отворенији за промене и новине, што се често коментарише подругљивим тоном.

С друге стране, Пасјане и његови житељи, „Пасјанци“, описују се као затворени и као да, у извесном смислу, и даље живе у неком прошлом времену. Пасјане је највеће етнички хомогено српско село у гњиланском крају, седам-осам километара удаљено од Гњилана. Пасјане има лошу инфраструктуру, неуређене улице и сл. Млађи људи у Шилову су с подсмехом реаговали на помен Пасјана. Један млађи човек је, смејући се, рекао да се девојке из Пасјана удају само у свом селу, па су зато мештани 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 причале су како се раније говорило (а до 1999. то се и поштовало) да се добра девојка удаје у свом селу, тј. лако се удаје. Житељи Пасјана 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, на коју се указује и у интерсеоским категоризацијама. 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 и 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. Старије жене из Шилова су пасјаначке рукотворине оцењивале веома позитивно, 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 (насупрот Шилову).

Дихотомија село / град, која имплицира низ других дихотомија, на Косову је играла важну улогу (уп. Duijzings 2000: 12, 20). Она је уско повезана са дихотомијом староседеоци / досељеници, при чему се у овом контексту под староседеоцима подразумева старо урбано становништво (без обзира на етничку припадност), а под досељеницима они који су се из сеоских средина доселили у Гњилане. Дискурзивно обликовање (спољашње и, нарочито, унутрашње) градског, гњиланског начина живота, друштвених односа, свакодневне и обредне праксе, „старих Гњиланаца“ и „старих Гњиланки“ и др. подразумева високо вредновану културну хибридизацију с отоманским наслеђем. Причајући о специфичностима градске културе, саговорнице из Гњилана позивале су се на отомански период и утицаје (у јелима и посластицама, начину служења госта, одевању, варијанти „турске ношње“ с обавезним димијама, коју су до Другог светског рата носиле све Српкиње и коју су до краја живота задржале жене

рођене почетком двадесетог века и сл.). Ипак, сфере урбаног и руралног нису два строго одвојена ентитета, већ промењиве перспективе интерпретација и искустава, прожете значењима и емоцијама припадања (уп. Henig 2017: 50).

6. 4. Језичка пракса

У разматрању 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.[46] „Језик и ритуал су нарочито дубоко уплетени у етницитет“, указује Џенкинс (Jenkins 2008: 11).

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.[47] Призренско-јужноморавски говор веома је удаљен од српског језичког стандарда; диглосија је реалност (Сикимић 2010). Због наглашене диглосије (локални говор насупрот стандарду) косовски Срби су од сународника у Србији атрибуирани као „нечисти Срби“, слични Албанцима, и изложени су стигматизацији. Језичка диглосија један је од базичних елемената конструкције границе *ми* / *они* (*Србијанци* / *косовски Срби*) од стране становника Србије, и то оних који се залажу за непропусне границе повлачећи знак једнакости између језика и нације. Говор

[46] О односу етницитета и језика, и национализма и језика: Bugarski 2002: 39–84.

[47] 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: Барјактаревић 1977: 226–229. Преглед важнијих дијалекатских карактеристика говора староседелачког српског становништва села Бинач и Клокот: Станковић 2010а, Станковић 2010б, Станковић 2010в. Анализу идиолекта бајалице из Врбовца даје: Илић 2005. 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.

истраживане заједнице карактеришу проблеми језика у контакту.[48] Лексичке позајмљенице и друге језичке интерференције представљају резултат контакта са другим идиомима (турским, албанским итд.).[49] Албански и српски језу 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 једна од фреквентнијих лексема била је „шућур“,[50] изговорена самостално, или у синтагми „Шућур Бог!“ (нарочито у ситуацијама када би, после вишечасовног искључења, поново добили струју).

Мушкарци, нарочито у средњим и старијим годинама, као и они из етнички мешовитих средина, били су билингвални (у време истраживања). Поједини мушкарци су албанским владали веома добро, да их ни сами Албанци нису могли препознати као Србе. Жене из мешовитих средина углавном су пасивно познавале албански идиом, што је било довољно за комуникацију приликом посета албанским породицама. Становници етнички хомогених српских села, према сопственој оцени, слабије или готово уопште не владају албанским језиком. Албански језик био је део наставног програма за ученике српске националности, исто као што је то био српски језик за ученике албанске националности (од петог разреда основне школе, као и током средњошколског образовања) – све до краја осамдесетих година прошлог века. Саговорници су углавном говорили да су у школи слабо могли да науче албански језик. Усвајали су га више у непосредној комуникацији с Албанцима у окружењу, а у новије време и путем телевизијских програма. Осим тога, слабим ефектима школског учења свакако је доприносила и разлика између стандардног албанског језика, који се учио у школи, и албанског дијалекта којим су говорили њихови суседи. Говор

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

[49] О српско-албанским језичким односима са становишта домаће лингвистике: Станишић 1995.

[50] *Šućur*, m. (ar.) захвалност (упућена Богу) (Škaljić [1965] 1979: 591). Неколико саговорника различитих генерација замолила сам за објашњење ове речи. Они су „шућур“ превели као „хвала Богу“, „слава Богу“.

косовских Албанаца, исто као и косовских Срба, карактерише диглосија (Сикимић 2010).

Млади људи одрасли у периоду конфликта деведесетих година прошлог века и међународног протектората имају редуковане могућности да науче језик друге групе у непосредном контакту. Сматра се да је узајамни албанско-српски билингвизам у нестајању (*ibid.*, 148). Ипак, неколико саговорника са којима сам о томе разговарала завршавајући рукопис, уверило ме је да је у појединим косовским срединама билингвизам и даље заступљен. Срби прате телевизијске канале на албанском језику,[51] а многи од њих раде у колективима са Албанцима. С друге стране, како су ми саговорници објашњавали, Албанци, као добри трговци, настоје да, у продавницама Србе услуже на српском. Један од мојих саговорника изнео је став да се у многим породицама југоисточног Косова од деце захтева да уложе напор како би научили језик друге групе.

[51] Током мог боравка на терену радо су се гледали албански телевизијски канали, због серијских програма.

IV. ЖИВЕТИ НА ПОСЛЕРАТНОМ ПОДРУЧЈУ

У време истраживања косовска реалност била је упадљиво етнизована. Аутори који су обављали истраживања у послератној и постдејтонској Босни и Херцеговини скрећу пажњу на то да се комплексност босанског друштва углавном редукује на етничке или етнонационалне димензије и у анализама доминира идентитетска перспектива (Bougarel, Helms, Duijzings 2007: 13; Jansen 2015; Henig 2012: 4). Јансен предлаже истраживачки приступ изван идентитетских калупа, будући да су људи забринути за идентитетска питања, али их брину и многе друге стране живота, попут оних прагматичних. Идентитетски регистар није увек примаран (Jansen 2015). Изражено етнизована косовска свакодневица уплитала се и у прагматичне и емотивне аспекте живота, али је важно имати у виду сложеност друштвене реалности која и овде превазилази етничка кодирања.

Ово поглавље подељено је на пет потпоглавља: 1. разматра се послератна свакодневица; 2. истражују се породични и родни односи; 3. анализира се свадба (приватни ритуал на јавној сцени) и идентитетски дискурси о традиционалном женском костиму; 4. испитује се стопљеност етничке и верске идентификације са фокусом на улогу православне цркве у послератном локалном контексту и (хибридну) обичајну праксу истраживане заједнице; 5. разматра се пароксизам у етнизацији стварности.

1. Свакодневица

Свакодневица подразумева активности и искуства која конституишу уобичајен живот човека и заједнице, све оно што се ради на дневној бази као рутинско и репетитивно. Синоними за свакодневицу су рутина, навика, репетитивност. На послератном подручју је свакодневни живот, као скуп обичних, рутинских, репетитивних активности, предвидљивог и сигурног – уздрман 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 и неколико околних села, мала урбана енклава у Гњилану) далеко је неповољнија од оне у великим и компактним српским селима у околини Гњилана.

1. 1. Рат је завршен, а још увек траје

У првој фази послератног периода, у јуну 1999. године, као и у неколико наредних месеци, српско и ромско становништво из етнички мешовитих средина масовно се исељавало. Многи су се исељавали у колонама, уз пратњу КФОР-а, гледајући како иза њих остају запаљене куће. Сви расељени саговорници имали су потребу да детаљно испричају како су напустили Косово, шта им је тамо остало, 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 рођака, који су се одселили у Србију. Њихова деца и унуци су такође у Србији. Њихов исказ одабрала сам због тога што су они са веома позитивним емоцијама говорили о Албанцима из Жегре, описујући пријатељства негована генерацијама (дато у поглављу VI). У сегментима исказа [IV 1.1] они најпре изражавају жаљење што имовину нису продали пре рата. Њихова кућа је 1999. године запаљена, а земља се у селима попут Жегре 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. Осим тога, њихово имање било је окружено имањима сродника, који га неће купити. А ако би имовину продао Албанцу, који би „ушао“ унутар поседа сродника, његова деца била би суочена

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

са клетвама. При крају датог сегмента исказâ саговорница каже да и онда када је за Србе у Жегри ситуација постала крајње ризична, она и њен супруг нису желели да оду јер „ми смо стари, никога, фала Богу, нисмо дирали, ваљда неће ни дирав ни нас“, што се понављало у исказима многих саговорника. Саговорница преноси синовљеве одговоре и коментаре.

[IV 1.1]

СГ$_1$: Боље који су отишли рано, него као ми.

СГ$_2$: Ууу! Ми да смо продали…

СГ$_1$: Ми смо мислели да чувамо Косово, ее!

СГ$_2$: Направимо кућу. Викам: ‘Синко, продај, дете моје, па тамо од Хан натамо направи где ћеш (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, сьг, реко, ‘синко, виш не можеш. Сьг сви се снађоше: неки кућу купи, неки стан, неки плац, неки нешто, ми ништа!’

СГ$_1$: Ма има пуно још који патив!

[…]

СГ$_2$: 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 ћеш’, 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’. ‘Сьг ти знаш, синко, како ћеш, ми углавном ти дозваљамо.’ Да смо продали тад…

[…]

СГ$_2$: 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’.

(СГ$_1$ – м. 1928. у Жегри; СГ$_2$ – ж. 1934. у Черкез Садовини. СГ$_1$ и СГ$_2$ су брачни пар, интерно расељени у Горње Кусце; Горње Кусце 2006)

У сегменту следећег исказа [IV 1.2] 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 (саговорница користи дијалектизам *обор* за двориште). Она 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 улазних врата. Оставила их је јер јој је било жао да ломе врата они који буду провалили. Резервни кључ дали су пријатељу Албанцу да би неко од његових сродника, ко још није завршио градњу своје куће, прешао у њихову, али он то није учинио. Реч је о Албанцу коме су припадници паравојних јединица из Србије запалили кућу. Саговорници на крају помињу да су их комшије Албанци пријатељски упозоравали на то да морају да иду јер ће бити убијени.

[IV 1.2]
$СГ_1$: Ја доста се овакој борим, али богами, већ осваја мука. Није мало, седам године смо без, без никакве… Рекни на улицу!
$СГ_2$: Саг до дваесчетвртога. Дваесчетвртога јуна колонски ни истерали.
ИС: Сви из Жегре?
$СГ_2$: Сви од Жегру до један!
ИС: А колко било Срба тад?
$СГ_1$: Тад смо били око осамдесет-деведесет куће који смо изашли са пратњу.
$СГ_2$: Са пратњу.
ИС: Ух! А колко њихове куће?
$СГ_2$: У њине има…
$СГ_1$: Преко петсто.
$СГ_2$: Преко седамсто, бре, око седамсто.
$СГ_1$: Седамстотина.
$СГ_2$: Седамсто куће њине има.
ИС: А српске око осамдесет куће?
$СГ_2$: Ааа! Оне сто дваес су српске, само они неки раније отишли.
ИС: Раније отишли?
$СГ_2$: Ааа!
[…]

СГ$_2$: Имали смо пратњу. Овија да не били овија Американци. Знаш, а мој син сас кола бија. И ја у кола. А трактор овьј погон, радија ни трактор и поквари ни се, чудо! Не да упали у обор и не и не! И радија трактор! И овьј 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. (плаче и даље говори кроз плач)

ИС: Жали, осећа да идете.

СГ$_2$: Осећа.

СГ$_1$: Куче такој исто и оно пошло. Кад смо дошли…

СГ$_2$: Куче по нас ишло…

ИС: Зар ниште куче могли да поведете?

СГ$_2$: Не. Врати се кад види туј галаму, кад види тија…

ИС: А у руке некако да сте га узели.

СГ$_2$: Не, па велико било наше. Ми смо чували велико куче.

ИС: И по вас иде куче.

СГ$_2$: И по нас.

СГ$_1$: Шарпланинац.

СГ$_2$: Ааа, шарпланинац.

[…]

СГ$_2$: 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.

СГ$_2$: 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.

[…]

СГ$_2$: Узели, Бог ти зна што правили! А можда онија прасци…

СГ$_1$: Бацали по бунари, бацали, јер они свиње не волив.
ИС: Да, свиње не. Краву су узели.
СГ$_1$: Да, краву су узели.
СГ$_2$: Уу, краву узели!
СГ$_1$: Краву. Све остало машине…
ИС: Па боље, јадна. Боље да је узму него она да угине.
СГ$_2$: Ете, тој!
СГ$_1$: Све машине… Па, јес. И ако су узели.
ИС: А куче јадно да ли су?
СГ$_2$: 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…
СГ$_1$: Ја за себе нисам мислео 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.
СГ$_2$: Овдека, у овуј кућу били баш. Брат гу је од ову кућу.
СГ$_1$: ‘Па, дај’, каже, ‘пребаци ме до Мораву га истерај трактор’, каже, ‘па после врати се, бре, тате.’
СГ$_2$: Хм, после куде ће се врати.
СГ$_1$: Ја кажем. Тад… ми се… сам се расвестио, па кажем ‘стварно’, кажем, ‘џабе смо товарили овај петотонку приколицу ствари’. Што сам могло стане. ‘Ај’, реко, ‘ће да’… Кад смо изашли од село, нема ни један километар, окрећем се отпозади. Оно горив куће. Дим.
СГ$_2$: Одма по нас!
ИС: Одма?
СГ$_1$: Одма!
СГ$_2$: Син ми вика: ‘Мамо, немој да окрећеш главу назад опште.’ ‘Нећу, дете моје. Само вози. Нећу!’ Такој сам се стегла, нисам се отпуштила…
СГ$_1$: А колона је била такој дуга. Путовали смо шес километра, пет километра.
[…]
СГ$_2$: 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.
[…]
СГ$_2$: Ми баш смо рекли на једно, туј комшику. Комшија један, па његово унуче. ‘Ето ти кључеви, дођете, живете, 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!
[…]

СГ$_1$: У дванаес сати је кренула колона. Кад је дошло до Гњилане, појачан је КФОР. И онда су, кад смо изашли, сви смо имали збор-но место. Који мога да изађе, изаша. Који остао после имали муку.
[…]
СГ$_1$: Па КФОР је био на сваки петнаест метара пешки.
СГ$_2$: Пешки иша. Једни отуд, једни отуд.
СГ$_1$: И колона петнаес метара мислим раз… и полак, полак. Пу-товали смо пет километара од…
СГ$_2$: Два сата! Два сата смо путовали пешки, такој полако, по-лак.
ИС: И трактор нисте могли да повезете?
СГ$_1$: Не, извукли смо…
СГ$_2$: Не, закачио га, закачио га тај комшија.
[…]
СГ$_1$: Нисмо ми мислели никако да искочимо живи, али они су рекли, каже, ‘изађите’, каже, ‘бићете убијени’.
ИС: А ко вам је рекао?
СГ$_1$: Тија комшије.
СГ$_2$: Тија наши комшије.
СГ$_1$: С којима разговарамо ми.
СГ$_2$: А ми нисмо, бре, на њи…
СГ$_1$: ‘Не ти мислимо зло’, каже, ‘али како ми знамо’, каже, ‘оп-станак немате овдека. Само убиство.’ И не прође ни два дана…
СГ$_2$: Не, бре, одма сутрадан, Дине!
СГ$_1$: Одма сутрадан… (део реченице се не чује јасно)
СГ$_2$: Колона! Ајде!
СГ$_1$: Убише, убише младића!
СГ$_2$: Па увечер, ко данас, убише ги на место!
[…]
СГ$_2$: Сутрадан, каже, ‘јел ће излазите’, каже, ‘ил сте сви готови!’
ИС: УЧК рекли?
СГ$_2$: Тија УЧК, тија и наши комшије, бре!
СГ$_1$: Комшије који ни мислив добро.
ИС: Аа! Комшије!
СГ$_1$: Комшије који ни мислив добро, па каже…
СГ$_2$: ‘Боље искачајте.’
ИС: Упозоравају вас.
СГ$_2$: Ааа.
СГ$_1$: ‘Тешко ни је што зборимо’, каже, ‘да бегате, али мора да бегате иначе бићете убијени. Не мож да опстанете.’

(СГ$_1$ – м. 1928. у Жегри; СГ$_2$ – ж. 1934. у Черкез Садовини. СГ$_1$ и СГ$_2$ су брачни пар, интерно расељени у Горње Кус-це; Горње Кусце 2006)

Период непосредно после оружаних сукоба (1999. и 2000. године) карактеришу хаотичност, свакодневна убиства, киднаповања и застрашивања чланова српске заједнице, паљење кућа и помоћних зграда у сеоским домаћинствима, различити облици напада на имовину (на пример, 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. Напад 17. марта 2004. године био је неочекиван. Нападнуте су српске куће у Гњилану и Витини. 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 блештава архитектура одудара од амбијента, и појачава доживљај послератних подела и траума. Од једног до другог села могло је да се иде искључиво колима. Уколико би се ишло пешице, морало се кретати 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 је 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 је остао мали број Срба, сажето изражавају енклавску реалност: страх за своју безбедност, дубоку патњу због одвојености од деце (уп. сегмент исказа [IV 2.2]), размишљање да се оде у Србију, али да не би било лако оставити своју имовину и претходни живот и отићи у друго место и у „туђу кућу“. Ипак, она сматра да је живот најважнији. Саговорница на крају оцртава живот у гету:

[IV 1.3]
СГ: Један дьн да једеш, два дана да трпиш, само да имаш мир. То ти је главно! А кад немаш мир – џабе 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 лько! […] Тешко је па да идеш на туђу кућу. Па то је још потешко. 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, дьн. Ко затворени кьд се пуштав по оњј круг да шетав. Такој и ми. Све седиш.
(ж. 1941. у Клокоту; Бинач 2003)

1. 2. Импровизација ‘нормалног’ живота

Преостали припадници српске заједнице углавном се баве пољопривредом, али од 1999. године претежно за своје потребе, јер немају коме да продају робу. Раније су од њих куповали становници Гњилана, Витине, Летнице, а своје производе возили су и у Урошевац. Сада у градовима готово да 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), па људи нису у могућности да обаве ни основне послове у домаћинству. Због струје су забринути и зато што годинама нису плаћали њено коришћење; оптерећени су тиме како ће финансијски поднети издатак за рачун који ће кад-тад стићи. У селима има релативно добро снабдевених прехрамбених продавница. Осталу робу купују у Витини и Гњилану, у продавницама чији су власници Албанци. Људи са села су у Гњилане почели да одлазе тек више година након оружаних сукоба. Значајно су оријентисани према Врању: до овог града свакодневно саобраћа комби-превоз из већег броја села Косовског Поморавља.[53] У Врање се одлази због различитих админи-

[53] Становници југоисточног Косова били су усмерени на Скопље као на најближи велики град (студирање, лечење тежих болести, куповина итд.). Од

стративних послова, лечења и куповине. Поједине продавнице у селима делимично се снабдевају робом из Врања.

Срби на Косову нису одмах признали администрацију УН-а, већ су школство, здравство и судство наставили да функционишу као тзв. паралелне структуре финансиране из буџета Републике Србије. Многобројни разлози допринели су њиховом одржавању, првенствено ограничена слобода кретања и неповерење припадника српске заједнице у новоуспостављену привремену администрацију УН-а.[54] Функционисање тзв. паралелних структура карактерише висок степен импровизације, будући да је на Косову остало недовољно стручњака. Наставници у школама често су без одговарајућих стручних квалификација. То је посебно изражено у енклави Витина, где поједине предмете држе студенти, или они припадници заједнице који имају завршену било какву вишу школу или факултет. У Гњилану и у селима у његовој непосредној околини ситуација је знатно повољнија када је реч о стручности наставног кадра. Ту, међутим, настаје други проблем. Многи образованији људи, попут лекара и наставника, раде на Косову, а за викенд се враћају у Србију, где су сместили породице. Они су пореклом из Косовског Поморавља, продали су имовину и одселили се у Србију, где нису у могућности да нађу посао. Привучени високим примањима, двоструко већим од оних које добијају лекари и просветни радници у Србији („косовски додатак“), они одлазе на Косово да би радили у школи или амбуланти. Косовски Срби незадовољни су њиховим радом: долазе у понедељак, одлазе у четвртак, деца често губе њихове часове; примају високе плате, а не живе на Косову. Радије, зато, прихватају и подржавају наставнике без адекватног образовања, али који су се определили да остану на Косову. Часови у школама често су скраћени, настава је поједностављена, а просветни радници са којима сам о томе разговарала кажу да су околности такве да деца не могу

почетка деведесетих, а нарочито од 1999. усмерили су се ка Врању, али жале за Скопљем.

[54] Синтагмом „паралелне структуре“ међународна администрација назива органе и институције које су остале да функционишу на Косову и после 10. јуна 1999. године, а које немају мандат за то, према Резолуцији Савета безбедности (OSCE 2007: 5; уп. Rajčević 2008: 91–93).

да се концентришу на учење. Поједини родитељи су забринути због слабог образовања које њихова деца добијају, јер ће им бити тешко да школовање наставе 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 ова 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. Николе. 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 поново оспособљена за рад. После оружаних сукоба 1999. године школе на југоистоку Косова су већ у септембру почеле с радом.

У амбулантама, које се налазе у већим селима, раде лекари опште праксе, а одређеним данима долази стоматолог и неколико лекара специјалиста. 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 уочи порођаја обично изнајме стан у Врању, или бораве код рођака. Неколико жена породило се у Витини, у болници у којој раде Албанци. Породиље и бебе биле су добро неговане, али без обзира на то Срби немају поверења. У разговору са женом 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.[55] У појединим хитним ситуацијама Срби су добијали помоћ у болници у Гњилану, али тамо одлазе са великим неповерењем, и у крајњој нужди.

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

За специјалистичке прегледе и болничко лечење усмерени су ка здравственом центру у Врању.

Импровизација ‘нормалног’ живота, како на нивоу појединца, тако и породице или шире заједнице, може се изразити и синтагмом којом Ивана Мачек описује живот у Сарајеву под опсадом: „имитација нормалног живота“ (Maček 2009: 5–10, 62, 82).

1. 3. „Наше“ и „њихово“ време

У дискурсу саговорника протекторат је означен као период са атрибутима лиминалности: мучно, неодређено и недефинисано стање, када је човек *ни ōвамо, 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 у Србију. Оптерећени проблемима послератне свакодневице и ишчекивањем коначног решења статуса Косова, саговорници су повлачили оштру границу у периодизацији: *ōпре 1999.* и *ōпосле 1999.* године, делећи време на „наше“ и „њихово“.[56] 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 1.4]
СГ: Раније сам ишо, док било наше време – ишо сам.
(м. 1960. у Могили; Могила 2005)

[IV 1.5]
СГ: Ухапсише га, јер наше време било.
(ж. око 1945. у Горњем Ливочу; Горњи Ливоч 2006)

[56] Светлана Ћирковић је минуциозном анализом језичке грађе прикупљене током истраживања расељених са Косова, установила да период рата 1999. године представља нулту, референтну тачку, да је он граница која дели прошлост од садашњости, тј. да је она „временски маркер границе“ (2012: 9, 83, 188).

[IV 1.6]
СГ: Радио и за наше време. (саговорник говори о ветеринару Албанцу)
(м. 1939. у Врбовцу; Врбовац 2005)

[IV 1.7]
СГ: Видиш, сад је, што кажу, њихово време.
(ж. 1963. у Грнчару; Бинач 2005)

[IV 1.8]
СГ: Ништо купили, ништо такој заузели. Њино време. […] Док беше наше време…
(ж. 1944. у Грнчару; 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 у месту рођења, те да није једноставно напустити своје „огњиште“ и отићи у „туђи“ свет. С друге стране, они увиђају да је ситуација на Косову по њих неповољна, 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 и веома ризична. Многи и нису у могућности да се одселе у Србију, будући да тамо не могу да обезбеде смештај и пронађу посао. У премишљањима су која трају дуго и исцрпљују.

Везаност за кућу, сроднике и начин живота на Косову, и страх да „све се растури… неси ти сас тој своје више“, показује сегмент дијалога двеју рођака [IV 1.9], које живе у кућама које су једна поред друге. У разговору оне осликавају 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 стваraш“ изражавају суштину прелазног периода, који траје већ веома дуго. Стеф Јансен на примеру послератног Сарајева говори о чежњи за ‘нормалним животом’, називајући овакав период „у међувремену“ *(yearnings in the meantime)* (Jansen 2015).

[IV 1.9]
$СГ_1$: Не се оставља своје.

СГ$_2$: Ма, куде, бре, ће оставиш…
СГ$_1$: И обичаји и пријатељство и кућа…
СГ$_2$: Ма све се растури… неси ти сас тој своје више.
СГ$_1$: Никад више не мож да се саставиш. Никад, никад, никад! Ништо горе нема…
СГ$_2$: Бежи!
ИС: Али, добро. Ви сте велико село, још се држите сви заједно.
СГ$_2$: Још се држимо, али ете…
СГ$_1$: Бадава што си ти велико село!
СГ$_2$: Продају њиве! Продају куће! Како?!
СГ$_1$: Пропадамо, не можемо да идемо даље.
СГ$_2$: Не може, и да оћеш нешто да радиш, другу кућу…
СГ$_1$: Не можеш ти да живиш и да стваараш, да…
СГ$_2$: Тој што се затекло, тој седи, више не подновујемо кућу.
[…]
СГ$_2$: Не смеш да улажеш! Или да купиш, да промениш тепик или завезе, или…
СГ$_1$: Не, не, овој што се затекло пре дваес године, тој је све, све је тој, нема.
[…]
СГ$_2$: Куде да уложим ја овој, па треба да га оставим?!
(СГ$_1$ – ж. око 1962. у Шилову; СГ$_2$ – ж. 1953. у околини Гњилана; Горње Кусце 2006)

У следећем сегменту разговора исте саговорнице изражавају страх да ће се наћи у ситуацији да буду принуђене на избеглиштво. Страх од избеглиштва и колективног смештаја у спортским халама повезан је са страхом да можда и неће моћи да изађу са Косова.

[IV 1.10]
ИС: Сад, рецимо, ови преговори иду о статусу Косова и тако. Шта очекујете, шта може да буде?
СГ$_2$: Ништа, да бегамо.
[…]
СГ$_1$: Тешко за нас.
СГ$_2$: Нема, тешко за нас! Не можемо ни у Србију да пребегнемо!
СГ$_1$: А може да … да не можемо ни да изађемо.
СГ$_2$: Не можемо ни да изађемо!
СГ$_1$: И тој може да бидне. Што ће правимо?
[…]
СГ$_2$: Овој да оставиш све, тамо да немаш сутра ћебе да се покријеш. А немаш ни куде да отиднеш.
[…]

СГ$_1$: Тешко је, видите по хале како је. Ајде, остави кућу, остави дом, иди по хале живи! Ништа боље не не чека кад немаш…

(СГ$_1$ – ж. око 1962. у Шилову; СГ$_2$ – ж. 1953. у околини Гњилана; Горње Кусце 2006)

Истражујући социјалне релације у послератној Босни и Херцеговини аутори Јансен, Брковић и Челебичић, хронотопима чекаонице и лавиринта објашњавају стање у коме су се нашли тзв. обични људи. Хронотоп чекаонице применљив је и на косовске Србе: они су у ситуацији затвореног простора и ту чекају на нешто што зависи од одлука других, оних који се налазе иза затворених врата која окружују чекаоницу (Jansen, Brković, Čelebičić 2017: 17). Хронотоп лавиринта, простора који је без улаза и излаза, и у коме су заглављени (*ibid*., 16), такође описује стање косовских Срба.

*

У околини Гњилана боравила сам у у августу 2006. године, у време одржавања српско-албанских преговора о статусу Косова, у Бечу. Приштински медији извештавали су преносећи изјаве само оних светских званичника који су се залагали за независност Косова. С 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 су, коментаришући могућу независност Косова, говорили: ако оно добије независност, они не знају како би поступили, највероватније 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 нису добили на папиру. Осим тога, саговорници су категорички одбијали да прихвате могућност да њихова деца уче историју и књижевност према албанском наставном програму.

[IV 1.11]

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. око 1960. у Грнчару; Бинач 2005)



Сл. 3. Билборд који сликама страдања Албанаца позива на бојкот робе из Србије, улаз у село Шилово 2006.

Многи су износили мишљење да се у Бечу ништа неће 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 неће дозволити да се Косово одвоји од Србије, већ ће у Савету безбедности ставити вето. 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.[57] Многи саговорници су се носили са ситуацијом неизвесности верујући у снагу оностраног, Божију и космичку правду,

[57] Више саговорника изнело је 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 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, транскрибован је и дијалектолошки објашњен у: Станковић 2010а: 152. Саговорница истраживача Станковића каже да је Косово одувек било

и изражавали наду да ће доћи до неочекиваног обрта ситуације (уп. Maček 2009: 60–61). Сматрају да Срби потпуно неоправдано пролазе кроз велике патње.

[IV 1.12]
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. године и 2004, говорили 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. 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, запослена као службеница у општини, изнела је мишљење да Косово неће остварити независност, већ ће можда добити само неки облик условне независности. Она је испричала да се њен колега Албанац хвалио да је независност Косова готова ствар: ставили су је у рерну. А она му је том приликом рекла да се то исувише дуго пече, па нека они припазе да им не изгори.

Млади људи су углавном тврдили да, ако буде проглашена независност Косова, они и њихова (будућа) деца неће имати никакву перспективу, и свакако ће морати да оду. С 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 познаником Албанцем (фрагмент исказа [IV 1.13]). Познаник се изненадио јер је мислио да је овај већ оти-

---

српско, и да ће то поново бити. Она тада неће бити жива, али њени праунуци ће се вратити (*op. cit.*).

шао у Србију. Уврећен питањем, мој саговорник му је одговорио: чак и да он од његове коже направи гоч (музички инструмент) и удара по њему на Рамазан, он ће, и тако одран, остати на Косову.

[IV 1.13]
СГ: Мене прича један: 'А ти си, М.?!' – Ја викам: 'Ја, бре, дал ни ме познајеш?!' – 'Ја сам мисљеја да си отиша у Србију!' – 'Е', викам, 'мој', Тефик 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 1.14] богат је разноврсним информацијама: изнета су размишљања чланова српске заједнице уопште, као и размишљања верника унутар ње.

[IV 1.14]
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 ниједан 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. око 1980. у Гњилану; Београд 2007)

Старији саговорник објашњава ситуацију у којој се налазе косовски Срби, али и Срби уопште (фрагмент исказа [IV 1.15]). Овде је евидентан утицај политичког дискурса из Србије.

[IV 1.15]

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 ниједно 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 увидли, 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 сьг, неки појединци који радев у град служив амерички, америч… под америчку директиву радив. Иде служи Американца! А Американац 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 евра! Ја можда зарадим 4 евра, 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; Горње Кусце 2006)

Припадници истраживане заједнице су мисију УН-а на Косову доследно називали окупацијом, а припаднике међународних снага, и то првенствено америчких – окупаторима (што је и став Српске православне цркве). Док је дискурс о Албанцима био амбивалентан и променљив, код појединих саговорника и носталгичан (поглавље VI), онај о припадницима међународних снага САД-а носио је крајње негативан предзнак. Описивали су многе ситуације у којима их они нису заштитили већ су, напротив, према њима испољавали грубост и отворено држали албанску страну. Верујући у снагу правде оностраног, неколико старијих саговорника поменуло је да је САД већ почела да стиже Божија 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 итд.).

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

[IV 1.16]

СГ$_1$: 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!

СГ$_2$: Судбина је Косова била и биће да се живи заједно. Вековима живели! Он јуче дошао! (саговорница мисли на припаднике међународне управе)

(СГ$_1$ – ж. 1950. у Гњилану; СГ$_2$ – ж. око 1960. у Шилову; Гњилане 2006)

У свакодневној борби за преживљавање косовски Срби нашли су се у комплексној мрежи релација. С једне стране, Република Србија настоји да преко њих успостави и задржи контролу над Косовом, затим ту је већинско албанско друштво, као и међународна управа и многобројне невладине организације, а све поменуте факторе сачињавају различити актери, пројекти и интереси. Када је реч о помоћи која долази из Србије, она је неадекватно распоређена, и ствара додатне поделе у заједници (дуплим примањима за стручњаке и борбом локалних актера да их остваре, док је, с друге стране, незапосленост један од главних проблема српског становништва), а прате је и многи други проблеми, попут коруптивних.

1. 4. „Све смо се растурили“: продаја имовине и исељавање

Српско и ромско становништво југоисточног Косова од јуна 1999. године нагло се и масовно исељава. Многи од њих, дубоко везани за кућу и земљу, чекали су последњи тренутак за то, па и тада без избегличког завежљаја, у уверењу да ће се брзо вратити. С друге стране, у Гњилану и Витини, нарочито у њиховим централним деловима, као и на другим стратешки важним 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 круг продатих кућа. Српска заједница је тако остала без упоришта у градовима. Продаја имовине Албанцима

почела је деценијама раније, али од 1999. године она поприма масовне размере. Тренд продаје српских кућа и земље наставио се до данашњих дана, мада су временом цене бивале све ниже. Ситуација се, уз то, 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 куће продају Албанцима, преговарајући да дођу до што повољнијег износа. 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 се на ободима села и дуж путева продаје. Многи саговорници оцењују да су се тако српска села нашла у својеврсном обручу.

Продаја куће и земље, за коју је сеоско становништво дубоко емоционално везано, доводи до конфликта унутар породичних и сродничких оквира, као и унутар шире српске заједнице. Срби своју вишегенерацијску „укорењеност“ и везаност за своју земљу и за ово подручје истичу као дистинктивне одлике свог етничког и регионалног идентитета (што је најјасније изражено у дискурсу о колонистима, који – према оцени оних који себе одређују као староседеоце – земљу нису наследили од предака, па су могли лако да је отуђе, в. поглавље V). 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 1.17]
СГ: Све ће буде, али као што је било – никад више да буде неће. […] Све смо се растурили!
(ж. 1935. у Церници; Горњи Ливоч 2006)

Старији саговорник сумира ситуацију исказом који је сличан исказима многих:

[IV 1.18]
СГ: Кад се видимо, не знамо шта да се испитамо. ‘Где су ти, прво, деца? Дал су овдек 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 исказивали су 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 истицао је да су Албанци стратешким куповинама „чистили“ територију. Неколико саговорника из Гњилана закључило је да се ситуација поправља, и да опет може ‘нормално’ да се живи, само да су Срби издржали тежак период и остали на Косову:

[IV 1.19]
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 свеједно. 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. око 1980. у Гњилану, Гњилане; Београд 2007)

[IV 1.20]
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 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 број Срба на овом подручју нагло се смањује, па се самим тим преостали припадници заједнице осећају несигурније. Динамика послератних промена била је таква да се створио нов етнички и 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 углавном неговали добре суседске односе. Међутим, нове комшије Албанце пејоративно приказују као дошљаке из планинских села, који су према њима хладни, па 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 свој живот углавном 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. Живи се веома скромно, прикупља се и штеди сваки динар да би се купио неки облик некретнине 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 имовину продају. Постоје и другачији примери – млади људи који сматрају да Срби морају да остану и опстану на Косову, и не дозвољавају родитељима да породичну имовину продају Албанцима. Старији саговорник објашњава тешко стање у српској заједници, подсећајући на крају свог исказа на време када је са југословенским пасошем могао слободно да путује (структурална носталгија (Hercfeld [1997] 2004):

[IV 1.21]

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 нас намрзло, дошло до мржње,

сьг 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 џаба. 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)

У периоду истраживања број Срба на подручју југоисточног Косова је нагло опадао. Сви они који су били у могућности настојали су да обезбеде кров над главом и преселе се у Србију, трајно или привремено, породица у целини или макар њен млађи

део. Неповољна економска ситуација у Србији и немогућност налажења запослења многе још једино задржава на Косову. Старије саговорнице језгровито изражавају ситуацију:

[IV 1.22]
СГ: Побегоше људи од овуј муку сви.
(ж. 1944. у Грнчару; Врбовац 2003)

[IV 1.23]
СГ: Кој има паре, ћерко, сви купујев, сви бегав. Кој има паре!
(ж. 1922. у Понешу; Горњи Ливоч 2006)

1. 5. „Наше Гњилане оде“: калеидоскоп слика рефлексивне носталгије мале урбане енклаве

Саговорници из Гњилана су период након повлачења српских снага са Косова описивали као „страшан“: припадници ОВК ишли су градом и застрашивали, убијали и киднаповали неалбанце (Србе и припаднике ромских група) који би се нашли на улици, и палили су куће. Према причању саговорникâ, Срби у Гњилану се све до краја 1999. године, па и током 2000, нису усуђивали да изађу на улицу; из града су се чули пуцњава и метеж. Они су у периоду од неколико година после оружаних сукоба живели, како објашњавају, као у кућном притвору. Првих годину дана после рата, сваке би вечери пре полицијског часа понека српска кућа била запаљена, а преостали припадници заједнице су ишчекивали у чије ће двориште бити бачена бомба. Телефонирали су једни другима да би јавили чија кућа гори (док су телефонске линије још функционисале). Свакодневно су се породице исељавале, продавнице у власништву Срба се празниле и затварале, а кућне залихе хране смањивале. Преостали Срби окупљали су се у кућама и дружењем испуњавали време. Како на улицу нису смели да изађу, они су, захваљујући очуваној старој установи *капијица*[58], успевали да се међусобно посећују. У критичном периоду 1999. године они су могли,

[58] *Kapídžik, kàpidžik*, m. (tur.) балкански турцизам; мала, споредна врата на огради између суседних кућа (Škaljić [1965] 1979: 393; Петровић 2012: 179–174).

идући кроз дворишта и пролазећи кроз *капиџике*, да из куће у центру дођу чак до куће у горњем делу града.

И у време мог боравка у Гњилану Срби су излазили из кућа само ради обављања конкретних обавеза. На празник одлазе на литургију у цркву, за коју су веома везани (недељна служба у црквама гњиланског подручја држи се наизменично, по одређеном распореду, с тим што је за велике празнике она обавезна у градској Цркви Св. Николе). У најтежем периоду окупљали су се у цркви, где су добијали различите облике помоћи и информација.[59] 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 у 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.

Људи из околних села су у Гњилане почели да долазе тек пошто је прошло више година од оружаних сукоба. Они долазе само у строги центар града, у део око Цркве Св. Николе. Ту оставе кола, у околним продавницама и апотеци купе шта им је потребно, и брзо се враћају назад. Иако су продавци у гњиланским трговинама услужни, они се прибојавају да би их можда неко са стране могао сачекати и напасти. Код Цркве Св. Николе отворена је мала импровизована српска пијаца, на коју уторком и четвртком доносе робу људи из околних села (слика 4). Тих дана функционише аутобуска линија која кружно повезује села са градом. Због повољнијих цена, на овој пијаци купују и поједини Албанци.

У време мог боравка у Гњилану је живело око педесет Срба, углавном концентрисаних у центру града. Сви они били су 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 организација свакодневног живота постаје веома компликована. Промене у

[59] О окупљањима у Цркви Св. Николе, те кући у којој је Клуб „Св. Никола", опширније у одељку о религији. Видети слике 12 и 13.



Сл. 4. Српска пијаца у Гњилану, 2006.

Гњилану су велике и нагле, како на политичком плану тако и у просторној конфигурацији. Срби су се иселили, у њихове куће су се углавном уселили њима непознати Албанци, па Гњилане више није град у којем су одрасли и који су познавали и волели. Будући да су остали у малом броју, саговорница средњих година каже: ако би се десило да неко од њих умре, можда у том тренутку неће бити 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 у великој мери је 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 гњиланско гробље о Задушницама. „Наше Гњилане оде“ – реченица је коју сам у друштву Гњиланаца више пута чула. Будући да је њихово Гњилане свет који је нестао, они безуспешно покушавају да своје куће продају Албанцима, и преселе се у Србију. У разговорима у којима је учествовало више људи с прекором се понављало: да је Срба у Гњилану остало у већем

броју, опет би могло добро да се живи. Међутим, они нису издржали тежак период, продали су куће и иселили се. И сада су и они који су остали принуђени да оду. Саговорница рођена 1938. године каже да су неки људи продали кућу за велики новац, а затим поставља питање: који износ може бити добар кад човек оставља детињство, младост, гробове предака и блиских људи и одлази негде где никога не познаје и где живот почиње из почетка. Саговорница наставља да размишља постављајући питања и дајући одговоре – кад би и она продала кућу и одселила се, шта је чека у новој средини – гроб. Описује свој живот као тежак (нема где да изађе, рођаци се одселили…) и пита се зашто би и за кога би онда она остала. Произлази да и остаје само због гробова – тако она закључује свој исказ.

Мањи број Гњиланаца, чије су куће у неповољнијем албанском окружењу, или су биле запаљене у нападу марта 2004. године, прешао је да живи у околна села, из којих је пореклом или у којима има посла, а неки су привремено смештени у просторијама некадашње хладњаче „Младост“ у Шилову.

Динамика послератних процеса била је таква да су настале нове друштвене и просторне конфигурације. Индивидуалне приче изражавају разноликост погледа и искустава. Саговорници су били сагласни у томе да они који су имали добре суседе Албанце нису страдали, и могли су да остану у Гњилану. Углавном су се непосредни суседи, Срби и Албанци, међусобно помагали за време рата и после њега. Тако је, на пример, један од саговорника из Гњилана своју кућу понудио на продају првом суседу, како то налаже обичајна пракса. Сусед Албанац га је посаветовао да кућу не продаје, јер ће се ситуација смирити. У кризном периоду који је уследио поменути сусед је у више наврата помагао и штитио српску породицу. Приликом напада на српску заједницу и њену имовину 17. марта 2004. године, већа милитантна група Албанаца окружила је кућу, а исти сусед је изашао испред њих и рекао да је кућа продата. Власника куће су потом евакуисали припадници КФОР-а. Док је он са својом супругом неколико наредних месеци провео у колективном смештају у школи у Шилову, сусед је преко ограде бацао храну псу и мачкама. Саговорница средњих година, чија је кућа

једина српска у албанском окружењу, испричала је да већа група комшија Албанаца није нападачима дозволила да уђу у улицу. Сличних примера је 17. марта 2004. било још, када су поједини Албанци примили Србе у своје куће и заштитили српске објекте (Стоиљковић 2009: 40–41, 79–81, 84, 94). Ипак, овакви примери се потискују и на једној и на другој страни. У први план се истиче сукоб, а не сарадња и заједнички елементи идентификације. Срби своје старе комшије Албанце описују као староседеоце, старе Гњиланце, подвлачећи њихов и свој староседелачки и грађански идентитет. Синтагме „стари Гњиланац“, „стара Гњиланка“, „стари Гњиланци“ употребљавају се за описивање и једних и других, и носе наглашено позитиван предзнак. Насупрот томе, нове комшије Албанце углавном приказују у негативном светлу, као дошљаке пореклом из сеоских и планинских забити, са којима тешко могу да се успоставе добросуседски односи.

Малој урбаној енклави у Гњилану, али и другим припадницима српске заједнице, недостаје културни живот. Позоришне представе, као и друга културна дешавања у граду, искључиво су на албанском језику. Понекад се у Шилову одржавају предавања и трибине на којима говоре представници православне цркве. У Гњилану је слаб пријем телевизијских канала из Србије. Српску штампу купују у Врању. У новије време она стиже и у Шилово, и у још нека српска села, али нередовно. Саговорници се жале на недостатак информација. Своје културне потребе испуњавају тако што се организују у групе и комбијем обилазе манастире на Косову, али и у Србији и Црној Гори. Улажу се велики напори да се српска основна школа одржи. Младих људи и деце у Гњилану је веома мало, па саговорници потцртавају бесперспективност српске заједнице.[60]

*

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

Носталгични дискурс припадника српске заједнице у Гњилану даје широку скалу међусобно повезаних и испреплетених тема, које је и из аналитичких и прегледних разлога тешко раздвојити. Локални идентитети конструишу се и исказују на више начина, али и преко дихотомије село/град, која је на Косову играла значајну улогу (уп. Duijzings 2000: 12, 20). Дискурзивно обликовање градског, гњиланског начина живота – друштвених односа, свакодневне и обредне праксе – 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 позивале су се на отомански период и утицаје (у одевању, исхрани, итд.). Подвлачиле су се разлике између градске, гњиланске обичајне праксе и оне у околним селима.

Једна од мојих саговорница на самом почетку разговора с поносом каже: „Ја сам баш рођена Гњиланка“. Убрзо пита: „Гњилански да причам?“ У даљем разговору објашњава специфичности гњиланског говора и додаје: „А некако ми, Гњиланци кад смо, најслађе нам тако гњилански да причамо“, исказујући на тај начин значај који доживљај културне интимности (Hercfeld [1997] 2004) има како за њу тако и за заједницу којој припада. У даљем разговору она показује породичну фотографију на којој је њена свекрва – према њеним речима – „у турској ношњи“, да би потом објаснила да је то „турско-српска грађанска ношња“. Саговорница објашњава да су до Другог светског рата све Српкиње у Гњилану биле у димијама, а да је њена свекрва, рођена почетком двадесетог века, задржала димије до краја свог живота. Потом она доноси у собу димије своје свекрве, кошуљу од призренске свиле, као и друге делове мушког и женског традиционалног костима, које чува с највећом пажњом, упаковане заједно са документима и другим важним стварима, да би их понела уколико буде приморана на избеглиштво. Делове костима спаја да би ми показала како су ношени, а онда изнад ставља урамљену венчану фотографију свекра и свекрве. Више саговорница испричало је да је млада у Гњилану све до 1999. године, на постсвадбеном сегменту званом *блага ракија*, који је приређивала свекрва у част њене не-

виности, а када су се само жене окупљале, била одевена – према њиховим формулацијама – „у турско“, „у турску ношњу“, коју су сачињавале димије и други пратећи делови оријенталног костима. Такав костим поседовале су поједине, према речима саговорница, „старе Гњиланке“ – и позајмљивале га младама за тај дан. Саговорнице су наглашавале да је оваква обичајна пракса била карактеристична само за градску средину (Призрен, Пећ) (уп. Златановић 2004а: 14). Једна од саговорница је, коментаришући културу припадника турске заједнице, оценила да су они „волели оно фино, што се каже ‘свила и кадифа’“. Топла сећања на гњиланске обичаје прекида повратак у реалност у којој већ годинама нема свадби нити других весеља.

Описујући специфичности гњиланског начина живота, неколико саговорника, окупљених у једној кући, ставило је у прави план гостољубивост. Гост се дочекивао слатким, које се до 1999. године неизоставно кувало у свакој кући, и то од првог до последњег сезонског воћа. Један од саговорника (рођ. 1948), у намери да илуструје колико се у гњиланским породицама држало до припреме слатког, испричао је да његова мајка није дозвољавала деци да беру бресквe које су расле у башти; ако би требало да некуда иде, рекла би деци да је бресквe пребројала и они су, док су били мали, веровали да је то могуће, и поштовали су њену забрану. Саговорникова супруга затим објашњава да је постојала утврђена процедура приликом служења госта: прво слатко, па сок, онда још нешто, ако има у кући, и на крају – кафа, када гост каже да би кренуо. Кад се попије кафа, домаћица каже: „На здравље“, а гост одговара: „Здравље да имаш“. Начин служења госта и гњиланска јела и посластице биле су омиљене теме и у разговорима са другим саговорницима, захватајући шира подручја друштвеног живота. Међу омиљеним гњиланским јелима издвајали су *касапски ћувеч* од јагњећег меса и *елбасан-ташава* (печено јагњеће месо преливено смесом од киселог млека, јаја и лука), око које су се две саговорнице спориле да ли је турског или албанског порекла. Али није било спорно да су *филије*, врста слојевитог теста са доста масноћа, преузете из албанске кухиње. Уобичајене гњиланске посластице углавном су оријенталног типа: *гурабије*, *тулумбе*,

баклава (*ређана* и *моīана*), *кадаиф*, *ванилице*, *īуслице*, *алва*[61], *īаīлија*[62] и др. *Таīлија* је врста слаткиша који носи одређени култни значај: неизоставна је на славама, али и у другим важним приликама животног и календарског циклуса, нарочито приликом Задушница и помена мртвима. Прича о баклави била је прича о добросуседским односима, испричана много пута и у околним селима: Албанке су је посебно умешно припремале од домаћих кора, служиле на Бајрам, и обавезно слале члановима породица српских гостију. А Срби су суседима Албанцима на Ускрс даривали црвена јаја. У прилог сагледавању интеркултурних размена иде прича младе саговорнице о томе да се у послератном периоду сусед Албанац обратио њеном оцу с молбом да му овај објасни како се фарбају јаја, јер његова деца имају за тим велику жељу. Наративи о гњиланским јелима добијају носталгичне боје некадашњих дружења, заједништва, друштвене солидарности и кохезије. Заједништво жена посебно је долазило до изражаја приликом припремања *јуфке*[63], када би се већи број њих, по лепом времену, окупио у дворишту једне куће, следећег дана у дворишту друге итд., и ту би развлачиле и сушиле коре – уз заједничко обедовање, испијање кафа и дружење.

Носталгија преосталих Гњиланаца рефлексивног је типа,[64] почива на губитку, прате је емоционално топла сећања

[61] *Alva*, f. (ar.) балкански турцизам; врста посластице (Škaljić [1965] 1979: 91, 206; Петровић 2012: 41–42). Алва се у гњиланским домовима припрема од упареног брашна, шећера и воде, све док не добије тамнобраон боју.

[62] *Tàtlija*, f. (tur.) балкански турцизам; врста слаткиша (Škaljić [1965] 1979: 603; Петровић 2012: 271). Татлија се у гњиланским домаћинствима спрема тако што се у узаврело уље дода цеђ (добија се од пепела и воде) или, у новијој варијанти, кисела вода. У ту се масу сипа брашно, шећер, гриз, онда се меси, и на крају се додају ораси. Пече се на тихој ватри, сече на специфичан начин, и прелива шербетом.

[63] *Jufka*, f. (tur.) балкански турцизам; врста теста, танко развијено тесто (Škaljić [1965] 1979: 373; Петровић 2012: 163).

[64] Светлана Бојм објашњава да је осећање губитка и расељености – потка носталгије (Boym 2001: XIII–XIV). Ова ауторка указује на то да два типа носталгије одређују однос према прошлости, замишљеној заједници, дому, па и према себи самом – *рестаураīивна* и *рефлексивна*. Рестауративну носталгију карактерише покушај реконструкције и поновне изградње изгубљеног дома,

и поступци (показивање старих фотографија, припрема домаће алве да би ме послужили и сл.), сећања на некадашња времена и живот који је нестао. Испољени рефлексивни тип носталгије је чулан, елегичан и фрагментаран, али довољно отворен за брз и оштар повратак у реалност. Носталгични наративи плету се превасходно око различитих интрагрупних, али и интергрупних кохезија, солидарности, континуитета, традиције.[65] Самоодређење *ми, Гњиланци* обједињује различите аспекте колективних идентификација (унутар српске заједнице југоисточног Косова – дихотомију *град / село*, унутар самог Гњилана – дихотомије *сто̄роседеоци / дошљаци*, *Срби / Албанци* и др.).

Послератни период карактеришу дубоке промене различитих врста контекста, што погодује носталгичним изливима. Носталгичне интерпретације прошлости представљају критички говор о садашњости. Како примећује Великоња, носталгија је начин преживљавања у временима наглих промена, она делује катарзично и терапеутски. Утопијски чува прошлост, антиципирајући свет праведнији од постојећег (Velikonja 2010: 165). Она може бити субверзивна, стварајући пукотине у доминантном обрасцу (*ibid*., 165–166). Носталгија припадника мале урбане енклаве у Гњилану свакако представља критику доминантног дискурса, и то како оног на Косову[66] тако и оног

при чему она себе не опажа као носталгију, већ као истину и традицију. Овај облик носталгије је у основи националних и националистичких покрета, који прибегавају антимодерној митологизацији историје и залажу се за повратак националним коренима и симболима (*ibid*., XVIII, 41). Док је рестауративна носталгија заокупљена националном прошлошћу и будућношћу, рефлексивна је повезана са индивидуалним сећањима. Иако се могу позивати на исте ствари, њихови идентитетски наративи се не подударају. Носталгија рефлексивног типа не претендује на апсолутну истину и на поновну изградњу, већ контемплира о пролазности времена, чежњи и осећањима припадности. Она се не држи једне праволинијске приче, већ воли детаље; она је фрагментарна, неодређена, а зна да буде и креативна, критична, шаљива и иронична (*ibid*., XVIII, 49–50).

[65] Уп. носталгични дискурс саговорникâ из Призрена, одређених атрибутима безстатусне, избегличке позиције у центрима колективног смештаја у Врањској Бањи: Златановић 2004а.

[66] У званичном и јавном дискурсу послератног Косова нема никаквих сигнала носталгичних сећања на југословенску прошлост; одстрањено је све

о Косову у Србији, у коме више нема места за *другог*. Прошлост виђена „одоздо“, из различитих перспектива тзв. обичних људи, задобија шири спектар боја и емоција од званичних – и српских и косовских – црно-белих слика жртве, агресора и вечите мржње.

2. Породичне и родне релације

Косовско друштво, као и српска заједница унутар њега, представља парадигматичан пример патријархалне, патрилинеарне и патрилокалне породичне организације. Дубоке и нагле друштвене промене 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 осврт.[67]

У периоду уочи Другог светског рата српска породица (као и албанска, што помињем ради потпуније контекстуализације) била је вишечлана. Породично домаћинство било је проширено, и то вертикално (родитељи у заједници са ожењеним синовима и унуцима) и хоризонтално (више браће са својим женама и децом). Саговорници рођени у периоду око Другог светског рата, причали су да су одрасли у таквој породици. Саговорнице су објашњавале да су у периоду педесетих и шездесетих година двадесетог века удајом ступале у породицу која је обично имала и више од двадесет чланова. У то време држава је, у циљу модернизације, почела да, законским мерама, у области аграра 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

оно што на њу подсећа. На те сигнале се, међутим, наилази у завученим, приватним сферама (Schwandner-Sievers 2010).

[67] Проблем породичних релација у послератном контексту већ сам делимично разматрала у: Zlatanović 2011.

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 и опстајали, али у измењеној форми, на Косову су остали скоро нетакнути (уп. *ibid*., 452–469). На њих готово да нису утицали поступци модернизације које је социјалистичка Југославија настојала да спроведе. Утицај централне државне власти на Косову је и у овом периоду био номиналан (Duijzings 2000: 5). Дубоку укорењеност и снагу патријархалних норми илустроваћу само једним примером. Све до почетка осамдесетих 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 куму. У данашње време овакав поступак је сасвим изобичајен.

Дубоко укорењене патријархалне принципе сажето изражава исказ саговорнице у позним средњим годинама:

[IV 2.1]

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 веселје, 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 веселје, 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 другога несмо правили веселје 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. Војска! (саговорница се смеје, ја се придружујем)
>
> (ж. 1952. у Церници; Шилово 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).[68] Тек од 1999. године, у послератном контексту, у српској породици настају такве промене да се може говорити о њеној трансформацији.

Рапидне друштвене и политичке промене, као 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. Млад ожењен човек из Шилова рекао ми је да би за породицу 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

[68] Албанска породица на Косову, тј. облици патријархално конципираних родних релација унутар ње показују изузетну сличност са српском породицом: Krasniqi 2014, Krasniqi 2015.

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 дођу у кратке посете, али унуке није видела пет година (а у међувремену је још једног добила).

[IV 2.2]
СГ: Жељна сам за децу, што не ги виђавам. То је… па је… Викам сьг 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; 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 прегледа постељу и уколико је исход позитиван, приређује славље и младиним родитељима шаље 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 (јер је до дефлорације требало да дође у њиховој кући и под њиховом контролом, момка је могла и да превари). Уколико се испостави да млада није била невина, то се ради угледа породице крије, али – како објашњава млада удата жена:

[IV 2.3]
СГ: Слабо је поштују. […] То јој остаје доживотно. Ако се знаје да није невина, то доживотно знају и ако некад се посваћа 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; Врбовац 2003)

Од почетка деведесетих година прошлог века наталитет је у опадању: брачни парови се обично опредељују за троје деце.[69] Само је мушко потомство жељено, и мора се добити по сваку цену.[70] Пожељно је да синова буде више. Када се у породици роди треће или четврто по реду женско дете, честитање се доживљава као подсмех. После рођења девојчице примењују се многобројни магијски поступци да би се обезбедило рађање мушке деце. Магијска пракса усмерена на добијање мушког потомства невероватно је богата и разрађена. Уколико брачни пар има две кћери, у следећој трудноћи се прибегава чак и медицинским методама раног утврђивања пола, на основу плодове воде (што се по високој цени обавља у приватним ординацијама у Србији). Ако се установи да жена носи девојчицу, ради се абортус. Како је објаснила старија саговорница, парови данас рађају по троје деце и настоје да у тај број уклопе бар једног сина. Родни односи су тако постављени да жена тек рађањем сина добија могућност да гради позицију унутар мужевљеве породице, а она ће бити боља уколико је синова више. Саговорнице различитих година говориле су о својој великој жељи да добију сина, те да су из тог разлога биле спремне на већи број порођаја. Једна од њих је, на пример, имала три кћери, а као четврто дете добила је сина. Она је објашњавала своју велику жељу за сином тиме што није имала брата. С обзиром на то да нема брата, тешко би јој пало да сада нема ни сина. Она је рођена као трећа по реду девојчица у породици, због чега су јој дали име „Доста“ (рођ. 1972). Патријархална родна хијерархија и репресија су дубоко интернализоване, и не доводе их у питање ни млађе жене.

[69] У периоду социјализма наталитет српског становништва на Косову био је већи од оног у Србији, али мањи од наталитета косовских Албанаца.

[70] Била сам гошћа на прослави првог рођендана девојчице која је била прворођено дете младог пара. Гости су обично честитали речима: „Следеће године – син!“

Када је реч о мушком потомству, густо се преплићу различити облици идентификација: родна, шира регионална (косовска), етничка, верска итд. У свима њима изражен је захтев да жена рађа мушку децу и да буде посвећена породици и одржавању патријархално утврђених релација. 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, будући да кћери удајом одлазе из куће, што је синова више породица је јача и сл. Али помиње се и специфичност Косова, као територије за коју се ратује („Косово проклета је земља, мора да ратује“, фрагмент исказа [IV 2.5]). Старији мушкарци су објашњавали да су Албанци управо високим наталитетом и великим бројем синова задобили Косово.

[IV 2.4]
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; Горње Кусце 2006)

[IV 2.5]
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 2.5] каже: „жали се и тој и тој“, а под тим подразумева да постоји разумевање и саосећање за децу оба пола, и за једне и за друге. Израз „жалити“ старији саговорници употребљавају у смислу – саосећати са неким. Поменути саговорник има петоро деце, четрнаест унука и дванаест праунука. Са поносом је испричао како 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 превози путнике из витинског краја за Врање, један од присутних поменуо је човека који је управо добио четврто дете и то сина. На то је возач реаговао изразито позитивним тоном: „Прави Косовац!“[71]

Специфичност ситуације на Косову и инсистирање на мушком потомству, преклапање родног, етничког и регионалног косовског идентитета, испољава се и у дискурсу жена. 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 2.6]
СГ: Овдек на Косово, ти видиш, треба ни синови.
(ж. 1942. у Житињи; Могила 2005)

Наталитет српског народа и с тим повезана питања концепције породице, родних релација, улоге жене, абортуса и сл. једна је од тема којој велику пажњу посвећује и Српска православна црква (у јавним иступима својих представника, у публикацијама и сл.). С обзиром на велики значај који православна црква има за српско становништво послератног Косова, њени ставови о породици и наталитету иду руку под руку с укорењеним патријархалним вредностима, и додатно их учвршћују. На венчању у Цркви Св. Марка у Шилову свештеник је одржао беседу у којој подвлачи рађање као смисао брака, а на фону слике о биолошком пропадању српског народа:

[IV 2.7]
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

[71] Један од старијих саговорника с поносом је испричао да има пет кћери и сина. Кћерке су га увек слушале, добро се удале и имају децу. Али једна од њих, рекао је са жаљењем, 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!“ Причајући о важности женског рада у кући, саговорник је додао: „Без женску руку нема благослов“ (м. 1939. у Врбовцу; Врбовац 2003).

> 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!
>
> (Шилово 2006)

Управо се на примеру свештеникове беседе види како су религијски и национални дискурси чврсто испреплетени у пројекту очувања нације.

Нација и род уско су повезани и конструишу једно друго (Yuval-Davis 2004: 4, 21), а Косово је парадигматичан пример за то. Полемике о Косову су још од осамдесетих година прошлог века у политичком, и уопште јавном дискурсу Србије усмерене не само национално, већ и изразито родно (Milićević 2006: 271). Висок наталитет косовских Албанаца категорисан је као део „идеолошког програма контрареволуције“ (*ibid*., 172) и демографски притисак на националну државу. У том оквиру, а са распадом Југославије, национализмом, ратовима и општом ретрадиционализацијом друштва, наглашава се улога жене у биолошкој репродукцији нације. Жена је призната и поштована, али само као мајка, родитељка нације (Milić 1994; Bracewell 1996 и др.). Државни национализам лако кореспондира с локалном праксом тврдокорних патријархалних образаца. У контексту конфликта ради се на учвршћивању етничких и верских граница, па се жени намеће (и она је овде прихвата и подржава) улога чувара традиције. Из есенцијалистички схваћеног идентитета (нација као метафора за породицу / сродничку групу) произлази и репродукција као једино призната женска улога.[72] Разматрајући процесе формирања европских нација Мирослав Хрох такође указује на то да се жене у националном дискурсу појављују једино као мајке и васпитачице будућих припадника нације, оне чија је улога да одржавају национални континуитет, те да су једино у тој улози препознате и поштоване (Hroch [2005] 2015).

[72] Резултати истраживања ставова студената у Косовској Митровици 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).

Мушке и женске улоге и домени на истраживаном подручју су поларизовани; они се доживљавају као „природни“, „нормални“ и неупитни. Неколико окупљених младих жена и девојака у Врбовцу питала сам где је за жену бољи и лепши живот: на Косову или у Србији. Све оне су имале 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 запослена (да одлази од куће, одваја се од деце, буде у спољашњем свету, који се доживљава као туђ и опасан), подразумева се да ће муж издржавати породицу.[73] Затим су ми објасниле да у Србији младићи од девојака „траже“ предбрачне сексуалне односе, док су на Косову задовољни кад добију пољубац; у Србији су разводи учестали и сл. (у истраживаној заједници су разводи веома ретки, а у том случају деца остају код оца). Сматрале су да је жена на Косову „заштићена“, поштована као мајка и домаћица, што се понављало и у исказима старијих жена. Једна млада удата жена објаснила је да жене у Србији имају слободу, док оне на Косову имају љубав (мужа, деце, сродника). Да би љубав породице задобиле и сачувале, оне се придржавају дубоко интернализованих патријархалних норми, и репродукују их. 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, улоге су јасно дефинисане, као и очекивања од жене – њој је у одређеном смислу и у одређеним животним аспектима пружена заштита), него у оним срединама у којима је патријархалност у процесу разградње и где се пред жену постављају амбивалентни захтеви (Erlich 1971). У спонтано добијеним наративима, током истраживања, мушкарци су исказивали поштовање својим женама као вредним и умешним домаћицама. У врањском крају, где сам крајем деведесетих година прошлог века истраживала свадбене обичаје, жене су биле ухваћене у клопку противуречних захтева поткопаног

[73] Ипак, неке жене су запослене у просвети, здравству, администрацији, сеоским продавницама и сл. Поједине имају универзитетско образовање или студирају.

патријархалног вредносног система (на пример, да буду и запослене и да у брак уђу невине) (Златановић 2003).

Млађе жене и девојке наизглед успевају да помире традиционализам са евидентним утицајем глобализацијских процеса (обучене су у одећу која је скромнија, али се суштински не разликује од оне која се носи у Београду, време проводе гледајући серије и сл.). 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) наизглед није освешћен и не доводи у питање утврђени патријархални поредак.

Традиционални обрасци показују жилавост и опстају упоредо са другачијим моделима и вредностима које нагло продиру од 1999. године. Стари обрасци су изложени променама, а тај процес је у многим доменима праћен конфликтима.[74]

У периоду пре 1999. године породична имовина (кућа и земља) није се 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 део, без обзира што им је позитивно законодавство признавало равноправност. Међутим, када се, у послератном периоду, кућа, земља или неки њен део прода, отварају се нова питања. У ситуацији коју карактерише доживљај угрожености, као и немогућност многих да своју имовину продају, дешава се да кћер од оца или сестра од брата траже део новца. Унутар породице долази до дубоких

[74] Ради потпунијег сагледавања разматраног проблема важно је упоредити резултате социолошких истраживања свакодневице жена и њиховог поимања породичних и родних односа, а која су обављана на северу Косова. Прво истраживање спроведено је међу интерно расељеним лицима, превасходно женама, које су после напада 2004. године биле принуђене да напусте своје домове (Аритоновић 2009). Истраживање спроведено у Косовској Митовици у периоду од 2010. до 2013. је посебно значајно с обзиром на то да је обухватило жене различите етничке припадности (српске, албанске, бошњачке и ромске) (Миловановић 2016).

конфликата и подвајања. У заједници се овакви поступци негативно примају и неретко оцењују као лоша пракса преузета из Србије.[75]

Друштвене промене које настају од 1999. године одражавају се и на међугенерацијске односе и ауторитет старијих, који се све мање уважава. Старија и средња генерација мојих саговорника жалила се на то да је дошло до својеврсног расула: млади људи више не поштују старије, не маре за друштвене норме и мишљење околине, живе „од данас до сутра“, девојке се изазовно облаче и остају с младићима до касно у ноћ, улазе у предбрачне сексуалне односе, млади мушкарци су се пропили и сл.[76] Старији саговорници су углавном исказивали разумевање за понашање младих: мушкарци су претежно без запослења, живи се оскудно, могућности за зараду су крајње ограничене. А поврх свега, даљи ток политичких догађања на Косову је неизвестан, а питање – остати на Косову или се преселити у Србију – представља акутни конфликт за све припаднике заједнице.

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

---

[75] Занимљиво је упоредити резултате истраживања динамике наслеђивања између обичаја и закона, а на примеру врањског краја: Ђорђевић Црнобрња 2011. Такође је занимљиво упоредити ситуацију наслеђивања у албанским породицима региона на граници Албаније и Косова: Bardhoshi 2013.

[76] Саговорници су често повлачили 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 и сл. Поједини саговорници помињали су како им се неко од пријатеља Албанаца жалио да је доласком „странаца“ разбијена њихова традиционална култура. О редефинисању породичних, сродничких и родних релација, те маскулинитету у контексту процеса „изградње нације“ на постконфликтном Косову в. Luci 2005. О маскулинитету и национализму у послератном периоду на Косову в. Munn 2006.

Заједница је у својеврсном процепу: стари вредносни систем је уздрман, а нови се тешко успоставља. Губе се јасни концепти и друштвена правила претходног периода. Српска заједница југоисточног Косова 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 испрате и поднесу.

3. Свадба и идентитетски дискурси о традиционалном женском костиму

Свадба је најважнији, најразрађенији 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 југоисточног Косова. Свадба је својом формом, садржином и значајем уграђена у идентитет заједнице и као таква веома погодна да се, посредством ње, проблематизују његови различити облици (етнички, верски, локални, родни итд.).[77] 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?

Средином двадесетог века свадба је трајала више дана и састојала се од великог броја предсвадбених и постсвадбених сегмената. Временом су се многи сегменти и ритуални поступци губили, а неки су се стапали са другима. У периоду деведесетих година прошлог века свадба у ужем смислу трајала је два дана. У суботу је свекрва са својим јетрвама и другим сродни-

[77] Поменута одређења свадбе дата су у: Златановић 2003: 7–8. Проблем конструисања идентитета у периоду ретрадиционализације друштва половином деведесетих година прошлог века подробно сам разматрала на примеру свадбе у Врању (*op. cit.*).

цама отварала свадбено веселье *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 поново 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 у кући младожењиних родитеља окупља се широки круг сродника. Долазе и сродници који су се одселили у Србију. Свадбено веселье у јутарњим часовима отвара свекрва својим *свекрвиним ором* (колом). Свекрвино коло је тип отвореног кола, чији је правац кретања удесно, кружном линијом; игра се споро и траје веома дуго.[78] Свекрва предводи коло играјући са украшеним ситом у десној руци[79] (слика 5). Поред свекрве у колу су њене јетрве, затим остале сроднице (заове, сестре и сл.), а на крају је, према идеалном моделу, свекрвина свекрва (младожењина баба по оцу) са *погачом* (хлебом) у руци (слика 6). Њихов број мора бити непаран (обично три до једанаест).

Овакву концепцију свекрвиног ора забележила сам у Шилову. На истраживаном подручју постоје мање или више изражене варијације у односу на ову која је описана. У околини Ранилуга (Доња Морава) свекрва игра сама са ситом у десној руци и погачом испод левог пазуха. Касније јој се у игри придружују јетрве и друге сроднице. У појединим селима Доње Мораве свекрва игра држећи у десној руци сито, а у левој погачу (слика 7, расељени са подручја Доње Мораве).

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 ње преузима мушко дете. Дечак

[78] О свекрвином ору и другим народним играма гњиланског краја са приложеним обрасцима и анализама, в. Јанковић, Љ., Јанковић, Д. 1951: 47–142.

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



Сл. 5. Свадба: *заигрување*, Шилово 2006.



Сл. 6. Свадба: *заигрување*, Шилово 2006.

стаје на чело низа који сачињавају свекрве, испред главне свекрве (младожењине мајке), 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),[80] 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.

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

[IV 3.1]
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; Врбовац 2003)

Пре свадбе свекрва се договара са својим сродницама 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*[81] у Шилову присуствовала сам расправи окупљених рођака о томе која ће од њих играти непосредно

[80] На подручју југоисточног Косова улогу девера на свадби обавља свекрвин брат. Он мора бити ожењен човек, а његова жена назива се *деверица*. Кум и стари сват (локални називи за старог свата су *ст̄арејко* и *п̄обрат̄им*, а његова жена је *ст̄арејковица* или *п̄обрат̄имка*) представљају духовне сроднике и наслеђују се патрилинеарно. Часници – кум, стари сват и девер – обухваћени су локалним термином *законици*, јер се сматра да они „озакоњују“ брак.

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



Сл. 7. Свадба: *заигрување*, расељени са Косова, Смедерево 2003.

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 наводиле су 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 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) каче јој папирне новчанице на ревере; према речима саговорника – „ките је“.

Локални назив за овај сегмент свадбе је *заигрување;* он у данашње време траје два до четири 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 7). У етнички мешовитим срединама *заигрување*, будући да представља друштвени догађај који се изводи на отвореном простору и уз музику, сасвим изостаје (као на пример, у Черници)[82] или је, у појединим селима, сведен само на кратку и нужну форму.

Жене облаче свој традиционални костим, на чији је изглед и очуваност до данашњих дана заједница веома поносна. Традиционални женски костим један је од носећих конструката на коме заједница заснива свој идентитет староседелаца (о чему ће више речи бити у поглављу V). У дискурсу о женском костиму изражено се преламају и други облици идентификација (етнички, регионални, локални, родни, породични…), па ће овде он бити детаљније објашњен.

Традиционални женски костим српског становништва Косовског Поморавља сачињава већи број елемената, а карактеришу га слојевитост и богатство украса. У најопштијем смислу сачуван је до данашњих дана, мада је током друге половине двадесетог 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 употребљавали (на пример, *саја* и *ӣафӣе*), 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 ло-

[82] Неколико саговорника је са жаљењем поменуло свекрву из Чернице, која је своје коло одиграла у ресторану у Шилову.

кална варијабилност. Основу костима представља дугачка бела кошуља, преко које се напред везују две или три *бошче*[83] (врста равне прегаче, кецеље), једна преко друге, да би она која је на површини имала раван пад. Позади се везује *решт* (локални називи су и *реске* или *кишке*), 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 *брушлук рукави*, срмени јелек, већи број украса и других детаља.[84]

У другој половини двадесетог века поједини елементи традиционалног костима били су све ређе израђивани. У време истраживања *решт*, *колан*, *низан појас* и др. представљали су наслеђену вредност, која се чувала 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 шездесетих и седамдесетих година двадесетог века, била саставни и истакнути део свакодневног, свечаног, па чак и невестинског костима. На почетку двадесет првог века функција *бошче* као свечаног одевног предмета померена је и сужена на предсвадбени ритуал *замесување* (свекрва је у традиционалном костиму с *бошчом*) и *заигрување* (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

[83] *Bošča*, f. (pers.) балкански турцизам; платно четвороугаоног облика у које се нешто увија, столњак, прегача (Škaljić [1965] 1979: 149; Петровић 2012: 87–88).

[84] Свакодневни тип женског костима становништва Доње и Горње Мораве укратко објашњава Урошевић 1935: 123–125. О традиционалном женском костиму околине Гњилана опширније: Ђекић 1989. О одевању жена области Мораве своја је запажања оставио и Цвијић (1931: 180–181), који оцењује да је то „врло проста ношња без украса“ (*ibid*., 180).



Сл. 8. Саговорница у избегличком центру показује *бошчу*; изнад ње је урамљена *бошча* са додатим породичним фотографијама, Врањска Бања 2005.

на зид попут уметничке слике у центру колективног смештаја „Вила Балкан“ у Врањској Бањи, представљала је прозор у напуштени завичај (слика 8). 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 итд.), 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 заузимали су 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.[85] Поједина

[85] О *бошчи* из угла припадника заједнице: Максимовић 2011.

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, као за облик народне радиности, показали велико интересовање. Они су *бошче* у почетку куповали по цени од 500 евра, потом од 200, али будући да је понуда била велика, временом је цена пала на 5 или 10 евра.[86]

Традиционални женски костим, који саговорници и саговорнице називају „ношња“, третира се као вредан накит, чува се с посебном пажњом и у данашње време облачи само на свадбама.[87] 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 3.2]
СГ: Свекрва се накити и чека гочобије.
(ж. 1935. у Церници; Горњи Ливоч 2006)

[IV 3.3]
СГ: Кад смо се већ накитиле, и пред да играмо, ми смо се сликале.
(ж. 1953. у околини Гњилана; Горње Кусце 2006)

[86] У српским породицама на истраживаном подручју живи се 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, што је за жене посебно значајно.

[87] Жене које не поседују овакав костим на свадби играју 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 више села југоисточног Косова могу се погледати и на Јутјубу.

[IV 3.4]
СГ: Ките се у ношњу.
(ж. 1950. у Гњилану; село Нерадовац код Врања 2003)

[IV 3.5]
СГ: Кад доша Велигден[88] 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; Пасјане 2006)

Традиционалном костиму придаје се тако велики значај да су многе жене на надгробним споменицима приказане у њему (слика 9). У неколико кућа у околини Гњилана видела сам лутку одевену у такав костим. Жене које немају овакав костим 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 с 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, популарне су биле беле памучне *бошче* са ситним флоралним орнаментима светлих тонова, украшене шљокицама и чипком, чија се цена кретала од 80 до 100 евра.

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 приликом облачења; 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.

[88] *Велигден* је локални назив за хришћански празник Ускрс.



Сл. 9. Жена у традиционалном костиму на надгробном споменику, Пасјане 2006.

[IV 3.6]

СГ: Ја не да се фалим: што смо биле свекрве, истина, као под конац.

(ж. у позним средњим годинама; Шилово 2006)

Дискурс о сачуваном традиционалном женском костиму (данас сведеном на ритуалну функцију) припадника заједнице изражава њихов понос и густу испреплетеност различитих видова идентификација. На свадби у селу Шилову обратио ми се старији човек речима: „Гледај, Стара Србија!“[89], и додао да је

[89] „Стара Србија“ је превасходно геополитички појам настао у деветнаестом веку и подразумева територије које су сачињавале српску средњовековну државу.

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 3.7]
СГ: Ако смо Косово оставили, кажем, обичаје нисмо. Обичаје смо са нама понели.
(ж. 1957. у Паралову; Смедерево 2003)

Национални идентитет је категорија која тражи сталну афирмацију, при чему је визуелизација помоћу одређених симбола један од кључних поступака (Hroch [2005] 2015). Свечани вид традиционалне женске одеће и друштвено окупљање, какво је свадба, представљају за то идеалну прилику. У дискурсу саговорникâ су традиционални женски костим (посебно *бошча*) и *заигрување* синоними за традицију 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 (поглавље V). 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 – Доњоморавци / Горњоморавци – 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 итд.) 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 чврсто уштиркана, кошуља је везена при дну и краћа, *бошче* су широке… Саговорнице са подручја Горње Мораве с извесном дозом подругљивости жене у Доњој Морави називају „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 пажњу 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 разумем. Многе од саговорница тежиле су да разлике у костиму и свекрвином ору објасне 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 субгрупне идентификације.

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 костим

у другим регионима Србије. 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 продире шумадијска ношња, која је после 1912. године нагло прихваћена (*ibid*., 123).[90]

Због чега заједница у женски костим и у игру свекрва (жена) 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, рукује се симболима повезаним са њеним идентитетом и интегритетом (*ibid.*, 316). Ова ауторка 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 свекрва 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 објављује и прославља) свадба на различите начине укључује ширу друштвену заједницу. Имајући у виду специфичност локалног контекста и породичне организације, густу и 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), за-

[90] Опис мушког костима новијег типа даје: Ђекић 1989: 14–19.

ставу, певање одређених песама,[91] итд. и својом формом и садржином веома је погодна да у згуснутом виду изрази различите облике колективних идентификација. Свадба у првом реду истиче жену, свекрву / свекрве, рађање деце 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 весеље 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).[92] Материнску улогу жене, и то мајке сина, ритуал апострофира и слави. 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 (уп. сегмент исказа [IV 2.1]). У Шилову сам чула изреку да иако јетрве могу да се свађају, у колу ће опет заједно играти, тј. не могу једна без друге.

[91] Током сегмента *заигрување* учестало се певају традиционалне песме. Једна од најомиљенијих песама почиње стихом „Не плачи, Стано мори, не жали“. Ова песма пева се и по неколико пута (у Гњилану и у околним селима забележена у више варијанти: Васиљевић 1950, под бројем 130 и 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 новокомпонована „Видовдан“, настала крајем осамдесетих година двадесетог века (аутор Милутин Поповић Захар). Рефрен ове песме обрађује актуелну проблематику, и пева се са израженим емоцијама: „Куд год да кренем теби се враћам поново. Ко да ми отме из моје душе Косово?“ О српској свадби на Косову, али уопштено и без прецизног просторног и временског лоцирања, на основу етнографских и фолклористичких записа и са посебним освртом на свадбене народне песме: Бован 2004.

[92] Истакнута ритуална улога свекрве (жене) на свадби у патријархалном балканском друштву подробно је анализирана у: Малешевић 1995б, Златановић 2003.

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

Разлози сачуваног и на пиједестал постављеног традиционалног женског костима, кондензованог симбола заједнице, многобројни су; једна од сфера у којој се могу тражити јесу родни односи. У традиционалистички оријентисаним 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, вез) као на „примерено“ 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 таква улога додељује. Облачећи свечани тип традиционалне одеће за прилику каква је свадба, жене испољавају привржености традиционалним родним улогама и традиционалним вредностима уопште. Избор одеће упућује и 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 јесу задовољство, топлина, понос. Облачење у „ношњу“, даривање *бошчом* и сл. ради се – према речима многих саговорница – „за мерак“.

С друге стране, израда, одржавање и облачење традиционалне одеће захтева пажњу, умеће и улагање велике количине

времена, па и финансија. Жене које себе одређују као *ста̄роседелке* имале су довољно времена да се баве својом одећом. Описујући колонисте, 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. И овде су актуелни закључци Вере Ерлих да је положај жене бољи на подручјима строжег патријархалног режима, јер је она ту у неком смислу и у неким сферама заштићенија, поштеђенија и поштованија, него на подручјима где је у току његова разградња (Erlich 1971).

Женски костим показује се 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 седамдесетих година двадесетог века млада је на свадби била у традиционалном костиму. Невестински костим подразумевао је тип *бошче* под називом *цве̄тача* (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 *пе̄рениче* (врста оглавља богато украшеног цвећем) (слика 10) или *фес* (врста капе која прати облик главе, а украшена је перлама). У време истраживања млада је била у гламурозној белој венчаници, обично изнајмљеној у специјализованим бутицима у Врању.[93]

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 онда младу изводи из куће. Одлази се на венчање у цркву. Административно венчање ће млади пар, у пратњи све-

[93] Забележила сам пример младе из села Ранилуга, која је на свадби била одевена у венчаницу, али се за венчање у цркви, које је због поста обављено касније, определила за традиционални костим и *пе̄рениче*. Свештеник у селу Доње Кормињане, где је одржано венчање 2005. године, похвалио је њен избор венчане одеће, истакавши да се после двадесет година десило да млада буде у „ношњи“. Фотографије са овог венчања гледала сам у кући младине тетке у Шилову.



Сл. 10. Младенци, Шилово 1960.

дока, обавити касније у Врању или Бујановцу. После венчања у цркви приређује се гозба у шатри постављеној у дворишту младожењине куће, или у ресторану у Шилову, будући да друга села немају ресторан за такву прилику. Опредељење да се гозба и весеље организују у ресторану новија је појава, карактеристична само за Шилово и села у његовој непосредној околини, и предмет је полемика у заједници. Тако се, на пример, један старији саговорник критички односи према новим тенденцијама приређивања свадбе у ресторану, јер је кућа за то време празна, а весеље је на неком „не-месту“ (Оже [1992] 2005). У дужем исказу саговорник то аргументује на следећи начин:

[IV 3.8]

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 формулисано овако зато што је разговор вођен на породичној слави у Горњем Кусцу, где је саговорник био гост)

СГ: Па већином се иде тако, у Шилово, 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 сьг? Које весеље прави он овамо? Ја не видим никакво весеље. И ту тако да се избацило то само кафане сьг 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? […] Сад, свадбе се праве у суботу. Шта је субота? Ја сам… сестра ми била мене у Миоицу 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 кућу. 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 правио свако весеље.

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

У прилог сагледавању родних релација, укратко бих поменула 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, у касним поподневним часовима доћи 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 национална застава била је обавезна. Тако се поступало да би се, према речима једног од расељених, могло из далека видети чија је свадба. У послератном периоду Срби заставу на челу сватовске поворке носе само унутар етнички хомогених села, какво је Шилово (слика 11). У мешовитим селима избегава се сваки вид привлачења пажње, па се чак ни аутомобили не украшавају цвећем. Управо застава показује да свадба није *само* приватни, породични ритуал.

[IV 3.9]
СГ: Знак Срби да смо. […] Српску заставу носив, знак да је Србија још овде.
(ж. 1952. у Церници; Шилово 2006)



Сл. 11. Сватовска поворка, Шилово 2006.

Од помоћи у разумевању интеракције различитих видова колективних идентификација, које свој израз налазе у свадби, у основи приватном ритуалу, може бити објашњење Џенкинса да је обредна симболизација колективних идентитета делотворан начин којим се постиже да они постану афективно и когнитивно важни за појединце (Jenkins 2008: 126).

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 много амбивалентних елемената, јер је таква и друштвена стварност коју она одражава.

4. Стопљеност етничке и религијске идентификације

Од краја осамдесетих година прошлог века идентитети на Косову, као и на читавом простору бивше СФРЈ, хомогенизују се и добијају фиксиране границе. Етничка идентификација постаје релевантнија и обухватнија од других облика припадности, испољавајући апсорбујућа својства. Верски и етнички идентитет могу да буду сасвим одвојене категорије, али у пракси су ствари обично сложеније. Религијска идентификација у многим ситуацијама и на много начина кореспондира с етничком / националном (Брубејкер, на пример, разматра четири приступа истраживању везе религије и национализма: Brubaker 2012), а у периодима промена и конфликата задобија и чврст политички оквир и смер (уп. Nedeljković 2007: 255–256). У српској заједници на Косову процеси унутрашње хомогенизације довели су до стапања етничке и верске идентификације – оне постају неразлучиве. Припадност српској нацији подразумева православну вероисповест, и дефинише се првенствено и готово искључиво помоћу ње. Интензивни процеси хомогенизације, учвршћивања етничког идентитета и подизања оштрих и непропусних граница текли су упоредо и у другим заједницама Косова.[94] Дубоко укорењена хибридна верска пракса бива потиснута у скривени домен приватности.

[94] Дејзингс објашњава да Албанци на Балкану припадају трима верама: исламу, римокатоличанству и православљу, док међу Албанцима на Косову

4. 1. Хибридна пракса

Косово се током своје историје (од отоманског периода и после тога) 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 и других истраживања, групне границе су замагљеније и мање институционализоване, а идентитети неодређенији, непостојанији, померљивији, многоструки, ситуациони и сл. (*op. cit.*). Етничке и верске границе на Косову су 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 истраживања много сам слушала о посетама и ходочашћима католичкој цркви у селу Летница (поглавље VI), тражењу помоћи у џамијама (одређене ритуалне радње вршиле су се у *џечи*, испред џамије), затим код хоџе у Гњилану; старији саговорници су опширно и изразито позитивним тоном причали о амајлијама којима им је хоџа из Призрена помагао у тешким ситуацијама, помињали су „гледарку“ Албанку, итд. Муслимани (Албанци, Роми и др.) су помоћ тражили у православној цркви и код српских бајалица (уп. Урошевић 1935: 159; Илић 2005; Ilić 2007). Албанци и Срби узајамно су помагали једни друге приликом изградње верских објеката, као на пример цркве у Горњем Ливочу и џамије у Церници (в. фрагмент исказа [VI 2.34]. Старији саговорници употребљавали су лексеме *богомоља* и

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). Албански национализам овај аутор оцењује као један од најсекуларнијих у југоисточној Европи (*ibid*., 176). Носиоци албанске националистичке идеологије заступали су став да је „албанство“ једина права вера Албанаца (*ibid*., 21, 158).

богомољс̄тво да би објаснили своје поштовање или оно које су Албанци исказивали према светилишту, без обзира на његов верски предзнак. Високообразована саговорница средњих година испричала је да је Албанац из Дренице (Метохија), од којег је купован камен за изградњу Цркве Св. Марка у Шилову, поклонио количину којом је напуњен један камион, уз образложење да је реч о *богомољс̄тву*. Независно од тога у којој је мери овај податак истинит, он илуструје управо *богомољс̄тво* на Косову, однос поштовања према сакралним објектима, без обзира на њихов етнички и/или религијски предзнак (али и о интеретничким односима и границама, будући да је дискурс саговорнице о Албанцима, њиховој верској припадности и њиховом односу према православљу био изразито позитиван):

[IV 4.1]
СГ: Више су они севаплије[95] кад је у питању светитељ или светитељка, него наши.
(ж. око 1960; Шилово 2006)

Црква Св. Петра и Павла изграђена је у периоду од 1980. до 1985. године у Клокоту, а на предлог Албанца Мухарема Албатина из села Радивојце (Којић 2010: 22). Њему се у сну јавило предсказање места на коме би требало градити цркву, као и крвне жртве (мушко теле), чију главу је било потребно узидати у темељ (*op. cit.*). Поменути Албанац показао је место за нову цркву и дао велики новчани прилог; црква је и сагрђена од добровољних прилога (*op. cit.*).

Синкретичка верска пракса дубоко је укорењена. 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. Њихова религиозност може се окарактерисати као *народно п̄равослављ̄е*, будући да су између званичне црквене доктрине и интерпретације тзв. обичних људи постојале значајне разлике (Bandić 2010: 12–23, 57). Народно православље се на пољу религијског мишљења огледа у поједностављеној

[95] *Sevap, sevab, sebap*, m. (ar.) балкански турцизам; добро дело, награда за добро дело, помоћ невољнику, милостиња (Škaljić [1965] 1979: 561; Петровић 2012: 255). Севаплија је онај који чини добра дела (Škaljić [1965] 1979: 561).

интерпретацији црквеног учења, а на плану религијског понашања у прилично необавезној, неконвенционалној верзији православља које заступа црква (*ibid*., 21–22).

Оностраном се у свакодневном животу придавао велики значај. Према резултатима истраживања спроведеног 1990. године, највиши степен религиозности на југословенском нивоу испољен је управо на Косову (Pantić 1991b: 243–244). Тако је било у прошлости старијих саговорника, тако у време наведеног социолошког истраживања, а тако је и данас, с тим што је у тој сфери ипак дошло до извесних померања. Од краја осамдесетих година прошлог века, а нарочито од 1999. године, Српска православна црква има све већи утицај на идентификацију косовских Срба, те их посвећеније упознаје са својим учењем, укључује их у своје обреде и од верника тражи да се придржавају њених канона. Утицај Цркве огледа се у томе што се припадници српске заједнице доследније придржавају православних прописа, и боље их познају. Без обзира на јавну привржености официјелном православљу, старија хибридна пракса ипак и даље прожима већи део скривенијег домена свакодневног живота, као својеврстан облик „верске дисемије“ (напетости између званичног представљања и оног што се дешава у интимним зонама свакодневице) (Hercfeld [1997] 2004: 38, 46).

4. 2. Српска православна црква и послератни локални контекст

У јуну 1999. године, након повлачења југословенске и 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. Николе,[96] која је представљала неку врсту зборног места.

[96] Црква Св. Николе у Гњилану подигнута је 1861. године на темељима старе цркве. Представља велико здање базиликалне основе, а по стилу припада грађевинама романтичарске архитектуре деветнаестог века, спајајући византијске, романске, ренесансне и барокне мотиве (*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, са којим сам разговарала, црква је троспратна и као таква јединствена на Ко-

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 продати своју имовину и да ће остати на Косову. Међутим, највећи број потписаних имовину је продао, а десило се да су у граду остали неки од оних који се нису потписали. Настојање цркве да спречи исељавање Срба свештеник из Гњилана овако објашњава:

[IV 4.2]
СГ: Да задржимо народ, пошто их држава оставила. […] Црква је та мајка која прима све. […] Дође му као нека заклетва.[97]
(Гњилане 2006)

Представници православне цркве заузели су се за то да се једина преостала српска кућа поред Цркве Св. Николе у Гњилану не прода. До 1999. године је само једна кућа у непосредном окружењу цркве припадала Албанцима. У периоду после 1999. ситуација се значајно променила – поред цркве је остала само једна српска кућа, чији је власник већ започео преговоре с Албанцем, о продаји. Тадашњи епископ рашко-призренски и косовско-метохијски Артемије ступио је у везу са Координационим центром Србије и Црне Горе и Републике Србије за Косово и Метохију, на чијем је челу био Небојша Човић, и одобрен је новац за откуп куће; она је 5. новембра 2002. године откупљена, да би затим уговором о поклону припала цркви. За припаднике српске заједнице у Гњилану било је важно да остане макар једна српска кућа поред цркве, да би они могли да се ту окупљају и да приступ цркви не буде, у извесном смислу, „затворен“ албанским кућама. Та кућа је стара и прилично руинирана. У 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 долазе и људи са села. У Клуб навраћа и неколико Албанаца који са појединим Србима одржавају стара пријатељства. У време моје посете,

сову. Законом је заштићена као споменик културе. На њој су, међутим, били евидентни знаци пропадања и неулагања.

[97] Разговор са свештеником није снимљен, а ово су реченице које сам успела дословно да запишем.

2006. године, изнад мале дворишне ограде и капије на улазу у Клуб и даље је стајала заштитна бодљикава жица (слика 13).



Сл. 12. Црква Св. Николе, Гњилане 2006.



Сл. 13. Кућа поред цркве у којој је Клуб „Свети Никола“, Гњилане 2006.

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

[IV 4.3]
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 износе… И црква се прва организовала да износи податке о злочинима који су се радили.
(ж. око 1980. у Гњилану; Гњилане; Београд 2007)

Представници Српске православне цркве су се на различите начине ангажовали да спрече исељавање Срба. У време мог боравка на терену се о ангажовању јеромонаха Кирила (Ђурковића, рођеног 1935. у Гојбуљи код Вучитрна, замонашеног 1994. у Дечанима), тадашњег старешине Манастира Св. Архангела Гаврила (1999–2011), познатијег као Манастир Драганац, у истоименом селу, говорило много. Позитивно су оцењивани његов рад на обнови и оживљавању манастира и зидање „својом руком" новог звоника и комплекса конака за вернике. Помињани су и његови убедљиви савети и иступи, а нарочито поступак којим је заустављао колоне оних који су се исељавали: својим телом им је препречио пут и убедио их да се врате. У књизи посвећеној Манастиру Драганац, његово залагање да Србе задржи на Косову приказано је на следећи начин:

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 прегази 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).

Јеромонах Кирило је 1999. године успео да спречи исељавање Срба из Клокота зауставивши колону од педесет трактора, које су пратили војници КФОР-а (Којић 2010: 159). Речи које је он том приликом изговорио, наводи аутор монографије о Клокоту:

> Нека је проклет, сваки онај ко се одлучи на селидбу, ево ја ћу овде на путу да легнем и само преко мене мртвог можете да се селите ви из Клокота који сте увек били мужи да се бијете, сада не смете да будете кукавице. Коме остављате своје светиње, своје духовнике, прегазите ме, просто вам било! Преклињем вас, не остављајте своје домове, своје колевке из којих сте поникли, ово ће зло брзо да прође, даће Бог добро свима, па и нашим злотворима да се смилују, јер Бог је милостив и опрашта грехе онима који се покају. Немојте да брукате своје претке који су пет векова под Турцима издржали у ропству, да вас потомци не проклињу због ове свете земље. Дајте већ једном сада када смо у невољи, да се Срби обоже и сложе, јер то је једини пут нашег опстанка (Којић 2010: 159).

Речи охрабрења које је јеромонах Кирило упућивао верницима забележене су и у монографији посвећеној селима Станишор, Драганац и Горњи Макреш:

> Хитлер је убијао сто Срба за једног убијеног Немца, али смо на крају отерали окупаторе или су сами морали да оду, па ће и сада у овом последњем рату тако да буде. Као што су Турци отишли после петсто година окупације, када су их Срби уз Божју помоћ

> отерали. […] Косово ће да спаси Србију, неће Србија Косово да спасе, већ Косово Србију. Косово ће опет бити српско. Бог ће спасити Косово. […] Доћи ће време да се појави Србин који носи Господа у срцу и он ће избавити српски народ. Све што су други у вези са Косовом потписали, Господ ће послати ветар, који ће то одувати и више неће важити. Косово су нам само узели за привремено удружени муслимани и католици, али ће нам га Бог опет вратити и нама ће опет сванути. […] Све што нам је отето опет ће бити наше, па и Косово, које ће Албанци сами напустити, јер ће их снаћи велика невоља, због неправде коју чине другима, зато што нам спалише и порушише светиње, јер ничија сила није Богу мила (Којић 2014: 206–207).

У напору да спречи исељавање својих сународника, јеромонах Кирило је прибегавао поступцима и језичким формулацијама које изразито одступају од хришћанских начела („Нека је проклет, сваки онај…“). Ту су и синтагме типичне за дискурс православне цркве о Косову: „пет векова под Турцима“, „света земља“, временска оса коју формирају „преци“ и „потомци“ и сл. У време истраживања он је уживао велики углед и популарност у српској заједници. Касније је унапређен у протосинђела, а 2011. године смењен са места старешине Манастира Драганац.[98]

*

Манастир Драганац подигнут је у четрнаестом 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 (Филић 2006: 6). Манастир је страдао у средњем веку. Нови манастир под називом Св. архангела Гаврила подигнут је

[98] О смени монаха Кирила, те његовом напуштању Манастира Драганац, говорило се много у заједници и писало на локалним интернет порталима. У коментарима се углавном брани позиција оца Кирила и изражава жаљење због новонастале ситуације у којој је он био принуђен да напусти манастир (в. на пример, http://www.kosovo-metohija.com/index.php/component/k2/item/3297-c-iril, јул 2015). На сајту Епархије рашко-призренске и косовско-метохијске стоји саопштење братства Манастира Драганац да је „протосинђел Кирило самовољно напустио своју монашку обитељ и кренуо путем расколничке секте коју предводи бивши епископ рашко-призренски Артемије који је лишен монашког чина и изопштен из цркве“ (http://www.eparhija-prizren.com/sr/saopstenja/prenosimo-saopstenje-bratstva-manastira-draganac, јун 2015).



Сл. 14. Манастир Драганац, 2006.

крајем деветнаестог века. Освећен је 1900. године (*ibid*., 6–20; *Задужбине Косова* 1987: 435). Драганац се налази у подножју Новог Брда, а од Гњилана је удаљен више од десет километара. Он је једини манастир на подручју Косовског Поморавља настањен монасима. Према речима приређивача монографије о Драганцу,

он је „данас једини живи манастир у овој области“ (Филић 2006: 4). Слава манастира је Св. архангел Гаврило, 26. јула.

Године 2006. 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 (слика 15).

Манастир је на дан сабора био центар верског и друштвеног окупљања српског становништва Косовског Поморавља. Уочи сабора старешина манастира позвао је 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 „комунитас“ (*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, пешкира и сл.). Жене су носиле корпе с домаћом храном и тепсије с питама и погачама, помагале у постављању столова и севирању хране испред манастира и у конацима. Хране и пића било је у изобиљу за све. Дошао је и велики број оних који су се иселили у Србију. Путем сабора и сеоских слава (о чему ће више речи бити у даљем тексту) Српска православна црква настоји да створи, ојача и одржи заједништво међу припадницима српске заједнице.

У периоду до оружаних сукоба 1999. године српско становништво југоисточног Косова одржавало је бројне сабоpе везане за хришћански календар, 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 сабоpан. 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).



Сл. 15. Епископ рашко-призренски и косовско-метохијски Артемије на слави Св. Архангела Гаврила, Манастир Драганац 2006.

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 израженији ужи локални (сеоски) карактер и чвршћи религијски оквир, имају свог домаћина („кума“) и подразумевају партиципацију свих чланова заједнице. Села обележавају сеоску славу (на пример, Шилово – Марковдан 8. маја, Пасјане – Преображење Господње 19. августа, Врбовац – Митровдан 8. новембра), у Гњилану је градска слава Покров Пресвете Богородице 14. октобра, итд. На дан славе у цркви се држи литургија, понегде и литија око цркве (на пример, у Пасјану 2006. године), свештеник свешта „колач“ (обредни хлеб) и кувано жито, које је донео „кум“ – домаћин славе. Верници узимају нафору, а затим комадић „колача“ и пшеницу. При крају обреда свештеник верницима поставља питање ко од њих прихвата да следеће године буде „кум“. Онај који се први јави, прима „кумство“ узимајући 1/4

„колача“. Следеће године он ће на дан славе донети „колач“ и пшеницу, и припремити трпезу за све окупљене (у цркви или у својој кући). У припреми хране „куму“ помажу мештани села. На славама које подразумевају окупљање већег броја људи из ширег подручја, као на пример у Драганцу, дешава се да се пријаве 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 главну 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, имају очигледну интегративну функцију у времену расељавања и дезинтеграције.[99]

Колективни идентитети и празници су феномени међусобно повезани и условљени. 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. С друге стране, празници прекидају профани ток свакодневног живота омогућавајући искорак у ‘свето’ – подразумевају окупљање групе и њено учвршћивање употребом изабраних симбола. 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 напустила. Контекст у коме се заједница окупља јесте послератни: свештеници у проповедима помињу њено осипање, „зулуме“ којима је изложена, наглашавају значај заједништва и „чувања“ идентитета, што подразумева хомогенизацију и стопљеност етницитета и религије. Људи се емоционално мобилишу, а партиципацијом се потврђује припадност локалној заједници, али и оној широј – националној. Један од кључних аспеката конструкције нације јесте перформативни: на друштвеној позорници реафирмише се

[99] О интегративној функцији сеоских ритуала: Pavković 1978.

припадност заједници и њен континуитет (Hroch [2005] 2015); другим речима, неопходно је „стално оснаживање и социјалних веза и заједничких емоција кроз заједничко доживљавање и испољавање етничких симбола“ (Прелић 2008: 242). Колективна окупљања у цркви о празницима управо то омогућавају заједници која је малобројна и која живи с осећањима угрожености и неизвесности.

На градској слави Покров Пресвете Богородице 14. октобра 2006. године, у Цркви Св. Николе 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 16). После обреда људи су се разишли кућама. У кућу мојих домаћина на ручак су дошли пријатељи из околних села. 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. Саговорница средњих година објашњава:

[IV 4.4]
СГ: Од школу смо бежали само да будемо ту у цркву. Много било лепо. Па од сва села долазили. […] Иглу не можеш да бациш. Какви! То вриje народ! […] Сад нема народ, нема ништа. […] Све то отишло по Србију.
(ж. око 1968. у Гњилану; Гњилане 2006)

Саговорници су причали 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 слава се опет обележавала само обредом у цркви. Саговорници су емотивно описивали некадашња друштвена окупљања и заједништво, бдење у цркви на Велики петак уочи Ускрса, литургију у раним јутарњим часовима, а затим групни одлазак на гробље. Сећања на некадашњу друштвену повезаност и солидарност, како унутар српске заједнице тако и са *другима*, завршавала су се контрастирањем суморне садашњице у којој „нема народ, нема ништа“. Будући

да „нема народ“, саговорница средњих година је уочи градске славе, изразила бојазан да се можда нико од присутних неће јавити да преузме „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“.



Сл. 16. Градска слава Покров Пресвете Богородице
у Цркви Св. Николе у Гњилану, 2006.

*

У свим посткомунистичким земљама је, са повратком цркве у јавни и политички простор, након скоро полувековне маргинализације, нагло отпочела изградња нових храмова (Radić 2006: 171–172). Црквено градитељство посебан је феномен постсоцијалистичке Србије (Radulović 2012: 49), који у периоду од краја осамдесетих до краја деведесетих година прошлог века на Косову добија специфичне димензије. У селима гњиланског краја, у којима сам обављала истраживање, изграђене су следеће цркве: Св. Петра и Павла у Клокоту (1985), Св. Саве у Горњем Кусцу (1989), Св. Тројице у Партешу

(1996), Св. Марка у Шилову (1997), Св. цара Константина и царице Јелене у Коретишту (започета 1991, завршена 2004)[100], као и црква мањих димензија у Горњем Ливочу, грађена с намером да буде место окупљања и служи и као црква и као капела (она није била освећена, минирана је 2001). Према исказима саговорника, цркве су грађене углавном добровољним новчаним прилозима мештана. Више саговорника истицало је пример цркве у Партешу, која је сагрђена релативно брзо захваљујући високим новчаним прилозима мештана који раде у земљама Западне Европе. Док поменуте цркве нису биле подигнуте, становници тих села одлазили су у стару Цркву Св. Николе у Гњилану. У послератном периоду недељна служба у црквама гњиланског подручја држи се наизменично, по одређеном распореду, с тим што је за велике празнике она обавезна у Цркви Св. Николе у Гњилану. Будући да је у граду остало мало људи, саговорници су изражавали жаљење што је црква за време недељне литургије готово празна. Житељи околних села усмерени су на новоизграђене цркве, у које су и сами улагали, па се дошло до тога да се црква у Гњилану не посећује. Православни верници у Србији, као и на истраживаном подручју, у цркву одлазе углавном у време празника. Присуствовање литургијама не спада у њихове навике. Поставља се питање за кога се онда храмови граде, будући да они „‘живе’ само празничним животом, као и већина њихових верника“ (Radulović 2012: 49–50).[101] Изградња

[100] Детаљне податке о изградњи ове цркве даје: Којић 2013: 21–50. Наведени аутор пише: „Изградња и освећење овог храма, украса Косовског Поморавља, сигуран је знак опредељења српског народа да остане на својим вековним огњиштима, поред својих старих и нових светиња у којима ће се до краја века и света крштавати, венчавати, исповедати, причешћивати и из којих ће своје најроњеније у небеску Србију испраћати“ (*ibid.*, 30). Цитат јасно изражава етнорелигијску политичку идеологију.

[101] У селу Пасјане је Црква Преображења, подигнута у деветнаестом веку. Она је једнобродна грађевина мањих димензија 14 х 7 м, осликана „ал секо“ техником и под заштитом је као споменик културе (*Задужбине Косова* 1987: 496). Црква се налази уз гробље. Током боравка у селу сазнала сам да се планира изградња нове цркве у којој ће се обављати крштења и венчања. За изградњу цркве благослов је дао тадашњи епископ рашко-призренски и косовско-метохијски Артемије, 2003. године. У објави мештанима села, коју је потписао локални свештеник, а која је била окачена на зид капеле, између

православних храмова на Косову у последњој деценији двадесетог века представља поступак мапирања територије и њене етнизације, исто као и њихово рушење у послератном периоду.

Старија Гњиланка, дубоко привржена цркви у чијој непосредној близини и живи, рекла је да „црква плаче“ због тога што је током недељне литургије скоро празна. Али и верници плачу за црквама којих више нема. Становници Грнчара и Врбовца са болом су описивали како је Црква Св. Николе у Грнчару минирана рано ујутру на Велики петак 2000. године. Људи из ова два села, али и из Могиле, потом су дошли до срушене цркве, али им војници КФОР-а нису дозволили да приђу. Дан су провели плачући.

Старији саговорници са гњиланског подручја изражавали су дубоку тугу и бол за срушеном Црквом Св. Петке (подигнуте после Првог светског рата) у селу Добрачане,[102] поред које је био извор воде која се сматрала лековитом и чудотворном. На том извору умивали су се и остављали „белег“ (конац скинут са одеће). У фрагменту исказа [IV 4.5] саговорница помиње „туј је било турско, и турско и српско, све је било заједно“, оцртавајући екуменски, мешовити карактер светилишта. Саставни део наративâ о уништеним црквама јесте и опис покајања оног ко је то урадио, јер је доживео нешто страшно (болест детета и сл.), па је одлучио да обнови срушено, или на неки други начин заштити и сачува остатке светилишта. У фрагментима исказа који следе саговорнице говоре о Албанцу који је сањао, или на неки други начин дошао до спознаје да је цркву потребно обновити, или макар светињу сачувати од скрнављења. Саговорнице имају потребу и да експлицитно или имплицитно осуде насиље

осталог је писало: „Многи говоре да у селу има и других проблема које треба решавати, камо добре среће да се и ти проблеми решавају али ја вам кажем браћо да ако градимо храм у Пасјану, сам Бог и Свети Владика Николај Српски ће нам помоћи да се и сви други проблеми реше како треба.“ Градња ове цркве још увек није почела.

[102] Добрачане је данас турско-албанско село. Према Атанасију Урошевићу, у њему су живели Турци, „потурчени Арбанаси“, „православни Цигани“ и „муслимани Цигани“. Село је старо, у њему су живели и Срби, који су се почетком двадесетог века расељили по другим селима Доње Мораве (Урошевић 1935: 239).

своје заједнице, или, прецизније – *Србијанаца*, према верским објектима *других*, доводећи у везу рушење џамије и цркве.

[IV 4.5]
СГ: У Добрьчане 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: 'Ођеш 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 (неколико речи саговорнице се овде не чује 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 џамије, по џамије што правили – лом!
(ж.; 2006)

[IV 4.6]
СГ: Света Петка што је запаљена, то је кривица прво наших Срба, па после Албанаца. Зашто? Кад се повлачила лесковачка војска, они су гађали оџу и убили и гађали џамију. А Света Петку је чувао Албанац, тако му је дошло у сну, да мора да чува. Е, они су после заузврат запалили Света Петку. А онај није могао да се одупре, јер јаке су, јаче су биле Учке (саговорница мисли на ОВК) од њега.
ИС: Разумем.
СГ: Е, тако. А само су је запалиле кров горе, а нису је срушили.
(ж.; 2006)

[IV 4.7]
СГ: Лесковчани кад била војска овдек и кад прошли кроз Добрачане срушили њину џамију и оџу утепали. Лесковчани, војска знаш кад била. Е, после доватили Шиптари па нашу цркву запалили. А тај Шиптар не дававја, једьн Шиптар, да се црква тај

руши. Његово девојче, овај, дете мушко, много болесно било. Како га избањаја у тој цркву, и оздравело му дете. И тој цркву после све Шиптар гу поправљаја и меја спрема празници (неколико речи се не чује јасно) Све! Како Србин бија тај Шиптар!
ИС: Поправљао цркву и шта је још радио?
СГ: Меја цркву, сачуваја да стока не улаза у двориште, да не загадујев деца кладенац. Тај лековита вода била. Сваки болес лечи. Девој… дете му било много болесно, ни лекар, ни ништа, црква га оздравела. И он поштоваја цркву.

(ж.; 2006)

[IV 4.8]
СГ: Е, оно и у Добрачане имало Света Петка. Црква. […] Е, после у Добрачане они све Шиптари остануше. Срби побегнуше. Е, после, несмо смели више да идемо на Света Петку тамо у оној, у Добрачане. Е, узеја гу један Шиптар. Да растура ли тамо, што? Е, дете му се поболело. Значи, огрешија се. Тој слатку цркву.

(ж. 1933; Горње Кусце 2006)

Забележила сам већи број наратива овог типа, који се односе на Цркву Св. Петке у селу Добрачане, али и на друге цркве Косова. Оваква казивања и њихово преношење свакако доприносе учвршћивању вере у чудотворност православних светитеља, значају храмова, доживљају правде након претрпљених страдања и оснаживању и хомогенизацији заједнице.

*

У време социјализма на Косову су 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 тоураде скривено од очију јавности. Такође се држало до тога да се одмах после рођења детета у цркви узме „молитва“, како се за ову прилику називала освештана вода, од које породиља мало попије, а део се користи за купање новорођенчета. Државни службеници, просветни радници и сл. нису прослављали крсну славу, или су то чинили скривеније, док су 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 Св. Арханђела у Призрену почетком деведесетих година прошлог века венчано сто деведесет парова за један дан. Од 1999. године групна венчања организована су у Гњилану, као и у селима Шилово, Горње Кусце, Партеш и другима. На групном венчању у Цркви Св. Николе у Гњилану, 2003. године, била су тридесет и два пара. Чин венчања обављало је троје свештеника. Поједини парови довели су своје старе кумове, али углавном су кумовали једни другима. Епископ рашко-призренски и косовско-метохијски Артемије наредио је да они који нису венчани не могу да добију причест. То је брачне парове мотивисало да у зрелијим годинама склопе црквени брак.

4. 3. Обичајна пракса и традиционализам

За припаднике истраживане заједнице најважнији празници календарског циклуса су Божић, Ускрс (*Велигден*), Богојављење (*Водице*), Св. Илија и крсна слава. Сеоску, односно, градску славу прослављају и као кућни празник: примају госте из других места. Према исказима саговорникâ, занемарљив је број оних који не славе крсну славу. 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 у селима витинског краја, као и у појединима у околини Гњилана, из просторије у којој се обедује изнесу столови и столице, а по поду се распростре слама (елементи модернизације су намештени столњаци испод и преко сламе), на коју се сервира храна, и тако се вечера. У неким кућама се и наредна два дана обедује на слами, а она се после полаже на усеве.

Саговорници су током разговора, мање или више експлицитно, изражавали припадност православној вери. Њихова вероисповест била је неупитна с обзиром на начин на који су

је исказивали (у спонтано добијеним наративима они су изразито позитивним тоном говорили о крсној слави, празницима годишњег циклуса 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 важну улогу у повлачењу етничких граница, функционишући као својеврсни „кланови тотеми“ помоћу којих се врши разграничавање *нас* од *њих* (Duijzings 2000: 30–31). Српска заједница етнички идентитет тематизује превасходно верским обредима и обележјима. Религијска и етничка идентификација стопљене су и неодвојиве.[103]

Велики број чланова српске заједнице искрено је религиозан и привржен православној цркви; њихов дискурс недвосмислено изражава стопљеност верске и етничке идентификације. Многи млади људи посвећени су верници, и строго се придржавају поста везаног за православни календар и уопште православног канона (исповедања, причешћивања, молитве, учешћа у животу цркве и сл.). Старији верници обично посте у редукованом облику – 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 поменуло је да су управо у најтежем периоду посетили највећи број манастира. Верници са којима сам разговарала објашњавали су 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.

[103] Истражујући корелацију између између етничког (српског) и религијског (православног) идентитета у многим местима Србије, Душан Бандић примећује да је у исказима његових саговорника јасно изражен став да „прави Србин је само православни Србин“ (Bandić 2010: 62).

У селима енклаве Витина континуитет појединих ритуала, као, на пример, пролећног обредног маскирања „баба и деда“ или „баба и деде“ (од села до села везује се за различите датуме календарског циклуса), у коме учествује шира друштвена заједница, није прекидан ни за време оружаних сукоба 1999. године. Те 1999. године ту је била – према речима саговорника – „наша војска“, али се године 2000. знатно мањи број људи укључио у поменути перформанс специфичан за обичајну праксу српске заједнице Горње Мораве. Наредних година се овај ритуал изводио у пуном облику, присуствовали су и војници КФОР-а, а поједини од њих су се придружили забави. Лазаричке поворке такође су биле очуване, али се њихов континуитет у послератном периоду прекида. Тако је, на пример, у Биначу лазаричка поворка те 1999. године обилазила српске куће у којима су девојке дариване јајима, слаткишима и новцем; учеснице су даривали и српски војници. 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. С обзиром на то да је Рома у Гњилану остало веома мало, а да је пут до околних села ризичан, лазаричке поворке изостају.

У оним деловима Косовског Поморавља који су били обухваћени истраживањем, традиционализам је веома изражен, нарочито у селима витинског краја. Будући да је српска заједница у осипању, окружена већинском и доминантном албанском заједницом, она, у својој друштвеној организацији, као и у свакодневној и обичајној пракси, прибегава традиционализму као облику одупирања нестајању, на простору који дубоко доживљава као свој. Саговорници су, тако, испољавали страх од губитка своје етничке и културне специфичности, до чега може доћи проглашењем независности Косова, а што би – према њиховом мишљењу – проузроковало нове таласе исељавања Срба, увођење албанске верзије историје у школски систем, наметање албанског као јединог званичног језика и сл. С обзиром на послератни контекст и мањинску (енклавску) ситуацију, у којој се заједница налази, традиционализам као облик отпора сас-

вим је разумљив. Њему су склоне оне националне мањине које се одупиру асимилацији (Прелић 2008: 281). Разлоге прибегавања традиционализму треба тражити и у пограничнном карактеру Косова, до којег су утицаји центра слабије допирали, па самим тим и утицаји модернизацијских процеса, затим у сиромаштву друштва, сталним сукобима и сл. Традиционализам може имати различите облике испољавања. Истраживана заједница прибегава оном облику који Баландије назива *фундаментaлним трaдиционализмом* – тежи се томе да се очувају оне вредности и приступи решавању друштвених питања који су се највише потврдили у прошлости (Balandije [1967] 1997: 228).

4. 4. Веза етницитет – вера и појединац

Везу етничке и верске идентификације или, прецизније речено, постављање верског у функцију етничког, показује дужи сегмент исказа просветног радника у пензији. 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 о окретању Земље; затим 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, били побожнији.[104] 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*, Ко-

[104] 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 1991б: 255).

совци / *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 4.9]

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.

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 је и у данашње време црква та која игра значајну 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)

4. 5. Да ли су етничка и верска идентификација стопљене?

Етничка и верска идентификација припадника српске заједнице југоисточног Косова сливене су у једно, и то на такав начин да је верска у функцији етничке. Међутим, док припадници различитих интраетничких група у интеракцији једни другима доводе у питање српски етнички идентитет (на пример, староседеоци и колонисти), верски се и не узима у разматрање. Штавише, тзв. *Срӣским Циганима* оспорава се постигнути преферирани српски етнички идентитет, али не и религијски: они су хваљени управо због начина на који се придржавају православних одредби (поглавље V). Етничка и верска идентификација чланова српске заједнице јесу стопљене, али у појединим рубним деловима, нарочито када је реч о интраетничким односима и границама, показују променљив и недефинисан однос.

5. Пароксизам етнизације

У време истраживања, потреба повлачења и подвлачења етничких граница на Косову била је доведена до пароксизма. Етнонационални симболи преплавили су јавне и приватне просторе. Етнизација простора почела је од краја осамдесетих година прошлог века, временом се интензивирала, а током рата и после њега наглашено учврстила.

Доминантно албанско становништво етнонационалне симболе демонстрира јавно – велики је број новоизграђених споменика припадницима Ослободилачке војске Косова на којима је истакнута национална застава, која се налази и на свим већим зградама, кућама и гробљима. Албанску националну заставу карактерисала је свеприсутност. У бучној сватовској поворци у центру Витине 2003. године из готово свих аутомобила махало се албанском заставом. Послератна „индустрија" албанских етнонационалних симбола радила је пуном паром. У специјализованој продавници у центру Гњилана у понуди су чак били теписи и јастуци у дезену националне заставе (двоглави црни орао на црвеној подлози).[105] Графит „UÇK" (скраћеница за Ослободилачку војску Косова) налази се на многим фасадама у етнички мешовитим срединама. У центру Гњилана били су графити „Jo negociata vetëvendosje" („Без преговора самоопредељење") исписани од стране покрета „Vetëvendosje" („Самоопредељење") на чијем је челу Аљбин Курти. На многим контејнерима у Гњилану било је исписано „1244" – чиме се желело рећи да је та резолуција смеће.

Срби простор етнизују скривеније, али не и 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 бутику текстилне робе у Врбовцу, 2005. године продавале су се мајице са сликама хашких оптуженика Ратка Младића и Радована Караџића. На високој кући у центру Врбовца вијорила се српска застава. На крову капеле, која се налази поред гробља и Цркве Св. Саве у Горњем Кусцу, нацртан је крст са четири оцила већих димензија – национални симбол Србије[106] (слика 17). Припадност нацији и присутност националне државе се

[105] Петрит Имами пише да је албански писац Фаик Коница, који је у Бриселу издавао часопис „Албанија" (1897–1903) и председавао Свеалбанским конгресом одржаним у Букурешту 1898. године, у парискоj библиотеци пронашао опис Скендербегове заставе 1895. године (двоглави црни орао на црвеном пољу), која је била заборављена за време отоманске владавине. Заставу су Албанци одмах прихватили (Imami 2017/I: 252). Овај податак делује као школски пример изумевања традиције, али због недостатка подробнијих информација то не бих тврдила.

[106] Крст са четири оцила део је грба и заставе Републике Србије, утврђен Законом о грбу Краљевине Србије 1882. године, а након прекида поново утврђен 2009. (*Службени гласник РС*, 36/2009: 2).



Сл. 17. Капела поред гробља и Цркве Св. Саве, Горње Кусце 2006.

визуализује, али конструише и на друге начине. На свадбама, у сегменту који се одиграва у затвореном простору ресторана, шатре или куће, учестало се певају песме с националном и/или националистичком тематиком. Једна од најомиљенијих је „Српска се труба с Косова чује“, чији рефрен гласи: „Трубите, браћо, јаче, трубите боље / опет је српско Косово Поље“.[107] Песма има веома важну улогу, јер је у могућности да двојако изрази и потврди етнонационалну припадност: наративним и перформативним путем. Саговорница из Бинача испричала ми је како су неколико година после сукоба у селу албанска деца певала песму с националном тематиком: „O, Kosova, Kosova“, док су српска деца преко пута њих песмом одговарала: „Косово је српско, српско остаће“[108].

[107] Текст ове песме написао је учитељ Михаило Ј. Заставниковић (1879–1927), учесник Првог светског рата. Он је аутор и песама „Креће се лађа француска“ и „Тамо далеко“ (било је спорова у вези с ауторством ове друге песме).

[108] Потенцирање етничког на обе стране до апсурда јасно је приказано у документарном филму Бориса Митића „Унмик Титаник“ (2004), који је снимљен у Приштини на дочеку 2003. године. У граду су чак и новогодишњи

И српска и албанска заједница су – иако из различитих перспектива – у време истраживања биле у лиминалном стању ишчекивања коначног решења статуса Косова, и неизвесности у погледу тога какво ће оно бити. И обе су имале потребу да материјализују присуство своје националне државе, али и доминацију једне над другом (у последњој деценији двадесетог века – Срби, од 1999. године – Албанци). Свеприсутност албанске националне заставе, али и других симбола обеју група у интеракцији (у јавном или скривенијем домену) даје материјални доказ за постулирану замишљену заједницу (Eriksen 2007: 9). Како објашњава Ериксен, застава носи емоционалну и инструменталну снагу сигнификације: појединац се емоционално везује за апстрактни колективни ентитет, метафоричку сродничку групу, а, са друге стране, она политички мобилише заједницу за конфликт или интеграцију (*ibid.*, 10). Застава јесте вишезначни симбол, али је њено основно својство да означи границу, те она увек носи раздвајајући потенцијал (*ibid.*, 5, 10). У процесима конструисања нације одабрани симболи играју кључну улогу. Како примећује Кохен, значење категорија попут правде, патриотизма, дужности, оданости и сл. тешко је прецизно објаснити. Њихов широки спектар значења може бити изражен општеприхваћеним симболом, који припадницима заједнице омогућава да у њега учитавају и своја мишљења. Они могу да имају заједнички симбол, који нужно не мора да за све има исто значење (Cohen 1985: 15).

Потреба да се одабраним ознакама испољи, истакне и потврди етнонационална идентификација својствена је обема групама у интеракцији. Управо поступци „плакатирања“ етницитета (Putinja, Stref-Fenar [1995] 1997: 189) показују да се

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?“

њему придаје изузетан значај, и да су сви други облици припадности њему подређени.

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 2009б: 105). После оружаних сукоба 1999. године и повлачења српске власти са Косова, поново долази до реконфигурације простора – руше се православни храмови и споменичко наслеђе српске културе и подижу споменици борцима паравојне ОВК, преименују улице и објекти, у складу с националном идеологијом нових победника.[109] Споменик кнезу Лазару у центру Гњилана, који је био подигнут у оквиру обележавања шест векова Косовске битке, срушен је већ 1999. године, да би неколико година касније на његово место био постављен споменик Агиму Рамаданију, једном од лидера ОВК. Две радикалне реконфигурације градског простора, које искључују и поништавају *другог*, говоре о снажним процесима хомогенизације и учвршћивања етничког идентитета, разграничавања, повлачења оштрих и непропусних граница, диктираних „одозго“, од носилаца власти.

[109] Срђан Радовић показује како је Приштина, главни град Косова, у периоду од само две деценије доживео две потпуне трансформације градске топографије и споменичког фонда (2009б). Посматрајући град као етнонационални текст, овај аутор детаљно анализира „етничко чишћење“ назива улица у Приштини, као и њену симболичко-меморијалну трансформацију (Radović 2013: 144–148, 150–151, 153–156). Меморијализацију и трансформацију културног пејзажа послератног Косова, са фокусом на Приштину, разматра и Денис Јермолин (Ermolin 2014).

V. ИНТРАЕТНИЧКИ ОДНОСИ И ГРАНИЦЕ

Већ првог дана истраживања, у центру колективног смештаја „Радинац“ код Смедерева, у разговору са старијом женом из села Церница код Гњилана наметнуо се проблем односа *ста̄роседелаца* и *колониста̄*, тј. односа (најмање) двеју група у оквиру српске заједнице. Саговорница је, причајући о свадби на Косову, своју породицу означила као староседелачку, повлачећи према досељеницима – које је именовала као *Шопове* – оштру *ми* / *они* границу. На почетку истраживања у поменутом центру колективног смештаја сусрела сам се и са припадницима заједнице тзв. *Срӣских Цигана*, који се декларишу као Срби, док их окружење опажа као Роме. У разговору са таксистом, који ме је возио од колективног центра до аутобуске станице у Смедереву, сазнала сам да су овде косовски Срби негативно атрибуирани као слични Албанцима, те да су грађани Смедерева огорчени због привилегија које они добијају. Већ првих дана истраживања издвојиле су се групе унутар српске заједнице које формирају опозиције: староседеоци / колонисти, Срби / *Срӣски Цигани* и косовски Срби / Срби из Србије, и унутаретничка динамика поставила се као примарни истраживачки проблем. Иако се „споља“ и/или „одозго“ српска заједница Косова одређује као хомогена, њени припадници унутар свог крила опажају субгрупне дистинкције, које узрокују тензије. У послератном контексту евидентне етничке хомогенизације, учвршћивања и затварања граница, интраетничке категоризације и тензије које их прате остају актуелне, а у случају релације косовских Срба и Срба из Србије – добијају и нове димензије.

Поглавље посвећено унутаретничким односима и границама подељено је на три потпоглавља: 1. разматрају се међугрупне перцепције староседелаца и колониста пореклом из југоисточне Србије, као и њихове последице; 2. анализира се спољашња дефиниција тзв. *Срӣских Цигана* и дугачак пут који они прелазе од интеретничког до интраетничког *другог*; 3. у светлу послератних миграција разматрају се дискурси и праксе односа расељених са Косова и становника Србије.

1. Староседеоци и колонисти: међугрупне перцепције и њихове импликације

Током истраживања међу расељенима са Косова однос староседелаца и колониста био је тема која се провлачила, а често и преовладавала, у готово свим разговорима. Моји саговорници, избегли са Косова у јуну 1999. године, у Србији званично именовани као „интерно расељена лица", у продуженом безстатусном стању – *ни тамо, ни овде* – настављали су да у себи живе на Косову. Њихов поглед био је усредсређен на два вида миграција: ону актуелну од 1999. године (са Косова у Србију) и – у новонасталим околностима сасвим неочекивано – старију, која је представљала колонизацију српског становништва са подручја југоисточне Србије на Косово. У истраживачком смислу било је посебно занимљиво да коетнички аспект ове миграције постаје веома значајан у контексту актуелне, послератне миграције. Граница староседеоци / колонисти била је на снази, додатно потцртана суморном избегличком реалношћу. Током 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 су о колонизацији говорили са временском дистанцом, и углавном онда када би им о томе ја поставила питање. Али су ме и њихови искази уверили да је проблем односа (најмање) двеју група у оквиру српске заједнице југоисточног Косова, као и начин на који оне једна другу одређују и конструишу, неизбежан за истраживање.[110]

Аграрна реформа и колонизација становништва на Косово 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 (2005: 204–205).

[110] Први публиковани резултати истраживања односили су се управо на интраетничку категоризацију староседелаца и досељеника: Златановић 2004б, Zlatanović 2008a и Zlatanović 2008b.

Теренско истраживање, када је реч о колонистима, било је усмерено првенствено 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 селâ у непосредној околини Врања, који су у Гњилану куповали куће од муслимана исељених у Турску (Урошевић 1931: 48–49). Досељеници су *себе*, по доласку у нову средину, називали *Врањанцима*, док су их староседеоци означавали као *Шопове*.

1. 1. Колонизација

Након 1912. године на подручју тзв. Јужних крајева (Македонија, Косово и Метохија, Санџак) била је неопходна аграрна реформа како би се разрешили феудални (превасходно чифчијски и њима слични)[111] односи из периода отоманске владавине. У оквиру аграрне реформе спровођена је колонизација српског и другог југословенског становништва у циљу промене етничког састава ових области (Урошевић 1935: 81–82; Урошевић 1937: 819; Obradović 1981: 90, 104–105; Богдановић 1985: 187; Гаћеша 1993: 141–142; Батаковић 2006: 50 и др.). Најинтензивнија колонизација извршена је на Косову и Метохији (Гаћеша 1993: 143).

Уредбе о насељавању донете су 1914. године, али се с њиховом реализацијом могло започети тек након Првог светског рата. Прокламацијом регента Александра Карађорђевића 24. децембра 1918. године (*Сл. новине*, бр. 2/1919, наведено према: Лекић 2002: 222) указано је на неопходност аграрне реформе на целој територији уједињене Краљевине, у циљу укидања остатака феудалних односа и доделе земље онима који је обрађују, као и ратним добровољцима. *Прелиминарне одредбе за припрему аграрне реформе*, донете 1919. године (*Сл. новине*, бр. 11/1919, наведено према: *ibid.*, 223–225), законски су утврдиле

[111] О чифлуцима и аграрним односима под турском влашћу в. Урошевић 1937: 820–828; Obradović 1981: 9–23.

прокламацију (Урошевић 1937: 826; уп. Obradović 1981: 44–51). Насељавање је отпочело 1919. године, и то најпре у гњиланској области, али без одговарајућих припрема и финансијских средстава (*ibid*., 829). Законски прописи доносе се 24. септембра 1920. године – *Уредба о насељавању нових Јужних крајева* (*Сл. новине*, бр. 232/1920, наведено према: Лекић 2002: 288–292). За насељавање су одређена слободна државна земљишта, сеоске и општинске утрине, као и земља која је напуштена. Тек је 5. децембра 1931. године донет *Закон о уређењу аграрних односа у ранијим покрајинама Јужне Србије и Црне Горе* (*Сл. новине*, бр. 285/1931, наведено према: *ibid*., 292–303).[112] Аграрна реформа, као и колонизација унутар ње, текла је, међутим, веома тешко и споро. Државна помоћ била је недовољна, колонисти су најчешће сами крчили утрине, припремали земљиште и подизали куће (Урошевић 1937: 829). Колонизацију су пратиле многобројне неправилности и злоупотребе, слаба организација, недоследност, као и отпор локалних власти деоби економских ресурса (Obradović 1981; Богдановић 1985: 188–189; Лекић 2002: 136–139; Батаковић 2006: 50–51 и др.).

Атанасије Урошевић пише да су се досељеници (углавном из Лике, Херцеговине, Далмације, Црне Горе и југоисточне Србије) насељавали на подручје југоисточног Косова, тамо где им је то државна власт одредила; нису могли да бирају место као они који су се доселили пре Првог светског рата (1935: 81). Они су насељавани претежно у оним селима у којима је живело албанско становништво. 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

[112] Богдан Лекић прилаже документа и архивску грађу о аграрној реформи и колонизацији на територији Југославије у периоду од 1918. до 1941. године (2002: 221–579).

> 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).

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). Аграрна власт је својим поступцима Албанце наводила на то да колонисте сматрају одговорним за свој неповољан положај (Obradović 1981: 194). Срби староседеоци су такође с неодобравањем гледали на досељенике другачијег говора, понашања, обичаја, који су добили земљу, како и данас наглашавају – „џабе“, а коју су, како објашњавају, њихови преци стекли крвљу. Историографска литература помиње примере удруживања староседелачког српског и албанског становништва против досељеника које доживљавају као узурпаторе (*ibid*., 195). 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; уп. Obradović 1981: 184–192). Станислав Којић, локални истраживач, који даје поглед „изнутра“, такође указује на то да су начином на који је спровођена колонизација заоштрени односи Срба и Албанаца, те да су аграрном реформом највише били оштећени староседеоци – и Албанци и Срби (2010: 340).

Положај колониста био је веома тежак, како због неприхватања затеченог становништва, 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 од својих ствари, а када би стигли чекало их је крчење шуме и борба за преживљавање. Поједини од њих су се и враћали назад.

1. 2. Колонисти из југоисточне Србије

Шоплук или *Шопско* је област планинског масива централног дела Балканског полуострва. *Шоплук* се данас простире на државној тромеђи Србије, Македоније и Бугарске, при чему је његов највећи део у Бугарској (потребно је имати у виду чињеницу да су државне границе више пута мењане). Становници *Шоплука* данас углавном припадају трима јужнословенским народима (Бугарима, Србима и Македонцима), и као такви се и изјашњавају. Границе *Шоплука* нису прецизно омеђене, а у литератури постоје различита одређења. Границе је тешко одредити због тога што становници одбијају да се идентификују као Шопови[113] – увек се Шоповима називају други, они који живе негде даље, дубље у планини.[114] Име носи пејоративно значење: подразумева примитивног човека, планинца, оног који не познаје норме цивилизације.[115] Осим што *Шоплук* нема прецизно територијално одређење, постоји и више теорија о пореклу

[113] Себе називају Шоповима само становници у селима око Софије у Бугарској (Христов 2004: 68) и у појединим селима око Криве Паланке и Кратова у Македонији (Малинов 2001). У Србији себе као Шопове одређују становници у горњим деловима Пусте Реке, у селима која се налазе у подножју планине Радан и Петрове горе (Бучумет, Слишане, Боринце и др.), који су пореклом са подручја Власине, Црне Траве и Горње Пчиње. Њихови преци су се овде населили после 1878. године, када су овај простор напустили Албанци. У њиховој близини населили су се досељеници из других крајева (Криве Реке на Косову, северне Метохије, Горњег Тимока, Црне Горе, источне Херцеговине, итд.). Представници наведених досељеничких група именују једни друге онако како су они сами себе на почетку називали. Слична је ситуација и у суседним крајевима – Горњој Јабланици и Топлици (објашњења и податке добила сам од др Милоша Луковића из Балканолошког института САНУ, на чему му и овом приликом захваљујем).

[114] Шоп је увек неко други, па и далеко од граница *Шоплука*. Становници Средачке жупе Сиринићане с подсмехом називају Шоповима, атрибуирајући их као глупе, назадне и сл. (Николић: 1995: 179).

[115] Неколико млађих људи на Косову у шали ми је поменуло да је назив „ШОП“ скраћеница синтагме „широко образовани планинац“. Касније сам

и генези Шопова, као и већи број претпоставки о постанку и значењу њиховог имена. Различите теорије о пореклу Шопова (доводе их у везу са тракијским племеном Сапеи, Печењезима, рударима Сасима, итд.) указују и на словенску компоненту.[116]

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 затеченог српског становништва, а да они сами такво одређење нису прихватали. Границе *Шоплука* у Србији (и уопште) су растегљиве и неодређене, па самим тим одговор може бити различит. Јован Цвијић указује на то да се границе шопских области не могу поуздано оцртати, наводећи да у Србији њима углавном припадају становници виших области Пчиње, Власине, Лужнице и Пирота (1906: 179–180). Риста Николић даје објашњење 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). Јован Трифуноски пише да се *Шоплук* простире у широком опсегу од Враца и Пирота до Штипа и Струмице на југу, а на истоку до Софије (1973: 137). 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 саговорници на терену, староседеоци и колонисти пореклом из југоисточне Србије, различито су одређивали. Према мишљењу староседелаца, шопске области унутар Србије распростиру се у широком луку од Бујановца па све до бугарске границе. Као шопску област они опажају и Врање – регионални центар јужне Србије. Због тога су, према њиховом мишљењу, сви досељеници из југоисточне Србије, као и они који данас тамо живе – „Шопови“. С дру-

сазнала да се тако говори и међу млађим људима у Врању, где се као Шопови углавном означавају становници пчињских села.

[116] Опширније: Славейков 1884; Трифоновъ 1919; Костовъ, Петева 1935: 11–28; Хаджиниколов 1984; Сефтерски 1984; Христов 2004.

ге стране, колонисти сужавају и/или померају границе шопске области, одбијајући да за место свог порекла прихвате такво одређење. Становници данашњег Врања и уопште подручја јужне Србије, такође различито одређују распростирање шопске области, а сам термин *Шоӣ* је – иако изразито пејоративан – често у функцији категоризације *другог*.

У сегменту исказа који следи [V 1.1] саговорница пореклом из староседелачке породице југоисточног Косова препричава разговор са мајстором у фабрици у Врању, где је радила крајем осамдесетих година прошлог века:

[V 1.1]
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 Фељу 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.; Шилово 2006)

Саговорница у сегменту следећег исказа [V 1.2] каже да је мислила да су сви који живе у Врању – Шопови. Када је, међутим, у Врању почела да живи и ради, на послу је сазнала да само неки људи овде јесу Шопови.

[V 1.2]
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.
(ж. 1955. у Партешу; Врање 2003)

Покретљивост граница шопског подручја и њихово различито поимање илуструје сегмент исказа саговорника из колонистичке породице [V 1.3], који наводи речи своје мајке, пореклом са Власине, о томе где живе Шопови:

[V 1.3]
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 насмије. 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. потомак Црногорца и Власинке; Шилово 2006)

1. 3. Именовања

Староседелачко српско становништво је досељенике – и то превасходно оне са подручја југоисточне Србије – одређивало као Шопове. У оним селима у којима су староседеоци живели заједно са досељеницима пореклом из југоисточне Србије, јасно су их разликовали од колониста из Црне Горе, Херцего-

вине и др. У селима у којима није вршена колонизација, као на пример у Врбовцу и Грнчару у околини Витине, староседеоци су све досељенике (не само оне из шире околине Врања, већ и Црногорце и Херцеговце) обједињавали пејоративним називима *Шопи*, *Шопци* или *Шопови* (*Шоп*, *Шопац* – м. род, *Шопка / Шопке* – ж. род, *Шопче / Шопчики* – дете / деца), не уочавајући разлике међу њима и не водећи рачуна о географској вородостојности. У селу Врбовцу називали су их и *Врцари*, због тога што су се неки од досељеника бавили производњом ужади (*врца* – уже). Староседелачко становништво приписаном идентификацијом обједињује колонисте, који унутар свог крила опажају и задржавају јасно омеђене културне границе.

[V 1.4]
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 1.5]
СГ: Шопци ми ги кажемо Црногорци. Црногорци су Шопци.
(м. 1932. у Грнчару; Грнчар 2005)

[V 1.6]
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.
(м. 1959. у Пасјане; Пасјане 2006)

[V 1.7]
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; Врбовац 2003)

Досељеници нису прихватали наметнуто име, као и конотације које је оно носило. Инсистирали су на томе да су они Врањанци.[117] У разговорима током истраживања ретко се дешавало да неко од саговорника пореклом из колонистичке породице сâм помене да су их староседеоци називали „Шопови-ма“ или „Шопцима“. На отворено постављено питање о томе, они би испољавали емоције повређености и љутње. Реаговали су трзајем тела, „гутањем кнедле“ и променом гласа. Поједини саговорници су током дужег разговора били спремнији да отворенije о томе говоре.

У сегменту разговора са старијом женом пореклом из колонистичке породице ($СГ_1$) и њеним сином ($СГ_2$), јасно се очитава осетљива реакција саговорнице на питање сина о томе да ли јој је приликом просидбе момкова породица донела вуну да би она израдила дарове (што је део обичајне праксе староседелаца, али не и колониста):

[V 1.8]
$СГ_1$: Не ми доносили мене. Тој доносили овија староседелци што били.
ИС: Да, да, код вас је друкчије.
$СГ_1$: А ми смо Шопо… Нисмо Шопови, Врањанци смо!
ИС: А тако су вас староседелци звали, јел да?
$СГ_1$: Пхх…нн, Врањанци смо, бре, ћерко, али на… надимак нам…
$СГ_2$: Добро, добро, они ги звали Шопови. А иначе они су…
ИС: А да ли Шопови или Шопци или Шопи?
$СГ_2$: Шопови. Шопци. Шопци. Шопови, туј су.
ИС: Значи, староседелци су тако звали ове досељенике из околине Врања, да кажем?
$СГ_2$: Не, добро, није Врање. Оно имало и од Врање и од Хан и…
ИС: Та околина.
$СГ_2$: 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?
$СГ_2$: Све Шопови.
ИС: Све те досељенике?

[117] Отворено је питање како се за досељенике из југоисточне Србије раширио и уврежио назив *Шопци* / *Шопови*, с обзиром на то да су они сами себе другачије именовали и представљали.

СГ$_2$: Јесте.

(СГ$_1$ – ж. 1931. у околини Трговишта, живела у Жегри; СГ$_2$ – м. око 1960. у Жегри; Горње Кусце 2006)

Један од саговорника отворено је рекао да је његова жена пореклом „Шопка“, на шта је она бурно реаговала рекавши да је њена мајка из Врања. Током расправе која је уследила она је прихватила да су њени из неког села из околине Врања, али саговорник наглашава да је то заправо негде изнад Владичиног Хана.

[V 1.9]

СГ$_1$: Ја сам из Могиле, али мајка ми је Врањанка из Врање.
СГ$_2$: Не из Врање!
СГ$_1$: Па ти знаш одокле сам ја!
СГ$_2$: Из Врање! Како из Врање, ми причаш из Врање! Она је у… Бога иза леђа. У Врање!
СГ$_1$: Ја не знам ни које је! Она је из неког села из Врање. Ја да ме питаш…
СГ$_2$: Ама, село!
[…]
СГ$_2$: Тамо су горе они, Владички ’ан, там…

(СГ$_1$ – ж. око 1952. у Могили; СГ$_2$ – м. 1950. у Клокоту; Клокот 2006)

Саговорници пореклом из досељеничких породица говоре о томе како су били именовани у периоду детињства и касније (сегменти следећих исказа ([V 1.10], [V 1.11], [V 1.12]). Иако они оспоравају и одбацују спољашње одређење, наведени, као и многи други примери показују да оно јесте било интернализовано (уп. Jenkins 2008: 75).

[V 1.10]

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.[118] […] 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 тьд 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.

[118] Сува Морава је село у околини Владичиног Хана.

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 А… 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 1.11]
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; Врање 2003)

[V 1.12]
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 богзна 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; Врање 2003)

Досељеници на Косово су староседеоце називали онако како су и они себе – *ст̄ароседелци* (*ст̄ароседелац* – м. род, *ст̄ароседелка* – ж. род), што јасно говори о односима моћи двеју група у интеракцији. Досељеници су 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 колониста) и *репарци* (*реп* је специфичан украс од испредених вунених нити црне боје, који староседелке носе око појаса, али тако да ресе падају позади).

[V 1.13]
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; Врање 2003)

1. 4. Интраетничка категоризација

Староседеоци и досељеници су у процесима међусобног одређивања 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“ (лексема *вера* у косовским народним говорима, али и шире у Србији, употребљава се у значењу „народ“, в. Sikimić 2005: 171). Одређивали су их и као туђинце, Чергаре, оне који не могу да се укорене на једном месту, већ се непрестано селе, а што су изражавали метафором да њима на колима пева петао (за разлику од староседелаца код којих петао пева на кућном прагу). Из тог разлога нису желели да са њима улазе у брачне везе. Идентификујући колонисте као „Шопове“, они себе одређују као староседеоце, „чисте“ и „праве“ Србе. Оваква одређења ишла су упоредо с опажањем колонизације као државног пројекта насељавања српског становништва у политички осетљивој пограничној области.

[V 1.14]
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; Грнчар 2006)

[V 1.15]
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; Грнчар 2006)

[V 1.16]
СГ: То ги дао тьд – 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 сьд 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. Ај! Његов пета’, 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 ‘Ај, његов пета, 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 сьд 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 1.17]
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; Бинач 2003)

Следи сегмент исказа саговорника који о досељеницима говори с нелагодношћу [V 1.18], учестало испољавајући колебљивост када дотиче њихову етничку припадност. Он најпре помиње да они велике хришћанске празнике, попут Ускрса, славе само један дан, за разлику од староседелаца који им посвећују више дана (овде је исказ скраћен), наводећи при томе и утисак свог ујака. Затим он са израженом нелагодношћу коментарише негативан став досељеника према склапању брака са староседеоцима, указујући на то да су они који су досељени „са бугарске границе" староседеоце етикетирали као „Шиптаре".

[V 1.18]
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 данданас 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. око 1950. у Горњем Кусцу; Смедерево; Горње Кусце 2006)

Како се из наведеног исказа види, колонисти су етницитет и културну праксу староседелаца опажали као блиске албанским (в. исказе који следе: [V 1.19] [V 1.20] [V 1.21]). 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 с Албанцима, па их због тога означавају као *друге*, атрибуирајући их као културно заостале.

[V 1.19]
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; Врање 2003)

[V 1.20]
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 помеки 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 помеки били. Зато су наши и више патили.

(м. 1927. на Власини, са непуних годину дана је пресељен у Кабаш; Бинач 2003)

[V 1.21]
СГ$_1$: 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)

СГ$_1$: И дан-данас су друкши.
ИС: Да, да, да. А како су друкши?
СГ$_1$: 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.
[…]
СГ$_2$: 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.
СГ$_3$: Не дозвољава женско дете да се дружи, да излази.
СГ$_2$: 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.

(СГ$_1$ – ж. 1937. у Пожарању; СГ$_2$ – м. 1966. у Трпезе; СГ$_3$ – 1969. у Житиње; СГ$_2$ и СГ$_3$ су брачни пар, СГ$_1$ је мајка, тј. свекрва; Смедерево 2003)

Староседеоци и колонисти, иако истоветни по етничкој припадности (премда су је једни другима у извесном смислу оспоравали), религији, језику и дијалекту (призренско-тимочког типа), само с различитим локалним говорима, живели су као две ендогамне групе. Повезивање путем брака компликовала је и различита обичајна пракса везана за његово склапање: код староседелаца је момкова породица приликом просидбе давала девојчиној поклоне, новац, као и вуну и друге материјале од којих је она припремала дарове и предмете покућства за дом у који ће отићи; код досељеника је породица девојке била у обавези да дâ њене ручне радове и неки комад намештаја (саговорници су говорили: „уз девојку“). Досељеници су поменуту праксу староседелаца опажали као сличну албанској и негативно атрибуирали као куповину девојке.[119] Бракови међу припадницима двеју група почињу да се склапају од шездесетих година двадесетог века, али и тада ретко, обично у ситуацијама неких спе-

[119] Наведена разлика у обичајној пракси староседелаца и колониста произлази из различитих друштвених и економских односа у којима су се ове две групе формирале, и не представља само једноставну слику породичних и родних релација. Резултати истраживања Вере Ерлих о установи мираза, патријархалном режиму и различитим ступњевима његове разградње, те с тим повезаним положајем жене, на овом примеру показују се као актуелни (Erlich 1971).

цифичних 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 двеју група у интеракцији (Putinja, Stref-Fenar [1995] 1997: 181). Границе српског староседелачког становништва су према колонистима ипак биле порозне; њихово одржавање према другим групама косовског друштва било је знатно рестриктивније. Искази који следе (троје потомака колониста [V 1.22], [V 1.23] и [V 1.24], а затим двоје староседелаца [V 1.25] и [V 1.26]) илуструју ригидност границе, али и њену пропустљивост:

[V 1.22]
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; Врање 2003)

[V 1.23]
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; Смедерево 2003)

[V 1.24]
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.

(м. 1936. потомак Црногорца и Власинке; Шилово 2006)

[V 1.25]
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 писмени, покултурни 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 узмем?’ 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, неће седив, мало пâ ће идев.’ И стварно, пâ побегоше!
(м. 1928. у Жегри; Горње Кусце 2006)

[V 1.26]
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. […] И, овај, он је умро, то. Али пре тога некако мало с овом снајом што ми је из Врање он се мало, овьј, 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; Нерадовац код Врања 2003)

Следи сегмент исказа из разговора са старијом женом ($СГ_1$), њеним сином ($СГ_2$), који су пореклом колонисти и синовљевом супругом ($СГ_3$), староседелком. Саговорница прича о момку староседеоцу, који ју је више пута просио и на њену одлуку чекао три године (она је имала старијег брата који је требало да се ожени пре ње). Момак је био имућан (то илуструје подацима да је радио у државној продавници и да је носио ципеле, док су девојке биле у опанцима), али она је одбила да се за њега уда јер је староседелац; касније је због тога горко жалила.

[V 1.27]
$СГ_1$: Имало продавница нека државна, радија, ципеле на ноге, оне девојке носиле опанци, он ципеле. Три године ме чекаја. И дођувају човек сто пута можда да ме проси. Нећу га, староседелац, нећу га, нећу га, нећу га!
ИС: Ко је то говорио?
$СГ_1$: Ја.
ИС: Зашто, бабо?
$СГ_3$: А она не тела да дâ ни ћерку у староседелци, ни син да гу узме староседелку, само они не гу слушали.
ИС: А зашто, бабо, зашто ниси хтела староседелца?
$СГ_1$: Па, такој, несмо били у контакт. Што знам како било!
$СГ_2$: Немали, бре, немало, немало контакт. Па ја знам.
ИС: Не, није ти се свиђао? А он тебе тео?

СГ$_1$: Теја ме. Три године ме чекаја. Ја сам имала старејога брата.
СГ$_2$: Тъј бија службеник, не бија сељак! Тъј бија здрав, не бија болан!
СГ$_1$: Па не бија! Е, хмм… Па стварно, такој било! (син и снаха се смеју) И он вика, на мојега брата вика […] и он на мојега брата 'Сестру, бре, ће ми даш.' – 'Ће ти дам, бре! Ја сам нежењет.' И па да не се оној… Он сирома чека и ожени ми се брат, после пâ онај наводаџија дођује. Кад ја на моју мајку, будала, па будала: 'Ако оћеш, иди ти. Ја нећу староседелца!' И моја мајка, дође наводаџија, 'неће', вика, 'и неће'. Е, такој смо били глупи и будале!

(СГ$_1$ – ж. 1931. у околини Трговишта, живела у Жегри; СГ$_2$ – м. око 1960. у Жегри; СГ$_3$ – ж. око 1960. 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, они свој староседелачки идентитет сматрају неоспорним.

Дистинктивни идентитети двеју група заснивају се на интерпретацијама локалних и регионалних разлика. Локалним, односно регионалним идентитетима се у појединим њиховим аспектима придаје значај етницитета. 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 ороћавања, деца из таквих бракова сматрају се *мелезима* и сл. Староседеоци отворено тврде да су досељеници „туђини", „као да нису људи кршћани" (сегмент исказа [V 1.15]). „Шопови", упознати са оваквим спољашњим одређењима, помињали су током разговора да их староседеоци нису сматрали „правим" и „великим" Србима. Етнички идентитет, како објашњава Прелић (2008: 43), наслањајући се на резултате претходних истраживања (Cornel, Hartman 1998: 89; наведено према: Прелић 2008: 41, 43) представља друштвену конструкцију, али формирану тако 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 привржености (осећање заједништва и солидарности које произлази из веровања у крвно сродство, заједничко порекло и сл.).

Две групе у интеракцији – староседеоци и колонисти – у међугрупним одређењима учестало и у различитим контекстима помињу и трећу групу – Албанце. Један контекст био је и тај да су староседеоци и колонисти у односу на Албанце наступали као једна заједница [V 1.28]. У сегменту исказа који затим следи [V 1.29] саговорник староседелац говорећи о селу Кабаш, у коме су некада живели колонисти, употребљава заменицу *наши*.

[V 1.28]
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; Врање 2003)

[V 1.29]
СГ: Нема, нема, нема од наши ниједан, 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 њу су доживљавали као прљаву и нерадо су јели храну коју она припрема. Говорили су да је хлеб који она умеси „тврд као камен“. Утврђеност оваквог стереотипа илуструје прича младе жене из Врбовца о „Шопки“ за коју није могла да прецизира да ли је она била пореклом из досељеничке породице из врањског или из неког другог краја.

[V 1.30]
СГ: Кад се оженио, она је много била прљава, није одржавала домаћинство, и себе исто није одржављала, прљава много била. Кьд 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 кьд 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; 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 *фӯте*, врсте ручно тканих сукњи,[120] као и понашање и слободније кретање – било предмет подсмеха и коментара. Урошевић пише да су староседеоци жене досељеника погрдно називали „футаркама“, због њихових специфичних сукњи (1935: 154). Са друге стране, „Шопови“ су изражавали

[120] *Фӯта* је правоугаони комад тканине, 3–4 метра ширине и 80–90 центиметара дужине, ручне израде, са утканим танким вертикалним пругама. Фута се обмотава око појаса, при чему крајеви слободно падају, формирајући врсту сукње. Она се обмотава само једном, јер се густо набире на узици којом се везује око струка. О фути опширније: Николић-Стојанчевић 1974: 288–295; Златановић 2003: 64–65.

зачуђеност због тога 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. *ibid*., 139). Зачуђеност је изазивала и пракса да староседелка не сме да се мужу обрати и ослови га именом пред другима, како је то код досељеника било уобичајено. Саговорници пореклом колонисти објашњавали су, даље, да су староседеоци женску децу васпитавали 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, управо постају и елементи који их чине пропусним. Од шездесетих година двадесетог века и староседелке почињу да израђују футе, и да их као практичнији тип одеће носе у свакодневним приликама. Њихове футе ткане су искључиво у црној боји; разликовале су се од „шопских“ по боји дезена, као и у начину причвршћивања уз тело. Старије жене на селу и данас су 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 и у појединим свечаним приликама.

Старији саговорник контрастрира одевање „Шопки“ (у кратке футе, па су им се видела колена) и староседелки (које су биле покривене, јер су им кошуље падале до обуће):

[V 1.31]

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 кьд 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 сьд кицеља, тьд 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 тьд 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?' Кьд клекне, бутови се виду позади. […] И он каже: 'Види, види како ће сад!' Каже, 'као мачка се сакупља, не може'. Наша жена кьд 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. Током прве године брака снахе су биле поштеђене припреме хлеба, који је – будући да се пекао у црепуљи – захтевао физичку снагу. 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 1.32]

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. […] Бьш мој татко каже: 'Не би те даја', каже, 'у Шопови. Да ореш ти', каже, 'да држиш плуг'.

(ж. 1942. у Доњој Будриги; Врањска Бања 2003)

[V 1.33]

СГ: Орев, бре! Шопке су много, мислим, како мужи! Оне орев. Како муж! Што викав: Шопови! Шопови су чврсти!

(ж. 1942. у Ранилугу; 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. С 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 распростирале обичну сламу по поду, коју су ујутру скупљале у угао просторије.[121]

1. 5. Староседеоци: категоризација *другог* и самоидентификација

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. Сви наведени искази и оквири стереотипизације припадника једне заједнице о другој, више говоре о категоризаторима, о томе како они виде себе, него о

[121] Занимљиво је упоредити интраетничку категоризацију староседелаца и колониста пореклом из западне Србије, а насељених после Другог светског рата на место исељених Немаца у Омољици код Панчева: Ђорђевић 2008.

категорисанима (Jenkins 2008: 64). Староседеоци, описујући досељенике, показују да су носећи 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 са својом дедовином, земљом у којој су њихови преци оставили крв и зној, нису тако могли да поступе. Будући да живе (или су живели) у мултиетничкој средини, староседеоци имају потребу да апострофирају свој српски идентитет описујући себе као „чисте“ и „праве“ Србе (за разлику од колониста), који су, упркос свим тешкоћама остали на Косову.[122] 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. Припадници и једне и друге заједнице, али „Шопови“ ипак у знатно већој мери, испољавали су добро познавање спољашњих одређења свог идентитета. У разговорима током истраживања дешавало се да „Шопови“ опонашају начин на који староседеоци говоре о њима.

1. 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 Србије. Они су били колонизовани

[122] О „Шопцима“ је транскрибован и дијалектолошки објашњен веома садржајан исказ старије жене, староседелке, из села Бинач (Станковић 2010а: 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 издајицама. А староседеоци, које она означава као чисте Србе, остали су да страдају на Косову (*op. cit.*).

у она села у којима је већинско становништво било албанско, а Албанци су на досељенике гледали неповољније 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 колонистима замерају највише то што су они први почели да напуштају Косово. Сматрају да је то зато што су они земљу добили на поклон, па су због тога лако могли да је отуђе:

[V 1.34]
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; Горње Кусце 2006)

[V 1.35]
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 1.36]
СГ: Дао је краљ имовину у име повратка, па је тамо, шта ја знам, чуо сам, наводно у Анадолију, где, у Турску куповао неку имовину, шта ја знам, за оне који ће се одселити, Шиптари, нико се нормално није одселио или врло мали број. Али Срби који су овде остајали, на овим просторима, у ствари, који су доведени Срби на овим просторима, они чим је ово пукло… у ствари, пре тога, јер наши кажу: ‘Е, они су били паметни’. Није да су били паметни, јер је добио бадава и… и… и… лако му је било и да прода и да оде одавде.
(м. око 1960. у Грнчару; Грнчар 2005)

Колонисти, с друге стране, говоре о томе да су Албанци на њих другачије гледали него на староседеоце, оспоравајући им право на земљу коју су добили:

[V 1.37]
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 пресељен у Кабаш; Бинач 2003)

[V 1.38]

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 (саговорник овим изразом жели да каже – оспоравано) како смо ми добили џабе земљу, џабе ће и да је оставимо. […] Увек су на нас вршили већи притисак него на њих, мислим на староседеоце, овај, са Косова.

(м. 1954; Врање 2003)

На подручју југоисточног Косова „Шопова“ је остало у незнатном броју, и то су углавном 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 (знатно ређе испољеног) жаљења што се са њима нису ороћавали и саживели, јер би у том случају они остали, па би Косово, према њиховом мишљењу, тако можда и било сачувано. Два високообразована саговорника староседеоца износе различита мишљења:

[V 1.39]

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 ови нису дошли, јер су сматрали да црвени парадајз се не једе.

(м. око 1950. у Горњем Кусцу; Горње Кусце 2006)

[V 1.40]
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 искрсло. 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 наваљивали 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; Врање 2003)

Староседеоци помињу и то да су са „Шоповима“ ипак имали ближе односе него са досељеницима из других крајева:

[V 1.41]
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; Врање 2003)

Премда је аграрна реформа и – колонизација у оквиру ње – била углавном конципирана 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 поједини образованији саговорници констатују са жаљењем. Напротив, представници локалних органа власти нерадо су гледали на деобу ресурса, те су на различите начине колонизацију ометали (Obradović 1981: 193). Миграцију колониста јесте планирала и организовала држава, али није радила на њиховој интеграцији у нову средину. Међу припадницима српске заједнице југоисточног Косова су, све до краја двадесетог века (па и на почетку двадесет и првог), постојале и опстајале културне границе и ендогамија.

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 резултат је категоризације, која је имала моћ да одреди шта у пракси значи носити га (уп. Jenkins 2008: 58). У сложеној косовској реалности, унутрашње 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.

2. На дугом путу од интеретничког до интраетничког *другог*: *Срȋски Цигани*

На самом почетку истраживања међу расељенима са Косова смештеним у избегличком центру „Радинац“ код Смедерева, сусрела сам се са члановима заједнице која се декларише као српска, и на томе инсистира, док је окружење опажа као ромску. Службеница у избегличком центру упозорила ме је на то да у контакту са њима будем веома пажљива и да се према њима доследно односим као да они јесу Срби. Објаснила ми је да они јесу тамнопути, али се изјашњавају као Срби и могли би да се веома увреде уколико би им се ја – на неки начин – обратила као Ромима (уп. Ћирковић 2007: 174). Разговор са две саговорнице пореклом са југоистока Косова кретао се у оквиру неутралних тема везаних за обичаје животног и календарског циклуса. Током истраживања на подручју југоисточног Косова питање њиховог идентитета такође се показало као изузетно осетљиво. Моји саговорници и домаћини Срби прихватали су да ме повежу са припадницима других етничких и верских група, али су испољавали отпор када је реч о *Срȋским Циганима* – како су их именовали. Описивали су их као осетљиве и проницљиве људе, који ће брзо схватити због чега се интересујем за њих, а онда би се они увредили, и могли би настати проблеми. Разговори које сам са неколико *Срȋских Цигана*[123] на Косову водила, били су кратки, у присуству Срба, а из неутралног тематског оквира

[123] Термин *Срȋски Цигани* користим условно, будући да се ради о егзониму.

нисам се осмелила да изађем. Било је јасно да је граница између ових двеју заједница амбивалентна зона преговарања.[124]

Упоредо с истраживањима на југоистоку Косова, обављала сам истраживања и на југоистоку Србије: у Врању и у околним местима. Веома заинтересована за разумевање ситуације *Срп̄ских Цигана* на Косову, одлучила сам се за истраживање *Ђорговаца*, заједнице која живи у неколико села у околини Врања, а које Срби и Роми описују као *срп̄ске Цигане* (Zlatanović 2006; Златановић 2007). Разумевање *Ђорговаца* чинило се много једноставнијим, већ и зато што сам у разговорима с њима могла отворено да разматрам питања њихове идентификације и граница са групама у интеракцији – Србима и Ромима. Термин *Ђорговци* употребљава се и као ендоним и као егзоним, без пејоративних конотација. *Ђорговици* су група подељена између српског и ромског идентитета, „негде између“, али ипак ближе Ромима. У настојањима да објасне значења и импликације свог идентитета, те да се позиционирају између друга два (наизглед) утврђена, они су долазили до самоодређења да су они крштени „Цигани“, тј. „Цигани“ православне вере (Zlatanović 2006: 145–147; Златановић 2007: 199–200). Иако у многим аспектима постоје сличности између *Ђорговаца* у околини Врања и *Срп̄ских Цигана* на Косову, а њихова просторна удаљеност није велика, реч је о двема различитим групама са јасним дистинктивним одликама. Између осталог, историјски и политички контекст који их је обликовао суштински је другачији.

Проблем граница групе, које представљају основу за дихотомизацију *ми* / *они* једно је од кључних питања у проучавању етницитета. *Срп̄ски Цигани* се у раду посматрају кроз призму спољашње дефиниције – категоризације, добијене у разговорима са припадницима српске заједнице, која је била у фокусу истраживања.

2. 1. *Срп̄ски Цигани:* преговарање о идентитету

Процеси преговарања карактеристични су за оне групе које немају јасно и недвосмислено дефинисан идентитет, већ

[124] Пропустљивост граница између ових двеју група, као и преферирани идентитет *Срп̄ских Цигана* разматрала сам у: Златановић 2013 и Zlatanović 2017.

се у постојећој друштвеној и/или етничкој класификацији налазе „негде између“ утврђених категорија. У пракси овакве групе обично функционишу као амбивалентни, двојни или вишеструки идентитети, ситуационо условљени. Иако нестабилност и неодређеност идентитета нису карактеристични само за Балкан и Косово, и само за Роме, управо су на примеру ових простора и ове заједнице парадигматични.

Роми су просторно дисперзовани тако да представљају трансглобалну мањину, „нацију без државе“, а њихова хетерогеност на глобалном плану таква је да се, како објашњавају Марушиакова и Попов, може поставити питање колико је оправдана употреба појмова заједница и нација за групе људи који не само да говоре различитим дијалектима ромског, већ и другим језицима, преферирајући припадност групама неромског етничког идентитета (Marushiakova, Popov 2005). Како поменути аутори указују, Роми представљају специфичну, хијерархијски комплексно структурисану интергрупну етничку заједницу, раздељену 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 2004: 146).

На простору Балкана формирале су се многобројне ромске групе са посебним етнографским и језичким карактеристикама и називима, који откривају различите правце насељавања, номадски или седентарни начин живота, занимања и сл.[125] Многе од тих група су пример идентитета који је „нешто између“, јер теже да се удаље од стигматизованог и припадну оном који је пожељнији у постојећем систему етничког разграничавања. Марушиакова и Попов објашњавају да процеси развоја префериранога идентитета на Балкану корене имају у периоду отоманске владавине – због негативног односа

[125] Ономастикона је више од стотину, в. 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 карактеристика већинско становништво наметнуло име и категоризацију. Ендоним и егзоним могу кореспондирати и функционисати на веома комплексан начин, в. Marushiakova, Popov 2013.

околног становништва и да би се избегле дискриминаторне политике и праксе (2012: 183). Развој префериранога идентитета директно је повезан с етничком мимикријом: Роми јавно испољавају неромски идентитет, док унутар своје заједнице изражавају ромски. Током времена етничка мимикрија прелази у преферирани идентитет: људи ромског порекла почињу да доживљавају себе као нероме (*op. cit.*).

Синтагмом *Срȋски Цигани* означавају се бројне групе на подручју Србије и Косова, 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 (српском) етницитету могу се издвојити као њихове дистинктивне одлике. Употреба термина *Срȋски Цигани* различита је: у неким случајевима група тако одређује себе, а у некима је други тако одређују. У начину именовања може постојати консензус, али не увек. На југоистоку Косова користи се искључиво као егзоним.

Антропогеограф Атанасије Урошевић пише о потлачености српског становништва за време отоманске владавине, која је била израженија за „православне Цигане". Тада се Срби нису смели отворено називати својим именом, већ су до половине деветнаестог века били „Рисјани, Каури или Кавури"[126] (1935: 143). У овом контексту Урошевић објашњава преферирану идентификацију „православних Цигана":

> Жеља за отуђивањем од своје народности и с тим у вези и (непотпуно) мењање језика општа је код православних Цигана. Код њих се ова жеља осећала од давнина. Они су више волели да буду и презрени Ђаури, Кавури и Шкије неголи Цигани. Ради прикривања свога порекла они су и на јавним местима и у присуству других говорили само српски, а за своје народно име узимали Рисјанин, Каурин. Почели су мислити и осећати као њихови суседи и истоверници Срби (1935: 114).

Од 1912. године, и припајања Косова Србији, долази до промена у именовању:

[126] *Kàur, kàurin, đàur*, m. (pers.) балкански турцизам; немуслиман, неверник, хришћанин (Škaljić [1965] 1979: 246, 401; Петровић 2012: 179–180).

> 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 Циганин. Арбанаси се из обазривости управљају према овоме. Разуме се, овако поступају само у присуству Срба или Цигана, иначе их именују старим називима. И Срби, из пажње, неће Цигане назвати Циганима у њихову присуству (1935: 144).

Урошевић даље пише да су у периоду после 1912. године „Цигани" били презрени од свих група, али да је тај презир био мањи према онима православне вере, те да су их Срби јавно, у њиховом присуству, убрајали у припаднике своје заједнице. Урошевић оцењује да су „православни Цигани" по својим особинама слични Србима (*ibid*., 150–151). Овај аутор сматра да велики број „православних Цигана" на Косову упућује на закључак да су се они овде и у суседне области почели насељавати пре отоманског освајања Србије. Живећи заједно са српским становништвом, у сеоским срединама, они су могли све време отоманске владавине остати у православљу, будући да су Турци насељавали градове (1935: 69–70; 1965: 69, 72).

Урошевићева студија показује да је припајање Косова Србији 1912. довело до снажног помака у приближавању „православних Цигана" преферираном идентитету. Припадници других група од тада њих почињу да називају Србима (макар само у њиховом присуству). Промена политичког (државног) оквира и позиције групе чијем су чланству тежили, били су кључни разлози који су довели до њиховог приближавања жељеном идентитету.

Урошевић пише о „православним Циганима" на широком подручју североисточног Косова, комплетирајући слику њиховог преферираног идентитета (1965: 72, 104, 109). Он указује на то да се „православни Цигани" ове области декларишу као Срби, говоре српски језик и доживљавају као увреду ако их неко назове „Циганима" (*ibid*., 72, 109). У отоманском периоду, међутим, када су поједине српске породице прихватале ислам,

исто тако поступале су и поједине породице православних „Цигана“ (*ibid*., 103).[127]

О „православним Циганима“ на Косову пише и етнолог Татомир Вукановић (1983). Он их више пута помиње под називом *Ђорговци*, не прецизирајући да ли у оквиру „православних Цигана“ постоје различите групе и да ли су *Ђорговци* само једна од њих (*ibid*., 96–97, 107, 113, 140, 309). Овде желим да подвучем да Урошевић користи искључиво синтагму „православни Цигани“, али даје податак да у селу Добрчане „православни Цигани“ живе у махали која се назива „Ђорговска махала“ (1935: 239). Проблем именовања и дистинкције међу групама које преферирају српски идентитет помно сам истраживала на Косову и међу расељенима у Србији. Мојим саговорницима термин *Ђорговци* био је потпуно непознат.

Лингвисткиње Биљана Сикимић и Светлана Ћирковић су истраживале конструкцију *Срӣских Цигана* у послератном дискурсу у избегличком центру „Радинац“ код Смедерева, а затим и на северу Косова. Сикимић их разматра као *друге* – међу многобројним *другима* – у конструкцији локалног идентитета српског становништва енклаве Прилужје (2005в: 111–115; 2008: 55–58). Ћирковић врши прагмалингвистичку анализу начина на који *Срӣске Цигане* описују њени саговорници Срби (2007: 174, 176–179, 182–183). Обе ове ауторке дају значајан допринос разумевању спољашње дефиниције – категоризације. Анализе ових ауторки, као и приложени транскрибовани искази показују многе подударности са мојим теренским материјалом.

---

[127] У ромолошкој литератури обрађени су поједини примери префериранога идентитета, који може бити идентитет већинске групе, али из многих разлога то може бити и идентитет мањинске, који је ипак пожељнији од ромског. Један од примера су тзв. „Турски Цигани“ у Бугарској, међу којима постоје интерне разлике. Процес промене њиховог идентитета започео је у време отоманске владавине, а добио је на интензитету у периоду успостављања бугарске националне државе 1878. године. „Турски Цигани“ определили су се за претходну већинску и доминантну групу, која је у новој националној држави постала мањина. Разлози су у заједничкој религији – исламу, као и у чињеници да је статус Турака у Бугарској ипак бољи од статуса Рома (Marushiakova, Popov 2016: 29–33; Erolova 2012).

2. 2. Срби и *Срп̄ски Цигани*: контекстуализација границе

Према писању Атанасија Урошевића, у селу Могила су, у првој половини двадесетог века, живели „Срби, православни Цигани, Арбанаси и поисламљени па поарбанашени Срби". Срби су у Могили били већинско становништво (78 кућа), док су „православни Цигани" живели у свега 13 кућа (Урошевић 1935: 187). Потребно је имати у виду да су у овом периоду породице биле вишечлане, те да је у једној кући живео велики број људи. У селу Клокот живели су „Срби и православни Цигани". Српских кућа је у овом селу било 47, док је кућа „православних Цигана" било свега 18 (*ibid*., 172–173). У етнички мешовитом селу Радивојце су „православни Цигани" – са своје 32 куће – представљали већину (*ibid.*, 200–201). Урошевић пише да су „православни Цигани" у мањем броју живели у многим селима ове области (Церница, Партеш, Горњи Ливоч, Доњи Ливоч итд.).

У време мог истраживања, у Могили су Албанци муслиманске вероисповести представљали већинско становништво, док су Срби и група која себе одређује као Србе, а Срби их означавају као *Срп̄ске Цигане*, били у мањини. У Клокоту Срби, заједно са *Срп̄ским Циганима*, сачињавају већинско становништво. Из села Радивојца су се временом сви *Срп̄ски Цигани* иселили. *Срп̄ски Цигани* из поменутих села почињу да се исељавају од седамдесетих година прошлог века, и то углавном у Македонију. Из других села исељавали су се у Србију и у Македонију. После оружаних сукоба 1999. године и они се, попут Срба, исељавају у већем броју. Према причању саговорникâ, Албанци се према њима односе на исти начин као и према Србима. У време мог боравка на терену, у Клокоту је остало десетак, а у Могили између двадесет и двадесет пет њихових кућа, у којима је много мањи број чланова него у време Урошевићевог истраживања. У поменутим селима куће *Срп̄ских Цигана* нису одвојене од српских. У Могили сам сазнала да су једну кућу *Срп̄ских Цигана*, која је била на продају у периоду после 1999. године, удружено купили двоје српских суседа да би спречили да се унутар српске махале населе Албанци. *Срп̄ски Цигани* и

Срби сахрањују се на истом гробљу, с тим што су у Могили парцеле одвојене.

Срп̄ски Цигани се у Могили и Клокоту декларишу 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.). Српски језик говоре и унутар своје заједнице, а по компетенцији за српски језик не разликују се од локалних Срба. Они су православне вере, крштени су, прослављају крсну славу и хришћанске празнике попут Божића и Ускрса. У начину на који се придржавају православног канона они се не разликују од локалног српског становништва. Њихов начин живота и обичајна пракса такође су 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).[128] Св. Василија славили су углавном до половине двадесетог века, да би се онда скоро сви определили да славе исте свеце као и Срби (углавном Св. Николу и Св. Јована). Према мишљењу мојих саговорника, прослављање Св. Василија био би показатељ да они јесу „Цигани“, а они управо то настоје да промене. Ипак, неколико породица *Срп̄ских Цигана* у Клокоту и Могили и даље слави Св. Василија као крсну славу. *Срп̄ске 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 (Eriksen 2002: 34). Сви моји саговорници су, без изузетка, говорили да су *Срп̄ски Цигани* у свему исти као Срби. Одређују их и као староседеоце, што на овом подручју има изражено позитиван предзнак (због насељавања колониста између два светска рата).

[128] У православном календару је 14. јануар дан посвећен Св. Василију. Срби на истраживаном подручју обележавају Св. Василија као мање значајан верски празник, али не и као крсну славу. Истог дана – 14. јануара – Роми на Косову и ширем балканском подручју прослављају свој најзначајнији празник годишњег циклуса *Василицу* или *Васуљицу*, која подразумева клање гуске као *курбан* (жртвену животињу). О прослављању Василице у граду Врању: Златановић 2004в, Zlatanović 2007: 59–68.

У интергрупним интеракцијама нема културних разлика, нити се оне измишљају да би се употребиле као дистинктивне. Чак и перцептивни показатељи, попут боје коже, у овом случају не представљају значајну етничку границу јер их поједини Срби описују као „беле“. Па ипак, граница између њих и Срба, иако порозна, опстаје.

Срȋски 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 дипломирало је на Универзитету у Скопљу, и сада раде као наставници у основној школи у Клокоту. Неки су боравили у земљама Западне Европе и зарадили новац. Ипак, већина их се и данас бави пољопривредом. 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. За прослављање сеоске славе Св. Тодор у Могили, храна се одвојено припремала и столови су били одвојено постављани (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 *Срȋских Цигана*. Они су Србе позивали за часнике (кума и старог свата) на својим свадбама, док су обратни случајеви крајња реткост.

2. 3. Да ли су *Срȋски Цигани* интеретнички или интраетнички *други?*

Увођење међународне управе на Косову 1999. године, као и криза и оружани сукоб који су томе претходили, изменили су свакодневни живот обичних људи из темеља. Срби, будући да су остали у мањини, постепено почињу да прихватају групу која већ дуго ради на преобликовању свог идентитета и асимилацији. Сеоску славу у Могили почињу да прослављају обедујући за истим столом (од око 2003/04. године). Почињу да се нешто учесталије склапају мешовити бракови. Једна од

старијих саговорница рекла је да их је на прихватање *Срȑских Цигана* натерала невоља.

[V 2.1]
СГ$_1$: Сада их признавамо и то доста!
[…]
СГ$_2$: Кад нема Срби, добри су и они!
(СГ$_1$ – ж. око 1940. у Херцеговини, удата у Могилу; СГ$_2$ – м. 1977. у Витини; 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 толико је осетљиво да Срби избегавају да и у шали то помену. Саговорници ипак кажу да они знају да их Срби опажају као „Цигане“. Унутрашња и спољашња дефиниција припадности *Срȑских Цигана* разликују се готово до потпуне неподударности.

[V 2.2]
СГ: Не смеш да им кажеш да су Цигани, љуте се, оће да су Срби!
(м. 1977. у Витини; Могила 2005)

[V 2.3]
СГ$_1$: ‘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?’
[…]
СГ$_2$: Ја нисам чуо неког Циганина да се поноси, да каже ‘Ја сам српски Циганин’.
СГ$_1$: Не!
СГ$_2$: Него, он се сматра да је православац и Србин.
ИС: Србин.
СГ$_1$: Па православац је он!
СГ$_2$: Слави исто славу, Бога, иде у цркву подједнако као Србин, него што је његово колено од старина остало да се зове ‘Српски Циганин’. А иначе нема разлика уопште. Само што су они мало тамнопутији.
[…]
СГ$_1$: Неће, ниједан! Не призна он да је Циганин!
(СГ$_1$ – м. 1950. у Клокоту; СГ$_2$ – м. око 1975. у Шилову; Клокот 2006)

[V 2.4]
СГ$_1$: Не смеш да споменеш ти ни да су Цигањи, ни да су Срби, ништа.
СГ$_2$: Они се врећ… Уопште да кажеш ‘Овај Цигањин’ или на телевизор неког да видиш ‘овај Цигањин’, он се, он се вређа!
[…]
СГ$_1$: 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!
(СГ$_1$ – ж. око 1975. у Клокоту; СГ$_2$ – ж. око 1950. у Могили; 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 интеретничке и у интраетничке *друге*, а најчешће „негде између“ ових категорија. Признати су као религијски *своји*, али етнички и/или расно често одређени као *други*. Млађи људи испољавају према њима отвореније и флексибилније став. У разговорима током истраживања већи се број млађих људи изјаснио да су Срби и они – исто, те да нема никаквих разлика и да су „једна нација“. Дихотомија *ми* / *они* не испољава се у отвореном *гаџо* систему релација (уп. Златановић 2006: 143).

Млади наставник у основној школи у селу Врбовац, коју похађају деца из Могиле, изнео је податак да се *Срп̄ски Цигани* у школској документацији уписују као Срби, а не као Роми. Објаснио је да се они веома разликују од Рома,[129] да су у свему исти као Срби, и нагласио: „Они су Срби“. Овде преносим део нашег разговора:

[V 2.5]
СГ: Чим поштују православне обичаје… Не може он сад због бојy да буде сасвим нека друга нација.
ИС: Добро. Ти мислиш да неко ко је православан – да је он Србин?

[129] За припаднике српске заједнице Роми представљају далеке *друге*. Док о *Срп̄ским Циганима* говоре употребљавајући присвојну заменицу *наши*, Роме помињу с дистанцом, углавном као део одговора на моје питање.

СГ: Али чим има српско име и презиме, значи он је…
ИС: А који су услови да би неко био Србин? Како се сматра овде?
СГ: Конкретно сада за ове из Могиле, ја мислим да су то Срби. Јер зашто? Прво, српска имена, презимена, иду у цркву. Онај ко не иде у цркву, значи, он није Србин.
[…]
ИС: Али већ самим тим што их Срби називају *Срȋски Цигани* – ипак их не признају за праве Србе?
СГ: Па управо због тога што су превише црни. Али кад се погледа, значи, они су баш прави Срби. По свим карактеристикама, значи, они су Срби. Кад причају међусобно – они у кући не причају на цигански, него причају на српски. Али, ето, тако, неко рекао „Цигањин је", „Српски Цигањин". Значи, име и презиме српско, прича српски, само што је црн, то је та нека лоша бољка им остала од раније.

(СГ – м. око 1980 у Грнчару; Грнчар 2005)

Послератне промене и мањинска, енклавска ситуација српске заједнице, доприносе томе да граница према (културолошки) блиском *другом* постане покретљивија и пропустљивија. Али њена флуидност има скалу испољавања. Граница представља фасаду коју заједница презентује спољашњем свету, док је она као предмет унутрашњег дискурса симболички много сложенија (Cohen 1986: 13). Када је реч о броју Срба на Косову и означавању границе према доминантном албанском становништву и администрацији (међународне управе, косовских власти, државе Србије, невладиним организацијама итд.) онда Срби и *Срȋски Цигани* наступају као једна заједница. Њене границе према споља јасно су маркиране. Унутрашња граница је, међутим, знатно комплекснија.

2. 4. Порекло као критеријум чланства

У периоду после 1999. године, будући да нема конфесионалних баријера, мешовити бракови између Срба и *Срȋских Цигана* постају учесталији, премда их је било и раније. Такви бракови ипак су малобројни; саговорници су тачно знали да их наброје. *Срȋски Цигани*, према објашњењима српских саговорника, настоје да за жену / снаху и мужа / зета узму Српкињу,

односно Србина. С друге стране, родитељи српских младића и девојака, који су ушли у љубавну везу са неким од *Срӣских Цигана*, реагују крајње негативно, одбијајући да прихвате да путем брака свог детета успоставе сроднички однос са „Циганима“. У случајевима о којима сам слушала, они су кћер силом вратили назад, одрекли се сина, или је млади пар био принуђен да се, због осуде родитеља и сродника, исели са Косова. Старији саговорници испољавају затвореност када је реч о мешовитим браковима, самим тим и о питању ко може постати члан заједнице. Млађи људи били су далеко отворенији, те су позитивно коментарисали у послератном периоду склопљен брак Србина и *Срӣске Циганке*, коју су оцењивали као белу, лепу, православне вере, и да ни по чему није другачија од њих. Ипак, овај брак био је предмет учесталих разговора и полемика у широј заједници.

У фрагменту исказа који следи старији саговорник у разговору са својим млађим суседом говори о томе да Срби не могу да улазе у брачне везе с њима због тога што су они – *Срӣски Цигани*, дакле *други*, они у односу на које мора постојати јасна граница.

[V 2.6]

СГ$_1$: 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. […]

СГ$_2$: Срби су, само ми их не прихватамо, зато што су…

СГ$_1$: Не може!

СГ$_2$: Неки његов прадеда био Циганин. То би исто било као сад муслимани у Босну да не прихвату ове наше Срби потурчени, мислим муслимане. […] Сђд муслимани прихватају Србе за муслимане, који су потурчени у Санџак и оно, а ми не прихватамо наше посрбљене Цигане.

(СГ$_1$ – м. 1939. у Врбовцу; СГ$_2$ – м. 1977. у Витини; Врбовац 2005)

Исти старији саговорник осуђује људе који су се зближавали са *Срӣским Циганима* више него што је требало (на сеоској слави и на крштењима у цркви уз честитке, храну и пиће, одобравањем

да се деца једних и других играју заједно и сл.). Зближавање са њима довело је до тога да се кћер угледног Србина из Могиле заљуби у *Срп̄ског Циганина* и да она – не тражећи одобрење родитеља – са њим оде у Србију. Чланови породице тог младића у прошлости су радили као надничари код девојчиног оца. Младић је, међутим, живео у иностранству, зарадио новац, вратио се и освојио Српкињу. Њен отац се веома наљутио, отишао је по њу, пронашао је, вратио кући, и против њене воље убрзо удао за Србина, у друго село.

Етнички идентитет, како образлаже Прелић, карактеришу многи парадокси. Један од њих је онај између примордијалистички схваћене припадности групи на основу порекла и, са друге стране, припадности на основу усвојених културних образаца, тј. слободног личног избора (2005: 61; 2008: 194). Приликом повлачења границе *ми* / *они* (Срби / *Срп̄ски Цигани*) на снази је критеријум порекла, а не слободног избора појединаца двеју група у интеракцији. На овај начин српска заједница њих константно есенцијализује.

Проблем очувања границе српске заједнице и притисак који на њу врше мешовити бракови са *Срп̄ским Циганима* није нов. О томе пише и Атанасије Урошевић, а у складу са дискурсом свог времена:

> Између православних Срба и православних Цигана до мешања крви није могло лако долазити и поред све тежње Цигана да се изједначе са Србима. Судећи 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. Србин није ни гледао Циганку, а Српкињу не би Циганину дали ни кад би она хтела да пође за њега. 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. Ово одбијање траје и данас. 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 са истим изазовом суочава на почетку двадест првог века, као и у време Урошевићевог истраживања – нарушавањем границе. И критеријум разграничења *нас* од *њих* остао је непромењен – порекло, односно „крв“. Старији саговорници нарочито инсистирају на пореклу заједнице *Срȋских Цигана*, ригидно дефинисаном критеријуму за чланство. Ипак, интензитет активног одржавања границе у данашње време знатно је слабији. Прекорачење границе путем брака изазива отворене полемике, па и осуде у широј заједници, али не и ангажованост какву описује Урошевић. Резултати истраживања ставова о мешовитим браковима у различитим друштвима углавном показују забринутост заједнице да ће изгубити језик, религију, обичајну праксу – све оно на чему она конструише своју идентификацију (Прелић 2008: 200–204; Ilić 2011). У случају мешовитих бракова Срба и *Срȋских Цигана* забринутост српске заједнице везује се једино за питање губитка „чистоће крви“.

Како је већ поменуто у одељку о односу староседелаца и колониста, управо се на пољу мешовитих бракова, тј. степена њиховог ограничавања, најизразитије огледају особине граница двеју група у интеракцији (Putinja, Stref-Fenar [1995] 1997: 181). Етнички и/или верски мешовити бракови на Косову су били веома ретки у времену социјалистичке Југославије, и то само у градским срединама. У руралним областима готово да их уопште није било. Када се посматрају границе српске заједнице према другим интраетничким групама југоисточног Косова, јасна је градација: оне су много пропусније према колонистима пореклом из југоисточне Србије него према *Срȋским Циганима*.

2. 5. Стратегијско моделовање идентитета

Срӣски Цигани описују се као заједница која је континуирано улагала велики напор да се приближи Србима и постане исто што и они, усвајањем њихових културних модела. У процесу приближавања префериранoм идентитету они су се ревносно придржавали културних норми групе чијем су чланству тежили. Њихову религијску праксу саговорници Срби оцењују веома позитивно; у поштовању верске и фолклорне традиције често су доследнији од самих Срба. Роми из села Врбовца изнели су став да су *Срӣски Цигани* у прошлости били „Цигани“, али су упорно користили српски језик, и тако временом добили атрибут *срӣски*. Према објашњењима саговорникâ Срба, њихово стратегијско моделовање идентитета се нарочито огледа у напору да остваре брачне везе са припадницима српске заједнице, те да на тај начин промене главни показатељ свог порекла – боју коже. Неколико саговорника (мушкараца Срба) поменуло је да – иако *Срӣски Цигани* бракове склапају углавном унутар своје групе – жене варају мужеве са Србима, а из жеље да добију „белу“ децу. Овакви искази, независно од степена њихове истинитости, сведоче о томе да Срби *Срӣске Цигане* доживљавају као групу која на све могуће начине настоји да им се приближи, и постане исто што и они.

Припадници српске заједнице који са њима ступе у брак, описују се као сиромашнији, социјално маргиналнији, са породичним или другим проблемима. У већ поменутом браку Србина и *Срӣске Циганке*, који је био предмет дискусије током мог боравка на Косову, реч је о великој разлици у годинама. Мушкарац је много старији од жене,[130] што је свакако допринело томе да он остане при својој одлуци, без обзира на изражено негодовање родитеља и сродника.

Од саговорникâ Срба сазнала сам да су се они *Срӣски Цигани*, који су се у више етапа током седамдесетих година прошлог века селили у Србију, асимиловали. Многи од њих се сада баве угледним пословима.

[130] У селима је актуелан проблем несразмере у броју девојака и младића, па је много мушкараца средњих година који не могу да се ожене.

2. 6. Преживети на послератном Косову

Овде су занимљиви искази двеју старијих Српкиња из села Клокот, добијени у два одвојена разговора. Обе су настојале да новонасталу ситуацију сместе у историјски контекст, објашњавајући да се на Косову стално ратује и да су промене носилаца власти учестале и радикалне. Онај ко жели да опстане на Косову мора бити спреман на прилагодљивост (другим речима – мимикрију). Прва саговорница размишља да су можда данашњи *Срȋски Цигани* у ствари Срби који су се за време турске владавине определили да буду „Цигани“ да би могли на Косову да преживе [V 2.7]. Друга саговорница [V 2.8] одлази корак даље и објашњава да би она ради живота на Косову – јер не жели никуда да иде, а и нема где да оде – узела „шиптарску веру“ (мање образовани саговорници користе лексему *вера* да би изразили ширу припадност – и етничку и верску). Она сматра да су *Срȋски Цигани* вероватно пореклом „Цигани“, али да су њихови старији то од њих крили и да ни они сами сада – због промена и прилагођавања – то не знају тачно.

[V 2.7]
СГ: На пример, као сад да се промене Косово. Е, неко ће 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., Клокот 2006)

[V 2.8]
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 с 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 сьд 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 узмем шиптарску веру.
(ж., Клокот 2006)

Пример *Срȋских Цигана* у селима Могила и Клокот, у енклави Витина, показује колико велики утицај могу да имају спољашњи чиниоци, категоризација, макрозаједница. Иако су се они према свим „објективним“ показатељима приближили преферираном идентитету (језик, вера, обичајна пракса), заједница чијем чланству теже одбија да их сасвим прихвати као своје, и они током низа генерација остају у двосмисленом положају (уп. Марушиакова, Попов 2012: 185).

У ситуацији енклавске реалности на Косову, етнички идентитет (како Срба, тако и *Срȋских Цигана*) отворенији је за процесе преговарања више него што је то у неким другим. Идентитет *Срȋских 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 2002: 69).

*

Захваљујући Атанасију Урошевићу, приближавање преферираном идентитету *Срȋских Цигана* на Косову може се пратити још из периода отоманске владавине (1935; 1965). У првој половини двадесетог века број *Срȋских Цигана* је био велики, а они су живели у многим селима југоисточног Косова (Урошевић 1935). Са променом државног оквира 1912. године, они су начинили велики корак ка идентитету којем су тежили: припадници других група почињу да их именују као Србе. Ипак, њихов статус „негде између“ споро је клизио ка одабраном идентите-

ту. Урошевић их помиње у синтагми „православни Цигани“, док се они крајем двадесетог и почетком двадесет првог века од групе којој теже да припадну означавају као *Срȑски Цигани*. Од наглашавања њихове религијске припадности, стигли су до обухватнијег националног означавања. Ова промена јасно указује на то да су они сада потпуније прихваћени од заједнице чијем чланству теже.[131]

На југоистоку Косова њихов је број све мањи – они сада живе у свега два села. Разлог томе је исељавање, али и асимилација. После оружаних сукоба и успостављања међународног протектората 1999. године, што опет представља крупну промену политичког оквира, створили су се услови за њихово значајније приближавање – иако мањинском – ипак пожељнијем етницитету. Послератни контекст подстиче „групност“ (*groupness*, в. Brubaker 2004: 11–13), кохезију и колективну солидарност, па малобројни припадници српске заједнице прихватају чланове блиске групе у циљу заједничког пројекта опстанка на Косову. Парадокс је у томе да – када су се већ сасвим приближили једни другима – и *Срȑских Цигана* и Срба је на Косову све мање.

3. У светлу послератних миграција: косовски Срби и *Србијанци*

У јуну 1999. године, као и током неколико наредних месеци, српско и ромско становништво масовно напушта Косово. Миграција је континуирано текла и наредних година, а други велики талас уследио је после мартовског насиља 2004. године. Исељавање српског становништва са Косова започело је деценијама раније, и било променљивог интензитета,[132] али од 1999. године оно добија масовни карактер. Исељавали су се превасходно они који су живели у етнички мешовитим среди-

[131] На жалост, недостају информације о томе када и како је до ове промене дошло.

[132] Видети опсежну социолошку и демографску студију миграција Срба и Црногораца са Косова и Метохије у Србију: Петровић, Благојевић 1989; уп. Blagojević 1996.

нама, у којима су представљали мањину. У првом миграционом таласу расељени са подручја југоисточног Косова углавном су уточиште налазили у Врању, најближем већем месту. Матичне књиге општина Гњилане, Витина, Косовска Каменица и Ново Брдо пренете су 1999. године у Врање. Расељенима је омогућен колективни смештај у Спортској хали, где су многи од њих боравили чак и до осам месеци. Поједини расељени смештај су налазили код рођака или по изнајмљеним сутеренима приватних кућа, док су неки од њих били у могућности да купе неку врсту некретнине у граду или у приградским насељима. 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 Ниш, Јагодина и Смедерево, дубље у унутрашњости Србије. Сматрају да је Врање исувише близу Косова, а они не би желели да се поново нађу у ситуацији да буду принуђени на избеглиштво. Према речима неколико млађих саговорника, врањско подручје уцртано је у пројекат „Велике Албаније“, а старија саговорница је сликовито објаснила: „Шиптари да дуну, Врање је готово“.[133]

[133] Војнотехничким споразумом потписаним у Куманову 9. јуна 1999. године успостављена је Копнена зона безбедности у ширини од пет километара, дуж административне линије са Косовом. Скоро половина ове зоне захватала је територију општина Бујановац, Прешево и Медвеђа. Према споразуму, српске снаге су у ову зону могле улазити само са лаким наоружањем. У другој половини 2000. и првој половини 2001. године ова зона била је поприште оружаних сукоба војске и полиције, с једне стране, и Ослободилачке војске Прешева, Медвеђе и Бујановца, са друге, коју је сачињавало локално албанско становништво (*Albanci u Srbiji* 2003: 4, 21; Ігић 2006). Оружани сукоби чули су се и у самом Врању. Због поменутих дешавања, као и због близине Бујановца и Прешева, општина са већинским албанским становништвом, у време истраживања у Врању о Албанцима се говорило са осећањем угрожености. Страховало се, према речима Врањанаца, од „косовизације“, односно „албанизације“ Врања. Говорило се да ће за коју годину овде бити исто као на Косову. Осећање угрожености било је акутно и увлачило се у све поре свакодневног живота. Многи су размишљали о селидби, имућнији су куповали станове у Нишу или Београду. У куће се све мање улагало, како се то овде традиционално чинило. Некретнине су се тешко продавале, а цене су биле ниске.

Људи који су присилном миграцијом напустили Косово 1999. године у Србији имају статус интерно расељених лица (ИРЛ): они су измештени из својих места боравка, али унутар граница исте државе. Будући да нису прешли међународну границу, за њихов положај и збрињавање одговорност сноси њихова матична држава Република Србија.[134] Притом, њихов правни статус је нејасан и – у многим важним аспектима – нерешен, па се суочавају са препрекама у остваривању основних права, као што је добијање личних докумената, пријава пребивалишта, приступ здравственој заштити и сл.[135] Власти у Србији залажу се за њихов повратак на Косово, али се на тај корак одлучује веома мали број лица, с обзиром на тамошње услове, крхку политичку стабилност и/или претрпљена страдања. Интеграција ИРЛ у друштво Србије није виђена као решење (UNHCR, Praxis 2007: 5). Став власти је политички; она се не бави на адекватан начин њиховим потребама и правима (*op. cit.*). Седам година након оружаних сукоба на Косову у Србији је било 206.879 ИРЛ (*ibid*., 4).

3. 1. Коетнички сусрет

Они који су се преселили у Србију или у њој бораве у статусу ИРЛ свој живот описују као тежак, и то не само због немогућности остваривања основних права и налажења запослења, већ и због тога што житељи Србије не показују саосећање за несрећу која их је задесила. Разлике у начину жи-

У граду се са посебним тоном у гласу причало да се куће и станови продају Албанцима. Локалне новине *Врањске* пишу о *албанофобији*, паници изазваној гласинама да Албанци у Врању увелико купују куће и станове (Николић 2002; Антић 2007).

[134] Интерно расељена лица су у сличном положају као избеглице, али је третман њихових проблема сасвим другачији, будући да избеглице имају заштиту међународних организација.

[135] ИРЛ може остварити правно признати статус једино уз расељеничку легитимацију, а за њено прибављање често недостају поједина документа. Матичне књиге су 1999. године са Косова пренете у седам општина у Србији. Дислоциране матичне службе су често далеко од места боравка ИРЛ, обрада података је спора и сл. Осим тога, многима су недоступне радне књижице, дипломе и документација о образовању, што им онемогућава налажење запослења (опширније: Rakić, Ivić 2006; UNHCR, Praxis 2007).

вота и систему вредности – изражени традиционализам српске породице са Косова и нарочито дијалекат – доприносе томе да их становници Србије негативно атрибуирају као сличне Албанцима, и називају *Шиптарима*. Чак и у непосредној комуникацији говоре им: „Ви, Шиптари“, „Ево их, ови Шиптари!“; поједини од њих добијају надимак „Шиптар“ (в. фрагмент исказа [V 1.1]). Њихов дијалекат становници Србије доживљавају као неразумљив, и сличан албанском начину говора. Због дијалекта их негативно стереотипизују и дискриминишу чак и становници Врања, и уопште југа Србије, који су и сами због свог говора предмет стигматизације носилаца стандардног српског језика и говорника других дијалекатских зона (Zlatanović 2008c: 157; Златановић 2009: 61–63).

Моји саговорници из Врања су – по изгледу, понашању 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.[136] Поједини саговорници из Врања, међу којима је било и неколико лекара, који због природе свог посла учестало долазе у контакт са Србима из Косовског Поморавља, али и с Албанцима из Бујановца и Прешева, имају апстрактну слику Косова као посебно важне националне територије за коју их везује историја, средњовековни манастири и сл., те заступају став да Косово јесте део Србије који јој се насилно одузима. У исти мах, они конкретне људе, своје савременике и сународнике, оријентализују.

[136] У истраживању Гордане Ђерић, спроведеном 2001. године у више градова Србије, у делу посвећеном перцепцији неслоге унутар српског народа и „менталитетској различитости“, саговорници 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“, односно да „јако личе на Шиптаре, тако се понашају“ (Đerić 2003: 194). О анимозитету грађана Србије према косовским Србима говоре и становници Косовске Митровице (Marković 2008: 198–199). Срби пореклом са Косова су у анкети спроведеној половином осамдесетих година прошлог века на сличан начин описивали однос становника Србије према њима (Петровић, Благојевић 1989: 290–296).

Саидов концепт *оријентализма* – као дискурса моћи који конструише и есенцијализује Другог, заснован на дихотомији исток / запад (Said 1978) – често је примењиван у анализама постјугословенског контекста. На простору бивше Југославије конструисане 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 (*nesting orientalisms*) (Bakić-Hayden, Hayden 1992: 4; Bakić-Hayden 1995). Србија је од 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 контакт од 1999. године, називајући их пејоративно *Шиптарима*. У Србији су Албанци одређени као вековни непријатељи, и 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 – управо од Албанаца побегли. Они себе опажају као чуваре старих српских обичаја и вере. Начин живота у Србији они доживљавају као егоистичан, заснован 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. Čаро Žmegač 2002: 113; Čаро Žmegač 2005: 211). Разлике *ми* / *они* косовски Срби конструишу у складу са сопственим вредносним системом и поимањем сродничке и уопште људске солидарности. Они становнике Србије описују као себичне, затворене и негостопримљиве, за разлику од њих који су спремни да угосте и непознатог. Готово сви саговорници са којима је у разговору дотакнута тема миграције косовских Срба објашњавали су – понекад с чуђењем, понекад с осудом, жаљењем, па и горчином – да 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 међусобно се не поштују, а још мање остали рођаци. Свој косовски идентитет приказују као супериоран: они држе до православне вере, традиције, славе славу, везе са кумом негују генерацијама. Успостављена кумства трају генерацијама, док у Србији лако налазе кума али га лако и напуштају. „Тамо нема поштовање“ (традиције, празника, старијих, сродника, других људи) је рефрен који се понављао у исказима многих. Речи „поштовање“ и „сажаљивост“ (саосећање) су кључне у конструкцији границе *ми* / *они*: док они поштују традицију и саосећајни су у међуљудским односима, код становника Србије се изгубило и једно и друго. Косовске Србе, према речима једног саговорника, карактерише „колективни дух“, што је он илустровао на следећи начин: покојник се „чува“ целе ноћи, соба у којој је он пуна је људи, док у Србији само изјаве саучешће и одлазе.

Две саговорнице средњих година са наглашеним емоцијама причају о томе како су раније одсељени косовски Срби изгубили „косовски дух“, усвојивши понашање *Србијанаца*. Затим једна од саговорница говори о непријатностима са којима је, по доласку у Србију 1999. године, била суочена:

[V 3.1]

$СГ_1$: Ови што су раније отишли, знаш, много раније, они су некако постали уображени, мислим да више немају тај косовски дух као раније што је било, ако ме разумеш.

СГ$_2$: Узели српски све понашање.
СГ$_1$: Узели српски, мислим, да те не вређам, мислим, без обзира…
ИС: Не, не, не вређаш ме, кажи.
[…]
СГ$_1$: Тамо нема никакво поштовање! Никакво, апсолутно никакво! […] Ево, на пример, сиђеш из, на пример, ево, деведесет девете септембра ја силазим, они те називају Шиптарком! Па шта, јесам ли ја Шиптарка?!
ИС: А где силазиш? Из аутобуса?
СГ$_1$: Да, на пример, у било који град, да не назначим у Србији, он те назива Шиптарком! Без обзира што сам ја Срб…
ИС: И шта каже?
СГ$_1$: 'Види, види, ови Шиптари! Дојадили нам.'
[…]
СГ$_1$: Веруј ми, много, много, много себични! Себични. Ево, на пример, ја сам била у Гротској двехиљадите. Тако, 2000. И пролазим ја, мислим, обично као овде: 'добар дан', 'здраво', на пример. Старија особа, без обзира, знаш, проговориш човеку, без обзира ко је. То код нас још увек, поштују се стари. Оно, кажеш, један стари чика, 'добар дан' му кажем (саговорница именује људе у чијем друштву је том приликом била), а он вако, главу вако (саговорница показује како је он окренуо главу на другу страну).

(СГ$_1$ и СГ$_2$ – ж.; Бинач 2005)

Старији човек из Врбовца, један од кључних саговорника у истраживању, посетио је своје кћери у Јагодини и Смедереву, где му се начин живота и односи међу људима нису допали. У Смедереву је требало да изађе на пут до којег је водила обилазница око њива. Обилазница је била дуга, па је он одлучио да – како је то уобичајено на Косову – скрати себи пут и пређе преко њиве. Појавио се власник, који је на то бурно реаговао. Саговорник је покушао да му објасни да он само жели да прође, да тиме не наноси штету, али није вредело. Саговорник је био зачуђен и тиме да се око њива стављају ограде. На овом примеру јасно се виде разлике у систему вредности: у Србији се приватна имовина третира у складу са позитивним законодавством, док је на Косову на снази обичајно право. Саговорник је био непријатно изненађен и тиме да људи у Србији пролазе један поред другог без поздрава. Он је у више наврата помињао

да своју капу шајкачу[137] свакодневно 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 зачуђено гледали, па га је кћер молила да је скине.

[V 3.2]
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 (о овоме је више било речи у одељку о породичним и родним релацијама). Овде преносим фрагменте разговора у коме су учествовале три удате жене средњих година. Оне истичу да на Косову брачни партнери уважавају један другог, да су бракови трајни, а жене су карактерне и поштују свог мужа (за разлику од оних у Србији). Овде је занимљива испреплетеност родног и ширег регионалног – косовског – идентитета.

[V 3.3]
$СГ_1$: 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.
$СГ_2$: И обрнуто!
$СГ_3$: И обрнуто, исто!

[137] Старији мушкарци у селима југоисточног Косова носе шајкачу која је нешто другачијег кроја од оне која се носи у Србији.

[…]
ИС: Да ли је жена испоштована од мужа?
СГ$_1$: Јесте!
СГ$_2$: 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?
СГ$_2$: Па, зависи.
СГ$_1$: Ретко.
СГ$_2$: 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.
СГ$_2$: 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?
СГ$_2$: 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.
СГ$_1$: 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!

(СГ$_1$ – ж. 1963; СГ$_2$ – ж. око 1960; СГ$_3$ – ж. око 1965; Бинач 2005)

3. 2. Интеграција и идентификација

Срби са подручја југоисточног Косова углавном се насељавају у Нишу (урбано становништво Гњилана), Јагодини и околним селима (из гњиланских села, Витине и околине), док се становништво новобрдског краја опредељује за Смедерево и околину. Срби истраживаног подручја у великом су се броју населили и у Параћину и Ћуприји. Срби из Метохије и централног Косова претежно се опредељују за подручја Крагујевца и Краљева.

Косовски Срби настоје да у Србији купе земљу и кућу тако да сродници и суседи буду груписани једни поред других. У околини Јагодине 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.

Косовски Срби су у новој средини најпре по говору препознати као *други*. Они примењују различите стратегије језичког прилагођавања средини у коју су дошли, да не би били етикетирани као *Шиптари* и *Косовари*,[138] а све то са наглашеном негативном конотацијом. Они углавном настоје да се новој средини лексички прилагоде, будући да се други аспекти говора као што су акценат и конструкција реченице знатно теже мењају. Саговорница из Пасјана, која повремено борави у Лесковцу, у посети сину и снахи, испричала је да је на пијаци одмах по говору оцене као другачију. Да јој се житељи Лесковца не би подсмевали, она води рачуна о томе како говори:

[V 3.4]
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; Пасјане 2006)

Косовски Срби користе различите индивидуалне стратегије у циљу уклапања у нову средину, а у зависности од својих година, образовања, могућности запошљавања, финансијског стања, социјалних вештина и личне флексибилности (капацитета за сепарацију од претходног и адаптацију на нове околности: Akhtar 1995: 1055, 1058). Млађи и образованији људи лакше мењају говор и настоје да се прилагоде новом окружењу. 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 одно-

[138] О именовању косовских Срба „Косоварима“ опширније: Nedeljković 2008: 50–51.

се засноване на узајамном разумевању са расељенима из других косовских региона. Повезује их ситуација принудне миграције и шири регионални идентитет Косоваца, насупрот идентитету *Србијанаца*.

У прилог вишестраном сагледавању конструкције ширег регионалног – косовског – идентитета потребно је узети у обзир 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 фрагмент исказа песника из Гњилана:

> **[V 3.5]**
> 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; Врање 2003)

У исказима многих саговорника провлачи се, експлицитно или имплицитно, да су се они у многим животним аспектима боље слагали с Албанцима него сада са становницима Србије. Овакав доживљај косовских Срба Денис Јермолин сажима речима: „своји међу туђима, туђи међу својима“ *(свои среди чужих, чужие среди своих)* (Ермолин 2016).[139] 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 саго-

[139] Денис Јермолин обављао је истраживања, у више етапа, током 2014. и 2015. године у Нишу међу припадницима заједнице косовских Срба пореклом из Приштине. У Нишу живи око десет хиљада Срба досељених са Косова (Ермолин 2016: 45). Јермолин такође запажа проблеме интеграције и неприхватања од стране становника Србије, као и њихов носталгични дискурс о односима са Албанцима и животу на Косову.

ворница 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 на то једном приликом 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 (уп. фрагмент исказа [IV 3.7]). Како објашњава Јасна Чапо Жмегач, супериорно мишљење о сопственој култури, које подразумева идеализацију напуштеног места порекла, куће и начина живота, представља уобичајену реакцију оних који су принудно мигрирали. Претпостављена супериорност сопствене културе служи као изговор за неприхватање културе затеченог становништва у месту пресељења (Čapo Žmegač 2002: 113). Психоаналитичар Ахтар такође указује на то да је у миграцијским ситуацијама место порекла често идеализовано, а место пријема девалвирано, додајући да потом долази до осцилација и амбиваленција (Akhtar 1995: 1057–1060).

Косовске Србе с Албанцима повезују сличности у вредносном систему и 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.[140]

[140] У филму „Кућа поред пруге“ (1988) Жарка Драгојевића приказани су проблеми са којима се суочавају косовски Срби, пресељени у Србију. У новој средини они наилазе на неразумевање, неприхватање, па и на непријатељство. Младића средњошколца другови називају „Шиптар“, псују му „сестру шиптарску“. Са друге стране, уклапање у ново окружење отежава њихов другачији вредносни систем. У више секвенци приказана је њихова дубока везаност за Косово. Отац се среће са кумом, пребацује му да се први иселио са Косова, па су онда кренули и остали; попили су доста, кум је у очајању у кафани наручио песму „Српска се труба с Косова чује“, због чега је реаговала милиција, на чију пријаву их је истражни судија новчано казнио. У невољи и болести за помоћ су се обратили пријатељу Албанцу да их одведе код хоџе на Косово. Филм је емоционално потресан, јер приказује тешку ситуацију у којој се нашла породица косовских Срба. У филму „Енклава“ (2015) Горана Радовановића де-

3. 3. „Света српска земља“, али „нечисти“ Срби

У политичком и уопште јавном дискурсу Србије Косово је одређено као „срце Србије“,[141] „колевка српства“, „света српска земља“, „српски Јерусалим“, „најскупља српска реч“ (Бећковић 1989). Косовски Срби, конкретни људи и њихове стварне потребе су, међутим, у другом плану, у сенци „великих“ наратива. Како објашњава Саша Недељковић, у јавном дискурсу Србије Косово је представљено као кључни национални проблем, чије решење мора бити приоритет сваке српске владе; косовски Срби, међутим, не третирају се као саставни део тог проблема (Nedeljković 2008: 41). Овај аутор даље указује на то да Косово представља апстрактни и неупитни симбол српске нације, док косовски Срби имају релативан и променљив значај за националне интересе: они су погодно средство за остваривање тих интереса, али и потенцијална сметња (*ibid*., 41–42). Свакако, на институционалном нивоу изражава се и пружа подршка косовским Србима, међутим, она је често променљива, неадекватно осмишљена и организована и/или декларативна. Недељковић даље објашњава да се значај косовских Срба умањује и релативизује што се више спуштамо са институционалног на индивидуални план (*ibid*., 51), тј. етничка / национална солидарност на институционалном нивоу прелази у унутаретнички / унутарнационални конфликт и подвојеност на индивидуалном нивоу (*ibid*., 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 чистоте нису допустиве на званичној политичкој позорници, али оне се неометано износе унутар подручја културне интимности (Hercfeld [1997] 2004: 70).[142]

чака избеглог са Косова друг из одељења у београдској основној школи назива „Шиптар“. Нијансирану анализу овог филма пружа: Наумовић 2017.

[141] Слободан Милошевић је свој говор на Газиместану 1989. године започео речима: „На овом месту у срцу Србије, на Косову Пољу, пре шест векова, пре пуних шестсто година, догодила се једна од највећих битака онога доба“.

[142] Занимљиво је упоредити анализу историјских и друштвених основа народских прича о српском нејединству, као и њихову политичку инструментализацију: Naumović 2005.

Становници Србије косовским Србима замерају на сличности и блискости с Албанцима, на продаји имовине за велики новац, а потом на бенефицијама које добијају и профитирању у улози жртве. Осим тога, замера им се да су у Србији заузимали / куповали радна места и подизали цене некретнина, угрожавајући на тај начин староседелачко становништво (уп. Nedeljković 2008: 51–52). Замера им се и то што су својим гласовима подржавали Слободана Милошевића, чија их је политика довела у ситуацију рата и избеглиштва. Косовски Срби углавном су упознати са оваквим приговорима. Погађа их то што њихови сународници виде само један аспект њихове ситуације: новац од продаје имовине, што је могао да оствари само један део њих, а остају слепи за патњу коју они проживљавају.

Још једна важна димензија послератне унутаретничке динамике је да су страдање косовских Срба проузроковали припадници паравојних јединица из Србије, који су убијали цивиле и палили и пљачкали албанске куће. Онда су се они у јуну 1999. године повукли са Косова, а српско становништво је на мети освете. Овај комплексан аспект односа двеју заједница на овом је месту само назначен и документован једним исказом, који показује како њихови припадници једни код других долазе као (не)звани гости.

Саговорница говори о непријатностима којима су изложени косовски Срби препричавајући расправу са човеком из Врања, који их је вређао због тога што нису добро паркирали ауто. Саговорници је било жао што је пропустила да каже да они страдају и због злодела које су чинили *Србијанци*.

[V 3.6]
СГ: Где можеш да се осећаш добро кад ти неко тако каже?
ИС: Разумем, разумем…
СГ: Ил' да ти каже 'Мајку ти шиптарску'?
[…]
СГ: 'Ма ви сте глупи, ма добро ви радев на Косово доле'. Па реко: 'На нас Шиптари ни радев, а на вас ће', кажем, 'Бог да ви ради'!
[…]
СГ: Једино ми криво што нисам му рекла 'Јесте, ми патимо доле, али можда патимо и због Србијанци'! И Србијанци су доста злодела урадили овде док су били на Косово. Значи, ми

патимо и због тога. Значи, мој муж био у Приштину, што ништа није узео, а они су пуни трактори и камионе терали! […] У Добрачане трактор, сео господин из Лесковац, кола пред њега, друга кола иза њега, на трактор колко мого да се товари и на волан подиго ноге. Кабадахија!

ИС: Пљачкали албанске куће, а они се после светили вама овде?

СГ: Па него коме? Он неће да отидне у Лесковац да се свети, него нама. И сад да не неко провоцира!

ИС: А кад, којих година је највише то било тако да су ти добровољци?

СГ: Па деведесет девете.

ИС: Деведесет девете. Пре бомбардовања?

СГ: За време бомбардовања.

ИС: За време бомбардовања.

СГ: За време бомбардовања. Тад је било… оно је било… можда и ови кад су ишли као резервисти што су ги звали, али није то било толико. Поново је имала нека контрола. А деведесет девете није имало ништа. Тад је било велико пљачкање.

(ж; 2006)

3. 4. Коетничка миграција и интеграција

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

Миграција косовских Срба је 1999. године била принудна. С друге стране, она припада категорији етнички привилегованих миграција, јер су досељеници исте етничке припадности као и становништво у месту пресељења (Münz, Ohliger 1997, на-

ведено према: Čаро Žmegač 2005: 200). Интраетничка ситуација не олакшава интеграцију. Слични примери из других земаља и региона показују да у интеграцијским процесима заједничка етничка припадност миграната и старог становништва не мора играти значајну и повезујућу улогу (Čаро Žmegač 2002: 12; Čаро Žmegač 2005; Čаро Žmegač, Voss, Roth 2010; Ђорђевић 2008; Златановић, Марушиак 2017). У дискурсу косовских Срба опозиција „ми на Косово“ / „ви у Србију“ врло је изражена. Она имплицира формирање посебног субетничког или субнационалног идентитета косовских Срба у оквиру Србије (уп. Čаро Žmegač 2005: 214).

VI. ИНТЕРЕТНИЧКИ ОДНОСИ И ГРАНИЦЕ

За припаднике српске заједнице југоисточног Косова било је много интеретничких *других* у послератном периоду: косовски Хрвати, Роми, Турци, а као најзначајнији *други* – очекивано – издвајају се Албанци. Као нови значајни *други* одређују се припадници међународних снага, у оквиру којих они опажају мноштво *других*, атрибуираних углавном у зависности од земље из које долазе. Интеретнички *други*, нарочито косовски Хрвати и Албанци, одређују се и као блиски и као далеки *други*, што је условљено индивидуалним погледима и искуствима. Управо због тога нужан је флексибилан приступ етницитету, који не претпоставља априори интраетничку хомогеност, а наглашава интеретничку хетерогеност (Talai 1986: 252, 266).

Поглавље посвећено унутаретничким односима и границама подељено је на два потпоглавља: 1. разматра се дискурзивно конструисање косовских Хрвата и превазилажење религијских граница; 2. у фокусу су најзначајнији, најкомплекснији и најамбивалентнији *други* – Албанци.

1. Предратни религијски блиски *други*: косовски Хрвати

Однос етничке и верске идентификације припадника српске заједнице југоисточног Косова представља посебно занимљиво поље истраживања, које је већ разматрано у поглављу о животу на овом подручју после рата, у одељку посвећеном управо овом проблему. Циљ овог потпоглавља јесте да покуша да расветли још неке од аспеката сложене везе етничке и верске идентификације истраживане заједнице, и то оне оне који се назиру у склопу дискурзивног обликовања косовских Хрвата и веома посећиване католичке цркве у Летници.

1. 1. Косовски Хрвати: порекло, идентификација, егзодус

На подручју крајњег југоистока Косова (Горње Мораве) још почетком шеснаестог века живело је католичко становништво, за које се претпоставља да 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; Urošević 1956: 242; Turk 1973: 12–16). Саси су у српској средњовековној држави отварали руднике, и у њима радили, док су Дубровчани трговали рудом (Урошевић 1934: 162; Urošević 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 елементима 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 католике (Сикимић 2005г: 157–158).

Иван Степанович Јастребов, руски конзул у Призрену, писао је да у неколико села Горње Мораве живе „Срби лат. вере" (1885: 127), као и да је на овом подручју становништво изложено католичкој пропаганди, те су и православни почели да иду у летничку цркву и примају благослов од бискупа (*ibid*., 134–135). Атанасије Урошевић пише да су становници горњоморавских 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 били у печалби у Америци, себе именују „Србима католичке вере". Урошевић додаје да „има и таквих који због своје католичке вероисповести хоће да се назову *Хрватима*" (*ibid.*, 144). Поменуто одређење – да је реч о Србима ка-

толичке вере – прихватају, позивајући се на Урошевића, и неки савремени аутори (на пример, Ђуровић 2000: 7, 12, 19). Лингвистичка 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 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 језички 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 двадесетог века, Хрвати су живели углавном у четири поменута села: Летници, Шашару, Врнезу и Врнавоколу, бавили су се сточарством и земљорадњом, онолико колико су то дозвољавали неповољни планински услови; многи мушкарци одлазили су 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, нашавши се између двеју сукобљених страна, Хрвати одлучују да 1992. године напусте своја села и да оду у Хрватску. Тамо су их хрватске власти населиле у Западну Славонију, по напуштеним српским кућама.[143] У селима некадашње Летничке жупе је, до оружаних сукоба 1999. године, остало око 700 Хрвата. Њихови односи су се и са српском и са албанском заједницом погоршавали, 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.

[143] Подробну анализу егзодуса косовских Хрвата даје Duijzings 2000: 45–64. О Јањевцима у Хрватској: Šiljković, Glamuzina 2004.

1. 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, сачињавала је хрватску и католичку енклаву на Косову (напоредо са Јањевом). 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.[144] 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 18).

Црквене власти су Летници придавале 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 (припадници хрватске заједнице: *Мајка Божија Црнагорска*, *Летничка Госпа*, или само *Госпа;* припадници српске: *Божја Мајка*, *Мајка Божја*, *Слатка Мајка*, *Слатка Мајка Марија*, *Света Мајка Слатка*, *Света Богородица*, *Слатка Света Богородица*, а дан празника поједине жене називају *Госпођиндан;* албанске: *Zoja Crnagorës*)[145] смештен изнад главног олтара. Кип је од дрвета, изузетне уметничке вредности, а представља Богородицу у

[144] Политика екуменизма маријанских светилишта може се сагледати у: Katalinić 1980.

[145] Забележено је више српских назива будући да сам истраживање обављала у српској заједници.



Сл. 18. Католичка црква у Летници. Испред цркве су конаци за вернике и пијаца, 2005.

седећем ставу, с јабуком у десној руци. Њена лева рука је подигнута, 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 петнаестог и почетка седамнаестог века. Многобројна забележена предања говоре о његовој чудотворности.[146] Сваке године се за празник Узнесења Маријиног кип прекрије новим огртачем, а стари се исече на комадиће који се деле верницима.[147]

1. 3. Летница: покушај етнографског зумирања

Летницу сам посетила у два наврата у време док сам обављала 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, а затим су тамо престали да одлазе. Заинтересована инспиративном Дејзингсовом студијом (Duijzings 2000), као и причама

[146] Опширније о пореклу кипа, легендама о његовом „прелетању“ из Скопља и чудотворности: Урошевић 1934: 160–161; Turk 1973: 20–26.

[147] О почецима и разлозима украшавања кипа: Turk 1973: 24.

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 има пријатеље, прихватио је моју молбу да пре празника организује посету Летници, и да и он сâм, после много година, опет оде тамо. Летницу сам први пут посетила неколико дана пре празника, а други пут 16. августа, дан после празника.

Неколико дана уочи празника у Летници се у ваздуху осећала готово опипљива напетост: очекивао се долазак косовских Хрвата из Хрватске. Од 2003. године они у све већем броју долазе управо на дан Велике Госпе. Проблеми настају због тога 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 (као и једина преостала српска породица у Летници) ишчекивали су сукобе и коментарисали посету тадашњег 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, у време истраживања била је само једном недељно на хрватском, а дешавало се да и она изостане; осталих дана је на албанском језику (у овој области албанска заједница је католичке вере).[148] Један од преосталих Хрвата власник је ресторана „Дубровник“ (који датира из 1977. године, а 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 по зиду, изнад врећа са житарицама.

[148] 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 активно су се борили за независност Косова, што је допринело отуђивању католичке хрватске мањине: Duijzings 2000: 30.

1. 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 граничи са атаром Летнице. Упркос невеликој просторној удаљености, Срби од почетка деведесетих година прошлог века 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 одлазак 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.).[149] Хрвати и Срби били су у веома добрим односима: међусобно су се ословљавали као *побратими* (*побратим* – м. род, *побратимка* – ж. род),[150] 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 у августу, 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 се, описујући пијацу у Летници, присећају 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 преноћe код домаћина, да се не би по

[149] 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.

[150] 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 венчава и крсти дете).

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 додајући да је њих, заправо, у Хрватску повукла тадашња хрватска власт (уп. Duijzings 2000: 58–60).

[VI 1.1]
СГ: Мирно било. Сас ови католици горе ми смо гостољубиви били, као… браћа. То смо се познавали, то лепота једна! […] Те људи… како браћа смо живели. […] Људи на своје место, смо живели лепо, пиемо, једемо, у кафану, па ми нисмо… није имало са Срби разлика ни толико (саговорник прстима показује минимални размак). Ништо није имала разлика! Али они одоше за Хрватско. Туђман кад дође на власт, он ги позва. 'Док није рано', каже, 'дођите' и попови ги отераше сви за Хрватско (саговорник овде мисли на католичке свештенике који су утицали на то да људи оду). И сад нема ни… сасвим маааали неки део ту остануо. Све одоше за Хрватску. А сас њи смо живели као браћа. Имали смо њиве, заједничке њиве, заједно копамо, заједно једемо.
ИС: Где су вам биле заједничке њиве?
СГ: Ево (показује руком)
ИС: Ту, у Грнчар?
СГ: Ту је у грнчарско поље.
(м. 1922. у Грнчару; Грнчар 2005)

[VI 1.2]
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; Грнчар 2005)

[VI 1.3]
СГ: Добри су људи били. Мирни су људи.
(м. око 1934. у Врбовцу; Врбовац 2005)

[VI 1.4]
СГ: А били су и они су били бедни. Беда је била и код њих. Али нису били лоши људи. Добри су били људи католици. Ја имам још и дан-данас пријатеље. […] Ја сам радио, имао сам доста тих пријатеља и можда и дан-данас још ми у сећању. Баш ми жао ми што су отишли. Опет, једни другима шаљемо поздрави. Добри су људи били.
(м. 1941. у Врбовцу; Врбовац 2005)

[VI 1.5]
$СГ_1$: Они су много побожнији од нас. Много побожнији.
[…]
$СГ_2$: Они су кршћани људи као ми.
[…]
$СГ_1$: Били су фини људи. Мого си с њим да причаш. Исто су они кришћани, само што су католици. Идеш да му потражиш нешто, нема да те врати. Дâ ти да се услужиш. Јер тако се ишло. Преко њихова села ишло се у шуму да се дрва берев. И сломи се нешто. Потражиш му ланац или друго нешто и дâ ти да ти помогне. Они ти притекну у сусрет.
($СГ_1$ – м. 1941. у Врбовцу; $СГ_2$ – ж. око 1955; Врбовац 2005)

[VI 1.6]
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)

[VI 1.7]
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; Шилово 2006)

Саговорница из удаљенијег села Шилова болесну кћер је одвела у Летницу (фрагмент исказа [VI 1.7]). Њих две селе су поред реке да би обедовале. *Лаштинке* су им се љубазно обратиле и позвале их у кућу. Саговорница о њима говори с топлином, описује их као лепе и добродушне. *Лаштине* 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.[151] Један од старијих саговорника из Врбовца свој однос према цркви објашњава на следећи начин:

[VI 1.8]

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 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 Врнавоколо, мене није реко: ‘Ej, 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)

Исти саговорник говори о свештенику из Летнице:

[151] Лекарска помоћ коју је свештенство у Летници љубазно и пожртвовано пружало свима, без обзира на етничку и верску припадност, приказао је књижевник Предраг Цветичанин (рођ. у Гњилану 1928) у приповеткама „Смрт“ и „Дуго мучење Веселина Брбе“ (2006: 45–110).

[VI 1.9]

Пашко се звао. Он је рођен из Јањево. Он је био стварно и поп, а и човек је био. Значи, он волео да код мене дође и ја код њега да дођем. У цркву сам ишо са жену, са ћерке.

(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 Св. Стефана – сеоском славом у Врбовцу, да би ту били сабор и окупљање.[152] Па и онда су становници Врбовца и Грнчара одлазили у Летницу преподне, 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.[153] Жене које су имале проблема с рађањем, 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 живо су се 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

[152] На жалост, недостаје податак о томе које године је ова одлука донета. Саговорници рођени између 1930. и 1940. године сећају се да се у Врбовцу славио Св. Стефан као сеоска слава у време њиховог детињства. Врбовац слави Митровдан као главну сеоску славу, а на дан Св. Стефана се само у кућама примају гости из других села.

[153] И сâм пут за Летницу доживљаван је као својеврсно светилиште. Извор воде на путу имао је статус 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.

и Роми,[154] муслимани, као и православни – сви који би се за њу обратили.[155]

[VI 1.10]
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 Божју Мајку. Па то било неи… неиздржљиво! Па се печу јагањци, па се печу прасци!

(ж. 1942. у Клокоту; Грнчар 2005)

[VI 1.11]
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; Горње Кусце 2006)

[VI 1.12]
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; Гњилане 2006)

[VI 1.13]
СГ: Млого је народ иша 15. августа тамо. Иша народ и у цркву, иша у цркву. И тај црква, тај манастир је био како велики манастир. То је… Летница се зове. А зашто се зове Летница? Зато

[154] 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 проповед вршена и на ромском језику (1983: 291–292), што је податак који не делује поуздано. 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 били су због тога нападнути када су од свештеника сазнали да не могу да принесу курбан (крвну жртву), како су то навикли да чине у Летници (Todorović 2003: 133). Роми који су ходочастили у Летници, сада посећују православни манастир у Ђунису и Цркву Снежне Госпе у Текијама, маријанско светилиште код Петроварадина (Радисављевић Ћипаризовић 2016: 155, 168–171). У ромском културном месту „Зајде Баџа“ или „Зајде Башће“ (забележено је у литератури више варијанти назива) на зиду је постављена фотографија скулптуре Летничке Госпе (Трофимова 2017: 19, 43).

[155] Транскрибовани искази разговора са расељенима о културним местима на Косову, па и о Летници, дати су у: Илић *et al.* 2003.

та Богородица, она од Скопску Црну Гору пролетела, па дошла туја. Ту се појавила код неки дуб. Ту се појавила. И зато се Летница, зато се зове. Летница остало на село име. И тако се тај народ млого тамо иша. Како да ти кажем. И како ће да заустави народ и српски иша и Шиптари. Сви су ишли! Цигањи, ове Роми. Они од Приштину, од Бујановац, Врање, Лесковац, ишло све, народ иша млого иша. Млого тај 15-ти. Веровали су, тај велики манастир био, Мајка Богородица – што кажу. Она је поштовала, давала бласов, давала…

ИС: Шта је давала? Како кажете – бласов? (благослов)

СГ: Бласов. Лечила, лечила људи. Људи се… Имаш разне људи. Чувај, Боже, свакојака мука. Иде тамо, оно оздрави, чини му се севап[156], оздраве од тога. Сад како оздраве, сад тај углавно… Е, тако, тако ти је било!

(м. око 1934. у Врбовцу; Врбовац 2005)

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, Ilić 2007).[157]

Религијске границе превазилажене су, како се види и из фрагмената транскрибованих исказа, одласком и прихватањем светилишта другачијег верског предзнака. Саговорник у фрагменту исказа [VI 1.8], 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

[156] Видети објашњење дато у фусноти бр. 95.

[157] У роману „Ћивлачка крв“ ауторка Трајка Здравковић (рођ. 1961. у Витини) приказује мајку којој је нестао син. Она се за помоћ молила свуда: ишла је и у „латинску цркву“ у Летници и код хоџе у Урошевац (2009: 31).

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, на различите начине, као и у другим приликама, свако се крстио у складу са својом верском традицијом:

[VI 1.14]
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)

[VI 1.15]
СГ: Ми по наше се прекрстимо и уђемо. […] Он сас целу шаку се крсти католик, а ми са три прста.
(ж. 1942. у Клокоту; Грнчар 2005)

[VI 1.16]
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; Шилово 2006)

[VI 1.17]
СГ: Крстиш се ти по твоје.
(ж. 1934. у Горњем Кусцу; 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 је реч 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 јесу у одређеном облику биле прекорачиване, али су групне *ми* / *они* остајале. Опозиција *ми* / *они* огледала се на нивоу свакодневице, у односима које су одли-

ковали 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, остваривање углавном с Албанцима из Бинача). Етничка и религијска ендогамија ишле су руку под руку.

Међусобно ословљавање је у неким ситуацијама добијало пејоративне конотације. Уколико би Срби у непосредној комуникацији Хрвате назвали *Латинима*, они су узвраћали изразом *Каури*,[158] којим су у периоду отоманске владавине били означавани немуслимани.

[VI 1.18]
СГ: Као ми сас Латини пре кад смо. Ако га рекнеш 'Латин' – он се љути.
ИС: Ааа… љути се.
СГ: Па нами нема што па ће: 'ви сте Каури'.
ИС: А шта значи 'каур'?
СГ: И ја не знам што је то тачно. И ја не знам. А оне на нас: 'ви сте Каури, а ми смо Латини'.
(м. 1932. у Грнчару; Грнчар 2005)

Унутар српске заједнице постојала је извесна нелагодност због блискости с Хрватима, и због посета католичкој цркви, што илуструје следећи пример. Становници Врбовца у шали су своје суседе из Грнчара називали *Латинима*, будући да се атар њиховог села граничи с атаром Летнице, „латинског" села. Житељи Грнчара одговарали су да они нису *Латини*, већ да су то управо становници Врбовца, којима је наложено да славе славу 15. августа због тога што су у великом броју одлазили у „латинску" цркву.

Усмени дискурс многих припадника српске заједнице о Летници карактерише „стратегија ублажавања" (Сикимић 2005д: 160), својеврсног правдања због посећивања католичке цркве:

[VI 1.19]
СГ: А, реко, оно наша црква неје. Католичка. Само, ете, сви трчив и ти си трчала! А саге, реко, несмо отишли ич откако дође

[158] Видети објашњење дато у фусноти бр. 126.

овој. Не смеш да идеш на тамо. […] 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; Шилово 2006)

[VI 1.20]
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; Горње Кусце 2006)

Без обзира на послератни контекст и опозицију *наша црква* / *като̄личка*, као и покушаје самооправдања и дистанцирања (ишли су јер су били у невољи, због здравља, порода итд.) или управо због тога, прича о Летници пробија данашње строго контролисане и фиксиране религијске и етничке границе. Моја саговорница из села Шилова, где сам боравила у августу 2006. 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.[159]

Млађи и образованији саговорници, нарочито они који су посвећени православни верници, осуђују привржености 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.

[159] Управо у време мог боравка на терену часопис *Treće oko*, посвећен, како његов назив сугерише, паранормалним феноменима, даје афирмативни прилог о летничкој цркви насловљен „Исцељујућа католичка светиња“ (Stošić 2005: 66).

[VI 1.21]

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 конац. 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. око 1980. у Гњилану; Београд 2007)

[VI 1.22]

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 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; 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 их не пита како они после поступају с тим 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.

Како је већ речено, 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 (и још увек јесу) „етничка времена", а „у етничким временима сви се понашају етнички" (Kecmanović 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). Владајући

„етнички“ дискурс испољавао је нетрпељивост према свему што је плод хибридизације, мешања, залажући се за непропусне, чврсто омеђене границе. У процесима националне хомогенизације значајна улога припала је цркви; православље постаје кључни елеменат у дефинисању националног идентитета. У гетоизованој енклавској ситуацији на Косову додатно је наглашена хомогенизација, брига за очување сопственог идентитета, успостављање чврстих граница. Другим речима, околности носе јак хомогенизујући потенцијал. Етничка и религијска идентификација постале су неразлучиве. Инсистирање црквених ортодоксија на строгом придржавању православног канона у функцији је учвршћивања етничког идентитета.

Искази саговорника недвосмислено показују повезаност државног (националног) и локалног; прецизније, евидентан је утицај доминантног политичког и православног дискурса на начин на који поједини од саговорника, обично образованији и мушкарци објашњавају и/или осуђују усмереност Срба према католичкој цркви (на пример, фрагменти исказа [VI 1.21] и [VI 1.22]). 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).

1. 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 Албанаца, смештај гостију био је импровизован у ресторанима „Дубровник“ у Летници и „Цар Лазар“ у Грнчару. Неки од њих су се смести-

ли и 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, у српским домовима, причали, уз ракију, 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, а затечено становништво је на њих неблагонаклоно гледало, називајући их „косовски Шиптари“[160]. Временом се њихова ситуација поправљала, добили су грађевински материјал за изградњу својих кућа, објашњавајући 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 веома 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 објашњавали су 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:

[VI 1.23]
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 косовских Хрвата у Загребу те 2005. године, на прослави обележавања седам векова од пресељења њихових предака из Дубровника на Косово. Дан

[160] Становници Србије исто тако називају Србе расељене са Косова (поглавље V).

после празника усхићено су причали да је миса у цркви била прво на хрватском, па тек онда на албанском и на језицима представника међународне управе, те да су 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 именовању. Хрвати су рекли да термин *Лаћини* нису доживљавали као увредљив. Старији саговорник објаснио је 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 онда ми је гласно сугерисао да их питам како су називали Србе. Сви су се насмејали, а Хрвати су рекли – „Кавури" (нису могли или нису желели да објасне значење термина, само је један од саговорника рекао да је то „нека турска реч"). На то је један од њих бурно одреаговао:

[VI 1.24]
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, Лаћини* смењивало се са *ми, Хрваћи*.

Косовски Хрвати из Хрватске о себи су говорили превасходно 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 во-

ском 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 колач). Религијска пракса косовских Хрвата (као и Срба и других заједница на Косову) недвосмислено показује пропустљивост и флуидност граница.

1. 6. Дискурс носталгије

У дискурсу припадника српске заједнице у енклави Витина, нарочито у селима Врбовац и Грнчар, Хрвати се одређују као блиски *други*. У интеретничким 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 (Boym 2001: 41, 49–50). Како објашњава Светлана Бојм, ова врста носталгије повезана је с 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 у Хрватску.

Хрватска заједница на југоистоку Косова бројчано је малобројна, с тенденцијом даљег опадања. „Метафора празног простора“ јесте израз којим Биљана Сикимић описује заједницу Черкеза, који су на Косову остали 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 иденти-

тет, 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) динамичан је процес, на чије обликовање и преобликовање утичу догађаји на ширем друштвеном плану (како националном, тако и глобалном). Интеретничке релације српске и хрватске заједнице, религијска идентификација припадника српске заједнице, упоредна хомогенизација и други процеси објашњени или назначени у овом поглављу, показују како се кретања на глобалном плану и одлуке иницираних „одозго" одражавају на један забачени локални контекст, мењајући га из корена.[161]

2. Најзначајнији *други*: Албанци

За припаднике српске заједнице југоисточног Косова Албанци су несумњиво најзначајнији *други*. У дискурсу о другим групама – *Србијанцима*, колонистима, *Срӣским 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 с албанском заједницом.

Најзначајнији *други* категорише се у широком распону одређења и емоција. Управо због тога сам се определила да у овом поглављу реч дам саговорницима, да допустим да њихове приче, испричане на локалном говору и често праћене или прекидане плачем, саме говоре. Ово потпоглавље посвећено је

[161] Биљана Сикимић прати процес промена овог светилишта које од превасходно локалног у послератном периоду бива подигнуто на ранг интернационалног (Сикимић 2014; Sikimić 2017a; Sikimić 2017b). У периоду социјализма државни ауторитети нису посећивали светилиште. КФОР је успоставио војничко ходочашће, активно доприносећи трансформацији мултиконфесионалног, али ипак католичког косовског светилишта, у мултинационално и мултилингвално глобалног профила. Летница постаје и део мреже места повезаних са Мајком Терезом (Sikimić 2017b).

дискурзивној конструкцији оних Албанаца са којима су саговорници остваривали непосредан контакт. Искази о Албанцима дати у овом поглављу добијани су углавном спонтано, будући да сам током истраживања избегавала да за тему разговора предлажем ону која би могла да има политичке конотације и изазове евентуални отпор или затвореност саговорника. Забележени искази показују управо оно што доминантни етнополитички дискурс у Србији упорно потискује: прожимање и размену, флуидност граница и њихову ситуациону условљеност.

2. 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 с великом сигурношћу може 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 одређења и емоција: од изразито негативних квалификација и снажног доживљаја угрожености, 2003. у енклави Витина, до носталгично обојених сећања на некадашња пријатељства и повезаности – 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 ствара сензибилитет за многострукост перспектива, 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 остваривали углавном различите пословне односе, а жене су имале редуковане контакте. Старији људи о Албанцима говоре позитивније, док их они млађи сагледавају кроз призму сукоба у коме су одрастали. Дискурс о Албанцима вишеслојан је 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. С 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 суседима 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 основна је 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. 2. Именовања

Именовање косовских Албанаца (споља и изнутра) сложено је питање, ситуационо и политички условљено.[162] У Краљевини Југославији у употреби су били термини *Арбанас* / *Арбанаси* и *Арнаутин* / *Арнаути*[163]. У пописима становништва из 1921. и 1931. године у употреби је био термин *Арнаути* (Popis 1954: X, XI). Ови термини су из јавног домена употре-

[162] О овом проблему опширније: Imami 2017/III: 115–143.

[163] *Arnaut*, m. (gr.), *Arnautlija*, m. (grč.–tur.), Albanac, Arbanas (Škaljić [1965] 1979: 98). *Арнаýтин*, m. балкански турцизам; Албанац (Петровић 2012: 51).

бе избачени 1945. и замењени термином *Шиптар* / *Шиптари*. У пописима становништва из 1948. и 1953. стоји – *Шиптари* (*ibid.*, XII). Овај израз званично је забрањен 1968. године, и замењен називом *Албанци* (*Албанац* – м. род, *Албанка* – ж. род).

Како објашњавају Мандић и Сивачки, „*Shqip(ë)tar* је албански етноним (ендоним) који Албанци користе када реферишу на себе и своју заједницу“ (Mandić, Sivački 2015: 276). Када се термин *Шиптар* / *Шиптари* користи у српском језику, сматра се пејоративним и политички некоректним говором. Овај термин се често употребљава с образложењем да се подвлачи разлика између Албанаца који живе у Албанији и оних на Косову. Употреба овог термина у Србији носи изразито пејоративан предзнак.

На овом месту указаћу подробније на начин на који Албанце именује српска заједница југоисточног Косова. Албанци се уобичајено називају *Шиптари* (*Шиптар* – м. род, *Шиптарка* – ж. род, *Шиптарче* / *Шиптарчики* – дете / деца). Саговорницима, нарочито млађим и образованијим, познато је да Албанци овакво именовање сматрају увредљивим, па га понекада у истраживачкој ситуацији снимања разговора употребљавају са несигурношћу, или га замењују политички коректним именом – *Албанци*. Овде је важно имати у виду разлику у пејоративној употреби овог термина у политичком и уопште јавном дискурсу Србије од његове употребе на самом Косову, „где је он у српским сеоским говорима обичан етник, који није експресивно маркиран“ (*op. cit.*; Ilić 2007: 151). 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:

[VI 2.1]

СГ: Старији кажев: ‘Ми смо Арнаути, Шиптари’ А саг овија омладина која – ‘Албанац’, ‘Албанац’. […] Они тој саг не воли да му кажеш да је бија Арнаутин или пâ Шиптар. Саге оће да је Албанац.

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

Други саговорник у следећем приложеном сегменту исказа користи више термина у именовању. Његов исказ пример је изразите амбиваленције.

[VI 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. […] Фала ги опет на њи и 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 објашњавали су ми да су Албанци који исповедају ислам „прави Шиптари", док *Римокатолици* говоре албанским језиком, иду у цркву, једу свињетину, али „нису прави Шиптари".

У употреби је и низ погрдних назива. Срби су у разговору са мном, онда када би с огорчењем описивали актуелну ситуацију, у одређивању Албанаца употребљавали називе: *Шуган*, *Шугела*, *Шугани*, *Шугетине* (што су образлагали тиме да су ови у прошлости учестало имали шугу). Саговорници су помињали и погрдна имена којима њих Албанци називају, добацујући им на улици: *Скино*, *Шкино*, *Шкиње*, *Шкаби*.[164]

[164] О међусобном именовању припадника различитих група југоисточног Косова уп. Урошевић 1935: 150–152. О међусобном именовању после 1999. године уп. Zdravković 2005: 230–231.

У међусобним разговорима Срби и Албанци се и данас, као и пре 1999. године, уколико разговарају на српском, ословљавају са „комшијо“, „комшо“, „комшике“.

2. 3. Конструкција конфликта

До постепеног дистанцирања двеју заједница 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 – с обзиром на то да су биле или су могле бити потенцијално конфликтне – приликом међусобних посета и дружења пажљиво заобилажене. Разговарало се о обичним, свакодневним стварима, као што је здравље укућана, пољопривредни послови и сл. Промене које су настале 1999. године биле су дубоке и нагле. Многи припадници српске заједнице у време истраживања као да још нису могли да схвате шта се у ствари десило.

Узроке конфликта саговорници су ретко тражили у српско-албанским односима, нарочито не у онима на локалном нивоу, чији су и сами били актери. Углавном се сматрало да је проблеме створила „политика“, интереси локалних елита и светских сила, а да „народ није крив, ни један, ни други“ (фрагмент исказа [VI 2.3]). Овакав поглед на ситуацију преклапа се са следећим: припадници српских паравојних јединица су, без разумевања односа на Косову, убијали Албанце и палили и пљачкали њихове куће и верске објекте, што је довело до ескалације сукоба. Сасвим ретко, старији саговорници били су спремни да осуде насиље својих мештана који су за време албанског избеглиштва 1999. године пљачкали њихову имовину, а то је довело до дубоке мржње на локалном нивоу.

Фрагменти исказâ који следе исказују став да обични људи – „народ“ – нису одговорни за сукоб.

[VI 2.3]
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, парадеда 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)

[VI 2.4]
$СГ_1$: 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)
[…]
$СГ_2$: 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.
$СГ_1$: Овија Шиптари што ме помогли, никој не ме помогја Србин. Увек!
ИС: А шта су вас помагали, на пример?
$СГ_1$: Нешто ако га замолиш.
$СГ_2$: Да ти учини. Или види те да си у нешто у кризу. Немаш новац или нешто.[…]
$СГ_1$: 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.
[…]
$СГ_1$: 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?
$СГ_2$: На поверење, на поверење – радили заједно!
ИС: А како је после настао проблем?
$СГ_1$: 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.

($СГ_1$ – м. 1932. у Горњем Кусцу; $СГ_2$ – ж. око 1962. у Шилову; Горње Кусце 2006)

[VI 2.5]

СГ: Живот смо имали сас њега, мој отац на овог комшију чак ишо му на свадбу, он му долазио, жњео му комбај, пријатељи, шта ја знам, али ето такво време. Народ ко народ – није крив. Ја кажем – политичари. Али како кажу они, тако морало да буде. […] За добро, за лошо, тај комшија увек ми трчаја. У сусрет увек ми се нашо. Отац руке посеко, он први изашо, други није тео да дође. Много пута проблеми смо имали, он увек први ми био за све. И за добро и за лошо. И ја за њега исто.

(СГ – м. 1971. у Могили; Могила 2005)

Саговорница са којом сам разговарала у центру колективног смештаја (сегменти исказа [VI 2.6]), управо се вратила из Гњилана, где је посетила породицу старих пријатеља Албанаца. Они су је срдачно примили, позвали су у кућу и своје сроднике који су желели да се сретну са њом, плакали су том приликом, 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. Као разлози који су довели до тешке ситуације и обостраних жртава наводе се „политика“, „фотељаши“, „добровољци“, али и припадници међународне управе, који су „дошли за свој џеп“.

[VI 2.6]

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 припаднике међународне управе). Јер, они не дошли фактички, то, то сам првог дана рекла кад су дошли. Јер сад тврде Албанци да, да признају оњ 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. Који 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, подвлачи 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 се 1999. повукле, а локални Срби су остали да сносе последице њиховог деловања. После повлачења српских и југословенских војних и полицијских снага 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) спроводили су терор над српским становништвом. Староседелачки идентитет подвлаче како Срби, тако и Албанци (уп. Zdravković 2005: 222–229). Према причању појединих саговорника, Албанци староседеоци наклоњенији су Србима староседеоцима, него Албанцима дошљацима и бахатим „ослободиоцима".[165]

Старији супружници из Жегре су начин живота у селу и српско-албанске односе, неговане генерацијама, приказивали у изразито позитивном светлу. Поменути саговорници опширно су говорили о ситуацији када су у село дошли припадници паравојних српских снага и почели да пале и албанске и српске куће. На реакцију локалних Срба они су одговорили да имају информацију да је село албанско. Ситуација је била таква, да су син, снаха и унуци мојих саговорника били принуђени да, из

[165] На овај аспект послератног дискурса указује и Хелена Здравковић описујући га као „бацање кривице на аутсајдере сопствене групе" (Zdravković 2005: 219–229).

безбедносних разлога, бораве код рођака у другом селу. Саговорник прича како је покушао да заштити своје суседе Албанце објашњењима да са њима сложно живе, да су се увек међусобно штитили, те да су тако поступали и њихови преци. Припадници паравојних одреда га, међутим, нису слушали.

[VI 2.7]

СГ$_1$: 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.

СГ$_2$: (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!’

[…]

СГ$_1$: Немој овија наши комшије! Боже чувај! То сам река. И не смеш више да збориш!

(СГ$_1$ – м. 1928. у Жегри; СГ$_2$ – ж. 1934. у Черкез Садовини, удата у Жегру. СГ$_1$ и СГ$_2$ су брачни пар, интерно расељени у Горње Кусце; 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 – према речима саговорника – „наша војска“, и он је безуспешно молио официра да поштеди његове суседе Албанце. Убрзо је војска добила наређење да се повуче, а локални Срби били су принуђени да беже.

[VI 2.8]

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. Сьд 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, ‘бьш официру један’, ‘немој, бре’, викам, ‘бьш’… 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, јер су ствари тако постављене: „или ви, или ми“.

[VI 2.9]
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)

На поменута објашњења разлога конфликта, надограђује се и осуда припадника своје заједнице, локалних Срба, који су у време албанског избеглиштва, верујући да ће оно бити трајно, пљачкали њихове куће (у истраживачкој ситуацији изречена с нелагодношћу, ублажавањем и сл.). У фрагменту исказа [VI 2.10] саговорница указује на то да се ситуација потом преокренула, те да сада Албанци пљачкају и пале српску имовину.

[VI 2.10]
СГ: Али, наши су мало криви што су млого пљачкали неки. Млого. Све куће ги опљачкали, све што имали по кућу. Они, кој мога да однесе – однеја. […] И… али они пљачкали наши млого. Е, сад и они пљачкав и они ни минирали куће. Тамо су једну кућу доле, овде чет… три на ред куће и плевњу запалили – четири. На С. тој. Наше запалили. Другу плевњу запалили. Доле тамо још једну плевњу запалили. Млого наше.
(ж.; 2006)

[VI 2.11]
СГ: И палише куће ове, Подгорце што беше там. Па немојте…
ИС: Наши су палили?
СГ: Наши, наши…
ИС: То наша војска или овако обични људи?
СГ: Цивили, бре!… Ооо… Војска – не, војска – није то… Све наши цивили. Па крали по куће, једно-друго, пљачка.
[…]
СГ: То не ваља – крађа!
ИС: Да, да, не ваља, да.
СГ: Па, јок, бре, то, то, ништа, само, ете, направимо ту мржњу, тако направише међу себе.
(м.; 2005)

Саговорници, посебно они образованији, као основни разлог конфликта опажали су тежњу Албанаца, тј. њихових политичких лидера, ка одвајању Косова од Србије, а на чему су дуго и предано радили.[166] С друге стране, Срби су желели да Косово остане у оквиру Србије. Припадници двеју група могли су на индивидуалном нивоу да остварују различите облике повезаности и размене, али је питање статуса Косова било кључна тачка размимоилажења. Управо због тога су политичке теме опрезно и промишљено заобилажене приликом међусобних посета и дружења (уп. Hromadžić [2015] 2017: 195). Али на радним местима политичке теме јесу биле дискутоване, праћене напетошћу, а понекада разумевањем и хумором. Занимљив је исказ младе саговорнице која преноси делић атмосфере из радног колектива своје мајке:

[VI 2.14]
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 вицеве на свој рачун, каже, каже, дете кад се роди, не каже ‘мама’, ‘тата’, него ‘независност’.
(ж. око 1980. у Гњилану, Гњилане; Београд 2007)

*

Током пролећа 1999. године, када су Албанци били принуђени да напусте своје домове, многи моји саговорници су то тешко примили, плакали су и отишли да се поздраве са суседима. Саговорница из етнички мешовитог села испричала је да су суседи тада ствари од вредности пренели у њихову кућу и оставили их њима на чување, као и да су их замолили да воде рачуна о њиховим животињама. Она је за време њиховог одсуства свакодневно хранила домаће животиње, музла краве и од тог млека правила сир, који им је понудила кад су се вратили (одбили су да приме, сматрајући да би то требало да остане њој). Међутим, када се ситуација убрзо променила, суседи и пријатељи Албанци су се повукли. Контрола границе у њиховој заједници била је

[166] Поједини саговорници наводили су конкретне примере оних Албанаца који се нису слагали са поменутом политиком својих елита; неки од њих су страдали, други су ћутали. Високи степен контроле и „националне“ дисциплине, према мишљењу појединих саговорника, карактерисали су албанску заједницу.

строга, те се они нису усуђивали да ступају у било какву везу са Србима, па чак ни да их поздраве приликом сусрета.

[VI 2.12]
СГ: Пре, кад било онакој бьш опасно, никој неће да ти каже ‘здраво’. 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; Горњи Ливоч 2006)

Док су се са старијом генерацијом Албанаца односи постепено поново успостављали, млади и деца према Србима су 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 нису били расположени да их штите, а тако би само навукли гнев Албанаца.

[VI 2.13]
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 прећо. 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; Горњи Ливоч 2006)

2. 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 припадници двеју група једни другима су помагали, и то неретко управо захваљујући званичним границама. Будући да је Косово погранична област, државни и по-

литички оквири и утицаји су се смењивали, па су тзв. обични људи налазили начина да преживе сарађујући са појединим припадницима оне друге групе, и превазилазећи званично постављене границе.

Поједини старији саговорници спонтано су се враћали на период Другог светског рата, помињући да су се у то тешко време с Албанцима међусобно помагали и штитили. Саговорник из Жегре испричао је да је он с мајком тада породичне драгоцености однео и поверио на чување албанској породици, са којом је још његов прадеда успоставио однос дубоког поверења. Саговорник прича како је тада неки бугарски потпуковник радио на томе да их увуче у сукоб с Албанцима у селу, дајући им оружје и тражећи од њих да их убијају. Саговорников отац је то одбио:

[VI 2.15]
СГ: 'Не, господине. Држава је држава. Држава је као мутна вода, проће, а ми живимо, ми смо песак, ми остајемо да живимо. И нећемо. […] Ма уби ме! Ми с оружје наше комшије да тепамо[167] – 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 [VI 2.4] другог саговорника из истог села).

[VI 2.16]
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 искуства су добра, нисте имали сукобе тада?
СГ: Нисмо имали.
ИС: Значи, било је ипак неког слагања.

[167] У призренско-тимочким говорима ова лексема употребљава се у значењу –„бијемо", „тучемо".

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 дâ 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)

Један од саговорника испричао је да им је у време Другог светског рата било лакше; тада је владала „Шипнија" („њина држава као сад"), и неки утицајни Албанац из велике породице преузимао је улогу чувара одређеног српског села, па његове становнике и њихову имовину други Албанци нису нападали. За ту услугу они су му плаћали и хранили га. Саговорник помиње да би „Шипнија" завладала онда „чим држава пропадне" (српска).

[VI 2.17]

СГ: Пре, бре, добро било. Није било лошо. Кад биле Шипнија. На пример, њина држава као сад. Дође један Шиптар ту, као бекчија[168], плаћамо му ту, ранимо га, и чувају, у село никад ништа није било. Добро је било.

ИС: А кад је то било? Кад била Шипнија?

СГ: Шипнија одма чим држава пропадне, одма је Шипнија. То је Бугарско. Које време се диже? Бугарско беше…

ИС: Јесте ли били рођени?

СГ: Јесте. Дванаест године, дванаест године сам имаја ја. Брат ми се родија тьд у Бугарско.

[…]

СГ: Чим пропадне држава – одма Шипнија, одма њино. Ми нема да мрднемо, не смејемо. Нисмо имали пушке, нисмо имали ништа.

(м. 1932. у Грнчару; Грнчар 2005)

У периоду социјализма, припадници двеју група су једни друге посећивали о празницима, као што су Бајрам, Ускрс и крсна слава. На свадбе су једни друге позивали само у случајевима веома блиског пријатељства. Различити облици

[168] *Bekčija*, m. (tur.) балкански турцизам; чувар, стражар, чувар поља (Škaljić [1965] 1979: 133; Петровић 2012: 74–75).

пословне сарадње успостављани су, 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 долазили су у српска села да би добили различите врсте занатских услуга, или да би их пружили. Многи саговорници истицали су 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.

[VI 2.18]
СГ: Мораш да имаш људи. Ја имам и Латини и Шиптари. Мора да живиш сас њи.

(м. 1939. у Врбовцу; Врбовац 2003)

[VI 2.19]
СГ: Исто и сьг 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[169] 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; Врбовац 2005)

[VI 2.20]
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. око 1980. у Гњилану; Гњилане; Београд 2007)

[VI 2.21]
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 Ђ., 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 до-

[169] *Zor*, m. (pers.) балкански турцизам; сила, снага, невоља, жестина, насиље (Škaljić [1965] 1979: 655; Петровић 2012: 142–143).

бар 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. око 1980. у Гњилану; Гњилане; Београд 2007)

2. 5. Превазилажење граница: пријатељство

Многи Срби, нарочито они из етнички мешовитих средина, неговали су дубока, вишегенерацијска пријатељства с Албанцима. Ово је углавном важило за мушкарце; жене су могле међусобно одржавати формалније контакте. Старија саговорница у центру колективног смештаја у Врањској Бањи прича о томе како је њен муж на самрти, у избеглиштву, говорио да би желео да види свог старог пријатеља Албанца и онда не би жалио што ће умрети.

[VI 2.22]

СГ: Уууу, што живували сас мојега мужа! Он кад да умре, он викаја: 'Да идем у Житиње', каже, 'само Берћира 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; Врањска Бања 2003)

У поновном сусрету, после две године, ова саговорница се у разговору опет враћала на односе са Албанцима у селу Житиње, и на опраштања од суседа приликом њиховог, а потом свог избеглиштва:

[VI 2.23]

СГ: Много смо живували. Знаш како! […] Прво они кад побегнули, ми смо сви плакали за њи. […] За тија десет дана и после

се вратили, а ми после, ми у август смо побегли. Они око Велигден, ми у август. И они кад смо ми пошли, колико плакали.
(ж. 1942. у Доњој Будриги; Врањска Бања 2005)

Друга саговорница такође говори о томе како је њена породица тешко примила избеглиштво суседа и у једној реченици сажима однос присности и поверења:

[VI 2.24]
СГ: Кад видимо, пакује се наш комшија. Ми смо живели ко једна кућа.
(ж. 1935. у Церници; Горњи Ливоч 2006)

Саговорници су испољавали изузетно добро познавање албанске обичајне праксе, као и насталих промена унутар породичних и ширих друштвених односа после 1999. године. Добро познавање прилика у локалној албанској заједници упућује на сачуване контакте. Понекад су се породични и други проблеми лакше поверавали припадницима оне друге групе, или се у комуникацији остваривала опуштеност каква није могла са својима. Већи број саговорника је, на пример, испричао да су млађи Албанци радо јели свињетину у српским кућама, посебно чварке, али кријући се од својих.

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. Супружници из Жегре су више пута поменули како су Албанци *гајрет̄лије* (умеју да учине *гајрет̄*[170], да утеше и охрабре) (сегмент исказа [VI 2.25]). Високообразована саговорница средњих година испричала је да су се колегенице Албанке заузеле да јој помогну у периоду када је имала здравствених и породичних проблема, а директор Албанац такође испољио саосећање и помогао јој да задржи посао. Повратак из света успомена у суморну реалност био је тежак.

[170] *Gajrét*, m. (alb.) заузимање, труд, помоћ, охрабрење (Zajmi *et al.* 1981: 320).

Појединим саговорници готово да нису могли да схвате шта се, и како, у ствари, десило.

[VI 2.25]

СГ$_1$: Ти куде њи кад ће да идеш, има да причаш све нешто домаћински. Како да се живи. Како да се поштује.

СГ$_2$: 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!

СГ$_1$: Они су гајретлије.

[…]

СГ$_2$: После прође, ми идемо на њин Бајрам, идемо, они ни пречекав. Они дођев 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.

[…]

СГ$_2$: Идемо на њиву. Овакој правив куће поред пут. Идемо на њиву, копамо. Ја и С., знам. Била сам код С., са С. идемо код нас. Овај моја једна од тетку снава. И туј овьј кад правија Амет кућу. Онај његова жена спремила чај. 'О, М.! Ајде, С.! Ајд да попијете по један чај, ви сте уморне.' Знаш, кад попијеш један чај како ти се пусти снага.

СГ$_1$: То је руски.

СГ$_2$: Ко да си попија ракију.

СГ$_1$: Руски чај.

ИС: Да, да јак чај.

СГ$_2$: 'Ајде, ви сте', каже, 'уморни', каже, 'копали сте. Ајде мало да попијете по једьн чај.' И отиднемо попијемо по једьн чај, поразговарамо, она зна српски. И фино, поседимо. Никад несмо имали лошо. Само што беду? Што бидну? Како бидну? Каква мука овакој? Чудо!

[…]

СГ$_2$: Блиско, блиско смо били. Само чудо! Ја сам се чудила такој на нас, такој да искочи наша Жегра, што смо се такој дружили добро.

(СГ$_1$ – м. 1928. у Жегри; СГ$_2$ – ж. 1934. у Черкез Садовини. СГ$_1$ и СГ$_2$ су брачни пар, интерно расељени у Горње Кусце; Горње Кусце 2006)

*

Међу исказима већ помињаних супружника из Жегре, прича о шестогодишњем унуку, којег су Албанци спасили из

набујале реке, заслужује посебну пажњу. Догађај се збио уочи Ускрса, саговорници више пута помињу да је то било у време првих демонстрација на Косову. Било је хладно пролеће, река је набујала, а њихова кућа била је поред ње. Шестогодишњи унук се са својим млађим рођаком играо иза куће, држећи штап у руци. Набујала река га је изненада повукла. У то време саговорник се бавио вађењем песка у близини куће, а саговорница је са снајом купала шестомесечну бебу; дечаков отац био је на послу. Вода је носила дете око километар и по. С обзиром на срећну околност да је дечак држао штап у руци, приметили су га Албанци, према речима саговорника „онија Шиптари Грађолци, што ти причам да живимо као браћа“, који су такође вадили песак поред реке. „Па у тој воду што не би ушја ни родитељ за своје дете“ скочио је младић, којег је вода повукла, па за њим други човек, па трећи. Успели су да извуку дете и да сачувају своје животе. Детету је затим у болници у Гњилану указана помоћ (фрагмент исказа [VI 2.26]).

У даљем исказу саговорници говоре о томе како су даривали породицу спасиоца, а ови такође узвратили даровима, успоставивши однос кумства – духовног сродства. Саговорник даље говори о томе како је старији Албанац одржао својеврстан говор о њиховом дубоком, вишегенерацијски негованом пријатељству, рекавши том приликом: „Ми увек смо се волели, а сад још више има да се волимо“ (фрагмент исказа [VI 2.27]).

У даљем разговору саговорник се опет враћа на паравојне српске јединице, чијег је команданта молио да сачува неколико албанских кућа, испричавши му причу о спасеном унуку. Он је молбу прихватио, прича је и њега додирнула (фрагмент исказа [VI 2.28]).

[VI 2.26]

$СГ_1$: Баш прве демонстрације кад биле, мене ево овај унук старејн, он имао шест године. Било је непогода, река туја, а моја стара кућа је била поред реке. То је тој било пред Ускрс, па је било л….

$СГ_2$: Недељу дана пред Ускрс, бьш…

$СГ_1$: Па је било ладно, грмљавина, провала облака, па дошла река од Карадаг (неколико речи се не чује јасно), што кажем ја, па у наше село. А туј се бацало смеће поза моје шталу. Кућа ми

тамо. И сад оној дете изашло само тамо па с оној штапче. А оно јака вода, почело, врви.
СГ$_2$: Носи!
СГ$_1$: Дрвље, камење.
СГ$_2$: Носи дрвља, носи!
СГ$_1$: Страшна вода што не постоји! И оној дете се оно поткопало тамо и тики одједампут сруши се све па у воду (неколико речи се не чује јасно). Никој да види!
СГ$_2$: Дете, овој унуче наше падне. И после кад оно паднуло, а на моју сестру исто унуче било сас њега. И оно дође.
СГ$_1$: Не зна још да збори по мало.
СГ$_2$: 'Нино', па зове моју снају. 'Нино', каже, 'Д. паднуја', каже, 'у реку'. А ја знам увек отидне, па умокри ноге и не сме да дође дек су му мокре ноге. И Г. искочи, онај моја снаја, искочи, кад тамо море. А онај девојчицу била мала била шест месеца онај девојчица и ставили смо гу да се купа у коританце. И оној дете зове, она отиде, а ја остадо. Море, чекај, чекај, нема гу. Чекај, чекај, нема. А ми смо прали, кречали пред овој Ускрс. Море како било коританце овакој на столицу велику, ја узнем па га скинем доле да не падне, а ја да искочим да видим где су. Скинем га и искочим такој, има једна улица право у реку. Неје дугачка, тој наша колко. И кад искочим у реку, овога гледам тамо куде…
СГ$_1$: Ја вадим песак!
СГ$_2$: Вади песак.
СГ$_1$: Покрај реку.
СГ$_2$: И сад мислим, мислим онај моја снаја носи га овамо по улицу дете и враћам се накуд кућу. Кад овија комшије неки трчив. Каже, 'где си била М.?' Реко, 'Деки, рекоше, умокрија се, па сигурно Г. га носи отуде', реко, 'по улицу'.
СГ$_1$: Не сме да дође ће га тепа.
СГ$_2$: Не смеје да дође ће га тепа.
СГ$_1$: Он шест године дете.
СГ$_2$: 'Не', рече, 'однела га река!' 'Што?' 'Однела га река!' 'Куку! Аман', реко. 'Иди кажи на твоју снају', реко, 'да дође', 'остало ни овој девојчица', реко, 'у коританце', реко, 'ће се удави и она!' Она дошла туја ја како надоле, трчи она, трчи. Кад сам гу видела трчи надоле, нисам знала после што ни како. Овьј доша. Ја кукам, викам. Он вика: 'Ене, носив га!'
СГ$_1$: Син ми у тој време долази од посо сас кола.
СГ$_2$: А М., овој син ми, долази од посо. Сабрали се, викав му тамо, каже: 'Пожури, пожури!' Он вика, 'знам тата вади песак, сигурно направија је неку муку'.
СГ$_1$: Однела га вода! Ха, ха!

СГ$_2$: А ја и ја сам стварно болесна и ја исто имам прилепсију, па вика – ‘јели мама, јели тата, а за њега па ни у памет. Кад сам видеја отворене порте’, каже, ‘пун обор људи. Што биднуло?’ Кад дођe, оној дете тресе се.
СГ$_1$: Дваес минута седело у воду, носила га око километар и по.
СГ$_2$: И замисли, каже…
СГ$_1$: Стапче држало у руке, стани не можеш ти и.
СГ$_2$: Не могу. Ја такој се устресем.
СГ$_1$: Онија Шиптари Грађолци, што ти причам да живимо као браћа. Они вадили песак доле.
СГ$_2$: Па га видели.
СГ$_1$: И видели они, мисли лутка. Оно вир па га врти туја! Оно дете. И сада кад један река: ‘Море, бре’, рече, ‘није овој лутка, ово је дете!’ Па у туј воду што не би ушја ни родитељ за своје дете…
СГ$_2$: Они ушли.
ИС: Они ушли? Ушо неки човек?
СГ$_2$: Аха, јес! Младић тој! Младић! Још не бија ни жењет!
ИС: Ушо?
СГ$_2$: Ушо!
СГ$_1$: Ушо! Не мого да га извуче. И други га доватија и овога да однесе вода. Па довати… тьј један трећи. На срећу, тьј вир га… још туј један да је прошо у тьј.
СГ$_2$: Не би га пронашли где је!
СГ$_1$: Не би се нашло ништа.
СГ$_2$: Тај брзина!
СГ$_1$: Судбина! И овьј наиђе, овьј други. Кад довати дете, па га тури на раму. (реченица којом описује како је вода носила и другог човека не чује се јасно) Штом отуд, штом отуд, не мож да изађе од реку. Дете на раму и вода носила га око пола километар. На шију. Кад дошја куде нику врбу тамо покрај знаш грања, доватија се. А овија други трчив поред.
ИС: Да га дочекав?
СГ$_1$: Од стране пратив га сас дете. И после овија му пружив мотке, пружив му помоћ и извучев и дете и њега. И сада ја сам наишо да видим, ту је моја башта, шљивак био. Они дошли горе и носив га дете.
[…]
СГ$_2$: И они га питували, каже: ‘Кујна је, кујна је’ – по шиптарски. А он каже: ‘Ја сам Србин’. Проговорило, црна ја.
СГ$_1$: (неколико речи се не чује јасно) прве демонстрације Шиптари у Жегру.

СГ$_2$: Први пут кад биле демонстрације.
[…]
СГ$_2$: Три, три тегле муљ што му извадили.
ИС: Одакле?
СГ$_2$: Из плућа.

[VI 2.27]
СГ$_1$: Па они после на нас дар!
СГ$_2$: Па после па они на нас.
СГ$_1$: Они не дарујев! Шиптарке!
[…]
СГ$_2$: После они кад дошли, ко на гајрет, како на кафу.
СГ$_1$: Кад се сабраше, сабраше се, десет-петнаес, они имају добар тај обичај.
СГ$_2$: Они обичај имав добар!
[…]
СГ$_1$: Одма: ‘кумари, кумови!’
СГ$_2$: Одма ‘кумови, кумови’. Све смо се викали ‘комари’.
[…]
СГ$_1$: И после један старац се диже ту, па каже: ‘О, Д.! Тој твоје парамдеда за време турско’, каже, ‘живеја’, каже. ‘Еве дошло време’, вика, ‘ма да нису овој нека сила велика, за твог унука’, каже, ‘што је… извади тој. Тој Бог’, каже, ‘па он’, каже. ‘Тој остаје’, каже, ‘неко да се помињемо’, вика. ‘Е, сьд кад ће прођеш поред моју кућу, мора твоје глава да гледа у мој обор. Ми увек смо се волели, а сад још више има да се волимо.’
СГ$_2$: ‘Не дава Бог’, вика, ‘да се двојимо’, каже.
[…]
СГ$_1$: Оньј старац рече: ‘Мора’, каже, ‘да погледаш’, каже, ‘у мој обор’, каже. ‘Што се спасило. Бог га спасија’, каже, ‘Бог га даја’, каже! ‘Али остаје једно велико богатство између нас, да твој унук од наше руке да га спасимо.’
СГ$_2$: Јес!

[VI 2.28]
СГ$_1$: Е, сад ја, да ти кажем право, ја сам на њи сад учинија много добар (једна реченица се не чује јасно). Али кад сам ги испричао на добровољци…
ИС: А они хтели да слушају? Хтео неко од њих да слуша?
СГ$_1$: Ја сам рекао на њинога оног руководиоца. ‘Знаш шта’, реко, ‘такој и такој’. Све причам, да не причам два пута, за унука ми. ‘Они’, реко, ‘родитељ не би скочија у туј воду, они. Једну успомену да ми учините, овија куће редом, шес-седам куће, нове

куће, тврди материјал, ће ве молим.' […] Послушали ме, нису хтели да их запале.

(СГ$_1$ – м. 1928. у Жегри; СГ$_2$ – ж. 1934. у Черкез Садовини. СГ$_1$ и СГ$_2$ су брачни пар, интерно расељени у Горње Кусце; Горње Кусце 2006)

*

На Косову, као и у многим другим, нарочито руралним областима бивше Југославије, *комшилук* је представљао вишеструко значајну друштвену институцију. Како на примеру послератне Босне објашњава Хромаџић, „добре комшије, без обзира на то којег су етнорелигијског порекла, чиниле су најинтимнији део доброг културног, друштвеног и економског живота" (Hromadžić [2015] 2017: 135). У исказима многих саговорника наглашава се значај доброг комшилука и његовог моралног аспекта (уп. Henig 2012), у оквиру којег се смештају и односи са Албанцима у мешовитим срединама. Како је већ поменуто у делу о послератној свакодневици мале урбане енклаве у Гњилану, они који су имали добре комшије Албанце, у критичним моментима добијали су помоћ или упозорење, и могли су свој живот да наставе на Косову. Један од саговорника говори о томе како му се и у добру и у злу увек први нашао комшија Албанац (фрагмент исказа [VI 2.5]); једна од саговорница каже: „Ми смо живели ко једна кућа" (фрагмент исказа [VI 2.24]). Свакодневне комшијске интеракције подразумевале су и свакодневно „мешање" и превазилажење разлика и потенцијалних тензија које оне стварају (уп. Hromadžić [2015] 2017: 135)

Многи саговорници истицали су сличности у моделима организовања егзистенције двеју група, сличан менталитет, „косовски дух". Обе заједнице деле многе аспекте друштвеног живота, без обзира на етничке, верске и језичке разлике. Регионални, косовски идентитет је оно што повезује Србе и Албанце, и контрастрира косовске Србе у односу на *Србијанце* (уп. поглавље V).

[VI 2.29]

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.’ ‘Који 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. око 1980. у Гњилану, Гњилане; Београд 2007)

[VI 2.30]
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)

Заједнички живот с Албанцима, допринео је културном прожимању, сличностима у културној пракси и моделима егзистенције.

[VI 2.31]
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)

[VI 2.32]
СГ: А ми, у тој време – не ваља поред пут да праиш кућу. Ће 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)

Саговорнике бих понекад замолила да ми опишу како изгледају албанске куће и начин живота у њима (уређење, хигијена, исхрана). Сви коментари били су крајње позитивни: чисто је, Албанке су одличне домаћице, спретне у везу и другим ручним радовима и сл.

[VI 2.33]
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. око 1980. у Гњилану; Гњилане; Београд 2007)

2. 6. Превазилажење граница: вера

Како је већ објашњено у делу посвећеном вези етничке и верске идентификације припадника истраживане заједнице (поглавље IV), на Косову су верске границе превазилажене мешовитим ходочашћима, али и на многе друге начине (молитвама на светилиштима другачијег верског предзнака, помагањем изградње верских објеката друге заједнице и сл.) (Duijzings 2000). На овом месту о томе говоре одабрани искази саговорникâ.

Саговорница из Горњег Ливоча испричала је да су у послератном периоду Албанци срушили тек сграђену и још увек не сасвим завршену малу цркву поред гробља. Изградњу ове цркве финансирали су мештани села, а међу њима и неколико Албанаца. Саговорница употребљава лексему *богомоље̄ство* да би објаснила поштовање које старији Албанци указују верским објектима, без обзира на то какав они религијски предзнак носе. Она затим говори о томе како су у време њеног детињства Срби даровима помогли изградњу џамије у Церници.

[VI 2.34]
СГ: Сьд 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, ‘богомољство’, 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; Горњи Ливоч 2006)

Следећа два исказа говоре о томе како је у невољи и болести помоћ тражена у исламским верским објектима.

[VI 2.35]
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 М.’, каже, ‘и више неће М. 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; Шилово 2006)

[VI 2.36]
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 спољa?
СГ: Унутра, у собу, у собу.
ИС: Унутра, кад се уђе у џамију, па унутра.
СГ: Неје тој џамија, то је као кућица једна мала. Теђа се зове.
ИС: А, теђа!
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; Горње Кусце 2006)

Како је амбиваленција основна одлика дискурса о Албанцима на послератном Косову, она се одражава и у исказима оних саговорника који говоре о поступцима превазилажења верских граница, илуструјући их примерима из свог искуства. У исказима о томе како се на Косову веома држи до крштења детета, изразили су негативне квалификације према Албанцима, као према *другима*.

[VI 2.37]
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)

[VI 2.38]
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; Шилово 2006)

Верске границе према Албанцима католицима једноставније су 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 католичку цркву, док су Албанци католици посећивали православну Цркву Св. Петке у Биначу на Велики петак. Србима из Бинача и околних села часне сестре су у католичкој цркви пружале медицинску помоћ. Саговорница средњих година из Бинача о њима говори с великим

поштовањем: оне су биле веома стручне, свакоме су указивале помоћ и да није било њих, Срби би тешко могли да лече своју децу у ратном и послератном периоду. Када је једна од часних сестара преминула, Срби из околних села дошли су у католичку цркву у Биначу да би изразили саучешће и поштовање. Овде преносим део исказа који се тиче верског понашања.

[VI 2.39]
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; Бинач 2005)

2. 7. Постојаност границе

Граница између српског и албанског становништва југоисточног Косова је вишестрана и вишеструка. Она је превазилажена сарадњом, пријатељствима, различитим облицима размена (пажње, поклона, услугâ, информацијâ). Али превазилажењем граница њихова постојаност није довођена у питање.

Социолошко истраживање о мешовитим браковима у социјалистичкој Југославији показује да је њихова заступљеност на Косову била веома ниска, најнижа у Југославији (Petrović 1985: 74). Склапање мешовитих бракова на Косову испољава раст око 1960. године (што је био општејугословенски тренд), али убрзо опада (*ibid.*, 79, 126).

Мешовитих бракова на истраживаном подручју готово да није било; етничка, верска и језичка ендогамија биле су чврсто испреплетене. У сеоској средини није долазило до мешовитих бракова. У Гњилану јесте било мешовитих бракова, али је њихов број био занемарљив. Према причању саговорникâ, дешавало се да се Албанац ожени Српкињом, али нису могли да наведу обрнути пример, јер би у таквом случају – како су објашњавали – „пала крв". У брак с Албанцима биле су спремније да уђу потомкиње црногорских колониста, као и оне припаднице других заједница које су Албанци доводили из већих градова Југославије у којима

су се у време социјализма школовали. Саговорнице са којима сам о овоме разговарала су живот тих жена оцењивале 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 неколико 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 преклапања етничке и родне идентификације.

Како је већ поменуто, особине границе двеју група у интеракцији најјасније се огледају на примеру мешовитих бракова, тј. њиховог ограничења (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.[171] Када се посматрају границе српске заједнице према другим групама југоисточног Косова, може се закључити да постоји градација: оне су најпропусније према колонистима, затим према *Срūским Циганима*, а затворене су према Хрватима и Албанцима.

Границе између српског и албанског становништва на Косову биле су превазилажене на индивидуалном нивоу (пријатељство, комшилук итд.), али су на нивоу групе оне биле ситуационо условљене и јасно маркиране. У периоду после оружаних сукоба, који је у фокусу овог истраживања, њихово прелажење било је под строгом контролом колектива. Овде се отвара занимљиво истраживачко поље односа између појединца и етничке групе којој он припада у сложеном контексту деловања различитих локалних и глобалних актера, чинилаца и интереса.

Искази појединих саговорника о Албанцима, и актуелној ситуацији на Косову, били су под утицајем чврсто уплетених, различитих облика ауторитарних дискурса (политичког, верског, књижевног, публицистичког итд.). Старија саговорница

[171] Занимљиву анализу актуелног феномена склапања бракова Албанки из планинских крајева северне Албаније са мушкарцима из руралних области Србије, посебно Санџака, а у контексту слабе међудржавне комуникације Албаније и Србије и дубоко укорењених негативних стереотипа, даје: Hisa 2015. У фокусу разматрања ове ауторке су питања да ли и на који начин патријархалност руши баријере национализма.

из етнички хомогеног српског села, на пример, препричала ми је садржај и поенту приповетке „Српска крв“ аутора Томе К. Поповића (Поповић [1906] 2003). Главна јунакиња ове приповетке је млада жена коју су Албанци „ограбили“. Она је одбила да промени своју веру, због чега су њени родитељи настрадали, а она је с браћом, мужем и свекрвом била приморана на бекство у ослобођену Србију. У основи ове приповетке је борба хришћана и муслимана, у којој ови први мученички страдају. Испод наслова књиге стоји да је реч о истинитом догађају, а радња приповетке смештена је у селима витинског краја и у Гњилану. Аутор је рођен у Гњилану. Овде је занимљиво то да поменута саговорница о Албанцима није говорила на основу свог искуства, већ ме је упутила на одговарајућу литературу.

2. 8. Изван етницитета

Многи саговорници сматрали су да је за проблеме на Косову одговорна „политика“, а да „народ није крив“, подразумевајући под овим појмом тзв. обичне људе, без обзира на њихову етнорелигијску припадност. Тиме они себе, али и припаднике других група, а међу њима првенствено албанске, дистанцирају од политике, која подразумева моћ, новац, интересе и неправду, одбијајући свој део одговорности за подршку политичким елитама и учешће у њиховим пројектима. С друге стране, *народ* обједињује припаднике и српске и албанске заједнице, бришући границе међу њима и супротстављајући их политици и свим њеним негативним конотацијама. Многи истраживачи постјугословенског простора наилазили су на изразе оваквог става и употребу појма „народ“, објашњавајући га као феномен лишен политичког значења (Hromadžić [2015] 2017: 192). Азра Хромаџић, међутим, на примеру послератне Босне, подробно анализира употребу појма народа, одређујући га као трансетнички, и тврдећи да он јесте политички:

> Обичан свет користи и наглашава управо тај неодређен, безопасан и наизглед аполитичан појам *народа* да би обезбедио простор за солидарност и „популарну политику“ – да би нагласио заједничку муку свих „нормалних људи и деце“, без обзира на њихов етницитет. Отуда народ функционише као дискурзиван

> механизам којим се одвајамо од *политике* (и самим тим, од неправде, недоличности, похлепе, покварености и корупције). […] Поменути облик трансетничког народа јесте *политички*. […] Под дискурзивним окриљем народа, људи из свих етничких група жале се на неправду и проблеме с којима се суочавају у свакодневном животу […] који обликују њихов послератни живот. […] Отуда се може рећи да је народ, као дискурзивна критика друштва и политике, као простор у који се бежи и где се преговара и као израз „повлачења" из политике […] заиста метаполитички (*ibid.*, 163–164, 192–193).[172]

Како примећује Дејзингс, проблеми на Косову у својој основи нису само етнички (већ и политички, социјални, економски итд.), али се наглашено етнизирају (Duijzings 2000: 204; Duijzings 2005). Политички и религијски центри моћи настоје да многострукост идентификација усмере ка „чистим" облицима, да елиминишу све оно што је резултат мешања и хибридизације, које одређују као „контаминираност" (Duijzings 2000: 207; Duijzings 2005). Интензивна хомогенизација имала је за циљ повлачење јасних и недвосмислених граница, и замену партикуларних лојалности (локалних, регионалних, фамилијарних итд.) етничком и националном (Duijzings 2005).

Сукоб Срба и Албанаца потенцира се политичким, медијским и историографским конструкцијама, негује се мржња, подвлаче се разлике, а не заједнички елементи идентификације. Политичке елите обеју страна промовишу анимозитет, а не оно што две групе повезује у надетничким или изванетничким идентификацијама. На дубоке ране, настале сукобом и време које ће морати да прође, указују многи истраживачи послератног Косова. Наду даје то што многи тзв. обични људи повлаче границу на месту *народ* (Срби и Албанци) / *политика*.[173]

---

[172] Опсежнију анализу појма *народ* поменута ауторка даје у: Hromadžić 2013.

[173] Колинд пише да Муслимани у послератном Столцу (БиХ) користе изванетничке моралне категорије и класификације – *поштени људи* наспрам *политике* – као контрадискурс и отпор хегемонистичкој идеологији и пракси националистичког искључивања (Kolind 2007), што је веома блиско ставовима неких мојих саговорника.

VII. ОДНОС ЕТНИЦИТЕТА И ДРУГИХ ОБЛИКА КОЛЕКТИВНИХ ИДЕНТИФИКАЦИЈА: ЗАВРШНА РАЗМАТРАЊА

Етницитет српске заједнице југоисточног Косова у послератном контексту показује се као обухватнији и доминантнији од других облика колективних идентификација, штавише – као свепрожимајући. Томе је допринела вишегодишња интензивна хомогенизација, која је била изражена и међу припадницима других група. Процеси хомогенизације српске заједнице били су усмеравани „одозго“, али су интерактивно подстицани и у односима са интеретничким *другим* – Албанцима и косовским Хрватима. Сви други облици повезивања и припадања били су подређени етницитету, али у различитим формама и сразмерама испољавања. Иако је свака индивидуална перспектива јединствена, могу се издвојити неке опште одлике односа етницитета и других видова колективних идентификација.

Етничка и верска идентификација припадника истраживане заједнице јесу стопљене, и то на такав начин да је верска у функцији етничке. Другим речима – православна вера представља главни садржај етницитета, даје му основни тон и оквир. Ипак, када се анализира динамика унутаретничких односа, показује се да – иако су ова два облика идентификације срасла – у појединим аспектима њихов однос је амбиваленtан, променљив и недефинисан. Припадници субгрупа унутар српске заједнице (староседеоци и колонисти међусобно, а *Срȋски Цигани* путем категоризације) једни другима у извесном смислу доводе у питање етнички идентитет, али не и религијски. У унутаретничким категоризацијама староседелаца и колониста религијски идентитет се и не разматра, већ се разматрају порекло („шопско“) и разлике у културној пракси, попут одевања, исхране, локалног говора, а нарочито степен израженості утицаја *другог*. *Срȋски Цигани* хваљени су управо због придржавања православних верских норми, премда им се

пуноправно чланство у српској заједници оспорава. Да би они могли бити прихваћени као етнички *своји*, православна вера јесте услов, али потребни су и други елементи, а порекло је само један од њих. Етничка и религијска идентификација истраживане заједнице јесу сливене у једно, с тим што је етницитет шири, и обухвата и друге видове припадања. Они који су признати као религијски *наши*, не значи да то у потпуности јесу и етнички.

Српска православна црква је, уз политичку елиту, одиграла кључну улогу у процесима хомогенизације истраживане заједнице. У послератном периоду црква се доживљава као једина национална институција која своје припаднике није изневерила, већ је – у тешким временима – остала уз њих. Православна црква утицала је на то да хибридна верска пракса буде потиснута у скривене домене приватности. Некадашњу усмереност припадника српске заједнице ка католичкој цркви у Летници поједини саговорници осуђују, или користе стратегије самооправдавања. Осим тога, Хрвати – као религијски блиски *други*, иселили су се, па се Летница у време истраживања доживљавала као албанско село, а посета цркви као ризична, што је такође доприносило верској хомогенизацији заједнице.

На послератном подручју и у мањинској, енклавској ситуацији, етницитет је доминантни и свепрожимајући облик припадности.[174] Ипак, дискурс појединих саговорника изражава отпор хегемонијским и хомогенизујућим притисцима путем носталгичних излива и опозиције: обични људи (*народ*) / политика. Однос етницитета и других видова припадности у различитим ситуацијама, и код различитих саговорника, показује флуктуирање и репозиционирање. Коначни закључак овде би могао водити фиксирању и реификацији променљивих реалности какве су друштвене (интраетничке и интеретничке) интеракције и идентификације као њихови продукти.

Однос верске и других облика идентификација, као што су регионална или локална (Доњоморавци – Горњоморавци, урбано – рурално становништво и сл.), у исказима саговорникâ није био проблематизован. Верска и родна идентификација,

[174] Уп. резултате истраживања етничког идентитета припадника српске заједнице у Косовској Митровици: Marković 2008.

међутим, уско су повезане: родна је под јаким утицајем ауторитарног православног дискурса, који иде руку под руку са дубоко укорењеним патријархалним нормама, доприносећи њиховом учвршћивању. Родна идентификација значајно је повезана са широм регионалном – косовском, што се најизразитије опажа на примеру границе косовски Срби / *Србијанци*.

За припаднике истраживане заједнице било је мноштво *других* – интраетничких и интеретничких, међу којима границе представљају вишезначна поља преговарања. Они себе дефинишу као Србе, а у оквиру овог одређења апострофирају своју ширу регионалну – косовску припадност, што подразумева да они јесу са подручја означеног – у политичком, православном и уопште званичном дискурсу Србије – као „света земља", „срце Србије" и сл. Себе описују као чуваре старих српских обичаја, традиционалних породичних вредности, те међуљудске солидарности и повезаности. Ова припадност носи и осећање жртве, које је свакако – бар једним делом – покренуто „одозго". Етничка (српска) и шира регионална (косовска) идентификација припадника истраживане заједнице улазе у интеракцију преко статуса жртве.[175] Припадност заједници косовских Срба за њих представља извор поноса, али и нелагодности. Њихово косовско порекло је, на нивоу свакодневног живота расељених у Србији, извор стигме због изражене диглосије у односу на стандардни српски језик, као и другачијег вредносног система; они се опажају као „нечисти" Срби који су, живећи поред Албанаца, усвајали њихове културне карактеристике. Иако становници Србије Косово доживљавају углавном у апстрактним категоријама свете земље, његове становнике – не само Албанце, већ и Србе – атрибуирају оријенталистички обојеним дискурсом.

Косовски идентитет припадника истраживане заједнице подразумева изражену везаност за Косово (у територијалном

[175] Самоперцепција жртве косовских Срба већ је разматрана у: Blagojević 1996, Zdravković 2005, Nedeljković 2008. Статус жртве – изабран или додељен – инструментално је значајан, али и опасан: подразумева одбијање преузимања дела одговорности за насталу ситуацију, право на освету и започињање новог сукоба: Kecmanović 2001: 57–61.

и симболичком смислу), тамошњи начин живота, као и разумевање са најважнијим *другим* – Албанцима. Обухватнији регионални косовски идентитет даље се грана на уже: идентитет Поморавља (у односу на Србе других косовских региона) и староседелачки (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, привржености. Староседеоци себе одређују као „праве“ Србе, дубоко везане за Косово, за Поморавље, своје село, кућу, земљу, сродничку заједницу, претке, другим речима – себе описују као вишеструко укорењене. Истичу да су остали да живе на Косову и поред свих непријатности које доживљавају. Припадност староседеоцима подразумева традиционалистичку оријентацију: они чувају и поштују старе обичаје и традиционални женски костим. Староседелачки идентитет наглашавају и када говоре о Албанцима, будући да их он повезује са једним делом њихове заједнице.

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 и Ранилуг, свој локални идентитет и препознатљивост учестало стављају испред припадности Доњој или Горњој Морави.

*

У медијском и уопште јавном дискурсу Косово се приказује преко културног наслеђа, и то искључиво српског, а становници Косова – Албанци и Срби – појављују се само у крајње стереотипизираним сликама непријатеља и жртве. Косовски Срби приказују се поред својих верских објеката, разрушених гробаља и у каменованим поворкама на Задушнице, што све јесте део њихове реалности. Али њихову реалност сачињавају и примери добросуседских односа помоћи, сарадње и културне размене с Албанцима, што се у јавном дискурсу Србије упорно потискује и негира.

Српску заједницу југоисточног Косова су, у периоду истраживања, сачињавали претежно они који себе одређују као староседеоце. Остао је мали број *Срӣских Цигана* и потомака колониста. Косовски Хрвати су се иселили. Најзначајнији и најамбивалентнији *други* – Албанци – представљају доминантно становништво. Дубока подељеност између двеју група споро се ублажава. Из политичких разлога наглашавају се разлике, иако много тога заједничког и повезујућег и даље постоји. Заједничке колективне неетничке или надетничке 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

1. Извори

Документа и извештаји

Albanci u Srbiji. 2003. *Albanci u Srbiji: Preševo, Bujanovac i Medveđa*. Beograd: Fond za humanitarno pravo.

ERRC report. 2011. Abandoned minority: A report by the ERRC. Roma rights history in Kosovo. http://www.errc.org/cms/upload/file/abandoned-minority-roma-rights-history-in-kosovo-dec–2011.pdf

Enklave na Kosovu. 2008. *Zaboravljeni svet – enklave na Kosovu*. Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji.

Etničke zajednice na Kosovu. 2005. *Etničke zajednice na Kosovu 2003. i 2004*. Beograd: Fond za humanitarno pravo.

Etničke manjine na Kosovu. 2006. *Etničke manjine na Kosovu u 2005*. Beograd: Fond za humanitarno pravo.

Etničke zajednice na Kosovu. 2007. *Etničke zajednice na Kosovu u 2006*. Beograd: Fond za humanitarno pravo.

Irić, Radomir. 2006. *Jug Srbije nakon 200 ratnih dana*. Vranje: Vranjske, ABC Centar za mir, sigurnost i toleranciju.

OEBS. 2004. *Kosovo: kako viđeno, tako rečeno*. *Analiza OEBS Verifikacione misije Kosovo. Stanje ljudskih prava: oktobar 1998 – jun 1999. godine*. Beograd: Fond za humanitarno pravo.

OEBS II. 2004. *Kosovo: kako viđeno, tako rečeno*, II deo. *Izveštaj Misije OEBS-a na Kosovu. Stanje ljudskih prava: jun 1999 – oktobar 1999. godine*. Beograd: Fond za humanitarno pravo.

OSCE. 2007. *Paralelne strukture na Kosovu 2006–2007*. https://www.osce.org/sr/kosovo/24620?download=true

Повеља УН. 1945. http://www.un.org/en/sections/un-charter/chapter-i/index.html; http://dag.un.org/handle/11176/387355;

Rakić, Danilo & Ivić, Sandra. 2006. *Raseljena lica u Srbiji – Pristup pravima tokom raseljenja: analitički izveštaj*. Beograd: Srpski savet za izbeglice.

Руски миротворци на Балкану. 2007. *Руски миротворци на Балкану*. Нови Сад: Графомаркетинг.

Službeni glasnik. 36/2009. *Zakon o izgledu i upotrebi grba, zastave i himne Republike Srbije*.

UNHCR, Praxis. 2007. *Analiza situacije interno raseljenih lica sa Kosova u Srbiji: zakon i praksa*. http://migracije.org/files/2007/2007%20Praxis%20Analiza%20situacije%20interno%20raseljenih%20lica%20sa%20Kosova%20u%20Srbiji.pdf

Хелсиншки договор. 1975. https://www.osce.org/helsinki-final-act?download=true

Попис становништва

Popis. 1954. *Stanovništvo po narodnosti. Konačni rezultati popisa stanovništva od 15. marta 1948. godine,* knj. IX. Beograd: FNRJ, Savezni zavod za statistiku.

Popis. 1959. *Narodnost i maternji jezik. Popis stanovništva 1953,* knj. VIII. *Podaci za srezove prema upravnoj podeli u 1953. godini*. Beograd: FNRJ, Savezni zavod za statistiku.

Popis. 1991. *Nacionalni sastav stanovništva SFR Jugoslavije. Popis stanovništva prema nacionalnom sastavu i tipu naselja u 1981. godini. Podaci po naseljima i opštinama*, knj. I. Beograd: Savezni zavod za statistiku, Savremena administracija.

Popis. 1994a. *Nacionalni sastav stanovništva SFR Jugoslavije. Popis stanovništva, domaćinstava i stanova u 1961. godini. Podaci po naseljima i opštinama,* knj. III. Beograd: Savezni zavod za statistiku.

Popis. 1994b. *Nacionalni sastav stanovništva SFR Jugoslavije. Popis stanovništva, domaćinstava i stanova u 1971. godini. Podaci po naseljima i opštinama,* knj. II. Beograd: Savezni zavod za statistiku.

Попис. 1993. *Становништво. Национална припадност, подаци по насељима и општинама 1. Попис становништва, домаћинстава, станова и пољопривредних газдинстава у 1991. години*. Београд: Савезна република Југославија, Савезни завод за статистику.

Штампа

Антић, Горан М. 2007. Фобија или стварност: Албанци (не) купују некретнине. *Врањске* бр. 513, Врање 31. мај 2007, 27–29.

Јањић, Јован. 2008. Интервју: епископ рашко-призренски Артемије: Ниједна окупација није вечна. *НИН* бр. 2981, 14. фебруар 2008, 12–13.

Николић, Зоран С. 2002. Албанофобија: пошто Врање. *Врањске* бр. 251, Врање 23. мај 2002, 13–14.

Stošić, Anita. 2005. Isceljujuća katolička svetinja. *Treće oko* br. 405, Beograd 21. jun 2005, 66.

Књижевна дела

Бећковић, Матија. 1989. *Косово најскупља српска реч*. Ваљево: Глас цркве.

Здравковић, Трајка. 2009. *Чивлачка крв*. Врање: Врањске књиге.

Поповић, Тома, К. [1906] 2003. *Српска крв*. Косовска Каменица: М. Филић и др.

Цветичанин, Предраг. 2006. *Косовске приче*. Ваљево – Ранилуг: Књиготворница Логос.

Филм и телевизијске емисије

Кућа поред пруге (1988), Жарко Драгојевић

*Унмик Титаник (*2004), Борис Митић

Енклава (2015), Горан Радовановић

48 сати свадба, ТВ емисија, 15. и 16. 12. 2005, Радио телевизија Србије.

Интернет

Епархија рашко-призренска и косовско-метохијска
http://www.eparhija-prizren.com/sr/saopstenja/prenosimo-saopstenje-bratstva-manastira-draganac (јун 2015).

Интернет портал „Косово и Метохија“
http://www.kosovo-metohija.com/index.php/component/k2/item/3297-c-iril (јул 2015).

2. Литература

Аритоновић, Ивана. 2009. *Српске жене на Косову и Метохији у ратном окружењу: српска породица и последице мартовског погрома 2004. године*. Приштина – Лепосавић: Институт за српску културу.

Бакић-Хајден, Милица. 1999. Косово: ванвремена метафора сред временитог призивања. *Нова српска политичка мисао* (тема броја: *Косово*), н. е. VI/3–4: 185– 200.

Барјактаревић, Данило. 1977. *Дијалектолошка истраживања*. Приштина: Јединство.

Батаковић, Душан Т. 1999. Срби на Косову и Метохији: „победа“, протекторат, национална катастрофа. *Нова српска политичка мисао* (тема броја: *Косово*), н. е. VI/3–4: 7–33.

Батаковић, Душан Т. 2006[2]. *Косово и Метохија у српско-арбанашким односима*. Београд: Чигоја штампа.

Бован, Владимир. 2004. *Српска свадба на Косову и Метохији*. Приштина: Панорама.

Богдановић, Димитрије. 1985. *Књига о Косову*. Београд: САНУ, Посебна издања, књ. DLXVI; Председништво, књ. 2.

Божовић, Григорије. 1939. Гњилани и Горња Морава. *Јужни преглед* XIII/1: 14–17.

Васиљевић, Миодраг А. 1950. *Народне мелодије које се певају на Космету. Југословенски музички фолклор*, књ. I. Београд: Просвета.

Вукановић, Татомир. 1983. *Роми (Цигани) у Југославији*. Врање.

Вучковић, Марија. 2009. Савремена дијалектолошка истраживања у српској лингвистици и проблематика језика у контакту. *Јужнословенски филолог* LXV: 405–423.

Гаћеша, Никола Л. 1993. Насељавање Косова и Метохије између два светска рата и решавање насељеничког питања после Другог светског рата. У: *Етнички састав становништва Србије и Црне Горе и Срби у СФР Југославији* (Милена Спасовски, ур.), 141–157. Београд: Географски факултет.

Гелнер, Ернест. [1983] 1997. *Нације и национализам*. Нови Сад: Матица српска.

Демјаха, Агон. 1999. Косовски сукоб: унутрашња перспектива. *Нова српска политичка мисао* (тема броја: *Косово*), н. е. VI/3–4: 81–92.

Ђорђевић, Смиљана. 2008. Крвна жртва у посмртним обичајима Срба колониста у Омољици као део механизма конструисања сепаратног идентитета. У: *Крвна жртва: трансформације једног ритуала* (Биљана Сикимић, ур.), 175–205. Београд: Балканолошки институт САНУ, Посебна издања, књ. 108.

Ђорђевић Црнобрња, Јадранка. 2011. *Наслеђивање између обичаја и закона*. Београд: Етнографски институт САНУ, Посебна издања, књ. 75.

Ђуровић, Радосав Ј. 2000. *Летнички говорни тип*. Врање: Филолошки факултет Приштина.

Ермолин, Денис С. 2016. Свои среди чужих, чужие среди своих: косовские сербы в. г. Ниш (Сербия). В: *Европа меньшинств – меньшинства в Европе: Этнокультурные, религиозные и языковые группы* (М. Е. Кабицкий, М. Ю. Мартынова, ред.), 43–70. Москва: Российкая академия наук, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая.

Златановић, Момчило. 2007. *Народне песме и басме из Косовског Поморавља*. Врање: Врањске књиге.

Златановић, Сања. 2003. *Свадба – прича о идентитету: Врање и околина*. Београд: Етнографски институт САНУ, Посебна издања, књ. 47.

Златановић, Сања. 2004а. У потрази за изгубљеним контекстом: лазарице у Призрену. У: *Избегличко Косово* (Биљана Сикимић, ур.), *Лицеум* 8: 11–18. Крагујевац: Универзитет у Крагујевцу и Центар за научна истраживања САНУ.

Златановић, Сања. 2004б. „Шопови“ у Косовском Поморављу. У: *Скривене мањине на Балкану* (Биљана Сикимић, ур.), 83–93. Београд: Балканолошки институт САНУ, Посебна издања, књ. 82.

Златановић, Сања. 2004в. Василица и самоодређење Рома. *Гласник Етнографског института САНУ* LII: 155–164.

Златановић, Сања. 2007. Ђорговци: скица за портрет подељеног идентитета. У: *Друштвене науке о Ромима у Србији* (Љубомир Тадић, Горан Башић, ур.), 187–203. Београд: Одељење друштвених наука САНУ књ. 29, Комисија за проучавање живота и обичаја Рома.

Златановић, Сања. 2009. Књижевно дело Боре Станковића и Врање: идентитетске стратегије, дискурси и праксе. *Гласник Етнографског института САНУ* LVII/1: 51–69.

Златановић, Сања. 2013. Пропустљивост границе: Срби / „Српски Цигани“ у енклави Витина. *Теме* 37/3: 1079–1099.

Златановић, Сања & Марушиак, Јурај. 2017. ‘Повратна’ миграција војвођанских Словака и питање припадности. *Гласник Етнографског института САНУ* LXV/3: 653–668.

Иванов, Јасмина. 2009. Профил родних односа на Косову и Метохији: између „пожељног“ и стварног. *Годишњак за социологију* 5: 155–169.

Ивић, Павле. 1956. *Дијалектологија српскохрватског језика. Увод у штокавско наречје*. Нови Сад: Матица српска.

Илић, Марија, Јовановић, Владан, Милосављевић, Бојана, Ратковић, Драгана, Сикимић, Биљана, Ћирковић, Светлана. 2003. Култна места Косова и Метохије. *Баштина* 15: 153–174.

Илић, Марија. 2005. Тајно знање: Бог ми то даровања. У: *Живот у енклави* (Биљана Сикимић, ур.), *Лицеум* 9: 221–242. Крагујевац: Универзитет у Крагујевцу и Центар за научна истраживања САНУ.

Илић, Марија. 2010. Наративи личног искуства и међуетнички бракови међу Србима у Мађарској. *Antropologija* 10/3: 99–120.

Јанковић, Љубица, С. & Јанковић, Даница, С. 1951. *Народне игре*, књ. VI. Београд: Просвета.

Јањић, Душан. 1999. Етнички сукоб и криза идентитета: српско-албански сукоб на Косову. *Нова српска политичка мисао* (тема броја: *Косово*), н. е. VI/3–4: 61–79.

Јастребов, Иван Степанович. 1885. Нешто о Горњој Морави. *Гласник Српскога ученог друштва*, књ. 60: 123–135.

Којић, Станислав Ц. 2010. *Клоком са околином*. Врбовац: С. Ц. Којић, Врање: Аурора.

Којић, Станислав Ц. 2013. *Коретиште и његова традиција*. Коретиште: С. Ц. Којић, Врање: Аурора.

Којић, Станислав Ц. 2014. *Станишор, Драганац и Горњи Макреш*. Станишор: С. Ц. Којић, Врање: Аурора.

Костовъ, Ст. Л. & Петева, Е. 1935. *Селски бить и изкуство въ Софийско*. Материали за историята на София, кн. VIII. София: Българскиятъ археологически институтъ.

Лекић, Богдан. 2002. *Аграрна реформа и колонизација у Југославији 1918–1941*. Београд: Удружење ратних добровољаца 1912–1918, Службени лист СРЈ.

Лутовац, Зоран. 1999. Међународна заједница и косовско питање (1997–1999). *Нова српска политичка мисао* (тема броја: *Косово*), н. е. VI/3–4: 93–129.

Максимовић, Зоран. 2011. *Бошче Косовског Поморавља – белег традиције*. Београд: „Наша Србија“.

Малешевић, Мирослава. 1986. Ритуализација социјалног развоја жене – традиционално село западне Србије. *Зборник радова Етнографског института САНУ* 19: 9–118.

Малешевић, Мирослава. 1995а. Сестринска солидарност – избеглице из бивше Југославије у Њујорку. *Гласник Етнографског института САНУ* XLIV: 197–206.

Малешевић, Мирослава. 1995б. Однос свекрве и снахе у свадбеном ритуалу. *Етнокултуролошки зборник* I: 177–184.

Малешевић, Мирослава. 1998. Свакодневица сеоске омладине. *Гласник Етнографског института САНУ* XLVII: 153–165.

Малешевић, Мирослава. 2005. Традиција у транзицији: у потрази за „још старијим и лепшим“ идентитетом. У: *Етнологија и антропологија: стање и перспективе* (Љиљана Гавриловић, ур.), 219–233. Београд: Етнографски институт САНУ, Зборник радова, књ. 21.

Малинов, Зоранчо. 2001. Јужната и западната граница на Шопите во Република Македонија. *The Border / Границата* 1: 21–39. София.

Марушиакова, Елена & Попов, Веселин. 2012. Идентитет Рома на Балкану (историја и савременост). У: *Промене идентитета, културе и језика Рома у условима планске социјално-економске интеграције* (Тибор Варади, Горан Башић, ур.), 179–189. Београд: Одељење друштвених наука САНУ књ. 33, Комисија за проучавање живота и обичаја Рома.

Миловановић, Ивана. 2016. *Постконфликтно друштво и свакодневица жена*. Београд: Чигоја штампа, Приштина – Лепосавић: Институт за српску културу.

Милорадовић, Софија. 2004. Истраженост српских народних говора Косова и Метохије у оквиру пројекта лингвистичке географије. *Јужнословенски филолог* LX: 125–134.

Милорадовић, Софија & Станковић, Станислав. 2010. Из семантике конструкција с предлогом *од* у говорима Скопске Црне Горе и Горње Мораве. *Македонски јазик* LXI: 25–36.

Младеновић, Радивоје. 2004. Словенска лингвистичка припадност, конфесионална припадност и етнички трансфер у светлу скривених мањина на југозападу Косова и Метохије. У: *Скривене мањине на Балкану* (Биљана Сикимић, ур.), 245–258. Београд: Балканолошки институт САНУ, Посебна издања 82.

Наумовић, Слободан. 2017. Оглед о филму *Енклава* Горана Радовановића: шта проживљавамо и чега се сећамо размишљајући о искуству гледања једног савременог историјског кинематографског дела. *Етноантрополошки проблеми*, н. с. 12/4: 1013–1062.

Николић, Десанка. 1995. Етнокултурни стереотипи становника Горе и Средачке жупе. У: *Шарпланинске жупе Гора, Опоље и Средска – антропогеографско-етнолошке, демографске, социолошке и културолошке карактеристике* (Драгослав Антонијевић, Милован Радовановић, ур.), 167–185. Београд: Географски институт „Јован Цвијић“ САНУ, Посебна издања, књ. 40/II.

Николић, Риста Т. 1912. Крајиште и Власина: антропогеографска проучавања. *Насеља српских земаља*, књ. VIII: 1–380. *Српски етнографски зборник*, књ. XVIII, Београд: Српска краљевска академија.

Николић-Стојанчевић, Видосава. 1974. *Врањско Поморавље: етнолошка истраживања*. *Српски етнографски зборник*, књ. LXXXVI; (Живот и обичаји народни, књ. 36). Београд: Одељење друштвених наука САНУ.

Павловић, Миливој. 1970. *Говор Јањева: међудијалекатски и миксоглотски процеси*. Нови Сад: Матица српска.

Петровић, Ружа & Благојевић, Марина. 1989. *Сеобе Срба и Црногораца са Косова и из Метохије: резултати анкете спроведене 1985–1986. године*. Београд: Одељење друштвених наука САНУ, Демографски зборник, књ. II.

Петровић, Снежана. 2012. *Турцизми у српском призренском говору*. Београд: Институт за српски језик САНУ.

Пипер, Предраг. 2009. Реч *Косово* и њене вербалне асоцијације у српском језику. *Даница* 15: 85–95.

Прелић, Младена. 2005. Етничка егзогамија као фактор конструкције идентитета: пример Срба у Будимпешти и околини. *Гласник Етнографског института САНУ* LIII: 51–65.

Прелић, Младена. 2008. *(Н)и овде, (н)и тамо: етнички идентитет Срба у Мађарској на крају XX века*. Београд: Етнографски институт САНУ, Посебна издања, књ 64.

Радисављевић Ћипаризовић, Драгана. 2016. *Ходочашћа у XXI веку: студије случаја три светилишта у Србији* (*Калемегданска Св. Петка, Богородица Ћуниска и Мајка Божја Текијска*). Београд: Универзитет, Филозофски факултет.

Радовић, Срђан. 2009а. *Слике Европе: истраживање представа о Европи и Србији на почетку XXI века*. Београд: Етнографски институт САНУ, Посебна издања, књ. 67.

Радовић, Срђан. 2009б. Неформални уџбеници историје и географије: савремене политике простора у изградњи националног идентитета. *Antropologija* 9: 105–116.

Сефтерски, Райко. 1984. Софийските шопи като историко-етническа формация в светлина на последните изследвания. В: *Народната култура в София и Софийско*. 5–65. София: Българско историческо дружество, секция „Етнография“, Етнографски институт и музей към БАН.

Славейков, П. Р. 1884. Неколко думи за шопите. *Периодическо списание на Българското книжовно дружество* (ред. В. Д. Стояновъ), кн. IX: 106–123. Средецъ.

Сикимић, Биљана. 2004а. Актуелна теренска истраживања дијаспоре: Срби у Мађарској. *Теме* 2: 847–858.

Сикимић, Биљана (ур.). 2004б. *Избегличко Косово*. *Лицеум* 9. Крагујевац: Универзитет у Крагујевцу и Центар за научна истраживања САНУ.

Сикимић, Биљана. 2005а. Изазов теренског рада – етнолингвистика или антрополошка лингвистика? У: *Етнологија и антропологија: стање и перспективе* (Љиљана Гавриловић, ур.), 235–244. Београд: Етнографски институт САНУ, Зборник радова 21.

Сикимић, Биљана (ур.). 2005б. *Живот у енклави*. *Лицеум* 9. Крагујевац: Универзитет у Крагујевцу и Центар за научна истраживања САНУ.

Сикимић, Биљана. 2005в. Енклава Прилужје: конструкција локалног идентитета. У: *Живот у енклави* (Биљана Сикимић, ур.), *Лицеум* 9: 89–127. Крагујевац: Универзитет у Крагујевцу и Центар за научна истраживања САНУ.

Сикимић, Биљана. 2005г. Латинско Косово. В: *В поисках „западного" на Балканах* (И. Седакова, Т. Цивьян, ред.), 157–162. *Балканские чтения* 8. Москва: Институт славяноведения РАН.

Сикимић, Биљана. 2008. Етнолингвистички теренски рад: концептуализација ризика. У: *Слике културе некад и сад* (Зорица Дивац, ур.), 81–93. Београд: Етнографски институт САНУ, Зборник радова 24.

Сикимић, Биљана. 2010. Лингвистичка реалност Косова: диглосија и лингвистички империјализам. У: *Империјални оквири књижевности и културе. Српски језик, књижевност, уметност* II (Драган Бошковић, ур.), 143–152. Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет.

Сикимић, Биљана. 2014. Света путовања: Летница на Косову. *Гласник Етнографског института САНУ* LXII/1: 15–32.

Станишић, Вања. 1995. *Српско-албански језички односи*. Београд: Балканолошки институт САНУ, Посебна издања 59.

Станковић, Станислав. 2002. Дијалекти српскога језика на тлу Косова и Метохије (Социолингвистичка скица, ареал и досадашња истраживања). *Зборник радова Филозофског факултета* XXXII/12, Свеска Б: 251–259. Косовска Митровица: Филолошки одсек, Косовска Митровица.

Станковић, Станислав. 2010а. Из говора села Бинач у Горњој Морави (Лингвогеографска скица и дијалекатска грађа). У: *Зборник радова са пројекта Истраживања српског језика на Косову и Метохији*, књ. 1 (2008) (Милета Букумирић, ур.), 139–156. Косовска Митровица: Универзитет у Приштини, Филозофски факултет.

Станковић, Станислав 2010б. О дијалектолошкој екскурзији у витинском крају у Горњој Морави (Извештај, напомене о говору, дијалекатски текстови), У: *Зборник радова Филозофског факултета Универзитета у Приштини, Посебно издање поводом 50-годишњице оснивања Филозофског факултета посвећено проф. др Милосаву Вукићевићу* (Милета Букумирић, ур.), 519–540. Косовска Митровица: Филозофски факултет.

Станковић, Станислав 2010в. Из говора села Клокот у Горњој Морави, (Лингвогеографска скица и дијалекатска грађа). У: *Зборник радова са пројекта Истраживања српског језика на Косову и Метохији*, књ. 2 (2009) (Милета Букумирић, ур.), 161–170. Косовска Митровица: Универзитет у Приштини, Филозофски факултет.

Стоиљковић, Ратко. 2009. *Кад је Гњилане горело (мартовско насиље 2004. године)*. Гњилане: Српски културни клуб Сербика, Омладински литерарни клуб.

Трифоновъ, Юрд. 1919. По произхода на името „шопъ“. *Списание на Българската академия на науките*, кн. XXII: 122–158.

Трифуноски, Јован. 1973. Прилог познавању шопске области Југославије – етнографска грађа из Славишта. *Лесковачки зборник* XIII: 137–146.

Трофимова, Ксенија. 2017. *Зајде Башће: ромско културно место*. Ниш – Нови Сад: Машински факултет Универзитета у Нишу, Јунир, Прометеј.

Ћирковић, Светлана. 2007. Етнички стереотипи о Ромима у Србији: прагмалингвистичка анализа. У: *Друштвене науке о Ромима у Србији* (Љубомир Тадић, Горан Башић, ур.), 169–186. Београд: Одељење друштвених наука САНУ књ. 29, Комисија за проучавање живота и обичаја Рома.

Ћирковић, Светлана. 2012. *Стереотипи времена у дискурсу расељених лица са Косова и Метохије*. Београд: Балканолошки институт САНУ, Посебна издања 119.

Ћупурдија, Бранко. 2005. *Породица колониста у Бајмоку 1945–1948*. Београд: Српски генеалошки центар.

Урошевић, Атанасије. 1931. Гњилане. *Гласник српског географског друштва* XVII: 38–50.

Урошевић, Атанасије. 1934. Католичка жупа Црна Гора у Јужној Србији (Летничка жупа). *Гласник скопског научног друштва*, књ. XIII: 159–170. Скопље: Одељење друштвених наука 7.

Урошевић, Атанасије. 1935. Горња Морава и Изморник. У: *Насеља и порекло становништва*, књ. 28: 3–242. *Српски етнографски зборник* LI. Београд: Српска краљевска академија.

Урошевић, Атанасије. 1937. Аграрна реформа и насељавање. У: *Споменица двадесетпетогодишњице ослобођења Јужне Србије 1912–1937* (Алекса Јовановић, ур), 819–833. Скопље.

Урошевић, Атанасије 1965. Косово. У: *Насеља и порекло становништва*, књ. 39. *Српски етнографски зборник* LXXVIII. Београд: Одељење друштвених наука САНУ.

Урошевић, Атанасије. 1987. *Етнички процеси на Косову током турске владавине*. Београд: Одељење друштвених наука САНУ, књ. 94.

Фекете, Егон. 1978. Семантичке разлике и употребне вредности придева *српски* и *србијански*. *Наш језик* XXIII/5: 199–209.

Филић, Милорад (прир.). 2006. *Манастир Драганац*. Ваљево: Књиготворница Логос.

Фолић, Љубиша. 1999. *Распето Косово: оскрнављене и уништене православне српске цркве на Косову и Метохији (јун-октобар 1999)*. Призрен: „Глас Косова и Метохије“, Епархија Рашко-призренска Српске православне цркве.

Фуко, Мишел. [1969] 1998. *Археологија знања*. Београд: Плато, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

Хаджиниколов, Веселин. 1984. Проблеми на етнографското изучаване на София и Софийско. В: *Народната култура в София и Софийско*, 11–30. София: Българско историческо дружество, секция „Етнография“, Етнографски институт и музей към БАН.

Христов, Петко. 2004. Границите на „Шоплука“ и/или Шопи без граници. У: *Скривене мањине на Балкану* (Биљана Сикимић, ур.), 67–82. Београд: Балканолошки институт САНУ, Посебна издања, књ. 82.

Цвијић, Јован. 1906. *Основе за географију и геологију Македоније и Старе Србије*, књ. I. Београд: Српска краљевска академија.

Цвијић, Јован. 1931. *Балканско полуострво и јужнословенске земље. Основи антропогеографије*. Књига друга. Београд: Издавачка књижарница Геце Кона.

Шипка, Милан. 2001. О ктетицима *српски* и *србијански* у свјетлу лексичко-семантичке норме. *Наш језик* XXXIV/1–2: 111–122.

*

Akhtar, Salman. 1995. A Third Individuation: Immigration, Identity, and the Psychoanalytic Process. *Journal of the American Psychoanalytic Association* 43/4: 1051–1084.

Anderson, Benedict. [1983] 1990. *Nacija: zamišljena zajednica. Razmatranja o porijeklu i širenju nacionalizma*. Zagreb: Školska knjiga.

Arel, Dominique & Kertzer David I. 2001. *From Census and Identity: The Politics of Race, Ethnicity, and Language in National Censuses*. Cambridge University Press.

Bahtin, Mihail. [1975] 1989. *O romanu*. Beograd: Nolit.

Bakhtin, Mihail. 1981. *The Dialogic Imagination: Four Essays* (Michael Holquist, ed.). Austin and London: University of Texas Press.

Balandije, Žorž. [1967] 1997. *Politička antropologija*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Bandić, Dušan. 2010. *Narodno pravoslavlje*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Bardhoshi, Nebi. 2013. Legal Dynamics in a Border Area: Between Customary Law and State Law. *Journal of Legal Anthropology* 1/3: 314–332.

Bakić-Hayden, Milica & Hayden, Robert M. 1992. Orientalist Variations on the Theme "Balkans": Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics. *Slavic Review* 51/1: 1–15.

Bakić-Hayden, Milica. 1995. Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia. *Slavic Review* 54/4: 917–931.

Barth, Fredrik. 1969. Introduction. In: *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* (Fredrik Barth, ed.), 9–38. Boston: Little, Brownand Company.

Barth, Fredrik. 2000. Boundaries and Connections. In: *Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values* (Anthony P. Cohen, ed.), 17–36. London and New York: Routledge.

Bilig, Majkl. [1995] 2009. *Banalni nacionalizam*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Blagojević, Marina. 1996. Iseljavanje Srba sa Kosova: trauma i/ili katarza. U: *Srpska strana rata: trauma i katarza u istorijskom pamćenju* (Nebojša Popov, pr.), 232–264. Beograd – Zrenjanin: Republika, Vikom grafik, Građanska čitaonica.

Boccagni, Paolo. 2016. From the Multi-sited to the in-between: Ethnography as a Way of Delving Into Migrants' Transnational Relationships. *International Journal of Social Research Methodology*, Vol. 19/1: 1–16.

Bolton, Grace & Visoka, Gezim. 2010. Recognizing Kosovo's Independence: Remedial Secession or Earned Sovereignty? *Occasional Paper* 11/10: 1–23. Oxford: St Antony's College.

Boym, Svetlana. 2001. *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books.

Bougarel, Xavier, Helms, Elissa & Duijzings, Ger 2007. Introduction. In: *The New Bosnian Mosaic: Identities, Memories and Moral Claims in a Post-war Society* (Xavier Bougarel, Elissa Helms, Ger Duijzings, eds.), 1–35. Aldershot: Ashgate.

Bracewell, Wendy. 1996. Women, Motherhood, and Contemporary Serbian Nationalism. *Women's Studies International Forum* 19/1–2: 25–33.

Bratová, Klára. 2007. The Influence of the Serbian Orthodox Church on Domestic and Foreign Policy of Serbia: The Case of Kosovo. In: *Crucial Problems of International Relations through the Eyes of Young Scholars* (Jan Martin Rolenc, ed.), 83–99. Prague: University of Economics, Faculty of International Relations.

Brubaker, Rogers. 2004. *Ethnicity without Groups*. Harvard University Press.

Brubaker, Rogers. 2012. Religion and Nationalism: Four Approaches. *Nations and Nationalism* 18/1: 2–20.

Bugarski, Ranko. 2002. *Nova lica jezika: sociolingvističke teme*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Cannadine, David. 1995[11]. The Context, Performance and Meaning of Ritual: The British Monarchy and Invention of Tradition, c. 1820–1977. In: *The Invention of Tradition* (Eric Hobsbawm, Terence Ranger, eds.), 101–164. Cambridge University Press.

Clifford, James. 1983. On Ethnographic Authority. *Representations* 2: 118–146.

Clifford, James & Marcus, George E. (eds.). 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

Coates, Jennifer. 1986. *Women, Men, and Language. A Sociolinguistic Account of Sex Differences in Language*. London – New York: Longman.

Cohen, Anthony P. 1985. *The Symbolic Construction of Community*. Chichester: Ellis Horwood Limited.

Cohen, Anthony P. 1986. Of Symbols and Boundaries, or, does Ertie's Greatcoat Hold the Key? In: *Symbolising Boundaries: Identity and Diversity in British cultures* (Anthony P. Cohen, ed.), 1–19. Manchester University Press.

Cornel, Stephen & Hartman, Daniel. 1998. *Ethnicity and Race: Making Identities in the Changing World*. Pine Forge Press.

Čapo Žmegač, Jasna. 2002. *Srijemski Hrvati: etnološka studija migracije, identifikacije i interakcije*. Zagreb: Durieux.

Čapo Žmegač, Jasna. 2005. Ethnically Privileged Migrants in Their New Homeland. *Journal of Refugee Studies* 18/2: 199–215.

Čapo Žmegač, Jasna. 2006. Etnolog i njegove publike: o restituciji etnografskih istraživanja. U: *Etnologija bliskoga: Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja* (Jasna Čapo Žmegač, Valentina Gulin Zrnić, Goran Pavel Šantek, ur.), 213–235. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Naklada Jasenski i Turk.

Čapo Žmegač, Jasna, Gulin Zrnić, Valentina & Pavel Šantek, Goran. 2006. *Etnologija bliskoga: Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja*. U: *Etnologija bliskoga: Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja* (Jasna Čapo Žmegač, Valentina Gulin Zrnić, Goran Pavel Šantek, ur.), 7–52. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Naklada Jasenski i Turk.

Čapo Žmegač, Jasna, Voss, Christian & Roth, Klaus, eds. 2010. *Co-ethnic migration compared. Central and Eastern European contexts*. München: Kubon & Sagner Verlag.

Čolović, Ivan. 2017. *Smrt na Kosovu Polju: istorija kosovskog mita*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Duijzings, Ger. 1996. Introduction. In: *Kosovo – Kosova. Confrontation or Coexistence* (Ger Duijzings, Dušan Janjić, Shkëlzen Maliqi, eds.), XVII–XXVI. Nijmegen: Peace Research Centre, Political Cultural Centre 042.

Dejzings, Ger. [2000] 2005. *Religija i identitet na Kosovu*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Duijzings, Ger. 2000. *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*. London: Hurst & Company.

Duijzings, Ger. 2005. New Myths are Needed: Reconciliation in Kosovo as an Intellectual Challenge. *Studia Historica Nitriensia* 12: 263–267.

Džuda, Tim. [2000] 2002. *Kosovo: rat i osveta*. Beograd: Samizdat B92.

Đekić, Mirjana. 1989. *Srpska narodna nošnja Kosova – Gnjilane*. Zagreb: Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske.

Đerić, Gordana. 2003. Svakodnevne diskursivne prakse o „osobinama naroda" i važnosti nacionalnog identiteta. U: *Politika i svakodnevni život: Srbija 1999–2002* (Zagorka Golubović, Ivana Spasić, Đorđe Pavićević, ur.), 175–210. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.

Ejdus, Filip & Subotić, Jelena. 2014. Kosovo as Serbia's Sacred Space: Governmentality, Pastoral Power, and Sacralization of Territories. In: *Politicization of Religion, the Power of Symbolism* (Gorana Ognjenović, Jasna Jozelić, eds.), 159–184. New York: Palgrave Macmillan.

Eriksen, Thomas Hylland. 2002[2]. *Ethnicity and Nationalism*. London: Pluto Press.

Eriksen, Thomas Hylland. 2007. Some Questions about Flags. In: *Flag, Nation and Symbolism in Europe and America* (Thomas Hylland Eriksen, Richard Jankins, eds.), 1–13. London and New York: Routledge.

Erlich, Vera St. 1971. *Jugoslavenska porodica u transformaciji*. Zagreb: Liber.

Ermolin, Denis. 2014. When Skanderbeg Meets Clinton: Cultural Landscape and Commemorative Strategies in Postwar Kosovo. *Croatian Political Science Review* 51/5: 157–173.

Erolova, Yelis. 2012. Identity and Religion of the Muslim Roma/so called Turkish Gypsies. U: *Промене идентитета, културе и језика Рома у условима планске социјално-економске интеграције*

(Тибор Варади, Горан Башић, ур.), 239–249. Београд: Одељење друштвених наука САНУ књ. 33, Комисија за проучавање живота и обичаја Рома.

Green, Linda. 1995. Living in a State of Fear. In: *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival* (Carolyn Nordstrom, Antonius C. G. M. Robben, eds.), 105–127. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

Hajms, Del. [1974] 1980. *Etnografija komunikacije*. Beograd: BIGZ.

Halili, Rigels. 2015. „Mi, sinovi nacije" – intelektualci kao generatori albanskih i srpskih nacionalnih ideja i programa. U: *Figura neprijatelja: preosmišljavanje srpsko-albanskih odnosa* (Aleksandar Pavlović, Adriana Zaharijević, Gazela Pudar Draško, Rigels Halili, ur.), 301–316. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, KPZ Beton.

Halilovich, Hariz. 2014. Behind the Emic Lines: Ethics and Politics of Insiders' Ethnography. In: *Insider Research on Migration and Mobility: International Perspectives on Researher Positioning* (Lejla Voloder, Ljudmila Kirpitchenko, eds.), 87–102. Surrey & Burlington: Ashgate.

Hammersley, Martyn. 2005. Ethnography and Discourse Analysis: Incompatible or Complementary? *Polifonia* 10: 1–20.

Handelman, Don. 1977. The Organization of Ethnicity. *Ethnic Groups* 1: 187–200.

Hannerz, Ulf. 2003a. Being there… and there… and there! Reflections on Multi-site Ethnography. *Ethnography* 4/2: 201–216.

Hannerz, Ulf. 2003b. Several Sites in One. In: *Globalisation: Studies in Anthropology* (Thomas Hylland Eriksen, ed.), 18–38. London – Sterling, Virginia: Pluto Press.

Harris, Zellig. 1952. Discourse Analysis. *Language* 28: 1–30.

Henig, David. 2012. 'Knocking on my Neighbour's door': On Metamorphoses of Sociality in Rural Bosnia. *Critique of Anthropology* 32/1: 3–19.

Henig, David. 2017. Fragments of Village Life and the Rough Ground of the Political in Post-War BiH. In: *Negotiating Social Relations in Bosnia and Herzegovina: Semiperipheral Entanglements* (Stef Jansen, Čarna Brković, Vanja Čelebičić, eds.), 46–59. London and New York: Routledge.

Hercfeld, Majkl. [1997] 2004. *Kulturna intimnost: socijalna poetika u nacionalnoj državi*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Hisa, Armanda. 2015. Srpsko-albanski mešoviti brakovi: kada patrijarhalnost lomi barijere nacionalizma. U: *Figura neprijatelja: preosmišljavanje srpsko-albanskih odnosa* (Aleksandar Pavlović,

Adriana Zaharijević, Gazela Pudar Draško, Rigels Halili, ur.), 243–259. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, KPZ Beton.

Hobsbaum, Erik. [1990] 1996. *Nacije i nacionalizam od 1780: program, mit, stvarnost*. Beograd: „Filip Višnjić".

Hroch, Miroslav. [2005] 2015. *European Nations: Explaining Their Formation*. London – New York: Verso.

Hromadžić, Azra. 2013. Discourses of trans-ethnic *narod* in postwar Bosnia and Herzegovina. *Nationalities Papers* 41/2: 259–275.

Hromadžić, Azra. [2015] 2017. *Samo Bosne nema: mladi i stvaranje države u posleratnoj Bosni i Hercegovini*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Ilić, Marija. 2007. A Shift in Ethics: Serb/Albanian Conflict in the Vernacular Discourse of a Conjurer from Kosovo. *Zeitschrift für Balkanologie* 43/2: 145–167.

Ilić, Marija. 2011. Coping with Socially Sensitive Topics: Discourse on Interethnic Marriages among Elderly Members of the Serbian Minority in Hungary. *Balcanica* XLI: 33–53.

Ilić, Marija. 2014. *Discourse and Ethnic Identity: the Case of the Serbs from Hungary*. München – Berlin – Washington, D. C: Verlag Otto Sagner, Studies on Language and Culture in Cental and Eastern Europe.

Imami, Petrit. 2016–2017. *Srbi i Albanci kroz vekove*, knj. I–III. Beograd: Samizdat.

Ivanović, Zorica. 2008. Pogled na savremene transformacije antropološke teorije i prakse. *Antropologija* 6: 87–116.

Ivković, Marjan, Trifunović Petrović, Tamara & Orodanović, Srđan. 2015. Srpsko-albanski odnosi u socijalističkoj Jugoslaviji: protesti na Kosovu i teret sistemske legitimizacije. U: *Figura neprijatelja: preosmišljavanje srpsko-albanskih odnosa* (Aleksandar Pavlović, Adriana Zaharijević, Gazela Pudar Draško, Rigels Halili, ur.), 153–172. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, KPZ Beton.

Jackson, Jean. 1997. Fieldwork. In: *The Dictionary of Anthropology* (Thomas Barfield, ed.), 188–190. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.

Jansen, Stef. 2015. *Yearnings in the Meantime: 'Normal Lives' and the State in Sarajevo Apartment Complex*. New York – Oxford: Berghahn Books.

Jansen, Stef, Brković, Čarna & Čelebičić, Vanja. 2017. Introduction: New Etnographic Perspectives on Mature Dayton Bosnia and Herzegovina. In: *Negotiating Social Relations in Bosnia and Herzegovina: Semiperipheral Entanglements* (Stef Jansen, Čarna Brković, Vanja Čelebičić, eds.), 1–27. London and New York: Routledge.

Jenkins, Richard. 2008[2]. *Rethinking ethnicity: Arguments and explorations*. Los Angeles – London – New Delhi – Singapore: SAGE Publications.

Karabeg, Omer (prir.). 2000. *Dijalog na buretu baruta: srpsko-albanski dijalog 1994–2000*. Beograd: Medija centar.

Kaser, Karl. [1995] 2002. *Porodica i srodstvo na Balkanu: Analiza jedne kulture koja nestaje*. Beograd: Udruženje za društvenu istoriju.

Katalinić, Ante. 1980. Ekumensko značenje štovanja Marije u Hrvata. *Obnovljeni život: časopis za filozofiju i religijske znanosti* 35/5–6: 469–479.

Kecmanović, Dušan. 2001. *Etnička vremena*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Kolind, Torsten. 2007. In Search of 'Decent People': Resistance to the Ethnicization of Everyday Life among the Muslims of Stolac. In: *The New Bosnian Mosaic: Identities, Memories and Moral Claims in a Post-war Society* (Xavier Bougarel, Elissa Helms, Ger Duijzings, eds.), 123–138. Aldershot: Ashgate.

Krasniqi, Elife. 2014. Women in Search of Social Security: Hostage of Family, Tradition and State. In: *'All Equally Real': Femininities and Masculinities Today* (Anna Pilińska, Harmony Siganporia, eds.), 203–214. Oxford: Inter-Disciplinary Press.

Krasniqi, Elife. 2015. Social Change in Relation to Patriarchy in the post–1999 War in Opoja, Kosovo. *Ethnologia Balkanica* 18: 191–206. Berlin: LIT Verlag.

Lapadat, Judith. 2000. Problematizing Transcription. Purpose, Paradigm and Quality. *International Journal of Social Research Methodology* 3: 203–219.

Lichnofsky, Claudia. 2013. Ashkali and Egyptians in Kosovo: New Ethnic Identifications as a Result of Exclusion During Nationalist Violence from 1990 till 2010. *Romani Studies* 23/1: 20–59. Liverpool University Press.

Luci, Nita. 2005. Transitions and Traditions: Redefining Kinship, Nation and Gender in Kosova. *Anthropological Journal on European Cultures* 14: 143–169.

Luci, Nita & Marković, Predrag J. 2008. Događaji i pozornice različitosti: označavanje „sebe" i „drugih" na Kosovu. U: *Intima javnosti: okviri predstavljanja, narativni obrasci, strategije i stereotipi konstruisanja Drugosti u upečatljivim događajima tokom razgradnje bivše Jugoslavije: štampa, TV, film* (Gordana Đerić, ur.), 280–308. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju i Fabrika knjiga.

Maček, Ivana. 2009. *Sarajevo Under Siege: Anthropology in Wartime*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Malešević, Siniša. 2004. *The Sociology of Ethnicity*. London – Thousand Oaks – New Delhi: SAGE Publications.

Malešević, Siniša. 2010. Ethnicity in Time and Space: A Conceptual Analysis. *Critical Sociology* 37/1: 67–82.

Malešević, Siniša. 2011. The Chimera of National Identity. *Nations and Nationalism* 17/2: 272–290.

Malešević, Siniša. 2017. Do National Identities Exist? *Social Space* 13/1: 1–20.

Malešević, Siniša. 2018. War. In: *The Blackwell Encyclopedia of Sociology* (George Ritzer, Chris Rojek, eds.). John Wiley & Sons, Ltd.

Malcolm, Noel. 1998. *Kosovo: A Short History*. New York: University Press.

Mandić, Marija & Sivački, Ana. 2015. Jezik i etno-politički sukob. U: *Figura neprijatelja: preosmišljavanje srpsko-albanskih odnosa* (Aleksandar Pavlović, Adriana Zaharijević, Gazela Pudar Draško, Rigels Halili, ur.), 261–281. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, KPZ Beton.

Marcus, George E. 1995. Ethnography in/on the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24: 95–117.

Marcus, George E. & Fischer, Michael M. J. 1986. *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago – London: University of Chicago Press.

Marković, Olivera. 2008. Etnički identitet građana srpske nacionalnosti u Kosovskoj Mitrovici. U: *Savremena kultura Srba na Kosovu i Metohiji* (Saša Nedeljković, ur.), 185–208. Kruševac: Baštinik, Biblioteka „Antropološki ugao".

Marković, Predrag. 2001. Odnos Partije i Tita prema jugoslovenskom i nacionalnom identitetu. U: *Identitet: Srbi i/ili Jugosloveni* (Laslo Sekelj, ur.), 13–62. Beograd: Institut za evropske studije.

Marushiakova, Elena, Heuss, Herbert, Boev, Ivan, Rychlik, Jan, Ragaru, Nadege, Zemon, Rubin, Popov, Vesselin & Friedman, Victor. 2001. *Identity Formation among Minorities in the Balkans: The cases of Roms, Egyptians and Ashkali in Kosovo*. Sofia: Minority Studies Society Studii Romani.

Marushiakova, Elena & Popov, Vesselin. 2004. Segmentation vs. Consolidation: The Example of Four Gypsy Groups in CIS. *Romani Studies* 14/2: 145–191. Liverpool University Press.

Marushiakova, Elena & Popov, Vesselin. 2005. The Roma – a Nation without a State? Historical Background and Contemporary Tendencies. In: *Nationalismus Across the Globe: An Overview of the Nationalism of State-endowed and Stateless Nations* (Burszta, Wojciech, Tomasz Kamusella and Sebastian Wojciechowski, eds.), 433–455. Poznan: School of Humanities and Journalism.

Marushiakova, Elena & Popov, Vesselin. 2013. Gypsy Groups in Eastern Europe: Ethnonyms vs. Professionyms. *Romani Studies* 23/1: 61–82. Liverpool University Press.

Marushiakova, Elena & Popov, Vesselin. 2016. Identity and Language of the Roma (Gypsies) in Central and Eastern Europe. In: *The Palgrave Handbook of Slavic Languages, Identities and Borders* (Tomasz Kamusella, Motoki Nomachi, Catherine Gibson, eds.), 26–54. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Marušiak, Juraj. 2015. Stredná Európa a problematika práva národov na sebaurčenie. In: *(Dez)integračná sila stredoeurópskeho nacionalizmu: prípad štátov vyšehradskej skupiny* (Juraj Marušiak, Ivan Halász, Mateusz Gniazdowski), 7–117. Bratislava: Univerzita Komenského.

Milenković, Miloš. 2009. Urgentnost antropologije spoljnih teritorija. *Etnoantropološki problemi* n. s. 4/1: 213–221.

Milić, Anđelka. 1994. Nacionalizam i „žensko pitanje“ u istočnoj Evropi. U: *Kulture u tranziciji* (Mirjana Prošić-Dvornić, ur.), 47–56. Beograd: Plato.

Milićević, Aleksandra Sasha. 2006. Joining the War: Masculinity, Nationalism and War Participation in the Balkans War of Secession, 1991–1995. *Nationalities Papers* 34/3: 265–287.

Milosavljević, Olivera. 2002. *U tradiciji nacionalizma*. Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava.

Munn, Jamie. 2006. Gendered Realities of Life in Post-conflict Kosovo: Addressing the Hegemonic Man. *Nationalities Papers* 34/3: 289–304.

Münz, Rainer & Ohliger, Rainer. 1997. Deutsche Minderheiten in Ostmittel- und Osteuropa, Aussiedler in Deutschland. Eine Analyse ethnisch privilegierter Migration. *Demographie aktuell* 9. Humboldt-Universität zu Berlin.

Naumović, Slobodan. 2005. The Social Origins and Political Uses of Popular Narratives on Serbian Disunity. *Filozofija i društvo* XXVI/1: 65–104.

Naumović, Slobodan. 2008. *Upotreba tradicije u političkom i javnom životu Srbije na kraju dvadesetog i početkom dvadeset prvog veka*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, IP „Filip Višnjić“.

Nedeljković, Saša. 2007. *Čast, krv i suze: ogledi iz antropologije etniciteta i nacionalizma*. Beograd: Zlatni zmaj i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.

Nedeljković, Saša. 2008. Problemi primene antropologije: antropološko istraživanje savremene kulture na KiM. U: *Savremena kultura Srba*

na Kosovu i Metohiji (Saša Nedeljković, ur.), 19–73. Kruševac: Baštinik, Biblioteka „Antropološki ugao“.

Obradović, Milovan. 1981. *Agrarna reforma i kolonizacija na Kosovu (1918–1941)*. Priština: Institut za istoriju Kosova.

Olsson, Christian & Malešević, Siniša. 2018. War. In: *Sage Handbook of Political Sociology* (W. Outwhite, S. Turner, eds.), 715–733. London: Sage.

Ože, Mark. [1992] 2005. *Nemesta: uvod u antropologiju nadmodernosti*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Pantić, Dragomir. 1991a. Nacionalna distanca građana Jugoslavije. U: *Jugoslavija na kriznoj prekretnici* (Ljiljana Baćević *et al*.), 168–186. Beograd: Univerzitet u Beogradu, Institut društvenih nauka, Centar za politikološka istraživanja i javno mnjenje.

Pantić, Dragomir. 1991b. *Religioznost građana Jugoslavije*. Beograd: Univerzitet u Beogradu, Institut društvenih nauka, Centar za politikološka istraživanja i javno mnjenje.

Pavlović, Aleksandar. 2015. Od junaka do divljaka: Albanci u srpskom herojskom i nacionalnom diskursu od sredine osamnaestog do početka dvadesetog veka. U: *Figura neprijatelja: preosmišljavanje srpsko-albanskih odnosa* (Aleksandar Pavlović, Adriana Zaharijević, Gazela Pudar Draško, Rigels Halili, ur.), 15–32. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, KPZ Beton.

Pavlović, Aleksandar, Zaharijević, Adriana, Pudar Draško, Gazela & Halili, Rigels (ur.). 2015. *Figura neprijatelja: preosmišljavanje srpsko-albanskih odnosa*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, KPZ Beton.

Pavković, Nikola F. 1978. Selo kao obredno-religijska zajednica. *Etnološke sveske* I: 51–65.

Perica, Vjekoslav. [2002] 2006. *Balkanski idoli*, knj. I–II. Beograd: Biblioteka XX vek.

Petrič, Volfgang & Pihler, Robert. 2002. *Dugi put u rat: Kosovo i međunarodna zajednica, 1989–1999*. Beograd: Samizdat B92.

Petrič, Volfgang, Svilanović, Goran & Solioz, Kristof (ur.). 2009. *Srbija je važna: unutrašnje reforme i evropske integracije*. Beograd: Samizdat B92.

Petrović, Ruža. 1985. *Etnički mešoviti brakovi u Jugoslaviji*. Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta.

Petrović, Tanja. 2009. *Srbi u Beloj Krajini: jezička ideologija u procesu zamene jezika*. Beograd: Balkanološki institut SANU, Posebna izdanja 109, Založba ZRC SAZU.

Polovina, Vesna. 1996. *Prilozi za kognitivnu lingvistiku*. Beograd: Filološki fakultet.

Popadić, Dragan & Biro, Mikloš. 2002. Autostereotipi i heterostereotipi Srba u Srbiji. *Nova srpska politička misao*, Posebno izdanje (*Etnički stereotipi*) 3: 33–56.

Popović, Miodrag. 1998[3]. *Vidovdan i časni krst: ogled iz književne arheologije*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Prelić, Mladena. 2009. Istraživanje etničkih manjina: lična iskustva i dileme, *Antropologija* 9: 41–54.

Promicer, Kristijan. 2004. (Ne-)vidljivost skrivenih manjina na Balkanu. Neka teorijska zapažanja. У: *Скривене мањине на Балкану* (Биљана Сикимић, ур.), 11–24. Београд: Балканолошки институт САНУ, Посебна издања, књ. 82.

Pula, Besnik. 2004. The Emergence of the Kosovo Parallel State, 1988–1992. *Nationalities Papers* 32/4: 797–826.

Putinja, Filip & Stref-Fenar, Žoslin. [1995] 1997. *Teorije o etnicitetu*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Radić, Radmila. 1996. Crkva i „srpsko pitanje". U: *Srpska strana rata: trauma i katarza u istorijskom pamćenju* (Nebojša Popov, pr.), 267–304. Beograd – Zrenjanin: Republika, Vikom grafik, Građanska čitaonica.

Radić, Radmila. 2006. Paralele u razvoju odnosa crkve i države na Balkanu. U: *Istorija i sećanje: studije istorijske svesti* (Olga Manojlović Pintar, ur.), 157–174. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije.

Radić, Radmila & Vukomanović, Milan. 2014. Religion and Democracy in Serbia since 1989: The Case of the Orthodox Church. In: *Religion and Politics in Post-Socialist Central and Southeastern Europe. Challenges since 1989* (Sabrina P. Ramet, ed.), 180–211. Palgrave Macmillan.

Radović, Srđan. 2013. *Grad kao tekst*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Radulović, Lidija B. 2012. *Religija ovde i sada: revitalizacija religije u Srbiji*. Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, Etnološka biblioteka, knj. 58.

Rajčević, Jelena. 2008. Institucije i identitet u severnoj Kosovskoj Mitrovici. U: *Savremena kultura Srba na Kosovu i Metohiji* (Saša Nedeljković, ur.), 75–108. Kruševac: Baštinik, Biblioteka „Antropološki ugao".

Robben, Antonius C. G. M. & Nordstrom, Carolyn. 1995. Introduction: The Anthropology and Ethnography of Violence and Sociopolitical Conflict. In: *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival* (Carolyn Nordstrom, Antonius C. G. M. Robben, eds.), 1–23. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

Robben, Antonius C. G. M. 1995. The Politics of Truth and Emotion among Victims and Perpetrators of Violence. In: *Fieldwork under*

Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival (Carolyn Nordstrom, Antonius C. G. M. Robben, eds.), 81–103. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.

Savić, Svenka. 1993. *Diskurs analiza*. Novi Sad: Filozofski fakultet.

Schiffrin, Deborah. 1994. *Approaches to Discourse*. Malden: Wiley-Blackwell.

Schwandner–Sievers, Stephanie. 2010. Invisible–Inaudible: Albanian Memories of Socialism after the War in Kosovo. In: *Post-Communist Nostalgia* (Maria Todorova, Zsuzsa Gille, eds.), 96–112. New York: Berghahn Books.

Sikimić, Biljana. 2004. Etnolingvistička istraživanja skrivenih manjina – mogućnosti i ograničenja: Čerkezi na Kosovu. U: *Скривене мањине на Балкану* (Биљана Сикимић, ур.), 259–281. Београд: Балканолошки институт САНУ, Посебна издања 82.

Sikimić, Biljana. 2005. Metafora praznog prostora: Čerkezi na Kosovu. *Slavia Meridionalis* 5: 165–180.

Sikimić, Biljana**.** 2008. The Prilužje enclave: A construction of local identity. *Two Homelands* 27: 45–66.

Sikimić, Biljana**.** 2017a. Dynamic continuity of a sacred place: Transformation of piligrams' experiences of Letnica in Kosovo. *Southeastern Europe* 41: 43–58.

Sikimić, Biljana**.** 2017b. KFOR soldiers as pilgrims in Kosovo: Black Madonna in Letnica. In: *Military Pilgrimage and Battlefield Tourism: commemorating the dead* (John Eade, Mario Katić, eds.), 51–65. Routledge.

Sluka, Jeffrey A. 1995. Reflections on Managing Danger in Fieldwork: Dangerous Anthropology in Belfast. In: *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival* (Carolyn Nordstrom, Antonius C. G. M. Robben, eds.), 276–294. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

Smit, Antoni D. [1991] 1998. *Nacionalni identitet*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Stojanović, Dubravka. 2010. *Ulje na vodi: ogledi iz istorije sadašnjosti Srbije*. Beograd: Peščanik.

Šiljković, Željka & Glamuzina, Martin. 2004. Janjevo and Janjevci – from Kosovo to Zagreb. *Geoadria* 9/1: 89–109.

Škaljić, Abdulah. [1965] 1979. *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*. Sarajevo: Svjetlost.

Talai, Vered. 1986. Social Boundaries within and between Ethnic Groups: Armenians in London. *Man* (n. s.) 21/2: 251–270.

Todorova, Marija. 2010. *Dizanje prošlosti u vazduh: ogledi o Balkanu i Istočnoj Evropi*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Todorović, Dragan. 2003. Roma Cult Places: The Roman Catholic Church in Niš. In: *Roma Religious Culture* (Dragoljub B. Djordjević, ed.), 131–140. Niš: YUNIR.

Turk, Alojz. 1973. *Letnica: marijansko hodočasničko svetište – ekumenski centar na Kosovu*. Beograd: Blagovest.

Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. London: Routledge & Kegan Paul.

Urošević, Atanasije. 1956. Iz života katoličkih građana Janjeva, Letnice, Novog Brda i Trepče u XVI veku. *Glasnik muzeja Kosova i Metohije*, knj. I: 239–243.

Vasović, Mirjana. 2001. Socijalno-psihološki aspekti formiranja jugoslovenskog identiteta. U: *Identitet: Srbi i/ili Jugosloveni* (Laslo Sekelj, ur.), 101–142. Beograd: Institut za evropske studije.

Velikonja, Mitja. 2010. *Titostalgija*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Vikers, Miranda & Petifer, Džejms. [1997] 1998. *Albanija – od anarhije do balkanskog identiteta*. Beograd: NEA.

Wilson, Thomas M. & Donnan, Hastings. 1998. Nation, State and Identity at International Borders. In: *Border Identities: Nation and State at International Frontiers* (Thomas M. Wilson, Hastings Donnan, eds.), 1–30. Cambridge University Press.

Yuval-Davis, Nira. 2004[6]. *Gender & Nation*. London: Sage.

Zajmi, Abdullah *et al*. 1981. *Fjalor Shqip Serbokroatisht* (Albansko-srpskohrvatski rečnik). Prishtinë: Instituti Albanologjik.

Zdravković, Helena. 2005. *Politika žrtve na Kosovu: Identitet žrtve kao primarni diskurzivni cilj Srba i Albanaca u upornom sukobu na Kosovu*. Beograd: Srpski genealoški centar, Etnološka biblioteka, knj. 17.

Zirojević, Olga. 1996. Kosovo u kolektivnom pamćenju. U: *Srpska strana rata: trauma i katarza u istorijskom pamćenju* (Nebojša Popov, pr.), 201–231. Beograd – Zrenjanin: Republika, Vikom grafik, Građanska čitaonica.

Zirojević, Olga. 2003. *Islamizacija na južnoslovenskom prostoru: dvoverje*. Beograd: Srpski genealoški centar.

Zlatanović, Sanja. 2006. Djorgovci: An ambivalent identity. *Romani Studies* 16/2: 133–151. Liverpool University Press.

Zlatanović, Sanja. 2007. Roma of Vranje: Kurban with Five Faces. In: *Kurban in the Balkans* (Biljana Sikimić and Petko Hristov, eds.), 51–86. Belgrade: Institute for Balkan Studies SASA, Special Edition 98.

Zlatanović, Sanja. 2008a. Starosedeoci i doseljenici: međugrupne percepcije u posleratnom diskursu. U: *Savremena kultura Srba na*

Kosovu i Metohiji (Saša Nedeljković, ur.), 109–126. Kruševac: Baštinik, Biblioteka „Antropološki ugao“.

Zlatanović, Sanja. 2008b. Power of Categorization: Natives and Incomers in Southeastern Kosovo. *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* LVI/2: 133–147.

Zlatanović, Sanja. 2008c. The Literary Opus of Bora Stanković and the Construction of a Local Identity. *Ethnologia Balkanica* 12: 147–166. LIT Verlag, Berlin.

Zlatanović, Sanja. 2011. Family in the Post-War Context: The Serbian Community of Southeast Kosovo. *Ethnologia Balkanica* 15: 227–250. Berlin: LIT Verlag.

Zlatanović, Sanja. 2017. Approaching Preferred Identity: ‘Serbian Gypsies’ in Post-War Kosovo. *Romani Studies* 27/2: 147–172. Liverpool University Press.

Zupančič, Rok & Pejič, Nina. 2018. *Limits to the European Union's Normative Power in a Post-Conflict Society: EULEX and Peacebuilding in Kosovo*. Cham: Springer Open.

Списак илустрација

1. Регион Косова (картографски прилог, аутор Дејан Сандић)
2. Део југоисточног Косова обухваћен истраживањем (картографски прилог, аутор Дејан Сандић)
3. Билборд који сликама страдања Албанаца позива на бојкот робе из Србије, улаз у село Шилово 2006. (снимак ауторке)
4. Српска пијаца у Гњилану, 2006. (снимак ауторке)
5. Свадба: *заигрување*, Шилово 2006. (снимак ауторке)
6. Свадба: *заигрување*, Шилово 2006. (снимак ауторке)
7. Свадба: *заигрување*, расељени са Косова, Смедерево 2003. (снимак ауторке)
8. Саговорница у избегличком центру показује *бошчу*; изнад ње је урамљена *бошча* са додатим породичним фотографијама, Врањска Бања 2005. (снимак ауторке)
9. Жена у традиционалном костиму на надгробном споменику, Пасјане 2006. (снимак ауторке)
10. Младенци, Шилово 1960. (из породичног албума саговорникâ)
11. Сватовска поворка, Шилово 2006. (снимак ауторке)
12. Црква Св. Николе, Гњилане 2006. (снимак ауторке)
13. Кућа поред цркве у којој је Клуб „Свети Никола“, Гњилане 2006. (снимак ауторке)
14. Манастир Драганац, 2006. (снимак ауторке)
15. Епископ рашко-призренски и косовско-метохијски Артемије на слави Св. Архангела Гаврила, Манастир Драганац 2006. (снимак ауторке)
16. Градска слава Покров Пресвете Богородице у Цркви Св. Николе у Гњилану, 2006. (снимак ауторке)
17. Капела поред гробља и Цркве Св. Саве, Горње Кусце 2006. (снимак ауторке)
18. Католичка црква у Летници. Испред цркве су конаци за вернике и пијаца, 2005. (снимак ауторке)

ИМЕНСКИ РЕГИСТАР

Антић, Горан М. 255, 329
Аритоновић, Ивана 150, 330
Артемије, епископ рашко-призренски и косовско-метохијски 92, 93, 176, 178, 180, 182, 183, 187, 191, 352
Ахтисари, Марти 85, 87

Бајрами, Хакиф 67
Барјактаревић, Данило 104, 330
Батаковић, Душан Т. 67–70, 82, 205, 206, 330, 331
Бећковић, Матија 265, 330
Благојевић, Марина 72, 76, 77, 253, 256, 325, 335, 339
Бован, Владимир 166, 331
Богдановић, Димитрије 68, 69, 205–207, 331
Божовић, Григорије 101, 331

Васиљевић, Миодраг А. 166, 331
Вукановић, Татомир 237, 240, 280, 331
Вучковић, Марија 105, 331

Гаћеша, Никола Л. 205, 331
Гелнер, Ернест 54, 55, 331
Глишић, Слободанка 62

Демјаха, Агон 71, 331
Драгојевић, Жарко 264, 330

Ђорђевић, Смиљана 229, 268, 331
Ђорђевић Црнобрња, Јадранка 151, 331
Ђуровић, Радосав Ј. 271, 331

Ермолин, Денис С. 202, 263, 331, 341

Заставниковић, Михаило Ј. 200
Здравковић, Трајка 281, 330
Златановић, Момчило 166, 331
Златановић, Сања 99, 138, 140, 141, 150, 152, 153, 166, 204, 226, 236, 242, 245, 256, 268, 332, 350, 351, 361

Иванов, Јасмина 148, 332
Ивић, Павле 22, 104, 332
Илић, Марија 10, 21, 30–34, 36, 104, 173, 249, 280, 281, 294, 332, 343

Јанковић, Даница, С. 153, 332
Јанковић, Љубица, С. 153, 332
Јањић, Душан 81–83, 333
Јањић, Јован 93, 329
Јастребов, Иван Степанович 100, 270, 333
Јовановић, Владан 332

Карађорђевић, Александар 205
Караџић, Радован 199
Кирило (Ђурковић) 178–180
Којић, Станислав Ц. 174, 179, 180, 187, 207, 333
Коница, Фаик 199
Костовъ, Ст. Л. 209, 333
Курти, Аљбин 199

Лекић, Богдан 205, 206, 333
Луковић, Милош 208
Лутовац, Зоран 81–83, 333

Максимовић, Зоран 159, 333
Малешевић, Мирослава 25, 150, 166, 286, 333
Малинов, Зоранчо 208, 333
Месић, Стјепан 274
Милетић, Славица 62
Миловановић, Ивана 150, 334
Милорадовић, Софија 104, 334
Милосављевић, Бојана 332
Милошевић, Слободан 78, 79, 83, 92, 233, 265, 266
Мирић, Мирјана 10
Митић, Борис 200, 330
Младеновић, Радивоје 61, 334
Младић, Ратко 199

Наумовић, Слободан 10, 77, 78, 265, 334, 346

Николић, Десанка 208, 334
Николић, Зоран С. 255, 329
Николић, Риста Т. 209, 334
Николић-Стојанчевић, Видосава 226, 334

Павловић, Миливој 271, 334
Петева, Е. 209, 333
Петровић, Ружа 76, 253, 256, 319, 335, 347
Петровић, Снежана 132, 139, 158, 174, 238, 293, 305, 306, 335
Пипер, Предраг 89, 335
Поповић, Милутин Захар 166
Поповић, Тома К. 321, 330
Прелић, Младена 9, 20, 28, 29, 39, 44, 87, 88, 165, 184, 185, 194, 224, 248, 249, 335, 348
Радисављевић Ћипаризовић, Драгана 280, 335
Радовановић, Горан 264, 330
Радовић, Срђан 89, 202, 335, 348
Радојичић, Драгана 9
Рамадани, Агим 202
Ратковић, Драгана 332
Ругова, Ибрахим 79

Сава (Јањић) 92
Сефтерски, Райко 209, 335
Сикимић, Биљана 10, 16, 20, 21, 26, 33, 34, 36, 54, 65, 104, 106, 108, 217, 240, 270, 283, 290, 291, 332, 335, 336, 349
Славейков, П. Р. 209, 335
Стаљин 74
Станишић, Вања 105, 336
Станковић, Станислав 22, 104, 122, 230, 334, 336, 337
Стоиљковић, Ратко 98, 136, 337

Тито, Јосип Броз 274
Трифоновъ, Юрд 209, 337
Трифуноски, Јован 209, 337
Трофимова, Ксенија 280, 337

Ћирковић, Светлана 10, 21, 32, 34, 36, 38, 118, 235, 240, 332, 337
Ћупурдија, Бранко 204, 337

Урошевић, Атанасије 15, 64, 68–71, 94, 96, 97, 100, 101, 104, 158, 165, 173, 188, 205– 207, 225, 226, 230, 238–242, 248, 249, 252, 253, 270–273, 281, 289, 295, 337, 338, 350

Фекете, Егон 13, 338
Филић, Милорад 179, 180, 182, 338
Фолић, Љубиша 92, 338
Фуко, Мишел 31, 338

Хаджиниколов, Веселин 209, 338
Христов, Петко 208, 209, 338

Цветичанин, Предраг 278, 282, 330
Цвијић, Јован 100, 158, 209, 338

Чарнојевић, Арсеније III 69

Шипка, Милан 13, 338

*

Akhtar, Salman 262, 264, 338
Anderson, Benedict 55, 57, 338
Arel, Dominique 98, 338

Bahtin, Mihail 32, 38, 338
Bakić-Hayden, Milica 90, 257, 330, 339
Balandije, Žorž 194, 339
Bandić, Dušan 90, 174, 192, 339
Bardhoshi, Nebi 151, 339
Barth, Fredrik 44, 45, 339
Bilig, Majkl 56, 57, 86, 87, 339
Biro, Mikloš 292, 348
Boccagni, Paolo 23, 339
Boev, Ivan 345
Bolton, Grace 86, 339
Bougarel, Xavier 84, 107, 339
Boym, Svetlana 139, 290, 308, 339
Bracewell, Wendy 148, 339
Bratová, Klára 94, 339
Brković, Čarna 121, 343
Brubaker, Rogers 14, 43, 47, 48, 52, 59, 94, 172, 253, 340
Bugarski, Ranko 104, 340

Cannadine, David 167, 340
Clifford, James 38, 39, 340
Coates, Jennifer 100, 340
Cohen, Anthony P. 46, 201, 246, 340
Cornel, Stephen 224, 340

Čapo Žmegač, Jasna 20, 23, 27–29, 37, 38, 43, 258, 264, 268, 340, 341
Čelebičić, Vanja 121, 343
Čolović, Ivan 90, 341

Donnan, Hastings 63, 350, 359
Duijzings, Ger 16, 43, 49, 61–64, 69, 78, 79, 84, 88, 90, 98, 103, 107, 137, 142, 173, 192, 270, 271, 273, 274, 276, 281, 289, 316, 318, 322, 339, 341, 359

Džuda, Tim 71, 79, 80, 82, 83, 92, 341

Đekić, Mirjana 158, 165, 341
Đerić, Gordana 256, 341

Ejdus, Filip 94, 341
Eriksen, Thomas Hylland 46, 47, 49, 50, 57, 63, 65–67, 88, 201, 242, 252, 341, 359
Erlich, Vera St. 149, 168, 221, 341
Erolova, Yelis 240, 341

Fischer, Michael M. J. 345
Friedman, Victor 345

Glamuzina, Martin 271, 349
Green, Linda 27, 342
Gulin Zrnić, Valentina 20, 340

Hajms, Del 30, 342
Halili, Rigels 69, 78, 342, 347
Halilovich, Hariz 28, 342
Hammersley, Martyn 30, 342

Handelman, Don 49, 342
Hannerz, Ulf 11, 23, 30, 342, 358
Harris, Zellig 30, 342
Hartman, Daniel 224, 340
Hayden, Robert M. 257, 339
Helms, Elissa 84, 107, 339
Henig, David 104, 107, 314, 342
Hercfeld, Majkl 15, 28, 49, 98, 130, 137, 163, 175, 265, 342
Heuss, Herbert 345
Hisa, Armanda 320, 342
Hobsbaum, Erik 15, 343
Horowitz, Donald L. 47
Hroch, Miroslav 56, 58, 67, 148, 163, 185, 343
Hromadžić, Azra 84, 302, 314, 321, 322, 343

Imami, Petrit 199, 293, 343
Irić, Radomir 254, 328
Ivanović, Zorica 31, 343
Ivić, Sandra 255, 328
Ivković, Marjan 75, 343

Jackson, Jean 19, 343
Jansen, Stef 107, 119, 121, 343
Jenkins, Richard 13, 44, 45–47, 49–53, 57, 104, 171, 214, 230, 235, 344

Karabeg, Omer 67, 344
Kaser, Karl 141, 144, 344
Katalinić, Ante 272, 344
Kecmanović, Dušan 286, 325, 344
Kertzer, David I. 98, 338
Kolind, Torsten 322, 344
Krasniqi, Elife 143, 344

Lapadat, Judith 34, 344
Lichnofsky, Claudia 82, 344
Luci, Nita 151, 257, 292, 344

Maček, Ivana 118, 123, 344
Malcolm, Noel 73, 345
Malešević, Siniša 41, 42, 47, 50, 51, 54, 58–60, 344, 345, 347
Mandić, Marija 10, 21, 22, 36, 294, 345
Marcus, George E. 11, 23, 340, 345, 358
Marković, Olivera 256, 324, 345
Marković, Predrag 76, 257, 292, 344, 345
Marushiakova, Elena 82, 237, 240, 252, 334, 345, 346
Marušiak, Juraj 10, 85, 86, 268, 332, 346
Milenković, Miloš 89, 346
Milić, Anđelka 148, 346
Milićević, Aleksandra Sasha 148, 346
Milosavljević, Olivera 72, 346
Munn, Jamie 151, 346
Münz, Rainer 267, 346

Nedeljković, Saša 10, 16, 27, 29, 84, 89, 136, 172, 262, 265, 266, 325, 346
Nordstrom, Carolyn 26, 348

Obradović, Milovan 205, 206, 234, 347
Ohliger, Rainer 267, 346
Olsson, Christian 59, 60, 347
Orodanović, Srđan 343
Ože, Mark 169, 347

Pantić, Dragomir 75, 175, 194, 347
Pavel Šantek, Goran 20, 340
Pavković, Nikola F. 184, 347
Pavlović, Aleksandar 72, 347
Pejič, Nina 84, 351
Perica, Vjekoslav 92, 94, 347

Petifer, Džejms 74, 350
Petrič, Volfgang 73, 74, 79–82, 88, 347
Petrović, Tanja 30, 38, 347
Pihler, Robert 73, 74, 79–82, 347
Polovina, Vesna 31, 347
Popadić, Dragan 292, 348
Popov, Vesselin 237, 240, 252, 334, 345, 346
Popović, Miodrag 90, 348
Promicer, Kristijan 64, 348
Pudar Draško, Gazela 347
Pula, Besnik 79, 348
Putinja, Filip 41, 42, 45–47, 51, 201, 222, 249, 320, 348

Radić, Radmila 90–93, 186, 348
Radulović, Lidija B. 186, 187, 348
Ragaru, Nadege 345
Rajčević, Jelena 116, 348
Rakić, Danilo 255, 328
Robben, Antonius C. G. M. 26, 28, 348
Roth, Klaus 268, 341
Rychlik, Jan 345

Said, Edward W. 257, 349
Savić, Svenka 30–33, 36, 349
Schiffrin, Deborah 31, 349
Schwandner–Sievers, Stephanie 141, 349
Simel, Georg 51
Sivački, Ana 294, 345
Sluka, Jeffrey A 27, 349
Smit, Antoni D. 56, 58, 349
Solioz, Kristof 88, 347
Stojanović, Dubravka 69, 70, 88, 89, 349
Stošić, Anita 284, 329
Stref-Fenar, Žoslin 41, 42, 45–47, 51, 201, 222, 249, 320, 348
Subotić, Jelena 94, 341
Svilanović, Goran 88, 347

Šiljković, Željka 271, 349
Škaljić, Abdulah 105, 132, 139, 158, 174, 238, 293, 305, 306, 349

Talai, Vered 14, 269, 349, 360
Todorova, Marija 54, 257, 350
Todorović, Dragan 280, 350
Trifunović Petrović, Tamara 343
Turk, Alojz 270, 272, 273, 350
Turner, Victor 182, 350

Vasović, Mirjana 77, 350
Velikonja, Mitja 140, 350
Vikers, Miranda 74, 350
Visoka, Gezim 86, 339
Voss, Christian 268, 341
Vukomanović, Milan 92, 93, 348

Wilson, Thomas M. 63, 350, 359

Yuval-Davis, Nira 49, 148, 350

Zaharijević, Adriana 347
Zajmi, Abdullah 308, 350
Zdravković, Helena 72, 295, 299, 325, 350
Zemon, Rubin 345
Zirojević, Olga 62, 90, 350
Zupančič, Rok 84, 351

Ethnicity in a Post-War Region: The Serbian Community of Southeast Kosovo

Summary

This study is based on long-term in-depth research in the south-east of Kosovo (part of a broader area known as the *Kosovsko Pomoravlje* or Morava river basin), in the areas of the *Gornja* (Upper) and *Donja* (Lower) Morava (in the town of Gnjilane – the regional centre, and in the surrounding villages of Šilovo, Gornji Livoč, Gornje Kusce, Parteš and Pasjane; in the township of Vitina and the surrounding villages of Vrbovac, Grnčar, Binač, Mogila and Klokot; and also in the villages of Letnica and Draganac because of their religious significance). I also conducted research among displaced people from this region in few towns in Serbia: Smederevo, Vranje and Vranjska Banja. The research was carried out between 2003 and 2006, but I remained in contact with some of the interlocutors and continued to keep track of community dynamics within the region for a number of years subsequently. The fieldwork was conceived as multi-sited (Marcus 1995), because it was about a migratory situation. The terrain was defined as a network of localities (Hannerz 2003a; Hannerz 2003b).

The aim of the research was to study the relationship between ethnicity and other forms of identification (religious, regional, local, gender) of the Serbian community of south-east Kosovo in a profoundly changed post-war situation following the establishment of the international administration in Kosovo, in 1999. My intention was to make an empirical and analytical contribution to our understanding of the complexity of social interaction from different perspectives "from below", in a specific frontier and post-conflict region such as Kosovo.

In the last decades of the 20th century, the identities of Kosovo became homogenised and acquired fixed boundaries, ethnic identification becoming more relevant than other forms of belong-

ing. Ethnic identity, as shown in numerous studies, gains in importance in unclear situations, in periods of change and crisis, when conditions are in place for the experience of threatened boundaries (Eriksen 2002: 68, 99). Kosovo is a prime example of how political and other interest groups construct and mobilise, direct and exploit ethnic identities. Since 1999, Kosovo has been inhabited almost exclusively by Albanians. The Serbs are a minority, ghettoized into small enclaves and rural environments. Many other ethnic, religious and/or linguistic groups have been displaced or assimilated.

War provokes great social disruption and change; a constituent element of this is migration. The experience of war and forced migration of one part of the community changes the ways of both self-identification and the identification of the *other*, thus re-defining intra-ethnic and inter-ethnic relations and boundaries. As much research indicates, armed conflict is preceded by processes of homogenization within communities, the strengthening of boundaries and the assimilation of various types of identification into the ethnic. In a post-war context, with radical changes in the ethnic and social landscape, processes of articulation and re-articulation of identity have opened up in the Serbian community, rendering problematic its differing aspects. This research aims to extend our understanding of such processes.

The study is divided into seven chapters. The first two establish the theoretical, methodological and analytical framework of the research.

The third chapter, "Kosovo – a frontier region" aims to place the researched community in context. Processes of identification in frontier areas are specific in several respects. The results of many studies show that in the frontier and peripheral areas, group boundaries are less well-defined and more fluid, and identities – not only ethnic, but religious and others – are undetermined, situational, ambivalent and multiple (in contrast to those in central areas) (Duijzings 2000: 13, 24; Wilson, Donnan 1998: 13). In these areas, changing identity and/or recourse to various forms of mimicry may be the only way to survive in certain political and social circumstances. Kosovo is a paradigm of these processes and solutions. This chapter also deals with the history of Kosovo, paying particular attention to

the period of the Socialist Federal Republic of Yugoslavia, the escalation of the conflict and the introduction of an international administration. Special attention is paid to the connection of the Serbian Orthodox Church with Kosovo. Next, the basic characteristics of the community are outlined: dense social network, the meaning and importance of internal boundaries, linguistic practice, etc.

The fourth chapter, "Living in a post-war region" examines everyday life, family and gender relations, identity discourse on traditional female costume and wedding. This chapter deepens the analysis of the connection between ethnic and religious identification of the researched community (hybrid cultural practice, particularly in the sphere of religion, the role of the Serbian Ortodox Church in the post-conflict period, pronounced traditionalism, etc.). The Serbian Orthodox Church has great influence as the only Serbian institution that remained in Kosovo after the withdrawal of the Yugoslav and Serbian military and police in June 1999. For the Serbian community in Kosovo, the Church has much greater significance than simply as a religious institution; it is seen as the only institution that did not abandon the community in hard times. The members of the Serbian community of south-east Kosovo primarily thematize ethnicity with religious rituals and markings. Religious and ethnic identification become blended in such a way that the religious is in function of the ethnic. Finally, this chapter gives a detailed analysis of the paroxysm in the ethnisization of reality.

The next chapter is devoted to intra-ethnic relations and boundaries. Even though "externally" and/or from the "top down", the Serbian community of Kosovo is defined as homogenous, its members within their own community, identify sub-group distinctions which cause tension. In the post-war context of evident ethnic homogenization, solidification and boundary closure, intra-ethnic categorization and the accompanying tensions it remain current and, in relation between Kosovo Serbs and Serbs from Serbia, gain new dimensions. For this reason, it is necessary to take a flexible approach to ethnicity which neither assumes *a priori* intra-ethnic homogeneity nor inter-ethnic heterogeneity (Talai 1986: 252, 266). Inter-group perceptions between the old inhabitants and the colonists are also addressed in this chapter as well as their implications.

Then the analysis of the external definition – categorization of the so-called 'Serbian Gypsies' ensures (the term 'Serbian Gypsies' [*Srpski Cigani*] is used tentatively, since it is an exonym) and the long road this group have traveled from inter-ethnic towards intra-ethnic *other* (Zlatanović 2017). In the light of the post-war migrations, attention is paid to discourse and practice in relations between the displaced people of Kosovo and the population in Serbia.

The sixth chapter explores inter-ethnic relations and boundaries. First, attention is given to the discursive construction of the Kosovo Croats are defined in discourse, and the over-coming of religious boundaries. Next, the focus is on the most important, most complex and most ambivalent *other* – the Albanians (analysis of the basic characteristics of the discourse on the Albanians, the problem of naming, overcoming of boundaries – through cooperation, friendship, religion, and insight into the consistency of boundaries – mixed marriages were almost unheard of). The relations between members of the Serbian and Albanian communities are also considered beyond ethnicity, since there are many shared elements of identification that connect them.

The final chapter offers some concluding remarks on the relation between ethnicity and other forms of collective identification of researched community.

Translated by Charles Robertson

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

39:316.347(497.115)
323.1:316.7(497.115)

ЗЛАТАНОВИЋ, Сања, 1972–
Етничка идентификација на послератном подручју : српска заједница југоисточног Косова / Сања Златановић ; уредник Драгана Радојичић. – Београд : Етнографски институт САНУ, 2018 (Београд : Чигоја штампа). – 364 стр. : фотогр. ; 21 cm. – (Посебна издања / Српска академија наука и уметности, Етнографски институт ; књ. 89)

На спор. насл. стр.: Ethnicity in a post-war region: The Serbian Community of Southeast Kosovo. – „Књига је резултат рада на пројекту Етнографског института САНУ Мултиетницитет, мултикултуралност, миграције савремени процеси …“ —> колофон. – Текст на ћир. и лат. – Тираж 500. – Напомене и библиографске референце уз текст. – Библиографија: стр. 328–351. – Регистар. – Summary: Ethnicity in a post-war region: The Serbian Community of Southeast Kosovo.

ISBN 978-86-7587-095-1
1. Стv. nasl. na upor. nasl. str.
2. Радојичић, Драгана [уредник]
a) Срби – Етницитет – Косово
b) Срби – Слика другог – Албанци – Косово
c) Етнички односи – Теренско истраживање – Косово
COBISS.SR-ID 265918988