

Сања Златановић

Етнографски институт САНУ, Београд
szlat@eunet.rs

Свадба, традиционални женски костим и идентитетски дискурси српске заједнице југоисточног Косова*

Рад се заснива на теренском истраживању српске заједнице југоисточног Косова и представља исечак из знатно обимније студије односа етницитета и других облика колективних идентификација у ситуацији дубоко измењеног контекста од 1999. године и увођења међународног протектората на Косову, а чија израда је у току. Фокус је на субјективној димензији живота под протекторатом и на локалном знању. У овом раду разматрају се идентитетски дискурси који прате свадбу, парадигматичан догађај у култури српског становништва југоисточног Косова, и употребу традиционалног женског костима.

Кључне речи:

свадба,
традиционални
костим, породица,
идентитет,
етницитет, локални
идентитет, родни
идентитет, дискурс,
протекторат, Срби,
Косово, Косовско
Поморавље

Рад се заснива на теренском истраживању српске заједнице југоисточног Косова, које је обављано међу расељенима са овог подручја у Смедереву, Врању и Врањској Бањи, као и у енклави Витина (коју осим истоимене варошице сачињавају и села Врбовац, Грнчар, Бинач, Клокот и Могила), и у Гњилану и околним селима (Шилово, Горње Кусце, Партеш, Пасјане, Горњи Ливоч). Мултилокално теренско истраживање (Marcus 1995) било је неопходно, будући да су поменути локалитети повезани тако да сачињавају целину. Истраживана заједница расута је и подељена на део који је остао на Косову и на део који се преселио у Србију; многи њени припадници су "и тамо и овде". Да би се разумели шири друштвени процеси и односи у заједници, али и у њеном окружењу, терен је одређен као мрежа локалитета (Hannerz 2003, 21, 25; Hannerz 2003a). Истраживање, у ужем смислу, обављано је у периоду од 2003. до 2006. године. Са појединим саговорницама и

* Рад је настао у оквиру пројекта *Мултиетницитет, мултикултуралност, миграције – савремени процеси* (бр. 177027), који при Етнографском институту САНУ финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

саговорницима остала сам у контакту и истраживану заједницу наставила да пратим до данашњих дана.¹

Истраживањем је обухваћен део шире области, познатије као Косовско Поморавље, која се дели се на три мање целине: Горњу Мораву, Доњу Мораву или Изморник и Новобрдску Криву Реку. Истраживањем су обухваћени делови Горње и Доње Мораве. Област Косовског Поморавља налази се у горњем току Јужне Мораве, која се у овом делу назива Биначка Морава. По реци Морави је ово подручје и добило назив.

Српску заједницу југоисточног Косова сачињавали су они који су себе одређивали као староседеоце и – са друге стране – колонисти, насељавани у периоду после Првог светског рата, у оквиру аграрне реформе. Од 60-их година XX века, они су почели да продају имовину и да напуштају Косово. У време истраживања, на Косову је остао сасвим мали број потомака колониста, и то оних који су ушли у брак са староседеоцима. 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", потом изразита везаност за земљу, кућу, сроднике, као и за своју специфичну традицију, коју високо вреднују. Заједница је затворена у локалне оквире. Друштвену мрежу карактерише густа и вишеструка повезаност чланова (сви се међусобно познају, иста особа је и рођак и сусед, и сл.) (уп. Coates 1986: 79–80).

Овај рад представља исечак из знатно обимније студије односа етничитета и других облика колективних идентификација у ситуацији дубоко измењеног контекста од 1999. године и увођења међународног протектората на Косову, а која је у припреми. Фокус је на субјективној димензији живота под протекторатом и на локалном знању. У овом раду разматрају се идентитетски дискурси који прате свадбу и употребу традиционалног женског костима.

Свадба је најважнији, најразвијенији и садржински најбогатији ритуал животног циклуса. Она у згуснутом виду изражава друштвену стварност: породичне, сродничке и родне односе, религијска уверења, економско стање, и може се означити као парадигматичан догађај у култури Срба Косовског Поморавља. Свадба је својом формом, садржином и значајем уграђена у идентитет заједнице, и као таква је веома погодна да се посредством ње проблематизују његови различити облици (етнички, верски, локални, родни...).² 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

¹ Теренско истраживање југоисточног Косова опширније је приказано у: Златановић 2011. Ту је приложена и карта истраживаног подручја.

² Проблем конструисања идентитета у периоду ретрадиционализације друштва половином 90-их година XX века подробно сам разматрала на примеру свадбе у Врању (Златановић 2003; Златановић 2007).

генерације на генерацију. С обзиром на такве одлике и значај свадбеног ритуала, поставља се следеће питање: како су се дубоке и нагле промене контекста преломиле кроз његов текст?

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

На дан свадбе окупља се широки круг сродника у кући младожењиних родитеља. Долазе и сродници који су се одселили за Србију. Свадбено веселје 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. Свекрва предводи коло играјући са украшеним ситом у десној руци³ (слика 1). Поред свекрве, у колу су њене јетрве, затим остале сроднице (заове, сестре и сл.), а на крају је – према идеалном моделу – свекрвина свекрва са *погачом* (хлебом) у руци.⁴ Њихов број мора бити непаран (обично три до једанаест). Све жене које играју у свекрвином колу морају бити удате и све оне се називају свекрвама. Када свекрва (младожењина мајка) одигра три круга свекрвиног кола, сито од ње преузима мушко дете. Дечак стаје на чело низа који сачињавају свекрве, испред главне свекрве, и онда он са ситом у руци предводи коло. Свекрве (младожењина мајка, њене јетрве и друге сроднице) остају повезане у низу, једна поред друге, све до краја овог сегмента свадбе. После одиграног кола које је предводио дечак, са ситом настављају да воде коло, једна за другом, жене часника (старог свата, кума и девера)⁵, а потом друге сроднице, оне које

³ Свекрвино коло, сито као реквизит приликом отварања свадбеног веселја, посебан ритуални костим свекрве, као и *три свекрве* (према идеалном моделу три јетрве), подробно сам анализира на примерима традицијске и савремене свадбе у Врању (Златановић 2003, 63–68, 79–84, 112–117, 153–154).

⁴ У Шилову сам посматрала овакву концепцију свекрвиног ора. На истраживаном подручју постоје крупније или ситније варијације у односу на ову која је изложена. У околини Ранилуга (Доња Морава) свекрва сама игра са ситом у десној руци и погачом испод левог пазуха. Касније јој се у игри придружују јетрве и друге сроднице.

⁵ На подручју југоисточног Косова, улогу девера на свадби испуњава свекрвин брат. Он је ожењен човек, а његова жена назива се *деверица*. Кум и стари сват (локални називи за старог свата су *старејко* и *побратим*, а његова жена је *старејковица* или *побратимка*) представљају духовне сроднике, и наслеђују се патрилинеарно. Часници – кум, стари сват и девер обухваћени су локалним термином *законици*, јер се сматра да они "озакоњују" брак.

нису биле у свекрвином колу, већ које прилазе са стране. Из кола се не излази, већ једна за другом жене часника и сроднице, а према годинама старости и степену сродства, ступају на његово чело. Док у свекрвином колу, оне 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.

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

Пре свадбе, свекрва разговара са својим сродницама и доноси одлуку о томе које ће од њих сачињавати низ свекрва у свекрвином колу. Такође, унапред се договара редослед оних које ће касније ступити на чело кола. Преговори могу бити тешки. На предсвадбеном ритуалу *замесување*⁶ у Шилову присуствовала сам расправи окупљених рођака о томе која ће од њих играти непосредно до свекрве (младожењине мајке), као и о томе какав ће бити распоред других свекрва. Све свекрве у колу морају бити поређане по утврђеним правилима, али се то често поремети због одсуства неке особе из сродничког система, или пак из других разлога (особа је стара, болесна, или је премлада, трудна, и сл.). Окупљене жене су наводиле примере које познају, специфичне ситуације, расправљале о локалним варијантама. Свекрва води рачуна о распореду и редоследу жена које играју са њом, јер како је више пута понављала, то ће се после у селу коментарисати на различите начине.

Док свекрва и друге жене и девојке играју са ситом, свирачима за кола која оне предводе плаћају њихови мужеви и очеви. Евентуално, за игру неке снахе може платити свекрва. Док одређена жена или девојка предводи коло, пажња заједнице је усмерена на њу. Чланови њене породице (муж, свекрва, или отац, мајка, брат, уколико се ради о девојци) јој прилазе и стављају јој папирне новчанице на реверсе; 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 2). 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

⁶ Приређује се у четвртак уочи свадбе у младожењиној кући и представља почетак припреме обредних хлебова. Ујутру свекрва, одевена у традиционални костим, у пратњи мушког детета, иде по селу и позива сроднице и сусетке *на замесување*. Први умешени хлеб се комада и њиме се служе окупљене жене.

Церници),⁷ или је у појединим селима сведено само на кратку и нужну форму. У новом, послератном контексту избегава се сваки вид привлачења пажње, па се ни аутомобили не украшавају цвећем.

Жене облаче свој традиционални костим, на чији је изглед и очуваност до данашњих дана заједница веома поносна. Традиционални женски костим је један од носећих конструката на коме заједница заснива свој идентитет староседелаца (дистинктивни у односу на колонисте). У дискурсу о женском костиму изражајно се преламају и други идентитети (етнички, регионални, локални, родни, породични...), па ће на овом месту он бити детаљније објашњен.



Сл. 1. Свадба: заигрување, Шилово 2006.

⁷ Неколико саговорника је поменуло свекрву из села Церница, која је своје коло одиграла у ресторану у Шилову.



Сл. 2. Свадба: *заигрување*, расељени са Косова, Смедерево 2003.

Традиционални женски костим српског становништва Косовског Поморавља сачињава већи број елемената, карактеришу га слојевитост и богатство украса. У најопштијем погледу сачуван је до данашњих дана, мада је током друге половине XX века претрпео значајне измене. Временом су се мењали материјали од којих се израђивао (конопљу и вуну заменио је памук), начин на који се украшавао, поједини делови су се све мање користили (на пример, *саја* и *пафте*), док су се други прилагођавали новим модним трендовима. У основи, јарке боје и крупне шаре заменили су доминантно бела боја и ситнији украси пастелних тонова. Костим карактерише и изражена локална варијабилност. Основу костима представља дугачка бела кошуља,

преко које се напред везују две или три *бошче*⁸ (врста равне прегаче, кецеље), једна преко друге, да би она која је на површини имала раван пад. Позади се везује *реп* (локални називи су и *реске* или *китке*), врста задње прегаче, начињене од упредених црних вунених нити. Избор појаса зависи од старости особе и прилике за коју је намењен (*колан*, *низан појас* и др.). Горњи део костима сачињавају *свилени рукави* или *бурушлук рукави*, срмени јелек и други детаљи.⁹

У другој половини XX века, поједини елементи традиционалног костима све мање су израђивани. У данашње време, *реп*, *колан*, *низан појас* и др. представљају наслеђену вредност која се чува с посебном пажњом. *Бошча* се својим значајем издвојила од осталих делова костима, па се она и данас израђује. Док други елементи костима имају углавном фиксирану форму, бошча показује изузетну варијабилност у погледу шара, боја, намене и употребе. Бошча је у прошлости, све до 60-их и 70-их година XX века, била саставни и истакнути део свакодневног, свечаног, па чак и невестинског костима. На почетку XXI века, функција бошче као свечаног одевног предмета умерена 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 на зид попут уметничке слике у центру колективног смештаја "Вила Балкан" у Врањској Бањи, представљала је прозор у напуштени завичај. У погледу улоге коју има у друштвеном животу, бошча превазилази значај одевног предмета. Она представља сложени друштвени и културни објекат, згуснуту метафору традиционалне културе становништва Косовског Поморавља, њихов својеврсни амблем. О различитим типовима бошчи везаних за различите прилике и друштвене статусе особа које их носе (девојке, младе жене, свекрве...) – о типу шара, боје и материјала, модним трендовима у изради и украшавању, о локалним варијантама (доњоморавске, горњоморавске, пасјаначке и сл.) – готово се опсесивно говорило. У референцама на прошле догађаје и друштвена окупљања (саборе и сл.), важно место су заузимали пасажи о томе како су девојке и младе снахе биле накићене (а под тиме се подразумева да су биле одевене у свечану варијанту традиционалне одеће), да су имале овакве или онакве бошче, изаткане управо за ту прилику (в. сегмент

⁸ *Bošča*, f. (pers.) pokrivač za glavu, stolnjak, rubac, platno četvorougaoanog oblika (Škaljić [1965] 1979, 149).

⁹ Свакодневни тип женског костима становништва Доње и Горње Мораве у првим деценијама XX века укратко је објашњен у: Урошевић 1935: 123–125. О традиционалном женском костиму околине Гњилана опширније: Đekić 1989.

исказа [4]).¹⁰ Поједина домаћинства поседују колекцију од преко сто бошчи. Старије жене из избегличких центара понеле су међу најнужнијим стварима приликом напуштања Косова делове традиционалног костима и колекцију бошчи. Део мозаика живота под протекторатом јесте и продаја бошчи војницима КФОР-а, који су за њих показали велико интересовање. Они су у почетку куповали бошче по цени од 500 евра, потом од 200 евра, али понуда је била велика, па је временом цена пала на 5 до 10 евра.¹¹

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.¹² 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*.

[2] Свекрва се накити и чека гочобије (ж. 1935. у Церници, удата у Горњи Ливоч; Горњи Ливоч 2006).

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

[4] Кад доша Велигден¹³, ми се накитимо у ношњу и сакупимо се и певамо. [...] Ја сам била запросена, па смо ткале у тој време цветаче, бошче се кажев. Па изађемо све на Велигден запросене, па која полепо изаткала, која се полепо накитила. И тој старе гледав и мислим како на публику кад изађеш. Оборила си: 'Ааа, њојна бошча најлепа!' Е, такој! (ж. око 1933. у Пасјану, где је и удата; Пасјане 2006).

Традиционалном костиму се придаје тако велики значај да су многе жене на надгробним споменицима приказане у њему. У неколико кућа у околини Гњилана видела сам лутку одевену у такав костим. Жене које немају

¹⁰ О бошчи из угла припадника заједнице: Максимовић 2011.

¹¹ У српским породицама се на истраживаном подручју живи крајње скромно, прикупља се и штеди сваки динар да би се у Србији обезбедила егзистенција. Отуда се и продаја бошчи доживљава као могућност да се нешто заради.

¹² Жене које не поседују овакав костим играју на свадби у стандардној одећи. На свадбама којима сам присуствовала, или гледала видео-записе у кућама саговорника, свекрва и њене најближе рођаке биле су у ношњи. На свадбама у Шилову, приградском селу, које је у економски повољнијем положају од других у региону, године 2006. било је по двадесетак жена, девојака и девојчица у ношњи. Свадба у целини, па и *заигрување* као њен најзначајнији сегмент, снимљена је у селу Горње Кусце, у оквиру свадбама посвећене емисије – "48 сати свадба", и емитована је 15. и 16. децембра 2005. године на Радио-телевизији Србије. Записи овог сегмента свадбе из неколико села у околини Гњилана могу се погледати и на јутјубу (*youtube*).

¹³ *Велигден* је локални назив за Ускрс.

ношњу доживљавају то као својеврстан хендикеп; у разговору су изражавале жаљење због тога. Ношња се описује као скупа и вредна ствар: поједини делови се више не израђују и не могу се набавити, док, са друге стране, цену повећавају сложеност израде и нашивени новчићи. У време мог боравка у Шилову, свекрва и друге блиске сроднице морале су за свадбу имати нову бошчу. За разлику од других делова костима, бошче подлежу модним трендовима. У време истраживања у моди су биле беле памучне бошче са ситним флоралним орнаментима, 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 при облачењу. Поједине жене су посебно умешне у облачењу других. Одевање у ношњу, тј. кићење, траје око сат и по. У селу се после данима препричава како су играле и изгледале свекрве, који комад традиционалног костима је којој од њих како пристајао и сл.

[5] Ја не да се фалим: што смо биле свекрве, истина, као под
конец (ж. у позним средњим годинама; Шилову 2006).

Дискурс о сачуваном традиционалном женском костиму (данас сведеном на ритуалну функцију) припадника заједнице изражава њихов понос и сложену испреплетеност различитих видова идентификација. На свадби у селу Шилову обратио ми се старији човек речима: "Гледај, стара Србија!", и додао да је лако бити Србин у Србији, али да су они у мешовитој средини успели да сачувају стару српску ношњу и обичаје. И на другим свадбама, док сам посматрала жене у 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 овако одговорила:

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

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

У међугрупним перцепцијама староседелаца и колониста, разлике у женској одећи играле су важну улогу, а од значаја су и данас.¹⁴ Традиционални женски костим представља један од носећих конструката регионалног идентитета Срба староседелаца Косовског Поморавља. Дискурс о женском костиму обједињује етничку и регионалну идентификацију (ми-Срби-староседеоци).

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

Док се око женског костима плету сложени наративи, мушки традиционални костим се и не помиње; он није заступљен у ритуалима, као ни на друштвеним окупљањима уопште. На појединим свадбама је само дечак,

¹⁴ У разговорима током истраживања, слике о другој заједници груписале су се око неколико кључних тема, при чему је одевање жена посебно било на удару стереотипизације и једне и друге стране: Златановић 2004, Zlatanović 2008, Zlatanović 2008a.

онај који после свекрве (младожењине мајке) води коло са ситом, у традиционалном мушком костиму тамне боје, са шајкачом на глави. Мушки традиционални костим српског становништва Косовског Поморавља не показује значајније разлике у односу на онај у другим регионима Србије.¹⁵

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

Разматрајући однос идентитета и празника, Младена Прелић указује на то да је време празника – "привилеговано време згуснуте симболизације колективног идентитета" (2008, 315). Празник прекида профани ток свакодневице, окупљају се чланови групе, манипулише се симболима повезаним са њеним идентитетом и интегритетом (*ibid.*, 316). Ова ауторка даље објашњава, на примеру српске заједнице у Мађарској, да су за симболизацију групног идентитета значајнији колективни ритуали у јавном простору 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 бива свадба, посебно њен сегмент *заигрување*. Свадба јесте приватни ритуал, али она се одиграва на широј друштвеној позорници. Игру свекрва̂ посматрају не само чланови сродничке групе, већ се окупља читаво село. И у другим секвенцама (сватовска поворка иде пешице на венчање у цркву, чак се и исход прве брачне ноћи јавно обзнањује и прославља) свадба на различите начине укључује ширу друштвену заједницу. Имајући у виду специфичност локалног контекста и породичне организације, 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), заставу на челу сватовске поворке (у послератном периоду, само унутар етнички хомогених српских села, какво је Шилово), певање одређених песама итд., и по својој форми и саржини веома је погодна да у згуснутом виду изрази различите облике колективног идентитета. Свадба у првом реду истиче жену, свекрву / свекрве, рађање као смисао брака, у шта заједница утискује концентрисане идентитетске симболе и дискурсе.

На подручју изражене патријархалне културе, свекрва (дакле, жена) је та чија је улога на свадби најистакнутија. Она отвара свадбено весеље својим колом, што се и у данашње време доживљава као најзначајнији моменат

¹⁵ Атанасије Урошевић пише да је мушка одећа српског становништва у време отоманске владавине била готово идентична арбанашкој (1935, 121). У последњим деценијама отоманске власти почела је у ове области да продира шумадијска ношња, која је после 1912. године нагло прихваћена (*ibid.*, 123). Опис мушког костима новијег типа даје: Đekić 1989, 14–19.

свадбе. У патријархалној породици, жена је посредством мушког детета градила своју позицију. Она својим колом на свадби доживљава промоцију у статус свекрве, што је за жену највиши могући статус у патријархалној заједници (Малешевић 1986, 106–107).¹⁶ На материнску улогу жене, и то мајке сина, ритуал ставља акценат. То је додатно појачано чињеницом да се за све жене које играју са младожењином мајком каже да су свекрве. Њихова важна улога и међусобна повезаност истакнуте су и пригодном (ритуалном) одећом. Игра свекрва упућује на вредносни систем проширене породице. У Шилову сам чула изреку да иако се јетрве свађају, у колу ће опет играти заједно (тј. не могу једна без друге). Да би се потпуније сагледала ритуална концепција, неопходан је кратак осврт на структуру породице.

Све до половине XX века српска породица (као и албанска, што помињем ради потпуније контекстуализације) била је вишечлана. Породично домаћинство је било проширено, и то вертикално (родитељи у заједници са ожењеним синовима и унуцима) и хоризонтално (више браће са својим женама и децом). 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 добијали парцеле у непосредном окружењу. Удруженим напорима подизали су још једну, две или три куће (у зависности од броја браће). Браћа и њихове породице настављали су да живе у непосредном суседству, међусобно вишеструко повезани. 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 и модификовали, на Косову су остали готово нетакнути (уп. *ibid.*, 452–469). На њих готово да нису утицали поступци модернизације које је социјалистичка Југославија настојала да спроведе. У условима које карактерише сиромаштво, егзистенцијална несигурност и борба да се преживи, породица је представљала основну сигурносну мрежу, јединицу за напад и одбрану (Duijzings 2000, 6–7). Тек од 1999. године, са наглом променом контекста и миграцијом дела становништва, у српској породици настају такве промене да се може говорити о њеној трансформацији (из вертикално проширене у нуклеарну).¹⁷

И док се други сегменти свадбе у новом послератном контексту избацују или скраћују, *заигрување* се и даље, наизглед, изводи на исти начин. Иако текст ритуала може остати непромењен током времена, његово се значење мења у зависности од природе контекста (Cannadine [1983] 1995, 105). Свадба својим симболичким језиком суптилно изражава потребу

¹⁶ Истакнута ритуална улога свекрве (жене) на свадби у патријархалном балканском друштву опширније је анализирана у: Малешевић 1995, Златановић 2003.

¹⁷ О породици у послератном контексту в. опширније: Zlatanović 2012.

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

Разлози сачуваног и на пиједестал кондензованог симбола заједнице постављеног традиционалног женског костима јесу многобројни; једна од сфера у којој се могу тражити јесу родни односи. У традиционалним заједницама, каква је и данас српска на Косову, мушкарце карактерише мобилност, они зарађују за живот породице и остварују друштвене контакте са припадницима других етничких и верских група. Жене су и у данашње време строго усмерене на породични и сроднички круг, што је додатно изражено у етнички мешовитим срединама и у енклави Витина у послератном периоду (Златановић 2005). Крећући се у ограниченом социјалном простору, жене су усмерене (и усмераване) на продукцију и репродукцију традиционалних вредности, самим тим – и на ручни рад (хеклање, вежење...) као на подручје изражавања. Етнографска истраживања и код нас и у свету показују да су у традиционалистички опредељеним заједницама управо жене те које чувају и преносе традицију. Облачећи свечани тип традиционалне одеће за прилику каква је свадба, жене испољавају приврженост традиционалним родним улогама и традиционалним вредностима уопште. Избор одеће указује на многе друге изборе, њоме се шаље одређена порука, јер је она – "друга кожа". Емоције које прате како женски тако и мушки дискурс о ношњи јесу задовољство, топлина, понос. Облачење у ношњу, даривање бошчом и слично ради се – према речима многих саговорница – *за мерак*. Са друге стране, израда, одржавање и облачење традиционалне одеће захтева пажњу, умеће и улагање велике количине времена, па и финансија. Жене које себе одређују као *староседелке* имале су довољно времена да се баве својом одећом. Оне су, описујући колонисте, 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. Како је објашњавала још и Вера Ерлих, положај жене је бољи на подручју строжег патријархалног режима (моћ мушкарца није поткопана, па је жена у неком смислу и у неким сферама заштићена, поштеђена и поштована), него у оним срединама у којима је патријархалност у процесу разградње и где се пред жену постављају амбивалентни захтеви (Erlich 1971, 133, 260).

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

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

(врста капе која прати облик главе, украшена је перлама, карактеристична за села Горње Мораве). Млада у граду Гњилану је све до 1999. године на постсвадбеном сегменту званом *блага ракија*, који је приређивала свекрва, била одевена – према формулацијама саговорница – у *турско*, у *турску ношњу*, коју су сачињавале димије и други елементи. Такав костим поседовале су поједине *старе Гњиланке* и позајмљивале га младима за тај дан. У данашње време, млада је у гламурозној белој венчаници, која се обично изнајмљује у специјализованим бутицима у Врању.¹⁸

Док свекрве играју, млада се облачи и припрема у одвојеној соби младожењине куће (доведена је раније, и то је у заједници прослављено). Када се заврши *заигрување*, код младе улази девер и ту се обавља низ ритуално утврђених радњи. Девер изводи младу из куће. Одлази се на венчање у цркву. Административно венчање ће млади пар у пратњи сведока обавити касније у Врању или Бујановцу. После венчања у цркви приређује се гозба у шатри постављеној у дворишту младожењине куће, или у ресторану у Шилову, јер друга села немају ресторан за такву прилику.

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

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

Литература:

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

¹⁸ Забележила сам случај младе (Ранилуг, 2005) која је на свадби била одевена у венчаницу, али се определила за ношњу и *перениче* приликом венчања у цркви, које је због поста обављено касније. Свештеник у селу Доње Кормињане, где је одржано венчање, похвалио је њен избор венчане одеће, рекавши да се после двадесет година десило да млада буде у ношњи. Фотографије са овог венчања гледала сам у кући младине тетке у Шилову.

- Đekić, Mirjana. 1989. *Srpska narodna nošnja Kosova – Gnjilane*. Zagreb: Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske.
- Erlich, Vera St. 1971. *Jugoslavenska porodica u transformaciji*. Zagreb: Liber.
- Златановић, Сања. 2003. *Свадба – прича о идентитету: Врање и околина*. Београд: Етнографски институт САНУ, Посебна издања 47.
- Златановић, Сања. 2004. "Шопови" у Косовском Поморављу. У: *Скривене мањине на Балкану*, ур. Биљана Сикимић, 83–93. Београд: Балканолошки институт САНУ, Посебна издања 82.
- Златановић, Сања. 2005. Свакодневица у енклави, Гласник Етнографског института САНУ LIII: 83–92. (Београд)
- Златановић, Сања. 2007. Свадба и конструисање идентитета. У: *Култура у трансформацији*, ур. Драгана Радојичић, 35–45. Београд: Етнографски институт САНУ, Зборник радова 23.
- Zlatanović, Sanja. 2008. Power of Categorization: Natives and Incomers in Southeastern Kosovo. *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA LVI/2*: 133–147. (Belgrade)
- Zlatanović, Sanja. 2008a. Starosedeoци i doseljenici: међугрупне перцепције у послератном дискурсу. У: *Savremena kultura Srba na Kosovu i Metohiji*, ур. Saša Nedeljković, 109–126. Kruševac: Ваћиник.
- Златановић, Сања. 2011. Дискурзивно обликовање "других": српска заједница југоисточног Косова у послератном контексту. Гласник Етнографског института САНУ LIX/2: 79–99. (Београд)
- Zlatanović, Sanja. 2012. Family in the Post-War Context: The Serbian Community of Southeast Kosovo. *Ethnologia Balkanica* 15 (u štampi).
- Kaser, Karl. [1995] 2002. *Porodica i srodstvo na Balkanu: Analiza jedne kulture koja nestaje*. Београд: Удружење за друштвену историју.
- Максимовић, Зоран. 2011. *Бошче Косовског Поморавља – белег традиције*, Београд: "Наша Србија".
- Малешевић, Мирослава. 1986. Ритуализација социјалног развоја жене – традиционално село западне Србије, Београд: Етнографски институт САНУ, Зборник радова 19: 9–118.
- Малешевић, Мирослава. 1995. Однос свекрве и снахе у свадбеном ритуалу. Сврљиг: Етнокултуролошки зборник I: 177–184.
- Marcus, George E. 1995. Ethnography in/on the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24: 95–117.
- Прелић, Младена. 2008. *(Н)и овде, (н)и тамо: етнички идентитет Срба у Мађарској на крају XX века*. Београд: Етнографски институт САНУ, Посебна издања 64.

- Урошевић, Атанасије. 1935. *Горња Морава и Изморник*. Београд: Српска краљевска академија. Насеља и порекло становништва, књ. 28, Српски етнографски зборник LI, 3–242.
- Hannerz, Ulf. 2003. Several Sites in One. In: *Globalisation: Studies in Anthropology*, edited by Thomas Hylland Eriksen, 18–38. London-Sterling, Virginia: Pluto Press.
- Hannerz, Ulf. 2003a. Being there... and there... and there! Reflections on multi-site ethnography. *Ethnography* 4, 2: 201–216.
- Hercfeld, Majkl. [1997] 2004. *Kulturna intimnost: Socijalna poetika u nacionalnoj državi*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Cannadine, David. [1983] 1995. The Context, Performance and Meaning of Ritual: The British Monarchy and Invention of Tradition, c. 1820–1977. In: *The Invention of Tradition*, edited by Eric Hobsbawm and Terence Ranger, 101–164. Cambridge University Press.
- Coates, Jennifer. 1986. *Women, Men, and Language: A sociolinguistic Account of Sex Differences in Language*. London-New York: Longman.
- Škaljić, Abdulah. [1965] 1979. *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, Sarajevo: Svjetlost.

Sanja Zlatanović

Wedding, Traditional Women's Costume and Identity Discourses of the Serb Community of Southeast Kosovo

The paper is based on multi-sited fieldwork carried out in southeast Kosovo (Gnjilane with its surrounding villages and Vitina enclave) and among persons displaced from this area to Smederevo, Vranje, and Vranjska Banja (all towns in Serbia). It is an excerpt from a much more extensive study of relations among ethnicity and other forms of collective identifications (religious, regional, local, gender) in a profoundly changed situation following the introduction of an international protectorate in Kosovo in 1999. The focus is on the subjective dimension of life under the protectorate and local knowledge. The paper examines identity discourses which accompany a wedding, a paradigmatic event in the culture of the Serb population of southeast Kosovo, and the use of traditional women's costume.

Key words:

wedding, traditional costume, family, identity, ethnicity, local identity, gender, discourse, protectorate, Serbs, Kosovo, Kosovo Pomoravlje

The wedding celebration in the morning hours is opened by the mother-in-law (the bridegroom's mother), by dancing the *svekrvino kolo* (mother-in-law's dance) with her kin. This wedding segment symbolizes the community's collective identity in the fullest sense. Women put on their traditional costume, of whose appearance and preservation to the present day the community is very proud. Discourse on the preserved traditional women's costume (today reduced to ritual function) among members of the community expresses the intertwining of different forms of identification. The traditional women's costume is one of the bearing constructs on which the community bases its identity as the old inhabitants of the area, as distinct from the colonists. Other identities such as ethnic, regional, local, gender and family are also interlaced into the discourse on women's costume.

Why is the women's costume placed on a pedestal as a condensed symbol of the community? Why does the community read complex identity discourses into the women's costume and the dance of the women at the wedding? One of the spheres in which this paper seeks answers are gender relations.