

UDC 316.356.4(082)

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ  
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

---

---

ЗВОРНИК РАДОВА КЊ. 20

ПРИЛОЗИ ПРОУЧАВАЊУ  
ЕТНИЧКОГ ИДЕНТИТЕТА

БЕОГРАД 1989.

# ПРИЛОЗИ ПРОУЧАВАЊУ ЕТНИЧКОГ ИДЕНТИТЕТА

UDC 316.356.4(082)

ISBN 86—7587—003—5

THE SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS  
ETHNOGRAPHICAL INSTITUTE

---

COLLECTION OF PAPERS VOLUME 20

## CONTRIBUTIONS TO THE STUDY OF ETHNIC IDENTITY

Editor-in-Chief:

Nikola Pantelić

Editor:

Dušan Drljača

Secretary:

Miroslava Lukić-Krstanović

Belgrade 1989.

UDC 316.356.4(082)

ISBN 86—7587—003—5

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ  
ЕНТОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

ЗБОРНИК РАДОВА КЊИГА 20

# ПРИЛОЗИ ПРОУЧАВАЊУ ЕТНИЧКОГ ИДЕНТИТЕТА

Главни и одговорни уредник:  
**НИКОЛА ПАНТЕЛИЋ**

Уредник:  
**ДУШАН ДРЉАЧА**

Секретар:  
**МИРОСЛАВА ЛУКИЋ-КРСТАНОВИЋ**

БЕОГРАД 1989.

Издаје: СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ  
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

Рецензенти:  
Академик Обрен Благојевић  
Миљана Радовановић  
Владимир Гречић  
Едит Петровић

Лектор  
Лепосава Жунић

превод текста на енглески језик:  
Павле Перенчевић

ISBN 86—7587—003—5

Тираж: 800 примерака

Примљено на III скупу Одељења друштвених наука Српске академије наука и уметности 10. IV 1990. године на основу реферата академика Обрена Благојевића.

Штампано уз учешће финансијских средстава Републичке заједнице науке Србије.

Публикација ослобођена пореза на промет.

Штампа: ГИДП „Просвета“ — Пожаревац

САДРЖАЈ  
ПРИЛОЗИ ПРОУЧАВАЊУ ЕТНИЧКОГ ИДЕНТИТЕТА

Предговор	7
Е. ПЕТРОВИЋ, Теоријске претпоставке истраживања етничког идентитета	9
М. ОРИОЛ, Парадоксални односи колективних идентитета према индивидуализму	15
С. МЕЖНАРИЋ, Етнички идентитети хрватског исељеништва, сувремених миграната, хрватске националне мањине и народности у СР Хрватској	25
М. ПАВЛОВИЋ, Испољавање етничког идентитета Срба у Чикагу	33
Д. ДРЉАЧА, Сведеност и имигрантске поткултуре Срба у Сједињеним америчким државама	45
А. ПОПВАСИЛЕВА, Народно стваралаштво и етнички идентитет македонских исељеника у Канади	57
Г. ПАЛИКРУШЕВА, Етноасимилациони процеси код припадника торбешке етничке групе насељене у Измиру	69
М. ТЕРСЕГЛАВ, Прилог проучавању духовне културе белокрањских Срба	75
Д. ДАВИДОВИЋ, Методолошки аспекти изучавања идентитета младих југословенских миграната	89
Љ. ПЕТРОВИЋ, Резултати етнолошких проучавања југословенских радника на привременом раду у Еркрату, СР Немачка	97
Б. ЈАКОВЉЕВИЋ, Југословени у Катвајку и Рајнсбургу, Холандија	109

## C O N T E N T S

### CONTRIBUTIONS TO THE STUDY OF ETHNIC IDENTITY

Preface	8
E. PETROVIĆ, Theoretical Assumptions of the Study of Ethnic Identity	13
M. ORIOL, Paradoxical Relations between Collective Identities and Individualism	23
S. MEŽNARIĆ, Ethnic Identities of the Croatian Emigrants, Modern Migrants, Croatian National Minority and National Minorities in SR Croatia	31
M. PAVLOVIĆ, Manifestation of the Ethnic Identity of Serbs in Chicago	43
D. DRLJAČA, The Reductive Nature of the Immigrant Subculture of Serbs in the United States	56
A. POPVASILEVA, The Folklore and Identity of the Macedonian Emigrants in Canada	67
G. PALIKRUŠEVA, Processes of Ethnic Assimilation among the Members of the Torbesh Ethnic Group in Izmir	73
M. TERSEGLAV, A Contribution to the Study of the Spiritual Culture of Serbs in Bela Krajina	88
D. DAVIDOVIĆ, Methodological Aspects of the Study of the Cultural Identity of Young Yugoslav Migrants	95
LJ. PETROVIĆ, Results of the Ethnological Studies of Yugoslav Workers Temporarily Employed in Erkrat, FR Germany	107
B. JAKOVLJEVIĆ, Yugoslavs in Katwijk and Rajnsburg, Holland	123

Од децембра 1987. до краја априла 1988. године Етнографски институт САНУ имао је Југословенску етнолошку трибину, посвећену питањима проучавања исељеништва, на којој је одржано 16 предавања. Основна замисао тог циклуса била је да се, у оквиру редовних плenарних седница, а у вези с 40-годишњицом рада Института, у светлу југословенских научних достизнућа сагледају досадашња усмерења и први резултати ангажовања на једном од његових мањих пројеката. Због тога су позвана по два истраживача из Хрватске, Словеније и Македоније где се питањима исељеништва баве специјализоване институције, а присуствовао је и један предавач из Француске, уз девет сарадника — из Београда и Србије — окупљених на овом пројекту.

Уз 11 чланака које објављујемо у овој публикацији на Трибини су прочитани и ови реферати:

- О фолклорном изразу хрватских народних мањина (Н. Ритит Бељак, из Загреба);
- Проучавање етничког идентитета словеначких исељеника (И. Славец, из Љубљане);
- Етнички идентитет југословенских народа као компонента развоја међународних односа СФРЈ и САД (В. Гречић, из Београда);
- Претходни резултати проучавања српско-енглеских бракова у Лондону (А. Вуковић);
- Питање идентитета Југословена друге и треће генерације у Холандији (Д. Антонић, из Београда).

Реферати на Југословенској етнолошкој трибини, претежно о питањима етничког идентитета, махом су резултати сталних преиспитивања у приступу истраживању, прецизнијем одређењу предмета проучавања и потврда су релативно високог степена нашег познавања најважнијих остварења у том погледу у свету. За посебно издање Етнографског института САНУ приређено је 11 рукописа са Трибине, под заједничким насловом *Прилози проучавању етничког идентитета*. Трибину је припремио, водио и настојао да се рукописи објаве dr Душан Дрљача, руководилац рада на етнолошком проучавању исељеништва.

Д.Д.

## PREFACE

The Ethnographical Institute of Serbian Academy of Sciences and Arts conducted from December 1987 until the end of April 1988 a Yugoslav Ethnological Forum on the problems in the study of emigration, at which sixteen lectures were delivered. The underlying idea of this set of lectures was to present, at the regular plenary sessions, the first results of one of the minor projects of the Institute in connection with the Institute's 40th anniversary and in the light of the achievements of the Yugoslav scholars. Therefore six researchers were invited from Croatia, Slovenia and Macedonia, two from each (in these republics specialized institutions are working on the problems of emigration); there was also one lecturer from France and nine collaborators from Belgrade and other Serbian towns working on this project.

In addition to the eleven articles published here, the following reports were also read out at the forum:

- On the Folklore of the Croatian National Minorities (N. Ritig — Beljak, Zagreb);
- The Study of the Ethnic Identity of the Slovenian Emigrants (I. Slavec, Ljubljana);
- Ethnic Identity of the Yugoslav Nations As a Component of the Development of U.S. — Yugoslav Relations (V. Grečić, Belgrade);
- The Preliminary Results of the Study of the Serbian—English Marriages in London (A. Vuković);
- The Identity Problem of the Second — and Third—Generation Yugoslavs in Holland (D. Antonić, Belgrade).

The reports submitted at the Yugoslav Ethnological Forum, most of them dealing with the problems of ethnic identity, were largely the results of constant experiments in the approach to the research aimed at a more precise definition of the subject of the study. They confirmed the comparatively high level of our knowledge of the most important achievements in this field in the world. Eleven papers from this forum have been collected under the title **Contributions to the Study of Ethnic Identity** as a special edition of the Ethnographical Institute of the Serbian Academy of Sciences and Arts. Dr Dušan Drljača, who is in charge of the ethnological study of emigration at the Ethnographical Institute, organized the forum and did everything to see the papers published.

D. D.

Едит Петровић,  
Београд

## ТЕОРИЈСКЕ ПРЕТПОСТАВКЕ ИСТРАЖИВАЊА ЕТНИЧКОГ ИДЕНТИТЕТА

У радовима који се баве истраживањем етничких група и њивим одликама често се употребљавају термини: етнички, племенски или национални идентитети, културни, религијски идентитети итд. Идентификовати заправо значи препознати, усвојити, одредити. Зависно од тога да ли за основу идентификације узимамо културу, религију, етнос, племе или нацију, везаћемо и појам идентитета за неки од одговарајућих придева.

Појам идентитета формулisan је најпре у психоаналитичарској теорији и схваћен је као најшира основа за одређење индивидуалног осећања припадности. Формулацију појма етнички идентитет дао је Ерик Ериксон 1968. године.<sup>1</sup> Покушао је да одреди механизме преко којих се особа идентификује са групом и утврдио да је идентитет својство које је укорењено у самој основи личности. Сам процес етничке идентификације, међутим, одвија се током социјализације.

Етнос као појам различито је дефинисан и примењиван као концепт у истраживању. Док су у старијим дефиницијама етноса издавајане статичке културне категорије као објективни показатељи припадности (обичај, језик, ношња, територија, религија), у новијим дефиницијама повезује се појам етноса с појмом етничког идентитета и премешта се нагласак са културног садржаја на манифестије етничког кроз међугрупне контакте, анализирајући понашање чланова групе у одређеним ситуацијама.<sup>2</sup> Може се рећи да је са увођењем појма етничког идентитета уведена и субјективна димензија у проучавању етноса уопште.

Потребно је међутим одмах, напоменути да проучавање етничког идентитета мора уважавати и субјективне и објективне показатеље „етничности“. Чланови једне групе могу поседовати одређене објективно постојеће ознаке/особине, преко којих их људи ван гру-

1. E. Ericson, *Identity, Youth and Crises*, New York 1968.

2. В. нпр. дефиниције етничког идентитета: G. De Vos, *Ethnic Identity: Cultural Continuities and Change*, De Vos & Rommanucci Ross eds., Palo Alto 1975, 16; A. Peterson-Royce, *Ethnic Identity: Strategies of Diversity*, Bloomington 1982, 184; D. Mostwin, *In Search of Ethnic Identity*, Social case-work 1972, 2.

ле одређују и препознају (можемо их назвати спољним обележјима; са њима се најпре сусреће и сам истраживач који започиње истраживање једне етничке групе). Такав елемент може бити неки ритуал, употреба одређених израза у говору или дијалекту, ношња итд. С друге стране, за саме чланове групе постојаће осим ових, и читав низ других етничких обележја, преко којих врше идентификацију са сопственом групом, а који могу бити невидљиви за особе ван ње. Етничке ознаке, које у свести члanova групе значе више него посматрачима са стране, називамо етничким симболима. Свест о симболичком значењу неке етничке ознаке стиче се тек у додирима са припадницима других група. Интеракцијом различитих етничких група стиче се и идентитет, тј. изграђује се осећање припадања групи. Како је истакао Спicer, групе симбола повезује у једну целину то што се уклапају у један систем који носи значење за људе унутар њега.<sup>3</sup> Који ће знакови етничког идентитета бити изабрани као симболи једне групе људи, зависи од заједничке интерпретације проживљеног искуства члanova групе. Може се на пример, вршити митологизација историјске прошлости групе, како би одређени догађаји, значајни за формирање групе, дobili симболичко значење за њене чланове.

Симболи нису статичне категорије, већ елементи који се формирају кроз контакте између група, мењају према ситуацијама — било као резултат спољних притисака било према иманентним потребама групе.

У истраживању субјективних димензија етничког идентитета полази се јод појединца и његовог осећања припадности и везивања за групу, али се исто тако бави и самодефинисањем групе. Да би се испитало како индивидуално тако и групно осећање идентитета, конструишу се разне врсте социјалних скала. Тако се, на пример, за испитивање социјалне и етничке дистанце користи Богардусова скала или њене варијанте<sup>4</sup>. Етнички стереотипи се испитују применом скала процене, где се испитанику да листа са позитивним и негативним атрибутима и затражи да њима вреднује припаднике своје групе а такође и припаднике других група са којима је у додиру. Таква истраживања могу показати занимљиву правилност у одређену аутостереотипа. Стереотипи о припадницима сопствене групе у највећој мери су позитивни (група је вреднована позитивним атрибутима), док је стереотип према другим групама обично вреднован са већим бројем негативних атрибута.<sup>5</sup> Могу се такође испитивати

3. E. Spicer, *Persistent Identity Systems*, Science 4011, 795—800, према A. Peterson—Royce g. d., 45.
4. E. S. Bogardus, *Measuring social distance*, Journal of Applied Sociology № 9 1925, 216—226; в. такође: D. Pantić, *Etnička distanca u SFRJ*, Центар за истраживање јавног мnenja, Institut društvenih nauka, Izveštaji i studije sv. 2, Beograd 1967; Đ. Đurić, *Psihološka struktura etničkih stavova dece i roditelja u različitim nacionalnim sredinama Vojvodine*, Beograd 1978, докторска дисертација, рукопис.
5. L. Mgruz, *Oznake etničke distance*, Култура 71, 1985; Đ. Đurić, *Etnički seterotipi učenika u nacionalno homogenim i mešovitim sredinama Bačke*, Psihološke razsprave, Ljubljana 1972; Б. Першић, *Неки методолошки проблеми мерења националних стереотипија и социјалне дистанце*, Материјали I, V конгрес психолога Југославије, Скопје 1975.

степени етничке или националне везаности анализом ставова о националним/етничким питањима.<sup>6</sup> Уз све напоменуте начине мерења субјективног осећања идентитета, треба поменути и статистичко одређење етничког/националног идентитета, јер се приликом званичних пописа становништва особа декларативно само-одређује.<sup>7</sup>

Појам етничке дистанце односи се на субјективно осећање близине који изправљаје једна особа или група људи према другој особи или групи. Етничка дистанца, као испитивање степена социјалне близине (удаљености) заправо говори јој психолошким баријерама које олакшавају или отежавају социјалну интеракцију. Баријере или етничке границе могу бити подигнуте на основу било ког критеријума који је за групу значајан у одређеној ситуацији. Етничка дистанца се због тога манифестише тек у међусобним додирима између јединки или група.

Етничке границе представљају вештачке баријере у комуникацији између група и могу бити створене у различитим областима комуникације. Етничке границе се успостављају и одржавају упркос контактима, као што је истакао Барт.<sup>8</sup> Ако једна група одржава свој идентитет упркос контактима или услед контаката, јона мора имати добро дефинисане критеријуме за сплавализацију припадности. Кроз такве критеријуме се формулшу одређени социјални односи. Чланови групе морају бити такође и високо стереотипизирани да би могли да јостваре комуникацију с другим групама. Културне одлике преко којих се они само-одређују или их пак други одређују морају бити унеколико стабилне како би се разлике одржале и кроз међусобне додире.

Етнички стереотипи су знакови засновани на делу искуства који узимају један од атрибута групе, издвајају га и дају му значење које јомогућава да фигурира уместо целине.<sup>9</sup>

Истраживање етничког идентитета са институцијалног нивоа бави се заправо манипулатијама етничким идентитетом ради постизања одређених циљева. Таквим циљевима могу тежити разне политичке, верске и друге организације унутар саме групе, или пак, оне, ван ње. Посебно је разматран удео државних политика у спровођењу одређених етничких или националних циљева. У случају политичке која тежи формулисању националног идентитета који би непирао све локалне етничке особености, национално конституисање ће се постићи кроз процес усмерене амалгамијације различитих група и стварање хомогене националне културе. Религијским осећањима припадника различитих група такође се може манипулисати, било да се постојеће конфесионалне разлике користе или се нове стварају како би се успоставиле или нагласиле баријере између различитих група.<sup>10</sup>

6. Рот/Хавелка, *Национална везаност и вредности код средњошколске омладине*, Београд 1973; Ђ. Ђурић, *Психолошка структура етничких ставова младих*, Нови Сад 1980.
7. Р. Петровић, *Миграције у Југославији*, Београд 1987, 9—19.
8. F. Barth ed. *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston 1969, увод.
9. G. Alport, *The Nature of Prejudice*, Reading, Massachusetts 1986, 191.
10. S. Enloe, *Religion and Ethnicity, Perspectives in Ethnicity*, S. Argunov, R. Holloman eds., Hague, Paris 1978, 347.

Етнички идентитет само је један од могућних идентитета које особа задобија током живота. Он није непроменљив нити дат једном заувек, већ се према потребама ствара, наглашава, мења, скрива, напушта или замењује новим. Особа је стога „избирач”, вршећи стални избор у стратегијама излагања или скривања идентитета. Због тога идентитетом могу манипулисати и појединци. Особа ће јавности изложити онај идентитет јод кога у датој ситуацији може имати користи или који је друштвено вреднован. Као пример може послужити велики пораст броја особа које су се у Југославији изјасниле као Турци, ако се упореде пописи становништва из 1948. и 1953. До демографски немотуђег увећања броја особа турске националности дошло је услед промењених прописа о исељавању у Турску у периоду између два пописа.<sup>11</sup> Може такође постојати више идентитета изграђених на етничкој основи које особа осећа и наводи, а да јони не буду у скобу. Појединач се може одредити најпре племенски или регионално, затим национално, а такође може осетити да подједнако припада двема нацијама.

Различити идентитети могу се такође манифестовати у различитим областима комуникације. Ситуацијска употреба идентитета може се јасно одредити у вишеетничким заједницама, посматрањем чланова група у јавним или приватним манифестацијама (употреба језика/локалног дијалекта, начин одевања, „употреба“ одређених ритуалних елемената итд.). У једној области комуникације чланови групе могу манифестовати племенски идентитет, у другој регионални (локални) или национални. Етничким идентитетом ствара се дистинкција између класа МИ и ОНИ или припадника групе и оних ван ње. Како ће се поједине одлике користити, зависиће од ситуације: неки елементи ће бити сигнали разлика, други ће се занемарити или ће се так разлике сасвим порицати онда када објективно постоје, ако је то у функцији неког циља.<sup>12</sup>

Једна од важних одлика етничког идентитета јесте управо његова динамика и контектуалност. Група изграђује и излаже свој идентитет као одговор на једну друштвену ситуацију. Одржава га путем знакова и симбола којима придаје сопствено тумачење и значај. Они елементи који у једном контексту имају значење за припаднике групе, у другом могу бити напуштени или намењени новим. На делу су наиме стално две силе — конзервирајућа сила и сила промене. Које ће силе превалнути, зависи јод врсте и интензитета комуникације између чланова различитих група.

\* \* \*

На овом месту истакнуте су само основне теоријске претпоставке истраживања етничког идентитета. Теоријска разрада основних димензија етничког идентитета мора полазити јод специфичности

11. Р. Петровић, н.д. 1987, 23.

12. О ситуацијској употреби етничког идентитета в.: A. Peterson-Roy се н. д. 1982, 195—208; H. Bidheim, *When Ethnic Identity is a Social Stigma, Ethnic Groups and Boundaries* F. Barth ed., Boston 1969, 39—53.

популације која се испитује, као и датог социјалног и културног контекста у чијем оквиру се она налази. Не могу се занемарити ни историјске детерминанте у развоју једне групе. Оно чиме се суштински одликује истраживачки поступак у испитивању етничког идентитета јесте перманентно упоређивање објективно датих показатеља „етничности“ групе и онога како сами чланови групе себе дефинишу и које елементе узимају као своје етничке симболе. Тек утврђивањем раскорака између објективно или субјективно „употребљене“ стварности откриће се и механизми успостављања и функционисања етничког идентитета.

Edit PETROVIC

### THEORETICAL ASSUMPTIONS OF THE STUDY OF ETHNIC IDENTITY

#### S u m m a r y

The concept of identity was first formulated in psychoanalytic theory as the broadest base for defining the individual feeling of affiliation. Ethnic identity is a trait deeply rooted in the very foundations of personality, but ethnic identification also takes place during the process of socialization. Studies of ethnic identity must take into account both subjective and objective indicators of ethnicity. Ethnic characteristics that are more meaningful to the members of a group than to outside observes are designated as ethnic symbols. They are not static categories, but elements formed through contacts between groups and changing either as a result of external pressures or according to the inherent needs of the group. In this context, attention must be paid to the concept of ethnic distance as the subjective feeling of closeness experienced by a person or a group of people in relation to another person or group of people. Studying ethnic identity implies explaining ethnic stereotypes as signs based on part of the experience which assume one attribute of the group, single it out and ascribe it a meaning enabling it to represent the whole.

Ethnic identity is only one of all the identities a person can acquire during his or her life. It is not immutable, but is created, emphasized, changed, concealed, abandoned or replaced by a new one as needed. That is why dynamics and contextuality are important characteristics of ethnic identity.

The theoretical elaboration of the basic dimensions of ethnic identity must start from the specific character of the population studied and its social and cultural context. The mechanisms of the formation and functioning of ethnic identity will be revealed by determining the gap between the objectively and subjectively »used« reality.



Мишел Ориол (*Michel Oriol*),  
Ница

## ПАРАДОКСАЛНИ ОДНОСИ КОЛЕКТИВНИХ ИДЕНТИТЕТА ПРЕМА ИНДИВИДУАЛИЗМУ

Социолошки статус и историјски развој колективних идентитета остају и даље неизвесни упркос многим расправама о том питању, које су вођене последњих неколико година (М. Ориол, 1979).

Већина интелектуалаца у први мах долази у искушење да њихово скорање оживљавање схвата као последицу кризе. Јер њихове анализе истраживања и њихово стварање, у већини случајева се односе на опште вредности и они су првенствено упућени на то да сматрају варљивом илузијом сваку политичку и духовну перспективу, а фортиори научну, која даје првенство специфичности. Општа криза била би на први поглед тек последица своеопште кризе: пре или касније морали би се поново родити друштвени покрети који би били способни да искажу особеност *hic et nunc* својих захтева са системом вредности који би могао да се уклоши у општу Историју Човечанство (А. Турен, 1983).

Иако се таквом схватању лако може упутити критика да узмиче пред илузијом — под општепознатим обликом »*wishful thinking*« — ипак се не може избегти парадоксалан став социолошке расправе (М. Ориол, 1985). Сви који су га створили, тежили су томе да припишу већој рационалности друштвеног реда универзалност теорије која допушта да се схвати, дакле да се смањи специфичност непромишљених примена. Ако се, међутим специфичност схвati управо као неповратни принцип организације колективних понашања, чему би онда служило њихово подвргавање истраживању научног типа? Све се одиграва као да од сада није више неопходно да се јасно сагледа оно што због малености не улази у збрку која последњих година влада друштвеним наукама.

Свеукупност знања и специфичност историјских процеса и поред свега могу да прекину устрајно супротстављање, ако их сведемо на фундаменталнију парадигматску опозицију, ону која се односи на индивидуално и колективно. Луј Димон (Louis Dumont) (1983) подвукao је да је од Маркса до Вебера (Marx, Weber), примена научног мишљења на социјалне чињенице, тежила да омогући историјско остварење слободе схваћење потпуно индивидуално у својој основи. Стварању колективних идентитета и данас се радије приписује оно што произлази из насиља или фанатизма, док критич-

ко испитивање правде, за дужове још увек задојене картезијанством, има својство еманциповање индивидуе.

Дакле, то супротстављање, тако овојествено расправама којима интелектуалци доказују свој статус, туши много од своје умесности ако захтевамо да се осврне на друштвено стварање идентитета. Етнологија, друштвена психотерапија, као и историја, дакле, воде ка томе да се успостави *комплементарност* између симболичких и практичних процеса, чиме се дефинише индивидуални *садржај*, с једне стране, и колективни, с друге стране.

Упоређивањем пре свега података који се односе на етнички и национални идентитет, у статусу *симбола* идентитета видећемо принцип аналогије као диференцијацију између „трајдиционалног“ и „савременог“ садржаја. У наставку ћемо истражити парадоксални процес који карактерише ово друго и који ове више води ка сопственом стварању симболичких језнака колективне припадности. Полазећи од тог парадокса, упитаћемо се које су могућне основе културног и политичког плурализма.

\* \* \*

Никада није наодмет вратити се Фредрику Барту (Fredrik Barth), несумњивом зачетнику савремене теорије о друштвеном идентитету (Барт, 1970). Његово дело најавди нас на умесно колебање између објашњења идентитетних појава у тајкованим традиционалним друштвима и оних која се данас јављају, проузрокујући узмицање покрета свеобухватног карактера које смо дефинисали у уводу.

Своја испитивања Барт је поткрепио почетном констатацијом да се ток савремене историје и даље доказује: знатна људска мноштва која одговарају развоју индустриских друштава нису, насујут прот очекивању, проузроковала хомогенизацију припадности, што бисмо очекивали имајући на уму већину социолошких учења. Он, дакле, ствара хипотезу да захтев за етничком или културном специфичношћу није посledица изолације, него производ стратегије.

Запажања којима он задире у срж традиционалних друштава потврђују још тумачење. С једне стране, прте које карактеришу етнички идентитет нису ништа мање непроменљиве, географски или историјски, као што је модификоване диференцијацијама које треба произвести или потврдити. С друге стране, пак, што је још важније за наш став, субјекти (било колективни било индивидуални) нису узроčници промене свог идентитета на основу осталих процеса, већ само на основу оних који им допуштају да буду постојани. У оба случаја реч је о томе да треба добро регулисати начин на који се стапа са једним, односно диференцира од других, да би се оптимизирао збир интереса који су суштински повезани са везивањем територије за економски статус, за однос успостављен с правима која се сматрају законским.

По нашем мишљењу, ти предлози су основани за онога којели да од супстанцијализма одвоји теорију идентитета, односно да јомогући научну концепцију (Peres Agote, 1984). Они можда и превазилазе своју суштину изокрећући проблематику, а не дајући јасне шрте решења. Ф. Барт је био веома свестан чињенице да је најпре требало нагласити релативну стабилност којом се, бар на први поглед, одликују припадности у већини група окарактерисаних културним специфичностима.

По нашем схватању, управо огромна привилегија везана за експлативан карактер интереса спречава давање уверљивих одговора на сопствена испитивања. Чак и кад интерес није, као у већини друштава, подређен формализацији и прорачунима, он представља сувише непостојан принцип да би се створио основ оданости, ма како нестабилан он био. Да би допринео добром извођењу улоге, он треба да буде у вези са узајамном противречношћи с другим елементима идентитета које би субјекти могли истовремено себи да предоче (историја групе, културна баштина, језик...). Другим речима, заједнички интерес мање је значајан у својству инструменталних референци него у својству значењског елемента смештеног у оквиру симболичке структуре целине. Услед недостатка препознавања оснивачког карактера симболизма (Д. Спербер, 1974), никад се неће схватити понашање или, чак, усвајање штетних навика које од самих зачетака историје изазивају повратно неразумевање власника доминантног законодавства (Х. Тайлер, 1981).

Посматрање савремених друштава омогућава нам да боље разумемо због чега већина политичких и социолошких теорија Држава—Нација најчешће не успева да схвати често парадоксалне односе интереса индивидуе са цивилном лојалношћу.

Однос национализма и индивидуализма био је утврђен од тренутка оснивања политичке теорије савремене Државе (и тек недавно је та веза протумачена у антрополошком смислу, Ж.—С. Гиншар, 1987). Теорије друштвеног уговора препостављају, ако их пренесемо на савремени речник, стратешку концепцију цивилне лојалности: ја припадам Државном телу само онолико колико добијам путем неке замисли, више или мање иматинарне, о радикалном очувању природног стања, односно неумерене афирмације личне жеље.

Премало је наглашена идеолошка разлика која је одвојила овај подухват, вођен свеопштим појмовима националне расправе, од радова који су, почевши од Хердера (1964) и Фихтеа (1859), тежили ка томе да докажу специфичност овог или оног друштвеног уређења. Конкретне лојалности добијају рефлексиван облик тек филозофским објашњењем категорије „култура“. Другим речима, већ је и прелаз од формализма ка симболизму објашњавају супституцију проблема Државе — Нације у вези са суверенитетом опшите.

Ова расправа изгледала би апстрактна и посвећена малом броју „правих интелектуалаца“ који представљају друштвене гру-

не заинтересоване за Државну моћ, кај ове појмове не бисмо налазили измењене, у речнику савремене политике.

Ту се налази једно јод решења које произлази из истраживања еволуције националних и културних идентитета у групама имиграната, која смо могли да водимо током неколико година еволуције. Она нам у ствари пружају посебну могућност да проверимо теорије о припадности у обиму који допушта њихова удаљеност од Државе, као и њихова распрострањеност, као и да методичким упоређивањем докажемо разноликост процеса који се догађају и фактора који утичу на стварање колективних идентитета.

Разноликост ставова према првобитном друштву и према садашњој земљи, мисаштво „расправа о припадности“ које се односе на групу, потврђују и прецизирају хипотезе засноване на Бартовом релативизму: већина њихових чланова наставља да трага за својим пореклом, односно спустире се хомогенизацији и тежи да буде друкчија. Они, међутим, користе *символе* више него што користе своју ситуацију у функцији интереса мање или више схваћеног као индивидуалног.

На тај начин, барем у оквиру француског друштва, код младих пореклом из Португала, као и код оних чија је породица дошла из земља Магреба, налазимо већину садржаја који експлицитно разликују инструменталну концепцију званичне припадности и егзистенцијалну афирмацију личне припадности (М. Ориол, 1984; А. Мартин, 1986; Н. Семра, 1987). У прихвату француског држављанства они пре свега виде најбољи начин за настављање студија или за запослење, што им не смета да мање или више интензивно осећају да и даље припадају заједници својих родитеља. У питању је нешто више од обичног осећања, јер то ступање у друштво одговара обичајима или намерама проистеклим из дубоко симболичке поделе. Код најватренијих је случај — али они су најмалобројни — да се јавља жеља за животом и радом у отаџбини. Чешћа је жеља, пре свега код мусулмана, да се ожене у оквиру своје заједнице.

Двооструко примање у друштво (М. Катани, 1983), што је случај код већине припадника „друге генерације“, својом асиметријом јасно приказује на који начин се различита схватања припадности не искључују, него одговарају неједнаким степенима затворености према групи. С једне стране, постоји спојна веза, инспирисана интересом. С друге стране, међутим постоји дубљи однос мотивисан деобом колективних симбола.

Многи аргументи поменути у расправама у свету савремене француске политике о евентуалној промени прописа о националности, с те тачке гледишта немају никаквог смисла. Наводи се чињеница да се слабост родољубља нових сународника исказује сталном и опасном могућношћу издаје. Овде се проблем поставља као борба између националних идеологија, као да би одбијање једних неминовно значило прихватење других. Али млади не само да у

већини стручајева одбијају да схвate своју припадност као искључиву него је они, поред осталог, не осећају као идеолошки однос лојалности према институцији.

Многи од њих сматрају сумњивим озакоњење моћи Државе у име општих интереса, било да је реч о Француској, било о земљи-порекла. Веома су сумњивачи према несебичности власти, али потпуно не оспоравају неопходност да је за њихову националну групу нађе конкретан политички облик. Они, међутим, замишљају да би тај облик могао бити много широкогруднији, са мањом мером неједнакости, уместо садашњих сумњивих политичких аппарата. То је код најобразованијих Португалца и, наспрот томе, код највећих „допултиста“ из земља Магреба, као сан о историјској и географској промоцији сеоске заједнице која би омогућила постојање без денатурисања.

У светлу таквих примера, индивидуални субјекат се не појављује у улоги спретног посредника који разматра најповољнију одлуку (Тибо и Кели, 1965). Он је takoђe носилац и стваралац симбола идентификације. Кад они престану да се изражавају мање или више прецизно, мање или више везано за представу о „стварним“ националним Државама, њихови руководиоци су присилjeni да за примену своје моћи користе осредње и несигурне методе класичног макијавелизма, односно манипулатију страхом и интересом.

Враћајући се симболизму, запажамо заједнички чинилац традиционалних идентитета — често названих „етничким“ — и модерних — који се обично сматрају националним — и принцип њихове разлике. Леви-Строс је показао на који начин системи различитости који функционишу унутар митова — митеми — доприносе, колико и друштвене прилике, стварању разлика између друштвених трупа (К. Леви-Строс, 1962). Контрастивно приказивање језика, територија, историја, култура, мање или више идеализованих тежњи, има исту улогу у оквиру наших друштава. Али разлике нису мање битне ни између обраћања васељенској основи и призывања историјских темеља. У првом случају постоји тежња да се људски поредак поистовети са природним поретком, а предлог ће изгледати утолико боли и убедљивији уколико се буде више исказивао независно од субјективности (то не искључује разноликост верзија митова зависно од говорника). У другом случају, реч је о симболичкој структури која се не може одржати без подстицања личног учешћа: шта би био језик без говора, територија без одбране, култура без примене, историја без наставка, солидарност интереса која се не би показивала?

Структуре на којима се заснива припадност група савременог типа нису, дакле, пуке замисли. Оне подразумевају мобилизацију сваког члана ради одбране, ради стварања и развијања конститутивних симбола. Због тога се не могу раздвајати „објективне“ теорије — које казују да се нација заснива на склупу чинилаца — и „субјективне“ теорије, према којима се она заснива на личном учешћу. Сви такозвани „факторијални“ елементи поменути су као мотиви „жеље за заједничким животом“ (Е. Ренан, 1987). Целокупна мобилизација намењена остваривању заједничких пројеката,

сматра је врстом природног наставка историјских и опште-културних чињеница. Та потпуну збрку онога што јесте и онога што треба да буде, ствара, противно свакој формалистичкој логици, потпуну комплементарност симболичких или практичних чинова индивидуалног субјекта и „квази-природног“ постојања историјске групе чијим се чланом проглашава.

Миграционија посебно је повољна за евидентирање константе дијалектике односа институционалног и егзистенцијалног поља идентитета. Но, јесмо ли ми компетентни да генерализујемо ту анализу у свим ситуацијама у којима се може испољити културна и/или национална припадност? Не своди ли она на минимум стварну, а не само семантичку противречност између, с једне стране, испољавања моћи — легитимне присиле — од стране државних апарата који испољавају свој објективни ауторитет у име доминантних група, и, с друге стране, суштински субјективни аспект револта чланова потчињених група? (А. Перес-Аготе, 1984).

Могло би се оповргнути само приказивање националних припадности; наиме, њихово стварање, кад су у питању потчињене групе које су се асимиловале са Државом—Нацијом по принципу отуђености, претпостављастално испољавање онога што је П. Бурдије (Bourdieu) назвао „символична присила“ (П. Бурдије, 1970). Насупрот томе, могућност да се нека особа жртвује у име будућности стуђење групе представља радикално оповргавање онога што нека читања теорија репродукције представљају претерано детерминистички. Та могућност да се субјект потчини колективном идентитету ретко се добро сагледава у теоријама. Може се такође нагласити релативан несклад између неких предлога помоћу којих Луј Димон (Louis Dumont) жели да повеже „нацију и појединца“ (Л. Димон, 1983). „Нација је глобално друштво састављено од људи који се сматрају индивидуама“. „Индивидуализм се, за разлику од холизма, сматра идеологија која валоризује индивидуу и запоставља или подређује друштвену свеукупност“ (подврка аутор). Ако радије употребљавамо појам „егзистенцијалан“ него индивидуалан, то чинимо због тога да би се нагласила чињеница да је субјект погодан за стварање, у оквиру представе коју има о нацији, историјске трансцендентности коју може да претпостави сопственом постојању.

Мебутим, оно што је свим овим аргументима само потврђено јесте да опозиција између објективног и субјективног поља може бити доведена до екстремне напетости чињеница везаних за доминацију, али да она буде застарела или умањена. Најезгистенцијалније од идентитарних сукоба увек наводи на неке примедбе.

Ако се сада вратимо предлозима и практичним решењима на основу којих имигранти разликују добру заједничку државу од лоших руководилица на власти, запазићемо да нишу у питању једноставно замишљања каква би могла бити у будућности или у мањти правна Држава у којој не би било отуђења или утопије о укидању Државе по одумирању њене доминације. Ти субјекти много прагматичније имају у виду неке заклоне који би привремено ублажили предвиђени нестанак сопствене воље.

Ово што је речено јасно се види кад је реч о очувању значења које скоро увек има најнесигурнији статус, па је, дакле најдрагоценје у симболичкој структури нације, тј. језика. Код младих Португалца безусловна тежња за очувањем, за себе и своје, употребе језика, заступљена је тек код мање од 15% испитаника, и то само код оних који се налазе у слоју који је најдубље везан за „португалност“, у радној лествици хијерархијски приказаних мишљења (А. Мартину, 1986). У слоју непосредно испод поменутог, реч је пре свега о португалској Држави на коју се рачуна код постојања неопходних гаранција за очување употребе португалског у досељеној заједници. Код многих младих Магреба на југоистоку Француске (Н. Семра, 1987) наилазимо на мишљења где се прагматизам и плурализам комбинују у запаљујућем броју. Жалећи што не могу да се изражавају на арапском, исказују жељу да „француска“ Држава на време предузме неопходне мере како би касније њихова сопствена деца могла да добију диплому о знању језика земље порекла“.

Та визија благонаклоне Државе, забринуте за очување плуралистичких вредности и која прикрива недостатке личних жеља, није ли она одраз наивности? Не би ли било мудрије представити себи модерни Левиатан како га је скисирао Орвел, умножавајући последице симболичке присиле помоћу свих могућности савремене технологије контроле и комуникације? (Ц. Орвел, 1949).

Потребно је нагласити да, пошто је сваки колективни идентитет дубоко ирационалан, не може се до краја сучељавати у материји оно најразумније са оним најнеразумнијим у њој. Само је могућно истраживање стваралачких или рушилачаких врлина разних замисли.

Та константна дијалектика између стварања порука носилаца диференцијација, а, самим тим, и иновација, и организације огромних простора где је у медијима лако видљив културни производ потпомогнут банализованим статусом продаје. Многе идентитарне изразе који круже светом већ двадесет година, слушатељство није сматрало политичким: они су се појављивали на пољу „медија“. Одуцарали су у односу на моделе који су пребрзо постали стереотипни услед интензитета дифузије, у мери у којој се препознавала оригиналност групе, чији су ствараоци изражавали протест, наду, португ доминантним културама. Од „ретгеа“ до „раја“ масовна културна продукција не престаје да потврђује Леви-Стросову теzu да цивилизацију чини плодном само комбинација различитих модела у њеном пореклу који су по својој природи супротни (К. Леви-Строс, 1960).

Тако настала разлика ће се јасно посебно исхитрена. Двоstrуки процес окупљања економског и политичког тежи ка разстављању у идентификацијоном процесу означеног — у крајњој политичкој анализи — и означитеља. Или се, пак, банализује означен одузимањем сржи његове егзистенцијалне димензије — да би се свео на „моду“. Такође се може наметнути ознака званичне националне културе да би се обележила порука првобитно намењена њеном рушењу.

Уочава се да многи борци за идентитарне интересе теже ка радикалном ууклањању те константне претње нестанком најдрагоценјих извора афирмације Нас. Њихова намера, међутим, тачно је посвећена бесконачном трагању за гаранцијама које не би могла да поднесе ни најгора присила.

То је управо мученичка илузија о званичној култури која води до веровања да је могућно оградити и сачувати изворе идентификације, као да је реч о томе да изолација гарантује њено усвајање. Неопходно је да се поново вратимо Барту: зближавање и мешање потхрањују колективни идентитет. Чак и историја, важан и понекад основни извор, треба тврк да се прерадије: она је основ садашњих заједница само док се стално проверава, макар и због свих тих разилажења, свих изузетака које потенцијално у себи носи. Њу траде и деле чланови прве тек кад је истргну из бирократски утврђеног текста којим се исувише често национални образовни системи и даље користе. Историја, језик и култура, заједнички интереси, подједнако су осетљиви на те парадоксалне процесе. Кад хоћемо да употребимо свим изворима моћи, дајући и доказујући њихову дефиницију, њихов допринос симболичком стварању националног и/или културног идентитета, немогуће је њихово затварање; пре или касније они се искључују из чисто егзистенцијалне дефиниције припадања. Било да је употребљавана у име званичног апарате или у име рушиташтва, сила не може у недоглед да се примењује као ритуал који потврђује смрт као свој исход.

Неповратни смер „светске економије“ (И. Валерштајн, 1979) (Wallerstein) дозива прогресивну институцијализацију глобурализма, односно установљења места и времена у којима ће симболички извори неопходни за културну диференцијацију моћи да се препознају, одржавају, оспоравају, развијају, разрађују.

Нема сумње да није у питању највероватнији ток историје. Чему ће служити сазнање да наше личне могућности симболичког стварања чини јединственим тек аутономија наших одлука о припадању, ако није у питању демократизација стратегије Макијавелијевог Владаоца, који свакога позива да супростави само начин начину, силу сили.

С француског превела  
МАЈА ВЛАХОВИЋ

Mišel ORIOL

## PARADOKSALNI ODNOSSI KOLEKTIVNIH IDENTITETA PREMA INDIVIDUALIZMU

S u m m a r y

Sociološki status i istorijski razvoj kolektivnih identiteta ostaju i dalje neizvesni uprkos mnogim raspravama o tom pitanju, koje su vođene poslednjih nekoliko godina. Ipak, sveukupnost znanja i specifičnost istorijskih procesa mogu da prekinu ustaljeno suprostavljanje koje se odnosi na paradigmatsku opoziciju individualno i kolektivno. Etnologija, društvena psihologija, kao i istorija vode ka tome da se uspostavi kompletnost između simboličkih i praktičnih procesa, čime se definiše individualni sadržaj, s jedne strane i kolektivni, s druge strane. Uporedivanjem podataka koji se odnose na etnički i nacionalni identitet u statusu simbola, se može pratiti princip analogije kao diferencijacija između »tradicionalnog« i »savremenog« sadržaja. U radu se analizira paradoksalni proces koji karakteriše ovo drugo i koji sve više vodi ka sopstvenom stvaranju simboličkih oznaka kolektivne pripadnosti. Tako se mogu utvrditi osnove kulturnog i političkog pluralizma.

Posmatranje savremenih društava omogućava nam da bolje razumemo zbog čega većina političkih i socioloških teorija Država — Nacija najčešće ne uspeva da shvati paradoksalne odnose interesa individue sa civilnom lojalnošću. Na taj način, u okvirima francuskog društva, kod mladih poreklom iz Portugala, kao i kod onih čija je porodica došla iz zemalja Magreba, nalazimo većinu sadržaja koji eksplicitno razlikuju instrumentalnu konцепцију zvanične pripadnosti i egzistencijalnu afirmaciju lične pripadnosti. S druge strane, postoji dublji odnos motivisan deobom kolektivnih simbola. Vraćajući se simbolizmu, zapažamo zajednički činilac tradicionalnih identiteta — često nazvanih »etničkim« — i modernim — koji se obično smatraju nacionalnim — i princip njihove razlike. Strukture na kojima se zasniva pripadnost grupa savremenog tipa podrazumevaju mobilizaciju svakog člana radi odbrane, radi stvaranja i razvijanja konstitutivnih simbola. Zbog toga se ne mogu razdvojiti »objektivne teorije« — koje kazuju da se nacija zasniva na skupu činilaca — i »subjektivne teorije, prema kojima se ona zasniva na ličnom učeštu. Nepovratni smer »svetske ekonomije« doziva progresivnu institucionalizaciju pluralizma, odnosno ustanovljenja mesta i vremena u kojima će simbolički izrazi, neophodno za kulturnu diferencijaciju, moći da se prepoznaaju, održavaju, osporavaju, razvijaju, razrađuju.



*Силва Межнарић,  
Загреб*

**ЕТНИЧКИ ИДЕНТИТЕТИ ХРВАТСКОГ ИСЕЉЕНИШТВА,  
СУВРЕМЕНИХ МИГРАНАТА, ХРВАТСКЕ НАЦИОНАЛНЕ  
МАЊИНЕ И НАРОДНОСТИ У СР ХРВАТСКОЈ**

*I Идејни нацрт пројекта*

**1. Сврха пројекта**

У социологијском и хисториографском проучавању етничитета у свијету дошло је до знатних спознајних и методолошких помака у односу на стање од пре десетак година. Сматра се да је томе битно придонијело проучавање сувремених миграција у Европи. Помак је у сплиједећем: у свим облицима заједништва интеграција мањина, мигрантских група, исељеника, нових етничитета и сл. постоји нешто што је међусобно компарабилно: то су идентитети, културни облици свакодневног живота који се очито темеље на: а) очуваним и б) стеченим облицима заједништва и идентитета. Сврха заједничког пројекта је у томе да социолошке, етнолошке и хисториографске облике проучавања миграната, исељеника, мањина покуша поставити у један континуум: континуум културних облика живљења свакодневице у мултикултурним заједницама.

**2. Циљеви и задаци пројекта**

2.1. Инвентаризација и категоризација писаних докумената о исељеништву и миграцијама (одабрана подручја);

2.2. паралелно развијање заједничке методологије (хисториографија, социологија, етнологија) на темељу текуће свјетовне литературе на том подручју (подручје конверирања метода);

2.3. инвентаризација и категоризација материјала који садржава информације о духовним и материјалним културним облицима живота (свакодневног) хрватског становништва у вријеме исељавања и миграирања те мањина, како би се ти облици могли упоре-

ћивати са свакодневним животом у земљама исељавања. Циљ је утврдити изоморфизме и промјене у материјалној и духовној култури.

### 3. Истраживачки задаци

#### 3.1. Исељеништво — истраживања изван Југославије

Предвиђамо једно истраживање хрватских исељеничкима група у Аустралији, у заједници с Институтом за мултикултуралне студије Свеучилишта у Wollongongu.

#### 3.2. Исељеништво — истраживања у Југославији

Предвиђамо истраживања одређених типичних исељеничким подручја у Хрватској: повијест исељеништва, економски развој подручја, демографски развој подручја, однос исељавања и привремених миграција.

#### 3.3. Сувремене миграције — истраживања изван Југославије

Предвиђамо, у заједници с неким ванским институтима, истраживања интерирања породица у посљедњих десетак година у одабраним имиграционим земљама Европе.

#### 3.4. Сувремене миграције — истраживање у Југославији

Повијест, економске, демографске видике емигрирања у одабраним подручјима СР Хрватске и однос спрам: исељавања.

#### 3.5. Мањине у Хрватској, хрватске мањине изван матичне домовине

На мањинским подручјима предвиђамо, осим текућих и уведених истраживања, додатна истраживања социјалне структуре, образца социјалне мобилности, миграирања и исељавања припадника мањина те компарацију с подручјима на којима се врше истраживања исељавања и миграирања.

### 4. Динамика истраживања

У првим годинама истраживања пројект може рачунати само с почевцима рада на обликовању заједничке „филозофије“ приступа: социологије, хисториографије, етнологије. Због тога предвиђамо екstenзивно документирање и расправљање о заједничким позазиштима. Основа је бројна сувремена свјетовна и домаћа литература, те већ сачињене студије материјалног и културног живљања, социјалне структуре и повијести мањина, исељеника, миграцата.

Ако дођемо до заједничких полазишта, пројекат би наставио с активним вишедисциплинарним студијем одабраних подручја у СР Хрватској. На крају петогодишњег раздобља свакако морамо рачунати на објаву књиге која би докumentирала методолошке иновације и налазе. Посебна документација издавала би се за потребе политике миграција и исељеништва те мањина и народности, која би садржавала текуће налазе из истраживања.

Оширијије теоријско образложение могућих заједничких полазишта пројекта дато је у следећем поглављу.

## *II Елементи за социолошко истраживање миграција и исељеништва*

У овом ћемо приједлогу покушати повезати слеђеће елементе за будућа истраживања: етничитет, исељеништво и миграције. Размотрит ћемо их у оквиру заједничког називника, у оквиру истраживања тзв. раздијељених етноса. То значи да се служимо етничитетом као заједничким називником у опредјељивању предмета истраживања, а мањинама, исељеницима и мигрантима у опредјељивању популације за истраживање.

### 1. Етничитет и раздијељени етнос

Послужит ћемо се истраживањем које је у тако дефинираном оквиру провео Л. Швајлер (Schweigler, 1975); истраживао је етнички идентитет Западних и Источних Нијемаца. Важан нам је због тога што је развио систематску методологију истраживања раздијељеног еноса са социологијских становишта.

Основни појмови су: прво, опредјељивање народа — етноса као: народа—културе (Kulturnation), народа—државе (Staatsnation) и народа свијести (Bewustseinisnation).

Истраживати исељенике имигранте са становишта народа-културе значило би истраживати сличности/разлике с народом матицом у поимању заједничког у повијести, језику, обрасцима свакодневног понашања, институцијама. Истраживати народ као народ-свијест међу исељеницима и мигрантима значило би првенствено развити модел тајковане лојалности. Тај модел Швајлер развија помоћу четири димензије „мјерења лојалности“ спрам народа матице. Димензије су у ствари начини укључивања појединача и група у матичне националне системе и извор припадности одређеном националном систему.

Извор припадности појединца, групе одређеноме етносу могући је разложити инструментално или сентиментално; начин интегрирања у национални систем може бити идеолошки или се, пак, одвија преко одређене партиципативне улоге у систему. Комбинацијом тих димензија долазимо до четири аналитички одвојене врсте укључивања у национални систем.

За наше сврхе истраживања можда би биле примјерене сљедеће комбинације:

1.1. сентиментално-идеолошки начин укључивања у национални систем изражава се односношћу културним вредностима (матице); функционира преко ујверења да је народ—култура израз одређене квалитетете појединача, карактеристичног начина живљења, културних творби, религиозне традиције и циљева којима је у свом повјесном развоју матица тежила;

1.2. инструментално-идеолошки начин укључивања у национални систем у основи је везивање на Staatsnation, односно је идеологији (матице), подупирање одређених гospодарских и друштвених институција на којима се темељи друштвени организам (матице);

1.3. функционално укључивање у национални систем постоји кад појединач или група настоји да се веже за различите улоге, чија је трајна и успешна реализација оvisна о стварном функционирању националног система. То значи да се појединачи, групе укључују у национални систем првенствено због тога што у њему виде могућност осигурања улоге на раду, у локалној заједници, у осталим подсистемима. Зато ће и подупирати интегритет система, имајући на уму стално и неометано реализације своје улоге у њему.

У теорији влада мишљење да је симболички начин укључивања у национални систем такозвано „жрхка карика“ укључивања, потиснута али која се активира тада када улога припадања одређеном националном систему постаје значајна.

„Чисти тип“ припадања и укључивања у национални систем не постоји; говоримо само о мјешовитим типовима. Исто тако, ти су типови различито раздијељени у популацијама исељеника, макар и миграцата, матичног народа. Ипак, сматра се да се о заједничкој националној свијести може говорити тада када већина популације дијели међусобно: заједничке вредноте (1.1), подупире политичке институције (1.2), једана је националним симболима (1.4) и улогама које друштво омогућава (1.3). У описаноме, за истраживање миграција и исељеништва значајне су двије комбинације или типови укључивања у национални систем: сентиментално-идеолошки и симболички у исељеника те функционални и инструментални у миграцата.

Исељеници се већином могу описати као појединачи, групе који у односу спрам матице функционирају првенствено на сентиментално-идеолошкој и симболичној димензији. Мигранти, првенствено запослени у иноzemству, функционирају и на те двије димензије, но „привремени“ су управо толико колико су још везани за функционални и инструментално-идеолошки начин укључивања у матични народ. Чини нам се да у том векторском простору, којег сачињавају ти мопући типови укључивање у националне системе, могу доста исцрпно описати до данас знани феномени

исељавања и исељеника, емигрирања и миграцната из Југославије. Што је најважније, чини нам се да би се, поћемо ли од тих комбинација, могли приближити операционализацији једног од најактуалнијих истраживачких задатака данас: пријелазу миграција у исељеништво у Европи. Прва карактеристика такве популације је одсуство интересовања за даље функционално укључивање у национални систем (матице). Могли бисмо рећи, започиње процес функционалног искључивања; задатак истраживања био би утврдити на којим се то улогама најприје очituје и колико се искључивање диференцира према слојевима миграцната, поријеклу, претходном (ако је прва генерација) статусу итд.

У типологији која би тако настала видим и вишеструку прагматичку корист: предстоји нам „окупљање“ интелектуалних снага у свијету како бисмо од оних који су нешто научили, научили и ми. У неким републикама је у току, а у некима и завршен преглед тог потенцијала изван Југославије. Типологија би могла приближно одредити »target population«, даље оне које би могли везивати прије свега функционално и инструментално за матични народ.

## 2. Обједињавање истраживања: вањске миграције, исељеништво и унутрашње миграције

2.1. У обједињавању тих подручја истраживања видим првенствено корист у истраживању оног заједничког, а то је: стварање индустриског становништва урбанизацијом и индустрисализацијом у земљи, контактима миграцната и исељеника с развијеним индустриским и урбаним наивикама Запада. Повјесни преглед: тко је мигрирао, када и како, камо и што је створио, те пресјеци стања која би добили истраживањима сада, на теренима, можда би дали елементе за опис стварања индустриског пролетаријата у нас и успоредбу са Западом. Циљ: одговорити на питање: имамо ли уопште модерну радничку класу која је у стању носити развој? Операционализацију таквог подухвата видим у примјени Паулантзасовог модела настајања модерног пролетаријата. Poulantzas наглашава улогу миграција у настајању радништва, служећи се при том појмовима времена и простора у успостављању модерног радника. То су, наравски, вријеме и простор дефинирани капиталистичким типом развоја; ниједан други тип развоја није досада успио наметнути своје поимање времена и развоја.

Миграирање је помак из неразвијене емигрантске средине јужне Европе на развијени дио Југославије. Европе, што значи и помак из традиционално организираног простора и времена у индустриски, постиндустријски организиран простор, вријеме. Логика организације капиталистичког простора логика је сегментирања и затварања. Таква организација простора, која одјељује радника од средстава за рад и ослобађа га личних веза. Простор капиталистичке производње је простор у којем се човјек помиче стално с места на место, то је простор у којем смо присиљени асимилирати но-

ве исјечке, нове границе. Мигрант, исељеник, као и домаћи пролетер ослобођен је од веза с територијем и стога га је и могућно расподијелити „на све територије већинског народа“, како каже Пауланца, у функционалне улоге у систему. Интеграцијска и асимилацијска, касније, политика започиње управо на тај начин: функционализирањем „дискутујућим“ мигранта из матичног народа те територијализацијом, везивањем, седентарношћу. Капиталистичка пак временска матица, поимање времена темељи се на новим односима у производњи и дубији рада. Рад на строју и у великој индустрији подразумијева вријеме које је раздробљено, серијално, раздијелено у једнаки број дијелова.

Тако и традиција из које је мигрант дошао постаје слијед момената, серијална, сегментирана, производи неповратну хисторију, своди се на успомену. Стимулирање серијалности, сегментирањи меморије једна је од основних тајни политике „мелтинг пота“. Усељеничка држава успоставља тако свој народ да елиминира остале „ловијести“, и у најбољем случају из њих ствара варијације властите прошlostи. Модерна имигрантска држава, преко врло успјешне социјализације младих, којој емигрантске државе нису из незнаша могле парирати, хомогенизирале су и асимилирале разне повијести преко властите државе-народа у повјесност властитог народа.

### 3. Конкретна истраживања

Полазећи од компарације времена, простора, нових навика и напуштање старих итд. рада, вреднота, државних институција, сентимената, инвентаризирати и примјерено класифицирати појмове који се на то односе из материјала, као што је: литература, приватна кореспонденција, писани извори у крајевима емигрирања и усељавања, етнолошка истраживања. Упустити се у што опширење интервјује с још живим исељеницима повратницима. Започети планирати исти начин прикупљања података међу привремено за посленима у иноzemству. То ми се тренутно чини ригорознијим приступом него анкетирање; сматрам да се на основу тако прикупљеног материјала може приступити сериознијој изради инструментарија.

Такав приступ, наравно, подразумијева пилотска истраживања и обраду »social history« поједињих одабраних подручја, породица, подuzeћа у процесима миграирања.

Свако од тих истраживања може се, колико ја то могу схватити, примијенити и на подручју мањина.

Silva MEŽNARIC

ETHNIC IDENTITIES OF THE CROATIAN EMIGRANTS, MODERN  
MIGRANTS, CROATIAN NATIONAL MINORITY AND NATIONAL  
MINORITIES IN SR CROATIA

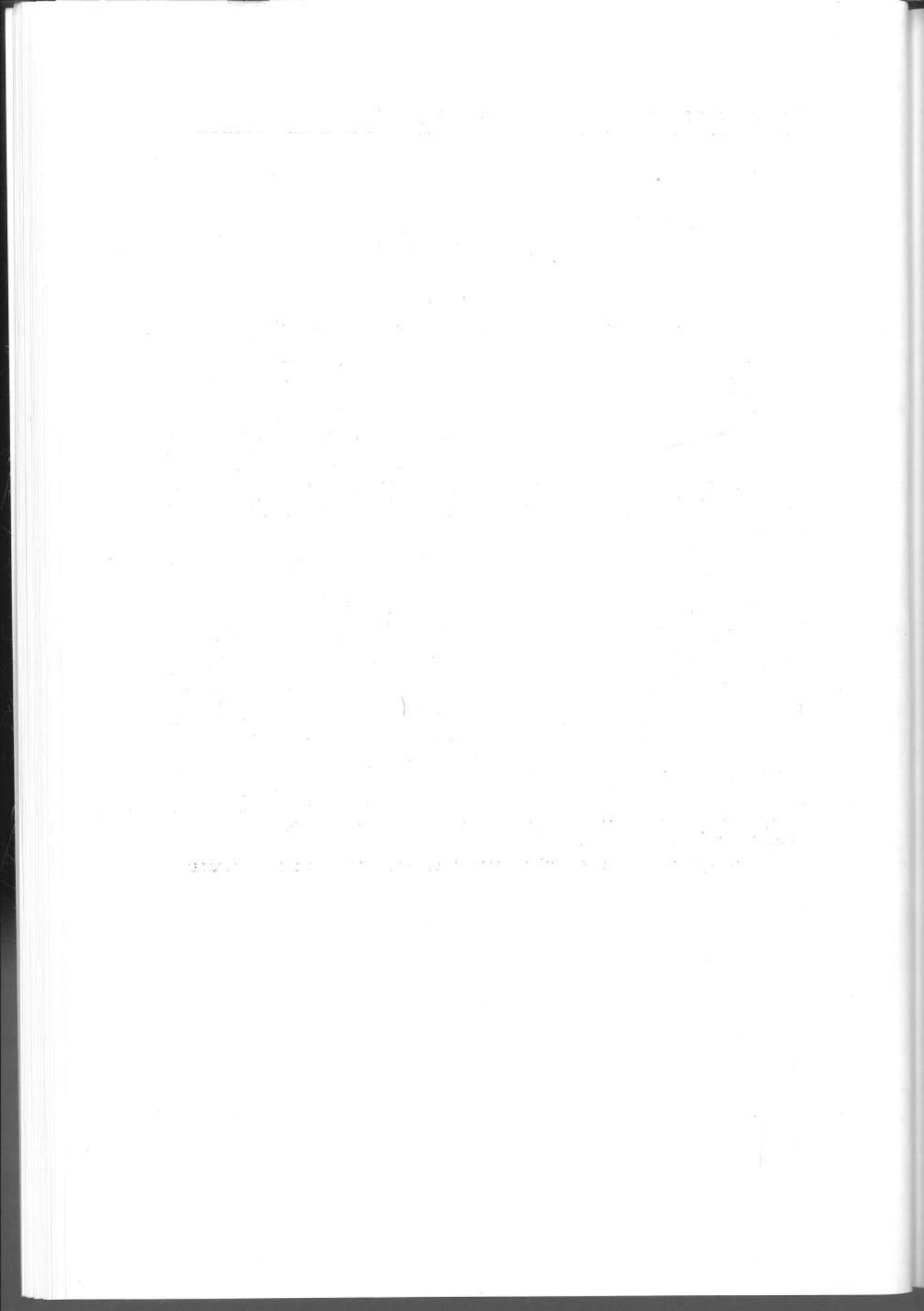
S u m m a r y

A great deal of progress in terms of knowledge and methodology has been made in the sociological and historiographical study of ethnicity in the world in comparison with the situation of ten years ago. It is generally believed that the study of modern migrations in Europe has largely contributed to this.

The purpose of this joint project is to place the sociological, ethno-logical and historiographical forms of studying migrants, emigrants and minorities into a continuum of cultural forms of living in multicultural communities. The project focuses on: emigrants — research outside Yugoslavia; emigrants — research in Yugoslavia; modern migrations — research outside Yugoslavia; modern migrations — research in Yugoslavia; the minorities in Croatia and the Croatian minority outside Croatia; and the dynamics of the research.

The paper gives a theoretical explanation of the possible common starting points of the project. It is important for the purposes of future research to link the following elements: ethnicity, emigrants and migrations. These are studied from a single aspect — as part of the research on the so-called divided *ethnos*. This means that we use ethnicity as a common denominator in determining the subject of the research and that we use minorities, emigrants and migrants in determining the research population. The affiliation of an individual or a group with an *ethnos* can be explained instrumentally or sentimentally; integration into a national system can be ideological or participational. Combinations of the sentimental and ideological integration into a national system manifested in the loyalty to cultural values are perhaps more suitable for the purposes of our research. The purpose of the special dimension is to integrate the researches on external migration, emigration and internal migration. Finally, it is important to outline concrete researches by comparing time, space, the forming of new and breaking of old habits and the relinquishing of old values, state institutions and sentiments. (The relevant concepts in the materials must be classified).

This approach implies pilot researches and social history studies.



Мирјана Павловић,  
Београд

### ИСПОЉАВАЊЕ ЕТНИЧКОГ ИДЕНТИТЕТА СРБА У ЧИКАГУ

Очување етничког идентитета једне мале етничке групе и његово испољавање у многонационалној средини каква је Чикаго зависи од генерацијске припадности исељеника, низа карактеристика исељеничке групе, али и од односа ширег друштва према њој. У овом раду покушаћемо да одредимо на који начин наши исељеници у Чикагу испољавају свој етнички идентитет, односно како се етнички симболи користе, мењају и функционишу у животу исељеника различитих генерација и таласа досељавања.

Већина података прикупљена је на терену комбинованим техником учесничког посматрања, интервјуом и слободним разговором. Теренски рад у Чикагу трајао је четири месеца у току 1985. године. У свакој колонији или црквено-школској општини (ЦШО) током целе године одржава се више светковина религиозног садржаја. Присуствовали смо литургијама у црквама и „федералне“ и „слободне“ епархије, погребима, венчањима и крштењима, пикницима, хорским и фолклорним приредбама, концертима и спортивним такмичењима. Интервјуом и слободним разговором били су обухваћени исељеници три генерације и три таласа досељавања.

Исељавање Срба у Чикаго има све карактеристике миграције нашег становништва у САД, па и општег кретања европског становништва према тој земљи. Започело је крајем прошлог и почетком овога века и са променљивим интензитетом траје до данас. Зависно од времена и узрока, исељавање се одвијало у три таласа. Први талас обухвата исељенике који су у Чикаго дошли пре другог светског рата, најчешће из економских разлога. Други талас обухвата исељенике који су се у Чикаго доселили непосредно после другог светског рата па до 1960. године као расељена лица или политички емигранти, а трећи талас — економске исељенике од 1960. године до данас. Међу исељеницима наведених таласа јављају се разлике у још неким карактеристикама. Они из првог таласа, на пример, потицали су из Лике, Херцеговине и Црне Горе, а тек у каснијим таласима јавља се већи број исељеника из Србије. У Чикаго су у почетку претежно одлазили мушки, и то у најпродуктивније доба, између 16. и 45. године живота, док се у послератном периоду јавља и већи број жена.

По доласку у Чикаго, исељеници првог таласа били су суочени с новом средином чији су им језик, обичаји и навике били непознати. Осим тога, њихова адаптација новим условима живота често је била пропраћена нетolerанцијом припадника раније уселијених етничких група (Ираца, Немаца и других) и негостолубивошћу америчке средине у којој је врло дugo спровођена планска асимилација. Због тога су у некој од сиромашних градских четврти стари исељеници оснивали своје колоније и институције (ЦШО, популарна и радничка друштва, хорове, фолклорне групе и многе друге организације). У колонијама и својим организацијама они су задовољавали све своје потребе, а у широј друштвеној заједници били су само запослени. Исељеници каснијих таласа, нарочито трећег, обично се насељавали у колонијама, чије је распадање и започело 60-их година овога века, али су остајали активни у старим исељеничким организацијама или су оснивали нове које су више одговарале њиховим потребама. Њихово образовање било је знатно више, тако да су релативно лако, чим би научили језик, добијали и одговарајуће запослење. То им је омогућило бржу адаптацију и дубље контакте с америчком средином.

Колоније и различите исељеничке организације заједно образују исељеничку средину, на известан начин издвојену из америчког друштва, у којој најчешће долази до манифестије етничког идентитета исељеника, а она је и један од најзначајнијих фактора његовог очувања.

### ЕТНИЧКИ ИДЕНТИТЕТ И ЕТНИЧКИ СИМБОЛИ

У проучавању етничког идентитета у науци се дуго јављају различите концепције, које у суштини одражавају два различита приступа овом појму: субјективан и објективан. Објективним дефиницијама обухваћене су, у различитим комбинацијама, неке од битних особина етничких група, као што су: а) заједничко порекло, б) иста култура, в) религија, г) раса и д) језик, док се субјективним дефиницијама одбија свака објективност етничког идентитета и тежиште се ставља на самоидентификацију и идентификацију од стране других! Задовољавајућа дефиниција етничког идентитета, међутим, морала би да обухвати оба ова аспекта. Тако, В. Исајев сматра да се етничитет јавља у ненамерној групи људи и њихових потомака заједничке културе који сами себе идентификују и/или их други идентификују као припаднике те групе<sup>2</sup>.

Као приговор објективним дефиницијама најчешће су навођени многи примери да поједине етничке групе немају неку од најчешће навођених карактеристика етничких група (своју територију, исти језик и др.). Међутим, како истиче Д. Бандић, за сваку етничку заједницу карактеристична је тежња ка конституиса-

1. W. Isajiw, Definitions of Ethnicity, Ethnicity 1, New York and London 1974, 117—119.

2. Исто, 121.

њу према моделу „тоталног“ заједништва, односно према моделу чији су чланови повезани по сva три универзална обрасца удржавања: „биолошком“, „егзистенцијалном“ и „духовном“. Због тога се непостојећи видови заједништва неке етничке групе замењују измишљеним, симболичким видовима<sup>3</sup>. Ако прихватимо то мишљење, етнички идентитет можемо дефинисати као групни идентитет који припадници групе и њихови потомци изграђују на многим таквим симболичким представама о својим заједничким етничким карактеристикама и/или их други на основу њих идентификују као припаднике те групе.

Као етнички симболи најчешће се јављају оне особине етничке групе које се сматрају њеним основним обележјима и карактеристикама свих њених чланова<sup>4</sup>. Међутим, како се идентификација обавља у односу на неку другу етничку групу, мора постојати и уверење, макар и нереално, да је дата особина етничке групе само њена карактеристика<sup>5</sup>. Тек тада она постаје симбол етничког идентитета, јер симболи и јесу знаци са општеприхваћеним значењем<sup>6</sup>.

Иако у Чикагу живи велики број етничких група, идентификација се обично одвија у односу на већинско, америчко становништво под којим се подразумева становништво англосаксонског порекла, културе и протестантске вере. Дакле, етнички симболи Срба у Чикагу су мање или више видљиве карактеристике српске етничке групе за које се верује да, с једне стране, означавају њихово заједништво, а, с друге стране, да их одвајају од америчког становништва. Из дефиниције се може закључити да етнички симболи имају двојаку функцију: интегришућу — означавају заједништво групе и диференцирајућу — одвајају групу од већинског америчког становништва.

Иако су етнички симболи, а нарочито етнички стереотипи, укорењене представе које се веома тешко мењају чак и кад им противвречи свакодневно искуство<sup>7</sup>, у Америци ипак долази до промена у етничкој симболици српске исељеничке групе, што је последица њиховог прилагођавања новој средини. Тако, на пример, у језик пронизију неке енглеске речи, садржај српских религиозних обреда се редукује и у њима се уочавају и страни елементи преузети у новој средини. Те промене се у већини случајева јављају само у облику, а не и у суштини етничких симбола, јер они и даље задржавају обе своје функције — и интегришућу и диференцирајућу. Међутим, продорих страних елемената веома је значајан јер изражава и припадност наших исељеника америчкој

3. D. Bandić, Etnos, Etnološke sveske 4, Beograd 1982, 49.

4. N. Rot, Rasne i etničke predrasude, Rasizam, rase i rasne predrasude, Posebna izdanja Antropološkog društva Jugoslavije 2, Beograd 1974, 116. и J. Бромлеј, Етнос и етнографија, Москва 1973, 101.

5. Ј. Бромлеј, Очерки и теории этноса, Москва 1983, 112—114, 127—128,

6. Ј. Келер, Увод, Религиозни обреди, обичаји и симболи, Група аутора Београд 1980, 7—9.

7. Н. Рот, наведено дело, 110.

средини. На њиховој основи, нарочито касније генерације, изграђују свој амерички идентитет. Дакле, мешавина српских и америчких елемената на симболички начин изражава двојност идентитета наших исељеника каснијих генерација — српског и америчког.

Осим тога, повећањем нових, страних елемената у форми српских симбола долази и до промене њихове суштине, односно до губитка појединачних етничких симбола. Тако се већ у III генерацији губи српски језик. Међутим, како се етнички идентитет изгради на групи етничких симбола, губитак једног од њих не доводи до губитка етничког идентитета јер његове функције могу преузети други симболи.

Етничке симbole Срба у Чикагу груписали смо у два већа симболичка система. Вербални симболички систем обухвата језик и лична и породична имена, а невербални — веру, музику, храну и украсне предмете.

#### *A. Вербални симболи*

##### 1. Језик

Језик се у литератури најчешће наводи као један од основних симбола неке етничке групе, јер на основу њега нека особа може бити лако идентификована с првом изговореном речи<sup>8</sup>. Осим тога, језик је систем комуникације који има тенденцију да искључи све којима је код непознат.

Он је један од главних симбола и српске етничке групе у Чикагу. С једне стране, његова функција је да изрази српско заједништво, а, с друге стране, с обзиром на то да је познат само српској етничкој групи у Чикагу (осим Хrvата), он одваја групу од већинског становништва и свих других етничких група у граду и постаје њеном ексклузивном особином. Осим тога, он је важна спона са културом матичне земље. То је веома значајно, јер би у случају потпуног губитка материјелог језика наших исељеника била прекинута веза са матичном земљом, што би довело и до лакше асимилације. Важност познавања материјелог језика за очување етничког идентитета врло рано су уочили и сами исељеници, па су му посвећивали и велику пажњу. Оснивачи су школе за учење материјелог језика, а родитељи су инсистирали да се њиме говори и у породици. На српском језику данас се емитују многе радио и телевизијске емисије и издају бројни листови. Међутим, и поред тога, српски језик је у новој средини претрпео многе промене. Често су у употреби енглеске речи у српском говору, а под утицајем енглеског, као доминантног језика, временом је дошло и до његовог повлачења. Тако се српски језик данас јавља у оквиру породице и етничке групе, а енглески је средство споразумевања са широм заједницом.

8. T. Parsons, Change of Ethnicity, N. Glazer and D. Moynihan (ur), Ethnicity, Theory and Experience, Cambridge 1975, 54.

Како већина казивача истиче да најбоље познаје говорни српски језик, његово повлачење се најбоље може уочити у употреби говорног језика у породици и у контакту са особама нашег по рекла. Српски језик у породици говори 94% испитаника првог таласа, 80% другог и трећег таласа, а само 17% II генерације. Припадници III генерације и као знају наш језик не користе га, осим ако саговорник не зна енглески или инсистира на употреби српског.

Матерњи језик полако губи свој примат и у парохијским школама и исељеничким организацијама. У српским школама и даље се учи српски, али се у недељним веронаука предаје на енглеском језику. У фолклорним и хорским групама инструкције се дају на енглеском, мада деца певају на српском, али често не разумеју значење песама. Црквени билтени и споменице исељеничких организација штампају се, осим неколико страна, на енглеском језику. Карактеристични су отлаци у тим споменицима чији је цео текст на енглеском, а завршавају се поздравом или фразом на српском језику („срећно“, „многаја љета“, „живели“). То је и знање српског језика припадника III, а нарочито IV генерације. Међутим, те изоловане речи остају и даље етнички симболи јер се и користе да би се истакла припадност српској етничкој групи.

## 2. Лична и породична имена

Име и презиме супротно су најзначајнији симболи идентитета једне особе, а у вишеетничкој средини каква је Чикаго они постоју и симболи њеног етничког идентитета. Својим обликом, српска имена доста се разликују од америчких и вероватно су једино обележје на основу кога се, и без дубљег контакта, може одредити етничка припадност наших исељеника. У новој средини ти симболи често су претгрели неке промене у својој форми, а да су при том и даље задржали суштину и остали симболи етничког идентитета. Најчешће су се јављале незнатне измене у писању и изговору наших презимена да би се она прилагодила енглеском језику. Тако се већина наших презимена која се завршавају на Ђ, да би се прилагодила енглеском изговору, пишу са SH или TCH. Осим тога, Љ се често замењује са SH, Ј са Y, Ж са ZH и др. Још једна могућност прилагођавања нашег презимена енглеском језику, а да се оно ипак потпуно не промени, јесте његово скраћивање нпр. Савићевић прелази у Savich).

Лично име је много више него презиме подложно различитим променама. Оно се најчешће скраћује и прилагођава најближем енглеском имену. Тако, Никола постаје Nick, Љиљана — Лилијен, Станимир — Стен, Данило — Дане. Каткада се и српско име преводи на енглески. Једна испитаница I генерације своје име Љубица превела је на енглеско Виола.

Међутим, најчешће се јављају примери да се српско име задржава у контактима са припадницима своје етничке групе, док се у контактима са Американцима употребљавају наведени надимци или чак потпуно промењена имена у најчешћа енглеска имена, као што су John, Fred и др. Деца наших исељеника обично и има-

ју два имена. На крштењу у цркви добијају српско име и оно је у употреби у контакту са Србима, док је право име енглеско, ако је могућно, слично српском и користи се у контакту са Американцима. Каткад су оба та имена српска, па се тада у контакту са Американцима користи надимак. Осим тога, ако је наше име Американцима једноставно за изговор, као Олга или Ната, у контакту с обе групе користи се то име.

Јављање два имена, једног америчког, а другог српског, као и њихова употреба у различитим срединама, нарочито у II генерацији, на симболичан начин изражава двојност њиховог идентитета. Припадници те генерације и сами себе сматрају америчким Србима, или још пре Американцима српског порекла.

Иако Г. Говорчин напомиње да су Срби у Америци често мењали име<sup>9</sup>, наши подаци показују да је њихова потпуна промена релативно ретка. У I генерацији наших испитаника ниједна особа није променила презиме, а у II само једна.

#### *Б. Невербални симболи*

##### 1. Вера

У науци је познато да се многе етничке групе удружују на основу конфесионалне припадности, па у том случају вера постаје етничком карактеристиком дате групе. И на основу нашег упитника може се констатовати да Срби у Чикагу често изједначавају веру и националну припадност. Испитаници су најпре били упитани како гледају на могућност да им деца склопе брак са особом друге националне групе, а нешто касније, како би прихватили могућност да им деца склопе брак са особом друге вере. Већина испитаника сматрала је да је одговором на прво питање одговорила и на друго. С друге стране, православна вера одваја Србе од већинског протестантског становништва, па је можемо сматрати симболом етничког идентитета.

Поред тога што вера као целовит систем представља симбол етничког идентитета, то представљају и поједини верски или традиционални празници. Познато је да је слава обичај карактеристичан за српску етничку групу и само за њу, па зато представља њен етнички симбол<sup>10</sup>. И други празници, као што су Божић и Ускрс, на одређени начин фигурирају као симболи етничког идентитета Срба у Чикагу. Пошто Српска православна црква није прихватаила нови календар, то иако су Божић и Ускрс празници и других конфесионалних група, протестаната и католика, Срби их прослављају у друго време и на нешто другачији начин. Због тога су и они уочљиви као диференцирајући елементи Срба у Чикагу, а тиме представљају и симbole њиховог етничког идентитета. У том

9. G. Govorchin, *Americans from Yugoslavia, A Survey of Yugoslav Immigrants in the United States*, Gainesville 1961, 195—197.

10. Д. Бандић, наведено дело, 50.

смислу посебну улогу има уношење бадњака иако је у већини случајева с породице прешло на цркву.

Као и у језику, у новој средини и у религији се губе појединачни традиционални елементи или се јављају нови. Тако је само по једна особа из I и II генерације променила веру и то приликом удаје, док је њихов број у III генерацији нешто већи. Чест одговор иститутија који имају мешовите бракове био је да су супружници остали јеваки у својој вери. Осим тога, релативно је мали проценат исељеника који на богослужење не одлазе редовно, а код I генерације констатована је и већа везаност за цркву у односу на период кад су живели у Југославији. Иститутији каснијих генерација ређе одлазе на богослужења него њихови родитељи. Многи у II генерацији не прослављају неке традиционалне празнике или их прослављају у дане када им то више одговара, обично за викенд. Начин прослављања изгубио је неке традиционалне елементе. Тако се, на пример, бадњак све ређе ритуално уноси у кућу. Међутим, нередовни одласци на богослужења и нестајање појединачних елемената у прослављању традиционалних празника још увек не значи потпуни раскид са црквом и одлазак у другу веру. Као што смо већ навели, мало је наших иститутија који су променили веру. Осим тога, у Америци је у различитим етничким групама, па и у нашој, констатована распрострањена појава повратка III генерације традиционалној религији<sup>11</sup>. Зато, ако се подсетимо да у III, а нарочито IV генерацији веома мали број исељеника који знају српски језик, можемо закључити да су Срби у Чикагу као обележје свога етничког идентитета много више очували веру, традиционалне обичаје и празнике него матерњи језик.

## 2. Музика

Музика је још једна област чији се елементи јављају као значајни етнички симболи српских исељеника у Чикагу.

Наши исељеници су и у Америци наставили да негују свою музику. Они из првог таласа претежно су потицали из Лике и Црне Горе, а традиционални инструменти тих крајева биле су гусле. У првим, једноличним и тешким данима живота у Америци једина разлика била је да се окуне уз спеско певање неког гуслара и сећање на завичај. Из талвих састанака настало је Прво српско друштво „Обилић“ у Чикагу 1878. године<sup>12</sup>.

Гусле се као музички инструмент више не употребљавају. Оне се још једино јављају као украсни предмети у кућама исељеника и као такве, што ћемо касније размотрити, задржале су функцију етничког симбола.

Још један музички инструмент који је био популаран и који су наши исељеници пренели у нову средину је тамбурица. Као иницијатори, ни данас се српска прослава у колонији у јужном Чи-

11. M. Seller, *To Seek America, A History of Ethnic Life in the United States*, USA 1977, 223.

12. Споменица Српске православне цркве Воскресенија Христова 1905—1955, Чикаго 1955, 53.

кагу не може замислити без тамбурашког оркестра. Те оркестре су наши исељеници почели да оснивају врло рано, одмах по дојаку у Чикаго. Један од најстаријих, ако не и најстарији, јесте тамбурашки оркестар „Браће Поповић“.<sup>13</sup> Нешто касније се при школама, па и универзитетима, оснивају тамбурашки оркестри<sup>13</sup>. Тамбурица је инструмент који је, као и језик и још неки културни елементи, заједнички и српској и хрватској етничкој групи у Чикагу, па на основу ње не можемо разликовати те две групе.

Исељеници каснијих таласа већином су били из Србије, где основни музички инструмент није била тамбурица већ хармоника. Исту везаност коју су ранији исељеници имали за тамбурицу, нови исељеници осећали су према хармоници и традиционалним народним колима. Ниједна прослава није се могла замислити, а и данас се већина њих завршава „народним весељем“, где су хармоника и коло најзначајнији елементи.

Доласком већег броја исељеника пореклом из градске средине јављају се у музичи стваре градске песме. Потребно је нагласити да наши исељеници, или већином они трећег таласа, прате и промене у народној музичи у земљи матице. Тако су међу њима нарочито популарне и новокомпоноване народне песме, што изазива отпор код потомака старијих исељеника јер им је та врста музике непозната, па је они и не осећају као своју. Тако, с једне стране поједине групе исељеника негују и развијају музику која је заједничка српској и хрватској групи, а истовремено неколико српских група негују различиту музику, што условљава време дојака поједињих таласа и област из које су исељеници потицали. И поред тога, тамбурашки оркестри, кола и народне песме дају српска обележја свим прославама наших исељеника — и породичним и оним које организују друштва, а истовремено представљају и елементе културе на основу којих их америчка већина разликује.

То се јасно уочава и на америчким фестивалима етничких група који се одржавају од седамдесетих година ћовога века. На њима наши исељеници најчешће приказују своју културу преко фолклорних група и тамбурашких оркестара.

### 3. Храна

Храна и пиће су још једна група елемената који фигуришу као етнички симболи Срба у Чикагу.

Познато је да се навике у исхрани споро мењају. Због тога су и наши исељеници у Чикагу и у начину припремања хране и у врстама јела, задржали многе елементе које су донели из матице, али се опажају и они настали у новој средини. Тако, исељеници нарочито II генерације често, али и с недрагодношћу, па и стидом, причају да се између два рата скоро из сваке куће у колонији у

13. Детаљније о тамбурашким оркестрима наших исељеника у Америци видети у: W. Kolag, A. History of the Tambura II, The Tambura in America, Pittsburgh 1975, 40—86.

јужном Чикагу широј мирије киселог купса или сушеног меса. Осим тога, исељеници у овом крају, па и за време прохибиције у Америци, сами су пекли шљивовицу. Те намирнице они сами више не производе, али су оне и даље задржале значајно место у њиховој исхрани. Од наших јела данас се најчешће кувају: птуњене патрике, кисео купус, сарма, мусака, супе и чорбе, а гибаница, ћевапчићи и јагњеће и прасеће печење незабилазни су елементи јеловника свих српских кафана и пикника у Чикагу. Још једна уочљива карактеристика српске исхране, коју велики број испитаника посебно истиче, јесте велика потрошња хлеба. О томе се чак причају и анегдоте. На пример, ако у ресторану видите некога да више пута тражи хлеб, можете бити сигурни да је Србин. Ипак, уочава се и одсуство неких јела, посебно слаткиша. Торте, нарочито оне с много путера и ораха, јављају се само у прославама. У новој средини наши исељеници, међутим, примили су и неке нове елементе. Уочава се већа употреба салата с разноврсним преливима с мајонезом, као и меса и кукуруза у разним облицима, што су карактеристике америчке кухиње.

Иако већина исељеника I генерације наглашава да храну припрема на исти начин као и у Југославији, а оних из II да је кувају исто као и њихове мајке, уочавају се извесне разлике у исхрани исељеника зависно од генерације којој припадају. Тако је само три испитаника I генерације навело да се у њиховим домовима припремају и наша и америчка јела. Ипак, више од половине је истакло да њихова деца више воле америчку храну, такозванију junk food (отпадак храну), односно: хамбургер, хот дог, Kentucky fried chicken (похована пилетина у дубоком уљу) и др. Већина исељеника II генерације наглашава да иако припремају и нашу и америчку храну, предност дају америчким јелима. Ипак, на свим прославама, било породичним или неке организације, као и на пикницима, обавезно се, ако не и искључиво, сервирају наша јела и пића. С обзиром на то да сами исељеници сматрају да су наша јела и пића управо оно што обележава њихове скупове, као и да је породични мени оно по чему се нарочито разликују од Американаца, јела и пића се могу сматрати њиховим етничким симболима.

#### 4. Украшни предмети

Као симболи једне етничке групе могу се јавити, а често се и јављају, и ситнији предмети материјалне културе, јер у симболици, па и етничкој, није битно чиме се нешто изражава, већ шта се изражава.

Куће наших исељеника најчешће се не разликују од осталих америчких кућа. Већином су простране, окружене травњацима, с намештајем једноставних линија и прозорима без завеса. Једини предмети који одударају од ове типизиране атмосфере су појединачни украсни предмети. То су најчешће: гусле, отанци, лутке у народним ношњама, чутурице, преслице или други предмети које су исељеници донели из старог краја. Они су изгубили своју упот-

ребну функцију и користе се само као украсни предмети. Најчешће се стављају на истакнутим местима у собама за дневни боравак или трпезаријама. С обзиром на то да су то једини предмети на основу којих се српска кућа разликује од других кућа у Чикагу, они испуњавају други услов дефиниције етничких симбала, односно имају диференцирајућу функцију. С друге стране, као их исељеници постављају на видну место управо зато да би истакли своју припадност српској групи, они имају и означавајућу функцију, па их можемо сматрати етничким симболима Срба у Чикагу.

У I генерацији наших испитаника само три особе је навело да имају сличне предмете, али да се они не налазе на видном месту, док је у II генерацији број испитаника који на такав начин обележавају своје куће нешто мањи и износи око 50%. Можемо закључити да се обележавање етничке припадности на тај начин постепено губи, односно да предмети материјалне културе као етнички симболи полако нестају из свакодневног живота исељеника. Једино где се као обавезни украси још увек задржавају јесу кафне и српски клубови.

### Закључак

На основу изнесених података, можемо извести следеће закључке.

1. Прва генерација наших исељеника потпуно је очувала свој етнички идентитет.
2. Појавом II генерације није дошло до потпуне асимилације српске етничке групе у Чикагу, као што се често предвиђало. Таква мишљења претежно су заснивани на уверењу да је језик најважнији показатељ очувања етничког индентитета, он управо у тој генерацији почиње да нестаје. Губитак матерњег језика сигурно доприноси лакшој асимилацији исељеника, али је нужно не изазива јер се етнички идентитет, као што смо већ навели, заснива на многим симболима, па губитак једног од њих не доводи до губитка етничког идентитета јер његове функције могу преузети други симболи.
3. Касније генерације наших исељеника његују она обележја етничког идентитета која највише одговарају њиховим потребама, а то су пре невербални симболи — религија, музика и храна — него матерњи језик.
4. За II генерацију и касније генерације наших исељеника карактеристична је појава двојног идентитета, која се испољава негоњем и српских и америчких етничких обележја, а настаје као последица деловања две различите етничке средине, америчког друштва, с једне стране, и исељеничке средине, с друге стране.
5. Како је радом различитих исељеничких организација у Чикагу обухваћена већ IV, па и V генерација наших исељеника, може-

мо претпоставити да српска етничка група у Чикагу у додгледно време неће попутно нестати и да ће очувати она обележја етничког идентитета која буду највише одговарала потребама самих исељеника.

Mirjana PAVLOVIC

MANIFESTATION OF THE ETHNIC IDENTITY OF SERBS IN  
CHICAGO

S u m m a r y

The preservation of the ethnic identity of a small ethnic group and its manifestation in a multinational environment such as Chicago depend on the generational affiliation of the emigrants, the characteristics of the emigration group and the attitude of the society towards it. The paper deals with the ways in which the ethnic identity of the Serbian ethnic group in Chicago is being preserved and manifested, i. e. with ethnic symbolism and its changes and functions in the life of the emigrants belonging to different generations and waves of immigration.

Most of the material used was gathered during the four-month field research conducted in 1985 by combining participatory observation, interviewing and casual conversation. The ethnic symbols of Serbs in Chicago are grouped in two large symbolic systems, the verbal and the nonverbal. The verbal symbolic system includes language and personal and family names; the nonverbal system includes religion, music, food and decorative objects.

Analyses have shown that the first generation of our emigrants have preserved their ethnic identity, while the second generation has lost to an extent some of its ethnic characteristics, such as language. This makes for, although it is not necessarily the cause of, their assimilation because ethnic affiliation is based on a number of ethnic symbols, so that loss of one of them does not lead to loss of ethnic identity. The functions of an ethnic symbol which has been lost are taken over by other ethnic symbols. The second generation is also marked by dual identity, manifested in having both Serbian and American ethnic characteristics, even simultaneously. The third and later generations of Serbs in Chicago have preserved those elements of their ethnic identity which are best suited to their needs and the conditions of the life in the multiethnic environment of Chicago.



Душан Дрљача,  
Београд

## СВЕДЕНОСТ ИМИГРАНТСКЕ ПОТКУЛТУРЕ СРБА У СЛЕДИЊЕНИМ АМЕРИЧКИМ ДРЖАВАМА

/на примеру српске етничке заједнице у Дулуту (Duluth),  
Минесота/

У овом прилогу се, на примеру изузетно мале српске етничке заједнице у Дулуту, разматрају нека важећа уопштавања о гетоизацији на етничкој основи, етничкој цркви и етничкој скупштини, уз једно поређење са сличном етничком заједницом у Југославији. Језички плутурализам се само помиње, јер он у САД углавном не постоји, поготову не за мале етничке заједнице тог типа.

### *Гетоизација на етничкој основи*

Живот у гету подразумева одређени степен просторне и друштвене изолованости. Та изолованост има за етничку скупштину позитивне и негативне стране. Непосредно суседство људи истог етничког порекла значајан је услов за развијање међусобне солидарности и подстицајно је за чување етничког идентитета. Али је несвесна окренутост прошлости и самоконтрола коју врши локална заједница отежавајућа околност за многе његове становнике. Назовимо то оптерећујућом последицом гетоизације.

Срби у Дулуту (Минесота) живе претежно у насељу Гера (Gary), које је настало 1910. године за раднике U. S. Steel и Universal Atlas Cement. Пре тога, живели су мањом у етнички мешовитом радничком предграђу, у Raleigh St. i West Duluthu. Из Raleigh St. већина се преселила у доњи део новог насеља, тзв. Lower Gary, задржавши углавном исти тип суседских односа. Други део новог насеља Upper Gary насељавали су углавном радници англосаксонског порекла, а оближњи New Duluth — Словенци. Касније, а нарочито од 1970. кад су поменути производни погони у том насељу затворени, многи Срби су се преселили у Upper Gary.

Досељавање у Геру је миграциони процес од дисперзије ка гету, а расељавање је засновано на социјалном раслојавању. С обзиром на то да се, по правилу, овдашњи Срби нису више уздигли од америчке ниже средње класе, њихово одмицање од гета веома је спор процес. Наша испитивања показују да се у осам

околних квартова настанило осам српских етничких хомогених брачева (углавном у најближем насељу, 15 етничких хетерогених у којима је један супружник српског порекла и 13 осталих), седам разведенних, две удовице, три неудате — досељене из Iron Range, Mn и један неожењен. По свему судећи, то расељавање се вршило под гестом: „Довољно близу, али иовољно далеко од етничке свакодневице својих сународника!“. У Дулут се досељавају Срби из мањих места у Минесоти (Chisholm, Hibbing, Iron Range), а из предграђа Гара и Дулут одсељавају се у Минеаполис и Чикаго, као и у јужне државе — Калифорнију и Флориду.

Црногорци, који се овде изјашњавају као Срби, били су у првим деценијама овог века организовани на братственичкој основи. Као су се Срби личког и другог порекла, у време прадаље пркве у Гери и по њеном завршетку, окупљали да ту живе у колонији, поједине црногорске породице (Перовићи) остале су да живе у Raleigh St. у Дултуту. Многи учесници у првом светском рату, на српској страни, иницијално су се више враћали у Сједињене Америчке Државе.

Срби из Гере иницијално активни у клубу локалне месне заједнице (New Duluth Community Club) јер у њему, у име свих Јужних Словена, главну реч воде Словенци.

#### *Улога етничке цркве*

У литератури је небројено пута истицано да је етничка црква (с помоћним организацијама) препреца убрзаној асимилацији, а етничка парохија с микросветом гета — замена за завичајну локалну заједницу. Примери које наводим то ће потврдити, али се мора истаћи да су се у тако сазданим заједницама, приликом подела, испољавали не само социјални већ и политички чиниоци.

Етничка парохија у Гери делује преко Црквеног одбора, Кола српских сестара, Мушкијог клуба, Српског певачког друштва — Serbian Singing Societa St. Georg, Тамбурашког ансамбла „Стари бећари“ и др. Делатност јој се, уз верску функцију, отпешта у многим сферама живота: дојпунско школовање, поптворни рад, спортско најдметање, забаве и др. На вертикалном принципу организован је Српски народни савез — Serbian National Federation, који има своје чланове у Дултуту, али се његово деловање у Гери мање осећа.

Лоцираност српскоправославног храма у данас назадујућој Gary, а не у Duluthu, осећају парохијани, без обзира на сталну привлачност те средине, као двоструку учауредност њиховог микрокосмоса. Отпори се јављају нарочито код представника млађе генерације, јер им одласци у Gary личе на повратак у прошлост с негативним предзнаком. Старијим би евентуални одласци у цркву у Дулуту помогли да се више осећају као део глобалног америчког друштва.

У међуратном периоду парохијску заједницу у Дултуту чинили су претежно Личани и уз њих Кордунаши, Банијци, Горани и Срби из Босне, неколико црногорских, две руске и две бугарске породице, као и све бројнији припадници другог етничког порек-

ла који су склапањем брачних веза постали православци. Грци су пре Срба, још 1916, саградили своју цркву у Дулуту.

У раним педесетима, кад је већ почела да пристиже трећа генерација у олдтајмерским породицама, у Дулуту је дошао нови талас Срба, такозвана расељена лица из Италије и Немачке. У односу на староседеоце, били су другог регионалног порекла — из Далмације и Србије. Долазак у Геру једног броја релативно младих људи, претежно мушкараца, средњег па и вишег образовања, био је препоставка за освежење традиције и снажнији отпор асимилацији. И заиста, неколико новодошавших — њукомерса (new-commers) оженило се Српкињама — мештанкама, склопљена су кумства и развило пријатељство. У првих неколико година, обе стране су поштовале разлике, биле спремне да уче и настојале да се неспоразумију отклоне. То би се можда и постигло да сваки нови црквени одбор, попут органа власти у локалној заједници, није имао своју визију вођења народа у политичко-административном смислу. Године 1963. дошло је до опште поделе српскоправославне цркве у САД, па и оне у Дулуту. Већину од десетак породица које су основале нову српскоправославну цркву у Дулуту, што не признаје јуријаршије у Београду, чине постаратни досељеници у Дулуту. Подела српске етничке заједнице на две у суштини завађене парохије свела је на минимум ширење српске глобалне културе.

Није то, наравно, једини подела ни српске ни других цркава у Америци, настало као резултат унутрашњих трвења око доминације. Тако се 30-их година ћовог века у Дулуту српска црква поделила на „горњу“ и „доњу“, у чему се отледала социјална подвојеност парохија.

Етничка црква у САД је, уз верску функцију, оптерећена бригом и акцијама на чувању идентитета, за шта није увек доvoljno опремна. За прву генерацију досељеника било је доволјно да свештеник добро познаје црквена питања, јер су имигранти сами добро познавали традицију и обичаје, које су настојали да реконструишу у САД. Као што се, међутим, од православног свештеника све више очекивало: да уз неговање вере и добро познавање теолошких питања, буде и способан преносилац завичајног наслеђа, ипре и пеосме. Уз то ту је данас мешављење с југословенским и другим иноверцима јаче него с инородним истоверцима. Зато је православна црква, на пример у Дулуту, прихватила као пуноправне чланове верске заједнице многе људе који нису српског етничког порекла. Разумљиво да су њихова настојања више окренута чувању православља, а мање српског културног наслеђа. А као што знамо, у поодмахлом степену језичке асимилације, религијски чинилац у чувању идентитета постаје све значајнији.

### *Етничка супкултура имиграната*

Етничка супкултура досељеника је међутворевина на линији завичај — САД, а одликује се имиграционим комплексом појава и процеса, туско повезаних са животом у етничком гету. Препознат-

љива су три различита степена: првобитни културни дуализам имиграната, класични културни дуализам припадника друге генерације и мартинатни културни дуализам трећег поколења. У Дублуту, као што је већ поменуто, постоје два главна таласа српских досељеника, различита по времену доласка у САД и по ужем етничком пореклу.

### Првобитни културни дуализам имиграната

Првобитни културни дуализам огледа се у настојању имиграната да, у ограничном степену (колико то амерички услови дозвољавају), реконструишу „запамћену културу” — memory culture. Иако су у Гери подизане типске куће, карактеристичне за радничко насеље, наши имигранти су двориште и окружење реконструисали по завичајном узору: личка штала, кокошињац, пушница — smock haus, воћњак са шљивовим и јабуковим дрвећем. Многи су, у оквиру долгунског привређивања, гајили стада оваца (чак и један од врло успешних људи Минесоте, судија по занимању!). Завичајна јела била су на свакодневној трпези: купус са додатком димљеног меса и ногица и кромпира, понепде уз паленту; сарма; кувана кокош, изважена из супе и цела запечена у рерни с кромпиром; салате на завичајни начин: од кромпира, пасуља, бораније с додатком лука, зејтина и сирћета. Палента је била јело за доручак и вечеру. Ујутро су је јели уз јогурт, кисело или слатко млеко, мед или препржену сланину, такозвану „жмару”. Клали су свиње и димили месо за зимницу, редовно годишње киселили купус рибанац и у главицама.

У новој средини, променама је подложно име и презиме имиграната. Написано на наш начин, друкчије звучи у енглеском изговору. Мањи број имиграната настојајо је да име и презиме транскрибију на енглески начин како би изговор био сличан српском изговору. Многи су дужа презимена скратили (Вукобратовић на Вуковић), а понеки превели српско име у енглеско (Борбе у Ђорђ). Ситуација у потпуности личног имена деце рођене у Америци биће нешто друкчија. Кумови су били земљаци, често стари кумови из југословенских земаља, који су се нашли у имиграцији. Деца су се првих година по досељењу рађала по кућама, па је прво име било оно на знамењу, а друго крштено које се подешавало на амерички начин.

Неки исељеници дошли су у Америку ожењени, други су позвали невесте из завичаја, а првих година у Гери склопљено је и неколико регионално хомогених, као и прногорско-личких бракова. На свадби су били заступљени сви часници, уз кума и стари сват и девер. Веселили су се уз хрватски тамбурашки састав — Original Tamburitzans Serenaders.

Годишње празнике (Божић, Ускрс и др.) пројлављали су и у цркви и у породици. Редовно се постило. За Ускрс су се јаја бојила у домаћинству. Мајда у кући нису имали ни икону ни кандило, славу су славили и по три дана. У цркви су посебно свечано пројлављали Светог Саву. Са осталим Американцима су прослав-

љали Раднички дан — Labor Day, прве недеље у септембру. Недајног дана — Memorial Day одлазили су са осталима на гробље.

Сахрањивали су се на дулутском гробљу Онеота. На њему је око 100 споменика са српским натписима и епитетима писаним ћирилицом, поглавито за лица која су ту сахрањена до првог светског рата.

Наши први досељеници у САД били су „прави“, али не и безгрешни људи. Били су веома штедљиви: многи су до своје смрти чували први зарађени цент. У слободно време окупљали су се око „биртије“, испрали „боће“ — bassa ball, а поједињаци су се одмарали дельући дрвени пртуши. Понеки би се и напио на дан исплате. За одржавање заједништва значајни су били: преноћишта — boarding houses, „биртије“ на етничкој јоснови и продужени боравак старијих синова с родитељима услед прекида школовања у другом светском рату.

О првим имигрантима њихова деца говоре само у суперлативима, градећи често и из педагошких разлога њихов утопијски лик. Ако њихови напори и остварења нису описаны у српским новинаама, синови су им се одужили пишући њихове биографије, које се чувају у породичним архивима. Такав однос потомака најстарији досељеници су заслужили због смелости да се отисну у Нови свет, затим својом физичком и духовном снагом, а највише радним етосом. Радили су дословце од зрака до мрака, уз много одрицања. Децу су школовали, више мушку него женску. Спорт, карактеристичан за америчку школу, у чему су потомци наших исељеника имали много успеха, сматрали су „бадавацашем“. Децу су пуштали на тренинг тек кад позавршавају све домаће послове: око стоке, зимнице, чишћења снега. Синови су настављали традицију отаца и запошљавали се у челичани и цементари; други су се — према завичајној традицији — опредељивали за такозвана личка занимања у Аустро-Угарској — полицајце и ватрогасце. Само неколико од њих постигли су више: адвокат, зубар, судија, економиста — контиста, приватни бизнисмен и др.

Велика економска криза тридесетих година је потомке у здраву виталност њихових предака. Умели су одгајати да се снабу и тако организују домаће послове за све укућане (и контролишу њихово извршење) да глад и несташицу нису осетили. Били су доволјно предузимљиви и сложни да сопственим одрицањем подигну цркву у Гери, да испоље иницијативу и искажу се истрајношћу, што се у Америци посебно цени.

Најстарији досељеници одлучивали су самостално о свим већим породичним улаганима — од поправке куће до куповине аутомобила. Њихов успех на радном месту, као и свако побољшање у енглеском језику и изговору деца су доживљавала и као сопствени успех. Већина их је говорила мешавином српског и енглеског језика, типа: „Како фиљаш?“ Најстарија генерација жена, по правилу, није радила. Изузетак су биле оне ангажоване у вођењу преноћишта — пансиона. У то време попложај жене у имигрантској породици није био значајан. Многе су, међутим, рано остале удовице, јер су мужеви рано умирали ненавикнути на тешке послове.

ве и услове живота. Тада су исказале своју праву природу: одлучност, продорност, вештину држања потомака на окупу, дар заповедања и усмеравања. Многе од њих се нису преудавале. За положај тих удовица значајно је било развијено схватање и признањање арторитета у српским породицама, мит динарске — балканске мајке и, у првим годинама, рад америчких друштвених организација на њиховој еманципацији.

Од десетак новодошавших — њукомерса, шест је било ожењених (једном је жена била Хрватица, а једном странкања из Југославије, три су се у Америци оженили женама српског порекла, од два којима су жене остале у Југославији један се није женио, а други невенчано живи са женом англосаксонског порекла). Они који су преко Италије и Немачке дошли са женама настојали су да се држе, такође редукованих, културних садржаја из свог ужег завичаја. Борили су се и успевали у томе да им синови не буду обрезани — *circumscission* што је пракса у америчким породицама. У том етничком гету, неки од њих су били принуђени да изграде свој још сићушнији микросвет у коме живе на свој начин, уз домаћи говор, кафу и плетиво, у исхрани — гибанице и пите с месом, у музичи — хармоника и други репертоар песама. Жене тих људи одмах су почеле да се запошљавају, укључујући се у тренд који је у време њиховог доласка владао у Америци, прескочивши тако дво- и тројенерацијски пут којим су у томе ишли жене одлтајмера. Ако је излазак у град на одређени начин сусрет с глобалним друштвом, они су ту копчу углавном имали преко деце. Непуну деценију по доласку, најрадикалнији међу њима створили су посебну цркву. Определили су се и за друге српске новине — „Слога“, у којима је највећи број страна на српском језику и које негативно пишу о „Федералној“ цркви.

Одлтајмери нису прихватили, или ће бар у целини, они негативно што су њукомерси причали о Југославији, а о Лици нису ни могли потпуније да говоре јер су претежно били из Србије и Далмације. Одликовали су се другим цртама менталитета. Стари исељеници нису им признавали интелектуалну предност из најмање два разлога: први, што су се прихватили пословна непримерених степену њиховог образовања, и други што су енглески говорили и данас говоре веома лоше. Замерали су им највише што су у питањима српске етничке заједнице у Дулуту настојали да имају одлучујућу реч. Ипак, објективно узвеши, утицај придошлица на подстичање етничке свести и, мада успорено, прихватање елемената српске глобалне културе, уместо завичајне и регионалне, био је знатан, а посебно снажан на генерацију Срба рођених у Америци.

#### Класични културни дуализам припадника друге генерације

Друга генерација старих досељеника, већином рођена у Америци, по правилу се школовала, али је имала различит животни старт, јер је на школовање знатно утицао други светски рат. Ре-

грутовани у различите родове војске, били су на фронтовима — у Европи и на Пацифику. Неки су изгинути, а неки су били принуђени да се по повратку одмах запосле, не настављајући започето школовање. Они који су имали почетног успеха на послу, кутили су нове куће, мање успешни наставили су да живе с родитељима. Многи су се одселили из Дулута, поред осталог и због тога што нису имали брачног партнера из редова српске етничке заједнице.

Повратници из рата, представници друге генерације наших исељеника, донели су у Геру различите елементе прогреса, од покретања нових послова и склоности за техничке иновације до друкчијег, поплунијег и објективнијег погледа на своју средину. Троје најуспешнијих из те генерације приближило се америчкој вишој средњој класи: станују у источном делу Дулута, возе се одговарајућим колима и понашају се као имућна лица.

Равноправно се школовала и генерација девојака, која се еманципијује у односу на мајке и, евентуално, старије сестре. Данас су оне чиновнице у прафској управи, медицинске сестре или дајтиографкиње.

У односу на одгајмере, њихови синови — Срби рођени у Америци — имали су други радни етос. Радили су као Американци, одмарали се по повратку с послана, пропуштали да у пуној мери запосле своју децу и да их контролишу у извршењу радних задатака. Као је реч о репродуковању ауторитета, настојали су да га пренесу на сина првењца, а мајке удовице — на кћерке. Било је то нарочито уочљиво ако су кћери наиласиле на „мирне“ мужеве (нпр. оне које су се удале за Словенце!). Сукоб две „јаке“ личности врло често је био узрок развода, јер су жене у новом социјалном окружењу не само имале прилику да виде живот других брачних заједница већ и да добију подршку женских организација.

Од педесетих година нема бракова између партнера из исте српске средине. Изузетак су бракови склопљени са њукомерсима. У немогућности да заснују етнички хомогене бракове, пристапници српске етничке заједнице у Гери склопили су изузетно велики број етнички хетерогених брачних веза, у почетку највише са Словенцима и Хрватима, затим са Англосаксонцима и другим. У време наших испитивања 1985, од 57 домаћих српске етничке заједнице у Дулуту, било је само 16 етнички хомогених српских бракова, а у 41 случају биле су то етнички хетерогене везе с партнеријима који су пореклом од 12 разних народа. Од тога, највише је било бракова склопљених с партнеријима англосаксонског порекла — 21 (11 Срба и 10 Српкиња), али и сви разводи припадају тој категорији. Друга партнерска група су Словенци, као најбројнија словенска етничка група у близини, с којима су Срби склопили пет бракова (3 плус 2), па Хрвати — три (2 плус 1), Руси (0 плус 1), Пољаци — један (0 плус 1), затим Немци — два (2 плус 0), Финци — два (1 плус 1), Ирци — два (0 плус 2), Норвежани, — један (1 плус 0), Италијани — један (1 плус 0), Мексиканци — један (0 плус 1) и Јапанци — један (1 плус 0). Било је свега 13 самачких домаћинс-

тава (разведен и разведен, јудовци и јудовице, неожењени и неуздате).

Многи су се приликом свадбе окумили с новодошајшим Србима, поготово они чији су очеви потписали гаранције за пријем расељених лица из Европе. У вези с новорођенчади, значајно је за Србе да су мушки деца излазила из породилишта обрезана. У породилишту дете добија енглеско име, које обавезује у административним актима. Прихватајући америчку традицију, један број деце добија очево име с додатком „јуниор“. Необавезно име се добијало приликом купштења. Оно, као и хипокористици — имена од миља српских облика, служило је у породичном кругу.

Међусобна толеранција и сарадња са Хрватима и Словенцима била је на високом нивоу. До другог светског рата, приликом сахране неког од припадника српске етничке заједнице у Gary, ношene су и српске црквене заставе и заставе хрватске заједнице. Надгробни споменици из тог времена су знатно нижи и с написима латиницом. Ту су и типизиране хоризонталне надгробне плаоче Србима погинулим у другом светском рату.

Уз своје главне празнике (Божић, Ускрс), почели су исте празнике да прослављају и са Американцима. Иако би то могло изгледати као један од доказа повећање интеграције, за већину осталих Американаца ишак је држање српских празника по особеном календару доказ њиховог посебног идентитета.

Обичајна пракса се све више институционализује. И даље су славили Св. Саву, чији је култ особен за српско православље, приређујући забаве с програмом на српском језику. Видовдан је у Гери постао Српски дан. Чланице Кола српских сестара славе Св. Петку. На Велики петак хор је приређивао традиционалну заједничку вечеру — Bacalar Supper. Јаја су се и даље бојила у већини домаћинстава, али и у седишту парохије, где су дељена деци. За ускршњи породични ручак обавезно јело било је печена јагњетина. За славу, која се сада славила један дан, припремало се жито — whit, славски колач и куповало свећа. Жито — кољиво је немлено, скромно украшено. Уз сарму и јагњетину, служила се и слатка пита од сира. Здравице нису биле обавезне.

Огранак Српског народног савеза — СНФ организовао је у два наврата American Serbs Bowling Tournament, а парохија у Гери — »Serbian Golf Tournament«. Срби су почели да се појављују на Фолклорним данима у Duluthu. Нису обележавали годишњице Николе Тесле и Михаила Пупина, баш као што ни Словенци нису обележавали годишњицу Љуја Адамича.

Комбинација елемената српске традиције с традицијом народа с којима су у САД дошли у културни контакт веома је уочљива: од имена, прослављања рођендана, преплитања обичајних елемената, све до облика и написа на надгробним споменицима. Рођендан је у породици слављен за све чланове, с америчким начином честитања и послужењем. Славили су и славе, као и Американци, материце — Mathers Day и очеве Fathers Day, али не и детиње.

Обичаји око венчања и сама свадба веома су упрошћени, сведени на амерички начин. За Врбицу се освећивала врбова — pussy willow и палмова гранчица, заједно повезане (протестанти немају свећења биља, а код римокатолика је палма). Међу „српским“ јелима су и пихтије — „целадије“ (што су Личани, попут „боћања“ могли да приме од Италијана још у завичају) и штрундла од ораха — »potica«, »rovitica«, »walnot potica« (што су Личани могли, у завичају или Америци, да приме од Словенаца). Јагње, истина, теку на ражњу, али се јагњетина на заједничким ручковима служи сутрадан, хладна. Главни инструмент и даље је била тамбура, а хармоника се под утицајем новодошавших Срба појавила као пратећи инструмент. Српски су и даље говорили на заличајни начин, писали слабо, а ни енглески, осим неколицине, није им био беспреокоран. Читају углавном „Американски србобран“, чији се већи део штампа на енглеском језику. Одликују се, по мишљењу околине, недовољном промишљању поступака, а често и необузданим темпераментом.

На Србе рођене у Америци њукомерси ју имали снажнији утицај него на њихове родитеље, и то из више разлога: 1) били су им генерацијски ближи; 2) могли су да им, по љичитвом виђењу, преносе слику Југославије, представљајући је, истину, у негативном светлу; 3) српскохрватски су говорили боље и граматички исправније од њихових родитеља, па, према томе, и њих самих; 4) изгледало им је аутентичније јуно што њукомерси чине у црквеним обредима. На тај начин су њукомерси, можда и несвесно, Србима рођеним у Америци уклонили родитеље с пједестала „идеалних личности“. Њихов утицај је чини се, био пресудан што се та дивна друга генерација наших исељеника устручава од посете робаџима у Југославији, од жељеног и маштаног доласка у завичај предака који су знали само из прича. С друге стране, Срби рођени у САД, а поготово њихови потомци, нису ни приближно могли да разумеју дубину трагедије коју су преживљавали новодошавши. За поверавање на српскохрватском староседеоци нису били доволично језички спремни, а на енглеском њукомерси нису умели прецизно да се изразе.

Од 12 представника друге генерације новодошавших, шест је завршило студије у Дулуту. Остали су по занимању: ћва — учитељи, двојица полицијаца, једна — медицинска сестра, један продавац. Двојица полицијаца су јужењени припадницима других народа католичке вере, а осморо их је неожењених и неудатих. И та генерација напушта Геру и Дулут и сели се у Минеаполис, друга места у Минесоти, и у Аризону. Та деца новодошавших, рођена у САД, труде се под утицајем родитеља да се што више удаље од српске етничке заједнице и што пре постану „прави“ Американци. За њихове вршњаке, трећу генерацију отдавајера, који су и објективно Американци што се све више окрећу коренима, поступци друге генерације newcommersa изгледају недовољно достојанствени и подложни су критици.

## Маргинални културни дуализам трећег поколења

Најмлађа генерација има најмање контакта са српским селом и њено интересовање за „српске“ симболе јводи се на: контакт с црквом и парохијом, певање у хору — за време литургије и на проби, учење српског језика на повременим курсевима; свирање у оркестру и играње у колу; жељу за бОљим познавањем традиције предака и недовољну предузимљивост у том смислу; склапање брака у српској цркви чак и као што то је то национално мешовита веза. Многи од њих већ не славе славу.

Па ипак, неколико је показало довољно упорности за тешњи контакт са завичајем предака. Од тројице младих из Дулута, један се усавршавао у Југославији, попутно савладао српскохрватски и оженио се Српкињом; други је на основу опреме, знања језика и етничког порекла добио службу у америчком конзулатском представништву у Југославији; трећи је посетио родни крај свога деде, српскохрватски није научио, али је по менталитету („душом и срцем“) наш човек.

Док су деца олдтајмера имала пред очима углавном један модел понашања и ауторитета оца, односно мајке удовице, њихови потомци су имали много већи избор: живећи у национално мешовитим породицама својих родитеља, посматрајући друге српске породице, гледајући филмове и телевизијске програме — могли су да валиORIZУЈУ и јадаберу узор. Најмлађа генерација девојака српског етничког порекла, по правилу образована, понаша се и влада по узорима важећим за већину Американки.

Настоји се да на венчању тих младих људи бар један јод сведока буде српског порекла (кум — best man или кума — maid of honor). Породиљин брат може, на пример, да буде кум сестрићу, што олдтајмери нису могли ни замислити. Држање детета на крштењу од стране неког из породице изазива коментаре старијих, али се то све више уобичајава. Тај млади свет ограничено гестикулира, руковање није обавезно, љубљење приликом сусрета још мање, ретко се куцају приликом наздрављања. Од вербалних симбала користе понеку српску реченицу, уз поздрав а од невербалних — поједине гестове, мајице са српским написима („Нико нема што Србин имаје!“) или карактеристичну налепницу на аутомобилу.

### Језички плурализам

Језички плурализам имиграната у САД мање је значајан од културног и религијског плурализма. И за Србе у Дулуту важи да степен очуваности завичајног (локалног) говора или дијалекта краја зависи поред осталог, од поделе досељеника на генерације и миграционе таласе, као и на видове просторне и друштвене изолованости, смер и степен акултурације. Предоминантност билингвитета у другом поколењу се потврђује уз значајне изузете (друга генерација српских њукомерса, за разлику, на пример, од трећег поколења хрватских олдтајмера).

### *Поређење са сличном етничком заједницом у Југославији*

У упоредном делу овог саопштења изненаду само најбитније податке о Пољацима досељеним у југословенске земље крајем прошлог века, када су и дулутски Срби почели да стижу у Сједињене Америчке Државе.

Земљораднички колонисти, римокатоличке вере, карпатског типа традицијске културе, насељени су у босанској Посавини међу Србе, Хрвате, Муслимане, и, такође досељене — Немце, Италијане, Чехе и Украјинце. Затворили су се у своја етничка гета, нису увек имали свештенике своје народности нити су до другог светског рата успели да створе своју интелигенцију. Мешали су се највише с блиским по култури, а различитим по вери (прокатолици) Украјинцима. После другог светског рата, претежни део, ти, четири петине Пољака вратило се у завичај. У преосталим енклавама, асимилациони процеси по опредељењу одвијају се у корист не нарочито бројне украјинске народности. Нема никакве сумње да је за те Пољаке одлучујући чинилац била за њих још увек значајна сродност традицијске културе, упркос одређеној разлици у вери.

Друга група Пољака доселила се у првим деценијама прошлог века у Банат и населила међу Србе, Мађаре, Немце. Најпре занатлије, затим земљорадници, евангелистичке вере, из мешовитих словеначко-пољских предела, недовољно издиференциране националне свести. Живели су у свом гету као регионална група (Висланци) све до пред крај прошлог столећа, када су, као и остали, били изложени снажном притиску мађаризације. Покушај да се томе супротставе јединијени са истоверним Немцима није био успешан, па су се ти Пољаци добровољно определили за бројнију словачку народност, иако је прво словачко насеље удаљено од њиховог места око 100 km. У овом другом примеру, одлучујући чинилац у асимилацији мале етничке заједнице, уз јединство вере, била је близоност или сродност традицијске културе.

Примери две етничке енклаве једног народа, настањеног на вишенационалном тлу југословенских земаља, као и неки други које је овде не помињемо, недвосмислено указују да асимилација, како језичка тако културна, не мора да се одвија у корист већинског народа, поготово у случају слабо изражене глобалне културе.

### *Закључак*

У закључку подсећам да се у српској етничкој заједници у Duluthu, чији су чланови постали и људи несрпског порекла (Словенци Скандинавци, па и Англо-саксонци), одвијају вишесмерни процеси неравномерног интензитета, што се, методолошки посматрано, могло и очекивати.

Ако у САД и даље постоји „лонац за претапање” — melting pot, макар стар и зарбао, онда он несумњиво има бар двоструко дно. У ширем, окружујућем и свеобухватном делу те реторте топе се,

преко језика и „америчког животног пута“, сви етнички, а у мањем — чије једно непосредно подређава WASP култура — мешију се, по слободном избору, мале етничке заједнице.

Dušan DRLJAČA

### THE REDUCTIVE NATURE OF THE IMMIGRANT SUBCULTURE OF SERBS IN THE UNITED STATES

#### S u m m a r y

The paper deals with some current generalizations regarding ethnically based ghettoization, the ethnic church and ethnic subculture, exemplified by an extremely small Serbian ethnic community in Duluth and its comparison with a similar ethnic community in Yugoslavia. Slavia.

Living in a ghetto implies a certain degree of spatial and social isolation. Serbs in Duluth, Minn., live mostly in the Gary housing project, which was built for the workers of US Steel and Universal Atlas Cement companies in 1910. The moving to Gary has been a migrational process turning dispersion into ghettoization, and the depopulation has been based on social stratification. In the early 1950s, which saw the coming of a third generation into the old-timers' families, a new wave of Serbs, displaced persons from Italy and Germany, settled in Duluth. They came from regions other than those of the old-timers, Dalmatia and Serbia. The division of the Serbian ethnic community into two essentially conflicting parishes has reduced the expansion of the global Serbian culture to a minimum. The immigrants' ethnic subculture reflects their connections with both the homeland and the US, and it is characterized by an immigrational complex of phenomena and processes closely linked to the life in the ethnic ghetto. Three distinct degrees are recognizable: the primary cultural dualism of the immigrants, the classic cultural dualism of the members of the second generation and the marginal cultural dualism of the third generation. The linguistic pluralism of the US immigrants is less important than their cultural and religious pluralism. This also goes for the Serbs in Duluth.

In conclusion, it should be stressed that in the Serbian ethnic community in Duluth, which has incorporated as its members people of non-Serbian origin (Slovenes, Scandinavians and even Anglo-Saxons), multidirectional processes of varying intensity are taking place, which, in terms of methodology, was to be expected.

If there is still a melting pot in the US, although an old and rusty one, it no doubt has a false bottom. In the larger, encircling and all-comprising section of this retort, all ethnics are melted thanks to the English language and the American way of life; and in the smaller compartment, whose bottom is directly heated by WASP culture, small ethnic communities are mixed freely.

Александра Попвасилева  
Скопје

## НАРОДНО СТАВАРАЛАШТВО И ЕТНИЧКИ ИДЕНТИТЕТ МАКЕДОНСКИХ ИСЕЉЕНИКА У КАНАДИ

Емиграција, миграција и имиграција су карактеристичне појаве за људе како у данашње време, за које се каже да је она најекстензивнија<sup>1</sup>, тако и у прошлости. Узроци пресељавања и крећења људи по свету су многобројни, али најчешћи и најизразитији су економски (социјални) и политички, насиљно створене ситуације и за јонај мањи број срећника-туризам, типична појава нашег доба. Све то доприноси интересетничкој и интеркултуралној размени, чиме се одликује наша савременост.

Иако рачунамо да народи на Балкану, скоро, имају исту историјску судбину у односу на њихово миграционе, Македонији као делу Балкана дајемо предност јадеј је реч о исељавању, досељавању и пресељавању. Са тог балканског простора, због створених специфичних економских и политичких стања, људи све више емигрирају.

Ако се узму у обзир утицаји многих компонената које доприносе етничком одређивању групе људи или појединача, неопходна су многотрансна истраживања и доказивања. Ми ћемо у овом напису, с обзором на карактер теме, покушати да разоветлим проблем задржавајући се на регистрованом прозном народном стваралаштву исељеника Македонаца у Канади, независно од времена у коме су се иселили, а које смо регистровали у току нашег истраживања углавном у Торонту 1979. године. Пре свега, треба да кажемо и то да смо се у току наших истраживања<sup>2</sup> срели и разговарали са великим бројем наших исељеника различитих профила, али регистровани материјали су препричавања 22 информатора; приповедача народних прича, из различитих крајева етничке Македоније, од којих смо регистровали око 200 приповедања (приче, легенде, предања, историјска казивања, догађаји и слично).

1. Атлас човечанства. Превод: Валерија Пор и Драгичевић, Увод, Рад, 1986. година
2. У Канади смо истраживали у новембру и децембру 1979. године. Истраживања су вршена у области прозног народног стваралаштва и етнологије. Етнолошка истраживања вршила је Лепосава Спировска, етнолог. Истраживања су усаглашена са програмом рада Института за фолклор у Скопљу.

Подаци, ако они могу да буду оптилъви, о томе од када и како је започело и настављено исељавање из Македоније могу да се нађу у публикацији, као што је Историја македонског народа<sup>3</sup> и се нађу у другим историјским издањима и архивским документима. Ту ћемо се задржати на неким важнијим моментима исељавања, што же лимо да више послужи као илустрација предходних излагања и неким подацима које наша историографија са чињеницама њиховог временског збивања није успела да региструје.

Пре свега, треба да потврдимо да исељавање становништва са територије Македоније тешко може да се искаже бројком, а исељавање траје од друге половине прошлог века до данас, и то пре тежино из егейског дела Македоније. Најмање исељавање се показује са територије источне Македоније (ту спада и Пиринска Македонија).

Историографски подаци потврђују да су Македонци у почетку миграли највише у велике градове Турске: Цариград, Смирна, Окадар и Солун, или пак ван граници Турске у суседне балканске земље: Србију, Бугарску и Румунију, а понекад и у Аустро-Угарску и Француску. Своје плате су зарађивали рађени као баштовани, млекари, дунђери, дуванџије, пекари и слично. Масовно емигрирање из политичких разлога јавља се после Илинденског устанка 1903. године. Поред тога што су тражили уточиште у балканским и неким европским земљама, овај пут исељавања је било масовно за Америку, мање за Јужну, а више за Северну. Иако није тачно прецизирање када су Македонци први пут стигли у прекоокеанске земље, све предпоставке указују на последње године прошлог века и прве године нашег века. Врбовање исељеника за пребацивање у Америку починало је преко бројних агената бродских компанија које су „ниципале“ у скоро свим македонским градовима. У вези са истим политичким догађајима у 1912. по Карнелијевој комисији је, испред грчког терора, више од хиљаду Македонаца напустило домовину и емигрирали у иностранство. Разуме се да је тешко одредити колико их има у прекоокеанским земљама, с обзиром на то да су Македонци при доласку у нови свет путовали или стизали са разним путним документима<sup>4</sup>. Зависно од тога, њихова имена се преиначавају именима земаља у које долазе. Једину сада, у новије време, од 1945. године, они из СР Македоније одлазе са македонским документима и региструју се официјелно као Македонци. У Канади, према нашим истраживањима, нашли смо их од 1905. године, а масовније у току балканских ратова и првог светског рата. Још је већи број исељеника Македонаца у Канаду од 1921. до 1924. Мањи број се јавља 1934. до 1940. године, углавном из оног дела који припада Грчкој. Четрдесетих година исељавање се вршило под притиском Метаксасове диктатуре.

3. Историја на македонскиот народ — од почеткот на XIX век до краја на првата светска војна, Книга втора, Скопје 1969. За овај материјал већ је у изради монографија, где се проблему нашло много више простора, а појаве и констатације су заједно са изворним материјалом.
4. Иста је ситуација и са влашким становништвом на Балкану.

Још једно веће исељавање из егејског дела Македоније настапило је педесетих година, непосредно по завршетку грађанског рата у Грчкој (1945—49), што се продолжава са мањим интензитетом и до данашњег дана. Из тог дела Македоније словенски живаљ исељава се без много наде за повратак. Те године као године исељавања карактеристичне су за становништво СР Македоније, из економских разлога, што такође, не зауставља прилив миграције до данашњих дана.

Пре него што пређемо на суштину проблема треба да истакнемо једну посебну појаву масовног исељавања Македонаца из Егејске Македоније у току грађанског рата у Грчкој у пролеће 1948. године, за које рачунамо да заузима рекордно место у исељавању токвог карактера, у односу на Европу. Ти емигранти (око 28.000) били су деца, од беба у пеленама до 15-годишњег узраста, претежно са територије Костурско, Леринско, Кајларско и Воденско. Та деца су нашла прибежиште у источноевропским земљама и у Југославији. Скоро исто време, 1949. године, са распламсавањем грађанског рата у Грчкој, још се много хиљада људи из тог дела Македоније нашло ван њених граница, претежно у СССР-у (Ташкент), Потиској, Чешкој, Мађарској, Румунији, Албанији и Бугарској, одакле је нешто касније (60-тих година) започела велика диаспора ћелим светом. Неколико хиљада потпуно се интегрисало у СР Македонији, у Југославији. Хиљаде других који су отишли у прекоокеанске земље или су остали у источноевропским земљама постали су носиоци активности македонског исељеништва за очување националног интегритета и вечне тежње према родним крајевима.

Независно од тога како су људи емигрирали тј. који су разложији њиховог исељавања, са собом ноше оно што називамо духовна култура, с обзиром на то да су Македонски исељеници већином са села и већи број је без образовања или само са основним образовањем, речи ћемо да са собом ноше духовну народну културу, традицију. То карактерише њихову националну припадност зато што ради велике географске удаљености од материјалног бина културе, ако је тај термин адекватан, једва може да се понесе по једна ношња или нешто слично и носталгија са којом живе до краја живота. Овде је место, да кажемо и то да се образовани македонски емигранти у прекоокеанским земљама јављају 60-тих година нашег века, и то они који су се иселили из СР Македоније, који су своје образовање добили у источноевропским земљама и који су много бројни. Они тамо одлазе као инжењери, архитекти, лекари, агрономи, геологи, физичари, геофизичари, филологи, уметници итд. О исељавању интелиектуалаца у прекоокеанске земље говори и Мирослава Лукић Крстановић, која каже: .... Све до 60-тих година XX века углавном се досељава неквалифицирана мушки радна снага, а од 60-тих запажа се и већи прилив квалифицираног и високо квалифицираног кадра, што је у складу са потребама земље<sup>5</sup>.

5. Мирослава Лукић-Крстановић, Организовање друштвеног живота српских исељеника у Канади, Гласник Етнографског института, XXXIV, Београд 1985, 25—37.

Да ли Македонци који се насељавају у прекоокеанске земље манифестију свој национални идентитет, односно своју традицију и како? Раније смо рекли да се људи из народа и њихова етничка свест често идентификују са традицијом тј. са народним стваралаштвом, језиком, народном усменом традицијом, обичајима и наравима. Тиме морамо додати да се видљиве ознаке, које на неки начин издвајају етничку или локалну припадност дате личности, бришу још први дан при доласку, ако то све није стигло да се уради у родном крају пре поласка на далеко путовање тј. мења се одећа, а познато је да ношња као део традиционалне материјалне културе има предност у својој етничкој функцији, у поређењу с другим компонентама материјалне културе. Она формира једну од првих видљивих представа о етносу. Бришу се и сви остали знаци, начин чешљања косе на пример, ношење накита или вид шминке и име. То се претежно односи на жене и то давно исељене, које ту промену трагично доживљавају. За савремене исељенике то је мање важно зато што се традиционална ношња већ губи и у Македонији, а заједно са њом и детаљи који чине ношњу комплетном. Ретко се може видети нека осoba у народној ношњи.

Остаје још друго, што се сматра неприосновеним (обреди, песме, проповетке и све што има вербалан карактер). Да ли се то може сачувати и како? Људи у исељеништву, оптерећени свим тешкотварама и невољама што их носи сусрет с тубим светом, понекад су разочарани тиме на шта су наишли, шта су видели, према ономе шта су слушали (још што су им јубејавали) и за чим су маштали, јача осећање носталгије према родном крају или како они практикују да кажу „старом крају“. Тај термин у Канади као и у другим прекоокеанским земљама, прешао је у традицију. То је један од показатеља да новодосељени у те происторе, поред осталог, треба да се оспособе и у лексици и другим навикама старих исељеника Македонца. Овај израз „стари крај“ најбоље говори новодосељенима да то што им је јуче било најближе, сада је далеко. У средини са другим материјалним и културним уређењем или, једноставно речено, са другим начином живота и са сасвим другим системом говора, већина од исељеника тешко савлађује простор и осећа се као људи са изгубљеном слободом или, речено њиховим језиком, осећају се „као у затвору“. Нада у повратак не напушта их дуго година. Десет година је доволно за адаптацију у простору и условима живота чули смо више пута у току истраживања.

Зато бисмо рекли да ако су Миладинову потребна крила да их стави(м) и у наше стране да полети(м), онда је нашим исељеницима Македонцима из Канаде потребан мост преко океана, или како они кажу: „Пусти океан кад би имао мост могли бисмо да идемо пешице, ако не може да плати, пошто нема моста, човек мора да трпи све муке док се не стабилизира.“ Или ће рећи: „Немамо паре да се вратимо“, или да нас није срамота, одмах бисмо се вратили из Америке без зараде, без новца, за којим су неки и отишли тамо“. Тако остајући у мислима да једног дана треба да се врате да би задржали младе поред себе, они су се оријентисали искључиво према ендогамији. До другог светског рата то им је ишло за ру-

ком, с обзиром на то да су се насељавали у одвојеним квартовима (у најсиромашнијим), и то тако да се може рећи да су живели компактно. Или су се момци женили девојкама из „старог краја“ преко „кандрю“ (фотографије). Тако су девојке одлазиле преко океана, тако рећи са фотографијом у руци, али при живом сусрету разочарење често није изостајало. После другог светског рата штошта се изменило у односу на тај проблем. Теже су старији задржавали млађе у кругу ендогамних бракова. Разуме се, нарушување те праксе почело је са по језику и менталитету најближим народима — са словенским елементом, општеузето, са југословенским народима. Да бисмо били објективнији, потребно је да кажемо како се Македонци из Егејске Македоније, они што се исељавају у данашње време, склапају бракове са Грцима и са другим народностима из Грчке. О проблему прекршаја ендогамије Македонаца и Егејске Македоније рекли смо нешто више на другом месту<sup>6</sup>. Људи са којима смо разловарали кажу да се највећи број бракова склапа са Италијанима и са Португалцима, као и с Енглезима, Французима и другим. То важи за исељенике из свих делова Македоније. Те брачне везе не остају без утицаја на свадбене обичаје код Македонаца, разуме се, утицаји су резултат само овог факта. Италијански и енглески обреди лако могу да се забележе при извођењу македонских свадби у Торонту. Македонски традиционални свадбени обреди су заступљени у ограниченој форми. Пре свега, одржавају се обреди које дозвољавају простор и култура у којој живе, тако да се може рећи да се извршавају табу обреди. У овом смислу Македонци са терена наших истраживања још нису одустали од доношења погаче и карте вина при венчању, о чему сведочи и приложена фотографија. Неки још увек крију млађе једни од других, све до момента када ће ступити пред олтар (у Торонту их крију у једној од просторија македонске цркве Св. Климент). То је само симболично, зато што млади још пре венчања поздуго живе заједно.

Од осталих обичаја, како календарских тако и религиозних, извршава се само оно што је повезано са религијом и примењује се преко цркве, и то оно што може да се изведе иза затворених врата свог дома: мешење на пример, обредних хлебова, фарбање ускршњих јаја, туцanje јајима на Покладе и слично, или срамежљиво обележавање Бурђевдана и Јовандана где уместо традиционалног кићења капија грањем и пролећним цвећем, најсентименталније настројени према народној традицији откошавају грумен земље са травом коју називају Б'з и стављају га дискретно испред врата ради тога што, како би они рекли, „адет да се направи“ и разуме се, да не падне у очи људима друге културе.

Овде треба рећи и то да у Канади, пре свега у Торонту, Македонска црква је за Македонце средиште у коме се одржавају основни

6. Александра Попвасилева, Некој промени при создавањето на семејството во Костурско (Неке промене при стварању породице у Костурском). Етнолошки преглед, 17, Београд 1982, 63—68.

О свадбеним и осталим обичајима код македонских исељеника у Канади више се очекује тек са обрадом материјала који је прикупила Лепосава Спировска.

на етничка обележја. Поред богослужења у време религиозних празника, ту се скупљају за обележавање македонских државних празника и, уопште, на југословенским свадбама и крштењима, као и ради тога да се људи виде са својим блиским и са пријатељима. На то они кажу: „Кроз цркву ми држимо, све адете што су у Америци изгубљени”<sup>7</sup>. Потребно је нагласити прекретну улогу за етнички интегритет Македонаца из свих делова Македоније, има Социјалистичка Република Македонија. То су забележили и наши информатори који кажу да је раније било другачије, наиме да су градили цркве, али су у њима служили руски или, најчешће, бугарски и грчки свештеници.<sup>8</sup>

Ту је баријера при одвијању обредних процеса на такав начин, неизнање другог језика, енглеског, о чему ће бити речи касније, а за многобројне и разнородне нејезичке комплексе<sup>9</sup>. Разуме се, заједно са обичајима се пубе и обредне песме, којима се придржују различити обреди.

Фолклор је постојећа и традиционална појава (...) и остаје на фолклору, тј. он може да се расшири само при директном контакту са његовим носиоцима-преноси се са човека на човека. Наиме, за фолклористику је важно више проблема — средство језика, двојезично-психолошке баријере и слично<sup>10</sup>, што је за овај мултинационални и мултикултурни терен наших истраживања веома карактеристично. Ту су језички и психолошки моменат основна препрека манифестовању тог вида културе. Нема ни говора о ширењу македонског фолклора међу другим етничким заједницама. Наши људи тамо енглески језик знају рудиментирано, једнако се жале на то како они што тамо живе 20. година тако и они који живе 70 година. Тада закључак се односи на носиоце усмене традиције што не искључује и друге. Иако при нашем истраживању народне прозе упорно тражимо приповедаче билингвисте македонско-енглеске реплиције, не успевамо да их пронађемо, осим једног до два случаја, са веома ограниченим репертоаром. Главна баријера је непознавање другог језика енглеског, удружене са социјално-културним ситуацијама (то је карактеристично и за оне приповедаче који имигрирају из села у град и из села у село код нас, и у средини у којој се нађу не смеју да говоре, плашћећи се да не буду исмејани). С друге стране, опет, стварају се језичке промене у оквиру македонске етничке групе. Млади који су рођени у Канади изучавају енглески језик и они се развијају као монолингвисти у породици, као што су при доласку у Канаду чланови породице били монолингвисти за

7. У том смислу да су тамо слабије организовани. У време наших истраживања у Канади грађење цркава у неким центрима у САД било је у процесу.

8. Наш добар информатор Доно Димов из с. Габреш, Костурско био је учесник при грађењу прве македонске цркве у Канади, 1911, коју је осветио владика руског порекла именом Теофилакт.

9. У вези са проблемом видети:

Москва, 1973; Александра Попвасилева, Двојазичното разказување на народни приказни (влашко-македонски и македонско-влашки реплици) и тамо приказана литература.

10. К. В. Чистов,

први језик, македонски, или билингвисти са познавањем прчког језика као другог. Они из Егејског дела Македоније временом постaju билингвисти македонско-енглеске релације, односно полилингвисти, за оне што су били билингвисти. Али у једном и у другом случају резултат је — појава монолингвиста у породицама за други односно трећи језик, односно енглески, што је равно језичкој асимилацији. Тако у једној породици имамо монолингвисте — оне што знају само материјни језик, македонски: билингвисте — са познавањем првог и другог језика и све прелази у монолингвизам, али сада са познавањем другог језика који је прихваћен као први. Нема сумње да се јавља језичка асимилација. На тај начин се нарушава најважнији канал за преношење традиције-породица. У таквом случају одмах би се поставило питање како при таквим околностима долази до израза традиција, наративно стваралаштво, што је у нашем случају у близкој прошлости било јединствена национална ознака?

Прво, као што смо већ рекли треба да нагласимо да смо при нашим истраживањима пронашли изванредне приповедаче који потичу из свих крајева етничке Македоније: Костурско, Леринско, Битолско, Дебарско, Разлошти и др. Као што смо показали у почетку, материјал који смо регистровали припада приказаним и неприказаним проеном стваралаштву и казивању. Казивања рачунамо као новонастали фолклор. Тој врсти фолклорних творевина припадају текстови који потичу и карактеришу прво сучавање наших исељеника са ситуацијом која им предстоји за живљење и да је прихватају као своју. То су, пре свега, трагикомични догађаји који су последица узрока незнанја језика. Таква казивања посебно су популарна међу женама које обављају домаће послове и намеће им се при куповини, и то кад се нађу са мало паре у цепу да би купиле неопходности и то јефтино, али само са знањем свог материјет језика. Због тога су биле принуђене да користе пантомиму и мимикију зато што је често долазило до неразумевања. Кад се сакупите по било ком поводу, у већим групама, од свега тога праве каламбуре који изазивају смех до суза. Том жанру припадају и казивања другог карактера: најразличитији случајеви које нуди географски простор, тамошња фауна и вегетација и сл. Ту појаву рачунамо као новонастали фолклор који исељеници када се враћају у свој крај (они што се враћају) носе са собом и шире га међу становништвом. Са таквим фолклором се често срећемо при теренским истраживањима у Македонији.

За традиционални фолклор опет ћемо рећи да смо га на терену наших истраживања (Торонто) нашли, тако да кажемо, конзервиран, ревносно чуван од својих носилаца, који га с напором негују, тј. препричавају и певају у свакој погодној прилици. Оно што посебно треба да истакнемо јесте чињеница да ту предност има наративна народна култура — прича, а најчешће кратка шаљива прича, анегдота и каламбур зато што, за разлику од песме, може да се приповеда и међу малом групом људи а да не смета широј околини. Они, приповедачи у Торонту и у другим местима у којима живе људи ове етничке припадности, кажу да приче приповедају само онда кад се у једној заједници људи налазе само „наши“. Пред љу-

дима друге етничке припадності, уздржавају се од причања, с обзиром на то да рачунају да ће бити исмејани, психолошка баријера, као што смо већ напоменули. Психолошки моменти при приповедању, не само у причи већ уопште у фолклору, могу психолошки да се објасне. К. В. Чистов, у вези с тим проблемом, психолошку баријеру за ширење фолклора, поред језичке, сматра значајном. Та сложена појава произилази из сједињавања етничких традиција и конкретне социјалне ситуације, карактеристичне за сваки народ у датом периоду његовог историјског развоја. У сваком хронолошком моменту битиши у друштвеним заједницама неке културно-психолошке границе које се могу поклапати са етничким границама. Појава им се стимулише из језичког средства, етничке границе, од историјске судбине, од сличности социјално-културне ситуације итд.<sup>11</sup> За иселенике је карактеристично да се тражи друштво у кругу исте етничке групе, а за Македонце у Канади то није тешко с обзиром на то да их има много. Повод за скупљање бирају (стварају) сами, при пријатељским посетама рођака и пријатеља. Чешћи су скupови при религиозним празницима појединачних светаца, што се празнују као имендан одређених лица која имају иста имена. У последње време традиција је у опадању.

Ту су често разговори повезани са старим крајем, па не изостаје ни приповедање прича. Простирија за скupове при македонској цркви Св. Климент у Торонту, као што смо напоменули увек је добро дошла за било какве сусрете. Старији увек приповедају међу собом, млађи нису заинтересовани за њихове разговоре, услови за живот се разликују од услова у старом крају, па млади немају ни времена ни могућности да буду поред старијих. Македонске жене организују скупове кад раде ручне радове за базаре које организују у сали цркве једанпут годишње. Добијена средства користе за потребе цркве. Свака жена која учествује на тој седељици дужна је да се присети неког случаја или приче из старог краја и да је исприча или да испева неку песму. Такав начин приповедања или певања назвали смо организовано негодовање народног македонског стваралаштва у Канади, што није јединствена организација таквог карактера. Ту спадају и многа културно-уметничка друштва и сл. На тим седељкама, као и на свим осталим скуповима учествују жене иселеника из свих крајева етничке Македоније.

У тим иселеничким срединама прича је отргнута од своје традиционалне функције-разоноде, средства за власпитање младих, манифестовања и ширења те вербалне културе. У већини случајева оне се причају само као спомени, оживљавање оног што је било или као начин неговања те културе, колико је то могућно.

Друго могућно место на коме се негује народно прозно стваралаштво је „Македонски старачки дом” у Торонту. У тај дом се смењују македонци иселеници из целе Канаде па и из САД. Тај дом привлачи пажњу и Македонаца који не живе тамо, ради тога што носи име народа којем припада, и са задовољством га посећују. У Дому се често скупљају у апартману једног од првих његових жи-

11. К. В. Чистов, цитирано дело, 369.

теља Бориса Ациова, из Лерина (Егејска Македонија), изванредног приповедача народних прича.

Ациов је створио специјални амбијент направивши камин у облику старог отчињишта. Овај приповедач од кога смо записали велики број приповедака, како фантастичних тако и шаљивих кратких прича, добио је награду за најбоље препричане приче на конкурсу који је организовала македонска редакција „Радио-Торонта“. Прича је кратка и шаљива и припада каламбуру. У „Македонском старажком дому“ срели смо се са приповедачем који прича искључиво шаљиве приче и анегдоте и један је од ретких приповедача који се приближава приповедачима билингвистима македонско-енглеске релације. У вези са конкретним проблемом, тј. билингвистичким препричавањем, одвојено писање потиче углавном из времена после другог светског рата. Први се отлашавају фолклористи источноевропских земаља, и претежно на мађарско-румунском и обратно, као и чешко-немачком и другим језицима. Као и сви приповедачи билингвисти, тако и тај приповедач Димитар Типов жали се на то да све приче које зна не може да исприча на енглеском („има неких што не иду“). Нама је јасно да без обзира на то колико познавали други језик, најтеже је са првог превести стихове, стереотипе и анегдоте. То смо установили како на македонскогрчкој тако и на македонско-влашкој релацији.<sup>12</sup> Димитар Типов је рођен у егејској Македонији, у Леринском селу Котори. Живео је толико дugo у Торонту да дозвољава себи да каже да је растао заједно са градом. Радио је свашта, али се највише задржао на железници и угостиљству. Типов није живео у „Македонском старажком дому“, већ га је само посещивао и долазио на разговоре, а житељи Дома слушали су га са задовољством.

Изванредна приповедачица Стефана Гушева такође је пореклом из Егејске Македоније (село Прекопање, Леринско), али, за разлику од Типова, се преселила у Торонто у касним годинама, тако да је њен боравак тамо краји (од 1959) и, што је нормално, енглески језик знаrudиментарно. Стефанин репертоар, за разлику од репертоара Типова састоји се од других фантастичних прича. Признаје да у Торонту ретко приповеда. Приповедала је својој деци док су били мали и својим најближим пријатељима кад јој се укаже прилика. Она је приповедачица која је живела у породици у којој су се приповедале народне приче, и фонд којим је располагала искључиво је стекла од својих предака најпре од бабе, за коју каже да је била феноменална приповедачица народних прича. Од Стефане смо забележили већи број прича. Са највећим задовољством је причала причу Приказна за Качо, која припада типу АТ 300<sup>13</sup>. Та прича је због имена јунака, била врло распострањена у њеном крају. Слично је и са влашком народном причом истог типа Кураку зменеле лае<sup>14</sup>.

12. У вези са проблемом изјаснили смо се у раду Двојазичното раскажување на народни приказни (влашко-македонски и македонско-влашки релацији). Скопје, 1987.

нашој дугогодишњој истраживачкој делатности први пут се срећемо са сличним именом јунака у том типу приповедака.

Да ћи се добила потпуна слика о томе каквих све приповедача има међу македонским исељеницима у Канади, узећемо још један пример доброг приповедача, овог пута полиглотову Благоја Каркинског, исељеника из села Галичника, Дебарско. Најпре је емигрирао у Египат, у Каиро, где је дуго живео, а затим у Торонто. Посебно је поштован као посподин међу македонским исељеницима, с великим успехом доброг бизнисмена. Осим првог језика, македонског, не рачунајући ближе словенске језике-српски и бугарски, којима се служио веома добро а да га није забунивала њихова словенска близост, влада грчким, хебрејским и арапским језиком. Осим на македонском, најбоље приповеда на грчком као на другом и турском као на трећем језику. Прича са задовољством и са осећањем доброг приповедача. Зна много приповедака, од којих је највише из „старог краја“. Признаје да је најбоље услове за приповедање имао у Каиру и тамо је највише приповедао. Слушаоци су му били како Македонци тако и Грци, Турци, Арапи и др. а својим приповедачким талентом и познавањем неколико говорних система — ако се има на уму максима да заслуга за ширење приче по свету припада приповедачима који су савладали више од једног говорног система-он је учинио услугу македонској наративној културној традицији, с тим што ју је проширио међу људима друге етничке припадности и друге културе.

Као што смо напоменули старији се жале на то да млади нису заинтересовани за њихове приповетке и слична приповедања. Ту појаву сматрамо сасвим нормалном. Сви млади у исељеништву теже да се приближе тамошњој вишој култури, сви се жале на тај однос и зато смо хтели да се уверимо сами. Ради тога смо спровели анкету међу ученицима који похађају македонску наставу. Треба констатовати независно од напора наставника македонског језика, мада је мали број деце који може да састави реченицу на матерњем језику. У појединим случајевима су нам рекли да су слушали приповетке, али да не могу да их испричaju. Једно од њих је запамтило само наслов, Црвенкапа. Друга ученица препричала је једну до две реченице, па је хтела да се отараси рекавши: „Е, па сада не могу да кажем“, у смислу да јој недостају речи. Само је једна четрнаестогодишња ученица, која је дошла из Тетова са девет година, успела да испричала причу, и то са изразитим енглеским акцентом.

За македонске исељенике у Канади може се рећи да је језичка асимилација новији етнички процес.<sup>15</sup> То се може видети по људима који су цео живот провели у Канади (дошли су са осам го-

13. Antti Aarne — Stith Thompson, *The Types the Folktale*, FF Communications № 184, Helsinki, 1964.
14. Александра Попвасилева, Двојазичното разказување на народни приказани (влашко-македонско и македонско-влашки релации), Скопје 1987, 144.
15. У вези са тим проблемом видети: Мирослава Лукић-Крстановић, Организовање друштвеног живота српских исељеника у Канади, и тамо приказана литература. Гласник Етнографског института XXXIV: Београд.

дина, а имали 70 када смо са њима разговарали и забележили приче). Причали су добро на свом матерњем језику, мада је у великој мери заступљен енглески акцент. Таквој појави допринело је много фактора. Пре свега, индустријски, економски и културни развој земље у којој живе-Канаде. То је подстакло и наше људе да напуште квартове у којима су живели пробудио се интерес за образовање млађих поколења, што само по себи изазива интересовање за учешће нашег човека у целокупном животу земље у којој живе. Тотално ангажовање родитеља у бизнису доприноси да немају доволно времена да се посвете проблему домаћег васпитавања деце, у које несумњиво спада и преношење матерњег језика, али се дешава обратно. Деца уче родитеље енглеском језику, а на крају, што је и најважније, честа је појава мешовитих бракова, тј. појава егзогамије. Ипак, промена језика сама по себи још не означава прелазак на другом етничком саставу. Може се рећи да је код младих Македонаца у Канади још Присутна етничка свест. То потврђује и чињеница што се они уопште не клоне општег живота својих старијих и увек су свуда са њима — у македонској цркви, на скуповима и пикницима, на свадбама и крштењима, учествују у културно-уметничким друштвима, изучавају македонске игре и песме иако не знаю добро или уопште не говоре македонски.

У закључку треба, нагласити да је македонска традиционална наративна традиција заступљена у Канади као и у другим прекоокеанским земљама, и дан-данас. О томе сведоче наши забележени прозни материјали; језик је присутан у домовима македонских исељеника, у цркви, клубовима и тако даље, али се континуитет, на жалост, остварује са непрекидним исељавањем или пресељавањем македонског становништва у том делу света и разуме се захваљујући канадској имиграционој политици мултикултуризма.

с македонског превео

Драган Павловић

Aleksandra POPVASILEVA

### THE FOLKLORE AND IDENTITY OF THE MACEDONIAN EMIGRANTS IN CANADA

#### S u m m a r y

Emigration, migration and immigration are phenomena of both the past and the present. Although as far as migration is concerned, all the Balkan peoples have had more or less the same historical experience, no other nation in the Balkans can compare with the Macedonians in the intensity of immigration and emigration. Owing to a specific economic and political situation, people are increasingly emigrating from this part of the Balkans. We have tried to clarify the problem by analysing the folk prose of the Macedonian emigrants in Canada, regardless of the time of their emigration, recorded mostly during the research we conducted in Toronto in 1979.

Although it is not known when exactly Macedonians first arrived in the overseas countries, everything indicates that this happened at the turn of the 19th and 20th centuries. Emigrations have been taking place in waves ever since. Regardless of the reasons for emigration, people carry with themselves their spiritual culture. This also holds true for national affiliation because great distances allow people to carry only few elements of their material culture, such as national costumes. Therefore emigrants are left with their spiritual culture: rites, songs, poems, stories and everything of a verbal nature which has become an established tradition. The prose materials we have recorded testify to this. The Macedonian language is present in the homes of the Macedonian emigrants, churches, clubs, etc., but the continuity is maintained through constant emigrations or migrations of the Macedonian population in this part of the world, as well as thanks to the Canadian multiculturalism immigration policy.

Галаба Паликрушева,  
Скопје

## ЕТНОАСИМИЛАЦИОНИ ПРОЦЕСИ КОД ПРИПАДНИКА ТОРБЕШКЕ ЕТНИЧКЕ ГРУПЕ НАСЕЉЕНЕ У ИЗМИРУ

Пре неколико година отпочела је веома занимљива и корисна сарадња између института за фолклор из Анкаре и из Скопља. Сарадња се одвија у реципрочним истраживањима екипа та два Института, и то: екипа анкарског института вршила је етнолошка и фолклористичка истраживања еничке групе Јуруци у СР Македонији, а екипа из Скопља вршила је истоветна истраживања код припадника торбешке етничке групе насељене у Турској, конкретно у граду Измир. Истраживања се настављају и, разуме се, биће објављена. Извесне резултате турска екипа је већ приказала на једном међународном научном склопу о Јуруцима који се одржава у Скопљу, а екипа из Скопља део резултата својих проучавања у Измиру презентираће на овом еминентном склопу.

Моје интересовање у овим истраживањима било је усмерено на етничке процесе проузроковане имиграцијом дела припадника ове етничке групе која се из Македоније кретала ка Измиру. Фактор да смо могли да следимо процесе етничких узајамних прожимања и етноасимилационе процесе једне веома занимљиве и одражније доста изучаване етничке групе помоћи ће у разјашњавању неких проблема из теорије етноса, конкретно у домену етногенетских процеса код једна етничка група, која се свесно опредељује да ступи у етноасимилационе процесе, рушчи своју етничку структуру. При том, разуме се, наша прелиминарна проучавања омогућавају да сагледамо и поставимо проблем, а комплексније ћемо моћи да га решимо тек после завршетка истраживања.

\*  
\* \* \*

Торбешка етничка субгрупа се формира са исламизацијом дела припадника мијачке етничке групе углавном средином VI века. Малична област мијачке етничке групе се налази у западном делу СР Македоније, у долини реке Црни Дрим и њених притокама. Она се састоји из неколико географских предела, на чијим северним и источним границама живи старобалкански несловенски етнос — Албанци и Власи. То је лимитрофно подручје и, као што је нај-

чешће случај, представља етнички јаз у коме је у џужем историјском периоду живело више етноса: албански, влашки, македонски и српски. После пада под Османском Царством, целокупно подручје мијачке етничке групе било је под влашћу албанског феудалца Јована Кастроја, који је био султанов вазал и, каошије, за време владавине његовог сина Скендер-бега, који је као исламизиран, четрдесет година владао као независан владар. Та историјска чињеница урезаће се у свест припадника мијачке групе и они ће се још дуго декларисати као припадници „Дебарске државе“, што је деловало као центрична сила колективног јединства.

Од XVII века, под деловањем више историјских и економских околности, почиње да тече велика миграциона струја са територије мијачке групе, у којој учествују Мијаци и Торбеши. Основна карактеристика те њихове етничке дијаспоре је та што они настоје да се на новој територији насељавају у комплетним групама, настојећи при том да географске карактеристике новог насељеног места одговарају матичној области. Тако се ван матичне области састаје једанаест етничких оаза, и то шест од припадника торбешке субгрупе и пет од мијачке групе, у којима су они и по два-три века сачињавали основна етничка обележја своје групе.

После првог светског рата један део Торбеша насељио се у Републици Турској, али то исељавање је појединачно и није имало основну карактеристику групе да миграира као већа група, тако што су се веома брзо интегрирали у турском етносу.

Други миграциони талас који креће педесетих година и доживљава свој врхунац у 1967—1968. години има скоро све карактеристике те групе, групни полазак и пружно насељавање на једном месту, а затим полазак мушкараца у пеачалбу ван места живљења — у Немачку. Недостаје само један веома значајан елемент ког су се они раније придржавали — географска средина, да буде адекватније од оне одакле су полазили. На том географском предуслову они су развијали велику енергију, прилагођавајући се новој средини са максимално развијеном узајамном помоћи, пре свега у организовању у месту живљења, изградњи породичних кућа и обезбеђивању посла свим члановима способним за рад у свакој породици.

Највећи део торбешког становништва насељава се у граду Измир, и то са највећом концентрацијом у насељима Нерпиз, Шемиклер, Малтепе, Тузла, Јонуз, ... Карашњака и Чиле, а мање бројне у Мерсимли и Чобанчешме. У време насељавања они се групашу према областима и селима из матичне земље. Први мигрант насељио се у Малтепе на земљишту за које је платио по три лире за један квадратни метар, тако да други назив за Малтепе јесте „три лире“. Известан број се насељио у Маници, Измиру, Ади-пазару и Ак-Хисару.

Основне етничке карактеристике торбешке субгрупе, чији су се припадници насељавали у горе наведеним местима, јесу следеће: говоре на македонско-мијачком дијалекту, мусимани су, имају свест о заједничкој територији и заједничком пореклу са Мијацима, за себе употребљавају етнониме Турци-Торбеши, нашинци.

У СФРЈ национално су се опредељивали као Тури, Македонци, Албанци и Срби. Налазили су се у етничкој дијаспори, живели су искључиво у сеоским насељима. Имају три врсте традиционалне одеће, очуване старе обичаје и фолклор који су скоро једнаки са мијачким, имају развијене нове који су у вези са исламском религијом, а имају и жељу да доласком у Турску постану „прави Турци“ и потпуно да се интепришу у етнос земље у коју долазе.

То је њихово свесно опредељење за етничку интеграцију са турским етносом, као и заједничком религијом, основни су печат за процесе које започињу у новој средини. Али чињеница да се они по инерцији своје групе насељавају у компактним групама и углавном задржавају своју групну ендогамију, отежава тај процес. Заједно са њима живе и „Анадолци“ или „Јерлије“, како их јуни називају, а и досељени Јуруци из СР Македоније и босански муслимани. Али, они су малобројни у односу на Торбеше (око 10%). Ретки бракови са турској језичким суседима, у којима се само њихове девојке удају за Торбеше, завршавају се обично прихватњем језика и културе супруга од стране девојака. Међутим, као најснажнији фактори за интеграцију јављају се културно-просветне институције: школе, радио, телевизија и друга средства јавне комуникације. Радна средина такође је значајан фактор за нове етничке особине. Тако, под дејством тих двеју сила које делују супротно једна од друге, у периоду од тридесет година јављају се, као резултат етномиксији, билингвизам и бикултурализам као реалност у време наших истраживања.

Билингвизам је заступљен код свих генерација наших досељеника. При том између генерација постоје и разлике у језику. У првој генерацији, јуба језика говоре само мушкирци, жене старије од педесет година по правилу говоре само македонски, али се у њиховој лексици јављају многи турцизми, као и један минималан број речи елементарне комуникације.

У другој генерацији, која се школовала у Измиру, сви без изузетка су билингвисти, с тим што иако у породици и насељу у коме живе језик комуникације јесте македонски, „турски“ који говоре је са богатијом лексиком и лакше се изражавају њиме. Код треће генерације македонски језик је углавном за комуникацију у породици, а они између себе комуницирају на турском језику. Постоје породице у којима је говорни језик турски и млади у њима разумеју, али не могу говорити македонски. То је у породицама у којима је мајка Анадолка или Туркиња, као и у породицама које су се у социјалној скали попеле на највише место, а то су имућни трговци и културни и просветни радници.

О упорности прве генерације, пре свега њеног женског дела, да задржи језик, говори нам казивање једне жене из Чиле. Наиме, кад су дошли „Јерлије“ вршиле су на њих притисак да не говоре на „каурском“ али су јуни остали при своме и „победили“, то јест староседеоци су се навикли на њихов језик и јоним више не приговарају. Исти информатор даје податак да у њиховој средини по-

стоје удате две снахе Анадолке које су знале да говоре македонски. Али, реално је да процес етничке интеграције највише напредује у домену језика.

Бикултуризам, односно истовремено функционисање у оквирима једног етноса или субетноса традиционалних и новоприхваћених културних компоненти је највише присутан у односу истраживаних група. Он се јавља како у домену материјалне културе тако и у домену духовне културе. При том, с обзиром на то да се ради на акултурацији сељака који су дошли из планинских предела у велики приморски град, те тенденције за изједначавањем јавиле су се у домену материјалне културе. Прво, и веома брзо изгубљена је традиционална одећа, а с тим се дошло до изједначавања са месним становништвом. Стара народна ношња употребљава се само у ритуалним процесима. Најизразитији је пример употребе невестинске одеће за време свадби. Младе у свадбеном ритуалу носе две ношње: „гелинг'к“, одећу која је уобичајена за младе у градског турског становништва и „невестинска одећа“ — одећа коју младе носе у матичној области. Те две одеће носе се у различитим данима — прва у свадбеном обичају који се одржава код осталог становништва из Измира, а друга се одећа облачи у суботу увече, кад се одржавају остали свадбени обичаји, као што се дешавало у њиховим старим областима. При том, осим невесте, у старо невестинско „рух“ облаче се и остale новије невесте. При нашим ранијим истраживањима у Чилеу (1964) оне су дала информацију да се ти обичаји држе кришом од „јерлија“, јер су им се они смејали, а младе су носиле ношњу коју су бивше младе носиле при пресељавању.

У 1984. години вероватно је контингент старих ношњи истрошен, а и економска моћ досељеника је порасла; жене су реактивале своје старе разбоје и већ су се израђивале нове „невестинске одељде“, по угледу на старе, а стари свадбени обичаји одржавали су се уз присуство њихових суседа „Анадолоца“. Као што видимо, за двацет година између те две суседне групе постигнута је толерантност и јерлије су толерисали, па чак и учили језик новопридошлих и са задовољством су присуствовали њиховим свадбеним обичајима.

Бикултуризам је заступљен скоро у свим областима материјалне и духовне културе, с тим што у тој другој још увек доминирају донесени традиционални елементи, нарочито у домену пра-зничних обичаја и фолклора. Одржавање групне ендогамије и замарљиви процент мешаних бракова су главни успоритељи процеса етничке интеграције, али они још увек стоје на становишту да су они „чиста раса“ зато што међусобно склапају бракове. Ради тога наводе пример да су установљени високо у социјалној хијерархији торбешких породица из предела Гора, који су веома богати индустријалци, а жене се искључиво Торбешкама. То је случај и са првим интелектуалцима који су потекли из њихове средине. На основу резултата наших досадашњих истраживања (која се настављају у следећој години), можемо закључити да су запо-

чети процеси етничке интеграције Торбешана са турским етносом, али су они још увек далеко од потпуног сједињавања са њим.

Овај наш закључак близак је закључцима многих истраживача тих појава у свету. Навешћемо само неке од њих. Према Парку (1949), „асимилација се може сматрати једним од могућих резултата акултурације“; Бунли (1950) да „имигрант може да се сматра асимилираним када се он осећа грађанином нове домовине, говори њезиним језиком, а његово понашање и начин живљења не разликује се од других“. За Гумилева „...сваки етнос има оригиналну структуру која се прихвата код људи као етничка целина. У случајевима када се структура распада и етнос се налази на границама распадања, односно, асимилације са другим етносима, остаје инерција, односно, традиција. До тог времена док се инерција не изгуби, људи који се прилагођавају одређеном етносу сматраје се као његов део. И ту нема значења говоре ли ти људи језиком својих предака, одржавају ли њихове обреде, поштују ли своје старе споменике, живе ли у земљи у којој се створила њихова структура“.

С македонског превео  
Драган Павловић

Galaba PALIKRUŠEVA

PROCESSES OF ETHNIC ASSIMILATION AMONG THE  
MEMBERS OF THE TORBESH ETHNIC GROUP IN IZMIR

S u m m a r y

The institutes for folklore from Ankara and Skopje began cooperation a few years ago. The Ankara institute studied the Yuruk ethnic group in SR Macedonia, and the Skopje institute studied members of the Torbesh ethnic group in the Turkish town of Izmir. My interest in this research focused on the ethnic processes caused by the emigration of a part of this ethnic group from Macedonia to Izmir.

The Torbesh ethnic subgroup was formed through the Islamization of a part of the Mijak ethnic group mostly in the mid-6th century. The central area of the Mijak ethnic group is in the western part of SR Macedonia. Members of the Torbesh ethnic group have been emigrating from SR Macedonia in waves. The main characteristics of this subgroup are: they speak a Macedonian—Mijak dialect; they are Muslims; they have the notion of their common origin and territory with the Mijaks; and they call themselves »Turk—Torbesh«. In Yugoslavia they have declared themselves as Turks, Macedonians, Albanians and Serbs.

Bilingualism is present in all generations of our emigrants. Although biculturalism is present in all areas of the emigrants' culture, their spiritual culture is still dominated by the imported traditional elements; this especially holds true for the holiday customs and folklore.

On the basis of the results of this research, we can say that the process of the integration of the Torbesh into the Turkish *ethnos* has begun, but that it is still far from completion.

Марко Терсеглав,  
Љубљана

### ПРИЛОГ ПРОУЧАВАЊУ ДУХОВНЕ КУЛТУРЕ БЕЛОКРАЊСКИХ СРБА\*

У јужном делу Словеније, уз реку Купу на словеначко-хрватској граници, налази се острво православног становништва које се овамо склонило у XVI веку испред турског терора. Извори укаzuju да се православни живаљ насељио у суседни хрватски Жумберак, и то из Босне, из околине Срба, Уница и Гламоча. Наравно, ни јовде нису били аутохтоно становништво, већ су се доселили из источне Херцеговине, Лике и Далмације. И за белокрањске Србе се каже да им је „домовина“ у источној Херцеговини.

Већ је у XVI и XVII веку неколико православних породица сишло из Жумберка у Подземельско поље у Белој крајини. Али с обзиром на то да је то поље било незаштићено и отворено за стална упадања, православно становништво се повукло у мање приступачне крајеве, на подручје Великог Буковја (брдовито и шумовито подручје), где је формирало заселак Бојанци, а на јубалама Купе — засеке Милићи, Мариндол и Пауновићи. Поред српског становништва, које још данас живи у тим насељима, у прошлости су се у Белој крајини досељавали и ускоци из Цетињске крајине као и из околине Сења, већином католици. Некада је због тога у Белој крајини било више ускочких насеља, која су се распостирала од Польанске долине на Купи све до северних падина Горјанаца и до Саве. Та насеља су данас словенизирана јер су католички ускоци могли долазити у словеначку средину склапањем брачних веза и тиме су се брже асимиловали. Православно становништво је, међутим, у својој изолованости све до данас сачувало свој идентитет, који је тек после другог светског рата угрожен новим начином живљења, мешовитим браковима, исељавањем итд.

По попису становништва из 1981. године је у Бојанцима, Мариндолу, Милићима и Пауновићима било 302 становника (већином

\* У реферату је приказан само мали део духовне културе Срба у Белој крајини, онако како су то видели данашњи истраживачи. У раду је обимнија синтеза о белокрањским Србима, која ће одговорити на многа отворена питања. Овај прилог доноси само део грађе из чланка Маринке Дражумерич и Марка Терсеглава — *Prispevki k preučevanju Srbov v Beli krajini*, који је објављен у XVI броју Tradiciones, Љубљана 1987.

српске националности), а известан број живи у Чрномељу, Метлици и другим словеначким и југословенским градовима, а известан број у Америци, где су отишли миграционим ватром почетком века.

### Народност

Каква је данас народносна слика у Мариндолу и у Ђојаницима, најбоље покazuју три карактеристична одговора информатора. Први одговор који смо добили претежно од старије генерације гласи: „Ми смо православни“. Неки од њих су на попитивање, да ли се сматрају Србима, одговорили: „Ко би знао“. Ту своју несигурност и замену народности са вероисповешћу образлађу тиме да су им преци из Црне Горе или Херцеговине, а они су се често селили и због тога су неки преузели католичку веру, неки су унијати и говоре хрватски, а други словеначки. А сви су од „исте лозе“. По језику се међу собом скоро не разликују. Због тога би верска припадност требало да буде још по чему се белокрањски Срби разликују од жумбарачких унијата или католичких Хрвата.

Срби у Белој крајини добро познају православље и његово подударање са народношћу у Србији и Црној Гори и због тога се изјашњавају као православни. Неки, додуше, кажу да су Срби, а при том им сметају разлике у обичајима и неким културним елементима које су очували Срби и Црногорци па су због тога несигури при опредељивању свог народног идентитета. Већина данашњих Мариндолаца средње и старије генерације похађала је пред рат српску школу и, без двоумљења сматра се Србима. Међу њима је приличан број бораца народнослободилачке борбе, атеиста и много оних који су вером и црквом повезани само толико колико празнују неке традиционалне празнике (Божић, Ускрс, слава) и због тога православље схватају као верску припадност која их народносно не опредељује.

Та најбројнија група свесна је да народност не опредељује само језик већ многе историјске и културне елементе који их повезују са Србима у Лици, Босни и у самој Србији. При том су свесни да су њихове везе са матицом само још историјске. То заснивају на разликама у обичајима, а знају да је основа заједничка свим Србима у Југославији. Неки верски обичаји за ту групу нису религиозни, већ културни или етнолошки елементи. Ако су их пре другог светског рата сматрали само религиозним елементима (слава, празновање Божића, Ускрса), сада их објашњавају као традицију која их на исти начин повезује са религиозним и нерелигиозним Србима у Југославији. Та повезаност може бити само „духовна“, јер сами кажу да се по начину живљења и језику већ разликују од „Србијанаца“ у Личи и Босни а још више од оних у Србији.

Београдски фолклориста и филозоф др Душан Недељковић, у једном разговору је Србе у Белој крајини окарактерисао као „етнички супстрат“, јер су по начину живљења, различитој култури и, делимично, језику већ толико удаљени од Срба да постају „посебан етнос“. Али пошто се сами по својој културној и етничкој при-

падности осећају повезаним са Србима у матици, требало би их посматрати као етнички супстрат. То, наравно, није могућно, јер Бојанчани и Мариндолци снажно осећају једну од основних карактеристика народносне опредељености — припадност заједници са којом је повезује историја, култура, језик и, свакако, и религија и из ње поникла култура и поред свих разлика. То је показао и попис становништва из 1981. године, у коме су се Мариндолци и Бајанчани определили овако:<sup>1</sup>

Насеље	Српска народност	Хрватска народност	Словеначка народност
Бојанци	90	—	4
Мариндол	113	1	7
Милићи	42	3	—
Пауновићи	42	—	—

Подаци пописа показују да су се и млађи становници који су похађали словеначке школе и који добро говоре словеначки језик определили за српску националност. Бројке о словеначкој и хрватској народности односе се на Словенце и Хрвate који су после другог светског рата дошли у та села склапањем брачних веза.

За истраживача би свакако био занимљив податак како су се народносно определили они Бајанчани и Мариндолци који су се одселили у Чрномељ и Метлику. Подаци из пописа нису поузданi јер наводе само да се у Чрномељу 1981. године за Словенце изјаснило 88,82% становништва, а 2,78% за српску народност. У тај процент су наравно убрајани и Срби, радници из других република.

Језик, као једини критеријум народносне припадности, био је одувек споран. Због тога смо на терену тражили и друге мотиве који утичу на народносно самоопредељење. Сам језик се показао недовољним, као што показују и старији пописи. Михаела Худеља наводи<sup>2</sup> да се од 264 Бајанаца 1890. године 258 изјаснило за српски језик споразумевања, а један за словеначки. Тај Словенац био је по вероисповести католик а сви остали православни. Године 1900. се чак свих 220 Бајанчана изјаснило за словеначки језик. И пра-вославне породице у Жуничима су се једанпут изјасниле за словеначки, а други пут за српски језик.<sup>3</sup>

1. Mihaela Hudelja, *Obkolpski del občine Crnomelj s poudarkom na interetničkih odnosih*. Etnološka topografija slovenskega etničnega ozemlja — 20. stol. Diplomski rad, Ljubljana 1982, str. 73 (рукопис).
2. Ibid.
3. За време другог светског рата Италијани су поставили границу на Купи' Мариндол, Милићи, Пауновићи били су на тај начин приклучени Словенији, односно Љубљанској покрајини. Из акта италијанске комисије за разграничење (Commissione regionale delimitazione confini Italo — Croati), који се чува у Институту за историју радничког покрета у Љубљани (фасц. 146/V) наводимо демографске податке за 1941. Међутим, они немају рубрику народност већ је становништво подељено по вероисповести.

Попис становништва из 1981. године даје сличну слику. Сви који су се изјаснили као Срби међусобно се споразумевају некаквим српско-словеначким језиком, а у говору млађе генерације преовлађује словеначки језик.

Како год да је Валвазор назвао турске придошлице на подручју хрватског Жумберка или словеначке Беле крајине — ускочица или Власима — подразумевао их је као јединствену заједницу (етнос), са заједничким језиком, вером, културом, начином живљења, заједничком историјском судбином и међусобном и сродничком повезаношћу. Због историјских и политичких прилика данас део „исте лозе“ тврди, да су „од вазда били Хрвати“ (Жумберчани)<sup>4</sup>, део да су од „вавек били Срби“ (Бојанчани и Мариндолци)<sup>5</sup> а део да су Словенци (становници словеначких села која су некада била ускочка).

Становници Бојанаца и Мариндола су због повлачења предака из равнице у неприступачне шуме избегли судбину срнародника који су доживели насиљно прекрштавање и асимилацију. Очување вере доста је утицало на очување народности и на данашње опредељење за српску народност. Чини се да верско опредељење није било значајно само у прошлости, јер истраживач тих српских насеља и данас има осећање да су управо православље и са њим повезана култура одлучујући при избору националности. Тако је бар код старијих, који данас чине већину становништва српских насеља у Белој крајини. Запазили смо да и млађи и агенци „осећају“ српску националну специфичност управо у обичајима и начину живљења, чије основе чини православље. Мариндолце, који су све до другог светског рата потпадали под Хрватску, и Бојанчане повезује са Хрватима исти језик, скоро исте игре и песме, начин привређивања и живљења али их је „одређивало“ и још нешто због чега су се увек изјашњавали као Срби. Реч је о истим околностима какве су данас на Кордуну и у Лиди.

---

Мариндол: 34 куће (31 православна и 3 католичке), 200 становника 180 православних, 20 католичких).

Милићи: 20 кућа (све православне), 129 становника (сви православни). Пауновићи: 10 кућа (7 православних, 3 католичке), 74 становника (56 православних, 18 католичких).

На основу италијанских извора језик тог становништва је хрватски (... è tutta di lingua Croata). И за школски језик је забележено да је хрватски (La lingua d'insegnamento è la Croata). Учитељ је био „маestro“ Милан Пухар (правосл.) из околине Огулина у Хрватској. Новом границом на Купи учитељ је одсечен од општинског (бившег) центра Нетретић и није могао подићи заостале плате. Одвојен је био и од породице (жена и деца), која је била у Хрватској. Учитељ није добио од хрватских власти дозволу за прелазак границе. Из италијанских докумената се види да је хтео да остане у Љубљанској покрајини, односно да су га ту потврдили Италијани, што је било стање у време пропasti Југославије.

4. Vargara Fu x, *Etnične prvine v kulturi potomcev žumberških Uskokov v Sloveniji*, Diplomski rad, Ljubljana 1985, (рукопис).
5. По саопштењу информатора из Бојанаца, 3. јула 1986.

### *Ношња*

Становници православних насеља у Белој крајини су упркос вишевековној одвојености од матичне домовине очували своју, пре свега женску ношњу, док су мушкарци преузели такозвану белу ношњу осталог становништва Беле крајине.

Значајни елеменат женске ношње је сукња (скута). Разликовали су доњу скуту (долинску) и горњу скуту (горинску). Преко скуте је стављана кецеља. Празницима је то богато украшена прегача, а радним данима „виртук“ од тањег сукна. У ношњу се убраја и јелек (зубон), као и жути појас (тканичек) на који је пришивен стари метални новац. Чарапе су биле црвене боје и од домаће вуне. Марама (повезача) најпре је била украшена ресама, а у време између два светска рата опшивали су је чипкама (шилингама).

Скута и кошуља биле су од танког, конопљеног белог платна, претача и зубон од танког и дебљег материјала и украшене разнобојним везом и апликацијама. Повезача је била бела, од танког домаћег платна.

Мушки ношња састојала се, као и ношња осталих Белокрајица, од других панталона и кошуље. Између два рата рубље и кошуља били су од домаћег конопљаног платна, а панталоне — од купљеног платна (цајга).

Жене су се тако облачиле све до другог светског рата<sup>6</sup>. Неке, нарочито старије и дуже, све до смрти. Информаторка из Бојанца је напоменула да је њена баба, која је умрла 1952. године, посledња носила ношњу, и то је било њено једино одело.

После другог светског рата ношњу су у велико откупљивали „из Љубљане“. Сељаци су је радо продајивали јер је то у тешким економским условима био скоро једини извор зараде. Продавали су је и због тога „што су мислили да им више неће требати“. Али брзо су постали свесни њене вредности. И данас она представљају прави иметак који се наслеђује из генерације у генерацију. Томе су допринели и наступије сваке године на фолклорној приредби у Чрномељу, где су Бојанчанке привлачили велику пажњу гледаљаца.

### *Народне песме, игре и музика*

Народна песма је значајан показатељ из кога се види како су народи, народности и мањине повезани традицијом, колико се предање мењало и како су на њега утицале промене у животу као и колико се због удаљености очувало у првобитном облику и колико су још чврсте евентуалне везе са матицом. Пошто је цело-

6. Мишљења информатора су различита о томе до када су облачили ношњу. У Бојанцима се ношња по некима изгубила већ после првог светског рата, док би је у Милићима носили још пре другог светског рата. Од ношње је најдуже остало у употреби прегача пошто је била топла и жене су је носиле зими кад су ишли у цркву (још дуго после другог светског рата).

купна народна култура најкорениније промене доживела крајем XIX века и у XX веку, и за Србе у Белој крајини су значајни старији записи или бар они из XIX века који још указују на повезаност са традицијом. Међутим, на жалост, у Белој крајини није тако јер у Словенији није забележена песма белокрањских Срба из тих времена.

С краја XIX века постоји неколико непроверених података и мало грађе. Хрватски извори још нису истражени. О народном стваралаштву с краја XIX века територије на којој живи српско становништво говоре две свеске Шашељевих Бисерница.<sup>7</sup> У првој свесци Шашељ није најавио место записивања (адлешичка парохија), али је упозорио да је тринаест песама певала Марија Веселић из српског Мариндола. И у другој свесци је седам њених песама. Међутим, Марија Веселић, је Словенка из Видина под Прелоке уodata у Мариндолу, због тога је њен а и Шашељев мариндолски репертоар непоуздан.

Бисернице, међутим, указују да су крајем XIX века у Мариндолу певали песме које је Вук објавио у збирци *Српске народне песме*. То су песме: *Син убија очуха* (Вук I/203), *Смрт преварених заљубљеника* (Вук I/231), *Св. Борбе убија ахдају*, *Даница дарује сватове* (Вук I/144), *Борба двеју река* (Вук I/391), *Три погубљене душе* (Вук VI/1), *Љута борба* (Вук I/391), *Којег неће за мужа* (Вук I/348), *Мајка је не воли* (Вук I/220), *Мој му благослов* (Вук I/235). Нарајвно те су песме познате и у Хрватској па због тога није могућно закључивати да ли су јоне традиција белокрањских Срба коју су донели са собом и очували. Сама чињеница да је већина тих песама забележена у словеначким селима говори о томе да су до нас доспеле посредством Хрвата, са којима су Словенци у Белој крајини имали више доцира него са Србима. Песме су доносиле и невесте из Хрватске (католичке) уodata у Словенији. Такође је могућно да су део репертоара донеле српске невесте из околине Огулина и Лике које су се удавале у Мариндол и Бојанце. Већина белокрањског српскохрватског материјала управо је из Лике и Кордуне.

Како у језику тако је и у песмама скоро немогуће утврдити евентуалне везе са аутоhtonом традицијом, јер је реч о постепеном прихватању духовне културе које је следило миграционе и насељеничке токове (Црна Гора — источна Херцеговина — Лика — Кордун — Бела крајина). Да су Срби део певачке традиције из своје „прадомовине“ и изгубили могли су је уз хрватску певачку традицију обновити. За Србе је тај репертоар песама наравно био нов, јер народно певање, односно народни певачи не познају књижевну традицију. Преци белокрањских Срба су део репертоара донели са собом из Лике и Кордуне, део из Жумберка, а већину су примили приликом насељавања у Белој крајини. Реч је о широком српскохрватском репертоару песама, који се може наћи код Вука или у хрватским збиркама, на пример код Кухаћа, Плохла,

7. Ivan Šašelj, *Bisernice iz belokrangskega narodnega zaklada I i II*, Ljubljana 1906. i 1909.

у ХНП, код Кукуљевића или Ваљавца. Поменућемо само песме: *Боловао је војвода Јанко, Зла свекрва, Брат без сестрице, Вила изгура праву жену, Уклета девојка, Св. Петар и његова мајка, Сава је убила Марка, Необична гозба, Мрзли младожења, Зла заовица итд.* Све песме су из Шашљевих „Бисерница“. Све то увеко потврђује словеначко-хрватске утицаје крајем XIX века, а скоро ништа не говори о српским песмама у то време у Бојанцима и Мариндолу.

Словеначки интелектуалци, који су у XIX веку бележили бе-локрањске народне песме су српска насеља тако рећи изоставили јер или нису спадала у њихову парохију (Шашљ) или нису била на територији Крањске (Мариндол). Планска истраживања песама Срба у Белој крајини започела су, могло би се рећи, тек испитивањима 1967. године. Непоуздан путоказ су само четири објављена Девова записа четири бојанске песме из 1923. године<sup>8</sup> (*Три цурице збор збориле, Што ћу, што ћу мамо?... Драги ме се mano..., Мјесечино, ој, мјесечино ову недељу дана..., Кајси, право, ти зеле-на траво*).

Теренска истраживања су показала да у певачкој традицији српских насеља нема континuitета са традицијом пре и у време насељавања. Такође је прекинута веза са епско-приповедачком традицијом с краја XIX века, коју је још Шашљ забележио. Више је сачувана лирика. Занимљива је чињеница да Мариндолчани и Бајанчани и данас пазе на то шта је стварно њихово, а шта словеначко или хрватско. Вероватно је и некада било тако, па због тога и не изненађује оскудан репертоар песама. Нарочито су Бојанчани критични према општем словеначком и хрватском репертоару, али, и поред тога, упоређивање грађе показује да Бајанчани имају дос-та песама које су познате на целом српскохрватском подручју. Они те песме проглашавају својим, што често налазимо при снимању и у осталим подручјима. Својима сматрају само оне песме које су примили од Срба из Кордуна и Лике или Босне. За Бајанчане и Мариндолце један век је раздобље које оправдава да су неке опш-тепознате песме постале само њихове. Ако те песме певају и Хрвати или Словенци Бајанчани верују да су их преузели од њих. Свесни су разлика у обичајима и песмама, по чему се разликују од Срба у Кордуну и Лиди. У томе истовремено виде и њихов утицај, као и утицај Словенаца и Хрвата, нарочито у новије време. Због тога неке песме, за које су убеђени да су само њихове, још више чувају као аутохтоно бојанске.

*Данашињи певачки репертоар.* — Певачи и приповедачи у Бојанцима, Мариндолу, Милићима и Пауновићима рођени су између 1900. и 1950. године, па смо на тај начин добили доста уверљиву слику певања пре другог светског рата и после њега. У питању су новије песме (од средине XIX века и даље) које су већином донесене са Кордуна и Лике, а делимично и из Босне. Приближно 80% песама које смо снимили код Срба у Белој крајини забележила је и

8. Oskar Dev, Jugoslovenske narodne pesmi za moški in mešani zbor, Dunaj 1923.

у карловачком подручју сарадница Завода за истраживање фолклора у Загребу Гроzdана Марошевић. Материјал је жив на целокупној хрватској територији (иако није реч увек о хрватским песмама), па је разумљиво да репертоар познају и Срби у Лици, одакле је дошао у Белу крајину. Нара凡но, није постојао само тај пут јер су белокрањски Срби преузимали песме и од покупских Хрвата, а неке песме донели су мариндолски и бојански младићи служећи војни рок у Босни и Србији.

Године 1976. у Бојанцима су забележене следеће песме: 1) Широк Дунав раван Срем; 2) Ој Савице, вodo ладна; 3) Снег и киша пада; 4) Повенуло лишиће борово; 5) Јово Ружу кроз свиралу зове; 6) Певај ми, певај соколе; 7) Кона цура виноград; 8) Гледам бајну зору; 9) Три девојке жито желе; 10) Лољо, моја, и нова и стара; 11) Кад се сетим на стара времена; 12) Крушке, јабуке, шљиве; 13) Крећем кући кад је зора; 14) Шетало момче кроз село; 15) Збогом село и цуре и прело; 16) Три цурице мале; 17) Три ливаде, никде 'лада нема; 18) 'Шенице су класале; 19) У рану зору сељаци ору; 20) Голубиће бела што си невесела; 21) Несрећна је тица коју бура прати; 22) На крај села чађава механа; 23) Јово, Јоване, шабачки цигане; 24) Зора пуца, дан се бели; 25) Ој, дјевојко Андијана; 26) Мала моја, ране љуте; 27) На Кордуну гроб до гроба; 28) Другарице посадимо цвијеће. Осим тих љубавних, свадбених песама уз игру и партизанских песама постоји још доиста кратких двостихова — бећараца. Осим хрватских партизанских песама, Срби у Белој крајини певали су и словеначке партизанске које су научили на митингима или после другог светског рата на прославама. Мушкарци, који су били у партизанима у Хрватској, донели су више хрватских песама, па и шаљивих које су чули на митингима. У Мариндолу нам је Владо Стипановић певао песме које је саставио и препевао хрватски партизан Сипко, студент, вероватно из Хрватског загорја. То су песме: *Продам кућу з грунта и направим дуга* (шаљива) и *Кад је св. Паво / у тамници спавао* (шаљива).

Млађа певачица из Бојанаца Злата Врлинич (р. у Лончар Брду у Хрватској) донела је у Бојанце новију родољубиву песму *Другарице, посадимо цвијеће*, а, осим тога, међу старије је донела неколико „нетрадиционалних“ песама (Несрећна је пртица), које спадају у масовни и школски програм.

Певачи су употребљавали разне облике изговора: (венчати се и вjenчају се; пјевати, певати и попијевати; кава, кафана; снег, бели, цвеће...). Песме за које је препознатљив српски извор певали су екавски. Онако како су их чули.

Од словеначких песама су нам у Бојанцима певали следеће: 1) *Спавај ми, спавај, синко мој* (одломак дуже песме); 2) *Декле је по вodo ишо*; 3) *Та песем је преч*; 4) *Забучале горе*; 5) *Декле, закај тајини*; 6) *Ено, древце ми је зрасло*; 7) *Фантје се збирајо с крањске дежеле*. Словеначке песме певао је Симо Врлинич, који их је чуо пре другог светског рата у Чрномељу, где је учио занат. По причању Бојанчана, словеначке песме су доспеле до њих највише пре другог светског рата, када су поједици трговали или радили по разним крајевима Словеније. Кајку да су их радо певали због тога

што нису тајко тужне као њихове. Новије српске песме не певају јер после другог светског рата певају словеначке песме. О празницима, кад и млади певају народне песме (а то је ретко), певају највише словеначке песме.

У Мариндолу, Бојанцима и Милићима запажена је „самоцензура“. Старији су нарочито избегавали да певају песме које знају из младости. Понеде је син чак забрањивао мајци да пева „оне старе“ јер су „смешне“. Сви су више или мање убеђени да српске песме не интересују словеначке истраживаче.

У Мариндолу смо 1986. забележили певачки репертоар Владе Стипановића, пензионисаниог наставника предвојничке обуке. По његовом казивању, у Мариндолу су све до другог светског рата певали песме које су биле у вези са годишњим добом, односно сезонским радовима, јер су много певали приликом рада у пољу, у винограду или приликом групних радова. Најчешће су певане песме: 1) *Шенице су класале*; 2) *Јаворе, јаворе, ти си дрво најбоље*; 3) *Ситна кишила, росна трава*; 4) *У ливади под јасеном*; 5) *Имао сам једну ружу*; 6) *Седамдесет и два дана, нама у срцу лежи рана*; 7) *Кроз гранчицу ветар пири*; 8) *Три девојке жито желе*; 9) *Креће се лађа француска од пристаништа солунскога*; 10) *Јутро сам се рано стала*; 11) *Кона цура виноград*; 12) *Устај Јово, не задај ми јада*; 12) *Старино моја планино*. Из раздобља између два светска рата познати су још и многи бећарци.

*Певање, музика и игра.* — Према подацима старијих информатора, непосредно пред други светски рат доста се певало, нарочито о празницима после богослужења. То су претежно биле песме за игру. Те песме су, по мишљењу Бојанчана и Мариндолаца, и најстарије.

Пред рат песмом су праћени сви групни радови, а највише су певали „на прелима“, кад су „тукли љуношљу“, па и у другим приликама: при чувању стоке, копању винограда, ћосидби, жетви берби итд. Доста су певали и у пролеће, у време „јкопачке мо(л)б“ (узимање у најам за окопавање винограда). Старији кажу да су певали у свим приликама, момци су певали о празницима кад куће и на селу, на игранкама, у друштвима по кућама, у кафанама (само у Бојанцима су пред други светски рат биле три кафана). Певачки репертоар се понављао, у неколико се мењао само у вези са годишњим добима. У пролеће, уз копање винограда, певали су песме примерене том раду (*Кона цура виноград*). Ту песму, по њиховом мишљењу, познавали су само православни. Она је, међутим, позната у целој Белој крајини и у Хрватској. У јесен, о берби, преовлађивале су тзв. „ливске песме“, а у пролеће љубавне. У свако доба су омиљени бећарци — десетерачки дистих, најчешће импровизовани по моделу који је поникао у Војводини, а данас је познат на целокупном српскохрватском језичком подручју.

Цео познати репертоар певали су на породичним и сеоским славама и свадбама. На свадби су почињали да певају већ пред младином кућом, а затим путем од куће до цркве и на самој свадби. Млађој је посебно певана песма *Збогом село и цуре и прело* а том песмом се и млада опраштала од укућана и другарица из села.

*Начин певања.* — Срби у Белој крајини певају углавном двогласно. Каткада се у неким песмама осећају три гласа, али то је више случајно. Водећи глас (мушкарац или жена) пева у тенору или алту, други мушки гласови „подлажку“ октаву ниже, женске за октаву више од мушкараца.

Тамо где је за жене примеренији положај гласа (ако је песму водила жена), певање „преко“ се на неким местима развило у трозвук, али трогласје није уобичајено као у словеначком начину певања. Белокрањски Срби певају словеначке песме на свој начин.

Друга јужнословенска карактеристика у начину певања коју налазимо и у певању белокрањских Срба јесте певање „на бас“ — строфа се завршава на квинту. За квинтни завршетак у каденцији је Мариндолац тврдио да је то босански манир, који је у Белу крајину доспео заједно са песмама преузетим из Босне. Мариндолци и Бојанци певају „своје“, као и преузете песме час на бас, час без квинтног завршетка, или „на нашу мелодију“. У Бојанцима су нам на оба начина певали песму *Крушке, јабуке, шљиве*. Већину песама, мебутим, ишта克 певају „на бас“, што је карактеристично за целокупно српскохрватско подручје. По мишљењу Мариндолаца, њихово певање „на бас“ разликује се од босанског певања по томе, што белокрањски Срби приликом певања на бас „не отежку као Босанци“, дакле не развлаче тако и не „вичу“.

И неке друге белокрањске мелодије разликују се од мелодије на српскохрватском подручју. Тако Бојанчани песму *На крај села чађава механа* певају у секундама, а Хрвати — у повећаним секундама. И доследна екавица у тој песми укаује на то да Бојанчани песму нису примили од Хрвата. Мелодију песме *Гледам бајну зору* (текст песме познат је у целији Хрватској) Бојанчани су певали на начин који је карактеристичан за западну Хрватску — карловачку територију. Вероватно је реч о српској мелодији коју су Срби донели у Лику и Кордун, па је због тога позната и на карловачкој територији. И Бојанчани кажу да су песму примили од православног становништва са Кордуна. Песма *Три девојке жито желе*, која би могла бити или бојанска или кордунашка, позната је у целији Хрватској.

Срби у Белој крајини већину песама завршавају вриском, а може се појавити и на почетку или у средини песме. Информатори не памте од када код њих певају двогласно. Кажу да се од вајкада тако певало. Неки су, по причању старијих, знали да се певало и једногласно, али у то нису сигурни. Такође не памте да би код њих био познат рецитатив — гусларски начин певања приповедних, односно епских песама. Казивач Симон Радојчић нам је испричао да је његова баба пре приближно педесет година још памтила једногласно певање, да су имали „сви једнак глас“ као певач који води и при том су ојкали, односно „звуцали“ или „звочали“. „Звоцање“, односно ојкање је начин певања при коме певачи на крају сваке строфе певају отегнуто о-о-ој.

По казивању Бојанчана код њих су ојкали још крајем XIX века, а ретко између два светска рата. Старија генерација још

уме да ојка, али данас то више не раде. У Мариндолу су најврдно пред други светски рат биле уопште најбројније такозване ојкачке песме (*Старино моја планина — ој*, као и *Устај Јово, не задај ми јада — ој*). По подацима из Мариндола ојкачке песме су певали и вишепласно. У Мариндолу, који је пред други светски рат био у саставу Хрватске, на „ојкачки“ начин су певали и популарне песме, које Хрвати нису ојкали. Занимљиво је да су Мариндолци ојкали и кад су певали *Лепа наша домовина* и *Још Хрватска није пропала*.

По начину певања, белокрањски Срби су најближи Личанима, са којима су били у најтешњим везама.

Данас у Бојанцима и Мариндолу скоро да више и не певају. Они који су остали код куће „попевају“ приликом породичних празника и на свадбама, и то српско-хрватске и словеначке песме. На репертоару је дosta и нових песама које су чули на радију и телевизiji или су их млади донели од „бог зна од куд“. Међу новијим популарним и школским песмама најчешће су: *Три цурице мале / шетале се улицама саме; У рану зору сељаци ору; Несрећна је тица коју бура прати; Другарице посадимо цвијеће*.

Данаšnje стање у логору певања у Бојанцима најбоље је означила казивачица која је напоменула, да данас певају „свакојачке песме“ али ретко. Због чега је тако, појаснила је констатацијом да су млади похађали словеначке школе а многи су се одселили. Али када се окупле, већином певају стари, који још знају „праве“ песме, а млади „своје (тј. домаће) не знају. Радо би певали на нови начин, али и то не знају“. Оно мало младих људи што је остало на селу зна новије песме са Кордуна и из околине Карловца или певачки репертоар обликује Радио-Загреб, који највише слушају. Са младима, који се само повремено враћају кући, не налазе заједнички „музички језик (певачки)“ јер су песме различите, а од оних свима познатих песама знају само део текста. Млади који живе на селу а на посао се возе у веће крајеве, због школе, околине и другачијег начина живота не могу се више поистоветити са песмама својих родитеља. Српскохрватске народне песме не знају или неће да их певају, али знају (али их ретко певају) српскохрватске забавне песме. Нешто боље знају словеначке народне песме али и њих ретко певају.

*Музички инструменти.* — Најраспрострањенији музички инструмент пред други светски рат биле су свирале од орахове коре и клепетуше од кукурузних латица. Од куповних инструмената највише је било усних хармоника. Оне су у употреби и данас. Пред други светски рат друштво Соко је организовало, по угледу на хрватска друштва, тамбурашка друштва која су деловала у Мариндолу и Бојанцима. Данас је тамбурашка традиција очувана само у словеначким селима. Пред рат су у кафанама и играли уз тамбурице. Тамбураши су били претежно Хрвати. Словенци су свирали на хармоници, а Бојанчани су тада ретко играли јер у словеначком музичком репертоару није било кола. Бојанчани и Мариндолци нису звали на свадбе музичаре Словенце јер је тро-

шак био превелик<sup>9</sup>. Уопште је економски тренутак имао посебан значај при очувању или губљењу одређених инструмената у српској традицији. Очували су се најједноставнији и најјефтинији инструменти (свираље и усне хармонике). Словеначки музичари почели су чешће да свирају на српским свадбама тек после другог светског рата, када је било и више мешовитих бракова. У Мариндолу су пред други светски рат свирали у свираљу и дипле, а у Бојанцима се не сећају дипли већ само свираља. Срби у Белој крајини нису гуслали, али знају за гусле од „Србијанаца“ из Лике и Србије. Данас неколико младих свира на гитари. Млади који су се школовали у словеначким школама или су се оженили Словенкама свирају на хармоници па се данас и тај инструмент све чешће чује на забавама.

*Игра.* — Игра је била некада, а делимично је и данас, стални пратилац црквених, сеоских и породичних свечаности. У Мариндолу и Бојанцима најчешће се играло мугасто коло (*немо коло*) — (игра — коло без певања) о црквеним празницима (Божић, слава, Ускрс) испред цркве после богослужења, а у Бојанцима — и у пољу где је данас станица за комбајне. За *немо коло* Бојанчани тврде да је то типична игра Срба у Белој крајини коју су преци донели са собом.

Друго коло је *хона хона*. То је игра која је у корацима слична немом колу, али је споријег темпа и игра се уз песму (*Крушке, јабуке, шљиве*). Млађа игра је *сељанчица* (данас у Хрватској позната као *загребачке фрајлице*). Бојанчани су на „јурјевању“ у Чрномељу видели да су све те „њихове“ игре преузели Словенци. Међутим, није реч само о преузимању, пошто су сва села која данас „колају“ *немо коло* и *хона хона* некада била ускочка — српска. Исте игре играју и Срби на Кордуну и у Лици. Села која су одвајкада била словеначка не знају за кола, и по изјавама казивача Словенци су често „зашивавали“ Бојанчане да колају.

Најчешће су играли уз пратњу усне хармонике, а ако није било музике Мариндолци и Бојанчани су „мало попјевали и поколали“. Рекли су, да се „не море попевати кад не колаш“. Певали су (уз коло) *Играј коло двадесет и два; Лоло моја и нова и стара; Кад се ја сјетим на стара времена; Ој, Савице, ој, водо ладна; Крушке, јабуке, шљиве*. За ту песму у Бојанцима кажу да су је ретко певали у колу, па зато ни речи нису добро знали. Играли су само на мелодију те песме, коју је неко свирао на усној хармоници.

Испред цркве или у пољу где су колали окупљало се цело село. У прошlostи су колали млади а стари посматрали, а после другог светског рата колали су стари а млади посматрали. Испред цркве не колају од 1950. године. Пред рат колали су и на свадби пред младожењином кућом.

На Виници смо од Словенаца из Сињег Врха чули да у Бојанцима играју *сремско коло*. Међутим, они га под тим називом

9. Било је и изузетака. Богати сељаци „Американци“ већ су пре другог светског рата звали музiku из Прелоке да им свира на свадбама.

не знају. У Мариндолу су пред рат играли још хрватски дрмеш, игру у којој се четири играча ухватају за раме и брзо се врте. Казивач је објаснио да су игру донели хрватски воденичари који су пред други светски рат свирали на тамбурицама на мариндолским весељима и о празницима. У Мариндолу су играли у кући Влада Степановића. Под у тој кући био је земљани, па су га деца из куће морала после игранке утабавати. У Мариндолу је игра најчешће праћена усном хармоником. Поред „њихових“ игара играли су још лимс, полку, вальцер и танго, игре које су у Мариндол донели хрватски воденичари, односно њихов виолиниста.

Полку, вальцер и „ловстартанц“ су у Бојанцима играли већ пред други светски рат. Нико Врлинић је јоко 1930. године научио од старијих да на усној хармонизи свира *На планинцих сончеце сије*; на ту мелодију играли су вальцер. Песму су и певали, али кажу да никако не може бити права бојанска иако ју већ дуго певају.

Данас млади играју још једино на сеоским весељима, и то „разне ствари“: полке, вальцере, фокс али и „оне модерне“. У кући играју још једино на свадбама и понекад још породичним празницима (слава). Нико Врлинић, који је још неколико година после рата свирао на усној хармонизи на игранкама, данас свира само још „за своју душу“. Данашње промене у игри одлижавају се и у терминологији: некад се говорило „коло се игра“ или „колајмо“, затим „идемо у танац“, а данас, кажу, чује се само „плеше се“, „плешемо“.

Старију играчку и певачку традицију белокрањски Срби данас чувају још једино играњем на фолклорним приредбама (јурјевање). Бојанчани су занимљиви по томе што њихови играчи нису фолклорна група где би учили старије игре, већ се за ту фолклорну приредбу („јурјевање“) окупи неколико старијих људи који још знају игре. Бојанчани су се 1967. године представили на таквој приредби у Чирномељу песмом и колом *Под оном гором зеленом*, као и песмама *Тешко је трује савити у крило* и *Јово Ружу кроз свирало зове*. Наступају у бојанским ношњама које се чувају из генерације у генерацију као посебна вредност.

Са словеначког превела  
Бреда Влаховић

Marko TERSEGLAV

A CONTRIBUTION TO THE STUDY OF THE SPIRITUAL  
CULTURE OF SERBS IN BELA KRAJINA

S u m m a r y

An Orthodox population lives in the southern part of Slovenia, on the Slovenian—Croatian border, where in the 16th century it found refuge from Turkish terror. Sources indicate that Serbs also came from the areas around Srb, Unac and Glamoč in Bosnia to the neighboring Croatian Žumberak. It is said of the Serbs from Bela Krajina that their »old country« is in eastern Herzegovina. The Orthodox population which came to Bela Krajina formed the rural communities of Bojanci, Milići, Marindol and Paunovići. Religion is the criterion by which the Serbs from Bela Krajina are differentiated from Žumberak's Uniates or the Catholic Croatians. This population feels very strongly that it constitutes a community united by history, culture, language and religion. The paper also gives some indicators determining the formation of national sentiment: language, national costumes, songs, dances and music. The study of these indicators shows the importance of tradition in the life of this population, how this tradition has been changing in accordance with the changes in the life of the emigrants and how much of its original form has been preserved, which may be indicative of possible connections with the mother country.

Душан Давидовић,  
Београд

## МЕТОДОЛОШКИ АСПЕКТИ ИЗУЧАВАЊА КУЛТУРНОГ ИДЕНТИТЕТА МЛАДИХ ЈУГОСЛОВЕНСКИХ МИГРАНАТА

Једно од битних социо-културних обележја послератне Европе свакако су миграторни токови из економски неразвијених, полу-индустријских земаља, у високо индустријализоване, технолошки супериорне земље Западне Европе.

Првобитно одређени превасходно економским мотивима, пла-нирани на кратки рок, европски миграторни токови последњих година показују тенденцију прерастања из „процеса“ у „стане“.

Због тога је разумљиво што су настале квалитативне промене у инвентару „миграчке проблематике“. Од типично егзистенцијалних проблема (обезбеђење сталног запослења, радно-правне заштите, решавање стамбеног питања, реаговање на ситуацију социјалне маргинализације и примарне адаптације) савремена социо-лошка промишљања европских миграција све више усмеравају пажњу на блок културно-психолошких проблема, радно-правно-политичку тематику и, нарочито на комплиекс отворених питања која извире из укупне животне ситуације такозване друге генерације миграната. Једно од њих, које се не односи искључиво на „другу генерацију“, али које се управо код младих миграната очituје у својј својој вишезначности, јесте питање друштвених препоставака развијања културног идентитета.

У нашој расправи усредоредићемо пажњу на неке методолошке аспекте научног истраживања културног идентитета, које сматрамо битним за стицање дубљих сазнања и, самим тим, заузимање објективнијег става о могућностима и начинима развијања културног идентитета младих југословенских миграната.

\*  
\* \* \*

Пре него што приступимо дефинисању појма културни идентитет (миграната), сматрамо методолошки значајним да истакнемо чињеницу да је овде реч о културном идентитету у конексту савремених европских миграција. Ту чињеницу истичемо због тога што приступ изучавању културног идентитета младих миграната, за разлику од изучавања културног идентитета аутоhtonih друш-

твених група, мора уваžавати другачији референтни оквир који је пре свега условљен значењима која се приписују самом процесу миграција. Основни елементи тог референтног оквира садржани су у сложеним социјално-психолошким процесима социјализације у новој друштвеној средини: интеграција, акултурација, адаптација, асимилација, културна размена, образовно постизнуће, промене улоге породица, социјална промоција... У мери у којој се наведени елементи уважавају, остварићемо и објективнији приступ предмету истраживања.

Појам „идентитет“ има различита значења у логици, психологији и етно-социјологији. Најопштије одређење идентитета садржано је у дефиницији<sup>1</sup> идентитета као скупа јублика понашања и персоналних карактеристика помоћу којих је једна особа препознатљива као припадник одређене групе. Идентитет при том, „...може да постоји само као норма припадности, тј. као представништво које се на нужној свестан начин налази у семантичком пољу у коме делују системи супротстављања“<sup>2</sup>. Та норма припадности, међутим, нема за последицу вредновање (од стране појединача), идентитета као добре или лоше представе. Реч је овде о просживљавању идентитета као колективне стварности које се одвија у оквирима одређене друштвене праксе. У тим оквирима идентитет се неминовно исказује као мобилишући чинилац „...друштвених међудејстава, зато што он спаја објективизацију (у културним или историјским делима, у праксама заједнице) и унутрашње доживљавање“<sup>3</sup>.

Због тога је, како с правом сматра М. Ориол, неопходно правити строгу разлику између:

- а) идентитетских пракси;
- б) идентитетских идеологија које текже да развију идентитетске праксе;
- в) социјолошких и социо-психолошких теорија о идентитету чији је циљ да прикажу у којим се условима развијају, мењају или нестају идентитетске идеологије и праксе.<sup>4</sup>

Подржавајући тако одређен, динамички приступ појму идентитета, културни идентитет бисмо могли да одредимо као свест о поседовању склопова културних јубележја (културно-антрополошких, национално-историјских, вредносно-обичајних, језика и стила живота) која су иманентна припадајућој — широј друштвеној групи.

Једна од битних особина културног идентитета, тако схваћеног, јесте његова контрастивност. Наиме, појединач постаје свестан свог културног идентитета тек у поређењу, односно сагледа-

1. The American Heritage Dictionary.

2. М. Ориол, Неколико теоретских предлога за анализу културног идентитета; Културни идентитет младих југословенских миграната у Француској, Дечје новине, 1976; страна 30.

3. Исто, страна 33.

4. Исто, страна 31.

вању културно-вредносних обележја других већих друштвених група.

Социјално-антрополошка перспектива из које смо покушали да дефинишимо појам културног идентитета, намеће овде став да ништа у вези са обимом варијација једне културе не треба схватити дефинитивним, односно да анализа контактне ситуације мора у свом подразуметву уважавати начело обостране проблематизације. Тај став сматрамо важним елементом у методолошком одређивању референтног оквира истраживања културног идентитета.

Са становишта научног истраживања културног идентитета, у методолошком смислу сматрамо отправданим скренути посебну пажњу на карактер везе која постоји између процеса интеграције као преовлађујуће димензије социјализације и културног идентитета. Сложићемо се са шведским ауторима A. Alund и Y. Sörgman, који разликују три фазе кроз које пролазе мигранти у процесу социјализације у новој социо-културној средини:<sup>5</sup>

I. *форсирана социјализација* или форсирана свест о традиционалном културном идентитету;

II. *десоцијализација* или распађање неких традиционалних вредности и укључивање нових;

III. *ресоцијализација* или укључивање нових културних вредности и новог културног идентитета.

Прву фазу карактерише форсирано преношење оних елемената културног идентитета који код појединца треба да створе свест јо томе „ко он јесте“ и „какав би требало да буде“, узимајући садржаје из понуђеног културног репертоара друштва пријема, као примере за одговор на питање „ко он није“.

Можемо рећи да је ситуација „форсиране социјализације“ одговор на контактну ситуацију, која је у својој бити — конфликтна. Какве ће вредности добити реакција на ситуацију културног конфликта, зависи од низа чинилаца:

1) степена културне разлике од друштва пријема;

2) структуралних карактеристика имигрантске скупине градско/сеоско порекло, образовни и општекултурни ниво рођитеља, особине „националног карактера“, карактеристике породичних односа...);

3) самих карактеристика културног идентитета имигрантске скупине као и културног идентитета припадника друштва пријема;

5. A. Alund i Y. Sörgman, *Između želja i realnosti*, реферат на симпозијуму „Друга генерација Југословена у Шведској“, Сплит, 1979. године у... *Rasprave o migracijama*, Центар за истраживање миграције, Zagreb, Sveska, br. 70, strana 55, Zagreb, 1980. godine.

- 4) обрасца миграције;
- 5) карактера практичних мера имиграционе политике друштва пријема;
- 6) интензитета и квалитета комуникација са друштвом пријема.

Чини се да је за младе мигранте, посматрано са становишта формирања и развоја културног идентитета, самим тим и обезбеђивања претпоставки за интеграцију у нови социо-културни контекст, та фаза од пресудног значаја.

Превладавање позитивних или негативних димензија наведених чинилаца, који на имиграционску скупину делују у ситуацији културног конфликта, имаће за последицу; рационално-ствараљачке или ирационално-компензацијске облике понашања као реакцију на конфликтну, фрустрирајућу ситуацију.

За нашу анализу, посебно је важно проучавање начина преношења културног наслеђа на младе мигранте, управо са становишта проучавања везе између процеса интеграције и културног идентитета.

Мишљења смо да начин на који појединач (мислим овде на младе мигранте) пролази кроз процес интеграције, као и квалитет последица које тај процес по њега има, у битном смислу зависи од тога да ли су у процес формирања културног идентитета појединца, утрађене у темељне претпоставке за *критичко* прихватљење нових културно-вредносних садржаја, и то: *критичко* у смислу — не само селективности у вредновању и прихватању новог већ и способности исказивања садржаја сопствене културне баштине, односно способности *адаптације* на промену која је заједничка последица за обе стране у процесу културне размене.

Под претпоставком да је тај услов задовољен, говорићемо о рационално-ствараљачком реаговању на ситуацију културног конфликта односно о олакшаној интеграцији. У противном, или ће личност остати у амбису етноцентризма и испразног традиционализма или ће постати бледи сурогат „типичног“ Француза, Немца или Швеђанина.

У том смислу можемо говорити о културном идентитету као фактору *pro sive contra* процеса интеграције.

Етапа „десоцијализације“ је оквир искушења за обе стране у ситуацији културног контакта, односно културне размене. Кад је реч о младим мигрантима, процес „десоцијализације“ различито пролази код појединачних сегмената исте имигрантске скупине. Карактеристике као што су: (1) социо-економски положај родитеља и доступната позиција у друштвенуј структури; (2) успех у школи и, с тим у вези, близина атрибута друштвене покретљивости; (3) степен свести о јавном културном идентитету и способност његовог исказивања, поред других карактеристика, утицаје на то како ће се прихватити и превазићи овај процес.

За научно истраживање културног идентитета, посебно у оквирима етапе десоцијализације која чини социо-културну свакодневицу највећег броја миграната, од користи је покушај A. Köbbena да културни идентитет разложи на *културалну и структуралну* димензију, узимајући за полазиште Edward B. Tylorову дефиницију културе, по којој је култура „...комплексна целина која укључује знање, веровања, умеће, морал, закон, обичаје и сваку другу способност и навике које је створио човек као члан друштва“.<sup>6</sup>

### *Културална димензија*

- 1.1. Концептивни елемент: језик, знање, веровања
- 1.2. Нормативни елемент: вредности, норме
- 1.3. Афективни елемент: сентименти, политичка лојалност
- 1.4. Естетски елемент: идеје о томе шта је лепо а шта не, шта је забавно а шта не, шта је укусно а шта не, итд.
- 1.5. Понашање: обичаји, животни стил, узори понашања

### *Структурална димензија*

- 2.1. Учешће у примарним групама: породица, сродство, суседство, пријатељи
- 2.2. Учешће у другим добровољним удружењима: синдикати, политичке партије, цркве, образовна и рекреативна удружења
- 2.3. Коришћење услужних институција: образовање, медицинска нега, становаша, потрошња
- 2.4. Положај у друштву: правни, политички, професионални

На основу овог дијаграма могућно је оцртати културне/социо-културне профиле — појединача, односно појединачних категорија / слојева у оквиру одређене мигрантске скупине.

Аутор сматра да је на основу овог дијаграма могућно остварити и следеће истраживачке увиде:

- формулисање хипотеза о корелативним/узрочним везама између разних елемената дијаграма: тестирање тајних хипотеза оправдавањем профила многих појединачних индивидуа — миграната;
- стицање сазнања, на основу дијаграма, како се елементи културе појединачних имигрантских скупина мењају током времена, итд.

Иако тај инструмент није толико осетљив за регистрување појединачних социо-психолошких стања миграната (посебно на индивидуалној, па и колективној равни — нпр. идентитетска криза

6. A. J. F. Köbben, *Identity and culture; migrant culture and culture of origine*, Council of Europe, DECS/EGT (82) 4; 1982.

адолесцената), он може бити од несумњиве користи за изграђивање јавне социо-културне слике одређене мигрантске скупине, односно њене структуре.

\*  
\* \*

Које би методолошке напомене требало имати на уму кад расправљамо о проблему истраживања културног идентитета младих југословенских миграната?

У претходној расправи о одређењу појма културни идентитет истакнута ју су три билна елемента/обележја: (а) свест о припадности; (б) критичност као препоставка културне размене и (в) идентитет као колективна стварност — идентитетска пракса.

а) Могућно истраживање културног идентитета младих југословенских миграната морало би да уважи чињеницу етно-културолошких различја југословенске мигрантске популације. Због тога се чини неопходним разлучени приступ истраживања којим би се та различја одредила и тумачила на историјској, културној, социјалној и психолошкој равни. Ако, наиме, желимо да оценимо ниво свести о припадности, поштујући принцип објективности научног сазнања, тај захтев се чини неопходним. Мора се, наиме, методолошки избегти замка коју констатују истина ретка југословенска истраживања на ту тему, да се испитаници у одговорима декларишу као Југословени, а приватно исказују као Срби или Словенци. О којој свести је заправо реч?

б) Критичност као особина и функција културног идентитета условљена је: (1) ваљањишћу пренесених културних обележја, (2) општим образованим и културним нивоом преносиоца (родитеља) и нарочито (3) особинама односа већинска — мањинска популација у одређеној имигрантској средини.

У том смислу важно је у приступу истраживању користити претходна етно-културолошка знања о одређеној мигрантској скупини, изучити социо-класно порекло и социо-економски положај миграната/родитеља и стећи знања о социолошким и политичким карактеристикама ужег и ширег миграционског простора.

в) Идентитетска пракса вишеструко је условљена: (1) нивоом свести о припадности, (2) идентитетским идеологијама које ту праксу развијају, (3) карактером односа и међудејствува извора идентитетских идеологија, (4) објективним могућностима у имиграционској ситуацији за остваривање идентитетске праксе.

Методолошки је важно, са становишта могућег истраживања, критички анализирати можда најпре изворе идентитетских идеологија који развијају идентитетску праксу. У том смислу намеће се потреба за радикалном критиком концепта југословенске политичке спољних миграција која никако не може да доsegне поља социо-културних промена миграционског процеса и да на те промене утиче. Баласт идеолошко-моралног кодекса који на ригидан начин испуњава готово све образовно-васпитне и културне садржаје на-

мењене млађима у иностранству, помањкање рационалности пред већ дубоко укорењеним стереотипима на појмовном плану (схватље „интеграције“, „асимилијације“, „бикултуралности“, „новог интернационализма“), у битном смислу осуђује могућности успостављања равнотеже или, бар, дефинисаности односа идентитетске идеологије и праксе.

Због тога и имамо ситуацију хаотичних мобилизација идентитетских пракси које у европском социо-културном миљеу делују пре као анахронизми него цивилизацији следствена културно-идентитетска исказивања.

Последице таквог стања, дакако, понајвише сносе сами мигранти.

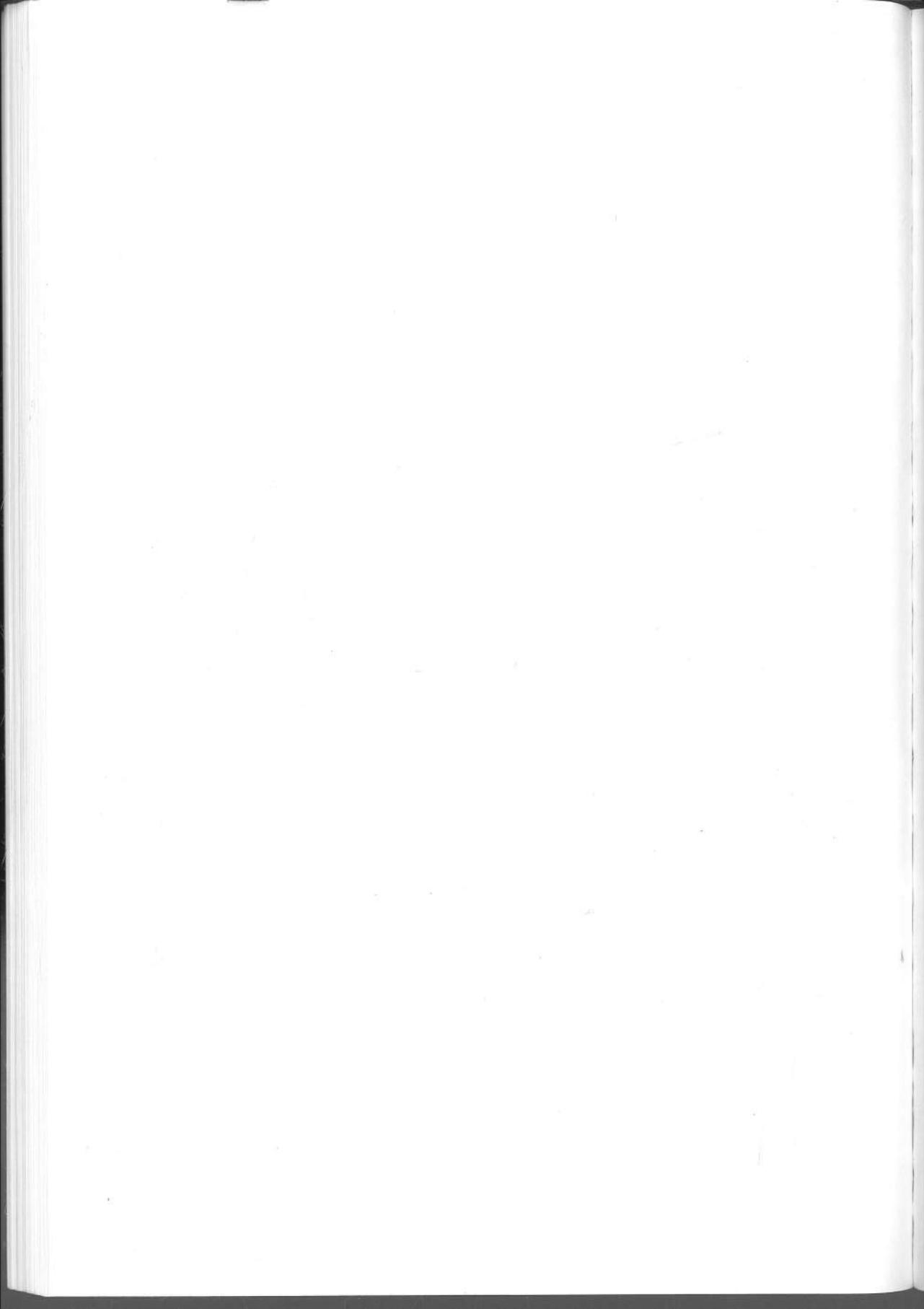
Dušan DAVIDOVIC

METHODOLOGICAL ASPECTS OF THE STUDY OF THE CULTURAL  
IDENTITY OF YOUNG YUGOSLAV MIGRANTS

S u m m a r y

The paper deals with some methodological aspects of the scientific study of the cultural identity of migrants, regarded by the author as essential for gaining a deeper insight into the possibilities of developing the cultural identity of the young Yugoslav migrants. In the first part the author emphasizes and explains the methodological importance of the fact that what is analyzed here is the cultural identity of migrants in the context of modern European migrations and not the cultural identity of authentic social groups, which is why it is necessary to take into account a different framework of reference, determined by complex processes related to migration itself — integration, acculturation, assimilation, cultural exchange, etc.... After a theoretical discussion about the concept and definition of cultural identity, the author gives a social and anthropological perspective, analyzing in particular the nature of the connections between cultural identity and the process of integration as the dominant dimension in the process of the socialization of the migrants in their new social and cultural environment.

In the second part of the paper the author gives a radical criticism of the existing, stereotypical views on and interpretations of the emigrations from Yugoslavia. In the end, the author gives detailed definitions of the methodological elements he thinks essential for the study of the cultural identity of Yugoslav migrants: (a) the awareness of their ethnic affiliation; (b) the critical nature of cultural identity as a condition for cultural exchange; and (c) identity a collective reality — identity practice.



Љиљана Петровић,  
Београд

РЕЗУЛТАТИ ЕТНОЛОШКИХ ПРОУЧАВАЊА ЈУГОСЛОВЕНСКИХ  
РАДНИКА НА ПРИВРЕМЕНОМ РАДУ У ЕРКРАТУ 1,  
СР НЕМАЧКА

Масован одлазак раднице способног становништва свакако је појава значајна са становишта економске, политичке и најшире друштвене ситуације једне земље. Појава је делотворна како у друштвеном тако и у индивидуалном животу радника — привремених миграната, али су могућне последице позитивне и негативне.

Створивши светско тржиште робе, капиталистичке земље су организовале и светско тржиште радне снаге да би, уједно, омогућили и основу стабилности запошљавања домаћих радника.

Миграциони талас у оквиру кога се доселио и целокупни испитати узорак из Еркрата 1, текао је између 1968. и 1975. године. У том периоду већина популације емигрирала је у прве две године, тј. између 1968. и 1970. У следећих пет година углавном се насељавају чланови до тада предвојених породица и припајају родбини у иностранству (по правилу, мушки су први одлазили и по обезбеђењу услова за живот породице накнадно их пристајали себи). Разлоги долaska искључиво су економске природе.

Еркрат 1 је најмлађи град у срезу Метман (у околини Дизелдорфа) покрајина Nordrhein-Westfalen, који тек 1966. добија статус општине. Експанзија становништва је убрзана и видљив је најлип пораст од 50-их година наовамо. За време испитивања, од децембра до јуна 1986—87. године, Еркрат је, по податку добијеном у Општини, имао 45.416 житеља. Од тога, настањених у Еркрату 1 и Еркрату 2,390 су Југословени, а у срезу Метман има их 4.940. Ради поређења, навешћу следеће статистичке податке добијене у Конзулярном одељењу у Дизелдорфу: 1) број Југословена у СР Немачкој је 600.314, од чега је 134.596 припадника друге генерације миграната; 2) у Nordrhein-Westfalen покрајина има укупно 134.873 Југословена.

Предмет овог истраживања су југословенски радници на привременом раду у Еркрату 1.

Циљ истраживања је да се утврде евентуалне промене и, по могућности, степен тих промена у савременом животу југословенских радника, привремених миграната под утицајем деловања нове средине, као и очување традиционалних облика културе.

Основни методолошки приступ заснива се на проучавању и емпириском мерењу промена које су настале и настају у популацији југословенских радника, привремених економских миграната. Као основу узимала сам резултате до којих сам дошла методама: 1) непосредних разговора, уз коришћење одговарајућих упитника; 2) посматрањем; 3) личном партиципацијом.

У изради рада користила сам се: 1) општом литературом из области доисадашњих проучавања проблема миграција и сматрам неопходним да нагласим да не постоји посебна литература о проблемима наведене популације у назначеном месту; 2) статистичким подацима преузетим из документације установа са подручја Диселдорфа; 3) илустративним материјалом. Узорком је обухваћено укупно 121 испитаник са местом боравка у Еркрату 1.

Садржај истраживања обухватиће сфере материјалног, социјалног и духовног живота и анализе зависно од добијених података, као и низ специфичности и путева којима би требало усмешити дубља истраживања.

Исељенички талас СР Немачке углавном сачињава становништво које је пре миграционског процеса било усмерено на руралну средину. Само 10% испитиваног узорка не спада у наведену категорију. То нас јасно упућује да коначне закључке изводимо из бројнијег дела узорка, што нас свакако наводи на неопходност разматрања емигрантске популације пре и после преласка из једне географске и социјално-културне средине у другу, или бар, узимање у обзор традиционално-културних образца испитивање групе.

Тежња германских за асимилацијом словенских народа умногоме је допринела, како у прошлости тако и данас, културним конфликтима различитог профила, површиним или далекосежним непријатностима (дискриминација), успорила је и отежала токове интеграције и асимилације (што јој свакако није било циљ).

Очита је селективност интимних и друштвених контаката која као таква доприноси формирању и учвршењу стереотипног видења стварности и појава. Тежње за изједначавањем само су изговор или тенденција ужег круга људи (мислим на узрочно-последичне односе етнички подвојеног становништва: Немаца и Југословена).

Ако бисмо друштво дефинисали као интеракцију два или више лица засновану на слободном избору, онда бисмо анализом слободног избора појединца и групе у целини дошли (у већини случајева) до — „земљака“. Тај термин, исказан у духу традиционалног језика, полазна је основа за посматрање проблема склапања и одржавања веза међу људима посматраним ван граница своје земље. Мало је оних који вреднују друштвену улогу појединца заснованог на комплексу личних и друштвених својстава, па је као такву и прихватају. Као је реч о Југословенима у Еркрату 1 (с обзиром на то да су углавном ниског степена образованости, што умногоме условљава и степен интегрисаности у једно друштво, те начине мишљења) онда би основне замерке изречене на рачун домаћина биле особености појединца и нације које најизразитије одступају од образца традиционалног досељениковог миља. Одмах

треба нагласити, да што је већи степен образованости тиме је успешнији процес социјализације.

Девијантан начин мишљења о већинском становништву и недостатак тежње за сагледавањем једног народа у оквиру његових традиционалних норми и навика, те усклађивање ради бољег функционисања друштва у целини доводи у већини случајева до де-градације субјекта или целине и асоцијалности појединца или групе.

Примери који указују на такве врсте деловања су бројни (не само у односу на домаћина већ и у релацији са сународником). У време испитивања затечено стање нас наводи на закључак да се све већи број јединки повлачи у себе и одступа од колективна. Такво стање може се тумачити више економским фактором и падом стандарда него психичким проблемима личности.

Преокупација материјалном ситуацијом доводи до отуђености, користољубља, ривалства и, самим тим, промене односа појединца према појединцу и групи. Истицање сопствене личности и тиме умањење положаја и статуса сународника често је случај (вероватно због осећања омаловажености у земљи пријема). Релације са пријатељима су ограничene на заједничко провођење празника, викенд и дружења поводом неке свечаности. Дружење на послу је особен начин међусобних дејстава, и у том заједнички проведеном периоду наши су усмерени углавном на сународника.

Посматран са временске дистанце, дух заједништва и спремност на колективне акције умногоме је ослабљен те новонастала ситуација намеће зајључак да је акценат стављен на индивидуалну борбу за егзистенцију.

Зарада варира од вредности радне снаге. Код представника дате популације где није изразит процес кретања у друге секторе и делатности и где је очита временска стабилност радног места, запажа се и стабилност материјалне надокнаде. Испитаници су углавном заплатљије са завршеним средњим занатским школама или надокнадно приучени. Зависно од броја радних часова и висине сатнице (за мушкарце износи од 12 до 20 DM, а за жене, које су углавном домаћице у немачким домаћинствима или приучене раднице у фабрикама — око 12 DM). То је затечена ситуација у време испитивања на нивоу просечног узорка, али су забележени и изузети.

Доцатни извор прихода остварује се и кроз институцију превременог и илегалног рада.

У различите секторе запошљавања породица регрутује све своје радно способне чланове. Мушкарци су углавном запослени у металопрерадивачкој индустрији и грађевинарству, док се жене углавном запошљавају у сектору услужних делатности (домаћице у немачким породицама, чистачице и помоћне раднице у фабрикама и ресторанима). Економска одређеност привремених миграција и напори које чине привремени мигранти ради увећања материјалних богатстава даје основни печат у понашању и мишљењу у овим сегментима културе живота уопште. Новчана средства улажу се, углавном, у земљи матици. Један од основних мотива за

заснивање радних односа ван граница Југославије и главни критеријум за вредновање успешности економских миграната међу њима самима јесте изграђен и опремљен дом у отаџбини (за ту појаву такође се везује проблем мегаломаније и ривалства).

Затечена ситуација у време овог истраживања даје и нешто изменењу слику организације животних услова испитивање популације, у коме се очituје појава тенденције за обезбеђењем удобности и побољшањем услова живота и у земљи боравка. Но то су још увек тенденције у развојној путањи, што би уједно био и један од показатеља степена интегрисаности и адаптације испитиваних југословенских рађника у датој средини.

Могућности коришћења слободног времена у условима савременог капитализма и западњачке културне одређености су вишеструке. Довољне су да личност задовољи све своје културне и духовне потребе. Питање је могућности, међутим, сагледавања сопствених потреба са становишта једног недовољно образованог и самосвесног појединца. Проблем се посматра у светлу индивидуе као основног показатеља аспирација, могућности и реализација. Да би слободно време било осмишљено, евидентно је да зависи од услова земље боравка, што наводи на закључак да се конзументи морају упознати и унеколико прихватити тај широки дијапазон забавних и рекреативних програма. Ако могу тако формулисати, неке забележене прилагођливости су „парцијалног карактера“, што би значило да су нека дешавања и пројектимања везана искључиво за верске, државне или породичне празнике. После свакодневног напорног рада, нашим рађницима је активан одмор итека ко потребан. Сиромаштво свог културног испољавања дубоко осећају, али се не боре много против тога, јер углавном све врсте активности захтевају материјална улагања, нашта већина испитника није спремна. Огорченост наших људи због неактивног коришћења слободног времена очituје се у погледу коришћења годишњих одмора у Југославији. У том периоду, од тридесетак дана активног коришћења сезонског одмора, труде се да потпуно задовоље своје релаксационе потребе.

Једно још места на којима је могућност коришћења слободног времена евидентна јесу југословенски клубови са својим програмима и делатностима, који су усмерени ка очувању националне свести и традиционалних облика културе. За прослочан узорак на основу чијих одговора можемо донети одређени закључак, клубови и организације у њиховој делатности углавном су непопуларни. Прилив људи чланова у југословенске клубове је занемарљив, посебно кад је реч о другој генерацији миграната, на чијем се укључивању у рад клубова посебно инсистира.

Неопходно је путеве будућих истраживања усмерити и на осветљавање проблема језичког питања, ради сагледавања целокупности проблема адаптације у одређену средину и, свакако, степена очувању националне свести и културног идентитета. Наши рађници изложени су многим конфликтним ситуацијама због непознавања језика, па се тако јављају разни психолошки проблеми у формирању личности и социјализације у новој заједници (може

повлачiti за собом низ последица — лоша радна места, успорене токове адаптације и интеграције, немогућност културног уздизања и деловања, неинформисаност и недовољна образованост...).

Служити се језиком и говорити језик два су различита појма, а за прву категорију се приликом процене знања немачког језика опредељује 90% узорка (у овом делу разматрања не говоримо о другој генерацији миграната, већ се задржавамо у проучавању проблема искључиво на примеру прве генерације миграната). Разлоги за тако слабо познавање језика боравишне средине су вишеслојни. Видели смо већ да је реч о људима ниског образовног ступња који не владају добро ни матерњим језиком, па, са мим тим, нису могли савладати ни туђи. У време доласка владала је незаинтересованост, јер су већину животних делатности обављали у кругу својих супародника (становање, рад, провођење слободног времена...), што наводи на закључак да је равнодушност популације значајан узрок последица које су на различitim нивоима видљиве и до данас, понајвише у процесу адаптације. У породичном кругу присутна је чудна мешавина два језика (због специфичности формирања идентитета друге генерације миграната). У домовима углавном говоре дијалектом краја из кога потичу и инсистирају на очувању тог облика матерњег језика.

При разматрању ове проблематике битно је нагласити и улогу жене у контексту брачних и породичних односа. Жена још увек има подређену и јасно формулисану улогу у породичним оквирима, која не одступа много од патријархално виђеног лика жене у традиционалним оквирима, а уз пут је укључена и у радни процес. Због природе послана који обавља изложена је самоволјни послодаваца, честим отказима, омаловажавању и, посматрано са временске дистанце, она је исфростирана, нездовољна, хронично преморена и незаинтересована за иновације у било ком погледу. Гледана са становишта породичних односа, она би требало да буде испуњење патријархалног обрасца жене, мајке и домаћице успешне у сва три погледа, а и марљиве и трпљиве раднице у процесу производње. Разуме се да такво стање ствари условљава низ последица, доводи до конфликтних ситуација у породици и у различitim областима савременог живота привремених економских миграната.

У испитиваној популацији видљиви су покушаји очувања културних склопова и образца понашања и деловања из културног миљеа земље порекла. Наши радници се чврсто држе своје поткултуре и ревносно негују облике понашања и персоналних карактеристика у смислу очувања идентитета и препознатљивости као припадника одређене групе. Ипак, период од две деценије имао је позитивну функцију, па, посматрано са временске дистанце, адаптација на немачко друштво је, без обзира на интензитет прилагодљивости, присутна. Она је неминовна ради успешнијег остварења процеса интеграције, са којом је тесно повезана, и омотућавања успешног деловања и опстанка целине.

У оквиру друштвене стратификације битна је сопствена процена положаја у хијерархији друштвене слојевитости, јер као но-

сиоци процеса привремених економских миграција страни радници се не могу посматрати издвојено од осталих члanova друштва.

Друштвени положај страних радника последица је положаја који имају у производњи, а имајући на уму да је испитивања популација углавном ниског степена образованости, може се закључити да је њихов друштвени положај лош због природе послова који обављају, па се последице очитују и у другим областима. Свакако да нас то усмерава на закључак да су и процеси адаптације и степен интегрисаности, па и начин мишљења у вези с њивовим положајем у друштву. Сагледавајући себе у тој хијерархији друштвене слојевитости као припаднике нижих слојева, чврсто се држе своје поткултуре.

У радним организацијама, на самом почетку организованог пријема страних радника, вршена су њихова професионална оспособљавања и образовања. Узимајући у обзир њихов образовни ниво и школску спрему пре долaska, радне организације су организовале курсеве за накнадно стицање квалификација и поучавање ради попуњавања дефицитарних радних места.

У предузећима, осим извршења сопствених радних задатака, не учествују у раду неких организационих тела. Слабо је (или никако) изражена њихова професионална покретљивост. Годинама се задржавају на истим радним местима. Не познају своја права која им обезбеђују компетентне немачке институције у складу са конвенцијама између Југославије и СР Немачке. Не осећају се заинтересованост за укључивање у друштвене организације, како немачке тако и југословенске. Поред евидентне незаинтересованости за све што излази из оквира материјалне надокнаде, разлоги су и неинформисаност, организација предузећа..., недостатак слободног времена за бављење друштвеним активностима тог типа, непознавање прописа, неспремност плаћања чланских улога у неким институцијама...

У синдикалне организације је учлањено, у оквиру те популације око 30% испитаника. Ради повећања броја члanova (да би се заштитили радници и упознали са сопственим правима), штампају се брошуре у којима се југословенски радници информишу о правима и могућностима решавања потенцијалних или евидентних тешкоћа.

Условима на радним местима углавном су задовољни, али има и супротних мишљења (око 10% испитаника изјашњава се о лошим условима рада у смислу преоптерећености, поше материјалне надокнаде, заштите на раду...).

Ретко су на боловању и труде се да не закашњавају на посао због страха од отказа, а прековремени рад им је значајан извор прихода.

Политичка права не поседују и нису заинтересовани за политичку ситуацију у Немачкој (заинтересовани су само за информације о владајућој партији ради осигурања заштите својих права, па им је у том погледу најближа партија СПД).

Стабилније решавање боравишног статуса је у порасту и ради тога се покрећу и акције надлежних југословенских органа у

СР Немачкој како би југословенски праћани били обавештени о правима и могућностима стицања боравишне дозволе — AUFENTHALTSBERECHTIGUNG (неограничена дужина боравка у земљи пријема). Моји испитаници нису заинтересовани за стицање држављанства, што је довољан показатељ степена очувања свести о припадностима једној култури и жељи за повратак у Југославију.

У оквиру сагледавања проблематике привремених економских миграната у СР Немачкој очит је комплекс отворених питања која произлазе из укупне животне ситуације тајковане друге генерације миграната. Једно од њих које се очituје у својј својој више значности јесте питање друштвених претпоставки развијања културног идентитета.

Код младих миграната уочљива је свест о традиционалном културном идентитету, то јест „форсиране социјализације“ (форсирано преношење елемената културног идентитета који код појединца треба да створе свест о њиховом месту у друштву и персоналним одликама). Посматрано са становишта формирања личности и културног идентитета младих миграната, те успешности интеграције и адаптације на нову средину, фаза социјализације је од пресудног значаја.

У културним разменама које су неминовност такве специфичне ситуације начини преношења културног наслеђа на другу генерацију веома су битни. Мишљења сам да је у оквиру испитивање групе велики број младих миграната успешно адаптиран на новонасталу ситуацију и услове у земљи пријема. Јасно је да немачка влада чини све да би придобила ту популацију за сопствене циљеве, па им (с обзиром на то да су или рођени или од најранијег детињства насељени у овој области) кроз систем школства понуда у смислу осмишљавања слободног времена и испољавања и задовољавања својих културних потреба свесним и организованим активностима нуди широк дијапазон спознаја.

Посматрано са становишта породичних односа, намеће се констатација да, без обзира на место рођења и активност друштва пријема, дете прва сазнања добија у породици. Но већ смо видели да је културно наслеђе прве генерације миграната, због ниске образованости доста сиромашно. Изложени утицају у земљи пријема, недовољно партиципирајући у култури земље порекла, млади мигранти се због тога све више окрећу остваривању сопствених циљева у СР Немачкој, знатно доводећи у питање повратак и могућности (ре)интеграције у земљи порекла.

Запажања ме наводе на закључак да млади мигранти у већини случајева имају равнодушан однос према видовима традиционалне културе. На инсистирање родитеља похађају наставу у југословенској допунској школи, највише због очувања језика и добијања елементарних знања о земљи порекла. Углавном су незаинтересовани за ту врсту наставе. Прва интензивнија сазнања о Немачкој добијају када се укључе у образовни систем земље пријема и већ тада могу настати конфлиktи и њима изазвани културни шокови. Заснивају другарске односе и са младим Немицама, али одговори испитаника и моје лично запажање потврђују да се ви-

ше друже са припадницима своје поткултуре (међусобни односи се заснивају и на принципу етничке припадности). Успех и владања у немачкој школи је на нивоу просечности. Млађи узраст показује бољи успех у школовању, док са поласком у више разреде мотивација опада и тенденција стицања виших квалификација слабо је изражена.

Васпитна функција породице један је од најзначајнијих чинилаца формирања личности младих миграната у смислу преношења вредносних компонената, искуства, емоционалне постојаности... Јасно је да се деца поистовећују са родитељима, и у оквиру овог разматрања, зајнимљиво је и питање преношења социјалних хтења на другу генерацију. Јасна је зависност социјалног порекла детета са социо-професионалним аспирацијама, па је занимљиво питање какве су те аспирације код младих миграната из Ер-крага 1: 1) преовлађује жеља за бављењем занатима: а) код припадника мушкиог пола — аутомеханичар, молер, металостругар, радио и ТВ механичар...; б) код припадника женског пола — фризерка, касирка у самопослуги, секретарица, учитељица...

Узимајући за основу резултате добијене из разговора са испитаницима, али дајући предност својим посматрањима, долазим до закључка да је генерација младих миграната у време испитивања, група која нема велике могућности за успешно остварење својих аспирација у земљи пријема. Растрзаност између породичне збиље и услова које намеће друштво пријема доводи до кризе идентитета и проблема у формирању личности који су изражени у различитим видовима.

Одлажући повратак у домовину за ћаљу будућност, припадници прве генерације миграната нису ни свесни колико текући процеси угрожавају њихове жеље везане за млади нараштај. Сазревавајући и постајући свесни преимућства и утицаја материјалног благостања на њихов начин живота, и из те перспективе сагледавајући своје позиције у друштву пријема, ти млади људи јасно изражавају своје опредељење за останак у садашњој боравишној средини. Њихово понашање и жеље све су више у складу са обрасцима културног садржаја земље пријема и, посматрано са временске дистанце, видљива је успешност интеграције, па чак и тенденција ка потпуном усвајању културних форми — асимилације.

Привремене економске миграције припадале би реду краткорочних спољних миграција, али се поставља питање да ли је таква формулатија још увек актуелна, ако се има у виду временски период проведен у друштву пријема и тенденције у вези са останком — повратком.

Етапа повратка још увек је потпуно неистражена, јер су последице миграторних токова у овом тренутку још несагледиве, кад се имају у виду неминовни процеси адаптације, акултурације и асимилације којима су изложени у земљи пријема.

Културу савремених друштава чине два слоја:

- 1) традиционална етничка култура;
- 2) масовна култура.

Јасно је да долази до конфликтних ситуација (било на нивоу породице, било на ширем плану) у интеракцији између та два културна нивоа.

Везе са Југославијом су у време истраживања евидентне, али је очита тенденција пораста равнодушности у односу на земљу порекла.

Простор за евентуална нова сазнања наши још увек испуњавају задржавањем елемената своје поткултуре и тиме несвесно остављају ускраћени за нова искуства. Та у већини случајева присутна неискорењеност из своје првобитне средине, у свести испитаника ограничава жељу за прихватањем и адаптацијом у нову средину, из чега се може закључити да је једно од значајнијих и условљавајућих питања повратак миграната у земљу матици и веровање у успешност реинтеграције.

Не схватајући свој боравак у земљи пријема као трајно решење свог боравишног статуса наши, дајем себи слободу да то истакнем, не испољавају ни минимум жеље за спознајом културно-вредносних система и образца понашања, и то без обзира на дужину боравка (реч је о првој генерацији миграната).

У досадашњој литератури питање је обрађивано на више нивоа и сагледавању са више аспеката:

- 1) питања предвојености породице;
- 2) питања ауторитета и властите функције породице (у контексту разматрања проблема у вези са другом генерацијом миграцита);
- 3) економски, политички, правни аспект.

Овом приликом задржала бих се на опису мишљења појединача и кристализању глобалне ситуације у вези са повратком и могућностима реинтеграције на основу мишљења испитиване популације. Располажем подацима о:

- 1) аспирацијама испитаника;
- 2) потешкоћама за њихово остварење;
- 3) породичним конфликтима везаним за тај проблем (на реализацији прва — друга генерација);
- 4) сагледавање могућности остварења личних жеља у новој ситуацији по повратку (посматрано у светлу својих личних искустава и опште правно-економско-политичке ситуације у земљи).

Када су у питању искључиво жеље и аспирације ове популације посматрано ван контекста пропратних тешкоћа за њихово остварење, закључак донесен на основу одговора био би: сви испитаници имају изражену жељу за повратком у домовину, али њено остварење сагледавају тек у даљој будућности, сматрајући да услови за повратак још нису сазрели.

Тешкоће за остварење својих жеља у вези са повратком сагледавају на више нивоа:

- 1) на нивоу нездовољавајуће тренутне материјалне ситуације, посматране са њиховог аспекта;
- 2) конфликтних ситуација око повратка на релацији родитељ — дете.

Нездовољна партиципација у традиционалној култури, усмеравање и васпитавање ван породице у западњачком менталитету воде ту децу у сукоб и са родитељима и са самим собом (породично наслеђе унеколико има утицаја у њиховом формирању). У тој борби ипак преовладава мишљење младих да им је „дом“ у Немачкој и мој закључак био би да не поседују стварну жељу за повратком. Њихово мишљење и жеље усмеравају и прву генерацију да се (зависно од поимања породичних односа и везаности породице) опредељују за останак, тј. повратак. Чињеница је и то да наши радници — родитељи веома неизрело посматрају тај проблем, не схватајући и не уважавајући личност детета (такво сагледавање појаве се дешава у породицама где су деца још неформиране личности и немају издиференциране сопствене ставове).

Отворено је питање последица којима ће бити изложени повратници због неминовних процеса адаптације, акултурације и асимилације чemu су (без обзира на њихову волју) изложени у земљи боравка. Јарма неприлагођености никада се неће потпуно решити.

С обзиром на то да повратак виде углавном по стицању пензијске надокнаде, сматрају да су им могућности реинтеграције и целокупно остварење њихових планова реалне и задовољавајуће.

У претходним анализама наглашени су разлози за монућност останка или повратка ове групе, но сагледати последице великих миграторних кретања из периода пре око двадесет година тренутно је немогуће. Земља пријема води организовану акцију за:

- 1) исељење њој неодговарајућих припадника досељеничких поткултура (исплабивање одређене суме породицама ради спречавања њиховог даљег останка);
- 2) асимилацију младих миграраната које је током њиховог боравка у СР Немачкој образовним системом усмерила на привредне гране у којима оскуђева у новој радној снази, а и због ниске стопе наталитета своје земље.

Такође, земља порекла рачуна (бар се тако изјашњава у расправама поводом проблема радника на привременом раду у иностраниству) на повраћај исељеног становништва југословенског порекла и прилив девизних средстава.

Не успевајући да потпуно сагледају своје место у једној од две наведене културе, страни радници балансирају на маргинама и не успевају да се ослободе осећања омаловажавања њиховог културног субјекта на обе стране и комплекс „странца“ сагледа-

вају и у својој првобитној средини, мада је искорењеност из ње потпуно немогућа. Тежња ка повратку углавном је усмерена носталгичним осећајима и извесним идеализовањем остављеног, али шта ће се десити кад ступе у контакт са изменењеном ситуацијом у крајевима из којих су потекли и какве су могућности успешне реинтеграције (без обзира на сваких испољен оптимизам) велико је питање.

То је једно од основних питања које треба да нас усмери на путеве дубљих истраживања ове специфичне проблематике.

Ljiljana PETROVIC

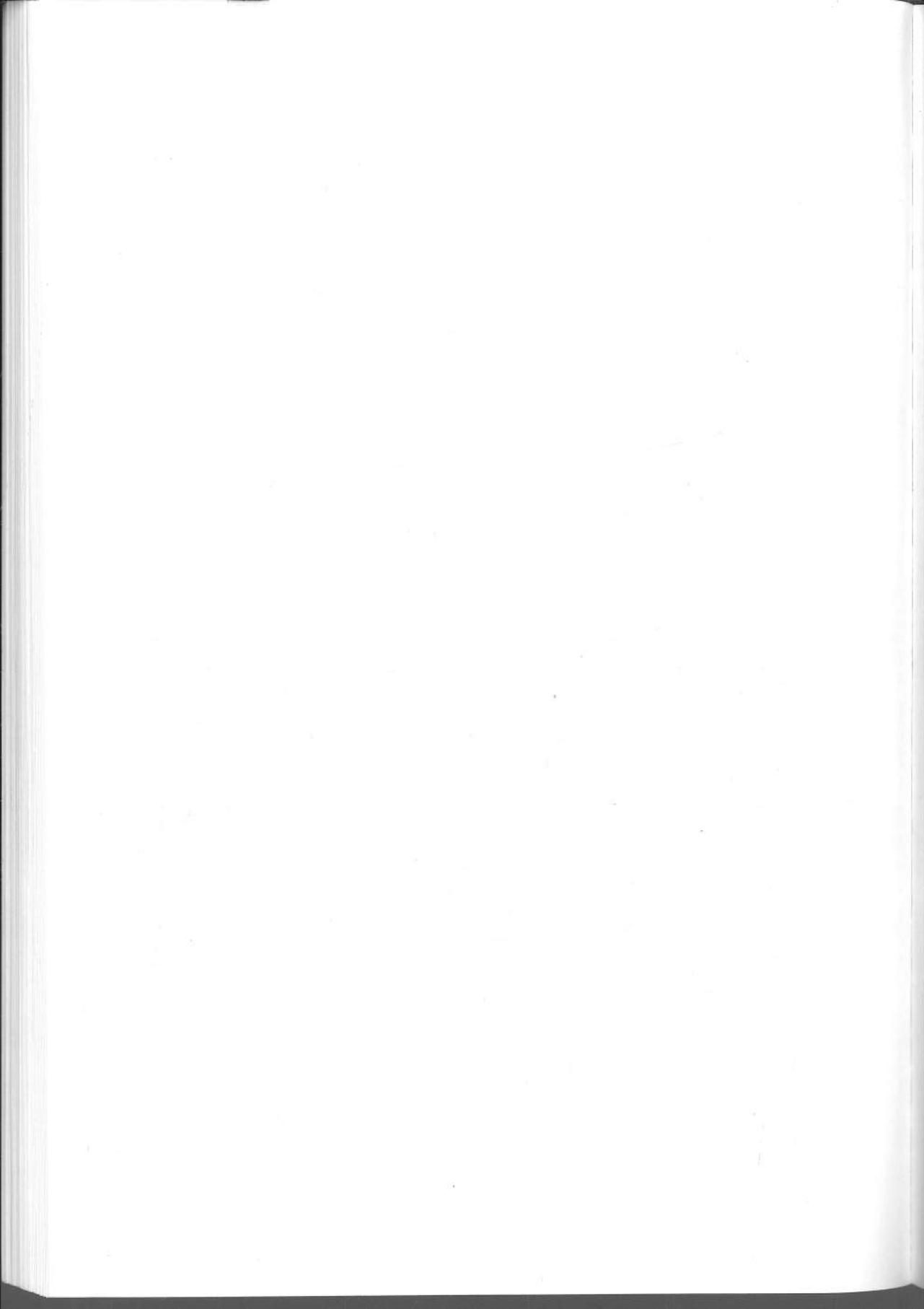
RESULTS OF THE ETHNOLOGICAL STUDIES OF YUGOSLAV WORKERS  
TEMPORARILY EMPLOYED IN ERKRATHL, FR GERMANY

S u m m a r y

The subject of this paper are the results of the study of Yugoslav workers temporarily employed in Erkrat 1, FR Germany. The purpose of the paper is to analyze, on the basis of the collected and systematized material the changes in the lives of the migrant Yugoslav workers caused by their new environment as well as the preservation of traditional cultural forms.

Erkrathl is the youngest town in the Metman district near Düsseldorf. The migration wave which included the entire sample studied in Erkrathl lasted between 1968 and 1970. The emigrants came mostly from rural communities. Most of the Yugoslav migrants are at low educational levels, which largely determines the degree of their integration into the immigrant society.

The paper covers the material, social and spiritual life of the migrants. The conflict between the need for becoming integrated into the new community and the need for preserving their cultural identity has determined the organization of the life of the migrants within their families and in society at large. The reasons why members of this migrant group have either stayed in Germany or returned to Yugoslavia should be explained in these terms. In this context, special attention has been paid to the status of the young second-generation migrants and their identification with German culture and the culture of the country of their origin. The young are clearly stating their determination to remain in their present community. Their behavior and wishes are increasingly harmonized with the cultural patterns of the receiving country, so that they have become successfully integrated and even show the tendency to completely adopt the new cultural forms (assimilation).



Бранка Јаковљевић,  
Столице

### ЈУГОСЛОВЕНИ У КАТВАЈКУ И РАЈНСБУРГУ

Почев од 1968. године друштвено-економски процеси у Југославији условили су појаву вишке радне снаге, која се одликовала у развијене земље Европе (Аустрија, Швајцарска, Западна Немачка, Данска, Шведска, Француска, земље Бенелукса, Велика Британија) и других континената. Поједини Југословени су и раније одлазили на рад у иностранство, али су у периоду од 1968. до 1975. године миграције „радника на привремени рад у иностранство“ организоване и регулисане међународним споразумима.

Миграције „привремених радника“ нагло се заустављају 1975. као што су се нагло и појавиле. После те године, веома тешко се добијала дозвола за рад у иностранству, јер су земље Европске економске заједнице повезане међусобним уговорима о флукутацији незапослених радника унутар заједнице. Тако су, на пример, у Холандији предност у запошљавању имали незапослени радници из Велике Британије због лакшег међусобног споразумевања, а затим и из бивших холандских колонија.

Одлазак на привремени рад у иностранство имао је и неке трајније последице. Наме, од Југословена у Катвајку и суседном Рајнсбургу, а ту су се претежно запошлиле жене из Србије, већи део остаје у земљи насељавања примивши холандско држављанство, а мањи део се враћа у домовину, где се са доста тешкоћа укључује у своју средину. Проблеми су искрсавали при даљем школовању и покушајима запошљавања, у браку, као и у обезбеђивању стапа.

Већина поменутих југословенских радница у Катвајку и Рајнсбургу засновала је брачну заједницу с Холанђанима, прилагођавајући се новим културним и етничким обрасцима понашања. И први контакти Холанђана са породицама својих супруга били су сложени и још више отежани у сеоској средини, одакле потиче већина Југословенки у Катвајку и Рајнсбургу. Једини брак Југословена и Холанђанке у нашој средини (село Ставе код Ваљева) склопљен је из љубави, а ометан мешавњем мужевљеве породице и синтним пакостима сеоске заједнице. Утицај културне средине у Холандији, за време боравка другог више јод две деценије, био је салучујући за склапање и одржавање мешовитих бракова. Југословенке у Катвајку и Рајнсбургу знатно су се прилагодиле среди-

ни, узимајући холандско презиме и држављанство, усвајајући начин живота и дајући деци холандска или интернационална имена. Многим нашим радницима то је био и први континуиран сусрет с градском средином, другачијим језиком, религијом и друштвеним уређењем, прелазак из нижег у виши друштвени стај.

Ова актуелна тема ме је привукла јер сам и сама, почетком седамдесетих, краје време радила у Фабрици рибљих конзерви Ауанд у Катвајку, а и касније сам више пута одлазила у Холандију, где ми се рођака трајно настанила. Редовни поласци њене породице у Југославију на годишњи одмор омогућили су ми континуирано праћење те друштвене појаве, коју би требало интердисциплинарно проучавати.

## I

*Основни подаци о Катвајку и Рајнсбургу и холандском начину живота*

Катвајк се састоји из два срасла насеља: Катвајк на мору (Katwijk aan zee) и Катвајк на Рајни (Katwi aan Rijn). Холанђани га убрајају у села (40.000 становника, према попису из 1976. г.), док се градовима сматрају насеља са више од 100.000 становника. По предању, име је добио по дивљим мачкама (cat — мачка) које су живеле у пустом заливу, прекривеном живим пешком (wijk — wijk). Припада подручју Хага (Den Haag — Graveneindage), главног града провинције Јужна Холандија (Zuid Holland). Хаг је и престоница Краљевине Низоземске (Koningsrijske Nederland), која се састоји још 11 провинција. Холандски језик је једна варијанта доњонемачког дијалекта и говори се и у северној Белгији (Фламанџи). Већина Холанђана су протестанти — калвинисти док је у Белгији преовладала католичка вера.

Историјат рибарског села Катвајк може се пратити од XIV века. Из тога времена датира најстарија грађевина — Oude kerk, са светиоником, у којој је сада завичајни музеј (збирке: риболов и рибарски прибор, народне ношње). Развој насеља је ометан честим упадима шпанских освајача. Туризам у Катвајку почиње да се развија још првих година овога века, као што су лодигнути први пансиони и хотели на обали мора, тако да се данас место убраја у четири најпознатија холандска летовалишта на Северном мору. Истовремено са туризмом и даље се успешно развија риболов. Живот на рибарском броду веома је тежак и у том посту се мањом прекаљују младићи. Риболов најчешће напусте кад се ожене.

Данаас су три фабрике за прераду рибе смештене поред Принц Hendrikkanala: Nico Parlevliet jr., Parlevliet — van der Plas i Ouwehand (Ауанд). Осмочасовно радно време у тим предузећима траје с павузама, од 7,30 до 17 часова. Осим тога, ради се и грековремено, један до два сата пре или после радног времена, а осим тога и суботом, за шта је накнада већа од плате за нормални радни час. Осмочасовно радно време је и ефективно радно ангажовање, у коме је искоришћен сваки минут, уз стални шефовски надглед.

Теже и сложеније послове обављају мушкарци. Остали радници упознају све врсте радног процеса, тако да у случају потребе могу једни друге да замене. Покретне траке условљавају брзину рада, јер су појединачни радни процеси повезани. Брз темпо се подс蒂че и ритмичном музиком.

Упућеност Холанђана на море и далеке светове развила је и посебан систем вредности, који се дosta разликује од нашег. Запазила сам да им је веома важно имати породицу с више деце, а у материјалном погледу — створити топли и удобни породични кутак, кућу с баштицом. Холандија се може препознати и по посебној физиономији куће. Типичне су куће од тамноцрвене опеке видане белим малтером. Испред куће је петоугаона улазна тераса, а до улице — баштица у којој је најчешћа фигура патуљак рибара. У Катвајку и Рајнсбурту нисам сазнала ни за један случај да син и снаха живе с родитељима у истом стану. Унутрашњи распоред и уређење куће такође подлежу традицији. Највише пажње се посвећује уређењу дневне собе. Завесе се, по правилу, не постављају да би се са улице могло видети уређење просторије. Холанђани ће поносно рећи да „немају шта да крију“. Запослени Холанђани, с јубзиром на дugo радно време и путовање на посао и с поста, врло мало времена проводе у дневној соби. То време је царство и проводе га у породичном кругу, а породични људи се сасвим ретко виђају на улици и у кафани.

Иако после удаје жена напушта посао и посвећује се породици, учиљено је много да се олакша њен положај у кући и да јој остане дosta слободног времена. Кухиње су најсавременије опремљене, а већина намирница и робе допрема се у стан по ценама које важе у продавницама. Кад јодгаји јонолико деце колико је планирано, жена налази неки повремени или допунски посао. Ниједан од послова не сматра се понижавајућим, јер многе од тих послова обављају и у свом домаћинству. Ако не жели допуниску зараду, жена може похађати разне курсеве из јублости применењених уметности, и сл.

Исхрана је слична исхрани осталих германских народа; лако и брзо се припрема и не оптерећује организам. Појазност се сматра непожељном и непристојном. Потрошња хлеба је мања у односу на потрошњу кромпира. Холанђани су с неискривеним чуђењем посматрали количине хлеба које су наше раднице јеле за доручак. Главна масноћа је маргарин, па су Југословени у почетку подргуљиво називали Холанђане „маргаринцима“ (у смислу „млађоње“). У холандску кућу је непристојно доћи ненајављен у време ручка, јер домаћица тачно планира оброк према броју чланова породице. Доносе се и готова јела из популарних ресторана, нарочито Мек Доналдових. У њима се често прослављају дечји рођенданци без присуства одраслих, који децу одведу и врате после прославе. Установљено је и време посета сродника и пријатеља. Алкохолна пића се служе после подне ивече. Пуште се разне европске и америчке цигарете и цигаре, специјални дувани за луту и увијање. Мушкарци немају довољно времена за свакодневно читање новина; новине читају недељно.

Материјална култура је утицала и на развијање друштвеног живота, са изразитим смислом за самосталност појединца. Млади се осамостаљују већ од 11 године, радећи одговарајући посао. Ниједан поштен посао се не потцењује. Ипак, женску децу родитељи више усмеравају на будући породични живот у свом месту него на стицање каријере у далеком свету. Млади до осамнаесте године већ уштеде доста новца да могу опремити стан, било да га добију или сплаћују.

Средство у развијеним друштвима има све мању улогу, па и у холандском друштву. Млади брачни пар живи у свом стану својим животом, без икаквог мешања породице или суседа. Редовно се међусобно посећују блиски сродници, они ближи поводом рођендана и празника, а даљи сродници само у пресудним моментима животног циклуса (крштење, свадба, погреб). У Катвајку има много породица са истим презименом, које не контактирају нити их интересује да ли су некад биле у сродству.

Холандска презимена често имају неко значење (занимање, особина, назив животиње) па се оправдано претпоставља да су изведена из надимка претка. Та појава се може запазити и са презименима са предлогом: ван, де, ван дер — који указују на племићко порекло. Деци се често дају по два имена, што је вероватно примљено од шпанских юсувајача, али је и практично у породицама где седморо браће и сестара имају још по троје или четворо деце, да би се деца истог презимена могла разликовати. У знак пажње, једно људ имена може бити по деци или баби. У свакодневном животу се употребљава само прво име и скраћује се. Деца се обавезно крштавају у цркви, према вероисповести јуша.

Венчање је по правилу традиционално и веома сачувано. Склапа се и грађански и црквени брак. Свадбени ручак је у неком од великих ресторана. Свадбени поклони нису обавезни, свако поклони још што може, а од младенаца се не очекује да ћзврате истом мером. Бракови су стабилни и ретко се разводе. Већина становништва је религиозна и сматра да је грех спречити рођење детета, а и абортуси су забрањени. Старајује породице су имале 5—10 деце, савремене породице 2—5, док је у мешовитим холандско-југословенским браковима најчешће двоје деце, јер редовно путују у Југославију, а са више деце то би било јутежано („У ауту има места само за родитеље и двоје деце“ — објаснило је један малишан). Деца се васпитавају стрпљиво, личним примером, и ретко добијају батине.

Без обзира на то да ли имају или немају деце, Холанђани веома воле и гаје животиње. Њихови љубимци имају своје место у кући, као и чланови породице. Веома се ангажују у прикупљању добровољних прилога у хуманитарне сврхе. Поједине породице уплаћују извесну суму за школовање неког детета у неразвијеним земљама, одакле редовно добијају податке и фотографије о напредовању свог штићеника.

Приморски туристички градови имају једну или више туристичких манифестација. У Катвајку се 12. августа одржава Корзо цвећа (Bloemencorzo), на коме, поред становника Катвајка учеству-

ју и представници суседних насеља Рајнсбурга и Лайдена. Југословенке са подручја Ваљева и околине учествовале су на празнику цвећа од 1972. до 1975. године и биле награђиване за фолклорне наступе. Крајем истог месеца организује се и Дечји фестивал.

Људи из мањих места не воле велике градове и ретко у њих одлазе. Катвајчани сматрају да су велики градови легло друштвено-зла: криминала, крађе, дроге, проституције (законом дозвољено!) атеизма и неморала чопште. Понеки ће тврдити да то потиче од странаца у великим градовима. Не може се рећи да Холанђани мрзе странце, али се држе даље од њих, као што иерадо примају и остале новине. Катвајчани су веома везани за своје место и често се с младићима из суседних градова тукну око девојака и из других разлога.

Холанђани су веома везани за своју религију, можда и зато што је протестантизам млађи од осталих хришћанских религија и ослобођен неких наслага у њима. Протестантизам је позитивно утицао на економски развој друштва, подстичући рад и богаћење. Од пет протестантских група најбројнији су калвинисти. Основ њихове вере је Стари и Нови завет, односно Библија. Богородица се не убраја у светитеље. Празнују Светог Николу, Божић и Ускрс. Свети Никола, као заштитник помораца, има веома значајну улогу. Осим тога, празнују се недеља као дан јодмора и тада се ништа не сме радити. У Катвајку има 10 протестантских цркава и једна католичка црква. И протестанти и католици, којих има око 10%, недељом иду пешаци у цркву. Религија има своју улогу у најзначајнијим периодима живота (рођење и крштење, венчање, погреб) и у свакодневном животу. Уобичајена је молитва пре и после сваког оброка. Побожни Холанђани разнодушни су према религијама и моралној дволичности других народа. Заступаје истину и кад је она против њих. Новије секте нису пустиле корене и поред своје наметљивости (Јеховини сведоци и „Кула стражара“ на спрскохрватском језику).

## II

### *Раднице из околине Ваљева и Пећи и њихов живот у Холандији*

Организовано запошљавање југословенских радника у Катвајку траје од 1970. до 1975. године. Према подацима Завода за запошљавање у Ваљеву, међу 147 Југословена из овога краја који су остали у Холандији, било је само један брачни пар, а 145 биле су девојке. Од тога се у Катвајку и Рајнсбургу задржало 70 Југословенки, а остале су се одселиле у друга холандска места. Другу групу чине девојке које је послао Завод за запошљавање у Пећи. Од девојака из Пећи у време истраживања (1976. године) задржало се 20, а остале су отишле у друга места. Почетком 1976. у Катвајку је било 92 Југословенке и три Југословена, што значи да се из других холандских места доселило пет Југословена. У време истраживања већ је 38 Југословена имало холандско држављанство, и то: петочлана југословенска породица, тројица досељених Југословена и 30 Југословенки удатих за Холанђане. Само једна Југословена имала је холандско држављанство.

ловенка је још неко време задржала своје држављанство после удаје за Холанђанина. Мешовити бракови су стабилни. У Катвајку је забележен само један развод, кривицом супруге Југословенке. Према томе, југословенска колонија у Катвајку и суседном Рајнсбургу значајна је за проучавање положаја југословенских жена у иностранству.

Странци у Холандији, ако се одлуче на дужки или трајни боравак, асимилују се у већинско становништво без икаквих притисака. Асимилација је много бржа у мешовитим браковима, где свакодневни живот намеће прихватање холандског језика, религије и друштвене стварности. И супружници у етнички хомогеним браковима се после вишегодишњег живота у Холандији ослучају за холандско држављанство, јер оно доноси неке погодности. Прелазни период је поседовање двојног држављанства. Матерњи језик користе приликом сусрета са сродницима и сународницима, тако да већ после десетак година језички фонд осиромашује.

Мотиви и узроци одласка на привремени рад у иностранство доста су уједначени. Од Југословенки у Катвајку и Рајнсбургу 84% није имало могућност да нађе било какав посао у земљи. Остале (16%) напустиле су посао у земљи да би промениле средину због развода, негативног става средине према њиховим љубавним везама, могућности брже зараде новца за кућу или аутомобил. Едно је и фиктивних развода, јер су холандски послодајци тражили слободне девојке или жене како би избегли многе новчане јубаве-зе које произлазе из њиховог законодавства према члановима радничких породица. Један од разлога што су у фабрике за прераду рибе примане девојке или жене без породицу је, као што ће се касније видети, и могућност да њихови неожењени радници заснују породицу. Персонални референти су се руковођили геслом да ће породично збринути и задовољни радници остваривати бољи радни учинак. Брига о југословенским радницима сводила се на то да се што безболније привукну на нову етничку и културну средину и да се ослободе своје типичне носталгије. Организовали су им екскурзије, концерте, курсеве језика, путовања у Југославију под повољним условима, банкарску штедњу итд.

Лична мотивисаност за одлазак на рад у иностранство се разликује по старости испитаница. Представнице и старије и млађе генерације имале су циљ да оснују дом и породицу. Разлика се уочава у начину остваривања тог циља. Старије то остварују мирно и сталожено, са жељом да „више не лутају по свету“, а младе донекле авантуристички, са мање животног искуства, и уз прихватање свега „што живот пружа“. Дволични морал шатријархалне средине из које су девојке дошли у развијене земље у којима није било табује будио је у њима жељу за самопотврђивањем и експлозију спутаних осећања. Већина је ипак успела да оствари трајну заједницу са одговарајућим партнером и да се брзо реши погрешних веза са ожењеним Југословенима, чија је заједничка сеоба била лажно представљање и жеља за авантуром.

Квалификациони и социјални структура такође се разликовају у две наведене генерације и била је виша код девојака рође-

них после 1950. године. Те разлике су, већ у почетку, уочили шефови персоналних служби: девојке са села су борље радиле и нису се буниле, док су оне које су завршиле средњу школу, посебно ако су рођене у граду, више захтевале и стално се буниле. Девојке са средњом школом и знањем енглеског или немачког језика убрзо су нашле боли посао и напустиле фабрику за прераду рибе. Зато је у интересу те индустрије било да примају раднице из неразвијених средина и са нижом школском спремом да би их дуже задржали на посту. Просечно посматрано, око 30% југословенских радница у Холандији је без икаквих квалификација, око 50% је са завршеном основном школом, а око 20% са средњошколским образовањем.

У односу на место рођења и становиња преовладале су раднице са села у односу 70% према 30% из граца. Обе групе припадале су сиромашнијим друштвеним слојевима. Друштвени положај радница био је отежан и положајем у породици из које потичу или коју су неуспешно засновале. Знатан број потиче из непотпуних породица, било да су без оца, без оба родитеља или из разведеног бракова (22%). Потичући из таквих породица, највећи број радница је и сам у земљи остварио неуспеле емотивне везе: невенчани бракови без деце и разочарања у љубави — око 70%, разведен брак и дете код сродника — око 20%, док је мање од 10% било у формалном браку, који је мање од половине тих жена очувало.

У новој средини, Југословенке су успостављале социјалне и етничке односе без предрасуда стечених у Југославији. Сукоби у групи и са другим групама били су ређи док је са њима радила жена — социјални радник, по струци психолог. Сукоби су настајали због женске сујете, љубоморе, зависи, генерацијских, социјалних и образовних разлика, док су љукоби на етничкој, регионалној или верској основи били занемарљиви.

Упоређивањем односа између групе из Ваљева и групе са Косова може се закључити да је постојала већа подвојеност између досељеница из та два краја него између етничких група у њима. Девојке из Ваљева су готово увек називале девојке са Косова „Шиптаркама“, мада је само једна од њих Албанка, а друга Ромкиња која се изјаснила као Албанка. Остале девојке са Косова су српске или црногорске народности. Девојке из Ваљева су истичајле да се оне са Косова мало друже с њима — „туђе се“. Из околине Ваљева дошли су и две Ромкиње—Циганке, како их уobičajeno zovu њихове другарице. Једна се удала за Холанђанина, а друга је већ била у браку са својим супародником, запосленим у Фабрици сандука у Катвајку.

Сроднички односи и велика емотивна везаност за своје у почетку су највише недостајали нашим радницама у Холандији, па чак и југословенском брачном пару, који је узео холандско држављанство. У почетку је у групама било уobičajeno да се девојке надимцима „орођавају“ и да једна другу зову „мама“, „сине“, „секо“. Само у једној групи било је неколико пари сестара. Већина је прве године повремено слала део зарађеног новца ближој

родбини у „Југи“. Сви ближи сродници и данас добијају многе по-клоне од кћери, сестара или мајки из Холандије. У почетку су и даља родбина и ближи суседи и пријатељи добијали мање покло-не и узвраћали на свој начин. Неки од сродника у завичају су и претеривали у захтевима да им из Холандије донесу скупоцене поклоне, типа телевизора у боји, или да им знатно помогну у зи-дању куће. Поједине наше раднице су изјављивале да им се не до-пада што сродници из завичаја настоје да их искористе и да су „Холанђани паметни јер свако ради за себе“. За разлику од ва-љевске групе, девојке са Косова новац редовно шаљу сродницима у Југославији, а једна девојка из Пећи, која нема родитеље, слала је новац стрицу. Албанка је чак позајмљивала новац од другари-ца да би могла довољно да пошаље кући.

Колективни начин живота и мишљења се дуже очувао код југословенских радница из нижих друштвених слојева, које су и у брак ступиле са припадницима стичних друштвених слојева у Холандији. Било их је лако препознати на јавним местима по буч-ном понашању, јер су и у куповину и на забаве ишли у групи. Ку-повале су исте моделе одеће, коноултоваље се у свему, помагале једна другој у дотерирању. Колективизам се испољавао као нека врста допунског средства. Целокупан живот појединца, па и љуб-авни, био је предмет заједничких разговора у пансиону. Свако одступање од колектива, у позитивном или негативном смислу, би-ло је изложено критики, зачињеној дозом зависи или сажаљења. Већина Југословенки је наставила узајамно дружење и после уда-је, да би се постепено удаљавале и „одрођавале“ оне из виших друштвених слојева.

Односи са супротним полом су у великој мери условљени по-знатим породичним моделима из своје средине, ставом патријархалне средине према девојкама у Југославији и емоционалном зрелошћу. У почетку су то биле авантуристичке везе девојака са једним или више мушкараца Југословена, да би касније успоставиле трајне везе с Холанђанином, што се срећно завршавало браком. Везе са више мушкараца истовремено оцењивање су негативно ако је у пи-тању друга особа. Ипак, наметнута „сексуална револуција“, борав-ком у странијој средини и посредством југословенских часописа слободније оријентације, рушила је патријархалне табуе код тих жена, што довело до њиховог слободнијег понашања.

Прве сусрете Југословена са другим народима често каракте-рише размена ласцивне терминологије и псовки, док ће Холанђа-ни нове познанице најпре покушати да науче да броје. По псов-кама се може одредити и територијална и национална припадност мушкараца из Југославије: „Чим ти опсује крув, жарко сунце и младу нећельу, знај да је Босанац“. Хрвати су често тим женама псовали „мајку српску“ на растанку.

Наши раднице су најчешће склапале прва познанства са Ју-гословенима из предузећа „Техномонт“ из Пуле, запосленим у Ам-стердаму (1000 радника) и „Јувент“ и „Индустромонтажа“, запос-леним привремено у Ротердаму у бродоградилишту (око 2000 рад-ника). Осим тога, повремено су се сретале и са Југословенима за-

постепним у суседним европским државама. Већина тих веза била је површина и без узајамног поверења, тим пре што су се многи југословенски мушкарци у иностранству лажно представљали. Занимљива су два мишљења о холандско-југословенским брачним везама. Прво је Холанђанка која свој годишњи одмор проводи у медитеранским земљама. Она сматра да се југословенско-холандски бракови не заснивају на љубави, већ на интересу: „Каква је то љубав и разумевање, кад жена зна једва 10 холандских речи?“ По мишљењу нашег човека запосленог у Катвајку: „Југословен се жени Холанђанком да добије стан и националност!“ Социјалне раднице у пансионима Југословенки у Катвајку помогле су девојкама да се одлуче за стабилне и трајне везе — брак са Холанђанима или Југословенима који неће злоупотребити њихово поверење. Југословенске раднице које су се 1976. забављале са Југословенима изнеле су и нека своја запажања и мишљења о Југословенима и Холанђанима; иако су поређења била у корист вишег културног нивоа Холанђана определиле су се за Југословене са свим њиховим познатим манама, на које су већ навикле.

Слободно време у Холандији веома је ограничено, с обзиром на то да се ефективно ради осам часова, око два сата се проведе на паузама за ручак, доручак, чај или кафу, а понекад се ради и прековремено. Ипак, вредне Југословенке су и на тим кратким паузама стизале, на пример, да везу гоблене, што је било модерно седамдесетих година, или да раде неки други ручни рад. Читале су наше новине и слушале вести Радио-Хилверсума на хрватском језику. Поред редовних дежурстава у пансиону, девојке су увече стизале да прочитају неки љубавни роман, ређе неко вредније књижевно дело, да слушају музику (плоче и касете новокомпоноване народне музике), које су њихови суседи и колеге јуцењивали као „ужасну“ и бучну. Неке девојке су писале и дневнике са поетским текстовима у прози. Главна тема је љусамљеност, безнадежност и чекиња за домовином, родбином и момком. У љубавној преписци преплићу се преписани поетски текстови и конкретна стварност. Старе народне песме се певају са новим текстом — пародијом.

Раднице фабрике „Ауанд“ су неколико година имале фолклорну секцију (12 девојака) и наступале на „Блуменкорзоу“ и отварању пансиона „Кућа Ваљево“ у позајмљеним костимима српске народне ношње. Недостајали су им костими да би и даље јавно наступале. Свежина нашег фолклора и његова разноврсност привукла је и Холанђане у КУД „Ракија“ у Хагу. Југословени су налазили времена да се укључе и у спортски живот Катвајка. Девојке су играле рукомет, а мушкарци фудбал у холандским клубовима овога града.

Пресељењем у „Кућу Ваљево“ девојке су добиле боље услове за живот, смештај у двокреветним и трокреветним комфорним собама, чиме је престала потреба за вечерњим дежурствима. Тада су себи могле дозволити и понеки излет током викенда.

## III

*Холандско-југословенски бракови у Катвајку и Рајнсбургу*

Холандско-југословенски бракови су склапани већ од доласка првих група ћевојака све до краја овог миграционог таласа. Поред Катвајка и Рајнсбурга, холандско-југословенских бракова има и у другим градовима у Холандији, као и у Охриду, с којим је Катвајка збратимљен. У време истраживања 1976. у Катвајку и Рајнсбургу је постојао 31 брак Холанђанина и Југословенки, од чега је разведен само један брак кривицом супруге, како су процениле Југословенке. У једној холандској породици су четири брата ожењена Југословенкама које су радиле у фабрикама за прераду рибе. Незнатај број удатих Југословенки (6,5%) повремено доживљава и љубав ван брака или се одаје алкохолизму. Мало је мужева елкохоличара, али они не малтретирају жене и децу. Али многе Југословенке из фабрика за прераду рибе у Катвајку преселиле су се у друге фабрике широм Холандије уз помоћ својих младића Холанђана или Југословена са којима су касније засновале породице и узеле холандско држављанство ако су остајале дуже од пет година. У Катвајку живи и један Југословен ожењем Холанђанком. Према подацима југословенске амбасаде у Хагу, јула 1976. у Холандији је држављанство променило 367 Југословена, а у Катвајку 38, тј. 10,3%.

Око половине Југословенки склопило је брак са колегама у фабрикама за прераду рибе, док је други део брачног партнера налазио у разним другим професијама средње класе (занатлије, радници на плантажама цвећа, службеници, морнари, полицајци). Око пет породица себе сматра богатијим јер су сами или уз помоћ родитеља успели да већ на почетку брака стекну сопствене куће или станове. Можда је то разлог што се тај друштвени слој издваја од осталих југословенско-холандских бракова, сматрајући себе вишним и отменијим. Остали им замерају да су одбацили југословенство и одродили се, да се узајамно не посећују или не примају своје сународнике у кубу. Чинjenica да и они редовно одлазе у Југославију и да су деци дали југословенска имена указује пре на друштвену везе са својим сународницима из низих слојева, образлажући то њиховим уобичајеним сплеткарењем, завишући, оговарањем и низним културним нивоом уопште. Већ после пет година прекидaju се везе и са нашим клубовима у већим градовима (Хагу, Утрехту, Амстердаму, Ротердаму), да би се после десет година живота скоро потпуно асимиловали, одржавајући везе више с мужевљевом породицом и суседима него са сународницима из Југославије. Престали су и да се претплаћују на југословенске новине, да купују плоче и касете југословенских певача итд. јер слушају музику са енглеског говорног подручја.

У време забављања мешовити парови су још ишли на прославе југословенских празника (29. новембар), где су, поред југословенских представника, обавезно били и представници фабрика. Је-

дан вид тражње према Југословенкама била је и градња „Куће Ваљево“, најлепшијег југословенског пансиона у Холандији, чије су собе добиле називе према већим југословенским градовима. Првих година брака одлазили су и у југословенске ресторане у Лайдену, Ротердаму и Амстердаму. Још на почетку забављања југословенски зетови су се потрудили да уз помоћ партнерице и речника науче језик својих будућих супруга, толико да могу сами водити конверzaciju, уз доста грешака, које су некад мењале и смисао речи и реченица („Како лепо смрди липа!“).

Посете Југославији са супругом су првих година брака биле чешће (два пута годишње, за време зимског и летњег одмора, по 15 дана). Неки су део одмора проводили на Јадранском приморју, али је по последњих година то и за њих постало скупо. Установљено су посете жениним родитељима једанпут годишње, осим кад их нешто спречи (рођење детета, пресељење, промена радног места). Сада се одмаралају на једном месту, код жениних родитеља, а остали родбину посећују углавном у току дана или предвече. Холанђанима је било тешко да се привикну на обилне гозбе, прасеће печење и друго, а клање прасића и живине у јелу их је шокирало.

Већина деце из мешовитих бракова има холандска или интернационална имена (Petra, Tonia, Felix, Eric, Pieter, Alexander). Троје деце има југословенска имена (Милан, Иван, Ибрахим). Родитељи су мишљења да уз холандско презиме треба да буде и холандско име. Одласком у иностранство Југословенке су прилагођавале своје име новој средини скраћењем (Слободанка — Боба, Станка — Сани, Снежана — Сузана и сл.).

Многе Југословенке су трајно задржале своја имена, навике из домовине, традиционално гостопримство, присније сродничке односе, отвореност и дружење не само са супародницима већ и са суседима уопште, као и међусобно ословљавање по мужу (Милене Кејшова) потпун ословљавања у завичају. Југословенке су првих година у браку „уопркос“ гласале за социјалисте и куповале прве телефоне да би изнервирале своје сталожене мужеве. Време, међутим, чини своје. После петнаест година проведених у иностранству, и саме су биле спремне да критикују неке мане нашег система (фразирање, недостатак слободе мишљења и јавног изјашњавања, недостатак верских слобода, несташице, незапосленост, аљкавост, обесправљеност радника и сељака и паразитизам неких друштвених слојева, култ личности), аргументујући то написима у штампи, као и својим животним искуством. Њихова политичка убеђења понекад су скоро искључива.

Неколико холандско-југословенских породица је после познанства и пријема у кући „симпатичних Југословена“ било покрађено. Јавила се сумња да су то починили Југословени, јер се радије тако нешто није дешавало, мада краће нису доказане нити је покрађени љакит набен. Зато се понекад може оправдати асоцијалност и затвореност Холанђана, тим пре што они признају да нису одушевљени гостима, нарочито у невреме, кад би желели да се одмаралају с породицом. Холанђани нису одушевљени ни кад нађу посао жениним сродницима на два-три месеца, па онда мора-

ју да им пруже и ћује гостопримство. Због тога их Југословени сматрају „дицијама“.

Иако су прихватиле обрасце понашања и систем вредности нове средине, Југословенке ће још увек учинити и неки ситан преступ из користольубља, што њихови мужеви не одобравају: сведочиће једна другој лажно ако треба наплатити нешто од осигурања, налетиће нижу цену преко више на артиклу који купују у великој самоуслузи под изговором да раде „на рушеву мрског капитализма“. Спремне су да иштеде годину дана да би се луксузно провеле месец дана у Југославији и изазвале завист суграбана.

Холанђани су у почетку из куртоазије износили само лепе утиске о Југославији, чак и кад су одболовали прекомерна чашћења ракијом и прасетином. Већ следећих година су ти утисци били искренији. Сусрете са обичним људима означавају као пријатне, док су им сусрети са службеницима били често непријатни због нељубазности, непојловности и разних подвала. У ресторанима у Ваљеву и околини било је и непријатних доживљаја, кад су неки пижани гости добављавали супругама Холанђана: „Сад се правиш да ме не познајеш.“

Сродници из Југославије су запазили да је у Холандији све чисто, да су лепо уређене куће, улице, тргови; Холанђани су поштени и културни, помажу кад могу или бар настоје да од зла не направе горе. Озбиљни су и вредни, самостални, али хладни и не умеју да се шале. У холандским вицевима подмевају се Белгијанцима, или Турцима. Шале нису заједљиве и више се своде на имитирање гласова галебова, свињског гроткања, хркања, што је ужаснуло једну ташту у Југославији. („Зар сам те тамо послала да рокћете к'о свиње“).

У вејској сфери Југословенке се нису много промениле; нити су биле много религиозне пре, нити су то постали после склања брака. Протестантзам и осллање на Библију их не оптрећује и више су та прихватиле формално, ступањем у брак, уз остале потгодности које је та веза донела. Ипак, религију оцењују као позитивну, јер чува морал и добре односе међу људима. Себе сматрају „хришћанкама“ и смета им што њихови мужеви не признају Богородицу као заштитнику жена. Све се Југословенке носатличично сећају православних празника, излазака на вашаре — „у народ“ и причешћивања после поста. Девојке из градова и са средњом школом изјашњавају се као атеисти. Неке кажу да религија никоме не помаже ако се сам не снађе, друге немају ништа против религије својих предака, али је не испољавају. Мајке чија су деца остала у „Југи“ редовно су постиле среду и петак „због деце“ и знале су кад су већи српски празници. Култ славе као породичног заштитника је сачуван и обележава се чашћавањем у групи.

Југословенке верују у судбину и њено предсказање (оријентални фатализам). Једна од старијих радилица се хвалила да је рођена у кошуљици коју чува њена мајка, да је вештица и да погледом може сваког да обори. Више пута је то и показала у фабрици „Ауанд“. Била је омиљена људ је млађих девојака, јер би им

при првом сусрету „све погодила у школи“. Верује се и у предсказања снова. Ромкиња са Косова је испritchала да се код њих верује да родитељи променом кума могу променити пол детета. Сујеверја има и у народном лечењу.

Наметљиве савремене секте врше притисак и на припаднике мешовитих бракова у Катвајку. Упорни су и досадни у прикупљању претплатника за своје часописе, који су одштампани Ћирилицом и на српском језику. Претплата на ту врсту штампе не значи придобијање новог верника, јер ће Југословенка купљени часопис непрочитан одмах бацити у корпу. Пошто није увек начисто којој од две вероисповести припада, трећа је сувишна.

Поједине Југословенке су преко мужа у Холандији примиле католичку веру.

Наше жене су у новој средини најлакше прихватиле материјалну културу, као и прагматизам и функционализам у свим обласцима живота („Лепо је исто што и корисно!“). У систему вредности предмети материјалне културе заузимају значајно место (кућа аутомобил, модерно одевање, најкит). Холандске супруге из Југославије најпре су прихватиле модерно облачење са Запада. Нихова екстравагантна одећа је у Југославији често оцењивана као провокативна и наметљива, тако да су их у завичају некад питали: „Сестро, где певаш!“.

Од Холанђана је прихваћен и начин уређења куће као центра породичног живота. Преовлађују класични стилови покућства, персијски теписи и разни „антиковитети“. Уређењу куће Југословенке су ћале и свој скромни допринос уређењем једног дела ентеријера као „југословенског угла“ у дневној соби или трпезарији. Ту се на ћилиму или посебном платну изложу делови народне ношије, керамика, гусле, оружје и сл.

Наше жене — холандске снаже су ће првих година тешко навикавале на нови начин спремања хране и кафе, да би касније потпуно прихватиле холандски начин исхране, не само зато што је здравија и разноврснија и брже се спрема већ и што су набављале основне намирнице за спремање наших јела. Најчешће су те артикли доносили из Југославије после зимског и летњег одмора. Од југословенске исхране Холанђани су заволели нека најтипичнија јела и посластице. Југословенке, међутим, још увек нису уврстиле у свој јеловник маринирање и усвојене харинге, чак нису желеле ни да их пробају у фабрици. Холанђани пију филтрирану кафу с неком врстом млека, а радо попију и кафу припремљену на наш начин. Пијење чаја са млеком, које ублажава штетно дејство тејна, у почетку је изазвало чубење Југословенки.

### Закључак

Југословени у Катвајку и Рајнсбургу су и поред многих тешкоћа успели да отпочну нови и бољи живот. Прихватила их је стрпљиво и толерантно нова етничка и културна средина, упркос многим разликама (друштвено-економским, верским, језичким). Радом, виталношћу и марљивошћу успели су да, пре или касније, остава-

ре своје животне циљеве у Холандији. Приврёмени боравак на раду у иностранству постаје трајно опредељење најпре за Југословенке у мешовитим браковима, а временом и за остале Југословене који су тамо провели више година.

У иностранству су Југословени променили многе навике и схватања стечене у земљи под утицајем друштвено-економски развијеније средине. Повратници су се текже уклошили у својој домовини. Њихова нова схватања о раду и животу била су у мањини, па су наилазили на неразумевање и на неуспехе и у послу и у друштву, а често и у заснивању породице.

И у нашим истраживања се потврђује да су културне разлике у национално хетерогеним браковима већа препрека него етничке, верске и језичке. Мешовити бракови у развијеним културним срединама успешно се одржавају и поред многообројних разлика међу супружницима (Катвайк, Рајнсбург, Охрид), док у средини нижег културног нивоа долази до значајних неспоразума (потреси у браку Југословен — Холанђанка у сеоској средини у околини Ваљева). Брза асимилација Југоловенки у мешовитим браковима и прилагођавање у породицама вишег културног нивоа не може се сматрати резултатом неког притиска у новој средини, већ нормалним друштвено-економским процесима и спонтаним односом према средини у којој живи.

Иако проучавање Југословена у Катвайку и Рајнсбургу није било свеобухватно и систематско током протеклих двадесет година, може се закључити да дужи боравак у земљи далеко од матице утире пут етничкој асимилацији мањинског становништва и поред редовних контаката са домовином и сродницима. Културна и језичка асимилација је најспорија у групама Југословена који заједно живе и раде и одржавају везе са југословенским сродницима и пријатељима у Холандији и суседним земљама. Утицај југоловенских клубова јачи је у већим градовима, где су и већа удаљења, док је у мањим местима незната и постепено се губи.

О питањима дискриминације према страним радницима Холанђани имају различите ставове. По једном мишљењу, у граду има дискриминације према Турцима и Југословенима, али се пословавци труде да се то не осети у фабрикама и пансионима, где Југословени раде и живе. Такво реаговање средине условљено је понашањем наших људи: наметљиви су, бучни, непоштени, неискрени према женама и туку их, тешко се навикавају на ред и дисциплину. Друго је мишљење да Југословене нико не дели ни етнички ни верски, већ их цени према њиховој личној вредности и способности. Истина је вероватно некде између та два става.

Branka JAKOVLJEVIĆ

### YUGOSLAV IN KATWIJK AND RIJNSBURG

#### Summary

This paper presents the results of the study of Yugoslav migrants living in the Dutch towns of Katwijk and Rijnsburg. The majority of the emigrants, most of them Serbian women, have received Dutch citizenship,

and a few of them have returned to their homeland. Most of the Yugoslav women in Katwijk and Rijnsburg have married Dutchmen, adapting to the new cultural and ethnic patterns of behavior. About seventy per cent of the women came from rural communities.

In spite of all the difficulties, the Yugoslavs in Katwijk and Rijnsburg have managed to start a new and better life. They have to a great extent realized their goals by hard work. The temporary employment abroad has become permanent, first for the Yugoslav women in mixed marriages, and eventually for the rest of the Yugoslavs. The study has shown that the Yugoslavs, especially women, have adopted many of the customs and concepts of the receiving country but that they have also retained many elements of their cultural heritage.

ISBN 86—7587—003—5