

Јадранка Ђорђевић Црнобрња

Етнографски институт САНУ

jadranka.djordjevic@ei.sanu.ac.rs

Свакодневно одевање Горанки у Београду – између традицијских и савремених културних пракси*

У тексту се сагледавају и разматрају промене у примени одређених одевних пракси и њихов утицај на појаву конфликта са собом и другима. У том контексту се анализирају поједине конфликтне ситуације са којима су се Горанке суочавале у Београду услед промена које су наступале у њиховом одевању у другој половини 20. и првој деценији 21. века. Акцент се ставља на промене које су инициране спољним факторима – законским прописима, миграцијама и модним трендом. Прихватити новине у одевању није било увек једноставно и лако, поготово ако су оне подразумевале елиминацију оних одевних предмета којима се придавао одређен симболички значај у оквиру горанске заједнице и женске субкултуре. Увођење промена је утицало на то да жене буду на изванредан начин у сукобу саме са собом и да осећају нелагодност због бојазни да би (не)прихватање новина могло да изазове конфликте са појединим члановима породице, као и са рођацима. Осим тога, промене у одевању имплицирају и иницирају промене и у осталим сферама живота, а пре свега у сфери (само)идентификације, која се одвија на више нивоа истовремено (лични, колективни) и обухвата родни, религијски, етнички, као и остале идентитете.

Кључне речи:

свакодневно одевање, жена, конфликт, помирење, Гора, Београд

У тексту се разматра питање везе између свакодневног одевања жена, њихове родне, етничке и религијске припадности, конфликта и помирења.

* Текст је резултат рада на пројекту *Интердисциплинарно истраживање културног и језичког наслеђа Србије. Израда мултимедијалног интернет портала 'Појмовник српске културе'* бр. 47016, који у целости финансира Министарство за просвету, науку и технолошки развој Републике Србије.

Тачније, сагледавају се и разматрају конфликти са којима су се припаднице горанске заједнице у Београду суочавале услед промена које су наступале у њиховом одевању у другој половини 20. и првој деценији 21. века.¹ Акцент се ставља на промене које су инициране спољним факторима – законским прописима, миграцијама и модним трендовима. Поменути аспект посматрања проблема се показао значајним из више разлога. Одевање жена исламске религијске припадности представља поприлично актуелна тему данас. Она заузима значајно место у научном и јавном дискурсу како у Европи тако и шире (в. Šeta 2014: 55–64, Pišev 2013: 143–151, Spahić-Šiljak 2012, Gavrilović 2007: 113–116). То ме је подстакло да анализирам везу између промена у свакодневном одевању Горанки у Београду и последица (конфликата) које су тиме изазване. У анализи се апострофира питање сучељавања жене са собом и са члановима својих породица, као и са рођацима, али не и са припадницима других етничких и/или религијских заједница. Тај аспект проблема се наметнуо случајно.² Ово истраживање чини мали заокрет у посматрању проблема конфликта и помирења, конкретно у погледу анализе свакодневног одевања муслиманки, у овом случају Горанки. У питању је аспект проблема којем се није поклањала нарочита пажња у оквиру домаће етнологије и антропологије.³ Претпостављам да је узрок томе то што лични ниво неретко бива посматран као сегмент колективног, односно као део конфликта до којих долази на нивоу шире заједнице (етничке, религијске, итд.).

Говорити о Горанцима, њиховој заједници и култури је такође врло актуелно данас.⁴ То ипак није утицало на избор теме овог рада. Резултати који су презентовани овом приликом чине само један сегмент истраживања горанске заједнице у Београду. Истраживање се спроводи од 2012. године надаље са намером да се анализирају поједина питања везана за утицај

¹ У тексту се израз сукоб/конфликт користи углавном за вербалну конфронтацију и појаву одређених непријатних ситуација и стања која се могу довести у везу са осећањима страха и нелагодности. Таква употреба значења поменутих израза се може сматрати условном и произлази из саме емпирије са којом се аутор сусреће на терену.

² Анализу одређеног проблема иницирају подаци до којих истраживач долази на терену, а да при том не постоји интенција потврде или негације (оповргавања) одређене теоријске поставке или претпоставке.

³ Изузетак у том погледу представља истраживање утицаја увођења Закона о забрани ношења зара и фереце 1950. године на промене у одевној пракси муслиманки (в. Velimirović 2014: 37). Имала сам прилику да присуствујем научном скупу „Етнос“, религија и идентитет“, који је одржан у Београду 2014. године, на којем је ауторка говорила о овој теми.

⁴ У питању је пре свега прва деценија 21. века. Повећано интересовање научне и политичке јавности, пре свега иностране, за Гору и Горанце доводим у везу са политичким и друштвеним променама које су се одиграле у Србији и на Косову крајем 20. и на почетку 21. века.

социокултурног окружења и времена на конструкцију етничког и културног идентитета појединца и заједнице. Теренски рад је подразумевао обављање разговора (усмерени интервју) са саговорницима који припадају првој и другој генерацији Горанаца који живе и раде у Београду. Неки од саговорника су и рођени у Београду.⁵ У питању је, дакле, анализа наратива, а закључци који се изводе базирају се пре свега на емпиријском материјалу аутора овог текста јер подаци који се налазе у коришћеној литератури се односе на живот Горанаца у Гори.⁶

Гора је планинска котлина која се налази у близини Призрена (Косово) на обронцима Шар-планине, Коритника и Кораба. Горани и Горанци су називи који се користе за припаднике горанске заједнице. Сматра се да потичу од топонима Гора (в. Reljić 2011: 165–173). Горанци су муслимани и имају свој говор који називају „нашински“ или „нашенски“. Већина их данас живи у емиграцији. Судаћи према резултатима последњег Пописа највећи постотак Горанаца који живе у Србији је настањен у Београду.⁷ То је само један од разлога зашто истраживање горанске заједнице обављам у Београду. Друга половина 20. и прва деценија 21. века представљају хронолошки оквир посматрања поменутог проблема. Поменути период је значајан из више разлога. У том времену су забележене честе и интензивне миграције Горанаца из Горе (в. Hasani 2011: 311–322, Žeslen i Derans 2011, Ђорђевић Црнобрња 2014: 35–46), у примени је био Закон о забрани ношења фереце у Србији (од 9. јануара 1951.)⁸, запошљавање Горанки је постало учесталије⁹ итд.

Одевање је тема која је сагледавана и разматрана са различитих аспеката и у различитим контекстима, како у оквиру етнологије и антропологије, тако и у осталим научним дисциплинама. У раду се одевању приступа у контексту прихватања одређених друштвених и религијских норми и правила која се тичу одевања жена, у првом реду муслиманки. У фокусу су жена и њено свакодневно одевање, јер су се промене у том сегменту живота тицале управо на њих, и то, пре свега, након увођења Закона о забрани ношења зара и фереце, као и након пресељења у Београд. Живот у средини која је на основу више параметара другачија од средине из које су се

⁵ Ти саговорници припадају другој или трећој генерацији досељеника.

⁶ Аутор се у тексту позива једним мањим делом и на необјављени емпиријски материјал др Десанке Николић који се односи на свакодневно одевање Горанки у Гори и изван Горе. Д. Николић је грађу сакупила приликом теренског истраживања у Гори 1992. и 1993. године. Колегиници Д. Николић велико хвала на предусретљивости и помоћи коју ми је пружила приликом обављања теренског истраживања Горанске заједнице у Београду.

⁷ У Србији живи 7.767, а у Београдском региону 5.328 припадника горанске заједнице (в. Попис становништва, домаћинстава и станова 2011. у Републици Србији, стр. 14, стр. 20).

⁸ Закон о забрани ношења зара и фереце у НР Србији од 9. јануара 1951.

⁹ Овај податак је добијен на основу разговора са саговорницима.

доселиле налагао је прихватање извесних промена у дотадашњој одевној пракси. Уједно се полази од схватања да су управо „жене – не мушкарци – те које су перципиране као отелотворења дате културе” (Pišev 2013: 145).

Намера овог рада је да покаже и образложи поједине конфликтне ситуације у којима су се жене нашле због своје одевне праксе, као и начине на које су настојале да прихвате промене у свом одевању и да се помире са собом и члановима своје породице, као и сродничке заједнице.¹⁰ У том контексту може да се постави и питање везе између свакодневног одевања жена и дефинисања одређених одевних предмета као симбола етничке и/или религијске припадности. У вези са тим се поставља питање ко перципира одређени одевни предмет као етнички и/или религијски симбол? У том погледу се има такође у виду да између индивидуалног и колективног конструисања етничког и религијског идентитета не мора увек да постоји знак једнакости.

Свакодневно одевање у Гори и у Београду

Како изгледа свакодневно одевање Горанки у Београду и у Гори у другој половини 20. и почетком 21. Века?¹¹

Судећи према емпиријској грађи којом аутор располаже за сада – блуза, димије дужине до испод колена или до чланка, као и бела марама везана тако да се не види коса основни су одевни предмети које жене носе у Гори од краја 70-их година 20. века па надаље.¹² При изласку из куће се облачио и мантил, тзв. терлик.¹³ Поједини саговорници такође истичу да се у Гори до средине 50-их година 20. века носила и фереца приликом изласка из

¹⁰ У питању су пре свега конфликти на индивидуалном нивоу, а изостаје питање конфликта и помирења до којих је евентуално долазило између припадника Горанске заједнице и већинског становништва. Остаје да се та димензија и ниво посматрања поменутог питања анализирају неком другом приликом.

¹¹ Одевање Горанки у свечаним ситуацијама је такође врло индикативно и инспиративно за анализу проблема који представља топус овог рада. Простор који аутор има на располагању за овај рад налаже да се тај сегменат проблема анализира неком другом приликом.

¹² Сматра се да су жене пре димија носиле *кутеф*, тј. гаће, кошуљу, појас и skutачу, као и *ногајице*, тј. чарапе (вунене или памучне) (Дармановић 1994: 146). Саговорници наглашавају да су димије које носе Горанке уже од димија које носе Албанке на Косову. Слична овим су запажања колегинице М. Дармановић (в. 1994: 148).

¹³ У питању је врста мантила тамне боје, без ревера, дугих равних рукава, кројен у струк и дужине до испод колена (Дармановић 1994: 147, Николић 1995: 171–172), који носе удате жене када бораве изван куће (в. фотографију на крају текста). Терлик представља одевни предмет који се користи такорећи само у Гори. Он симболизује у првом реду брачни статус жене (в. Хасани 2013: 35–37). Притом, поменути одевни предмет користе само Горанци, а не и остали муслимани у Гори и на Косову. У том погледу се *терлик* може сматрати пре свега симболом горанске заједнице, односно елементом који се користи у првом реду у конструкцији горанског етничког идентитета.

куће, а након тога само терлик и марама. Одевање Горанки у Београду се до краја 70-их година 20. века није знатније разликовало од одевања у Гори.¹⁴ То, наравно, не значи да се у садашњости све жене у Гори одевају по описаном моделу. Саговорници наводе да широку кошуљу, димије, мараму и *терлик* носе само старије жене и то пре свега оне које живе у Гори. Одевање жена које долазе у Гору само током лета је разнолико и зависи од више фактора. Димије и мараму, као и *терлик* када излазе из куће носе углавном жене које су удале кћер и/или ожениле сина. Удате жене са малом децом, поготово оне које су рођене и одрасле изван Горе, одевају се на исти начин као и у Београду, односно у месту у којем су стално настањене (в. Николић 1995: 171–172). Другим речима, у кући и изван куће носе тренерке, фармерке, сукње, мајице кратких рукава, као и оне без рукава, а из куће излазе без мантила и мараме. Саговорници наводе да је наведен модел одевања постао широко распрострањен у Гори од деведесетих година двадесетог века надаље. Евидентно је да постоје значајне разлике између *некадашњег* и *садашњег* модела одевања, с тим што су промене у виду напуштања ношења димија, мараме и терлика започеле у Београду много раније него што је то био случај са увођењем промена у одевању у Гори (в. Николић 1995: 172).¹⁵ Услед увођење промена долази до извесних конфликтних ситуација како у Београду тако и у Гори.

У наставку се помоћу наратива илуструју неке од таквих ситуација у којима је долазило до сучељавања жена како са собом тако и са другима.

На питање да ли су се жене у Гори носиле зар и ферецу један саговорник одговара: „Носиле су до 1957, 1958. Ја се одлично сећам мама моја је носила, чак и у Београду некад покушавала, па ја скинем, а она каже: „немој сине“, а ја – так, она поново, ја поново и тако.“

¹⁴ Овом приликом наглашавам да је у том периоду био незнатан број жена које су биле стално настањене са мужем и породицом у Београду. Интензивније досељавање жена са децом почиње од краја 70-их година XX века (в. Hasani 2011: 311–322).

¹⁵ Евидентно је да су у периоду који представља окосницу истраживања постојала два модела одевања у оквиру *некадашњег* одевања Горанки у Гори. За први и старији модел је било карактеристично ношење *кутефа*, кошуље, појаса, скутаче и *ногајица*, а за други ношење димија и широке блузе. Саговорници у вези са тим наводе да је одевање по првом моделу карактеристично за Гору јер је било присутно у Гори и на почетку 20. века, а судећи према неким другим изворима и раније (<http://mlicanin.weebly.com/goranska-posnja.html>). Саговорници тај модел одевања перципирају као традиционално горанско одевање жена (уп. Idrizi Aljabak 2013). У вези са разликама које се јављају у оквиру *некадашњег* модела одевања потребно је нагласити да *терлик* и *чевре*, тј. марама, представљају одевне предмете који су присутни све време у оквиру *некадашњег* модела одевања. Премда се и у том погледу уочава утицај закона на промене у одевању. Поједини саговорници наводе да је Закон о забрани ношења зара и фереце имао за последицу забрану ношења *терлика* и мараме. У том периоду долази до замене *терлика* мантилом тамне боје (в. фотографију на крају текста – жена са марамицом на лицу има одевен мантил). *Терлик* се враћа у свакодневну употребу након „директне примене Закона“ (према речима саговорника), односно од тада можемо да пратимо паралелну употребу *терлика* и мантила.

Исти саговорник у наставку разговора у вези са одевањем своје мајке у Београду додаје: „покушавала је тако да се облачи, али ово је велеград, у вери пише овако – у каквој се средини налазиш тако се понашај, према томе ово је велеград, ово је цивилизован град и не може другачије, али престала је, кад је осетила да је код мене тако, и није се више покривала.“ И наставља: „Ја сам је саветовао да то скида са себе, али мантил није скинула, димије није скинула.“ (рођ. 1951.).

Исти саговорник на питање како се његова жена одева каже: „жена носи панталоне – како муж каже тако мора да буде, како другачије да се понаша.“

У наставку додаје да су жене доласком у Београд постепено почеле: „да скидају димије, да скидају мараме“. Јер: „извини, другачије се гледа, чудно се гледа и то је утицало доста, одма да ти кажем.“ (рођ. 1951.).

О одевању жена у Београду почетком 80-их година 20. века сведочи и следећи исказ: „Мама кад је дошла овде она је носила мараму, е после неког времена је она ту мараму скинула, али знам да је увек говорила: „како да идем гологлава, шта ће да кажу моје сестре, јао шта ће да каже снаја – ето скинула сам мараму“, а лети кад буде вруће онда је говорила: „срамота голе руке, греота“ (ж. рођ. 1978.)

Сличну ситуацију бележимо када жена не жели да иде на море са мужем (70-их година 20. века) и не жели да скине терлик јер: „шта ће сестре у селу да кажу“ (м. рођ. 1945.)¹⁶

О томе како се одевају старије жене у Београду данас сведочи следећи исказ: „Моја баба не носи ни мараму, стриц јој рекао да не носи“ (м. 1983.)

У вези са одевањем удатих жена у Београду један од саговорника истиче: „мајка је носила димије овде до 1999. Због рата више не носи димије. Горе је носила мантил, кад је излазила. А жена се одева као друге жене, али није разголићена, ја јој не дозвољавам, а ни ћерка не иде гола у школу“.

Уз то додаје: „Жене које су добиле слободу носе минић и у селу.“ А такво одевање доводи у везу и са следећим: „економски статус јој даје моћ, може да се одева слободно и да то показује и у селу.“ (рођ. 1971).

Уколико поменуто мишљење сагледамо у контексту овог рада, констатујемо да саговорник промене у начину одевања доводи у везу са променом економског положаја жене, а не са променом економског положаја њеног мужа, рецимо. Притом се промена економског статуса доводи у везу са њеним запослењем изван куће, што свакако јесте индикативно за разумевање ове теме. Другим речима, индикатори економског положаја и слободе жене у оквиру горанске заједнице су врло слични онима који се иначе користе у одређивању социјалног статуса и положаја жене у социо-културном

¹⁶ Према необјављеној емпиријској грађи Д. Николић, научног саветника Етнографског института САНУ у пензији.

окружењу у којем је истраживање обављано (в. Malešević 2007, Radulović 2009).¹⁷

Наративи у којима се говори о променама у одевању жена (мајке, супруге, баке) индикативни су по питању везе између жениног одевања и њене (не)слободе избора. Степен слободе може да се препозна, између осталог, у начину њеног одевања. Уједно, промене у одевању се не доводе у директну везу са религијским контекстом, односно са променама у перцепцији и испољавању религијског идентитета.¹⁸ Другим речима, религијски контекст се јавља у другом плану, што свакако заслужује посебну пажњу (в. Gavrilović 2007, 112–116).¹⁹

О одевању жена у Гори крајем деведесетих година 20. века сведочи следећи исказ: „Обучем шорц у Гори, а тетка ми каже: јао, обуј чарапе, немој голе ноге“ (ж. рођ. 1978.)

Наведен исказ говори о вези између жениног одевања и перцепције њених моралних квалитета. Другим речима, одевање Горанки у Гори може да се сагледа и као показатељ жениних врлина, њене смерности и поштовања одређених вредности, односно оних вредности и квалитета који се сматрају пожељним у одређеном времену. У том смислу прокламоване вредности јесу променљиве природе, односно нису једном за свагда дане.

Судећи према исказима већине саговорника – садашње одевање Горанки у Београду се сматра прихватљивим и очекиваним. Садашњи начин одевања може да се посматра као стратегија брже и лакше инклузије у средину у којој се живи, односно као стратегија која искључује изолованост. Таква одевна пракса уједно не утиче на перцепцију сопственог религијског идентитета и не посматра се као препрека за обављање религијске праксе. Наведено се може тумачити као показатељ да секуларна и религијска сфера

¹⁷ Претходно поменуто мишљење једног од саговорника о слободи жена може да се посматра у контексту утицаја патријархалне идеологије на организацију брачних и породичних односа припадника горанске заједнице. Премда није искључено да саговорников став произлази из утицаја западних идеологија о томе шта „скидање“ подразумева за жену јер, како наводи Ђ. Шета: (...) једна и иста одјевна пракса може представљати и мушку доминацију, и покушај контролирања женске сексуалности, и еманципаторско средство за деобјективацију женског тијела, али и политички став.” (2014: 56).

¹⁸ Другим речима, женино одевање се не сматра индикатором њеног положаја који јој је предодређен религијским правилима (уп. Gavrilović 2007: 116) стога се вероватно ни промене у одевању не посматрају као показатељ промена у перцепцији и испољавању религијског идентитета.

¹⁹ Судећи према поменутиим наративима, одевање Горанки је значајно за разумевање многих питања везаних за њихов положаја, права и позиције у оквиру сопствене етничке заједнице, али и друштва у целини. У том погледу се посебно значајним чини питање улоге ислама у женином позиционирању у оквиру горанске културе и заједнице, али због његове комплексности остаје да се анализира неком другом приликом.

нису повезане увек када је одевање жене у питању, што једним делом има везе са процесом секуларизације друштва који је нарочито био присутан у Србији, односно у СФРЈ у периоду социјализма. Наведено је, између осталог, подразумевало вршење репресије путем законске регулативе која је забрањивала практиковање и јавно испољавање религијског идентитета припадника исламске вероисповести (в. Spahić-Šiljak 2012, Šeta 2014: 55–64).

Одевање и сучељавање

Анализа наратива показује да је повода за конфликте било, и то у периоду када је забрањено ношење зара и фереце на јавним местима, затим приликом досељења у Београд, као и у скорије време када у моду улази одећа која је припијена уз тело и која открива поједине делове тела. До конфликтних ситуација долази пре свега онда када промене у одевању имплицирају поступање мимо извесних друштвених норми и правила, као забрана, и то не само религијске, већ и моралне природе.²⁰ Ту је свакако кључно питање могућности жениног слободног избора и самим тим спречавања појаве конфликта како са собом тако и са другима.

Конфликтне ситуације могу да се јаве онда када жена настоји да напусти постојећи и прихвати нови кодекс одевања, а то не подржава њена породица, као и онда када жена настоји да задржи постојећи „дрескод“, односно одбија да прихвати нови. Због тога долази до сучељавања како са мушким (син, отац, муж) тако и женским члановима породице, односно родбинске заједнице (сестра, снаја итд.). Саговорници се углавном не противе одевању које Горанке практикују у Београду данас, премда сматрају да жена треба да буде пристојно одевена, што може да се тумачи као израз представе о женском телу “као носећем стубу морала обликованог специфичном културом” (Pišev 2013: 146). Саговорници уједно сматрају да нема потребе да жена испољава свој религијски и етнички идентитет путем одеће када борави изван куће. Испољавање религијске припадности путем одеће у јавној сфери је прихватљиво само у Гори. Настојање да се у Београду жене не одевају као у Гори може да се протумачи као стратегија прикривања религијског и етничког идентитета, са једне, као и настојање да се подстакне укључивање у већинску заједницу, са друге стране. Премда се може тумачити и као потреба за мушком доминацијом у сфери брачних и породичних односа.²¹

Конфликтне ситуације које се одвијају између жена, односно у сфери женске субкултуре, указују на везу која постоји између одевања и родног идентитета, односно указују на везу која постоји између одевања и

²⁰ Аутор у том погледу подржава схватање по којем „(...) је идеју о универзалности моралних стандарда потребно проширити и учинити мање етно-центричном.” (Pišev 2013: 149).

²¹ При том се потреба мушкараца да контролишу одевања жена не доводи у директну везу са применом одређених исламских верских правила (в. Šeta 2014: 55–64).

одређивања жениног брачног статуса и њених моралних квалитета.²² Чини се да је веза између одевања и религијског идентитета у том погледу слабије изражена, поготово у садашњости.²³ Веза између жениног одевања и њеног религијског, као и родног идентитета, свакако постоји, с тим да природа те везе може да зависи и од тога да ли је у питању одевање у Гори или изван Горе, и да ли је у питању јавна или приватна сфера комуникације. Горанке се одевају у Београду складно „дрескоду“ који је присутан у одевној пракси већине женске популације. Уједно настоје да своје одевање прилагоде својим годинама и брачном статусу, као и да се не разликују од већине, односно настоје да себи на тај начин олакшају укључивање у ширу заједницу. Осим тога, одевање по *горанском моделу* већину жена асоцира на прошлост и на њихову етничку припадност. Наведено је у корелацији са чињеницом да се одевни предмети попут терлика, мараме, перципирају од стране самих Горанаца у првом реду као симболи горанског етничког идентитета (в. Дармановић 1994: 145, Николић 1995: 172, Хасани 2003: 34–38, 66). У том погледу се одевање Горанки у Београду може сагледати и као настојање да се учини лични избор у испољавању сопственог етничког и религијског идентитета.

Конфликти због одевања имају понајмање везе са самим одевањем, али зато имају свакако везе са симболичким значењем и значајем коју одевни предмети имају као симболи и медији у одређеној заједници, као и друштву у целини.²⁴ У горанској заједници и култури немају сви одевни предмети неко одређено симболичко значење и улогу медија. Конфликтне ситуације управо због тога може да изазове одустајање од ношења само одређених одевних предмета.²⁵ Све напред казано води закључку да је код одевања у питању

²² Судаћи према подацима из литературе и емпирије којом аутор располаже, одевање Горанки може да се посматра и у контексту који подразумева сагледавање улоге жене као „чуварице приватне сфере“ (Spahić-Šilajk 2012: 127) и традиције (в. Хасани 2000: 38), с тим да о таквој улози жене, када је у питању одевање Горанки, може да се говори пре свега у случају одевања које жене практикују у Гори и то према традиционалном моделу (в. Дармановић 1994: 145, Хасани 2003: 34–38).

²³ Терлик, димије и марама представљају одевне предмете којима се придаје улога симбола горанске етничке и религијске припадности. Поменути одевни предмети се уједно перципирају као традиционални, односно као одевни предмети који конотирају прошлост. То је, по свему судаћи, такође један од разлога да се они изостављају из свакодневног одевања и да се користе пре свега у свечаним приликама (свадба, Ђурен итд.) када уствари долази до изражаја њихов симболички значај (в. Дармановић 1994: 146, Николић 1995: 172, Хасани 2003: 41–46, 66, Ђорђевић Црнобрња 2014: 159–168)

²⁴ „Било да је *dress code* детерминиран неолибералним конзумеризмом или медијском конструкцијом, из чега произлазе класне напетости и латентни конфликти унутар друштва, или законском и правном регулативом унутар неке државе, оно што забрињава у наведеној констелацији јесте чињеница да однос одијевања, тј. моде, медијске слике и умјетничког артефакта прераста границе функционалнога, естетског и умјетничког те прелази у простор симболичког с израженим интенцијама напетости, кризе и сукоба.” (Hošić 2014: 11).

²⁵ Проблем може да настане уколико се путем одеће, односно појединих одевних предмета та функција не обезбеђује на адекватан начин, односно на начин који је предвиђен за то.

сучељавање два различита културна концепта или више њих,²⁶ као и више различитих кодова облачења, и то како на личном тако и на нивоу заједнице. Међутим, нису у питању само концепти, већ и контексти у оквиру којих се правила одевања постављају и тумаче. Од одређеног историјског, друштвеног, политичког и/или религијског контекста зависи и конотација коју одређени одевни предмет има, и то првенствено на колективном нивоу. Посматрање везе између одевања и конфликта, као и помирења, налаже због тога обазривост, поготово када је у питању индивидуа и лични ниво, поготово ако постоји тежња да се стваран повод за конфликт са собом и другима не замагли и потисне у други план.²⁷ То је додатан разлог да се у тексту апострофира индивидуални/лични ниво по питању утицаја промена у одевању на појаву конфликта.

Помирење

Сучељавања са собом и другима до којих долази због промена у одевној пракси нису нешто по чему би се Горанке разликовале од осталих жена, јер кодекси одевања ни у једној култури не постоје изоловано, већ су увек у корелацији са одређеним историјским и политичким околностима, као и друштвеним правилима и културним вредностима, али и са местом и улогама које су жени предодређене с обзиром на њену родну (гендер), етничку, религијску, старосну или неку другу припадност.

Јасно је да промене у одевању имплицирају и иницирају промене и у осталим сферама живота, пре свега у сфери (само)идентификације која се неретко одвија на више нивоа истовремено (родна, религијска, етничка итд.). Помирење са собом и другима сходно томе подразумева да жена и остали чланови њене породице прихвате нови начин одевања, али и све остало што он имплицира. Управо то није увек једноставно и лако постићи. Помирење – сагледано на тај начин – није само по себи циљ. У питању је процес који обухвата више аспеката истовремено, а одевање представља само један међу

Конфликтне ситуације које су анализирани у раду могу се посматрати и као начин да се спречи конфликт са *другима* (тј. припадницима других заједница).

²⁶ “Поента, дакле, није у томе да су морални стандарди западних и муслиманских друштава несамериви, будући да и једни и други црпе основне концепте из комплементарних скриптуралних извора; поента је, радије, у томе колика се важност придаје којем стандарду у ком културном контексту, и на који начин су ови стандарди културно уобличени.” (Pišev 2013: 148).

²⁷ Тако се женина жеља да носи мараму или зар у околностима које подразумевају *већу религиозност* може тумачити као израз политичких и социокултурних прилика које то дозвољавају, налажу или забрањују, док се женина стварна потреба за испољавањем свог религијског идентитета може попуто пренебрегнути (в. Spahić-Šiljak 2012, Šeta 2014: 55-64). Тако “Чак и када жене саме донесу своје одлуке у вези са покривањем, те одлуке други могу искористити у друге сврхе.” (Cookie 2001: 132, према Spahić-Šiljak 2012: 65) У том погледу је потребно имати у виду да између личне и колективне перцепције одређеног одевног предмета као симбола религијске припадности не стоји увек знак једнакости.

њима. Осим тога, помирење на личном нивоу не имплицира само по себи помирење са другима, као и обрнуто. Конфликти због одевања не представљају изнимку у том погледу (уп. Zlatanović 2014: 19, Krel 2014: 21, Šantek 2014: 37), али су се показали индикативним за сагледавање једног тако сложеног социокултурног процеса као што је помирење.



Фотографија: Свечано одевање жена у Гори

Приказана фотографија је врло индикативна за разумевање промена у одевању Горанки. Фотографија сведочи о извођењу сегмента свадбеног ритуала који се на горанском назива “излазак на вода” (село Диканце 2009. године). Прва с лева је свекрва – нема везану мараму и не носи *терлик*, иако је у питању свадба њеног старијег сина, с њене леве стране су њена снаја, тј. невеста и блиска рођака невестиног мужа (сестра од стрица) – одевене су у свечани горански костим, чији су саствни део управо *терлик* и *капа*. Жена која се умива и она која држи пешкир имају одевен *терлик* и мараму. Поред њих стоји жена која уместо *терлика* носи мантил.

Литература:

Velimirović, Danijela. 2014. „Bez zara na licu, bez mraka na duši”: Zakon o zabrani nošenja zara i feredže kao činilac emancipacije muslimanki u NR Srbiji.“ Knjiga apstrakata: „Etnos“, religija i identitet. Naučni skup u čast Dušana Bandića. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu. 37.

- Gavrilović, Danijela. 2007. „Gender, Religion, Fundamentalism – The Case of Islam”. Islam at the Balkans in the past, today and in the future. (ed. Dorđević D., Todorović D., Mitrović Lj.). Niš: Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion. 113–116.
- Дармановић, Мина. 1994. „Садашња Горанска народна ношња“. *Гласник Баштина* св. 5. Приштина: Институт за проучавање културе Срба, Црногораца, Хрвата и Муслимана. Стр. 143–149.
- Derans, Žan-Arno i Loran Žeslen. 2011. *Putovanje u zemlju Goranaca. Balkan, početak XXI века*. Beograd: Medijska knjižara KRUG.
- Ђорђевић Црнобрња, Јадранка. 2014. „Миграције из Горе крајем двадесетог и почетком двадесет првог века“. *Гласник Етнографског института САНУ LXII (2)*: 35–46.
- Dorđević Crnobrnja, Jadranka 2014. „The Gorani Wedding Ritual – Between Individual and Collective Memory“. *Култура/Culture. International Journal for Cultural Researches* 6: 159-168.
- Zlatanović, Sanja. 2014. „Diskurs o Albancima u posleratnom kontekstu: terenska istraživanja srpske zajednice jugoistočnog Kosova“. Knjiga apstrakata: *Suočavanje sa sobom, suočavanje sa drugima. Da li je moguće pomirenje na Balkanu?* Beograd: Etnografski institut SANU, Fondacija Konrad Adenauer. 19.
- Idrizi Aljabak, Sadik 2013: Muška i ženska narodna nošnja u Gori. <http://sadikidrizi-aljabak.blogspot.com/2013/12/muska-i-zenska-narodna-nosnja-u-gori.html> (preuzeto 24.3.2015.)
- Krel, Aleksandar. 2014. „Nemci ponovo u Gakovu: susreti pomirenja i saradnje nekadašnjeg i sadašnjeg lokalnog stanovništva.“ Knjiga apstrakata: *Suočavanje sa sobom, suočavanje sa drugima. Da li je moguće pomirenje na Balkanu?* Beograd: Etnografski institut SANU, Fondacija Konrad Adenauer. 21.
- Malešević, Miroslava. 2007. *Žensko. Etnografski aspekti društvenog položaja žene u Srbiji*. Etnološka biblioteka knj. 25. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Николић, Десанка. 1995. “Етнокултурни стереотипи становника Горе и Средачке жупе“. Шарпланинске жупе Гора, Опоље и Средска, Антропо-географско-етнолошке, демографске, социолошке и културолошке карактеристике. Књ. 40/II. Београд: Географски институт „Јован Цвијић“ САНУ. Стр. 169-174.
- Pišev, Marko. 2013. „Bodež i veo: Teorijski okvir za kulturno-relativističko tumačenje islamskog feminizma“. *Етнолошко-антрополошке свеске* 21, (н.с.) 10 (2013): 143–151.
- Radulović, Lidija. 2009. *Pol/rod i religija. Konstrukcija roda u narodnoj religiji Srba*. Etnološka biblioteka knj. 42. Beograd: Srpski genealoški centar, Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu.

- Reljić, Mitra. 2011. Goranci – od geografske odrednice do etnonima. Oktoih: Časopis Odjeljenja za srpski jezik i književnost Matice srpske – Društva članova u Crnoj Gori 1/1-2: 165–173.
- Spahić-Šiljak, Zilka. 2012. *Propitivanje ženskih, feminističkih i muslimanskih identiteta. Post-socijalistički konteksti u Bosni i Hercegovini i na Kosovu* (ed. Spahić-Šiljak Z.). Sarajevo: Centar za interdisciplinarne postdiplomske studije, Univerzitet u Sarajevu.
- Хасани, Харун. 2000. Миграције становништва шарпланинске жупе Гора. *Горанци, Муслимани и Турци у Шарпланинским жупама Србије. Проблеми садашњих услова живота и опстанка* (ур. М. Бурсаћ). Зборник радова Географског института “Јован Цвијић” 50: 33–44.
- Hasani, Harun. 2011. „Gorannies: A respected minority in Serbia, A persecuted minority in present-day Kosovo.“ *Minorities in the Balkans. State policy and interethnic relations (1804-2004)* (ed. Bataković D.). Special editions 111. Belgrade: Institute for Balkan Studies of the Serbian Academy of Science and Arts. Str. 311–322.
- Hasani, Suzana. 2003. *Etnološke karakteristike Šarplaninske Župe Gora*. Diplomski rad. Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Hošić, Irfan. 2014. „Uvod.“ *Pažnja! Odjeća, umjetnost, identitet. Zbornik radova sa međunarodnog naučnog skupa* (ed. Hošić I.). Bihać: Tehnički fakultet Univerziteta u Bihaću / Odsjek za tekstilni dizajn. Str. 11–12.
- Šantek, Goran Pavel. 2014. „Religioznost i spremnost na pomirenje. Izabrane antropološke studije slučaja o religioznosti mladih.” *Knjiga apstrakata: Suočavanje sa sobom, suočavanje sa drugima. Da li je moguće pomirenje na Balkanu?* Beograd: Etnografski institut SANU, Fondacija Konrad Adenauer. 37.
- Šeta, Đermana. 2014. „Analiza utjecaja novije zabrane ženskih muslimanskih odjevnih praksi u Evropi”. *Pažnja! Odjeća, umjetnost, identitet. Zbornik radova sa međunarodnog naučnog skupa* (ed. Hošić I.). Bihać: Tehnički fakultet Univerziteta u Bihaću / Odsjek za tekstilni dizajn. Str. 55–64.

Izvori:

Zakon o zabrani nošenja zara i feredže u NR Srbiji od 9. januara 1951.

Popis stanovništva, domaćinstava i stanova 2011. u Republici Srbiji, Stanovništvo, Nacionalna pripadnost, Podaci po opštinama i gradovima, Republički zavod za statistiku, Beograd 2012.

http://www.praxis.org.rs/images/praxis_downloads/nacionalna%20pripadnost-ethnicity%202.pdf preuzeto 24.6.2013.

<http://mlicanin.weebly.com/goranska-nosnja.html> (preuzeto 24.3.2015.)

Jadranka Đorđević Crnobrnja

Everyday Clothing of the Goranci Females in Belgrade – Between Traditional and Modern Cultural Practices

The paper presents and discusses changes in certain dress and clothing practices and their effects on conflict within oneself and others. In this context, the paper analyzes certain conflict situations faced by the Goranci females in Belgrade. This conflict was brought about by the changes that have occurred in the females clothing during the second half of 20th and the first decade of 21st century.

Key words:

everyday clothing, women, conflict, reconciliation, Gora, Belgrade

The focus is placed on changes that were initiated by external factors - legislation, migration and fashion trends. Accepting novelties in dress and clothing was not always simple and easy, especially if they implied the elimination of those garments implying a certain symbolic significance within the Goranci community and female subculture.

Besides, changes in clothing imply and initiate changes in other spheres of life, especially in the sphere of (self) identification, on several levels at the same time (gender, religious, ethnic, etc.). The initiation of the clothing changes impacted the women in such a way to become somewhat at odds with themselves, to feel discomfort because of the fear that the (non) acceptance of the novelty could cause conflicts with some family members and relatives.

A reconciliation with oneself and others imply that a women accepts a new way of dressing, but also the rest of whatever this may imply. Such reconciliation - assessed in this way - is not an end in itself. It is a process that involves several aspects simultaneously, and clothing is just one among them. In addition, a reconciliation on a personal level does not imply in itself reconciliation with others, and vice versa. Conflicts due to clothing do not represent an exception in this respect, but proved to be indicative for understanding complex socio-cultural processes such as reconciliation.