

## KAOS IN KOZMOS NA ULICAH GOSTIVARJA V MAKEDONIJI

Izvirni znanstveni članek | 1.01

**Izveček:** Prispevek govori o tem, kako ulice v Gostivarju dojemata makedonska in albanska mladina, s poudarkom na različnih pogledih fantov in deklet. Pokazalo se je, da naj bi bila (predvsem makedonska) dekleta na ulicah izpostavljena ogovarjanju s strani albanskih fantov, fantje pa naj bi bili izpostavljeni pretepom. Avtorica ulice obravnava kot prizorišča, kjer se nenehno vzpostavljajo in ohranjajo ločnice med »nami« in »njimi« in kjer se oblikujejo in vzpostavljajo identitete, tako etnične kot spolne, na katere se najbolj osredotoča. Vzpostavlanje prostora oziroma identitet skuša povezati s konceptom kaosa in kozmosa; zanima jo tudi, kaj se zgodi, če posameznik/ca mejo med njima prestopi.

**Abstract:** Making a clear distinction between male and female views, the article discusses the way the streets of Macedonian Gostivar are perceived by Macedonian and Albanian youths. The study indicates that girls, especially those of Macedonian origin, are subjected to accosts of Albanian boys while boys are often the targets of fights. Streets serve as a setting in which boundaries between »us« and »them« are constantly formed and preserved, creating and forming ethnic and sexual identities which represent the focus of this study. Attempting to link this perpetual creating of space and identities to the concept of chaos and cosmos, the author also wonders what happens if somebody crosses the line between them.

## Uvod

V okviru evropske prostovoljne službe sem devet mesecev preživela v Makedoniji, od tega pet mesecev v Gostivarju, kjer je tudi nastalo diplomsko delo z naslovom *Kaos in kozmos med albanskim in makedonskim prebivalstvom v Gostivarju v Makedoniji*. Pričujoči članek se osredotoča le na ulice ter predstavlja tisti del diplomske naloge, kjer sem raziskovala tudi *kafiče*, taksije, živilske trgovine, pa tudi stereotype, druženje in intimne vezi med mladimi.

Zanimalo me je, kdaj, kje in kako (ne) prihaja do interakcij med albansko in makedonsko mladino, kako se skozi ločevanje v javnem življenju in prostoru oblikujejo in vzpostavljajo identitete ter kakšen je pri tem pomen spolnih vlog. Odgovoriti skušam tudi na vprašanje, kje se za določeno etnično skupino konča kozmos in začne kaos, pri čemer se mnenja deklet in fantov močno razlikujejo. Sicer pa se ne razlikujejo pogosto samo mnenja makedonske ter albanske strani, temveč tudi mnenja znotraj posameznih skupin, tako da bi težko našla eno in edino »sveto« resnico. Ali pa je resnica prav v tem, da ta ni nikdar dogmatična ter je vedno splet nasprotujočih si pogledov? Kot pravi Berger, si »z opazovanjem ustvarjamo mesto v svetu, ki nas obkroža, ta svet pojasnjemo z besedami /.../ Kako vidimo stvari, je odvisno od tega, kar vemo ali verjame-mo. Odnos med tem, kar vidimo in kar vemo, ni nikdar urejen oziroma stalen« (Orehovec 2004: 75).

## Metodologija

Poleg opazovanja s soudeležbo in naključnih pogovorov, ki sestavljajo večji del naloge, sem opravila devet poglobljenih polstrukturiranih intervjujev (s tremi Makedonkami, z dvema Makedoncema, dvema Albankama in dvema Albance-ma). Starostni razpon sogovornic in sogovornikov sega od letnika 1979 do 1988. Čeprav ni nihče nasprotoval objavi svojih imen, sem te spremenila. Makedonske sogovornike in sogovornice imenujem Vlado, Igor, Ružica, Mariana in Ana,

albanske pa Ardita, Lume, Bekim in Jeton. Razen dveh albanskih sem vse intervjuje opravila z mladimi, s katerimi sem se med svojim bivanjem v Gostivarju tudi sicer družila.

V gimnaziji Panče Poposki sem opravila tudi ankete odprtega tipa, in sicer v dveh makedonskih in dveh albanskih razredih. Rezultati so mi rabili pri oblikovanju sklepov na podlagi intervjujev in opazovanja s soudeležbo. Kljub druženju tako z Makedonci in Albanci kot s Turki in z Romi je bilo to najbolj intenzivno z makedonskimi vrstniki. Če mi intervjuji z makedonski mladimi niso povzročali težav, je bilo nekoliko težje z albansko stranjo. Zato bi lahko rekla, da se moje ugotovitve nekoliko bolj nagibajo k pogledu z makedonske strani.

## Gostivar

Gostivar je mesto v severozahodni Makedoniji. Po podatkih iz leta 2002 šteje 35.847 prebivalcev, od tega 11.855 Makedoncev, 16.890 Albancev, 4.559 Turkov, 1.899 Romov in drugih (Publikacija 1 2006: 13). Celotna občina Gostivar šteje 81.042 prebivalcev, od tega 54.038 Albancev (66,6 odstotka), 15.877 Makedoncev (19,5 odstotka), 7.991 Turkov (9,8 odstotka), 2.237 Romov (3,8 odstotka) ter Vlahi, Srbi, Bosanci in druge (www.stat.gov.mk, 12. 5. 2007). Čeprav je splošno mnenje, da imajo Albanci večjo nataliteto, kar je eden med dejavniki, ki povzroča strah pred »Veliko Albanijo«, rast prebivalstva v Gostivarju upada. Glavni vzrok je združevanje družin v tujini. Na vsakega otroka, rojenega v Gostivarju, se dva v tujini rodita staršem, ki prihajajo iz Gostivarja<sup>1</sup> (Publikacija 1 2006: 41).

<sup>1</sup> Večje število otrok med albanskim in romskim prebivalstvom naj bi bilo sicer poleg s položajem ženske v družini povezano s stopnjo izobrazbe, z nezaposlenostjo ter značilno za ruralne predele (Gaber in Joveska 2004: 102).



Glavni trg v Gostivarju.  
Foto: Sašo Niskač, januar 2007



Albanska dekleta.  
Foto: Fotografska delavnica, Gostivar, 1. 1. 2007

### Ekonomskozgodovinski kontekst

Modernizacija in hitro rastoča industrija v socialistični Jugoslaviji sta pospešili migracije v mesta. Leta 1953 je 36 odstotkov Makedoncev živelo v vaseh, ki obkrožajo Gostivar, leta 1971 pa le še 12. Vendar so mnogi makedonski prebivalci prepričani, da je bil v preteklosti Gostivar izključno makedonsko mesto. Albanci naj bi naseljevali okoliške planinske vasi, se preživljali z živinorejo ter ob priseljevanju v mesto s seboj prinesli svojo ne-kulturo (podobno o Albancih razmišljajo tudi Turki, ki naj bi v nasprotju z njimi imeli daljšo tradicijo meščanskega življenja). Tu pa se že srečujemo s konceptom drugosti, ki je kompleksen in se lahko nanaša na spol, raso, narodnost, starost itd. Identiteta sebstva ali »drugega« je historični, družbeni, intelektualni in politični proces, v vsaki družbi povezan z razporeditvijo moči in nemoči (Said 1996: 408).

Proces identificiranja »nas« v odnosu do »drugega« se najpogosteje utemeljuje skozi opozicijo kultura – nekultura. Temeljna delitev kultura – nekultura ali kultura – narava je identična opoziciji človek – nečlovek ali jaz – ne-jaz (Hubinger po Šmitek 1997: 31). Zavedanje o osebi ali kulturi kot drugačni lahko »povzroči občutek ločenosti od narave (če je realnost drugega razumljena kot ne-kulturna oziroma naravna) ter občutek dominacije in večvrednosti« (Hubinger po Šmitek 1997: 31). Odnos namreč nikdar ne more biti simetričen: če je A pred B, B ne more biti pred A (Fabian 1983: 102).

Po drugi svetovni vojni so bili Albanci in Turki slabše izobraženi ter nižje kvalificirani kot pravoslavno slovansko prebivalstvo (Hodža 1984: 57). Brunnbauer dodaja, da naj bi bili zaposlitveni vzorci v Jugoslaviji, posebno za administrativna dela, jasno etnično določeni (Brunnbauer 2002: 12; tudi Korsika 1989: 76–77). Medtem ko so se Makedonci zaposlovali v rastočih državnih podjetjih, so Albanci začeli emigrirati na Zahod. K temu naj bi pripomogli visoka nataliteta, nedostopnost delovnega trga (Albanci so bili večinoma zaposleni v kmetijstvu) ter povpraševanje po poceni delovni sili na Zahodu (Publikacija 1 2006: 33).

Po razpadu Jugoslavije so cvetoča državna podjetja propad-

la. Število uradno registriranih služb se je od začetka 90. let skoraj prepolovilo. Veliko število Makedoncev je ostalo brez kakršnekoli državne podpore. Zaradi izgube virov prihodka (dostopa na jugoslovanski trg in uvedbe viz) ter nizke izobrazbe so ekonomsko in socialno krizo utrpeli tudi Albanci (de Rapper 1998; za statistiko o zaposlitvi glej Milosavlevski in Tomovski 1997: 317–323). Vendar se ti nikdar niso pretirano zanašali na državo. Bolj kot v državnem sektorju so bili prisotni v majhnih zasebnih enotah, s tem pa so imeli tudi prednost v prihajajoči novi kulturi poslovanja (Poulton 2000: 193).

Po mnenju Vankovske naj bi v albansko-makedonskih odnosih politična ekonomija »pripomogla k nasilnemu izidu: 'drugi' je bil identificiran kot glavni krivec za socialno neugoden in osiromašen položaj« (Vankovska 2006: 13). Rožita Dimova je v Kumanovem raziskovala, kako je preobrat v razredni mobilnosti, privilegijih in ekonomiji med albanskimi in makedonskimi prebivalci pripomogel k medsebojnemu družbenemu oddaljevanju. Makedonci težka sprejemajo neposredno bližino, ki so jo Albanci po letu 1991 dosegli v fizičnem in družbenem prostoru (Dimova 2005). Od tod morada občutek ogroženosti: »Kot da bi nekdo prišel k tebi domov kot podnajemnik, ti plačeval najemnino, potem pa bi te pregnal iz lastnega doma.« V podobni retoriki so napisane številne knjige, po katerih naj bi se Albanci na čisto makedonsko etnično ozemlje začeli priseljevati šele v 18. stoletju (Trifunoski 1988: 11, 125, 179; Konstantinov 1992: 35, 38, 173; Bilbiloski 2000: 9).

V medetničnih konfliktih gre hkrati za konflikt ekonomskih virov, ki so tesno povezani s politično močjo in z državno organizacijo (Brunnbauer 2002: 14). Albanci se pritožujejo, da plačujejo davke, ne da bi karkoli dobili od države, Makedonci pa so nasprotno prepričani, da država ne deluje zaradi Albancev, ki ne plačujejo davkov in ne spoštujejo zakonov (Dnevniški zapiski – v nadaljevanju DZ, 17. 12. 2006; glej tudi Željzkova 2003: 114). Povezani naj bi bili z mafijo, drogo in nedovoljenimi stvarmi: »Kjerkoli že delaš, z navadno službo ne moreš zgraditi petnadstropne hiše in voziti audija.«



sveta okoli nas ter je navzoč v vseh segmentih življenja (Belaj 1998: 21, 24). Nasprotje med njima lahko izrazimo tudi skozi sakralno in profano. Družba in celoten univerzum imata sveto in posvetno stran; moško, močno in aktivno, ter žensko, šibko in pasivno, hkrati pa je vsako bitje sestavljeno iz obeh elementov (Hertz 1973: 10, 14). Pri tem pa so pomembne ločnice med njima, saj bi bil »vsak kontakt ali zamenjava bitij in stvari, ki pripadata nasprotujočim si razredom /.../ usoden za oba« (Hertz 1973: 7).

V naslednjem razdelku se osredotočam predvsem na primerjavo dojemanja prostora po etnični liniji (med pripadniki in pripadnicami albanske in makedonske etnične skupine), pa tudi na primerjavo med moškim in ženskim dojetjem. Med dele mesta, kjer se mladi ne počutijo varno, temveč negotovo, neprijetno ali pa jih je strah, makedonska stran prištevava več predelov (dele, oddaljene od centra, mesto v celoti, park, kjer se zbirajo narkomani in manijaki, tesne ulice, kjer ni veliko ljudi ali kjer ni razsvetljave, ter predele, kjer živijo osebe albanske in turške vere, celo mesto ter vasi Čegrane in Forino), medtem ko za albansko stran takšni predeli skoraj ne obstajajo (dekleta navajajo park, temne ulice, avtobusno postajo, dele, kjer se zadržujejo psi, ter dele mesta, kamor ne morejo iti same). Večina albanskih fantov sploh ne omenja takšnih mest, le eden je navedel predele, kjer živijo »cigani«. Med Makedonci je torej več strahu pred »albanskimi predeli« kot obratno. Vsem Makedoncem pa se Gostivar seveda ne zdi nevaren. Čeprav se Ružica na relaciji dom–služba giblje skozi mešani center, pravi: »Šla sem tudi po čisto albanskih naselijih in me ni bilo strah ali da bi se počutila nelagodno.« Kljub različnim dojetjem meja med kaosom in kozmosom lahko načrtamo nekaj vzporednic. Kaos narašča z oddaljevanjem od centra (doma), tako po prostorski kot etnični liniji. Vrhunec za Makedonce doseže v povsem albanskih vaseh (prostorska in etnična oddaljenost). Razliko med mestom in vasmi Igor opisuje takole: »Družbeno okolje v vaseh je drugačno kot v mestih, v mestih živijo bolj civilizirani ljudje, po vaseh /.../ imajo še zaostale predstave v zvezi z makedonsko-albanskimi odnosi, mislim da sploh ni priporočljivo, ni potrebno, da se gre.« Za vasi naj bi splošno veljalo, da Makedonci ne morejo v albansko, ter obratno, Albanci ne v makedonsko vas. Po Igorjevem mnenju bi ga kot Makedonca v albanski vasi pretepli, ter meni, da v nekatere vasi niti policija ne more, kaj šele Makedonec: »Ni govora, da prideš živ od tam.« Za takšni veljata predvsem vasi Čegrane in Forino, ki naj bi bili središče albanske mafije.

Človeška bitja stremimo k redu, ki ga vzpostavljamo iz centra, okoli katerega nizamo razlike in opozicije. Kot pravi Eliade, je »središče predvsem prostor svetega, prostor absolutne resničnosti« (Eliade 1992: 29). Ardener navaja, da »skupnosti prostor, najbližji družini, pogosto dojemajo kot varen in predvidljiv notranji svet, v nasprotju s potencialno nevarnim in nezanesljivim svetom zunaj. Ločnica, ki deli ta dva sveta, pa se razlikuje tako med kulturami kot znotraj različnih kontekstov iste kulture« (Ardener 1997: 10). Univerzalna praksa je, da v duhu določimo domači (naš) in tuji prostor (onkraj našega). Dovolj je, da »mi« določimo meje v svoji

glavi. »Njihova« ozemlje in mentaliteta sta s tem označena kot drugačna od »naših«. Predmetom, prostorom in časom tako pripisujemo vlogo in nadevamo pomene, ki pridobijo vrednost objektivne realnosti šele potem, ko smo jim vse to že pripisali (Said 1996: 74–75).

Koncepte kaosa in kozmosa bi lahko povezala s kategoriziranjem<sup>3</sup> ter s stereotipnimi predstavami. Človek povezuje podobne stvari in fenomene ter jih združuje v kategorije, kar vodi k poenostavljanju informacij o svetu. Kategorije ustvarjajo spoznavno shemo. Tudi opozicije lahko razumemo kot spoznavno shemo, ki omogoča natančno kategoriziranje z delitvijo na skupine (npr. mi – drugi) ter hitro orientacijo (vsi drugi so si podobni) (Modnicka 1999: 104; Douglas 2004: 45–46).

Družbeno kategoriziranje je pomembno tudi za razumevanje oblikovanja skupin in identitet. Socializacija v našem otroštvu je stvar kategoriziranja: ker nam drugi ljudje to povedo, se naučimo, kdo smo. To vse življenje vpliva na posameznikovo identifikacijo. Biti kategoriziran je temeljni del posameznikovega razvoja in nadaljnjega aktiviranja skupinskih identifikacij. Brez kategoriziranja ni socializiranih posameznikov (Jenkins 1997: 166). Občutek sebstva se oblikuje v kompleksnih interakcijah v ločevanju »od« in identificiranju »z« – med otrokom in označujočim »drugim« (Jenkins 1997: 58–59; glej tudi Danforth 2000: 87 in Elwert 1998: 110–111). Identitete se torej gradijo skozi razlike. Le skozi odnos s tem, kar ni, s tistim, kar mu manjka, kar je bilo imenovano konstitutivna zunanost, se lahko gradi pozitiven pomen katerega koli pomena – in torej njegove identitete (Derrida, Laclau in Butler po Hall 1996: 4–5). Po Barthu naj bi bile etnične skupine utemeljene na podlagi razlik: »Nasprotje med 'nami' in 'drugimi' je vtisnjeno v organizacijo etničnosti: drugost drugih je izrecno povezana z obrambo kulturnih razlik« (Barth 1995).

Na ulicah (pa tudi npr. v *kafičih*) se oblikujejo skupnosti kot »samozavedujoče se družbene formacije, ki so navznoter sicer razdeljene in diferencirane, toda vseeno obsegajo notranjo kompleksnost skupnih in razmeroma preprostih oblik za interakcije z zunanjim svetom« (Cohen po Muršič 1997: 228). »Šele ob vzajemnem prepoznavanju in priznavanju neke lokacije kot 'svoje' je mogoče govoriti o obstoju imaginarne 'skupnosti', ki temelji na priznanju te lokacije s strani vseh prisotnih posameznikov in posameznic. Toda prisotnost ne zadošča, bistvene so interakcije« (Muršič 2000: 436). Termina identiteta ne moremo uporabljati v ednini, saj so identitete večplastne in fluidne, posameznik pa jih tudi sam izbira (oziroma jim daje prednost) glede na položaj (Muršič 1997: 233).

3 Po internetni različici *Slovarja slovenskega knjižnega jezika* imata pojma kategorizirati in klasificirati naslednje pomene: *kategorizirati* -am dov. in nedov. (i) *razvrstiti v kategorije*: kategorizirati šole po številu oddelkov / kategorizirati odgovore v konkretne in splošne; *razvrščati, deliti*: publ. ni mogoče ene fakultete kategorizirati za pomembnejšo od druge; *imeti za, šteti za*; *klasificirati* -am dov. in nedov. (i) *razvrstiti, razporediti kaj glede na enake ali podobne lastnosti*: klasificirati blago; klasificiral je vse rastline, živali.

## Strah pred albanskim moškim

Makedonska dekleta se izogibajo temu, da bi zvečer sama hodila po mestu. Nekega večera sva se s prijateljico dogovorili, da se srečava ob 19. uri. Prišla je s taksijem, saj se je bala sama priti peš (DZ, 11. 11. 2006). Zdi se, da je večina makedonskih deklet prepričanih, da mesto za žensko ni varno prav zaradi Albancev. Kadar gre Ana zvečer ven, vedno koga zaprosi, da jo pospremi. Albanci naj bi ženske ogovarjali z vulgarnimi izrazi: »Vse živo govorijo, da te je strah, da greš mimo njih, nekdo bo stopil pred tebe, te ogovarjal, in to ne samo eden, več jih je, in če si sama ženska ali sta dve, se ne moreš postaviti po robu desetim moškim okoli tebe, za žensko je zagotovo veliko bolj strašno /.../ zato prakticiram, da imam kakšnega fanta ob sebi, ker so se mi že dogajale takšne stvari in ne želim, da se mi ponovijo.«

Za albanska dekleta je to, da gredo sama po mestu, manjši problem, ter se počutijo varneje, vendar pa imajo tudi one pogosto spremstvo. Pravijo, da jim ni zanimivo hoditi samim ali pa jih je strah.

Lume gre zvečer redko sama v mesto: »Ne da bi bilo problematično, toda naučila sem se, da grem z družbo in zato se ne morem navaditi, da bi šla sama; neudobno mi je, sami pri sebi mi je neudobno, saj mi nihče ne brani, da ne bi šla sama.« Navadno gre v mesto z bratom ali družbo.

Tudi Vale de Almeida v portugalskem mestu opaža, da se dekleta od malega naučijo, da se po ulicah sprehajajo v parih (1996: 50). »Različnih spolnih vlog, ki jih krepijo številne neformalne sankcije, se naučimo že v otroštvu. Mladim dekletom dodeljujejo gospodinjska opravila, zaradi katerih so bolj povezana z domom kot njihovi bratje. Z odrasčanjem jim določajo strožje »policijske ure«, njihov videz in vedenje pa sta pod budnim očesom javnosti. Ostale naj bi urejene in skromne, izogibale naj bi se pretirani spontanosti in odkritosti, saj se takšno obnašanje lahko prenaša na področje seksualnosti. Od fantov se pričakuje, da živijo bolj svobodno, da ostanejo zunaj, kolikor dolgo želijo, pijejo s prijatelji ter iščejo žensko družbo« (Brandes 1981: 218; tudi Vale de Almeida 1996: 49–50).

Razločevanje glede na spol spada med primarna družbena razlikovanja, z izpostavljanjem razlike med zunaj in znotraj, nad in pod, moškim in žensko, se ustvarja videz reda<sup>4</sup> (Douglas 2004: 5, 174). Kot piše Vale de Almeida, »spolna delitev ni linearna ali enostavna. Spreminja se glede na starost, družbeni razred, delovna razmerja, komaj opazno spremembo statusa, kopičenje ali izgubo prestiža« (1996: 54). Odnosi med spoloma so v večini obstoječih in zgodovinskih družb temeljni odnosi moči. Ta odnos je močno povezan z vsemi družbenimi odnosi in odnosi moči, tudi s političnimi in z ekonomskimi (Kesić 2002: 319). Številni avtorji so žensko povezovali s pasivno (zasebno), moške pa z aktivno (javno) sfero. Vendar so prav pri raziskavah v Makedoniji nekateri

avtorji (npr. Risteski,<sup>5</sup> Bošković, Schubert,<sup>6</sup> Svetieva<sup>7</sup>) kritizirali poenostavljeno prepričanje, da naj bi imeli moški večji prestiž ali avtoriteto zaradi svojega položaja v javni sferi. Po Boškoviću naj bi odnose med moškim in žensko bolje razumeli skozi koncept komplementarnosti, kjer moški in ženska prav zato, ker sta različna, zagotavljata različne (in recipročno združljive) elemente, ki omogočajo delovanje skupnosti (Bošković 2000: 16).

## Kulturne razlike

Kot ženske naj bi bile Makedonke na ulici izpostavljene ogovarjanju in ogledovanju Albancev. Iz istih razlogov naj bi tudi ne vstopale v albanske kafiče. Albanci naj bi bili po mnenju Makedonk bolj vsiljivi do žensk, imeli pa naj bi tudi drugačen način komunikacije. Že če se ženska pogovarja z njimi, naj bi to napeljevalo na nekaj več (DZ, 8. 12. 2006). Ogovarjanje na ulici poznajo tudi albanska dekleta, vendar se zaradi tega manj obremenjujejo.

Če gre Lume sama po mestu, se zgodi, da fantje gledajo za njo in jo ogovarjajo: »Bog ne daj, da bi bila preveč zrihtana, takrat je že konec, pa tudi če nisi zrihtana, te bodo ogovarjali ali ti sledili.« Nekatera albanska dekleta so se pritoževala nad takšnim obnašanjem (nekaterih) albanskih fantov, zaradi katerih slaba luč pade na vse Albance. Ardita pravi, da se ji je morda trikrat v življenju zgodilo, da jo je na ulici kdo ogovarjal s »sexy baby«. Vendar pa se zaradi tega ne počuti ogrožene, saj »gre za to, koliko jih boš ignorirala, pogledala bi ga in molčala, se ne odzvala, morda bi nadaljeval in še kaj rekel ali zažvižgal, nikoli pa se mi ne bi približal in dotaknil, ker ve, da bi takoj nekdo prišel, morda sosed, nekdo bi prišel in se spraval nadenj, vsi vedo, da se ti tukaj nihče ne more približati in te napasti«.

Tako Makedonke kot Albanke se na ogovarjanje odzivajo z ignoriranjem. Zdi pa se, da Albanke (čeprav jim je neprijetno) slednjemu ne pripisujejo večjega pomena, medtem ko je med Makedonkami zaslediti močne občutke strahu in ogroženosti. Kot se zdi, imajo Albanke zavest, ki je Makedonke nimajo. Gre za zavest o meji med ogovarjanjem in dejanjem, ki je fantje ne bodo prestopili (glej zgornji Arditin citat). Ta zavest daje albanskim dekletom občutek varnosti, njeno pomanjkanje pa makedonskim dekletom občutek ogroženosti.

Obnašanje albanskih in makedonskih fantov se razlikuje bolj kot obnašanje deklet. Nikdar nisem opazila, da bi makedonski fantje na ulici ogovarjali dekleta. Lahko bi celo dejala, da so makedonski fantje v navezovanju stikov z dekleti v primer-

5 Ljupčo S. Risteski, The woman in Macedonian folk culture. V: Miroslav Jovanović in Slobodan Naumović (ur.), *Gender relations in South Eastern Europe: Historical perspectives on womanhood and manhood in 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century* (Beograd in Gradec: Udruženje za društveno istoriju – ideje 4, 2002), 91–113.

6 Refusing to sing: gender, kinship and patriliney in Macedonia, <http://www.highbeam.com/library/docfree.asp?DOCID=1G1:131433227&ctrlInfo=Round19%3AMode19a%3ADocG%3AResult&ao=>, 16. 2. 2007.

7 The Status of the Woman in the Traditional Village Community and Family, [http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/EAZ\\_00/Contents\\_EAZ\\_00.htm](http://www.iea.pmf.ukim.edu.mk/EAZ/EAZ_00/Contents_EAZ_00.htm), 4. 3. 2007.

4 Blok dalje niza opozicije čast – sramota, moškost – ženstvenost, močno – šibko, dobro – slabo, tiho – glasno, čisto – nečisto, zunaj – znotraj itd. (Blok 1984: 55, 56; glej tudi Bourdieu 1998: 13).

javi z albanskimi bolj sramežljivi. Makedonska prijateljica ne zahaja več v diskoteke, saj naj bi makedonski fantje k njej nikdar ne pristopili, medtem ko pristopajo albanski fantje, s katerimi pa si ne želi biti (DZ, 15. 9. 2006).

V raziskavi o različnem dojemanju *repa* (*rap* kot način ogovarjanja) v ZDA Kochman navaja, da si »moški in ženske razlagajo določeno obnašanje v skladu s pomenom in z vrednostjo, ki ga ima znotraj njihove lastne kulture« (Kochman 1997: 97). Nesporazumi torej nastanejo, kadar se način komunikacije med različnimi skupinami razlikuje. Kochman *rap* med Afroameričani razlaga kot običajen in sprejemljiv način odprtega in neposrednega pogajanja med moškim in žensko, ki pa ga belci ne poznajo in zanje ni sprejemljiv. Tako kot se Afroameričanom njihov pristop ne zdi nespodoben, se pa takšen zdi belcem, se zdi, da se tudi ogovarjanje albanskih moških Makedoncem zdi nespodobno, verjetno pa je (do neke mere) povsem sprejemljivo med Albanci (po Kochmanu 1997: 98). Morda tako kot v Andaluziji tudi pri Albancih »uspeh pri ženski močno zadovolji samopodobo« ter je »glavno zagotovilo uspeha pri ženskah, če veš, kako govoriti z njimi« (Pitt Rivers 1972: 92, 94). Če je ženska postavljena v sfero pasivnosti in moški v sfero aktivnosti, je morda lahko ogovarjanje način aktivnega dokazovanja pred drugimi moškimi ter tekmovanje za dostop do ženske (ženska kot pasivna ogovarjanje le sprejema). »Moškost se vedno konstruira in potrjuje, medtem ko je ženstvenost dojeta kot stalna esenca, 'naravno' zagotovljena z nosečnostmi in rojstvi« (Vale de Almeida 1996: 54).

Kochman opaža, da nekatere belke *repanje* Afroameričanov dojemajo kot spolno žalitev in se bojijo posilstva. Vendar pa slednje ni cilj *repa*, saj je *rap* verbalni in ne fizični pristop (Kochman 1997: 99). Zdi se, da tudi reakcija Makedonk podobno (napačno) presoja namen ogovarjanja s strani albanskih moških. Vendar pa Kesićeva opozarja, da se »želja po nacionalizmu lahko zlahka preobrazi v spolno nasilje« (Kesić 2002: 314). Kadar govorimo o patriarhalni konstrukciji spola, je ženska primarna vloga biološka reprodukcija družine in naroda. »V ideološki definiciji ženskosti so ženska nedolžnost, njena čast in čast njene družine najvišje 'vrednote'. Njena nedolžnost tako postane stvar vseh – braniteljev in napadalcev. Le navidezno gre za paradoks, da so prav vrednote – kultura, tradicija, čast, ženska nedolžnost – ki jih nacionalisti branijo pred 'nihilizmom modernosti in globalizacije', vrednote, ki jih voljno napadajo in uničujejo, ko pripadajo drugim, naj si bodo drugega spola ali etničnosti« (Kesić 2002: 316).

Morda tovrsten strah med makedonskimi dekletmi v Gostivarju izvira prav iz dogodkov na Kosovu, o katerih piše Kesićeva. Podobno tudi Jalušičeva in Kuzmanić v svojem prispevku o posilstvih na Kosovu pišeta, da gre za »presežni diskurz, ki definira specifično posilstvo (oziroma njegov poskus) kot dejanje, ki naj bi bilo storjeno iz nacionalnih, nacionalističnih oziroma velikoalbanskih nagibov« (Jalušič in Kuzmanić 1989: 213). V diskurzu o »nacionalističnih« posilstvih gre večinoma za »'poskus' posilstva (ali napad), ne pa za izvršeno dejanje« (Jalušič in Kuzmanić 1989: 218). »Šele ko problem (poskusa) posilstva na Kosovu postavimo tako, da gre za fan-

tazemski akt (poskus) posilstva Naroda, naj bi bilo mogoče razumeti (poskus) posilstva iz 'nacionalnih', 'velikoalbanskih', 'iredentističnih' ... nagibov« (Jalušič in Kuzmanić 1989: 220). Po besedah Jalušičeve in Kuzmanića naj bi pri tem šlo za ideološki konstrukt, ki Albance predstavlja kot barbare ter temelji na domnevi o »splošni spolni, moralni in drugi izprinenosti nekega naroda« (Jalušič in Kuzmanić 1989: 221).

## Sorodstvo

Ardita pravi, da se ji kot ženski ne more nič zgoditi, ker je mesto majhno in se vsi poznajo. Tudi ponoči se počuti varno in se ne boji sama hoditi po mestu. Ko sem ji povedala, da Makedonke navadno zvečer ne hodijo same, je bila presenečena: »Ljudje se bojijo delati takšne stvari /.../ Gre bolj za spoštovanje, saj vedo, da si lahko sestrična nekoga, ki ga poznajo.« »Središče albanske družbe v Makedoniji in na Kosovu je razširjena družina, sorodstvene vezi so močne« (Poulton 2000: 194). Tako pri Makedoncih kot Albancih k bližnjim sorodnikom spadajo tudi bratrance in sestrične iz drugega in tretjega kolena. Pojem bližnjih sorodnikov se včasih razširi do petega kolena (Bošković 2000: 6).

Ker so poroke med Albanci in Makedonci redke, se tudi njihove sorodstvene vezi ne križajo. Morda so prav sorodstvene vezi eden med faktorji, da si albanski fantje več dovolijo pri Makedonkah, saj vedo, da si zagotovo niso v sorodu ter da te za seboj nimajo (albanske) družine, ki bi jih branila. Če torej Albancam ulice v tem smislu predstavljajo sistem pozitivnega družbenega nadzora, ki ženski daje občutek varnosti, pa slednje za Makedonke ne velja.

## Družbeni nadzor in ogovarjanje

Ob neki priložnosti sem se dogovorila z Mariano, da se dobi va pri meni doma, nato pa mi je poslala sporočilo, naj pridem na avtobusno postajo in skupaj sva odšli do pet minut oddaljenega stanovanja. Šele pozneje sem pomislila, da je stanovanje v »albanski« ulici ter bi bilo »čudno«, če bi se Mariana po njej sprehajala sama (DZ). Zdi se, da obnašanje (predvsem) deklet na ulicah pogojujejo mehanizmi družbenega nadzora. Izpostavljanje oziroma zoperstavljanje družbenim normam se lahko konča z opravljanjem ter obrekovanjem. Kot pravi Campbell, je opravljanje oblika »zunanjih sankcij, ki podpirajo notranje sankcije posameznikovih dejanj, samospoštovanje in občutek sramu« (Campbell 1974: 315). Z opravljanjem se seznanjamo s tem, kaj je prav in kaj narobe. Hkrati se oblikujejo vrednote in morala skupine, opravljanje pa skupnost tudi povezuje.

Opravljanje in ogovarjanje sta tudi obliki družbenega nadzora in vzpostavljanja reda (Ramšak 2006: 21). »Človekovo obnašanje določajo formalni in neformalni mehanizmi družbenega nadzora. Družba vpliva na svoje člane in jih nadzoruje tako, da sprejemajo njena pravila in norme. To vključuje pripravljenost delovati v skladu s pričakovanji« (Ramšak 2006: 197). Strah pred izgubo dobrega imena in časti dekletom narekuje, da se izogibajo položajem, ki bi vodile k opravljanju. »Čast ženske je odvisna od ugleda, ki ji ga je pripravljena podeliti skupnost, in ne od težko določljivih dokazanih dejstev.

Najbolj učinkovito torej ženska zavaruje svojo čast, če svoje obnašanje v vsakem pogledu prilagodi kodu spolnega sramu« (Campbell 1974: 270). Če bi makedonsko deklet samo videli na albanski ulici, bi se lahko razširila vest, da je obiskala albanskega fanta. Glede na to, da je ulica prostor, kjer si vsem na očeh ter da se tudi albanska dekleta pogosto sprehajajo v spremstvu, se zdi, da se s spremstvom dekleta zavarujejo pred takšnimi situacijami. Kot pravi Ardita, »*obstaja velika razlika med fantom in dekletom – težko je biti dekle, vedno moraš paziti, kako se obnašaš in kaj rečeš, kam greš in s kom govoriš*«.

Lozanovska na primer piše, da je makedonska vas Zajas arhitekturno zasnovana tako, da so ženske med opravljanjem raznih del vedno na očeh. »Prostorska ureditev hiše in gospodarskih poslopij deluje kot sistem nadzora skozi izpostavljanje /.../ vsaka ženska je izpostavljena slučajnemu pogledu druge ženske« (2002: 146). Logika moške dominacije in ženskega podrejanja je tako vtisnjena v družbene subjekte, da so ženske ženskam (z opravljanjem) pravzaprav največje sovražnice (Bourdieu 1998: 43, 46).

### Način oblačenja

Poulton predpostavlja, da se nemuslimanke počutijo kot objekt neodobravanja s strani albanskih moških, ogrožene pa se počutijo tudi zaradi načina oblačenja (2000: 194). Željzkova piše, da se Albanke v Skopju oblačijo bolj konzervativno kot v Gostivarju in Tetovu (2003: 94). V Gostivarju se je marsikateri znanec pritoževal, da se mlade Albanke oblačijo pretirano pomanjkljivo celo za v šolo ter da po mejkapu prekašajo makedonska dekleta. Glede pravil oblačenja Ardita meni, da je religija pri Albancih močno pomešana s tradicijo: »*Če se skregam z mamo zaradi majice s kratkimi rokavi, najprej reče, ne pojdi ven, ker te bodo vsi videli na pol golo. Ko ji rečem, da me ne zanimajo drugi, pa odgovori, ne pojdi ven, ker te bo bog kaznoval.*« Med pravili oblačenja v islamu in emancipacijo Arditini starši iščejo kompromise: »*Lahko oblečem vse, razen majice brez rokavov, lahko pa imam majico s kratkimi rokavi; po islamu ne bi smela nositi nobene /.../ Gre za razliko treh centimetrov blaga.*« Način oblačenja gotovo vpliva na ogovarjanje na ulici. Dekleta naj bi bila ogovarjana predvsem, kadar gredo zvečer ven. Takrat so navadno oblečena lepše in bolj »našminkana« oziroma imajo bolj »izzivalen« videz.

### Patriarhalni vzorci

Patriarhat lahko definiramo kot vrednoto, vpeto v sistem družbene strukture, ki kot dejavnika formiranja poudarja spol in starost. To strukturiranje je povezano z opredelitvijo sistema vrednot, ki vodi družinsko življenje in širše družbene enote (Halpern in Kaser 1997: 1). S to strukturo naj bi se skladalo podrejanje ženske znotraj konteksta preveč zaščitniške družine in okolice. Posebno v ruralnih skupnostih Makedonije moške še vedno dojemajo kot »glave družine«, ki skušajo zagotoviti, da bo družina uspešno delovala (Bošković 2000: 5). Kot pravijo makedonski sogovorniki, naj bi predvsem zvečer spremljali ženske prijateljice zaradi ogovarjanja in nadlego-

vanja, ki so ga te deležne na ulicah. Čez dan je v mestu veliko ljudi in ne prihaja do položajev, ko bi fantje »nadlegovali« dekleta. A tudi albanska dekleta zvečer redko same hodijo po mestu. Brandes omenja spremstvo deklet v Andaluziji: »Razen ob nedeljskem korzu naj bi se ženske izogibale kroženju po ulicah: kadar pa se že sprehajajo, naj bi imele spremstvo še ene ženske ali moškega sorodnika« (1981: 217).

Zanimiva se mi zdi izkušnja enomesečnega bivanja v mestecu Sveti Nikola, ki med domačini velja za najvarnejše in najmirnejše mesto v Makedoniji, in sicer zato, ker je mesto »čisto« (etnično makedonsko). Kot žensko in gostjo so me kljub temu stalno spremljali. Predvsem zvečer me je družba vedno pospremila do doma. Prijateljica iz omenjenega mesta pravi: »*Če imaš fanta, te pospremi on, drugače greš sama, ni problema. /.../ Navadno pa, ker je mesto majhno, ima vsak družbo, prijatelje iz svoje maale<sup>8</sup> in gre z njimi*« (Dopisovanje po e-pošti, 15. 6. 2007). Če Makedonci v Gostivarju spremstvo pripisujejo dejstvu, da zaradi Albancev mesto ni varno, so dekleta v različnih kontekstih spremljana tudi v Svetem Nikoli, kljub neprisotnosti Albancev in (domnevni) varnosti mesta.

Muslimanske navade in običaji vsebujejo močne smernice za obnašanje žensk – ter tudi moških (Poulton 2000: 194). Toda ali gre res le za muslimanske navade? Po Loryu »ni mogoče razločevati med delovanjem tradicionalnih patriarhalnih kmečkih moralnih načel, vplivom pravoslavnega krščanstva in vlogo otomanske kulture kot take (ter v tem primeru islama)« (po Todorova 2001: 276). Čeprav ne morem trditi, da je spremstvo v Gostivarju pravilo, pa je bolj ali manj navzoče tako med makedonskimi kot albanskimi dekleti, ki so pogosto (predvsem pa v večernih urah) od njega odvisna. S tem ko je ženski dodeljeno spremstvo, je ta tudi nadzorovana.

### 'Pretepi' ali tepačke

Če so makedonska dekleta na ulicah izpostavljena »ogovarjanju in nadlegovanju«, pa naj bi bili fantje izpostavljeni pretepom. Igor je doživel kar nekaj konfliktov z albanskimi vrstniki: »*Vse to na njihovo izzivanje /.../, najpogosteje sem se umaknil, ker so bili preštevilni. Najpogosteje se držijo skupaj; tudi ko gredo po ulici, ne moreš videti dveh ali treh, temveč po deset skupaj (smeh – op. p.), enostavno se jim ne moreš postaviti po robu. Zgodilo se mi je, da me je na ulici Albanec porinil, porinil sem ga nazaj, bil sem z dekletom, on pa se je vrnil še z dvajsetimi prijatelji, obkolili so me sredi centra, ljudje so hodili mimo kot da ni nič, končalo se je z običajnimi modricami.*«

Nasprotno pa albanska sogovornika pravita, da predvsem v zadnjem času ne vesta za pretepe oziroma se ti redko dogajajo: »*Morda so se dogajali v srednji šoli, ampak mislim, da ni več takšnih bedarij.*« Jeton pravi, da do danes v mestu ni videl pretepa. Bekim dodaja, da so se topli na avtobusu na poti v srednjo šolo v Tetovo. Avtobusi so bili ločeni za makedonske in albanske učence: »*Kadar smo se hoteli tepsti, smo šli na njihov avtobus (makedonski – op. p.) in delali proble-*

8 Maala: 'četrt'.

*me, oni pa v naš; ne, oni ne, le mi smo šli in delali probleme.*« Vendar pa pravi, da so s fanti, s katerimi so se nekoč topli, danes najboljši prijatelji. Do pretefov naj bi prihajalo tudi v diskotekah. Če v diskoteki albanski fant pleše z Makedonko ter podobne situacije lahko vodijo do pretefov. Morda zaradi strahu pred pretepi mladi Makedonci tudi ne bi šli v albanski kafič ali diskoteko oziroma bi šli s strahom in z občutkom negotovosti. Vendar Vlado pravi, da do pretefov prihaja v vseh diskotekah, ne le albanskih, o katerih se največ govori, a vseeno: »Vedno je obstajal ta strah, lahko naredijo probleme za brez veze, mislim pa, da bi večini predstavljalo problem, ker jaz sem Makedonec in zakaj bi sedaj šel v albansko diskoteko, če imamo makedonsko.«

V svojem diplomskem delu o življenju mladih v Velenju Irena Rudolf med drugim piše tudi o pretefov. Poudarja, da gre za pravila ulice, pomembno je, da nisi *prpa* oziroma 'strahopetec', da si drzen, se znaš postaviti zase ter si s tem pridobiš ugled in spoštovanje. Potrebno je torej stalno dokazovanje (2006: 59). Kot opaža Rudolfova, je pomembno, »da imaš 'enega za sabo'. /.../ 'Prpa' namreč tukaj ne pomeni le strahopetca, ampak tudi tistega, ki nima zaledja in s tem grožnje svojemu napadalcu. Pravilo ulice namreč niti ni 'mož na moža', ampak kar cela skupina na posameznika« (2006: 59).

Če so ženske podrejene socializaciji, ki jih sili k odpovedovanju in postavlja v ozadje, pa moški niso nič manj ujetniki in žrtve svoje dominantne reprezentacije (Bourdieu 1998: 55). 'Moškost' (*virilité*) deluje v odnosu z drugimi moškimi in v strahu pred požestvenostjo, v strahu pred žensko in samim seboj. Z izgubo samozavesti ali priznavanja skupine moški pristane v kategoriji žensk, kar je zanj največja žalitev. Moškost mora biti torej predvsem veljavna v očeh drugih moških ter jo je treba nenehno dokazovati (Bourdieu 1998: 56–59). Morda bi tako pretepe kot ogovarjanje na ulici torej lahko postavili v kontekst dokazovanja moškosti. Če je ženska postavljena v sfero pasivnosti in moški v sfero aktivnosti, je morda lahko ogovarjanje način aktivnega dokazovanja pred drugimi moškimi ter tekmovanje za dostop do ženske (ženska kot pasivna ogovarjanje le sprejema). »Moškost se vedno konstruira in potrjuje, medtem ko je ženstvenost dojeta kot stalna esenca« (Vale de Almeida 1996: 54).

Če so dekleta zapisana fizionomiji družinskega okolja v obliki opozicije med javnim (moškim) in zasebnim (ženskim) prostorom oziroma domom, je prav ulica mesto vseh nevarnosti (Bourdieu 1998: 64). Ridd v svoji raziskavi iz Južne Afrike ugotavlja, da »ženske povezujejo ulično življenje z neredom (ulica je moško področje), kar je v nasprotju z njihovimi težnjami po ugledu« (1997: 194). Ulica se torej kaže kot eden med prostori, kjer se soočata kaos in kozmos, moški in ženski pogled, prav tako pa tudi pogledi različnih etničnih skupin.

### Ni vse črno-belo

Čprav se na tem mestu nisem spuščala v globljo predstavitev drugih »lokacij«, naj povem, da je analiza *kafičev* in taksijev precej podobna ulicam. Zdi pa se, da ločevanje po etnični liniji izgubi svoj pomen na ekonomskem področju. Podobno Myhrvold ugotavlja, da trgovine, trgovski centri ter tržnice

(in javne ustanove) v Makedoniji predstavljajo skupne prostore (Myhrvold 2005: 7). Tako Albancem kot Makedoncem sta etnična pripadnost prodajalcev nepomembni, zato nakupujejo tam, kjer je ceneje in bližje. Tudi na *parazju*, 'veliki tedenski tržnici', kot pravijo, gledajo predvsem na ceno in kakovost. Tako na primer nakupujejo Anini starši: »*Plaçamo za to, ni pomembno, ali je Makedonec ali Albanec. Poiščemo, kar potrebujemo, kupimo in gremo.*« Kot meni Igor, je ekonomski vidik prisoten tudi pri prodajalcih: »*Vsak prodajalec te hoče zadržati, da boš spet kupil pri njem. Enostavno ti si kupec in boš šel tja, kjer imajo boljše blago in kjer je boljša ponudba.*« Ana nakupuje v albanski trgovini, kjer so samo moški prodajalci, vendar pa je tukaj ni strah nadlegovanja, kot na primer na ulicah, v taksijih ali *kafičih*: »*Nimamo nobenega problema, zelo so fini.*« Podobno je z zaposlovanjem. Čeprav okolica ne odobrava, da se makedonsko dekletke zaposli pri albanskem delodajalcu, pa ta pogosto niti nima izbire. Medsosedski odnosi so tradicionalno dobri. Sosed je namreč vedno prvi, na katerega se lahko obrneš po pomoč. V Gostivarju so tako mešane soseske kot povsem makedonske, albanske ali turške. Ne glede na etničnost se sosedi pogosti obiskujejo na kavi, ob večjih verskih praznikih pa si izmenjujejo darila.

### Sklepi

Raziskava je pokazala, da se z vzpostavljanjem in ohranjanjem ločnic v prostoru (na ulicah, v *kafičih* in taksijih) v Gostivarju nenehno vzpostavljajo in ohranjajo ločnice med kaosom in kozmosom oziroma med »nami« in »drugimi«. To pomeni med makedonsko in albansko etnično skupino, pa tudi med moškim in žensko. Ob tem se je pokazalo, da se mnenja albanske in makedonske strani pogosto bistveno razlikujejo. Etnične skupine so po Barthu oblika družbene organizacije, kontinuiteta etničnih enot pa je odvisna od ohranjanja ločnic (1969: 13–14). Tako kot vsaka generacija in celo vsak posameznik vedno znova izumljata in interpretirata »etničnost (kot eno od ultimativnih identitet, skupaj z lokalnimi, regionalnimi, spolnimi, z religioznimi, razrednimi in generacijskimi)« (Marcus in Fischer po Muršiču 1997: 231), se hkrati izumlja in interpretira tudi prostor, v katerem se (etnične in spolne) identitete vzpostavljajo.

Identificiranje je povezano s prostorom, saj se ločnice med kaosom in kozmosom rišejo prav v njem. Kot pravi Barth, se etnična identiteta artikulira na 'ločnicah' (*boundaries*), kjer se etnične skupine srečujejo. Identiteta vsake skupine je prilagojena identiteti druge, ki jo hkrati tudi oblikuje (Cohen 1994: 10). Proces identificiranja poteka z določanjem podobnosti z »nami« ter z določanjem razlik od »nas«, ki smo v centru. Drugega postavljamo v sfero kaosa, saj predstavlja oddaljeno, tuje, neznano, neurejeno, nevarno in nečisto. Sebe postavimo v sfero kozmosa, ki jo enačimo z domačim, s poznanim, z urejenim, varnim ter s čistim. Identificiramo se v odnosu do drugega, prav kot se vsaka družba identificira v odnosu do zunanjega sveta. Da vemo, kdo smo, moramo vedeti, kdo nismo (Featherstone po Muršiču 1997: 229).

Ulice so za (albanske) fante prostor dokazovanja moškosti, in sicer z ogovarjanjem deklet in s pretepi. Če se izogibanje



kaosu pri dekletih zdi bolj izrazito v smislu izogibanja prostoru »etničnega drugega«, pa bi pri fantih lahko rekla, da so v ospredje postavljene spolne vloge, v katerih so ženske tisti »drugi«, ki predstavlja kaos. Da jim ne bi pripisovali ženskih lastnosti, fantje nenehno dokazujejo svojo moškost.

Z izogibanjem kaosu, prostoru »drugega«, se vzpostavlja identifikacija. Poleg tega se posamezniki izogibajo kaosu zato, da bi v očeh družbe ohranili dobro ime. Predvsem dekleta morajo paziti na svoje dobro ime oziroma čast, ki je pod stalnim nadzorom. Lahko bi rekla, da je v dveh razmeroma zaprtih sobivajočih etničnih skupinah občutek časti in osebne identitete v precejšnji meri in včasih popolnoma odvisen od članstva v teh skupnostih (po Blok 1984: 61–62). Kuškova skupnost obravnava »kot celoto, skupno telo, v katerem osebna čustva in spodbude v veliki meri določajo pogoje socialne interakcije in posameznika silijo v sprejemanje določenih strategij skupnostnega vedenja« (2004: 140). Prav opravljanje se kaže kot »cement«, ki družbo drži skupaj.

Skozi nenehno vzpostavljanje identitet ter ločnic med »nami« in »njimi« ali med kaosom in kozmosom se izraža strah pred izgubo identitete. Vsaka stran se boji, da bi postala »kot oni«. Kot pravi Barth, pomanjkanje zaupanja ali priložnosti za izpolnjevanje transakcij lahko ovira interakcijo, poleg tega notranje sankcije v skupnostih povečujejo kulturne razlike med njimi. Kadar je varnost neke osebe odvisna od podpore skupnosti, ji mora posameznik izraziti svojo pripadnost. Vsako deviantno obnašanje se razume kot slabljenje skupne identitete ter s tem temeljne varnosti (Barth 1969: 36–37).

Z analizo in interpretacijo zbranega gradiva se je pokazalo, da so dekleta pri tem še posebno izpostavljena. V okoliščinah, ko prestopajo »ločnico med kozmosom in kaosom«, jih označijo za »kurve« oziroma pravijo, »da se prodajajo«. Če bi makedonsko dekle videli, da se sama sprehaja po albanski ulici, gre na kavo z Albancem (pa čeprav bi bil ta le prijatelj), ima albanskega fanta, sede v albanski taksi, dela za Albance/Turke oziroma z njimi ter v vseh podobnih situacijah, ki bi napeljevale na morebitno zvezo med njo in Albancem, bi jo označili za *kurvo*.

Svojo čast ženska brani tako, da svojo držo prilagaja vsem zunanjim vidikom koda seksualne sramote, v našem primeru z izogibanjem omenjenim položajem. Ženska, ki ji to uspeva, ohranja čast, če pa ji spodleti, je brezsrčna, »kurba«, ženska brez omejitev. Postane »uporabljena«, pa čeprav le v besedah, in s tem »izgubljena« (Campbell 1974: 270). Družbena identiteta ženske je odvisna od zveze z moškim. Z moškim, ki je v očeh družbe manjvreden, se tudi ženska počuti manjvredno (Bozon po Bourdieu 1998: 42). Ženske naj bi torej izbirale moškega preračunljivo, v prid lastnemu družbenemu položaju. V tem kontekstu je pomembna tudi etnična pripadnost, saj se družbeni položaj Makedonke, ki stopi v odnos z Albancem, močno zmanjša.

Morda so dekleta nadzorovana tudi zaradi dejstva, ker so medetnične zveze največji tabu. Vsako, še tako nedolžno dejanje, ki bi lahko napeljevalo na omenjeno zvezo, je podvrženo strogim sankcijam in družbenemu nadzoru, predvsem v obliki opravljanja. Po Douglasovi je tabu spontan meha-

nizem, ki varuje razločevalne kategorije univerzuma. Varuje splošno mnenje o tem, kako je svet sestavljen ter zmanjšuje intelektualni in družbeni nered (Douglas 2004: xi). Vzorci obnašanja (v obliki izogibanja takšnim položajem) na ulicah, v *kafičih* in taksijih se kažejo kot varovalni mehanizmi družbe oziroma skupnosti, da ne bi prišlo do medsebojnega druženja in intimnih vezi ter s tem do kršitve tabuja.

Ob razvijanju svoje misli bi lahko rekla, da tabuji, ki preprečujejo medetnične zveze, varujejo družbo pred kaosom, ki ga predstavlja »drugi«. Morda se pri tem zaznava strah pred dvoumnostmi in nepravilnostmi, ki bi kršile klasifikacijsko shemo reda. Pri medetničnih porokah se je poudarjalo vprašanje vzgoje otrok. Otroci iz mešanih zakonov niso ne Albanci ne Makedonci, niso ne pravoslavni ne muslimani. Po Mary Douglas red klasifikacijskega sistema odseva in simbolizira družbeni red. Pojavi, ki jih ne moremo kategorizirati, ogrožajo družbeno stabilnost (2004: 45). Otroke mešanih parov težko umestimo v klasifikacijski sistem, klasificiranje pa je temelj človeške koordinacije (Douglas 2004: xvii).

Če svetost ponazarja celost, zahteva, da so posamezniki podvrženi razredu, ki mu pripadajo ter da se različni razredi stvari ne mešajo (Douglas 2004: 67). Celovitost (red) se torej ohranja z ločevanjem. Morda se slednje kaže kot pomembno prav zaradi strahu pred izgubo lastne identitete ter zaradi prizadevanj obeh skupnosti po njenem ohranjanju, tudi s poudarjanjem ločnic ter z razlikovanjem od »drugih«.

## Viri in literatura

- ARDENER, Shirley: Ground rules and social maps for women: An introduction. V: Shirley Ardener (ur.), *Women and space: Ground rules and social maps*. Oxford in New York: Berg, 1997, 1–30.
- BARTH, Fredrik: Introduction. V: Fredrik Barth (ur.), *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*. Oslo: Scandinavian University Press, 1969, 9–38.
- BARTH, Fredrik: Ethnicity and the concept of culture. 1995. <http://www.wcfia.harvard.edu/ponsacs/docs/s95barth.htm>, 20. 8. 2007.
- BELAJ, Vitomir: *Hod kroz godinu: Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*. Zagreb: Golden marketing, 1998.
- BILBILOSKI, Janko: *96te gostivarski sela*. Skopje: BIGOSS, 2000.
- BLOK, Anton: Rams and Billy-Goats: A key to the Mediterranean Code of Honour. V: Eric Wolf (ur.), *Religion, Power and Protest in Local Communities: The Northern Shore of the Mediterranean*. New York: Moulton Publishers, 1984, 51–70.
- BOŠKOVIĆ, Aleksandar: The Other Side of the Window: Gender and Difference in Prespa, Republic of Macedonia. 2002. <http://www.unb.br/ics/dan/Serie269empdf.pdf>, 25. 5. 2007.
- BOURDIEU, Pierre: *La domination masculine*. Seuil: Liber, 1998.
- BRANDES, Stanley: Like wounded stags: Male sexual ideology in an andalusian town. V: Sherry B. Ortner in Harriet Whitehead (ur.), *Sexual meanings: The cultural construction of gender and sexuality*. New York: Cambridge University Press, 1981, 216–239.
- BRUMEN, Borut: Time, space and social construction of identity. V: Bojan Baskar in Borut Brumen (ur.), *MESS, Mediterranean Ethnological Summer School, Vol. 2*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, 1998, 71–84.
- BRUNNBAUER, Ulf: The implementation of Ohrid agreement: ethnic Macedonian resentments. 2002. <http://www.ecmi.de/jemie/download/Focus1-2002Brunnbauer.pdf>, 23. 5. 2007.
- CAMPBELL, J. K.: *Honour, family and patronage: A study of institutions and moral values in a Greek mountain community*. Oxford in New York: Oxford

University Press, 1974.

COHEN, Anthony: *Self-consciousness: An alternative anthropology of identity*. London in New York: Routledge, 1994.

DANFORTH, M. Loring: How can a woman give birth to one Greek and one Macedonian?: The construction of national identity among immigrants to Australia from Northern Greece. V: Jane K. Cowan (ur.), *Macedonia: The Politics of Identity and Difference*. London: Pluto Press, 2000, 85–103.

DIMOVA, Rozita: On Similarity and Fear: Spatial Transformations of Class and Ethnicity in Contemporary Macedonia. 2005. [http://www.gewi.kfuni-graz.ac.at/inasea/abstracts.htm#\\_Dimova\\_Rozita\\_Max\\_Planck%20Instiute%20\\_1](http://www.gewi.kfuni-graz.ac.at/inasea/abstracts.htm#_Dimova_Rozita_Max_Planck%20Instiute%20_1), 10. 5. 2007.

DE RAPPER, Gilles: Crisis in Kosovo: Reactions in Albania and Macedonia at the Local Level. 1998. <http://www.ethnobarometer.org/pdf/wp03.pdf>, 10. 5. 2007.

DOUGLAS, Mary: *Purity and danger: An analysis of the concepts of pollution and taboo*. London in New York: Routledge, 2004.

ELIADE, Mircea: *Kozmos in zgodovina: Mit o večnem vračanju*. Ljubljana: Hieron, 1992.

ELWERT, Georg: Boundaries, cohesion and switching: On we-groups in ethnic, national and religious form. V: Bojan Baskar in Borut Brumen (ur.), *MESSE, Mediterranean Ethnological Summer School*, Vol. 2. Ljubljana: IMR, 1998, 105–121.

FABIAN, Johannes: *Time and the other: How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press, 1983.

GABER, Nataša in Aneta Joveska: Macedonian census results – Controversy or reality? 2004. <http://www.ceeol.com/aspx/getdocument.aspx?logid=5&id=B5EA1B81-AFDB-4026-B695-97A2CA6E21D3>, 6. 2. 2007.

HALL, Stuart: Introduction: Who needs identity? V: Stuart Hall in Paul du Gay (ur.), *Questions of cultural identity*. London: SAGE publications, 1996, 1–17.

HALPERN, Joel Martin in Karl Kaser: Contemporary research on the Balkan family, anthropological and historical approaches. *Glasnik etnografskog instituta SANU* 46, 1997, 63–72.

HERTZ, Robert: The pre-eminence of the right hand: A study in religious polarity. V: Rodney Neeham (ur.), *Left and right*. Chicago: University of Chicago Press, 1973, 3–23.

HODŽA, Hajredin: *Afirmacija albanske nacionalnosti u Jugoslaviji*. Priština: Rilindija, 1984.

JALUŠIČ, Vlasta in Tonči Kuzmanić: Posilstvo po albansko: Poskus interpretacije fenomena posilstva na Kosovu. V: Slavko Gaber in Tonči Kuzmanić (ur.), *Kosovo – Srbija – Jugoslavija*. Ljubljana: Krt, 1989 (Knjižna zbirka Krt; 46), 213–225.

JENKINS, Richard: *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*. London: Thousand Oaks; New Delhi: SAGE Publications, 1997.

KESIĆ, Vesna: Muslim women, Croatian women, Serbian women, Albanian women ... V: Dušan I. Bjelić in Obrad Savić (ur.), *Balkan as metaphor: Between globalization and fragmentation*. Cambridge: The MIT Press, 2002, 311–321.

KOCHMAN, Thomas: Race, Culture and Misunderstanding. V: James Spradley in David W. MacCurdy (ur.), *Conformity and conflict*. New York: Longman, 1997, 89–102.

KONSTANTINOV, Miloš: *Makedonci*. Skopje: Maring, 1992.

KORSIKA, Bojan: Srbija i Albanci: Pregled politike Srbije prema Albancima od 1944. do 1989 godine, knjiga treća. *Časopis za kritiko znanosti* 128, 1989.

KUŠKOVA, Ana. N.: Vaško opravljanje med strahom in užitkom: Nekaj beležk o ekonomiji čustev v socialni interakciji lokalne tradicije. *Etnolog* 14, 2004, 139–174.

LOZANOVSKA, Mirjana: The problematic of representing the everyday. *Space and culture* (5)2, 2002, 140–151.

MCDONALD, Maryon: The construction of difference: An anthropological

approach to stereotypes. V: Sharon MacDonald (ur.), *Inside European Identities: Ethnography in Western Europe*. New York: Berg Publishers, 1997, 219–236.

MILOSAVLEVSKI, Slavko in Mirče Tomovski: *Albancite vo Republika Makedonija 1945–1995: Legislativa, politička dokumentacija, statistika*. Skopje: NIP Studentski zbor, 1997.

MODNICKA, Noemi: Ethnic stereotypes: Before and after political transformations in Poland. V: Rajko Muršič in Borut Brumen (ur.), *Cultural processes and transformations in transition of the Central and Eastern European post-communist countries*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, 1999, 103–117.

MURŠIČ, Rajko: »Razkritje krinke«: O lokalno-globalnih identifikacijah. *Traditiones* 26, 1997, 223–236.

MURŠIČ, Rajko: *Trate vaše in naše mladosti: zgodba o mladinskem in rock klubu*. Ceršak: Subkulturni azil, 2000.

MYHRVOLF, Ronny: Former Yugoslav Republic of Macedonia: Education as a political phenomenon. 2005. <http://www.humanrights.uio.no/forskning/publ/publikasjonsliste.html>, 10. 2. 2007.

OREHOVEC, Martina: Vmešavanje v življenje drugih: Zagate antropološkega raziskovanja na terenu na primeru študije žensk in dela v Istri. *Etnolog* 14, 2004, 73–92.

PITT-RIVERS, Julian: *The people of Sierra*. Chicago in London: The University Chicago Press, 1972.

POULTON, Hugh: *Who are the Macedonians?* London: Hurst & Company, 2000.

PUBLIKACIJA 1: *How to make economy of Gostivar a champion?* Skopje: Center for research and policy making, CRPM, 2006.

RAMŠAK, Mojca: *Žrtvovanje resnice: Opoj zmuzljivih diskretnih nediskretnosti*. Maribor: Litera, 2006.

RISTESKI, Ljupčo S.: Space and boundaries between the worlds. 2000. <http://iunona.pmf.ukim.edu.mk/etnoantropozum/Risteski%20Ljupcho-angl%20.htm>, 10. 2. 2007.

RUDOLF, Irena: Velenje je geto: Zgodbe o življenju mladih v mestu. Neobjavljeno diplomsko delo. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 2006.

SAID, Edward W.: *Orientalizem: Zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: ISH, 1996.

ŠMITEK, Zmago: Tibet and Europe: Stereotypes and archetypes. V: Božidar Jezernik in Rajko Muršič (ur.), *Prejudices and stereotypes in the social sciences and humanities*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, 1997 (Etnološka stičišča 5 & 7), 31–38.

TODOROVA, Maria: *Imaginarij Balkana*. Ljubljana: Vita activa/ICK, 2001.

TRIFUNOSKI, Jovan: *Albansko stanovništvo u socialističkoj republici Makedoniji: Antropogeografska i etnografska istraživanja*. Beograd: NIRO Književne novine, 1988.

VALE DE ALMEIDA, Miguel: *The hegemonic male: Masculinity in a Portuguese town*. Providence in Oxford: Berghahn Books, 1996 (New directions in anthropology let. 4).

VANKOVSKA, Biljana: The role of the Ohrid Framework Agreement and the peace process in Macedonia. 2006. [http://www.transnational.org/SAJT/forum/meet/2006/Vankovska\\_Macedonia\\_Check.pdf](http://www.transnational.org/SAJT/forum/meet/2006/Vankovska_Macedonia_Check.pdf), 28. 8. 2007.

ŽELJAZKOVA, Antonina: *Albanski perspektivi: Terenni proučavanja*. Sofija: Meždunaroden center po problemite na malčinstvata i kulturnite vzaimodejstvija, 2003.

## Chaos and Cosmos on the Streets of Macedonian Gostivar

This article is a part of a B. A. thesis that focuses on when, where, and how interactions take place (or do not take place) between Albanian and Macedonian youths. The author, who during 2006 and 2007 spent nine months in Macedonia, five of which were spent in Gostivar, used the method of participant observation in combination with nine half-structured interviews and an open-ended questionnaire in four grades of the Panče Popovski High School. She perceives the streets of Gostivar, its coffee shops and taxi cabs as a setting in which boundaries between »us« and »them« are constantly formed and preserved, thus creating and forming ethnic and sexual identities.

Analyzing the streets of Gostivar, the author is interested in the perception of these streets by Albanian and Macedonian youths and how ethnic division in the town affects the perception and behavior of the young. The study indicates that girls, especially those of Macedonian origin, are subjected to accosts of Albanian boys while boys are often the targets of fights. The author explains different views of the young by means of an analysis of their cultural differences, kinship structure, social control, clothing styles, and patriarchal concepts. She posits that identity formation is connected with the concepts of chaos and cosmos, or order and disorder, respectively. Identification is established by identifying similarities between and differences from »us«, who are situated in the very center (the cosmos), and by looking for boundaries between »us« and »them«, and thereby between the cosmos and the chaos. The fear of losing »our« identity and thus becoming like »them« creates mechanisms of social control that prevent the individual to enter the chaos represented by »the other« ethnic group. One of such mechanisms is slander. Especially liable to slander are girls who are labeled »whores« if they cross the boundary between the cosmos and the chaos. Interethnic relationships seem to represent the strongest taboo. Patterns of behavior in the street, but also in coffee shops and in taxi cabs, represent protective mechanisms of the society and the community that prevent them from taking place.

