

Сања Златановић

Етнографски институт САНУ, Београд
eisanu@sanu.ac.yu

Свакодневица у енклави *

Рад се заснива на теренском истраживању обављеном 2003. године у енклави Витина на Косову и има за циљ да начини етнографску скицу (после)ратне свакодневице.

Кључне речи: свакодневица, енклава, етнички идентитет, родни идентитет, хомогенизација идентитета, традиционализам, Косово, Витина, Срби, Албанци, староседеоци.

Рад се заснива на теренском истраживању обављеном у лето 2003. године у енклави Витина на Косову.¹ Енклава Витина, поред истоимене варошице, обухвата и пет села у којима живе Срби: Врбовац, Грнчар, Клокот, Бинач и Могилу.² Варошица Витина је етнички мешовита,³ као и села Бинач и

* Текст је резултат рада на пројекту *Савремена сеоска и градска култура – путеви трансформације* (бр. 1868), који финансира Министарство за науку и заштиту животне средине Републике Србије.

¹ Теренско истраживање обављено је у оквиру етнолингвистичког пројекта *Истраживања словенских говора на Косову и Метохији*, који је при Институту за српски језик САНУ финансирао УНЕСКО. Тонски записи, коришћени у овом раду, чувају се у звучном архиву Института за српски језик САНУ под следећим ознакама: 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. Истраживање је настављено током 2004. и 2005. године у Врању, према коме су становници енклаве значајно усмерени. Велики број расељених лица са подручја Косовског Поморавља живи у Врању.

² Антропогеографску студију Горње Мораве дао је Атанасије Урошевић, *Горња Морава и Изморник*, Насеља и порекло становништва 28, Српски етнографски зборник LI, Београд 1935.

³ У Витини је у периоду после 1999. године живело око сто тридесет Срба у око тридесет кућа. После напада 17. марта 2004. године остало их је око педесет. Жртва није било, сви су побегли у околна српска села. Преостали Срби у Витини, углавном старији људи, настоје да продају имовину и да се што пре одселе.

Могила, у којима Срби представљају мањину. Клокот је село са већинским српским становништвом. Врбовац и Грнчар су спојени и у њима (осим неколико ромских породица у Врбовцу) живи искључиво српско становништво. У енклави је око 3.500 Срба, али тај број варира. Породице су подељене; често неки њихови чланови живе на територији (уже) Србије, а многи су „и тамо и овде“. Срби који су у енклави остали, и који и сада тамо живе, себе означавају као староседеоце⁴ (*староседелац* – м. род, *староседелка* – ж. род, *староседелци* – мн.) и веома су поносни на свој староседелачки идентитет, чији су носећи конструкти да на подручју Горње Мораве они живе „од памтивека“, везаност за сроднике и за своју специфичну традицију коју високо вреднују, као и то да представљају „праве“ Србе, за разлику од досељеника. 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. Егзодус после 1999. године и живот чланова породице и шире заједнице у расејању тешко погађају слику староседелаца о себи и о другима. Старији саговорник, причајући о „Шоповима“ (како су досељеници пејоративно називани), додаје:

„Еј, његов пет'л, каже, на кола му пева, мани га... Он увек, каже, путује. И тако... Али сад је дошло да ми сви смо се растурили тако. Свакоме певац пева на кола. Али кој се то тако надао!“

Рад има за циљ да начини етнографску скицу (после)ратне свакодневице,⁵ будући да су планирана подробнија истраживања. Од 1999. године и увођења међународног протектората на Косову⁶ свакодневни живот обичних људи измењен је из темеља.⁷ У разговорима током истраживања

⁴ У периоду после 1918. године Краљевина Југославија је у оквиру аграрне реформе, а као облик националне стратегије, на подручје Косова и Метохије колонизовала становништво из Лике, Херцеговине, Далмације, Црне Горе и југоисточне Србије. Међу досељеницима и Србима староседеоцима (иако су сви они себе означавали као припаднике српског народа) постојале су и опстајале културне границе и ендогамија. Досељеници, будући да нису били прихваћени од староседелаца, а под притиском Албанаца (у чијим селима су углавном насељавани), већ од шездесетих година двадесетог века почињу да напуштају Косово. О односу староседелаца и досељеника в. А. Урошевић, *н. д.* 154; Сања Златановић, „Шопови“ у *Косовском Поморављу*, у: *Скривене мањине на Балкану*, Балканолошки институт САНУ, Посебна издања 82, Београд 2004, 83–93.

⁵ О свакодневици као појму конструисаном на особен начин, те различитим теоријским приступима свакодневном животу, в. Ivana Spasić, *Sociologije svakodnevnog života*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 2004.

⁶ Према *Резолуцији Савета безбедности Уједињених нација 1244* од 10. јуна 1999. године, захтева се да „СР Југославија одмах обустави насиље и репресију на Косову на начин који се може верификовати, и да започне и оконча повлачење у фазама са Косова, на начин који се може верификовати, свих војних, полицијских и паравојних снага, у складу са хитним распоредом, са чим ће бити синхронизовано распоређивање међународног безбедносног присуства на Косову“ (Резолуција Савета безбедности Уједињених нација 1244 (1999), *Документи о Косову и Метохији*, Координациони центар Србије и Црне Горе и Републике Србије за Косово и Метохију).

⁷ Анализу косовске реалности у периоду после увођења међународног протектората пружају тематски бројеви часописа Лицеум: Биљана Сикимић (ур.), *Избегличко Косово*,

били су непрестано, готово наметљиво присутни проблеми свакодневице, коју омеђују односи с албанским становништвом и међународном управом. Реалност живота у енклави од истраживача захтева изузетну емпатичност, те се уобичајене истраживачке стратегије „разлабављују“. Прибегава се темама из области традицијске културе, које враћају саговорнике у неко друго, срећније време, успостављају изгубљени контекст и омогућају неку врсту ескапизма,⁸ позитиван трансфер према истраживач-у/ици и наставак разговора.

Хомогенизација идентитета

Подручје Косова и Метохије карактерише изузетно сложен историјски, политички и културни контекст. Распрострањена представа о Косову *само* као о простору српско-албанских сукоба упрошћена је и погрешна, а на основу ње изводи се погрешан закључак о етничкој, религијској и лингвистичкој монолитности двају народа и двају језика,⁹ као и о дубокој, непремостивој провалији између њих. На Косову су коегзистирале многе етничке, верске и лингвистичке групе, те мултиетничност, мултиконфесионалност и мултилингвалност карактеришу ово подручје у више последњих векова.¹⁰ Будући да се ради о пограничној области, групне границе су флуидне, а идентитети су неодређени, непостојани, амбивалентни и ситуационо условљени.¹¹ У мирнијим периодима, бледеле су границе између етничких и верских група; многи заједнички елементи културе сведоче о преплитању сукоба и симбиозе.¹² У свакодневном животу многобројне друге поделе биле су наглашеније од етничких: племенске, верске, језичке, политичке или идеолошке...¹³

У последњим деценијама двадесетог века идентитети се хомогенизују и добијају фиксне границе. Етничка идентификација постаје релевантнија од свих других облика припадности. Етнички идентитет, како показују многобројне студије, добија на значају у нејасним ситуацијама и периодима

Лицеум 8, Крагујевац 2004; Биљана Сикимић (ур.), *Живот у енклави*, Лицеум 9, Крагујевац 2005.

⁸ Марија Илић, *Тајно знање: Бог ми то дароваја*, у: *Живот у енклави*, Лицеум 9, Крагујевац 2005, 222. Ауторка је истраживање обављала у јулу 2003. у Витини и Врбовцу.

⁹ Радивоје Младеновић, *Словенска лингвистичка припадност, конфесионална припадност и етнички трансфер у светлу скривених мањина на југозападу Косова и Метохије*, у: *Скривене мањине на Балкану*, Балканолошки институт САНУ, Посебна издања, књ. 82, Београд 2004, 245.

¹⁰ Исто.

¹¹ Ger Duijzings, *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*, Hurst & Company, London 2000, 24.

¹² Исто, 11.

¹³ Исто, 12.

промена, када се стварају услови за доживљај угрожених граница.¹⁴ Некада мултиетничко Косово, од 1999. године насељено је готово искључиво Албанцима. Срби су мањина, гетоизирана у малим енклавама. Многе друге групе расељене су или (насилно) асимиловане.

Потреба повлачења и очувања етничких граница на Косову доведена је до пароксизма. Доминантно албанско становништво етничке симболе демонстрира јавно – много је упадљивих, новоизграђених цамија¹⁵ и споменика припадницима Ослободилачке војске Косова на којима су истакнуте заставе, које се налазе и на свим већим зградама, кућама и гробљима. У бучној сватовској поворци у центру Витине готово сви аутомобили били су окићени албанским заставама. Графит „УЏК“ (скраћеница за Ослободилачку војску Косова) налази се на многим фасадама у етнички мешовитим срединама. Срби то чине скривеније, али не са мање жара: у свим кућама је велики број икона, а кафана „Цар Лазар“ у селу Грнчар облепљена је сликама српских светаца и ратника.¹⁶ Млади људи, када говоре о својим путовањима, описују манастире које су посетили; као посебан доживљај издвајају ходочашће у манастир Острог у Црној Гори. Велики број људи строго се придржава поста у православном календару. Венчање и крштење детета у цркви јесте нешто што се подразумева. Празници календарског циклуса, попут Божића и Ускрса, обележавају се на веома традиционалан начин. Тако, на пример, у готово свим кућама се на Бадње вече из просторије у којој се обедује избаце столови и столице, а по поду се распростре слама на коју се ставља храна и тако се вечера. Наредна два дана такође се обедује на слами која се после ставља на усеве. У свим породицама прославља се крсна слава. Сеоска слава има свог домаћина („кума“) и подразумева партиципацију свих чланова заједнице. Континуитет лазаричких поворки и других ритуала на нивоу села, са очигледном интегративном

¹⁴ Tomas Hilan Eriksen, *Etnicitet i nacionalizam*, Biblioteka XX vek, Beograd 2004, 174.

¹⁵ Дејзингс пише да међу Албанцима на Косову постоји тројна верска подела: на муслимане, католике и заједницу шиитски опредељених дервишких редова. 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: G. Duijzings, *n. d.*, 10, 159.

¹⁶ Потенцирање етничког на обе стране до апсурда добро је „ухваћено“ у документарном филму Бориса Митића „Унмик Титаник“ (2004), који је снимљен у Приштини на дочеку 2003. године. У граду су чак и новогодишњи балони с националним обележјима, 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?“ (www.dribblingpictures.com)

функцијом,¹⁷ није прекинут ни за време рата 1999. године. Срби себе описују као православне вернике, при чему су етничка и религијска идентификација неодвојиве.¹⁸ Придржавање православног канона је у функцији тематизације етничког идентитета.

Закочен живот

Прва слика косовске реалности 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 (после)ратних подела и траума.

Свакодневицу у енклави у периоду од 1999. године обележавају различите фазе. Општу хаотичност, убиства и кретање у конвојима уз пратњу постепено замењују смиреност и рад на суживоту. Током мог боравка, од села до села, могло је да се иде искључиво колима. Уколико би се ишло пешице, онда се морало ићи у групи. Унутар српских села, као што су Врбовац и Грнчар, кретање је слободно. У етнички мешовитим селима, попут Бинача, где је око двеста домова Албанаца католичке вероисповести, а српских мање од четрдесет, мушкарци се крећу у групама, а жене излазе само у непосредни комшилук. Због отежаних услова кретања пријатељи и сродници из различитих села ретко се 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. Старија жена из Бинача објашњава:

„Немаш да искочиш нигде. Куде?! Туј, дома, дома. Ноћ, д'н. К'о затвореници к'д се пуштав по он'ј круг да шетав, такој и ми. Све седиш... Један дан да једеш, два дана да трпиш, само да имаш мир, то је главно!“

Свакодневица обојена траумама рата – егзистенцијална несигурност, доживљај гета и изолованости, закочен живот, време као да стоји. Старији саговорник каже:

„Кад се видимо, не знамо шта да се испитамо. 'Где су ти, прво, деца? Да л су овде или су у Србију?' То је први проблем што је наш народ се растурио. Остали већином стари људи, изнемогућни... Њиве лежу необрадљиве...“

У свим срединама са већинским српским становништвом на Косову отворене су *Локалне канцеларије заједница* намењене мањинама, па је тако једна за општину Витина смештена у село Врбовац. У њој представници српске заједнице у сарадњи с УНМИК-ом раде на хуманитарној помоћи

¹⁷ О интегративној функцији сеоских ритуала в. Nikola F. Pavković, *Selo kao obredno-religijska zajednica*, Etnološke sveske I, Beograd 1978, 51 – 65.

¹⁸ Горња Морава је све до почетка деведесетих година двадесетог века била етнички, верски и лингвистички мозаик, те су утицаји других култура, нарочито у религијској сфери, видљиви и „голим“ оком.

српском становништву. Преовлађујући став међу мојим саговорницима је да они нису мањина, да је Косово и даље део Србије и да они у својој земљи не могу да буду мањина, али помоћ не одбијају. Апатија, негирање реалности и нада у неочекивани обрт ситуације дистинктивна су обележја енклавске свакодневице.

Инфраструктура је застарела и оштећена. Рестрикције електричне енергије су свакодневне; дешава се да струје нема и по неколико дана. Фиксни телефони су реткост, а мобилни имају домет само на одређеним локацијама. Штампу не добијају. До краја 2003. на српском језику су могли да прате само локалну станицу ТВ Шилово, а касније су добили и Први и Други програм ТВ Београд. У селима има добро снабдених прехранбених продавница. Осталу робу купују у Витини, у продавницама чији су власници Албанци, или у Врању. Према Врању, које је од Витине удаљено око седамдесет километра, значајно су оријентисани; свакодневно саобраћа комби-линија.

Становници енклаве се углавном баве пољопривредом, али од 1999. године само за своје потребе, јер немају коме да продају робу. Земљу на ободу села не обрађују – неки људи су тако настрадали. На поједине њиве одлазе у групама, бар двоје-троје. У њивама има заосталих касетних бомби; приликом обраде земље дешавало се да наиђу на њих. У новијој фази суживота Албанци долазе у село и откупљују производе, али и диктирају цену. Комуникација у тим ситуацијама је на српском, док се у јавним установама, као што су суд и пошта, говори искључиво на албанском језику. Срби, нарочито старији, мање или више добро говоре албански језик – и обратно, али свако на подручју које доживљава као своје инсистира на свом језику. У разговорима током истраживања моји саговорници би често, у немогућности да нађу одговарајућу реч на српском језику, која прецизно изражава оно што они желе да саопште, рекли: „Што кажу Шиптари...”¹⁹ и изразили се на албанском, чиме јасно показују преплетеност култура.

Друштвене институције, као што су школство и здравство, функционишу уз високи степен импровизације. Наставници у школама су углавном без одговарајућих стручних квалификација. У амбулантама раде лекари опште праксе, а одређених дана долази стоматолог и неколико лекара различитих специјалности. Проблем представљају хируршке и гинеколошке интервенције, као и лечење тежих болести. Грачаница је најближе место у коме могу да се обаве гинеколошки прегледи (удаљена је око 50 километара), али пут је ризичан, па се жене опредељују за одлазак у Врање. Прегледи током трудноће, као и сам порођај, обављају се у Врању. Млади парови обично уочи порођаја изнајме стан у Врању или бораве код рођака и чекају. Неколико жена се породило у Витини, у албанској болници. Породиле и бебе биле су добро третиране, али без обзира на то, Срби немају поверења.

¹⁹ Срби када говоре о Албанцима уопштено углавном их називају *Шиптари*. Са друге стране, међу Албанцима праве разлику на основу њихове религијске припадности, те Албанце муслимане именују као *Шиптаре*, док Албанце католике називају *Римокатолици* или *Латини*. Припаднике хрватске заједнице из Летничке жупе такође називају *Латини*.

Проблеми у тим ситуацијама, како су ми објашњавали саговорници, настали су приликом административног увођења деце у књиге новорођених. Потврда се издаје на албанском језику, име детета написано је албанском абecedом, па је проблем да се то уведе, према речима мојих саговорника, у „наше књиге“.²⁰ У тим ситуацијама, како ми је испричано, посредовали су српски лекари који су дали потврду о рођењу, па чак и свештеник, да би деца била уписана у књигу рођених у „нашој држави“. Паралелни живот и паралелне институције, тј. проблем – чије је Косово и ко на њега има (искључиво) право – испољава се на свим могућим додирним тачкама и пројектује у причама и препричавањима. У разговору са женом из Могиле, која се у новембру 1999. године породила у Врању, а затим три пута у Витини, сазнала сам да су у витинском породилишту према њој поступали веома добро и да су је отворено питали на ком језику жели да добије потврду.²¹

Однос између етничитета и рода

Појам идентитета је веома широк и сложен, обухвата низ идентификација које се међусобно прожимају и преклапају, при чему сразмера и интензитет зависе од места и времена.²² У косовској енклави, где је етнички идентитет релевантнији од других облика припадности, неопходно је размотрити природу његове везе са другим видовима колективног идентитета. Будући да се етничитет артикулише у свакодневном животу, у различитим одговорима на његове захтеве и изазове,²³ а свакодневица обично изједначава (како у свакодневном говору, тако и у научном дискурсу) са приватношћу и женском сфером,²⁴ значајно је начинити скицу преклапања етничког и родног идентитета.

Жене у енклави урођене су у свакодневицу. Наталитет је висок, од 1999. године је у опадању. Млађи брачни парови обично имају од три до четири детета. Традиционализам је овде у свим сферама живота веома изражен, па је само мушко потомство жељено. Жена рађа све док не добије

²⁰ Исти проблем постојао је и на другој страни. Албанка из Приштине, лекарка, каже да је суспендовала болничарку Српкињу која је некоректно уписивала имена деце у књиге, не поштујући при томе албанску абечеду од 36 слова. Elizabet Kestli, *Žene sa Kosova: životne priče Albanski*, Futura publikacije, Novi Sad 2002, 33.

²¹ У прилог разумевању односа родног и етничког идентитета на Косову иде и прича саговорнице из Могиле – да ју је, када је родила трећу по реду девојчицу, бабица Албанка тешила речима да ће следеће године свакако бити син.

²² Antoni D. Smit, *Nacionalni identitet*, Biblioteka XX vek, Beograd 1998.

²³ T. H. Eriksen, *n. d.*, 14.

²⁴ О приступу свакодневици као женском домену, проблематичним једначинама *жена = природа* и *жена = свакодневни живот*, те судару „деконструктивистичког“ и „есенцијалистичког“ момента, в. I. Spasić, *n. d.*, 150 – 166.

мушко дете, а пожељно је да буде више синова.²⁵ Када се у породици роди треће или четврто по реду женско дете, уколико им се честита, доживљавају то као подсмех. После рођења девојчице примењују се многобројни магијски поступци у којима се користи постелица или остаци пупчане врпце да би се обезбедило рађање мушке деце, а прибегава се и промени кума.

Девојкама је дозвољено да заврше највише средњу школу. Све моје саговорнице су без изузетка, а било их је различитих генерација, па и врло младих, сматрале да је за женско дете и средња школа много и да се све оне које иду на студије, према њиховим речима, „покваре“ (тј. почињу да доводе у питање традицијом утврђене обрасце). О томе се у кућама које сам посећивала говорило сасвим спонтано. Један од млађих саговорника, у покушају да ми објасни став средине, рекао је да се у породици, када девојка изрази жељу да студира, говори да је она „туђа кућа“ и:

„Што да је ми школујемо, она ће да се уда, да нађе неког ко ће да је издржава. Што има да се она школује, можда неће ни да ради, можда неће ни да је пусти да ради“.

Девојке се после завршене школе и живота с родитељима одмах удају. Од њих се и данас очекује да у брак уђу невине и свекрви пруже доказ о томе. Уколико се испостави да млада није била невина, то се ради угледа породице крије, али – како објашњава млађа саговорница:

„Слабо је поштују... то јој остаје доживотно. Ако се зна да није невина, то доживотно знају и ако некад се посвађа са свекрву или са свекра, с мужа, увек ће да јој пребаце. (*Шта јој кажу?*) 'Ти, овде се свађаш с нас, а знамо каква си дошла“.

Млада снаха и данас не учествује у разговору мушкараца и старијих, а када су гости у кући, све време стоји по страни и служи. Из куће излази само у пратњи мужа, свекрве или неке рођаке. У скоро свим домаћинствима свакодневно се меси хлеб, који се понегде пече у црепуљи.²⁶ Девојчице већ са дванаест година почињу да уче да месе хлеб. На питање да ли хлеба нема у продаји, млада домаћица је одговорила да се хлеб продаје, али да у селу свега неколико жена купује хлеб и да се за њих говори да „немају руке“. О хлебу се говори с посебним емоцијама; у аграрној, традиционално оријентисаној заједници он има дубок симболички значај. Женама је „мерак“ да га месе, он је „слађи“ од купљеног, а уз то је од њиховог жита (у селима раде воденице).

²⁵ Старији саговорник је са поносом испричао да има пет кћери и сина. Кћерке су га увек слушале, лепо се удале и имају децу. Али једна од њих, са жаљењем је додао, има само женску децу, па је он храбри: „Даће Бог!“ Даље, у разговору, изразио је жаљење због тога што се у новије време рађа мање деце него раније, додавши: „Пород је најјака сила!“.

²⁶ У свим кућама које сам посетила свакодневну храну (осим у дане поста, јер се у припреми хране готово искључиво користи свињска маст) представљају пите с различитим надовима. У појединим приликама, као што је долазак посебно драгих гостију, спремају се *филије*, врста слојевитог теста са доста масти, које се пече испод сача и захтева много труда и времена. *Филије* носе високовредновани атрибут традиционалне хране. А као контраст томе, веома су омиљени индустријски произведени газирани сокови (типа кока-коле) и пиво.

Један од конструкта идентитета староседелаца је и тај да су њихове жене умешне у припреми теста (на чему је исхрана и базирана) и да су, уопште, посвећене домаћице, за разлику од „Шопки“ које су описиване као жене слободнијег понашања чији је хлеб „тврђ као камен“ и које су служиле као платно за пројекцију негативних садржаја. У односима староседелаца и досељеника понашање и одевање жена нарочито је било на удару стереотипизације и једне и друге стране.²⁷ У том смислу, занимљиво истраживачко поље може да представља однос родног идентитета, с једне стране, и локалног, регионалног и етничког, с друге стране.

У заглашујућој буци политичких дешавања жене на Косову и не промишљају своју улогу и, бар наизглед, као да успевају да помире традиционализам са евидентним утицајем глобализацијских процеса (млађе жене су модерно обучене, у одећу која је скромнија, али се суштински не разликује од оне која се носи у Београду).²⁸ 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,²⁹ као да није освешћен и не доводи у питање утврђени поредак. Таквом необичном споју погодују међуетнички сукоби и, уопште, мултиетничка средина у којој се ради на учвршћивању идентитета и етничких граница, па се жени намеће (и она је овде прихвата и подржава) улога чувара традиције. Жена је призната и поштована, али само као мајка, родитељица нације.³⁰ Из есенцијалистички схваћеног идентитета (нација као метафора за породицу/сродничку групу) произилази и репродукција као једино призната женска улога. Са друге стране, потребно је имати у виду, како је објашњавала још и Вера Ерлих, да је положај жене бољи тамо где је патријархални поредак очуван (моћ мушкарца није поткопана, па је жени пружена заштита), него у оним срединама у којима је патријархалност у процесу разградње,³¹ како је то данас у селима (уже) Србије.

Испитивање реалних родних односа у енклави (њихов симболички значај за националистичку идеологију и учвршћивање патријархалних представа о породици)³² једно је од многобројних питања које отвара комплексан проблем повезаности етничитета и рода.

²⁷ С. Златановић, *н. д.*, 88.

²⁸ Ериксен предлаже термин *глокализација* за локалне манифестације глобалних феномена, тј. за креативно спајање глобалних и локалних елемената; Т. Н. Eriksen, *н. д.*, 282 – 283.

²⁹ Мирослава Малешевић, *Свакодневица сеоске омладине*, Гласник Етнографског института САНУ XLVII, Београд 1998, 165.

³⁰ Anđelka Milić, *Nacionalizam i „žensko pitanje.“, u Istočnoj Evropi*, u: Mirjana Prošić–Dvornić (ur.), *Kulture u tranziciji*, Plato, Beograd 1994, 47, 49, 52.

³¹ Vera St. Erlich, *Jugoslavenska porodica u transformaciji*, Liber, Zagreb 1971, 133, 260.

³² Т. Н. Eriksen, *н. д.*, 291–292. Аутор указује и на релевантну литературу о овом проблему.