

ETNONIMSKA ANALIZA BANIJSKIH RUKOPISNIH ZBIRKI INSTITUTA ZA ETNOLOGIJU I FOLKLORISTIKU

RENATA JAMBREŠIĆ
Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb

Svrha je ovog rada u tekstovima rukopisnih zbirki IEF-a s područja Banije izdvojiti etnonime koji se u njima susreću i semantičkom analizom njihova pojavljivanja u okružju različitih usmenoknjiževnih i govornih žanrova pokazati da etnonimi kao oznake etničkog identiteta i zasebni jezični entiteti u diskursu, osim semiotičke funkcije imenovanja, posjeduju i naglašenu sociolingvističku funkciju modeliranja prostornih, etičkih i vrijednosnih odnosa. Korpus obradenih tekstova obuhvaća dva osnovna diskursa: "znanstveni", odnosno etnološko-folkloristički i "usmeni", tj. folklorni - osobito zapise s margina zbirki, unutar zagrada u napomeni o kazivaču. Žanrovski neprofilirani, književno "nezanimljivi", ovi su zapisi izuzetno vrijedni za antropološko istraživanje oblikovanja, potiranja i stjecanja etničkog identiteta, u vrijeme koje inzistiranjem na apstraktno postavljenom *suživotu* ne slijedi život s njegovim uvijek već novopristiglim distinkcijama.

1. Zamke nacionalnog

Odgovor na pitanje zašto se etnocentrička ideologija, etnički identitet i *ethnic revival*, pojavljuju kao sve češći ostvaraj (samo)identifikacije u polietničkom okružju društava tako različite civilizacijske razine, nije jednostavan ni univerzalan. Uglavnom se smatra da bi društveno-povijesnoj mijeni (rod-pleme-narod-nacija) trebao odgovarati proces postepenog odstupanja od modela genetsko-etničkog zajedništva, ali iako je sociokulturni razvoj, kao što

kaže Fromm, išao "u pravcu stvaranja osnove za potpuno doživljavanje individualnosti (...) samo je manjina postigla to doživljavanje 'sebe'". (1986, 52) Paradoksalno, temeljeći se na jedinstvenoj ljudskoj potrebi samoodređenja, hipertrofirana i mistificirana svijest o etnicitetu dovela je i dovodi, u našoj ratnoj svakodnevnici, do poraznih primjera raščovječenja.¹

Etnopsihoanaliza pristupa etničkom identitetu kao osvještenom ontogenetskom psihosocijalnom procesu (etničko se reinterpreтира i otkriva u svakoj generaciji), ali i kao nečemu što je izvan naše kontrole, kolektivno-nesvjesnoj tvorbi u temelju koje su binarni odnosi razlikovanja ("ne-oni" tj. "mi") i poistovjećivanja. Ovo zadovoljstvo poistovjećivanja (*eto što jesmo, dakle eto što jesam*) može prerasti u kompleks narcisoidnosti i u (kolektivni) etnocentrizam, ako pojedinac ili nacija izgube optimalnu sliku *Ja-ideala* (tj. uravnoteženi nacionalni ponos)² kaže Freud u knjizi *Totem i tabu*. Prema njemu, oblikovanje svakog identiteta (klana, sekte, stranke ili nacije) temelji se na isključivanju "drugih" i ova je podsvjesna logika sa snažnom emocionalnom primjesom važan dio društvene i nacionalne dinamike. Prema antropologu Epsteinu

"... etnicitet se počinje tako često javljati u uvjetima radikalne transformacije društva, koju opet često prati duboka kulturna erozija i nestanak mnogih običaja koji bi mogli poslužiti kao znakovi razlikovanja..." (D. Rihtman-Auguštin 1991, 79)³.

Naša građa obuhvaća sredinu 20. stoljeća - obnovu u duhu socijalističkog industrijskog društva nakon drugog svjetskog rata, a djelomice i građu iz posljednje četvrtine 19. st. - dakle prvu radikalnu transformaciju društva: demilitarizaciju *Vojne Hrvatske* i pokušaj njenog uključivanja u modernizacijske procese građanskog društva banske Hrvatske. Zato nam je ova Epsteinova smjernica važna za naš pokušaj prostornog i povijesnog smještanja razvedene etnonimske matrice u prostor simboličke integracije etničkih identiteta. Dugotrajna obilježnost krajiškom "historijskom situacijom"

¹ "Naime, da bi nešto imalo etnički identitet, za početak to mora biti *ljudsko* biće. A svojstvo da se bude *čovjekom* podrazumijeva upravo sposobnost da se bude *eminentno* jedini, *eminentno* različit od drugih, zbog toga što je individualiziranost svojstvenija čovjeku nego amebi. Međutim, jedinstvenost (...) jest izravna posljedica izvanrednog *raspona* mogućeg repertoara njegovih ponašanja, što je pak ishodište njegove goleme plastičnosti." (Devereaux 1990, 193)

² Stanko Lasić je na istu temu rekao: "U nacionalnom ponosu izniknula je kontradikcija (...): u drugom više ne vidimo sebe. Ili drugog vidimo **samo** našim očima a ne vidimo ga (ne želimo ga vidjeti) i njegovim očima pa stoga ne razumijemo što on jest i što on hoće...[I u Europskoj zajednici - op. R.J.] je nesumnjivo najteže priznati drugom nacionalnom subjektu ono isto što tražimo za sebe." (1990, 7)

³ Michael M. J. Fischer isto tako upozorava da današnji strah od industrijske homogenizacije, površinske unifikacije, te skeptično-ironičan odnos prema postojećim ritualima i svetkovinama (u SAD) zamjenjuje poziv na *zajedništvo duha* (religiozno ili etničko), ono što H. G. Gadamer zove *osjećaj za moralnu tradiciju*. (1986, 197)

pridonosila je "konzerviranju" agrafijske⁴ predajne kulture i tradicionalnog ruralnog patrijarhalnog života u neuobičajenoj kombinaciji sa strogim vojničkim ustrojstvom u vrijeme kada potiranje običaja snažno obilježava europsku civilizaciju.

Uvriježeno je mišljenje da što je jedno društvo sociopolitički racionalnije i humanije uređeno, potrebuje manje iracionalnih, mitskih i mitomanskih simbola svog identiteta. Ako povijest Vojne krajine doživljavamo:

"... kao povijest sistema represivnog obeščovječenja, kao povijest uzaludnog žrtvovanja, kao povijest služništva, laži i mržnje, ali i u kontrapunktu kao povijest traganja za smislom ljudskog života..."
(Roksandić 1988, 6),

tada nam neće nedostajati ni referencijalno ni mitsko⁵ polje iščitavanja odabranih usmeno-pripovjednih iskaza.

1.1. Između identiteta i integriteta

Na Epsteinovu interpretaciju problema identiteta nadovezuju se drugi poststrukturalistički antropolozi koji zagovaraju antropologiju imaginarnog i naglašavaju ulogu slojevitih predodžbi, fikcijskih tvorevina u kojima pojedine zajednice prepoznaju same sebe⁶ ili jedni druge:

"Te se predstave grade kroz dijaloške odnose i razvijaju kroz povijest. Predstave se međusobno povezuju, usklađuju ili odbijaju ali manje na temelju sličnosti na razini običaja, kulture, povijesnih zbivanja, a više kroz odnose znanja i moći što su na djelu u strukturi samog dijaloga. Ne postoji prema tome, ni jedna znanstvena metoda koja bi jamčila istinu ovih ili onih predstava, dakle njihovu veću ili manju podudarnost s nekom zbiljom izvan društvenih i intersubjektivnih odnosa." (Velčić 1991, 176)

⁴ Godine 1870. bilo je u hrvatsko-slavonskoj Vojnoj krajini oko milion stanovnika, od čega 85 % nepismenih (Roksandić 1991, 96).

⁵ Postojani obrasci simboličkog ponašanja ljudi i ljudskih zajednica koji se nazivaju mitotvornima nagone na izricanje krajnjih sudova, mahom, povjesnike i psihologe. Prvi pri tom pronalaze izvorište svakoj sastavnici, mitologemu, u kronološki situiranom povijesnom događaju tražeći "vanjske" uzroke; oni drugi pokušavaju uzrok mitske prakse pronaći u duboko usađenim razlikama u psihologiji naroda koji, tvrde, nisu u istoj mjeri skloni mitotvornim obrascima ponašanja. I jedno i drugo razmišljanje suvremena humanistika ne shvaća ozbiljno, ali ove iste formulacije ne upotrebljava samo retorika masovnih medija, već se čuju i s govornica najvećih znanstvenih i vladinih institucija. Pri tome se jednostrano razumijeva Lévi-Straussovo upozorenje da je funkciju mita preuzela politika koja sva "zastranjenja" svodi na istost dominantnog (vlastitog) ideološkog diskursa.

⁶ "U prijašnjim razdobljima naše kulture izvedbe (...) bijahu protok neke postojeće zajednice. Sada se zajednica vrlo često proizvodi uz pomoć izvedbe." (Bausinger 1990, 15)

Izražavanje i očitovanje etničkog kulturnog identiteta etnonimima, u primarnom prostoru svakodnevnog života, raznovrsno je i višeglasno, bitno određeno činom komunikacijske uporabe. No, što se više usmjeravamo, preko književno-umjetničkog, na teorijski interpretativni diskurs, ova se raznolikost vidljivo smanjuje (sjetimo se samo propulzivnosti teorije "globalnog sela" kojom se pokušalo objasniti sve kulturološke fenomene suvremene civilizacije i *melting pot* retorike) na svega nekoliko dominantnih i legitimnih etnika. Ova je pragmatička redukcija poželjna u ideološkoj vizuri integracije i homogenizacije društva, a najradikalnije se očituje u obliku "rubrika" u popisu stanovništva koje teže razvrstavanju pojedinaca "bez ostatka". Naravno da je ovaj društveni interes maskiran u najraznovrsnije socijalizacijsko-edukacijske procese, potkrijepljen autoritetom humanističkih disciplina, i da on povratno utječe na prepoznavanje, zapažanje određenih raznolikosti kao etničkih, a ne (sub)kulturnih entiteta i *vice versa*.

Naizgled inertna i postojana, postava svakodnevnog življenja pojedinca u zajednici i manjih zajednica u većoj, rastvara se u svojoj složenosti pri svakom pokušaju bližeg određenja njenih etničkih, društvenih, jezičnih ili kulturnih obilježja. Interdisciplinarno zahvatiti ovu mnoštvenost ljudske egzistencije na razmeđu privatno-javno, nedavno su pokušale neke humanističke discipline (folkloristika, etnologija, kulturna antropologija, lingvistika, znanost o književnosti, historiografija) zajedničkim pristupom nazvanim *récit de vie*⁷ i *life history*.⁸ Odgovore na pitanja ideologizacije, motivacije, arhetipske pozadine univerzalnosti i banalnosti svakodnevnog ljudskog života, ovi pravci ne traže u području samobitnih *nepisanih zakona* i *neiskazanih konvencija* koji čine običaje, navike, sociokulturne i pripovjedno-govorne stereotype, već u području njihova *ispisivanja*, tj. tržištu simboličkih dobara. Usmeno ili pisano, iznuđeno ili spontano pripovijedanje o životu i vlastitom identitetu ne svjedoči nam o neposredno dohvatljivim događajima i činjenicama, već, prije svega, o konvencijama predstavljanja *vlastitih* iskustava, opažaja ili osjećaja u okviru simboličko-ideoloških modela određene zajednice. "Klasični" folklorističko-etnološki interes odavno je "uronjen" u ovu problematiku prepoznavanja različitih kulturnih kodova, a novi mu epistemološki pravci samo osporavaju mogućnost govorenja iz neke neutralne znanstveno-objektivne pozicije i interpretaciju zabilježenih (pri)povijesti ne kao pojedinačnih, simboličkom

⁷ Na francuskoj epistemološkoj sceni živo je proučavanje pripovijedanja o životu i "nove historije" tzv. francuske historiografske škole. Nedavno je objavljena i jedinstvena enciklopedija *Povijest privatnog života* (Histoire de la vie privée, Seuil, Paris, 1985.) Ph. Arièsa i G. Dubya u pet pozamašnih svezaka, kao rezultat dugogodišnjeg istraživanja fenomena privatnosti, osobnih povijesti i svakodnevice od antike do našeg vremena.

⁸ Biografsku metodu (poznatu pod ovim eng. nazivom) koja istražuje ovisnost priča o životu i društveno-povijesne zbilje, koriste mnogi evropski autori koji dodiruju područje socioloških i antropoloških studija: P. Thompson, D. Bertaux, N. Gagnon, P. Niedermüller, F. Ferrarotti (koji je predložio i novi termin "etnopovijest" za ovu vrstu inderdisciplinarnog proučavanja).

praksom posredovanih diskursa, već kao reprezentanata djelatne prakse čitave grupe, društva, kulture.

1.2. Etnički identitet i etnička ličnost

Georges Devereux u svojoj knjizi *Komplementaristička etnopsihoanaliza*, koju čine studije pisane još tridesetih godina, objašnjava svrsishodnost razlikovanja pojmova *etničke ličnosti* i *etničkog identiteta*. Razlikovanje ćemo prihvatiti zato što uzima u obzir distinkciju ontogenetsko-filogenetsko.⁹ Sama je dihotomija usporediva i s lingvističkom podjelom jezične djelatnosti na jezik i govor - normu i pojedinačne ostvaraje koji tu normu održavaju, ali je i stalno podrivaju, nište i obnavljaju. U našem slučaju, normi odgovara pojam etničkog identiteta. Pojedinci usvajaju i očituju etničku ličnost u isto vrijeme na različite načine i u različitoj mjeri. Pri tome osjećaju obvezu stalnog "usaglašavanja" s etničkim identitetom shvaćenim kao norma, kao idealni model ponašanja. Da bi u tome uspjeli, ispomažu se sveprotežnom imaginativnom sposobnošću predstavljanja - "prikazati se (kao)" sukladnima idealnom modelu etničkog identiteta.

Onaj treći, "djelatni" pojam je *diskurzivna praksa*. Ona u sebi objedinjuje jezične i nejezične procese označavanja kojima čovjek kao *animal symbolicum* neprestano stvara (sebi poznat) svijet. Diskurzivan pristup, između ostalog, znači isticanje subjekta iskazivanja koji se u tekstu očituje preko svojih instanci - zamjenica, konektora, deiktičkih riječi, modalnih oblika glagola, negacija i čitavog niza retoričkih "strategija" koje osmišljavaju jedan tekst jer ga situiraju u kontekst njegovog poželjnog razumijevanja.

Pred nama je jezično ponašanje koje Devereux naziva "autoetnografsko poopćenje", karakteristično po tome što se u jednom te istom iskazu može očitati etnički identitet i etnička ličnost,¹⁰ ovisno o tome da li je naglasak na subjektu, najčešće etnonimu (npr. "Svaki Spartanac"), ili na predikaciji, najčešće vrijednosno hijerarhiziranim psihološkim obilježjima ("je hrabar, strog, šutljiv"). Negativne formulacije (npr. "Spartanac nije govornik."), a negaciju smo već spomenuli kao značajniju transformaciju dubinske gramatike teksta, odraz su povijesnog procesa i "ističu disocijativno-diferencirajuće

⁹ "Dijete roditelja Spartanaca (...) etiketirano je kao "Spartanac". Dijete ima spartanski etnički *identitet*. Međutim, unaprijed se prihvaća da ono mora *steći* spartansku etničku *ličnost* krajnje strogim *odgojem* o kakvom opširno izvješćuju opisi Sparte." (op. cit., 203).

¹⁰ Radi jasnoće, tamo gdje nije presudno razlikovati ih, govorit ćemo o etničkom identitetu/ ličnosti, a ne o pojmu, predodžbi etničkog identiteta/ ličnosti. Kao što Devereux naglašava, do etničkog identiteta kao takvog ne možemo doprijeti i kada govorimo o identitetu, tada mislimo na "nečisti model" etničkog identiteta koji se "više-manje podudara s indukcijski formuliranom "etničkom ličnošću" (op. cit., 215)

porijeklo mnogih svojstava etničke ličnosti" (op. cit., 203-204) o važnosti kojih ćemo još govoriti.

Devereux ovu višestrukost razumijevanja i tumačenja iskaza u (kon)tekstu vidi kao posljedicu razaznavanja više tipova izričaja s obzirom na to kako ulaze u (različite) odnose sa gramatičkim subjektom, ali ne i polifonim subjektom iskazivanja. Svaki iskaz, kao što je naglašavao Bahtin, upućen je drugom i u svakom progovara još netko - prošle generacije, predajna kultura, "jezik" vladajuće ideologije, pripadajući sociolekt, (zaključimo dosljedno Bahtinu) i autoritativni glas ovjerenog znanja discipline kojoj pripada teorijski tekst u kojem smo zatekli naš "autentični" iskaz o etničkom identitetu. Ipak Devereux svojim pojmom "autoetnografsko poopćenje", vrlo osviješteno, upravo autocenzorno izricanje sudova o vlastitom identitetu smatra presudnim za čitavu problematiku:

"Etnički identitet nije, niti logički niti operativno, induktivno poopćenje konstruirano na osnovi podataka. U svojem najužem i najjednostavnijem značenju, on čak nije niti idealni model. On je, posve jednostavno, sredstvo za trijažu i etiketiranje. U načelu, on nema nikakve veze s načinima *ponašanja* - bez obzira da li ispitivač izravno promatra ponašanje ili o njemu izvješćuje informator. Međutim, etnički identitet mora se izreći i mora ga *izreći* autoetnograf." (op. cit., 204).

I tako, bez obzira na "terenska istraživanja" života jedne zajednice, sve što mi možemo tvrditi o etničkom identitetu temelji se na jezičnim iskazima koji se izriču o pripadnicima vlastite ili druge etničke skupine. A kako utvrditi u kojoj je mjeri izricanje ponavljanje uvijek već poznatog, usvojenog znanja, jezično-situacijskih stereotipa, a koliko je odraz čovjekova *prepoznavanja*, jezikom "nezaražene" percepcije? U kojoj mjeri on zastaje *pred* i dopire *do* fenomena "vanjskog" svijeta da bi se upitao što se krije *iza* naziva, etiketa ili etičko-etničkih generalizacija, ali to je povod za neki drugi diskurs.

1.3. Etnonimi kao onomastici

Vlastita imena, onomastici ili idionimi dijele se na antroponime i toponime. Njihovim nastankom, podrijetlom i strukturom kao lingvističkih entiteta bavi se onomastika. Antroponimi se mogu dijeliti prema društvenoj funkciji (osobno ime, nadimak, patronimik) i prema motivima imenovanja (metaforična imena, pseudonimi, kriptonimi, hipokoristici itd). Etnonimi ili etnici imaju neodređen status prema jednoj od mogućih, podjela riječi na idionime (jezični znak za obilježavanje jedinke u vrsti) i koinonime (jezični znak za obilježavanje vrste) jer ne individualiziraju jedinku unutar vrste, već prema ostalim vrstama.¹¹ No, ovaj smo problem već apsolvirali uvođenjem razlikovanja etničke ličnosti i etničkog identiteta.

¹¹ Vidi *Leksik prezimena SRH*, str. V-XIV.

Govoreći o znakovnoj prirodi etniciteta, Dušan Bandić ističe:

"Ime etnosa je - u izvesnom smislu - sinteza svih značenja sadržanih u simbolici dotične grupe; ono je simbol svih njenih simbola. Kada pomenemo ime Srba ili - recimo - Irokeza, mi automatski podrazumevamo sve ono što Srbe ili Irokeze čini međusobno srodnim a različitim od drugih." (1982, 51).

Za razumijevanje različitih funkcija etnonima kao ključnih (predstavljajčkih) simbola identiteta, presudan je intencionalni čin imenovanja. On podrazumijeva da se svakom idionimu dodaje sadržaj "individualiziranja", a "isključuje" svijest o značenju imena (ako je ono razaznatljivo) što je teško, pa naša svijest "gotovo uvijek operira sa semantičkim sadržajem koinonima kojim se određuje idionim" (Putanec 1976, VII). Zbog te potrebe da se ime motivira, tumači kao *poruka*, javlja se proces reetimologizacije ili vezivanja imena s nekom drugom riječju, značenje koje u svijesti postoji (tzv. pučka etimologija), ali i učestala leksička variranja - tvorba (ne)podrugljivih augmentativnih (npr. *Srbenda*, *Hrvatina*) ili deminutivnih oblika etnonima (npr. *Vlašić*). Zato je uvijek potrebno imati na umu i emocionalne i stilističko-ekspresivne sastavnice etnonima - kako se nastoji promjenom oblika ili zamjenom imena izraziti taj afektivan, snolik i "neiskaziv" stav o nekoj osobi (grupi).

1.3.1. Onomastici kao mitemi

Upravo (pre)naglašavajući ovu nesvjesnu, arhetipsku značenjsku dimenziju idionima, Lotman ih izdvaja kao poseban leksički sloj "... koji ne obrazuje samo kategorijalnu sferu prirodnoga jezika, nego i njegov osoben mitološki sloj." (1979, 366) Slijedeći Lotmana, možemo izdvojiti odrednice mitotvornog karaktera vlastitih imena:

- a) Vlastito *ime* se poistovjećuje s denotatom *-imenovanom* osobom ili predmetom. To je odlika mitološkoga asemiotičkog poimanja svijeta koje motivira odnos riječi i stvari. Nominacija nadomješta semiozis. Prevođenje je vlastitih imena, zapravo, nemoguće.
- b) Dok se većina riječi prirodnog jezika postepeno i neprimjetno mijenja u dugom nizu semantičkih promjena, vlastita se imena mijenjaju "u vidu lanca svesnih i međusobno oštro razgraničenih akata imenovanja i preimenovanja. Novom stanju odgovara novo ime." (op. cit., 376) Dakle, preimenovanje - ulica, škola, gradova, država - prati ritualno vjerovanje (često i ceremonijalni čin *posvećenja*) da promjena imena znači i preobrazbu samog predmeta. Dovoljno je promijeniti ime da on više ne bude onaj "stari" ili da on postane opet "naš dobri stari" predmet, institucija, običaj. (Svi znademo kakve nam se sve mogućnosti (verbalne) intimizacije, na razini imenovanja omiljenih osoba, životinja i predmeta, pružaju.) Dok se neosviještene semantičke promjene zbivaju u/zbog promjena cjelokupne jezične strukture i nadovezuju u dugom povijesnom trajanju, preimenovanja žele umjetno

jukstaponirati odsječke različitih povijesnih razdoblja kao nesumjerljive elemente različitih svjetova. Zapravo, žele vraćanjem riječi u život suvremenoga jezika prenijeti s njima i samo neke, priželjkivane konotacije i poželjan kontekst, a to je iluzorno. Dok se plan sadržaja jezičnog znaka i može, donekle, sačuvati nepromijenjen, smisao i značenje podvrgnuti su stalnoj mijeni, resemantizaciji i ne podudaraju se kako od idiolekta do idiolekta, tako i unutar različitih diskurzivnih praksi jednog razdoblja.

Ne treba ni isticati koliko je ovaj prepoznatljivi simboličko-ritualni obrazac preimenovanja, karakterističan za sadašnje vrijeme. *Lenjingrad* je opet *Sankt Peterburg* prizivajući (i stranim jezikom imena)¹² ideološku potku vremena u kojem se Rusija, gradeći novu prijestolnicu, (prvi puta) okrenula Europi, *Duvno* je opet "hrvatski" *Tomislavgrad*. S druge strane, *Glina* postaje *Banijska Palanka*, *Slunj Šešeljgrad* (sic!), a 34 sela okupirane glinske općine, s pretežno hrvatskim pučanstvom, također dobivaju potpuno nova, "nepovijesna" imena kojima se želi prizvati i utemeljiti nova stvarnost. Kako je znakovna praksa uvijek vezana s društvenim poretkom, promjena ideološkog sistema često teži smjeni ili negiranju čitavih znakovnih sistema (uvođenje ćirilice umjesto latinice u "Krajinama") ili jezičnih idioma ("srpski" ekavski umjesto "domaćeg" ijekavskog idioma).

1.3.2. O etnonimima u rječničkom korpusu

Od imena o kojima ćemo govoriti - *Hrvati, Srbi, Vlasi, Šokci, Kranjci, Krdžani, Muži, Žabari, pravoslavci, katolici* - samo su neki, dominantnim ideološkim diskursom, "ovjereni" etnonimi i njih možemo nazvati prvim ili legitimnim tipom etnonima (*Hrvati, Srbi*). Druge možemo pronaći u povijesno-etnografskim publikacijama i rječnicima, leksikonima, enciklopedijama koji obilato citiraju historiografsko-folklorističku građu (*Šokci, Bunjevci, Vlasi, Kranjci*). To je drugi tip etnonima koji možemo nazvati alternativnim, ali usvojenim (malo kome ta imena označuju isto i "prvotno" značenje etnika) jer više govore o osjećaju razlike, vlastitom/tuđem osjećaju *drugog* i *drugačijeg* identiteta, nego što identificiraju jasno razlučive, homogene etničke skupine. Treći tip etnika nazvala bih "zamjenskim" tipom. O njima se inače govori kao arhaizmima (*Muži*)¹³ i ekspresivnim, stilematskim riječima (*Žabari, Krdžani*)¹⁴

¹² Donekle sličan postupak, ali kreativno intendirane fonemsko-značenjske transformacije imena gradova uvođenjem drugog jezika, nalazimo na hrvatskom ratnom plakatu: *Vukovar, Nowaska*. Ovakav "očuđujući" postupak - višestruka semantizacija izraza i sadržaja imena - također priziva mitološki čin *imenovanja kao prepoznavanja* predmeta (ugroženog grada) iza "nečitljivog" tj. nerazumljivog imena. Novostvoreno ime, sa svojim semičkim engleskim dijelom, apelira na širi krug adresata i tako se pridružuje internacionalizaciji problema rata koji nije samo zbilja jedne *druge*, prostorno i jezično zatvorene, tuđe društvene zajednice.

¹³ *Muž* kao kajkavski feudalni termin za kmeta, seljaka gotovo se izgubio i u Hrvatskom zagorju. Pomalo začuđuje činjenica da ga nalazimo na Baniji kao etničku oznaku (u

samo u diskursu književnih i folklorističkih tekstova, ili kao imenima pripadnika različitih konfesija (*pravoslavci, katolici*) kod kojih se ne naglašava pridodata funkcija etničke (samo)identifikacije koju ova imena, pisana velikim slovom, izražavaju u mnogim slučajevima.

O porijeklu i tumačenjima imena *Hrvati/Srbi* nećemo govoriti jer to za svrhu ovog rada nije važno, a i postoji konsenzus o njihovoj uporabi kao legitimnih etnonima. Sva druga navedena imena izazivaju stalne lingvističke, povijesne, političke i demografske nesporazume, jer signaliziraju postojanje, održanje ili stjecanje etničkog identiteta skupine kojoj bi trebalo priznati njena manjinska/većinska prava na određenom prostoru.

Za etnonim *Šokac* Skokov etimološki i Akademijin rječnik (dalje AR) kažu da je "neznalog" postanja. Prema osnovnom značenju, to je naziv za starosjedioce Hrvate ikavce u Slavoniji, Baranji, Bačkoj i Bosni, tj. čitavom bivšem turskom području. Prvi se puta spominje u popisu žiteljstva đakovačke biskupije od 1644-1698: "katolici, Šokci jali Slovinci (...) Šokci rekuć Slovinci katolici" (Skok 1973, sv. III, 407) ili u talijanskom obliku *Zoci*, još ranije, 1633. godine u ispravi kojom katolici Bosne i Slavonije traže za biskupa fra Hijeronima Lučića (AR, sv. XVII, 172). Skok misli da *Šokac* nema pejorativno značenje u Slavoniji, Srijemu i Vojvodini, ali

"U Hrvatskoj, naročito u Lici i u bivšoj Vojnoj krajini, *Šokac* je opozicija nazivu Vlah za Srbina. Ti ga govore u pejorativnom smislu za Hrvate." (op. cit, 407)

Drugo značenje, AR izvodi na temelju narodnih poslovice i druge folklorističke građe:

"*Šokac* kao da znači svakoga seljanina, zemljoradnika, dakle priprostijeg čovjeka, u suprotnosti s gospodinom bogatašem, "finim" čovjekom." (AR, sv. XVII, 172).

Za razliku od prije navedenog etnonima, *Vlah* (Lah, Vla, pl. Vlasi, Vlaji) je kao naziv i kao oznaka određenog etnosa višeznačan, problematičan i upitan. Skok razlikuje sedam značenja, koja se smjenjuju dijakronijski, ali i koegzistiraju u sinkronijskom presjeku u okviru nekoliko različitih semantičkih polja. Tako je *Vlah* označavao Latinusa (1°), Rumunja (2°), Talijana (3°), Cincarina u Makedoniji (4°), u srednjem vijeku čovjeka iz *vlašskog* katuna, nomadskog pastira "romanske" narodnosti, a zatim bez obzira na vjeru i narodnost (5°).

množinskom liku, pisano velikim slovom), ali nam ona govori da se svijest o feudalnoj organizaciji posjeda dugo zadržala u Krajini i da se osjećala snažna polarizacija kmet (starosjedilac) - (slobodni) Vlah Krajišnik. Tako povjesničari naglašavaju/osporavaju stvarne privilegije Vlahu, ali i napominju da je mnogo starosjedilačkih kršćanskih žitelja pobjeglo na tursko područje BiH zbog manjih obveza i davanja.

¹⁴ Bonifačić Rožin navodi tumačenje porijekla ovog imena prema ispitanicima iz Šušnjara: "Krdža je kljaka, glomazniji štap, koji su nekad svi stanovnici nosili. Krdža je i domaći duhan, cigareta debela i dugačka." (NBR, IEF rkp 359, 110) Ovo drugo značenje potvrđuje i Skokov rječnik (sv. II, 187)

Kasnije se ime prenosi na Slavene (najčešće Srbe): kod Mlečana je to *slavenski, morlački*¹⁵ stanovnik koji se seli iz Turske na njihov teritorij, kod Hrvata stanovnik *Srbín pravoslavac*, koji se doseljuje u Vojnu granicu s turskog teritorija; kod muslimana u Bosni pravoslavac (6°), i ime kraja: *Stari Vlah* u Sandžaku (7°). (Skok 1973, sv. III, 606)

Proširenost i pejorativnost, kao opće oznake imena *Vlah* za raznorodne etničke i sociokulturne skupine, uzrokovane su ne samo religioznim pretekama¹⁶, već i sociokulturološkim jer je *Vlah* i prije provale Turaka u srednjovjekovnoj srpskoj kao i hrvatskoj državi označavao pokretno, stočarsko stanovništvo (jezično i vjerski uglavnom asimilirano s većinskim življem)¹⁷ za razliku od nepokretnog stanovništva vezanog za feudalne i crkvene posjede: *Srba* u srpskoj i *Hrvata, Bežjaka* u hrvatskoj srednjovjekovnoj državi:

"Opreka (...) se izrazuje i u psihološkim razlikama, kako je i prirodno. Stalnosjedilac opaža kod *Vlaha* nepouzdanost. Kod njega riječ *Vlah* dobiva pejorativno značenje" (op. cit., 608)¹⁸

Ne upuštajući se u povijesnu problematiku Vlaha, želimo samo napomenuti da o Vlasima kao doseljenicima iz turskog područja (uglavnom iz Podgrmeča, Potkozarja, srednje Bosne, ali i drugih krajeva) u Vojnu Krajinu i Baniju govore dokumenti od kraja 15. do kraja 18. stoljeća.¹⁹

¹⁵ Mlečani su preuzeli bizantinsku složenicu *mauróvlahos*. Odatle *morlacco*, riječ koja putuje Evropom, pa i Goethe naziva jezik "Hasanaginice" *morlakisch*.

¹⁶ "Religiozne opreke imaju za posljedicu da *Vlah* dobiva pejorativno značenje. Zbog toga dobiva pejorativno značenje i *Šokac* i *Kranjac*." (Skok 1973, sv. III, 606) Ova semantička neprofiliranost imena kao etnika i oznake socijalnog statusa, vidljiva je i u pisanju imena velikim ili malim slovom. Tako Vuk S. Karadžić u poslovicama *Vlah* piše velikim, u prvom izdanju pripovijedaka malim, a drugom izdanju, velikim slovima. (AR, sv. XXI, 169)

¹⁷ Obično se govori o "istočnim" i "zapadnim" Vlasima, prema tome da li su se nalazili u srpskoj ili hrvatskoj srednjovjekovnoj državi. Prvi su podložni oštroj diskriminaciji u Dušanovu zakoniku. "Zapadni" ili hrvatski Vlasi katoličke vjere živjeli su na Velebitu i oko Cetine. Ban Ivan Frankopan potvrđuje im 1436. u Klisu "njihove stare zakone" i seli ih na Krk, gdje su se do 19. st. sačuvali ostaci veljotskog jezika, ali i Istru gdje se još donedavno čuo i istrorumunjski. (op. cit., 607)

¹⁸ Najočitiiji trag ove sociokulturne opozicije i njene starosti nalazimo na dalmatinskim otocima i u gradovima. Prije Turaka, *Vlasima* su nazivani stanovnici između Bosne i Dalmacije koji su doveli svoja stada do primorskih uvala da prezime. "Ako su se nastanili u otočkim mjestima, zovu se i danas *Vlasi*, premda su katolici kao i ostali *Boduli*. Stanovnike Maslenice na Šolti (katolici) zovu ostali *Boduli Vlasima*. Jednako tako zovu Hvarani stanovnike Sućurja, a Bračani stanovnike Sumartina". (op. cit., 607) Naravno, da se naziv nadijevao i svim novim doseljenicima, seljacima "sa suhe zemlje", bez obzira na njihovo porijeklo, kao i onima koji obitavaju "gore" - u zaleđu, brdu, planini - toposima koji su i dalje metafore za drugačiji tip zanimanja i življenja. Najveće pomicanje značenja nalazimo u jeziku moližanske hrvatske enklave gdje *Vlah* znači "fidanzato, vjerenik". (Vidov 1972, 92)

¹⁹ Za pregled glavnih valova seoba pravoslavnih žitelja Banije, s glavnim akcentom na graničnoj dvorskoj općini, vidi članak P. Šimunovića *Imena naselja banijske općine*

Etnik *Kranjac* AR tumači: "S toga po sjeverozapadnijem krajevima pravoslavni Hrišćani zovu ovako katolike i uopće ljude što nose zapadno odijelo" (AR, sv. V, 281), a njegovo diskurzivno značenje za određeno razdoblje na Kordunu (pretpostavljamo i Baniji) nalazimo u povijesnom tekstu:

"Dok su Francuzi imali u uredima domaće stanovništvo, sada se ponovo (za austrijske uprave - op. R. J.) medovalo na njemačkom jeziku. Zbog toga su dovodili činovnike iz susjednih zemalja: Kranjske i Štajerske. Ti su došljaci među činovnicima bili najbrojniji, a zvali su ih "Kranjcima", što je bio sinonim za riječ činovnik. Inače na Kordunu - za razliku od drugih krajeva - nazivi "Kranjac" i "Vlah" protegnuli su se kao sinonimi za Hrvate, odnosno Srbe." (Žalac 1990, 61-62)

2. Semantička analiza etnonima

Odlučili smo se za semantičku analizu diskursa koja prezentnu postavu sadržaja iskaza svodi na značenjske jedinice sumjerljive s osnovnim pojmovima unutar hijerarhije diskursa konkretnog povijesnog razdoblja. Dakle, strukturu izdvojenih i nesamostalnih iskaza o etnicitetu kontekstualiziramo uvažavajući dva tipa konteksta: *kontekst iskaza* (koji se tip etnonima u kojem tipu iskaza i govorno-književnog žanra upotrebljava) i *kontekst kulture* (tko iskazuje, s obzirom na etničku pripadnost, u kojoj situaciji, u kojem odnosu prema predmetu predstavljanja), koji obično pokriva termin *izvedba*. Usporedit ćemo odnos prema etničkom "drugom" u zapisima usmenih iskaza, usmenoknjiževnim žanrovima, predgovorima zbirki i objavljenim folklorističko-etnološkim radovima.

Značenje se teksta mijenja zajedno s kulturnim vrijednostima. Onaj tko je odabrao semantički pristup svjestan je da tekstove strukturiraju institucionalizirane diskurzivne prakse, koje u procesu stvaranja slike o svijetu imaju svoje interese i koje su jednako tako *zbijske* kao i drugi tipovi praksi.

2.1. Etonimska analiza etnološko-folklorističkog diskursa

Zastupnici prijelaznoga "autobiografskog" etnološko-folklorističkog diskursa su tekstovi predgovora koje su pisali djelatnici Instituta za etnologiju i folkloristiku (ondašnjeg Instituta za narodnu umjetnost), po utvrđenom obrascu

Dvor na Uni objavljenom u ovom broju. Inače, izostavili smo povijesni pregled događaja i kretanja pučanstva Banije kroz stoljeća, jer se njena demografska slika nekoliko puta u potpunosti izmijenila i jer nam je cilj iz zatečenog stanja, postojećih etnonima, zaključiti nešto o osobinama miješanog pučanstva ovog kraja s naglaskom na oblikovanju etničkog identiteta.

Izvrještaja o terenskom radu, koji je sadržavao informacije o trajanju puta, eventualnim troškovima i količini prikupljene građe. Ali, često je taj izvještaj proširen ili mu je pridodan još jedan *predgovor* radi predstavljanja onih dimenzija "terenskog" života svijeta koje ostaju izvan raspoloživih tekstovnih "rubrika" - kazivane građe i bilješke o kazivaču.²⁰ Ali, ovi tekstovi ne nastaju samo iz potrebe podastiranja prikladnog okvira razumijevanja,²¹ već kao svjestan napor da se premosti raznorodna priroda usmenog i pisano-znanstvenog diskursa sa svojim zasebnim, nepomirljivim konvencijama. Između ostalog i uvlačenjem iz usmenog korpusa u znanstveni mnogolikih etnonima - kao "žive riječi" koja svojim likom podsjeća (upućene) na određene govornike i jasno profilirani kontekst njihove uporabe - i to (ovisno o osjećaju dužnosti prema svojoj znanstveno-istraživačkoj poziciji) bez ili unutar navodnika, sa ili bez onog *tj.* Jasno je da se u "pravom" znanstvenom tekstu ova iluzija svodi na najmanju moguću mjeru, a odstupanja od (terminološke) norme izbjegavaju.

Tu su i umjetnički intendirane refleksije o smislu života ljudi na ovim našim prostorima, pa predgovor možemo čitati i kao putopis i kao "svjedočanstvo o jednom vremenu" i kao okvirni pripovjedni tekst (pjesama, priča, zapisa o običajima) koji uvodi kazivače kao aktere, a ne samo govorne uloge. I to s određenom intencijom: ako želimo naglasiti estetsku dimenziju individualne usmeno-književne kreacije, tada ćemo je prezentirati i prikladnom deskripcijom kazivača; ako želimo podertati predajnost i anonimni karakter usmene književnosti, ostat ćemo na opaskama tipa: *Pronašao sam rijetko lijepu varijantu stare pjesme...*

Nikola Bonifačić-Rožin u predgovorima i komentarima svojih pet banijskih zbirki služi se opozicijama: *hrvatsko - srpsko, katoličko - pravoslavno, hrvatsko - pravoslavno*. Prvu je opoziciju skloniji upotrebljavati za oznake etničkog identiteta, oznake skupnog (*hrvatska -srpska* sela, običaji, zastave), a druge dvije za označavanje pojedinih pripadnika etničke grupe ili grupe kao skupa sastavljenog od individualiziranih pojedinaca:

"Ona (Jelka Pantelić iz Meminske - op. R.J.) je *pravoslavka*, ali je neke tekstove naučila od nekih prosjaka *Hrvata*."²² (IEF rkp 345, III)

²⁰ Ovi poduži predgovori su privlačni autobiografski zapisi o problemima prijevoza do udaljenih zaselaka, zadobivanju povjerenja kazivača (čak dogovaranju dolaska kazivačica na sijela kriomice), gostoprimstvu pojedinih informanata i svim onim njihovim obilježjima i osobnim povijestima koje nisu nikada bile glavnim predmetom zapisivanja, a bilježilo se i vlastito angažiranje (obećavanje nastupa u Zagrebu, kupovanje lijekova u gradu, interveniranje kod vlasti radi "ratnih penzija" i sl.)

²¹ "Njihova je opća svrha da udobrovolje čitaoce ili slušaoce kako bi oni unaprijed prihvatili iskaz kao mjerodavnu interpretaciju pojedine društvene pojave i događaja, kojih zbilja postoji neovisno od interpretacije" (Velčić 1991, 165)

²² Uvela sam označavanje svih etnonima u tekstovima citata iz zbirki kurzivom radi njihova jasnijeg uočavanja u tekstu. Kako u zbirkama nigdje ne nailazimo na takvo označavanje, svi su kurzivi moji i to bih htjela naglasiti ovom zajedničkom

"Danas su ručne lutke poznate po selima banijskim *katolicima* i *pravoslavcima*." (IEF rkp 345, II)

Naravno, raspoložemo sa premalo primjera kako bismo ovu distinkciju prepoznali kao pravilo. Bonifačić Rožin pokazuje interes za našu problematiku i zato bilježi koliko je u narodu prisutna svijest o različitostima i kako se ona odražava u lokalnom idiolektu, metaforičnim etnonimima koji nose u sebi jasnu konotaciju i koriste se s određenom intencijom:

"Da u samom narodu postoji svijest o tome, svjedoči izjava jednog *hrvatskog* učenika u Viduševcu, koji mi je rekao, da je kod njih *Vlaina* pričala o mišjoj suboti." (IEF rkp 225, II)

"I ozbiljni *Krdžani* znadu se našaliti na račun drugih (...) U tumačenju ovog podrugljivog imena ovi brđani naglašavaju, da se po mentalitetu razlikuju od *Muža*, kako oni nazivlju stanovnike u nizini." (IEF rkp 359, III)

Olinko Delorko u predgovorima svoje tri banijske zbirke ne upotrebljava konfesionalne kao etničke oznake niti lokalne, umjesto standardnih etnonima *Srbi/Hrvati*, osim ako navodi riječi kazivača o međusobnom imenovanju. Međutim, on itekako pažljivo registrira podatke o demografskoj strukturi i promjenama stanovništva, o prezimenima zastupljenim u pojedinim selima:

"U Gvozdanskom (...) *hrvatske* obitelji zovu se: Vukorepi, Grabarevići, Borići, Bunjevci i njih se smatra starosjediocima." (IEF rkp 324, 4)

"Stanovnici sela (Donji Kukuruzari - op. R. J.) većinom su *Srbi*. Znatan broj *Hrvata* je stradao u posljednjem ratu. Broj *Srba* se osobito pojačao u posljednje vrijeme." (IEF rkp 355, V)

Delorko je sklon i vrednovanju nekih obilježja duhovne i materijalne kulture kao razlikovnih obilježja etničkih identiteta:

"Opazio sam da narodnih pjesama ima mnogo više među *Hrvatima*, nego među *Srbima*. Kod *Srba* kao da ne postoji takvo zanimanje za njih kao kod *Hrvata*." (IEF rkp 160, 3)

"*Hrvate* u Gvozdanskom zovu *Šokcima*, a *Srbe* *Vlasima*. Razlikuju se u nošnji, nekim običajima, kao i pri priređivanju jela. *Hrvati* kuhaju mnogo ukusnije i bliže našim jelima u gradu." (IEF rkp 324, 6)

Maja Bošković-Stulli ima pet banijskih zbirki, uglavnom zapisa usmenoknjiževne proze. Ona je nastojala postići podjednaku zastupljenost kazivača, a podatke o njihovoj etničkoj pripadnosti posebno ne ističe i pri tome se služi uobičajenim etnonimima. Tako se u citiranom primjeru podatak o nacionalnosti nalazi unutar zagrada, među drugim biografskim potankostima o pripovjedačici čije umijeće pripovijedanja plijeni pažnju, pa se autorica osjeća

napomenom. Radi jednostavnijeg citiranja građe navodim u zagradi: inicijale autora zbirke, broj zbirke i broj citirane stranice.

pozvanom zadrijeti u njezinu životnu priču u kojoj možemo prepoznati i podtekst ispričanih pripovijedaka:

"Ona (Zagorka Januzović - op. R.J.) živi s ocem i majkom i sestrom blizankinjom u Donjem Javornju, siromašno i oskudno. (Donji Javoranj je inače veliko selo, prilično daleko od pruge i komunikacija, ali nije baš siromašno, ima dobre zemlje i lijepih kuća - bar za banijske prilike; u tom selu žive *Srbi*.)" (IEF rkp 343, I)

Izuzetno pažljiva sakupljačica, Maja Bošković-Stulli pomno bilježi sve one etnonime kojima se u svakodnevnoj komunikaciji služe njeni informanti i koji će nam biti neophodni za daljnje razrade. Izbjegava vrednovanja na etničkoj osnovi, a sve opaske odnose se na Baniju nakon rata i njeno (seosko) stanovništvo u cjelini; na arhaiku folklorne građe, zaostalost, patrijarhalnost, praznovjerje i čestu surovost:

"Ustaški pokolj, strahote međusobnih seoskih kućnih obračuna (o kojima se malo priča, ali folklorist mora o tome voditi računa), a kroz sve to mrak, groza vjekovnog praznovjerja." (IEF rkp 172, 8)

Banijski "opus" Stjepana Stepanova je najobimniji: 6 rukopisnih zbirki pjesama (uz nešto pripovijedaka, zagonetki, običaja) uz koje većinom postoje i paralelne zbirke s notnim zapisima napjeva ovih pjesama. Osim opozicije *hrvatski-srpski*, on često upotrebljava i nazive *katolički-pravoslavni*, te *vlaški-šokački*, ali samo naziv *vlaški* stavlja u navodnike:

"Zrinj je 17 km udaljen od Dvora. To je nekad bilo veliko i veoma napredno *šokačko* selo (*katolici*) (...), u Zrinju su kolonizirani seljaci iz raznih *pravoslavnih* sela općine, pa sam ovdje imao priliku da zapisujem pjesme i napjeve sa teritorija čitave općine Dvor, pa čak iz Rujevca, Gvozdanskog i Ljeskovca, a najviše iz Brđana i njegove okolice." (IEF rkp 353, 2)

"Oba sela: Bobovac i Hrastovac su otoci u ovom kajkavskom kraju. Oni se nazivaju *Šokcima*, a tako ih zovu i "*Vlasi*" tj. *Srbi*." (IEF rkp 306, 235)

Prethodni navod o skupljačkoj djelatnosti među pravoslavnim kazivačima u Zrinju i drugim selima datira iz 1959. godine, a urodio je opsežnim zbirkama sa zapisima deseteračkih stihova i drugom građom iz pravoslavnih sela, što pokazuje da istraživačka praksa djelatnika Instituta nije bila diskriminatorska. U riječima iz predgovora zbirci *Narodne pjesme iz Sunje i okolice* iz 1954., očito je u pitanju revoltiranost zbog neugodnog iskustva s informantima iz sela Petrinjci, osobito nekim Mazulovićem, koji je dva puta obećao da će privoliti suseljanec na "suradnju" i organizirati sijelo, a zatim "nestao":

"Nitko nije htio ništa kazivati i tvrdili su da ništa ni ne znaju, premda to nije istina, jer sam na više strana čuo, da *srpska* sela posjeduju stare pjesme. (...) Odlučili smo da ne idemo više ni u jedno *pravoslavno* selo kad su tako bezobrazni. Onda neka se *Srbi* ne čude da se njihova sela zanemaruju, kada su tako neprijazni i lažljivi. Pravo imaju naši

institutski službenici kada tvrde da se u *srpskim* selima ne može zapisivati i da oni to ne će niti pokušati. Odsada niti ja! (...) To bi zaista trebalo javiti Prosvjeti, jer to iskustvo imam iz više *srpskih* sela i iz Baranje i iz Pčelića kod Virovitice itd." (IEF rkp 200, 4)

O izrazitoj nepovjerenosti banijskih kazivača i njihovoj osjetljivosti na etničku pripadnost istraživača ("stranca" uopće), te svima njima osviještenom postupku mimikrijskog (po potrebi lažnog) predstavljanja da bi se zadobilo povjerenje i podrška "svojih", svjedoči i slijedeći pasus:

"Najzgodnije je kod toga to, da me je Mazulović u razgovoru smatrao *Srbinom* iz Banata (po imenu) a ja sam ga pustio u tom mišljenju, jer sam računao da ću tako bolje uspjeti. Izričito sam naglasio da sam došao zapisivati baš *srpske* pjesme i običaje (da mu polaskam) jer to dosad u ovim krajevima nije učinio nitko." (ibid.)

Kad uspoređuje i vrednuje muzičko-folklornu građu *srpskog* prema banijsko-posavskom *hrvatskom* pučanstvu, Stepanov je precizniji od prethodnih istraživača, a razliku predočava supostavljenim geografskim cjelinama:

"Pjevanje je ovdje (u centralnoj Baniji - op. R. J.) slično onom u ostaloj Baniji i onom u Posavini i Turopolju, ali slabijeg kvaliteta, a začudno je to, da se tekstovi ograničavaju na dvostihove (slične slavonskim, često i identičnim s ovima), kojih, istina, ima u ogromnom broju." (IEF rkp 353, 2-3)

"Zanimljivo je i to, da je među posavskim Banijcima, gdje sam zapisivao u više mahova, raznolikost, brojnost i diferenciranost napjeva neusporedivo veća i bolja, a staroga se materijala - tonskog i tekstovnog - sačuvalo mnogo više i mnogo starijeg nego u Pounju - a da ne govorimo o unutrašnjosti Banije" (IEF rkp 368, I-II)

U predgovorima ostalih istraživača 50-tih i početkom 60-tih godina (Taš Lelje, Krausel Nade i Ivančan Ivana) ne nalazimo većih odstupanja od prezentiranog modela etničkog imenovanja: opozicije *srpsko-hrvatsko* i *pravoslavno-katoličko* upotrebljavaju se kao neutralne i neupitne, opozicija *vlaško-šokačko* rjeđe, najčešće u navodnicima i citatima kazivačevih riječi. I oni su skloni bilježiti sve informacije o porijeklu, "prvotnom" zavičaju pojedinih skupina pučanstva²³, sačuvane u predaji, dijalekatskim osobinama, i rijetkim pisanim kronikama (pojedinih župa).

²³ Nada Krausel bilježi mišljenja žitelja hrvatskih sela glinske općine Maja, Dolnjaci i Sračica da su porijeklom iz Hercegovine, okolice Mostara; Stepanov navodi mišljenje štokavskih govornika kajkavskih sela Bobovac i Hrastovac u sunjskom kraju da su doselili iz Bosne; Bonifačić Rožin kaže da mještani srpskog sela Žirovac kraj Dvora na Uni čuvaju tradiciju da su došli iz Bosne, a navodi i riječi Ilije Katičića (aktivnog pristaše "Seljačke sloge"), jednog od rijetkih Hrvata u Donjim Kukuruzarima, da su njegovi preci porijeklom iz Bosne u D. Kukuruzare došli iz Slavonije, a da su Hrvati u Majuru iz Travnika, što potvrđuju i popisi kostajničke katoličke župe. Zanimljiva je i predaja o Maričićima iz Šušnjara (okolica Petrinje): "Marija Terezija ih je dozvala iz Bosne, pa ih je otjerala do neke Drave ili Dunava. Oni nisu htjeli, da idu u vodu, nego

Nažalost, tri rukopisne zbirke Matice hrvatske iz prošlog stoljeća, koje Institut posjeduje u prijepisu, ne sadrže nikakav uvod niti bilješke o kazivačima.²⁴

U objavljenim tekstovima, studijama i knjigama, kao zastupnicima "pravog" znanstvenog diskursa, svi ovi istraživači svode raznolikost etnonima samo na jednu legitimnu opoziciju (*srpsko-hrvatsko*), što je u velikom raskoraku sa zabilježenim, i u daljnjem tekstu analiziranim stanjem u "usmenom" diskursu, o čemu smo već govorili.

2.2. Etnonimska analiza diskursa usmenih iskaza

Diskurs zapisa usmenih iskaza obuhvaća: a) odgovore na direktne upite (etnografskog intervjua) o etničkoj ili konfesionalnoj pripadnosti i imenovanju vlastitog i *drugih* etniciteta koje informanti razlikuju; b) iskaze o običajima unutar kojih se javljaju etnonimi i iskazi o etničkoj ličnosti i etničkom identitetu, a za koje ne možemo utvrditi da li su posljedica ispitivačevih potpitanja (npr. "Da li taj običaj poznajete samo "vi" ili "oni"?) ili potreba za razlikovanjem, tj. znakovito određivanje negacijom.

Ono što prvo udara u oči nakon obrade dvadesetak banijskih zbirki jest najmanja zastupljenost etnonima prvog tipa i dominantnost opozitnog para *Vlasi-Šokci*, koji se ne smatraju legitimnima i usvojenima ni u "političkom" ni u "znanstvenom" diskursu. Slijedi, po učestalosti i prihvaćenosti, konfesionalna opozicija *pravoslavno-katoličko* sa resemantiziranim značenjskim sastavnicama: na prvom je mjestu značenje etničke, a zatim vjerske opreke. Ako bismo *ex abrupto* stvarali zaključke, ne uzimajući u obzir ravnomjernost etničke zastupljenosti kazivača i "neobavezni" kontekst intervjua, morali bismo se zamisliti nad činjenicom da se etnonim *Srbini* (i drugi leksički oblici ovog imena) javlja tek na par mjesta u "usmenom" diskursu.²⁵

Veća raznolikost etnonima u svakodnevnom životu, iznijansiranih prema kontekstu uporabe, svjedoči o stalnoj potrebi za jasnijim i profiliranijim

odluče, da se potuku sa vojnicima. Pobjede ih i onda M. Terezija odluči da Maričiće pošalje na granicu da tamo čuvaju od Turaka." (Kazivao: Miladin Maričić, Šušnjar, rođ. 1905; NBR, IEF rkp 359, 107)

²⁴ Radi se o zbirci Josipa Ciganovića *Narodne pjesme iz Zrinja, Rogulja i Gline* iz 1885. i Ivana Bunjevca *Pjesme iz okolice Zrinja* iz 1886. godine. Vinko Žganec je naknadno, od starih Zrinjana u Zagrebu, uspio zabilježiti napjeve većine ovih pjesama i oni se nalaze u notnoj zbirci Instituta pod br. 99N. Tu je i manji dio zbirke Rade Bilosnića *Etnografska grada okoline Rujevca i Dvora* nastala uoči I. svjetskog rata. Kako nam zbog dugotrajnog seljenja grada nije omogućen pristup originalnim matičnim zbirkama u Zavodu za etnologiju HAZU, ne možemo provjeriti njihov autentičan oblik.

²⁵ Još je "porazniji" rezultat za etnik *Jugoslaven*, koji se u pridjevskom liku *jugoslavenski*, prema mojoj, zasigurno nesavršenoj, obradi zbirci javlja samo jednom. Vidi idući citat u tekstu!

razgraničenjima, o neprestanom pomicanju i jačanju opreka ili niveliranju razlika i, kada je potrebno, tvorenju novog identiteta. Jednako tako, postojanost nekih etnika ne znači da se njihovo značenje i njihov smisao neprestano ne mijenjaju i da oni danas ne označavaju potpuno drugačiju stvarnost nego prije deset ili pedeset godina, još nezabilježenu u rječnicima. Riječi ne mogu biti "argument" u bilo kojem zahvaćanju "stvarnog stanja", one nas samo upućuju na mitski obrazac koji kulturno-duhovne entitete promatra kao *označitelje* na vrhu piramide u podnožju koje su označeni *prometi*...

Zastave su znakovi najvećeg simboličkog intenziteta i ideološke etikete identiteta. Spominju se u opisu nekih običaja i obilježavanja vjerskih blagdana. Kada prelaze iz ideološkog diskursa, sa propisanim pravilima upotrebe i predstavljanja, u etnografski diskurs običaja, postaju novim kontekstom reinterpretirani simboli, postojaniji i otporniji na smjene državno-ideoloških paradigmi. To nam potvrđuje i iskaz o obilježavanju blagdana izradom "spasovnjaka", koji se obavezno rešio zastavama i bojio u bojama trobojnice. Običaj je odolio smjeni nekoliko država na ovom području:

"Isječu se grane, kora se oguli i bojadiše se farbama u znaku *hrvatske* trobojnice. I sam križ u gornjem dijelu se prefarba crveno, pa bijelo i plavo na dnu. (...) Na njemu se izradi oko 20-25 mali[h] križića i iskiti se raznim cvijećem i sa trobojkama. One su se pravile i za diktature. Nitko nije smetao. (...) *Pravoslavci* su stavljali *srpsku* ili *jugoslavensku*. Oni su spasovnjak stavljali na svojoj školi. Za ove vladavine mi smo /Hrvati/ u našem selu stavili jedan spasovnjak oko 1947." (NBR, IEF rkp 345, 34)²⁶

U povijesnom zapisu, već spomenutoj kronici majskog župnika Lebera, spominje se i neobičan doček Khuena-Hedervarya u Maji, tada središtu (glinske) župe, s hrvatskim zastavama:

"U pol deset sati prije podne došao je u Maju preuz. g. ban grof Karlo Khuen-Hedervary. Na cesti kod mosta majskoga blizu obč. ureda napravljen je bio velekrasan slavoluk s hrv. trobojnicama." (NBR, IEF rkp 225, 96)

I u opisima svadbe često susrećemo barjake. Opisujući svadbeni običaj u miješanom selu Gvozdanskom, učenica Ivka Ivić kaže:

"Nose po tri barjaka. Nose i hrvatsku i srpsku zastavu." (NBR, IEF rkp 329, 13)

Kao i u pokladnoj procesiji u Mračaju:

"Nekad i zastavu hrvatsku nose pred fašnicima" (NBR, IEF rkp 345, 28)²⁷

Rijedak etnik *Srbin* Stepanov je zabilježio u deseteračkim dvostisima među pravoslavnim žiteljima sela Gornji Javoranj:

²⁶ Zapis: 27. V. 1960. Mračaj, kazivao: Ivan Zec, seljak.

²⁷ U Mračaju kazivao Anton Alapić, rođ. 1892, seoski pjesnik.

"Ja *Srpkinja*, a moj lola nije / Obadvoje jedno sunce grije!" (IEF rkp 353, 138)

ili

"Oj, Banijo i pola *Srbije*, / Tamo mi je janje najmilije!" (op. cit., 492),

ali i posavskom selu Gušće gdje u jednoj pjesmi (vjerojatno sročnoj za I. svjet. rata), Mara Latin kazuje:

"Il' ti ime Anka, il' se zoveš Stanka? / Od'jelo ti kaže, da si *Srbijanka*." (IEF rkp 338, 91)

Lelja Taš je zapisala zdravicu Adama Rašića rođ. 1863., povodom Krsne slave u Šušnjaru (općina Glina), iz koje izdvajamo:

"...bog poživi (...) naše svještenike, krasne *srpske* molitvenike (...) Evo i pete, pa što nam prijete; za kratko je *turske* sile, *latinske* mudrine, proklete nevjere, ali za navijek lijepe *srpske* sloge i slave da bog da! (...) gđe naš brat još robuje i tuguje, mi ga ne izdali već zagrmi' družice pomagali; daj bože da se oslobodi svaki sužanj proklete tamnice i tiranske ruke" (IEF rkp 155, 16)

Čitav je tekst zdravice inspiriran motivom (*srpske*) sloge i neobičnim, za prigodničarsku funkciju zdravice, vojničkim "zagrmi' družice" patosom. Zanimljivo je da se etnonimski par *Hrvati i Srbi* javlja samo u iskazima o zajedništvu, međusobnom slaganju, na što je svakako utjecao sveprisutni komunikacijski stereotip poslijeratnih parola o bratstvu i jedinstvu. Tako ga nalazimo u nekoliko iskaza o zajedničkom običaju čarujica, ili npr. iskazu Boška Brajenovića iz Velešnje kod Mračaja:

"U Velešnji smo pomiješani *Hrvati i Srbi*. To su igre zajedničke, jer zajedno na prelo dolaze i jedni i drugi" (NBR, IEF rkp 345, 78)

S jedne strane moguća etnocentričnost u zapisivačevu odabiru, a s druge relativno neformalni karakter etnološkog razgovora (kada ispitivač oponaša i "prilagođava" svoj leksik ispitaniku) utječu na jezično ponašanje ispitanika i relativiziraju naš zaključak o rijetkoj upotrebi etnika *Srbini* među pravoslavnim i katoličkim pukom Banije sredinom ovog stoljeća. Svakako da treba uvažiti i razliku starijeg i novijeg sloja pučanstva jer, kao što primjećuje Bara Ubojčić govoreći o pridošlicama nakon rata, u okolici Hrvatske Kostajnice, oni:

"Ne dadu reći *Vlasi* već *Srbi*!" (NBR, IEF rkp 344, 51)

O etnonimima *Vlasi*, *Šokci*, *Krdžani*, *Brđani*, *Žabari*, *Muži* govorit ćemo u kontekstu razvedenijih sematičkih odnosa, zato ćemo ovdje izdvojiti još neke etnonime i imena koja se javljaju kao oznake lokalnog, regionalnog identiteta.²⁸ Ime *Banijci* javlja se u izreci

²⁸ Ove oznake regionalnog identiteta mogu vremenom zamijeniti legitimne generičke etnonime kao što je slučaj s najnovijim oblikovanjem *istarskog* identiteta - *Istranina* - koji se nadaje kao identifikator i za buduće službene popise, formulare i sl.

"Zbor *Banijci*, dijele se opanci." (NBR, IEF rkp 329, 90),

ali da ono nije oblikovano tek u ratu govori i starica Kata Juranović iz Graboštana kod Kostajnice:

"Nas zovu *Baninci Trokućani*. Trokut to je kao između Sunje, Bosne i Banije." (MBS, IEF rkp 385, I)

Etnik *Bunjevac* javlja se također rijetko:

"To je *Bunjevac* iz Alapića kose. Dođe u Stojakovića kose. Treća kosa je Medakova, *pravoslavna*. Tamo ne ide." (NBR, IEF rkp 345, 44)²⁹

Zamjenski etnik *Kranjac* nalazimo u par navoda koji govore o još prisutnoj, iako semantički neprofiliranoj, uporabi:

"Katolici nazivlju pravoslavce *Vlasi*, a pravoslavci katolike *muži*, *Šokci i Kranjci*." (NBR, IEF rkp 225, 89)

Likove nekih etnonima: *Slavonka, Turkinja, Turčin, Čifut, Ciganin, Kranjac, Latinjanin, Latinka* nalazimo u usmenoj poeziji i prozi kao tragove različitih vremenskih i predajnih slojeva.

Izdvajajući iskaze o (ne)sklapanju mješovitih brakova među hrvatskim i srpskim pučanstvom ne želimo se upuštati u komentare etnološke provenijencije. Oni nas zanimaju zbog direktne supostavljenosti etnonima, ali i zbog konteksta - životne važnosti povoda izricanja, tj. "stupanja" u brak dviju ličnosti, naslovljenika jasno razlučivog individualnog i etničkog identiteta:

"Nije običaj da se kod nas žene *Vlaji i Muži*" (NBR, IEF rkp 225, 32)³⁰; "Ima naših *Šokica* udate za *Vlahe*." (IEF rkp 344, 47)³¹; "U Mračaju ima dvije kose. (...) Nisu se međusobno ženili u starini" (NBR, IEF rkp 345, 32)³²

Dva moguća odnosa prema mješovitom braku interpretira i narodna pjesma: šaljiva pjesma proklamira "neopterećenost" etničkim predrasudama, dok dio balade o nesretnoj ljubavi govori o nepremostivoj etničkoj razlici kao uzroku tragične smrti ljubavnika:

"U mene je stotina otaca, / polak *Vlasi* a polak *Šokaca*, / veli mama ima i *Cigana*" (MBS, IEF rkp 385, 148)

"Volim Anku zakopati, / neg' Milana zetom zvati" (NBR, IEF rkp 345, 88)

Etnonimi sa svojim semantičkim poljima najčešće ulaze u binarne odnose. Njihovo semantičko supostavljanje iskazuje se kao prostorno, etičko i

²⁹ Zapis: 28. V. 1960, Mračaj, Ivan Zec. Govori se o "djedu Drobežu" koji šiba djecu.

³⁰ Zapis: 24. V. 1954. Jukinac, Gregorić Maca, rođ. Kinalić, 1898.

³¹ Zapis: 21. VI. 1959. Hrv. Kostajnica, Bara Ubojčić r. Hrković, 81 godina.

³² Zapis: 27. V. 1960, Mračaj, kazivao Ivan Zec. Dvije "kose" tumači ovako: "U Mračaju su dvije kose. Nama Hrvatima kažu Šokci, a jedno su Vlasi." (ibid.)

vrijednosno polariziranje. U svakodnevnoj komunikaciji djelotvorna je predajna simbolička prostorna podjela: vezanost za šumu, brdo, planinu nasuprot nizini, udolini, porječju.³³ Kao što bi rekao Lotman, mitološka svijest se najjače veže uz pojedine prostorne i vremenske tope. U nemitološkom prostoru semantičke su opreke razvedenije i služe diferenciranju svijeta radi što većeg otvaranja, dok opreke u mitološkom prostoru služe zatvaranju, prostornom ograničavanju "svog" teritorija u zatvorenu i malenu cjelinu. (1979, 308) Tako se u našem slučaju etnonim *Vlah*, *vlaški veže* uz šumu i brdo, a *Šokac*, *šokački* uz njegovo podnožje i rijeku, vodu, kao i naziv *Žabari*. Takvo supostavljanje bilježimo u širokom rasponu: od "zapažanja"³⁴ etnologa o smještaju pojedinih sela do upotrebe priloga *gore-dolje* kao sinegdohe za etnički identitet "susjeda" u iskazima o običajima i životnim navikama, npr.

"Mi ne kitimo. To tamo gore u brdima..." (IEF rkp 329, 63)³⁵.

Tako Bonifačić Rožin zapaža:

"U dolini rijeke Une (...) nalazi se plodno i folklorom bogato Pounje, naseljeno većinom *Hrvatima*. Gvozdansko i Žirovac sa okolnim selima, već su u nutrinji brdovitog dijela Banije, gdje je veće siromaštvo u materijalnom i duhovnom pogledu. Uz rijeku i cestu je Gvozdansko naseljeno većinom *Hrvatima*, dok su okolni Brđani, kao i Žirovac naseljeni *Srbima*." (IEF rkp 329, 1)

Upotrebljavajući opreke *Muži-Krdžani*, *Pounjci-Žabari*³⁶, *Sunjani-Silari* kazivači ih također smještaju u simbolički topografski prostor:

³³ Ova je opozicija izdašna za etničku polarizaciju na raznim stranama svijeta i njezino se "manihejsko" značenje (blisko-daleko, poznato-nepoznato, divlje-pitomo) zadržava i dugo nakon što "oni s planine" siđu "dolje" i nadu se u miješanoj, pa i asimiliranoj, modernoj gradskoj zajednici. Da ne govorimo o semantici pripovjednog prostora bajke.

³⁴ Zapažanje nalazi potvrda i u pejzažu, ali u nekom drugom kontekstu, bez poznavanja usmene komunikacije, predaje i sebpredstavljanja žitelja Banije, ne bi bilo ni "zapaženo". Ono, samo po sebi, može svjedočiti o prvenstvu doseljavanja u pojedino područje ili o zadržavanju određenog načina života (stočarstvo, stražarenje na utvrdama), ali više o recepcijskom očuvanju nekih opreka dugo nakon što izgube stvarno tlo u percepciji.

³⁵ Zapis: 26. V. 1959. Zamlača, kazivala majka učenika Matije Tkalčevića.

Negacija je izuzetno važan element diferencirajućeg oblikovanja vlastitog identiteta u opreci s drugim, tuđim, ne-vlastitim. Juraj Vučićević iz Hrastovice, govoreći o svadbenim običajima, komentira postupke svatova: "Ne kradu cipele ni vilice. To je dalje od nas, gore!" (IEF rkp 359, 8) Ovdje *gore* funkcionira kao metonimijska oznaka za etnički identitet koji se veže uz stanovnike brda - *Brđane*, *Krdžane*, *Vlahe*.

³⁶ Uz pjesmu u kojoj se spominje ovo ime "Dok sam zastor prešarala, / Sve sam gerze proćeralo, / i žandara i *žabara*, / i pandura iz Majura, i pisara iz Divuše." u fusnoti piše "*Žabari* - tim se imenom Krajišnici rugaju ljudima iz kraja odakle je kazivačica" - tj. Ana Jurković r. Knežević 1901. iz Selišta (MBS, IEF rkp 385, 164)

"Dolje u ravnici su Muži, a Krdžani su gore, u šumi." (IEF rkp 359, 110) "Nas Pounjci zovu Žabari (zato što je niži teren neg' kod nji), a Sunjani nazivaju da smo Silari (đe smo bliži Kostajnice" (MBS, IEF rkp 385, I)

"U tumačenju ovog podrugljivog imena ovi brdani naglašavaju, da se po mentalitetu razlikuju od Muža, kako oni nazivlju stanovnike u nizini." (NBR, IEF rkp 359, III)

Vrijednosno polariziranje "naših" i "njihovih" običaja, postupaka, navika, oznaka kao simbola *ispravnog i iskrivljenog, dobrog i lošeg* čini srž uobličena etničkog identiteta. Ono je samo krajnji rezultat dugotrajnog procesa u kojem uočene razlikovne crte (običajne, religijske, kulturne) steknu i vrijednosne konotacije te postanu "oznake mentaliteta". "Ponašanje kojim se aktualizira etnički identitet skloni je da bude ritualnije i monotonije od ponašanja uvjetovanog etničkom ličnošću". (Devereux 1990, 227) Zato, dok se u zapisima bilježi i približavanje na razini običaja, zajedničko sudjelovanje u njima³⁷, u odgovorima na direktne upite, iskazivači se neprestano ograđuju:

"Mi smo u Zmlači katolici. Mi ne kitimo. To tamo gore u brdima, pravoslavci." (NBR, IEF rkp 329, 63)

O svadbenim običajima:

"To nemaju pravoslavci, samo Hrvati u Pounju" (op. cit., 5) "Ne krađu cipele, ni vilice. To je dalje od nas, gore! Ne prave bebu. Ne igraju brijanje." (NBR, IEF rkp 359, 7-8)

Negativno vrednovanje ne mora uvijek pripadati "onom drugom" svjetonazoru:

"U Svračici se katolici smiju kako glup običaj imaju Vlasi, da vola vode u kuću i metnu mu vijenac i kovrtanj na rog." (NBR, IEF rkp 225, 58),

nego može proisteci iz autorefleksije koja, naravno, pripada domeni očitovanja etničke ličnosti:

"... do sad to je bilo ovako kod nas pravoslavaca budalastije, postili smo vam mi taj uskrsni post sedam nedelja, naopako!". (MBS, IEF rkp 172, 127)

Ili se može pretvoriti u generalizaciju koja nije "opterećena" etničkim razlikovanjem:

"Čovjek ne bi ni mislio, koliko je narod ovdje - ali svi poprieko duševno divlji ljudi. (NBR, IEF rkp 225, 100)³⁸

³⁷ Npr. u glinskoj općini (govore katolici iz Bišćanova o pravoslavcima iz Lapčevića i Relića): "Kad Vlasi idu k nama u večer na Badnjak, to kad idu čaroice (...) Dade im se rakija i slanina. A mi na njihov Božić idemo k njima" (NBR, IEF rkp 225, 57)

³⁸ Citat iz *Knjige spomenice župe majske* župnika Pavla Lebera (1844-1919) za godinu 1876. Leber komentira jedan događaj "U noći s 28. na 29. listopada zaklan je Ilija

U iskazu Bare Ubojčić iz Hrvatske Kostajnice, rođ. Hrković 1878., susrećemo već poznatu toponimsko-etičku obilježenu *vlaških* susjeda pridošlica, koju će, u idućem poglavlju, dijeliti i usmena pjesma:

"Dok se je slagalo, išli su *Hrvati* i *pravoslavci* do Male Gospe u Tirolu, pa se igralo. Sad su došli iz gornjih sela i naselili. Ukrali bi boga, sijeno odnesu, vočke poberu. Što je nevaljalo došlo je ovamo. (...) Sada ih je došlo sa svih strana." (NBR, IEF rkp 344, 47)³⁹

2.3. Etnonimska analiza usmenoknjiževnog diskursa

Od folklorističkih žanrova promotrit ćemo funkciju etnonima u žanru folklornog kazališta, u usmenoprosnim žanrovima i pjesmama, dok nezaobilaznih poslovice⁴⁰, kao što su one iz Vukovih izvora, nema⁴¹. Kao što smo već naglasili, predstavljanje je ključna manifestacija stjecanja i očitovanja identiteta: od predstavljačkih obilježja zadobivanja osobnog identiteta u svakodnevnim situacijama, od (ne)službenog, i često lažnog, predstavljanja sebe kao nositelja određene etničke ličnosti i (za)govornika određenog etničkog identiteta do folklornih teatrabilnih oblika gdje pojedinac, prema pravilu igre, predstavlja (svojim tijelom i govorom) osobu s drugim, "oprečnim" etničkim identitetom. I u književnim oblicima kao što su priče i poslovice još uvijek razaznajemo glas etničke skupine koja prenosi svoja zapažanja o etničkom identitetu "susjeda", a prilikom samog pripovijedanja pojedinac ga često pokušava i predstavljati.

Od folklornih kazališnih oblika najzanimljivije su nam igre s lutkama poznate kao "Šante i Pante", prema kazivačima prenesene iz Bosne. Osnovni "dramski" sukob glavnih aktera proizlazi upravo iz etničke različitosti:

"Stari Bunčić je to prikazivao kao da se tuku jedan *Hrvat* i drugi *musliman*. On ima fes, a *Hrvat* šešir. Uvijek je nadbio *Hrvat muslimana*, kako je bilo u Bosni (...) To se proširilo po kostajničkom

Lamza 39 g. star iz Svračice br. 23. (...) Doista žalostan događaj, kakav se nije odavna ovdje dogodio."

³⁹ Vidi bilješku 17!

⁴⁰ "O *Turčine*, za nevolju kume, a ti *Vlaše*, silom pobratime...Ni u loncu suda, ni u *Vlahu* druga... Ni u moru mire, ni u *Vlaha* vire" (Skok 1973, sv. III, 608) "Nema ništa gorega od pijana *Vlaha* i od gladna *Turčina*... Nema gore žalosti, što kad se vrana posokoli, a *Vlah* pooholi" (AR, sv. XXI, 169-170)

⁴¹ Jedine poslovice na temu *Vlaha* otkrila sam u najmlađoj zbirci *Folklorna grada iz okolice Siska* (1970/71) s građom iz posavskih kajkavskih sela, gdje se uz "Na sv. Nigdarje" veli i: "Prve ja bum *vlaški* pop", "To bu na *vlaški* Božić" (IC et al., IEF rkp 808, 16)

kotaru, a oni su po selima dalje kombinirali. Momci su prikazivali: jedan je momak naš, bilo Rus, Talijan. Pa promijenili kape (...) Pa miješaju strane riječi kad su Švaba i Francuz govorili kako bi stupili u rat:

Švaba: Ja 'oću ratovat.

Francuz: Neću, neću. Ja ne bi rat, ja bi želio pak. Onda bi se potukli."(NBR, IEF rkp 345, 74)⁴²

Ovaj nam je navod izuzetno značajan jer ilustrira živo prožimanje folklornih oblika i neposrednog konteksta izvedbe. Ta potreba za prikazivanjem stvarnih, raznorodnih i uvijek novih opreka iz zbilje, ali i svijest o prirodi umjetničke igre, izražena je kazivačevim riječima: "a oni su po selima dalje kombinirali". Tako su akteri igre s lutkama vojnici koji se sukobljuju na granici, ali i mladić i djevojka u ljubavnoj prepirci, dvije pijanice ili ustaša i partizan:

"Izvodili su domaći (...) Ante je ustaša, a Pante partizan." (op. cit., 78)⁴³

I u pripovijetkama susrećemo etnonime. I to ne samo u šaljivim pripovijetkama "na račun" pojedinih etničkih skupina kojih je vrlo malo u spomenutim banijskim zbirkama. Ali zato ima dosta šaljivih priča s motivom vjerskih opreka, te hagiografija, egzempla i lascivnih priča o popovima⁴⁴. Jednu takvu priču, u kojoj se ismijava nabožna priča o svecu druge vjeroispovijesti, nalazimo u zbirci Maje Bošković-Stulli:

"Išo jedan čovjek putem i našo smrzlo govno. On od njega napravio svetog Savu. On je došo u jednu kuću na konak i to proda djeci. Kako je bilo vruće, oni su ošli napolje da kažu majki. Dok su oni došli, govno se rastopilo a djeca su rekla da je se on posro i otišao." (IEF rkp 185, 76)⁴⁵

U pripovijeci o djetetu koje bježi od zlih roditelja, a koju je ispričala kazivačica *pravoslavka*, nalazimo ojkonime (Strma, Zclenik) u poznatoj topografskoj opoziciji *gore-dolje*, kao i naš treći "zamjenski" tip etnika (*Muži*, koji Maja Bošković-Stulli ovdje piše malim slovom):

⁴² Zapis: 31. V. 1960, Bajića Jame, kazivao Nikola Brezić, r. 1903, seljak, rodom iz sela Timarci.

⁴³ Zapis: 24. V. 1960, Divuša, Adam Samardžija, učitelj.

⁴⁴ U jednoj takvoj priči kao sinonimi se izmjenjuju *vlaški pop*, *pop pravoslavni* i *proti*: "Držala se žena s vlaškim popom; žena i čovjek bili pa se žena držala sa *vlaškim* popom, *pravoslavnim* (...) Žena ga sama šalje *proti* po suhe šljive..." (MBS, IEF rkp 385, 28)

⁴⁵ Maja, juna 1955. zapisao Zvonko Franković, đak, 12 god., kazivao Nikola Kosić, 17 god. (čuo od tete).

"Pobjegne u Strme, dol' u muže, čuvo krmke, pa onda krmci se čuvaju u Zeleniku (...) Mali je čuvao svinje u kolibici izvan naselja - 'u žiru'" (IEF rkp 385, 54)⁴⁶

Dakle, precizno određenje mjesta radnje, tipično za predaju⁴⁷, u banijskim primjerima nadopunjuje i etnička identifikacija sredine ili junaka, kao u predaji o vukodlaku kazivačice Mare Kostrić rođ. Antunović iz Graboštana, Hrvatice:

"I onda ostala je žena sama, nosila je šenicu na koljivo u crkvu (to je bilo nad Selištem gor', tamo su *pravoslavci*, selo Rausovac) i onda izišla duša od toga njezinoga čovjeka..." (op. cit., 71)

U jednoj drugoj predaji o vukodlaku spominju se stvarna imena osoba:

"Ta ista žena udata je za šoštara u Petrinji te sama tvrdi i danas da je to istina živa, i da joj je taj savjet dao pokojni protu petrinjski Kulžić." (RB, IEF rkp 745, 183)

U predajama o Zrinu, Gvozdanskom, Divuši, Klinac-gradu prenosilo se sjećanje na stare srednjovjekovne utvrde Zrinskih i njihovu hrvatsku prošlost, bez obzira što su Hrvati na tom području ostali u manjini:

"*Hrvati* su bili ovuda. Njihov je bio Zrinj, Gvozdansko i drugi gradovi. Tu su se tukli s Turcima, pa su otišli za boljom zemljom."⁴⁸
"U gradu Gvozdanskom stanovali su *hrvatski* kraljevi. Tamo je bila njihova kovnica novca. Ferit paša je navalio na Gvozdansko na drugi dan Božića i osvojio ga..." (NBR, IEF rkp 329, 108)

Zanimljiv je kraj ove predaje s poznatom pričom o blagu koje "gori noću uoči Blagovijesti", također uz navođenje etničke pripadnosti junaka:

"Jedan je čovjek pogledao kroz prozor i vidio to. Umjesto: "O, bože, daj mi veliko blago!" rekao je "O, bože, daj mi veliku glavu!" I glava mu došla velika, pa su morali razbijati pendžer, da je izvuče. To je bio *pravoslavac*. Oni su imali mali pendžer." (op. cit., 109)⁴⁹

O nasušnoj potrebi gotovo mimikrijskog imenovačkog predstavljanja stvari i ljudi na ovom području, govori i kroničarski zapis predaje o imenu crkve sv. Ilije u Maji, podignute 1713., nazvane po ovom svecu jer:

⁴⁶ Zapis: Gornji Hrastovac, Miljka Novaković, 60 god. Svako isticanje, podcrtavanje teksta u pripovijetkama je isključivo moje.

⁴⁷ Unošenje elemenata zbilje (tzv. uvlačenje konteksta u tekst), karakteristično je za sve usmenoknjiževne žanrove, ne samo predaju i legendu. Tako se u bajci "o medvedskoj kući" neočekivano javlja realistički opis ratne stvarnosti: "Stari medved zapovidi da izađu svi iz kuće odma', da topove izvlaču i da pucaju odma' kroza šumu, preko djevojčica su granate padale, ništa i' nije oštetilo, daleko su padale..." (MBS, IEF rkp 385, 60)

⁴⁸ Zapis: 28. V. 1959. Žirovac, Petar Tintor, 77 god.

⁴⁹ Zapis: 30. V. 1959. Gvozdansko, Luce Vukorep rođ. Tutulija, rođ. 1884. (Hrvatica, poginula joj djeca u ratu) (op. cit., 53)

"... poznata je stvar svakome domoljubcu, da Turci časte i svetkuju sv. Iliju, te su morebit predji zato njemu na čast podigli, misleć razložito, da Turci ne će u buduće htjeti udariti i uništavati crkve, koja nosi ime svetca koga i oni poštuju." (NBR, IEF rkp 225, 92)⁵⁰

Osobne priče, osobito one u kojima dolazi do izražaja umijeće pripovijedanja kao tvorenje višeglasja narativnoga prostora, nezaobilazan su izvor istraživanja iskazivanja kao diferenciranog uobličavanja osobnog i *drugog* etničkog identiteta. Najuspjelija takva priča je autobiografsko kazivanje Roze Medić rođ. Laktašić iz Bobovca koju je zapisala Maja Bošković-Stulli. Središnji je događaj udaja pripovjedačice, a priča obiluje stilematskim etnonimima zamjenskog tipa nastalim na još suptilnijim semantičkim oprekama izvedenim iz konteksta već spomenute topografsko-etičke "konfiguracije" životnog prostora:

"Kad su njeni suseljeni čuli da je prose oni "iz brda": - Joj, de god ko dočeka. - Pa zar ideš u brdo?

(Pa "oklen si?" (u brdu). U proljeće "iz brda", a u jesen "iz brdeština". Kad nema ništa, kad bace vreću preko ramena, dođu na Sunju kupovat žita, "iz brda", a kad siti, onda su iz brdeština, veli, u jesen, kad ima svega.)

- Pa zar ti ideš u brda? Pa ti taka cura, pa teb' nije sila, pa ti ideš u brda, toga nema dečka koji te neće uzet." (IEF rkp 385, 93)

Ovi iskazi ukazuju i na važnost socijalizacijsko-komunikacijskih situacija u kojima se raspoznaje rascijepljenost jezične komunikacije na privatnu (s poznatim, nereflektiranim, kontekstu prilagođavanim sustavom oznaka) i javnu s njenim pravilima i "katalozima" vlastitih imena kao legitimnih oznaka. Oni, djelomice, relativiziraju prošireno mišljenje da se nitko ne deklarira kao *Vlah*:

"... najprvi put mi je pričao kad sam bio mali pa sam ošao u Kostajnicu, i pitali su me oni građani da šta sam. A ja nisam znao, neg' reko sam *Vla'*. A otac mi je rekao:

- Drago dijete, nemoj tako pričat', nego reci da si *grkoistočne vjere pravoslavni*." (MBS, IEF rkp 385, 64)

Bonifačić Rožin je zapisao u bilješki o kazivačici, "pismenoj i bistroj" starici Jagi Bunjevac, rođ. Peričević iz Dvora na Uni:

"Dok mi je kazivala pjesme, rekla je da naročito voli pjevati: "Još Hrvatska ni propala!"

Kako mu se kazivačica "nametnula" svojom jakom etničkom ličnošću, zabilježio je poduži ekskurs povjerljivog autobiografskog karaktera, naravno, između zagrada u istoj bilješki :

"Priča, da je za vrijeme rata 1917. rekla, da ona u Hrvatskoj još nije vidjela *Srba*. To dočuo dvorski načelnik, koji je bio *pravoslavac*, pa ju

⁵⁰ Op. cit., bilješka 29. Naravno, ime nije zaštitilo crkvu od turskog razaranja, a ni novoizgrađenu crkvu (iz 1830.) od rušenja u ovom ratu, okupaciji koja nam još ne dozvoljava da se uvjerimo u sve njegove strašne posljedice.

pozvao u općinu. - Što si to rekla? - Pa nisam vidjela *Srbina!* Ima ih u Srbiji, a ja tamo nisam bila. - A što sam ja? pita ju načelnik. - Ti si naš pravoslavac iz Dvora! odgovori Jaga" (IEF rkp 329, 103)

Usmene pjesme nam zasigurno ne mogu poslužiti kao korpus mjerodavnih tekstova za analizu "suživota" etnonima u svakodnevnoj komunikaciji, ili, još opasnije, etničke trpeljivosti na prostoru bivše Krajine, ali česte varijante osmeračke romanse *Izvor/Izvir-voda izviral*,⁵¹ zabilježene u svakoj banijskoj (pjesničkoj) zbirci sadrže naš najučestaliji etnonimski par *Šokac-Vlah* u likovima *Šokče-Vlašče*, *Vlaščić*, *Šokčić*:

"Otud ide *Šokče* momče / i on nosi devet ključa / sve devet ih polomio, nije Mare otvorio / Otud ide *Vlašče* momče..." (OD, IEF rkp 324, 31)

"A joj moja medna usta, / koga ćete poljubiti, / ni *Šokčeta*, ni *Vlaščeta*, već crnoga *Ciganina*" (OD, IEF rkp 355, 39)

Zanimljivo je i metonimijsko, rimovano predočavanje staništa navedenih "takmaca" u nekim varijantama. Mara žali svoje *bijeje noge* pitajući se:

"kuda ćete vi oditi, / ni po toru ni po šoru / već sjediti u šatoru." (MBS, IEF rkp 385, 167)

U varijantama pjesme *Rasla jela nasred Sarajeva*, u kojoj jedinicu Janju obećaju onome tko prebaci visoku jelu, isto trodjelno stupnjevanje često prelazi u opreku *Šokče-Vlašče*. *Vlašče* prebaci jelu

"i odvede jedinicu Janju".

U tim varijantama, kod svih kazivača, dolazi do sljedeće karakterizacije *Vlaha* u pismu koje Janja šalje majci:

⁵¹ Petar Grgec (1944, 48-58) govori o starosti ("prvi sloj hrvatskoga narodnoga pjesništva") i dalmatinskom porijeklu ove pjesme (kao *Romance o Marinoj kruni*) koja započinje motivom paljenja ivanjskoga krijesa i lijepom Marom "koja je izabrana za kraljicu svečanosti te nosi na glavi krunu i vienac." Vjetar odnosi krunu i Mara se obećaje onome koji joj povratu krunu. Ta sreća ne zapadne ni jednog od "domaćih", nego "črnog Mora". Do danas se pjesma očuvala u niz verzija na širokom prostoru i "...u puku dosta okrnjena. U Bosni i u Slavoniji pjeva se pjesma o liepoj Mari s drugim uvodom (...) Tu nema kriesa ni kola, nego se govori o sanduku, u kojem je zatvorena liepa Mara. Taj je sanduk po svoj prilici preuzet s iztoka, gdje je poznat već u bizantinskom sredovječnom romanu. Kod nas Mara obećaje sebe onomu, tko je izbavi. Obično se izmjenjuju stanovnici više gradova ili pripadnici različitih vjeroispovijesti, ali nitko ne može Maru izbaviti." To uspijeva negdje Ciganinu, a negdje Moru. Naravno, moramo se ograditi od Grgecovog pseudopovijesnog traženja mogućih predložaka za Maru kao povijesnu ličnost i njegovu interpretaciju "poruke" pjesme kao narodnog zagovaranja rasnog čistunstva.

"'Oprav', majko, dva groša sapuna, / Da operem Vlava gubavoga!
Da znaš, majko, kako Vlašče ljubi, / Ti bi našeg otrovala babu
I ti bi se za Vlava udala!'" (SS, IEF rkp 368, 12)⁵²

Vlaške susjede usmena pjesma često predstavlja nepouzdanima i nesusretljivima:

"Vlasi vola ukradošce, / vuc' magare pojedošce, / ja se diže u potcru...
prvo selo probi čclo, / drugo selo probi uvo, / treće selo prob' mi
pleće." (MBS, IEF rkp 385, 135)⁵³

"Nema kuge da podavi starce, / ni Vlajine da poje' krastavce.
Turski Vlasi ne bojte se glada, / obrodil je kesten oko grada,
žute dinje oko Petrinje, / ljubenice oko Kostajnice" ⁵⁴

3. Ograničenja teorijskog modela

Problemi nacionalnoga nisu samo nacionalni problemi "barbarske" provincije nove Europe, geopolitički i historijski decentrirani. Oni su u samom središtu njenih integrativnih procesa, a povijesti ideja nameću preispitivanje pojmova nacionalnog identiteta i državne suverenosti, demokracije i građanskog prava kao jamaca dostojanstva identiteta pojedinaca i skupina. Reaktualizirajući raspravu prosvjetitelja i romantičara o univerzalnom i tradicionalnom u kulturi, o općem i nacionalnom duhu (*Volksgeist*), A. Fienkelkraut⁵⁵ i J. Kristeva⁵⁶, između ostalih, misle da je ona i danas nezaobilazna. Jer kakvim "strogim" znanstveno-teorijskim modelima objasniti sveprisutnost iracionalnog, djelotvornost poruka nacionalnih mitologija nasuprot, ili uz pomoć, suvremenih komunikacijskih medija, zatiranje osnovnih humanističkih zasada...

Ono što je u dosegu naše istraživačke pozicije je pokušaj da se odgovori kako čovjekova jezično-komunikacijska praksa sa svojim imenovanjem opreka, razlika, sličnosti, identiteta utječe na modeliranje distinkcija koje u krajnjoj ideološkoj instrumentalizaciji dovode do negiranja (obezvređivanja, satanizacije

⁵² Zapis: 29. IX. 1959. Kazivala: Milka Vratanić rod. Karanović (1882) u selu Graboštani kod Kostajnice. Od svoje udaje živi u selu Zamlača, općina Dvor na Uni.

⁵³ Zapis: Stubalj, kazivala Roza Medić, rod. Laktašić 1887. god.

⁵⁴ Dio iz pjesme objavljene u članku S. Stepanova "Narodne pjesme Donje Letine", NU br. 3 (1964/65), str. 123.

⁵⁵ Problematika je prezentirana u njegovoj knjizi *La défaite de la pensée* (Gallimard, 1987) objavljivanje koje je najavio *Naprijed* do kraja ove godine. Sumnju u racionalno objašnjenje izražava i Ivo Andrić u svojim *Znakovima pored puta*: "Ponekad se čovek pita da nije duh većine balkanskih naroda zauvek otrovan i da, možda, nikad više neće ni moći ništa drugo do jedino da trpi nasilje ili da ga čini."

⁵⁶ Kristeva kaže: "Ne mislim da će se budućnost odvijati izvan okvira nacije. Također nisam od onih koji smatraju da pozivanje na "nacionalno" nužno znači "potiho" nametanje rasizma." (1990, 112)

i sl.) onog *drugog*, ali (u sretnijim razdobljima) do poželjnog pluraliteta raznovrsnih narodnosnih zajednica u atmosferi međusobnog uvažavanja. Pokazali smo da u svakodnevnoj govornoj i usmenoknjiževnoj komunikaciji postoji veća raznolikost i postojanost imena, te primjerenost situaciji i adresatu "jer dijaloški karakter jezika nas uči kako živjeti u razlikama i u paradoksima, a ne kako ih reducirati." (Velčić 1991, 9) Znanstvenoteorijski modeli humanističkih disciplina (kojima pripada i ovaj tekst) u velikoj su mjeri ti koji nam posreduju "primarnu građu" i uče nas prepoznavati u njoj (u hijerarhijskom nizu) jedne opreke kao bitne, legitimne i neprijeporne, a one druge kao nebitne, kao mnogostrukost nesređenog materijala. Svako istraživanje distinkcija počinje ili završava pitanjem o opravdanosti i primjerenosti (postojećih) imena distingviranih stvari; često počinje ili završava nadijevanjem imena koja se tek trebaju institucionalizirati (znanstvenom) uporabom i tako jamčiti "ugovor o identitetu" *objelodanjenih* stvari (odnosa). Proučavanje etniciteta obično uzima etnonime (iz znanstvene literature) neproblematičnima, konvencionalnima i polazi od njih kao od neupitne *nulte pozicije*. Ako se naiđe na nešto što se ne uklapa u polaznu shemu najčešće se "prepozna" novi (sub)kulturni identitet. Međutim, ne postoji *nulta pozicija* jer ne postoji ni etnička neobilježnost istraživača koji pristupa problemu etniciteta:

"...etničko istraživanje je ogledalo recipročnih perspektiva (bifocality) koje je oduvijek bilo dio antropološkog racionalnog: vidjeti druge na pozadini nas samih i vidjeti nas na pozadini drugog." (Fischer 1986, 199)

Etnička ličnost istraživača i interesi proizvodnje znanstvenog teksta utječu na oblikovanje podjela u njegovu sustavu, a osobito na tako osjetljivom terenu kao što je folkloristika i etnologija; osjetljivom prema svakom nacionalnom etiketiranju, omeđivanju, posvajanju. S jedne je strane pitanje da li je moguće zanemarivati etnički pristup građi i kazivačima⁵⁷ kad je *etničko* povod mnogobrojnih (i ratnih) sukoba. S druge strane, moderna interdisciplinarna orijentacija historiografije na usmenu povijest (*oral history*) ponovno pridaje važnost usmenim kazivanjima, predajama, osobnim pričama (kao legitimnom izvoru "podataka" o jednom vremenu, kulturi i društvenim odnosima), što krije opasnost zanemarivanja fikcionalne prirode priča o životu, ali i opasnost preneglašavanja fikcionalnosti. A ako su sve, jezikom posredovane, čovjekove aktivnosti jednako fikcionalne, dakle izjednačene po (ne)važnosti, znači li to jačanje povjerenja u silu i njene "argumente"?

Povijest hrvatsko-srpskih odnosa u Hrvatskoj idealno je područje primjene koncepta *usmene povijesti* kojim bi se pokušalo rasvijetliti mnoga sporna mjesta: npr., da li su krajišnici osjećali Austro-Ugarsku svojom

⁵⁷ Hrvatska etnologija i folkloristika je dugo bila obilježena Radićevom smjernicom o razlikovanju dva tipa kulture: visoke i niske, pučke kulture i one koja to nije. Kao što je bilo i operabilno geografsko-tipološko razlikovanje primorske, dinarske i panonske kulturne zone.

domovinom i zbog patriotskih razloga iseljavali za vrijeme francuske uprave⁵⁸ na austrijski teritorij, ili su razlozi bili druge prirode.⁵⁹ Gotovo se nameće ponovno interpretiranje tih odnosa iz moderne antropološke vizure, osobito za vrijeme ilirskog pokreta⁶⁰, ubrzanih nacionalno-integracijskih i modernizacijskih, ali i književnopovijesnih procesa - zakašnjela romantičarska potraga za *Volksgeistom* u usmenoj književnosti kao nepresušnom vrelu svježine i nepatvorenosti, kao svjedočanstvu kontinuiteta "narodnog života" i "duše naroda". To je i vrijeme intenzivnog prožimanja predajne agrarijske kulture i pučke (vjerske) literature, kako među hrvatskim, tako i srpskim stanovništvom, osobito na prostoru bivše Vojne krajine; vrijeme intendiranog uobličavanja prepoznatljivo *srpskog* etničkog identiteta (na osnovi krajiškoga ili graničarskog kao općeg). Vrijeme naročito značajno za stanovništvo Banije koje se, pretpostavljamo, tek tada podvaja i identificira u smislu modernih odrednica nacionalnog, prije svega imenom *srpsko* nasuprot *hrvatskom*. Ova se opreka nije mogla dosljedno i dovoljno čvrsto uspostaviti samo na osnovi povijesnih, jezičnih, sociokulturnih, običajnih i usmenoknjiževnih specifičnosti, već i na temelju postojeće konfesionalne polarizacije koja se preimenovala, a svijest o etničkom identitetu temeljila se ponajviše na odgojno-vjerskom poučavanju.⁶¹

Međutim, ova oduvijek postojeća opreka *katoličko-pravoslavno*, nije bila djelotvorna kao opozicija *kršćansko-muslimansko* (*mi -Turci*), koja je pravi repertorij semantičke tenzije urasle u srž epske usmene produkcije i usmene povijesti sadržane u pojedinačnim lokalnim predajama i legendama. Kako južnoslavenska usmenoknjiževna, prije svega epska, građa svojom

⁵⁸ Lazar Delap "pretpostavlja da je uzrok iseljavanju u daleke krajeve bila navika i odanost austrijskoj državi, tek potom nepoverenje u Francuze (...) I pored izvanrednih uslova koje je maršal Marmon pružio graničarima, oni se iseljavaju, a naročito Srbi." (Maticki 1974, 30)

⁵⁹ D. Roksandić smatra da je presudno obećanje Austrije kako će prebjeglim krajišnicima dati bolju zemlju, zatim teško podnošenje samovolje francuskih oficira, uvođenje nove uniforme što je iziskivalo velike osobne troškove, strah od ratovanja u dalekim zemljama itd. (1988 b, 11-50)

⁶⁰ D. Roksandić smatra da je iluzionizam i nadobudnost nositelja hrvatskog preporoda više štetila nego koristila jasnijem određenju nacionalnog pitanja u banskoj Hrvatskoj i da: "Sve rasprave o etnogenezi Srba i Hrvata, o državnim tradicijama i prostorima jednih i drugih, o jeziku jednih i drugih, o kulturnim sferama itd., manje-više konačno se oblikuje u to doba, trajajući u svojim upitnim formama u biti do danas." (1991, 94)

⁶¹ U tom smislu djelovao je pučki kalendar *Srbobran* i pojedinci poput Nikole Begovića koji je svoju knjigu *Srpske narodne pjesme iz Like i Banije* (Zagreb 1885) posvetio: "Srpskome Vladi, Pravoslavnome Jepiskopu - Dijecezanu Gornjo-Karlovackome, Kostajničkome, Plaščanskome, Like i Krbave, i Primorskih gradova: Trsta, Rijeke i Senja." Begović kaže da iz korpusa srpskih pjesama ("milopjki i samopjki") treba izbaciti one koje govore o izdaji i neratničkim ustupcima ("drndalice"). O epskoj tematici veli: "Ali vidite, narodni umotvori ovdje gotovo i ne mare za to fizično junaštvo, od koga groznica popadaše sav obrazovani svijet, te nas taj veliki svijet po Jevropi s toga "mesarskoga" zanata s prezirom i ogorčen gledaše." (op. cit.,13)

referencijalnošću pripada tom razdoblju turskih ratova sa takvim izvorom semantičkih polarizacija, razumljivo je da se i folklorističke studije koriste (u našem radu već analiziranim) etničkim oznakama ovog tipa⁶² i da je upitan svaki pokušaj "moderne" etničke transkripcije te građe. Kao što kaže Petar Šimunović:

"U to vrijeme (...) nisu se u nas dijelile ni narodna historija, ni narodna poezija, pa ni ličnosti u njoj." (1984, 67)

Ako smo pošli od pretpostavke da se etnički identitet stječe, a ne zadobiva rođenjem, tada još jednom treba naglasiti važnost društveno-socijalizacijskih mehanizama prepoznavanja nekog etničkog identiteta kao vlastitog, ali i opasnost jer:

"... institucionalizirano ga poučavanje lako pretvara u šovinizam, sterilnost ili površnost." (Fischer 1986, 95)

Institucionalizacija, kao osiguranje legitimiteta novooblikovanog identiteta i zajamčenog prava njegova deklariranja, nije u dosegu znanstveno-teorijskih modela. Na banijskom smo primjeru vidjeli uvriježenost i višestoljetnu operativnost oznake (*domaći pravoslavac*) za jednu skupinu autohtonog stanovništva. Postepeno, a osobito za vrijeme SFRJ, obilježje je vjeroispovijesti prestalo biti distinktivno za ovu općeprihvaćenu polarizaciju s pridodanim sociokulturnim i etničkim značenjima. (Ali sa svakom novom promjenom društvenih (i državnih) odnosa mijenja se tip i hijerarhija distinktivnih obilježja koja dobivaju snagu simbola kolektivne integracije.) Ovaj rad nema pretenzije predstaviti ove alternativne (a uvriježene) oznake kao neko rješenje za imenovanje pripadnika jedne etničke zajednice izvan teorijskog diskursa (naravno, samo onih koji se i sami tako "izjašnjavaju" i koji se nalaze u nedoumici pri svakom službenom iskazu o nacionalnosti),⁶³ ali upozorava da

⁶² Tako J. Miles Foley u svojim tekstovima i knjizi *Immanent Art* (Bloomington, 1991) epiku dijeli na *muslimansku* i *kršćansku srpsko-hrvatsku* epiku. Alois Schmaus (1953) nasuprot *muslimanskoj* epici razlikuje *kršćansku* epiku dinarske i *kršćansku* epiku perifernih zona (Srijem, Slavonija, Makedonija). A unutar *muslimanskog* tipa hercegovački i krajinski tip (bliži *kršćanskoj* epici). Dakle, kao i u tradicionalnoj etnologiji, ali i našem usmenom diskursu, pribjegava se topografsko-etničkom objedinjavanju. Miodrag Maticki (1974) nudi nedosljedno razlikovanje epskih tematskih ciklusa u vremenskom slijedu, a naziv (*srpskohrvatska*) *graničarska* epika navodi kao "jedan od najpoznatijih slojeva našeg epskog narodnog pesništva" (Maticki 1974, 13) Dragutin Mićović predlaže objedinjujući naziv *krajišnička* epika za onu koja govori o Krajišnicima: "kao što postoje uskočke i hajdučke pesme". (1980, 167) Međutim mnoge ovakve studije koje nastoje prevladati etničku "parcelizaciju" često pate od nacionalnog izjednačavanja, etničke transkripcije na "višoj" razini i govore o prepoznatljivim *krajišničkim*, *graničarskim* kao *srpskim* obilježjima.

⁶³ Da je ovaj *alternativni* identitet još uvijek razaznatljiv i jasno profiliran govori i najnovije istraživanje prognaničkih priča Ines Prica. U jednoj takvoj priči Jovo K. iz sela Slana govori: "A ja sav se osjećam samo kao te vjere neke, a Srbin nikim čudom. Vidite, sad kad su došli ti popisi zadnji, bio sam se opredijelio da bi se upisa kao Jugosloven opšte vjere, kako je pisalo na karti. Ali na taj način, ako se raspada, ne

najnovije "buđenje" srpske nacionalne svijesti nije spontani proces, niti da izbjegavanje imenovanja "Srba srpskim imenom" uvijek znači negiranje jedne etničke zajednice. Radi se o tome da li je ideološki diskurs jednog društva spreman prepoznati realitete koji mu se nadaju ili, poput mitskog diskursa, prepoznaje samo saveznike i neprijatelje.

BIBLIOGRAFIJA

RUKOPISNE ZBIRKE

Bonifačić Rožin, Nikola

- 1954 *Folklorna grada kotara Gline*, IEF rkp 225, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb.
1959 *Folklorna grada Dvora i okolice*, IEF rkp 329, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb.
1959 *Folklorna grada Hrv. Kostajnice i okolice*, IEF rkp 344, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb.
1960 *Folklorna grada Mračaja i okolice*, IEF rkp 345, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb.
1960 *Folklorna grada Petrinje i okolice*, IEF rkp 359, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb.

Bosnić, Rade

- 1909 *Etnografska grada okoline Rujevca i Dvora*, IEF rkp 745, (ONŽO JAZU SZ. 127), Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb.

Bošković-Stulli, Maja

- 1954 *Narodne pjesme, priče, običaji i drugo iz Banije*, IEF rkp 172, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb.
1955 *Narodne priče iz sela Maja (Banija II)*, IEF rkp 185, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb.
1959 *Folklorna grada iz okolice Dvora na Uni*, IEF rkp 343, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb.
1960 *Folklorna grada iz okolice Kostajnice*, IEF rkp 385, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb.

Cvetković, Ivan (et. al.)

- 1970-1971 *Folklorna grada iz okolice Siska*, IEF rkp 808, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb.

Delorko, Olinko

- 1954 *Narodne pjesme i priče iz okolice Gline*, IEF rkp 160, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb.
1959 *Narodne pjesme iz okolice Dvora na Uni*, IEF rkp 324, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb.

možeš se upisat." (razgovor u Sisku vodile ožujka 1991. Tea Trkulja i Marina Škrabalo) Ili kao što napominje Branimir Donat u svojem sjećanju na dane djetinjstva u Petrinji: "Kažu da su to uradili Srbi. Ne lažu, ali u djetinjstvu nikada za njih nisam čuo; poznavao sam samo pravoslavce. Odakle su ovi došli, pitam se?" (1991, 15)

- 1960 *Narodne pjesme iz Hrvatske Kostajnice i okolice*, IEF rkp 355, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb.
- Kraüsel, Nada
1954 *Zbirka pjesama, priča, običaja i drugo iz okolice Gline*, IEF rkp 179, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb.
- Stepanov, Stjepan
1954 *Narodne pjesme iz Sunje i okolice (Sunja, Greda, Krivaj, Gradusa n/S i Donja Letina)*, IEF rkp 200 N, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb.
1955 *Pjesme iz Gušća i okolice*, IEF rkp 209 N, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb.
1957 *Folklorna grada iz sela Donje Posavine*, IEF rkp 306, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb.
1959 *Folklorna grada Pounja i Banije*, IEF rkp 368, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb.
1959 *Narodne pjesme (bez napjeva), priče, običaji, zagonetke i brojalice iz općine Dvor na Uni (Banija)*, IEF rkp 353, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb.
1960 *Pjesme iz Gušća i okolice*, IEF rkp 338, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb.
- Taš, Lelja
1954 *Narodne pjesme iz okolice Gline*, IEF rkp 155, Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb.

LITERATURA

- Bandić, Dušan
1982 "Etnos", *Etnološke sveske*, Beograd, sv. IV, str. 40-57.
- Bausinger, Hermann
1990 "Novi aspekti empirijske znanosti o kulturi", *Narodna umjetnost*, Zagreb, 27, str. 11-19.
- Begović, Nikola
1885 *Srpske narodne pjesme iz Like i Banije*, Štamparija F. Fišera i dr., Zagreb.
- Devereux, Georges
1990 *Komplementaristička etnopsihoanaliza*, "August Cesarec", Zagreb.
- Donat, Branimir
1991 "Nježna ruka gospodice Tlapnje", *Panorama Večernjeg lista* od 27. 09., str. 14-15.
- Fischer, Michael M. J.
1986 "Ethnicity and Post-Modern Arts of Memory", *Writing Culture*, ed. by J. Clifford, G. E. Marcus, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, str. 194-233.
- Fromm, Erich
1986 *Zdravo društvo*, Naprijed; Nolit, Zagreb.
- Grgec, Petar
1944 *Razvoj hrvatskog narodnog pjesništva*, Zagreb.

Kristeva, Julia

1990 "Aspekti nacionalnoga", *Treći program hrvatskog radija*, Zagreb, br. 30, str.112-117.

Lasić, Stanko

1990 "Govor na osnivačkoj skupštini Hrvatskog vijeća Europskog pokreta od 15. 06. 1990.", *Gordogan*, 31-32-33, Zagreb. str. 3-8.

Leksik

1976 *Leksik prezimena SRH*, urednici Vladimir Putanec i Petar Šimunović, NZMH, Zagreb.

Lotman, J. M.; Uspenski, B. A.

1979 "Mit, ime, kultura", *Treći program RTB*, br. 42, str. 361-382.

Maticki, Miodrag

1974 *Srpskohrvatska graničarska epika*, Institut za književnost i umetnost, Beograd.

Mićović, Dragutin

1980 *Krajišnička epika*, SANU, Balkanološki institut, Beograd.

Rihtman-Auguštin, Dunja

1991 "Istinski ili lažni identitet", *Simboli identiteta*, Zagreb, str. 78-87.

Rječnik

1880-1976 *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, sv. I-XXIII, JAZU, Zagreb.

Roksandić, Drago

1988 a *Vojna Hrvatska*. Krajiško društvo u Francuskom Carstvu (1809-1813), knj. 1, Školska knjiga, Zagreb.

1988 b *Vojna Hrvatska*. Krajiško društvo u Francuskom Carstvu (1809-1813), knj. 2, Školska knjiga, Zagreb.

1991 *Srbi u Hrvatskoj*, Vjesnik, Zagreb.

Schmaus, Alois

1953 *Studije o krajinskoj epici*, Rad JAZU, knj. 297, Zagreb.

Skok, Petar

1971-1974 *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, sv. I-IV, JAZU, Zagreb.

Šimunović, Petar

1984 "Šklavunske nascobine u južnoj Italiji i naša prva zapisana bugarščica", *Narodna umjetnost*, Zagreb, 21, str. 53-67.

Veličić, Mirna

1991 *Otisak priče*, "August Cesarec", Zagreb.

Vidov, Božidar

1972 *Talijansko-hrvatski i hrvatsko talijanski paralelni rječnik ikavsko-štokavskog govora molisanskih Hrvata u srednjoj Italiji: Mundimitar - - Sti Filić - Kruč*, [vl. nakl.] Toronto.

Žalac, Tomo

1990 *Rastoke. Na slapovima Slunjščice*, Regionalni zavod za zaštitu spomenika kulture, Zagreb.