

ETNIČNA IDENTITETA MED IZBIRO IN IMPERATIVOM

Primer »Torbešev« v Zahodni Makedoniji

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Izvleček: V pričujočem besedilu se avtorica posveča razumevanju identifikacij makedonsko govoreče skupine muslimanov – »Torbešev« – v zahodnomakedonski vasi. Osvetliti skuša nekatere procese razvoja in konstrukcije identitet v zgodovinskih in sodobnih kontekstih, pri čemer etničnost Torbešev obravnava kot koncept in politično ter družbeno »resničnost«. S petimi možnostmi skupinskih identifikacij, kot so se pokazale pri terenskem delu (muslimani, Albanci, Makedonci, Torbeši, *pečalbarji*) in ki se med seboj niso izključevale, sledi večglasnosti skupinskih pripadnosti. Tako se skuša oddaljiti od vsakdanjih, medijskih in političnih diskurzov o »resnični identiteti« Torbešev.

Ključne besede: etničnost, ločnice, muslimani, Zahodna Makedonija, Torbeši

»Kdo so sploh ti Torbeši?«

»To so naši muslimani. Sicer pa še sami ne vedo, kaj so – obračajo se, kamor veter piha.«

Čeprav je pričujoči navedek delček le enega od mnogih pogovorov s prebivalci Skopja med pripravami na raziskavo v »torbeški«¹ vasi, sem se z »obračanjem po vetru« pozneje večkrat srečala. Opazka se je navezovala na znane, medijsko in drugače (na primer v strokovnih in znanstvenih besedilih) objavljene podatke statističnega urada Republike Makedonije. Deloma so se »etnične slike« nekaterih predelov in vasi drastično spreminjale že v času Socialistične federativne Republike Jugoslavije, bolj intenzivno in očitno pa od osamosvojitve Makedonije (1991). Prebivalci vasi, v kateri sem pozneje tudi sama bivala in raziskovala, so se etnično opredeljevali takole: leta 1981 je bila večina prebivalcev Makedoncev, leta 1991 so se večinsko opredelili kot »Drugo«, leta 1994 je bila približno tretjina albanske, tretjina turške, petina pa makedonske nacionalnosti, leta 2002 pa so se večinsko opredelili kot etnični Albanci, pri čemer so kot materni jezik v več kot 80 odstotkih navedli makedonski.

Razlike v popisih niso posledica množičnih migracij na tem prostoru, pač pa so povezane z nekaterimi pomembnimi mejniki v političnem in tudi širšem družbenem dogajanju, poleg tega pa ima tovrstno »nihanje« tudi zgodovinske izvore. Z gledišča državnega aparata ter politike je to nekaj nedoumljivega, predvsem

Abstract: The text focuses on the perception of identifications of a Macedonian-speaking group of Muslims, the so-called *Torbeši*, in a village in western Macedonia. Examined are processes of the development and construction of their identities in historical as well as modern contexts. Ethnicity of the *Torbeši* is perceived as a concept and as political and social »reality«. In the course of her fieldwork, the author of this article has established that the *Torbeši* could choose between five possible group identifications, none of which were exclusive: Muslims, Albanians, Macedonians, the *Torbeši*, and the *pečalbarji* (seasonal workers who work abroad). This multivocality challenges the daily, media and political discourses about the »true« identity of the *Torbeši*.

Key Words: ethnicity, dividing lines, Muslims, West Macedonia, the *Torbeši*

pa motečega. Kot je zapisala Katherine Verdery (1996: 37), so »identitete« odločilne oznake, s katerimi državotvorci sledijo svojim političnim subjektom, saj je težko slediti osebam, ki so v enem trenutku nekaj in v drugem nekaj drugega. Z antropološke perspektive pa ni dinamičnost identifikacij prav nič čudnega ali nevsakdanjega. Gornje popisne številke zato rabijo zgolj prikazu vprašanja etničnosti Torbešev, ki problem še dodatno umesti v sfero političnega in politiziranega. V pričujočem besedilu ne bom iskala esence torbeštva ali »pravih« Torbešev, ker ne verjamem, da to mimo konstrukcij identitet zares obstaja, bom pa pokazala, kako se etnični esencializmi razvijajo v vsakdanjosti in na političnih ravneh.

Koncept etničnosti v antropologiji

Razumevanje človeka kot družbenega bitja predvideva interakcijo, ki je lahko intersubjektivna, medskupinska ali pa zgolj zamišljena v Andersonovem (1983) smislu. V vsakem primeru se med interakcijo odvijajo različni procesi identifikacij, ki pomenijo hkrati »sistematsko razlikovanje tistih, ki pripadajo skupini, in tistih, ki ji ne pripadajo, insiderjev in outsiderjev, »nas« in »njih« (Eriksen 2004: 41). Kako je etničnost kot »specifična kategorija skupinskih identifikacij« (Repič 2002: 212) drugačna od drugih in kako se z njimi prepleta, je bilo v različnih raziskovalnih kontekstih deležno različne mere pozornosti.

Antropološka »fascinacija z absolutnim drugje« (Jenkins 1997: 4) je subjekte terenskih raziskav postavljala pretežno v nezahodne prostore. V času globalizacije, dekolonizacije in sočasnega oblikovanja novih nacionalnih držav se je čudoviti svet med seboj ločenih kulturnih območij ter statičnih in zamejenih »plemen« neizpodbitno razdrobil. Čeprav bi težko trdili, da je svet, kot so si ga skozi strukturalistično-funkcionalistično paradigmo zamišljali, sploh kdaj obstajal, pa je bilo tako očitne spremembe v družbenem in političnem življenju težko spregledati. Tako je britanski antropolog Edmund R. Leach sledil spremembam iden-

1 Nekateri od mojih sogovornikov se z izrazom Torbeš niso strinjali, saj naj bi imel pejorativen pomen, so pa pogosteje še bolj ostro nastopali proti poimenovanjem Makedonci muslimani ali islamizirani Makedonci, saj naj bi bili ti izrazito politični produkti. Pomensko bi bil morda še najmanj obremenjen izraz »makedonsko govoreči muslimani«, vendar bi po mojem mnenju »obremenjeval« samo besedilo. Čeprav je ime Torbeš v nekaterih primerih sporno, so vprašljivi predvsem njegova ljudska raba in morebitni slabšalni pomeni, kar bi za ime Makedonci muslimani lahko trdila s precej manjšo gotovostjo. Njegova raba v tem besedilu naj bo torej razumljena nekoliko ohlapno – kot »Torbeši« v narekovajih.

titet med družbeno interakcijo in zapisal, da je vsaka resnična družba »proces v času« in »proizvod zgodovine in naključnosti v zgodovini« (Leach 1954: 5, 16).² Uvodni članek Friderika Bartha (1969: 9–38) v zborniku *Ethnic Groups and Boundaries* pa je postal »besedilo, iz katerega izhaja večina sedanje antropološke konvencionalne modrosti o etničnosti« (Jenkins 1997: 12). Točke, v katerih se poznejši avtorji temeljno strinjajo z Barthom, so sledeče: prvič, etničnost je oblika družbene organizacije, torej organizacije kulturne različnosti (prim. Vermeulen in Govers 1996: 1; Verdery 1996: 35; Jenkins 1997: 13). Iz tega sledi, da – drugič – »kritični fokus za raziskovanje postane etnična ločnica, ki definira skupino in ne kulturne snovi, ki jo obsega« (Barth 1969: 15), ali drugače, niti kultura in niti ljudje etničnih skupin nimajo nikakršne *a priori* eksistence ali stabilnosti – »ni toliko skupina tista, ki se ohranja, pač pa ideja skupine« (Banks 1997: 12). In tretjič, etnične identitete so okarakterizirane s samo-pripisovanjem in pripisovanjem s strani drugih, kar implicira, da vsaka skupina razvije svoje družbene oblike samo s (vsaj minimalnim) stikom z drugimi skupinami, pri čemer si te skupine vzajemno priznavajo različnost.

K etničnosti pa so nekateri avtorji pristopali tudi drugače. Skozi lečo primordializma je tako etnična identiteta nekaj, kar je inherentno posameznikom in skupinam, je prvobitno in stabilno (prim. Repič 2002: 212) in je aspekt »človeške narave« (prim. Jenkins 1997: 44). Z instrumentalistične ali situacionistične perspektive pa je etničnost definirana kontekstualno; podvržena je strateškim manipulacijam in morda celo v celoti družbeno konstruirana.³ Ena od najpogostejših kritik Barthovega pristopa in tudi instrumentalističnega ter konstruktivističnega pristopa je razumevanje konstrukcije etničnih skupin ali prehajanja med njimi kot liberalnih možnosti konsenzualnega izbora identitet. Eriksen (2004: 101) tako pravi, da se etnične identitete nahajajo nekje med možnostjo izbire in zunanjimi imperativi oziroma da »zgodovino delajo ljudje, kot bi rekel Marx, samo ne v pogojih, ki bi si jih sami izbrali«. Drugo pomembno področje, ki se navezuje na vprašanje možnosti izbire, je kultura. Anthony P. Cohen je zapisal, da se »resničnost skupnosti nahaja v percepciji njenih članov o vitalnosti kulture« (Cohen 1998: 118). Eriksen pravi, da je takšne kritike treba jemati resno, saj nam instrumentalistična in konstruktivistična razumevanja etničnosti (oziroma predpostavke, da so simboli nenehno podvrženi manipulaciji s strani posameznika, da si ta v dani situaciji poljubno izbira identitete in da je kultura torej popolnoma nestanovitna, itd.) sugerirajo, da v resnici nič ni trajno in da smo pri izbiri identitete, kulture in simbolov povsem svobodni (Eriksen 2004: 103). Zato se v nadaljevanju (retorično) vpraša, »kako bi se družbe sploh integrirale, če ne s kulturo, ki je ne moremo razumeti samo kot družbeni proizvod, kot skupno nasledstvo, ampak predvsem kot skupni komunikacijski sistem?« (2004: 103).

Etničnost, kategorije in identitete razumem kot pojme, ki so v nenehnem procesu ustvarjanja in redefiniranja in pri katerih meje med »nečim« in »nečim drugim« nikoli niso povsem jasno postavljene in jih tudi sami akterji nikoli ne interpretirajo enako. Pozorna bom na to, kdo ima moč, da vpliva na skupinske identifikacije, ter kdaj in kako. Poglejmo si torej, kakšna je bila v vasi Planina⁴ in širše dinamika »mi-skupin« (Elwert 2002) – pri čemer je pomembno, da te skupine niso med seboj izključujoče in da se lahko posamezniki uvrščajo v eno ali več skupin hkrati ali pa med njimi prehajajo.

»Mi, muslimani«

Osmanski imperij je po eni strani zaobjemal in ohranjal raznovrstnost etničnih in verskih skupin na Balkanu (prim. Duijzings 2005: 24). Ena najpomembnejših značilnosti osmanskega imperija je bil t. i. sistem *miletov*, ki je to ogromno in raznoliko populacijo delil po verski pripadnosti. Čeprav so verske skupnosti, ki so na območju Balkana obstajale že pred prihodom »Turkov«, tudi znotraj osmanskega imperija v nekaterih pogledih uživale relativno svobodo (notranja organizacija, ohranjanje jezika in vere),⁵ pa je kljub temu obstajala pomembna delitev: muslimani so bili nedvomno privilegiran sloj, vsi drugi pa so predstavljali rajo (nemuslimane), deprivilegiran sloj, ki je imperiju plačeval obilne davke. Posledica takšne delitve je bila postopna islamizacija slovanskega (in drugega) prebivalstva na Balkanu.⁶ Sistem *miletov* je pustil neslutene posledice v nadaljnjem družbenem in političnem življenju celotnega območja Balkana. Primarna identifikacija je odtlej slonela na verski pripadnosti; posledično so se tudi nacionalne države pozneje organizirale okoli istega dejavnika in se z njim neposredno prepletale; pogosto, največkrat koristoljubno in velikokrat zgolj navidezno menjavanje religioznih identitet, je med ljudstvi na Balkanu ustvarilo specifično razumevanje identitet kot nečesa, »česar ne moremo jemati kot samo po sebi umevno« (Duijzings 2005: 31). Poleg tega pa je po umiku osmanskega imperija na širokem območju ostala kategorija, ki jo Bougarel (2005) imenuje balkanski muslimani, Ellis pa »osmanski muslimani« – »senca družbene kategorije, avtomatično situirana v področje zapuščine – del imperija, ki je prenehal obstajati« (2003: 46).

»Veš, mi smo najprej muslimani. Napiši, da sem musliman. Saj, če bi se še dalo, bi tudi na popisih napisal, da sem musliman, tako pa ...« »Biti musliman« je muslimanom v Planini predstavljalo »osnovno« identifikacijo, tako svoje nacionalne (etnične) pripadnosti pogosto niti niso nadalje problematizirali. Gornja opazka se je nanašala na posebno politiko do muslimanskega prebivalstva, ki jo je razvijala nekdanja SFRJ. Po začetnih povojnih poskusih zatiranja religioznih čustev se je v jugoslovanskih popisih v letu 1948 pojavila kategorija »neopredeljeni«, leta 1953 še »Jugoslovani« in leta 1971 »Muslimani« v smislu

4 Ime je na željo prebivalcev vasi izmišljeno.

5 V sozvočju s tradicionalnimi prepričanjmi v islamu so bili Osmani do krščanskih in judovskih populacij kot »ljudstev knjige« precej tolerantni (Poulton 1997: 16).

6 Razloge za preobračanje k islamu lahko najdemo tudi drugje. V Bosni naj bi tako po nekaterih teorijah že obstoječa veja bogomilstva pomenila nekakšno »predispozicijo« za hitrejšo in nemoteno islamizacijo (glej Bringa 1995). Po drugi strani je lahko bogatim spreobrnitev pomenila tudi način, s katerim so svoja bogastva lažje obdržali.

2 Poleg Leacha moramo omeniti tudi druge raziskovalce. Max Gluckman in pozneje pripadniki t. i. manchesterske šole, Clyde Mitchell, Philip Mayer in Arnold L. Epstein so se posvečali vprašanjem tribalizma, detribalizacije in retribilizacije v kontekstu urbanizacije in industrializacije.

3 Ekstremist instrumentalističnega pristopa je recimo Abner Cohen, ki je omenil (1996: 373), da bi lahko kot etnično skupino obravnavali celo londonske borzne posrednike – izhajajoč iz predpostavke, da govorimo predvsem o »interesnih skupinah«, kar naj bi bile tudi etnične skupine.

narodnosti. Leta 1981 so »Muslimani« končno postali uradni eden od »narodov Jugoslavije«. ⁷ Tako je jugoslovanski popisni sistem vedno dopuščal možnost opredeljevanja tudi po povsem osebnih naklonjenostih – oseba se je lahko tako v registre vpisala kot prebivalec mesta oziroma regije ali celo kot *Homo sapiens*, kar so nekateri tudi počeli (Duijzings 2005: 189). Muslimani v Planini so se tako večkrat pritoževali nad nefleksibilnostjo novega popisnega sistema. Ena med sogovornicami mi je rekla: »Včasih je bilo dobro, po 1991 pa vse slabše. Ne moreš več biti Musliman, zdaj torej pademo samo še v kategorijo »Drugi« – skupaj s Cigani.«

Kar Jenkins (1997: 53) poimenuje »zunanja definicija« – v tem primeru kategorizacija ljudi v najvišjem, državnopravnem smislu – je za posameznike lahko zelo pomembno in vpliva tudi na njihovo samoidentifikacijo, torej »notranjo definicijo«. Če je »biti musliman« postalo nekaj, kar naj se ne bi več tako preprosto enačilo z etničnostjo (ali narodnostjo), pa je islam po drugi strani postal najpomembnejši razločevalni dejavnik, ki sočasno povezuje tudi pripadnike ene od obeh skupnosti v vasi Planina. Kot je ugotavljala Burcu Akan Ellis (2003: 74), ki je v Makedoniji preučevala identitetne procese med Šehirli, turško govorečimi urbani muslimani, je bilo razpravljanje ali pa diferenciacija ljudi na podlagi njihovega etničnega izvora tuje njihovi tradiciji – nacionalne identifikacije so se jim zdele slabo definirane, neprimerne in celo varljive. Kljub temu pa so nekatere prakse nacionalne države, v kateri Torbeši pač bivajo, pripeljale etnično pripadnost v določenih trenutkih v ospredje: na primer pri državnih popisih ali strankarskih volitvah.

»Mi, Albanci«

Ker je na obstoj države Makedonije v določeni meri vplivala ustanovitve SFRJ, so v novonastali državi šele po letu 1945 zares aktivno začeli spodbujati občutek »zamišljene skupnosti« (Anderson 1983). Ena od strategij na poti do izgradnje občutka nacionalne zavesti je bilo intenzivno vključevanje etničnih Makedoncev v administrativni aparat nove republike, in vzorec zaposlovanja je imel očitno etnični predznak (Brunnbauer 2002: 12). Nova ustava iz leta 1991 je odprla etničnim manjšinam možnost sodelovanja pri oblikovanju demokratične in pluralne države. V parlamentarni organizaciji Makedonije sta tako zrasla dva velika bloka, albanski in makedonski, ki sta se delila glede na etnične in tudi verske značilnosti (glej Risteski 2003: 166–167). Po izidu popisov iz leta 2002, ko so se muslimani iz Planine množično proglasili za etnične Albance, je v javnem diskurzu Makedonije znova vzniknilo ogorčenje zaradi takšne »albanizacije Torbešev«. V tem »boju« med dvema najmočnejšima etničnima skupinama so pozabili, da »meje med skupinami niso neproblematične« (Eriksen 2004: 293). Torbeši, ki si z makedonsko populacijo delijo (vsaj) skupni jezik, z albansko populacijo v Makedoniji pa (vsaj) skupno versko pripadnost, so ena takšnih skupin, ki lahko »sedijo na dveh stolih« (Eriksen 2004: 293). »Jaz sem Albanec, to vem. Sem bil tudi v politiki, ampak to nima veze s politikom. Moja babica je bila namreč čista Albanka.«

Sogovornika sem po teh besedah vprašala, če ima morda kakšne prijatelje iz bližnje vasi, ki je »čista albanska«. »Pusti ti te. No, imam tudi od tam prijatelje, ampak se z njimi kregam, ker oni največ dajejo na svoj jezik. Ampak kaj, mi imamo isto kulturo z njimi! [To so] običaji, kako se doma delajo stvari, prazniki. Mogoče je to na začetku stvar religije, ampak potem postane tradicija.« Kljub opisani albanskosti pa Torbeši iz Planine zelo redko sklepajo zakonske zveze z Albanci – eden izmed njih je to poimenoval »ni dajanja, ni jemanja« (žensk).

V Planini pa so bolj pogosti primeri, ko posamezniki o svoji albanskosti razmišljajo pretežno kot o nečem, kar naj bi predvsem olajšalo njihovo bivanje v prostoru in času, v katerem se nahajajo: »Makedonci nikakor nismo. Albanci pa tudi ne. Jaz sem se sicer na popisu vpisal kot Albanec, čeprav nimam nič z njimi. Ampak tukaj, v teh krajih je ogromno pravih Albancev, z njimi veliko sodelujemo poslovno, tako da ...«

Že v SFRJ so izvajali politiko nekakšnega »multikulturalizma« v obliki delitve resursov po tako imenovanem »nacionalnem ključu« (Duijzings 2005: 203) oziroma »etničnih kvotah«. V Makedoniji pa se je takšna politika na novo potencirala po implementaciji Ohridskega sporazuma. ⁸ Razrešila naj bi etnične napetosti, saj naj bi se odtlej upoštevala »pravična reprezentacija skupnosti« (Ohrid Framework Agreement 2001). V primeru torbeške identitete pa vidimo, da v praksi takšne politike dobivajo drugačne razsežnosti: »Če bi se pisal kot Makedonec, ne bi nikoli dobil službe, ker bi jih najprej podelili svojim [pravoslavnim Makedoncem].« V tem smislu je takšno navidezno sprejemanje identitet oziroma zunanjih kategorizacij, ki jih postavlja in upravlja država, zgolj oblika mimikrije ⁹ in oblika preživetvene strategije.

Seveda pa identifikaciji Torbešev z Albanci mnogi tudi nasprotujejo. Pravoslavni Makedonci v Planini jo razumejo kot izraz »pomanjkanja nacionalne zavesti« in posledico »neizobraženosti«. Po njihovem mnenju Torbeši ne morejo biti Albanci predvsem zato, ker ne govorijo albanskega jezika. Po drugi strani pa tudi Albanci ne priznavajo Torbešem enakega statusa – starejši albanski par iz mesta Struge je bil tako mnenja, da so »tisti Torbeši, ki se imajo za Albance, milo rečeno – smešni«.

Kljub temu pa takšnih strategij ne gre popolnoma zavreči kot instrumentalistične konstrukte ali plašče, ki jih lahko kadarkoli zamenjamo. Ker imajo etnične identitete ključno mesto v državni administraciji, postajajo hkrati vse bolj »realne« in vedno močnejše (prim. Anderson 1983; Duijzings 2005: 203). Po besedah ravnatelja osnovne šole v Planini so začeli starši pritiskati na šolski odbor in postavljati zahteve za uvedbo pouka v albanskem jeziku. Od leta 2004 ima tako ena izmed petih paralelk pouk izključno v albanskem jeziku (z izjemo pouka makedonščine). Moči izobraževalnih ustanov pri »družbeni konstrukciji realnosti« (Berger in Luckmann 1967) vsekakor ne gre podcenjevati. Zdi pa se, da je to predvsem odziv na slab ekonomski položaj tega področja in nefleksibilnih državnih kategorizacij, ki Torbešem ne omogočajo alternativnih oblik identifikacije in niso zgolj po-

⁸ Glede na popisne rezultate o etnični pripadnosti prebivalcev vsake posamezne občine se tudi delovna mesta v administraciji in javni upravi delijo po »etničnih kvotah«.

⁹ Duijzings koncept mimikrije uporablja za »razprostranjeno težnjo med Cigani, da prikrivajo svojo etnično poreklo z uglednejšo identiteto, ki jim daje boljše možnosti za obstanek« (2005: 200, op. 22).

⁷ V Jugoslaviji je obstajala delitev na narode, kategorijo, ki je na začetku vključevala Hrvate, Makedonce, Slovence in Srbe, po letu 1971 pa tudi Muslimane (z veliko začetnico), in na narodnosti, manjšine znotraj Jugoslavije, ki so bile zunaj svoje »matične« države (npr. Albanci) ali pa takšne, ki svoje države sploh niso imele (npr. Romi).

sledica asimilatornih politik s strani albanskih političnih strank, kot se to pogosto sliši v javnosti.

V času, ko je etničnost znotraj Makedonije postala osrednji koncept, okoli katerega se je odvijala politika, in ko je etnična pripadnost neposredno dirigirala tudi politiko zaposlovanja ter se tako preselila tudi v sfero že tako ali tako krhke ekonomije, so identitete državljanov postale kritična točka, ki je lahko še kako pomembno vplivala na življenje posameznikov. Tudi Ellis (2003: 74) je na primeru *Šehirlov*, ki se na popisih identificirajo kot Turki ali pa kot Albanci, pokazala, da je izbira nacionalnosti na popisih vplivala na vsakdanje identifikacije. Vsak je lahko nacionalno identiteto izbral po svoji želji, vendar pa je ta pozneje vodila njegove relacije z državo – katere šole bodo obiskovali in kako si bodo našli službe. Izbira med zunanjimi kategorijami pa seveda ni neskončna in tudi prehajanje med njimi kljub vsemu ni poljubno, temveč je vedno rezultat dialektike med »istostjo« in »različnostjo«.

»Mi, Makedonci«

»Ta nacionalizem in šovinizem v negiranju nacionalne pripadnosti Makedoncev muslimanov je prodril v mnoge vasi Zahodne Makedonije, še zlasti zaradi delovanja nekaterih skupin, predvsem s strani albanskega naroda, ki so v osnovi potisnile v ospredje parole: »Makedonci vas bodo *pokaurili* [spreobrnil v pravoslavno vero], vzeli vam bodo hčerke, podrli vam bodo džamije« in druge« (Todorovski 1984). Etnično opredeljevanje Torbešev je v osemdesetih letih dvajsetega stoletja postalo »nacionalni problem« makedonskega naroda in makedonske države (Limanoski 1993: 381). Oblikovali so tudi Republiško združenje za kulturno znanstvene manifestacije Makedoncev muslimanov. Že ob samem imenu naj bi bilo popolnoma jasno, kakšna je etnična pripadnost Torbešev (torej makedonska). Planinski muslimani so pogosto izrazili svoje nestrinjanje s tem nazivom, pogosto tudi zaradi njegove neposredne povezave z združenjem. »Veliko jih je užaljenih zaradi imena Makedonci muslimani. Če bi se imenovali tudi Makedonci pravoslavni, potem tudi ime Makedonci muslimani ne bi bil problem.«

V vasi Planina razen nekaterih posameznikov ni veliko muslimanov, ki bi odkrito podpirali nekdanje intenzivno delovanje Združenja. Čeprav pod fotografijo v enem izmed zbornikov Združenja piše, da so »srečanja Makedoncev muslimanov /.../ vedno množično obiskana« (Todorovski 1987: 108), se zdi, da lahko takšno podobo interpretiramo z različnih gledišč. Planinski musliman mi je razložil:

Poznam Limanoskega, bil je plačan s strani vlade, države, za promakedonsko propagando, ker se je ta začela bati, ker je število Albancev hitro naraščalo, imeli so pač več otrok ... In enkrat je imel govor pred šolo, tam nekje 1986 ali 1987. Seveda smo vsi morali biti tam – taki so bili časi. Veš, če te ni bilo, so te takoj zasliševali, zakaj te ni bilo in kje si bil.

Zgornji navedek o vpletenosti makedonskega etnologa v državno propagando odraža seveda le osebno mnenje mojega sogovornika. Tudi drugi muslimanski sogovorniki iz Planine pa so nastanek Združenja in njegovo delovanje večkrat razumeli kot »roko države«, ki se je po njihovem mnenju naenkrat začela bati za svojo lastno integriteto. Nacionalne identitete seveda niso nekaj, kar bi obstajalo že od nekdaj, makedonska identiteta pa je (bila)

še toliko bolj »nedefinirana« – tako se Hugh Poulton že v samem naslovu svoje monografije sprašuje *Kdo so Makedonci* (Poulton 1995).¹⁰ Predvsem po letu 1913 so bili Makedonci »podvrženi bolj ali manj nasilnim kampanjam asimilacije in denacionalizacije«, da bi jih »prepričali, da so v resnici »slavofoni Grki«, »Južni Srbi« ali »Bolgari« (Jezernik 2007: 194). Tista »makedonska srž«, ki naj bi bila neizpodbiten del »torbeške identitete«, je (bila) tako tudi sama predmet polemik, »nestalnosti«, spremenljivih interpretacij in pomenov – ravno tako kot vse druge oblike identitet.

Torbeši so »neločljiv del makedonskega naroda« (Gjuloski 1987: 304), »nedeljiv del makedonskega naroda« (Risteski 1984: 195), »njegov integralen del« (Limanoski 1993: 380) in pripadajo samo »k svoji resnični materi – makedonski naciji« (Miljković 1984: 88). Etničnost omenjeni avtorji razumejo primordalistično: kot nekaj, kar je prirojeno, kar je osnovni del človeškega bitja, kar se ne spreminja v času in je neodvisno od zgodovine ter konteksta. Makedonskost Torbešev »dokazujejo« predvsem z identificiranjem »vsebin« kulture, ki jih predstavljajo kot gradnike etničnosti, kar se kaže v zajetnih zbirkah gradiv, in sicer predvsem o običajih in praznikih.¹¹ Če so po eni strani njihova besedila bogata v smislu dokazovanja kulturne izmenjave preko verske ločnice (med muslimani in kristjani), pa se nanašajo zgolj na tiste elemente, ki naj bi pričali o prisotnosti »predislamskega obdobja« pri današnjih muslimanih. Avtorji niso uspeli prikazati celotne dinamike v tistih krajih, kjer sobivata dve verski skupnosti in (vsaj) dve etnični skupini, vključujoč Albance. Ob branju besedil se tako pojavi predvsem vprašanje politične pozicije raziskovalcev in piscev. Narodnoubuditeljski duh je tako močno prisoten, da nam zastavi resne pomisleke o političnih in ideoloških stališčih avtorjev. Vsakršne alternativne ideje o identifikacijah Torbešev so omenjene le toliko, da se avtorji od njih lahko distancirajo in jih (bolj ali manj) kritično ovržejo.¹²

»Mi, Torbeši«

Ime Torbeš se danes uporablja praktično za vse makedonsko govoreče muslimane (»islamizirane Makedonce«) (glej Svetieva 2004: 52), čeprav je njegova raba predmet mnogih polemik.¹³ V javnosti je od vseh teorij o pomenu imena Torbeš najpogostejša ljudska etimološka razlaga – Torbeši so torej tisti, ki so »prodali svojo vero za torbo moke«. Čeprav Cigulevski v svoji diplomski nalogi zapiše, da je »zaradi takšnega pejorativnega konteksta etnonim Torbeš nesprejemljiv s strani Makedoncev z islamsko veroizpovedjo« (Cigulevski 2007: 7), sodeč po moji terenski

10 O tako imenovanem »makedonskem vprašanju« glej tudi Cowan 2000; Danforth 1995; Phillips 2004; Poulton 1995; Jezernik 2007: 191–218.

11 Nekateri posamezniki so takšno primordialno stališče potencirali do skrajnosti. Memedovski (1984: 119) tako zapiše: »V SR Makedoniji po podatkih iz zavodov za transfuzijo, pridobljenih pri opredelitvi krvnih skupin in RH faktorja krvodajalcev in kandidatov za vozniški izpit, lahko vidimo, da med pravoslavni Makedonci in Makedonci muslimani ni krvnih razlik.« Takšen pristop pa je seveda prej izjema kot pa pravilo.

12 Glej npr. monografijo Jakima Sinadinovskega (1988). Avtor meni, da sta prihod nove religije in njeno prakticiranje skozi stoletja prekinila duhovno kontinuiteto, zaradi česar so se islamizirani Makedonci tako oddaljili od svojih pravoslavnih sodržavljanov, da bi jih lahko razumeli kot posebno etnično skupino. Ostro kritiko tega dela glej npr. pri Todorovski (2001: 404).

13 O pojavu in pomenih imena Torbeš glej Palikruševa (1965).

raziskavi situacija ni tako preprosta.

V pogovorih se je izkazalo, da odnos do samega imena ni bil vedno tako zelo negativen. Le nekateri posamezniki, ki so bili skorajda vedno člani katere izmed lokalnih elit, so imeli o imenu Torbeš trdno (negativno) mišljenje. V enem od večerov s skupino muslimank je ena izmed njih ob pogovoru o tamkajšnjih muslimanih besno zavpila: »Jaz sem Albanka!« Njena prijateljica, ki se je v Planino pred štiridesetimi leti priselila iz Bosne, ji je odvrnila: »Kaj je zdaj, Torbeške ste vse, tako kot sem jaz Bošnjakinja! Albancem vera nič ne pomeni.«

Jenkins (1997: 72) razdeli identifikacije v dve sferi: nominalno (ime) in stvarno (izkušnja), ki sta v družbeni realnosti »kronično implicirani druga v drugi«: »Čigave kategorizacije so bolj vplivne in kakšna so ravnotežja, ki nastajajo med skupinsko identifikacijo in kategorizacijo, so odprta vprašanja, ki se razvijajo, izhajajo iz zgodovine in preteklih izkušenj ter so locirana znotraj razmerij moči v tukaj-in-zdaj« (Jenkins 1997: 168).

V letu 2005 se je oblikovala politična stranka PEI (Partija za evropska idnina oziroma Stranka za evropsko prihodnost), ki se sicer ne deklarira kot »torbeška« stranka, jo pa v javnosti vsekakor razumejo kot takšno. Je prva politična formacija, ki je začela neposredno nagovarjati Torbeše in jih po besedah njenega predstavnika razume kot »poseben etnikum«, »avtohton narod – staroselci, pri katerih je islam globoko vkoreninjen«, pri čemer je to »izvorni, evropski islam«, zaradi česar bi jim najbolj odgovarjalo ime »evropski muslimani«. Posebnost Torbešev kot etnične skupine je razložil takole:

Po vseh znanstvenih raziskavah Turki niso nasilno vršili islamizacije, medtem ko je ena največjih resnic to, da so, preden so prišli Turki, v tej srednjeveški Makedoniji obstajale plemenske skupnosti, rodovi, med katerimi so bili tudi bogomili ... Obstajajo dokazi, znanstvene študije, da so se ti veliko lažje identificirali z islamsko religijo, ko so prišli Turki. V resnici se tudi genetsko in mentalno razlikujejo od Makedoncev in Albancev. Tako eni kot drugi so v zgodovini vršili pritisk, zato je morda najboljši argument geografski – in sicer, da vseh teh 75 naselij [kjer živijo Torbeši] gravitira v hribovske predele Makedonije. Načeloma je to mirno ljudstvo, ni prepirljivo, in je zaradi tega aspekta, da ne bi prihajalo do konfliktnih situacij, bežalo v hribe in se tam skrivalo.

Predstavniki PEI so krojili »popoln« načrt za politično konstrukcijo etnične skupnosti. Izbrali so si skupno ime: Torbeši (če že ni boljše različice). »Skupne prednike«, »zamišljeno sorodstvo« so našli v bogomilih.¹⁴ Jezik, ki ga govorijo, naj bi bil »eden najbolj čistih makedonskih od vseh skupin«. Povezuje jih islam, ki je poleg tega tudi »evropski islam«.¹⁵ Izbrali so si himno in zastavo,

ki jo po diagonali deli petnajst rumenih zvezdic (»za petnajst območij, v katerih živijo Torbeši«), ena polovica je modre barve (»za Evropsko unijo«), druga pa zelene (»znak ekologije, da »gremo naprej« ter tudi za islam«).

Elwert (2002:41) o privzemanju novih identitet in preklapljanju med njimi pravi:

V kolektivnem, koordiniranem in sinhroniziranem preklapljanju morajo biti redefinirani motivi, nove oznake postanejo označevalci povezav, stare oznake morajo biti proglašene za neveljavne in ločnice morajo biti redefinirane. Poiskati je torej treba minimalen konsenz.

Ideologija PEI je v resnici redefinirala samo »različnost« Torbešev ter hkrati tudi njihovo »istost«, saj same identifikacije na splošno vedno delujejo v dialektiki med obema. Kako se kdo deklarira na popisih, ni več pomembno, pomembno je le, da je bil narod »od našiot soj«¹⁶ vedno izkoriščen s strani drugih politično-etničnih strank ter tudi vedno zapostavljen s strani države. Družita jih tudi skupna lociranost v pretežno hribovskih predelih Zahodne Makedonije in tradicija dela v tujini. PEI torej črpajo iz lokalnih identifikacij, ki so vsaj za delčke prebivalstva, na katerega svojo politiko naslavlja, še kako resnične.

Bougarel (2003: 351–352) je zapisal, da imajo »majhne muslimanske populacije«, med katere sodijo tudi Torbeši, na voljo tri različne identitetne strategije, ki jih lahko privzamejo: pripadnost k dominantni nacionalni skupini (kar oblasti spodbujajo), stapljanje z večjo muslimansko skupino, ki že uživa institucionalno priznanje svoje identitete (v tem primeru z Albanci, česar državne oblasti seveda ne spodbujajo), lahko pa definirajo distinktivno (»torbeško«) identiteto in vztrajajo na njenem priznanju. PEI so tako vpeljali to tretjo možnost (politične in morda etnične) osamosvojitve Torbešev.¹⁷

»Mi, pečalbarji«

Hribovske vasi Balkana so bile v historiografskih in etnografskih besedilih pogosto prikazane, kot da so »daleč od tokov zgodovine in živijo odmaknjena življenja kot samozadostne skupnosti« (Brunnbauer 2004a: 130). Navkljub takšnim prepričanjem pa so bile nekatere hribovske vasi v Zahodni Makedoniji še kako prepišne. Skozi Struški Drimkol so tako na primer že v 18. in 19. stoletju divjale albanske roparske tolpe, vse večje družbene, ekonomske ter socialne negotovosti pa so vplivale na razmah *pečalbarstva* (Mirčevska 1995: 48), to je začasnega dela moških zunaj rodne vasi. Institucija *pečalbe*, ki se je začela razvijati že sredi 19. stoletja, je tlakovala pot poznejšim migracijskim vzorcem ter omogočila ekspanzijo prebivalstva v Planini, ki vsekakor presega tisti okvir, ki bi ga nudilo okolje samo. Po balkanskih vojnah pa je muslimanska populacija Makedonije doživljala tudi drugačne pritisk. Po drugi svetovni vojni sta Turčija in Jugoslavija podpisali dogovor o tako imenovani 'svobodni migraciji' (tur. *Serbest*

»nominalne« v smislu mobilizacijskih idej.

16 *Soj* pomeni 'vrsto' ali 'karakter', 'raso', 'set', 'sorto', 'tip' oziroma 'pleme'. *Narod od našiot soj* bi tako lahko prevedli kot 'ljudstvo naše vrste'.

17 Takšna strategija v resnici na tem območju ni nekaj novega: v Makedoniji in na Kosovem so se v začetku devetdesetih »pojavi« tako imenovani Egipčani in oblikovali svoja uradna združenja, idejo o svoji specifični etnični identiteti pa so gradili na do takrat že skoraj pozabljenih teorijah o prihodu Egipčanov na območje Balkana (podrobneje o Egipčanih na Balkanu piše Duijzings 2005: 179–210).

14 Pri tem so najbrž dober vir inspiracij nekatere obstoječe teorije o etnogenezi Torbešev. Po prvi skupini teorij, ki jih identificira Palikruševa (1965: 129–143), so Torbeši »ostanki« staroslovanskega plemena, ki je prišlo na Balkan veliko pred drugimi Slovani, v drugi skupini pa so teorije, po katerih naj bi bili Torbeši islamizirani bogomili, ki so s seboj vedno nosili torbo s pridigami sv. Jovana in pribor za hrano, da se ne bi umazali z mastnimi posodami v tujih hišah. Svoj delež k iskanju skupnih prednikov v bogomilih pa je verjetno prispevala tudi uspešna politika bošnjaštva v Bosni in Hercegovini.

15 Cf. Lockwood (1975), ki muslimanom v Bosni pravi *European Moslems*, torej 'evropski muslimani'. Lockwood je raziskoval sicer tržnice, kjer gre (v Jenkinsonovem smislu) torej bolj za »stvarne« identifikacije kot pa za

Göç) – od leta 1953 so dobili vsi muslimani Jugoslavije »pravičo« do migracije v Turčijo, če so se le deklarirali kot Turki (Ellis 2003: 50). Mnogi muslimani iz Planine so emigrirali v Turčijo, tisti, ki so ostali, pa so se še naprej preživljali kot *pečalbarji*. Nekje do sedemdesetih let 20. stoletja so pretežno po Makedoniji iskali začasno delo kot zidarji, gradbinci, fasaderji, itd. Jugoslavija je pozneje podpirala organizirane selitve v zahodnoevropske države, ki so med letoma 1965 in 1975 izvajale permisivno migracijsko politiko, nato pa se je evropski trg delovne sile zaprl in nova »destinacija« prebivalstva Jugoslavije je postala predvsem Slovenija (Kobolt 2002: 18–19).

V Planini sta se v času Jugoslavije razvila dva distinktivna migracijska vzorca: pravoslavni so se selili v mesta znotraj Jugoslavije s svojimi družinami, muslimanski moški pa so sami odhajali na *pečalbo* v tujino. Planinci tak razvoj dogodkov razlagajo z dveh vidikov: po eni strani muslimani trdijo, da jih je diskriminirala sama država in zato niso mogli sodelovati pri modernizaciji nove Makedonije, po drugi strani pa pravoslavni trdijo, da muslimani niso dobivali delovnih mest zaradi nezadostne izobrazbe (prim. Hausmaninger 2005: 3). Po svoje obe trditvi držita: ker je Makedonija postala definirana v okviru novokodificiranega jezika, nove samostojne Republike (znotraj SFRJ) in pravoslavne Cerkve (Brunnbauer 2004b: 582), je bila za muslimane na Planini identifikacija s takšno definicijo težja kot pa za njihove pravoslavne sovaščane. Intenzivna gradnja nacionalne zavesti je vključevala predvsem pravoslavne Makedonce, ki so bili posledično deležni tudi višje stopnje in deleža izobrazbe kot muslimani (2004b: 582–583).

Ker je po osamosvojitvi v devetdesetih letih minulega stoletja Makedonija začela doživljati vse krize, povezane z ekonomsko in s politično tranzicijo, so muslimani, ki so že nekaj desetletij sodelovali v gradnji evropskih svobodnih tržišč, naenkrat imeli veliko večjo kupno moč kot večina pravoslavnega prebivalstva. Ena od pravoslavnih sogovornic mi je tako povedala: »*In ko pridejo njihovi iz pečalbe domov, a misliš, da ženske doma kuhajo? Ne, ven hodijo jest. Ker oni že vse imajo, je očka že vse naredil, mi si pa sami zdaj delamo.*«

Ta navidezna ekonomska moč pa je pogosto diskutabilna. Planinci *pečalbarje* delijo na »lastnike« in na tiste, ki »delajo za lastnike«. V večini primerov so tisti, ki se zaposlujejo pri lastnikih podjetij v tujini, ki so sicer pogosto njihovi sovaščani, v precej slabem položaju. »*Poglej, seveda pogrešam svojo družino, ko sem na pečalbi. Ampak s 600 do 700 evri mesečno še sebe komaj preživim tam zgoraj, kaj šele da bi bili vsi štirje.*«

Poleg tega pa so se v zadnjih letih ločnice v migracijskih vzorcih obeh veroizpovednih skupin v Planini začele brisati. Tudi pravoslavni moški zdaj pogosto hodijo na *pečalbo* v države EU, pa čeravno pri tem včasih uporabljajo nekoliko drugačne strategije kot pa njihovi muslimanski sovaščani, ki se večinoma zanašajo na že uveljavljena podjetja, ki so jih odpirali skozi nekaj desetletij *pečalbarjenja* v Evropi. Pravoslavna Planinca sta tako že nekaj let na delu v tujini z bolgarskim potnim listom. Za pridobitev bolgarskega državljanstva sta morala le »*podpisati nek papir, da sva etnična Bolgara, s stalnim prebivališčem v Makedoniji. Vse kar moraš pazit je to, da ti ne dajo ponaredka, zato moraš enkrat vseeno v Sofijo, da vidiš, da ga res dobiš od policije. Drugače ti vse uredi posrednik.*« Zaradi historičnih identitetnih sporov med Makedonijo in Bolgarijo se zdi omenjenima Planincema njuna potegavščina neke vrste zmaga nad »neumnimi Bolgari«.

Translokalna izkušnja *pečalbarjev* je pomemben dejavnik pri občutenju lastne identitete posameznikov, ki ustvarjajo svoj doživljajski, izkustveni in imaginarni prostor onkraj vaških, regionalnih ali državnih meja. Nenehna povezanost *pečalbarjev* s »svetom« je tako pomembno vplivala na družbene in kulturne procese v Planini.

Sklep

V pričujočem članku sem želela predvsem razumeti procese identifikacij v širšem družbenem in kulturnem kontekstu. Identitete niso nikoli statične in nespremenljive, pa čeprav se nam morda takšne zdijo na prvi pogled. Torbeši niso »zmedeni« glede svoje identitete in zmotno bi jih bilo razumeti zgolj kot nevedne lutke v rokah političnih veljakov – čeprav moramo biti vedno pozorni na to, kdo ima moč upravljanja s simboli in postuliranja novih ter kdo ima trenutno možnost političnega uveljavljanja svojih idej. Bilo bi preveč preprosto razmišljati o Torbeših kot nekakšni homogeni gmoti, ki se poleg tega morda celo skupinsko »albanizira«. Etnografske raziskave nam omogočijo, da opazujemo raznolike procese identifikacij v nekem prostoru ter s tem pripomoremo k razbitju takšnih esencijalizmov in predstav o homogenosti, ki zamegljujejo navadno veliko bolj pestro in dinamično sliko resničnega življenja in mišljenja ljudi.

Postavljanje meja med »nami« in »njimi«, simbolizacije etničnih in verskih ločnic ter njihove interpretacije so vedno raznolike. Njihova natančna razdelava nam lahko osvetli medskupinske odnose ter interakcijo med različnimi »mi-skupinami« in tako pripomore k bolj jasnemu razumevanju procesov identifikacij. Etnični esencijalizmi so v Makedoniji nastajali predvsem na politični ravni, zato sem skušala poudarjati politizacije etničnosti, kot sem jih razumela, pa tudi uspešnost in popularnost nekaterih konceptov, ki pronicajo onkraj znanstvenih diskurzov v vsakodnevne realnosti ter postanejo mnogo več kot koncepti, namreč družbene »realnosti«. Kako se lahko potemtakem pozicioniram kot raziskovalka etničnosti (ker sem mnenja, da moramo antropologi, pa čeprav nekako »holistični« po definiciji, kljub temu zavzeti neko pozicijo)? Katherine Verdery zapiše, da tisti raziskovalci, ki

izzovejo etnično kulturo kot arbitrarno ali izumljeno ali ki zavračajo razmišljanje o identitetah kot imperativnih, tvegajo, da bodo spodkopali politične možnosti, ki bi lahko imele progresivne družbene učinke – tisti, ki sedaj preučujemo etničnost, smo soočeni z nalogo, ki izziva in je hkrati urgentna, da raziskujemo sistemske vzroke in implikacije nove »nove etničnosti« – fenomena, ki je prepleten z družbenim spolom, raso, razredom, s kapitalizmom in spreminjajočimi oblikami državne moči – in da si prizadevamo za raziskavo ob nenehnem zavedanju, da v tem sodelujejo tudi naše teorije (Verdery 1996: 55).

Ali so torej Torbeši specifična etnična skupina?¹⁸ Če niso, kaj bi se še moralo zgoditi, da bi postali? Dokler so sami prepričani v svojo temeljno različenost in različenost v odnosu do skupin, s katerimi se srečujejo v prostoru in času, vzajemno gradijo in utr-

¹⁸ Poudariti moram, da Torbeši niso osamljen primer tovrstnega identitetnega »problema« na Balkanu. Podobne so tudi konstrukcije Pomakov v Bolgariji in Goranov na Kosovu, ki tako predstavljajo možnost nadaljnje raziskovanja in primerjav identifikacijskih procesov.

jujejo družbene in kulturne ločnice, bo obstajala distinkcija »mi« in »oni«. V tem primeru ji lahko rečemo kar etnična. Odgovor seveda ni enoznačen ali preprost. Nobena od »človeških stvari« ni preprosta in če bi pričakovali ali pa iskali nasprotno, bi se znašli še pred mnogo zahtevnejšim izzivom.

Viri in literatura

ANDERSON, Benedict: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London in New York: Verso, 1983.

ARKO, Sara: Konstrukcije in politizacije etnične identitete: »Torbeši« v zahodnomakedonski vasi. Neobjavljeno diplomsko delo. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, 2008.

BANKS, Marcus: *Ethnicity: Anthropological Constructions*. London in New York: Routledge, 1996.

BARTH, Friderik: Introduction. V: Friderik Barth (ur.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget, 1969, 9–38.

BERGER, Peter L. in Thomas Luckmann: *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York itd.: Anchor Books, 1967.

BOUGAREL, Xavier: Islam and Politics in the Post-Communist Balkans (1990–2000). V: Dimitris Keridis, Ellen Elias-Bursac in Nicholas Yatromanolakis (ur.), *New Approaches to Balkan Studies*. Dulles: Brassey's, Inc., 2003, 345–360 (The IFPA-KOKKALIS series on Southeast European Policy, 2).

BOUGAREL, Xavier: The Role of Balkan Muslims in Building a European Islam. *European Policy Centre* 43, 2005.

BRINGA, Tone: *Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in a Central Bosnian Village*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995.

BRUNNBAUER, Ulf: The Implementation of Ohrid Agreement: Ethnic Macedonian Resentments. *Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe* 1, 2002.

BRUNNBAUER, Ulf: Environments, Markets, and the State: Human Adaptation in the Balkan Mountains, 19th–early 20th Centuries. *Ethnologia Balkanica* 8, 2004a, 129–154.

BRUNNBAUER, Ulf: Fertility, Families and Ethnic Conflict: Macedonians and Albanians in the Republic of Macedonia, 1944–2002. *Nationalities Papers* 32(3), 2004b, 565–598.

CIGULEVSKI, Slave: Politizacija identitete Torbešev. Neobjavljeno diplomsko delo. Skopje: Univerza »Sv. Kiril i Metodij«, Naravoslovno-matematična fakulteta, Inštitut za etnologijo in antropologijo, 2007.

COHEN, Abner: The Lesson of Ethnicity. V: Werner Sollors (ur.), *Theories of Ethnicity: A Classical Reader*. Houndmills etc.: Macmillan Press Ltd., 1996 (1974), 370–384.

COHEN, Anthony P.: *The Symbolic Construction of Community*. London in New York: Routledge, 1998.

COWAN, Jane: *Macedonia: The Politics of Identity and Difference*. London: Pluto, 2000.

DANFORTH, Loring M.: *The Macedonian Conflict: Ethnic Nationalism in a Transnational World*. Princeton, New York: Princeton University Press, 1995.

DUIJZINGS, Ger: *Religija i identitet na Kosovu*. Beograd: Krug, 2005 (2000), (Biblioteka XX vek).

ELLIS, Burcu Akan: *Shadow Genealogies: Memory and Identity Among Urban Muslims in Macedonia*. Boulder, New York: Columbia University Press, 2003 (East European Monographs).

ELWERT, Georg: Switching Identity Discourses: Primordial Emotions and the Social Construction of We-Groups. V: Günther Schlee (ur.), *Imagined Differences: Hatred and the Construction of Identity*. Münster, Hamburg in London: Lit Verlag, 2002, 33–56.

ERIKSEN, Thomas H.: *Etnicitet i nacionalizam*. Beograd: Krug, 2004 (1993), (Biblioteka XX vek).

GIJULOSKI, Dževat: Zasakuvanje kako čin što i predhodi na svršivačkata kaj Makedoncite muslimani vo regionot Golema reka. V: Gligor Todorovski (ur.), *Istorija, folklor i etnologija na islamizirane Makedonci*. Skopje: Republička zaednica na kulturno naučnite manifestaciji na Makedoncite muslimani, 1987, 304–310.

HAUSMANINGER, Anna: The Construction of Identities in a Trans-Local Context: Inter-Ethnic Identities in a Macedonian Village During Socialism and Transition, 2005, <http://www.sant.ox.ac.uk/esc/esc-lectures/hausmaninger.pdf>, 8. 5. 2007.

JENKINS, Richard: *Rethinking Ethnicity*. London itd.: SAGE Publications, 1997.

JEZERNIK, Božidar: *Divlja Evropa: Balkan u očima putnika sa Zapada*. Beograd: Krug, 2007 (2004) (Biblioteka XX vek).

KOBOLT, Alenka: *Zdej smo od tu. A smo še Čefurji?* Ljubljana: I2 – družba za založništvo, izobraževanje in raziskovanje, 2002.

LEACH, Edmund: *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*. London: Athlone, 1954.

LIMANOSKI, Nijazi: *Islamizacija in etnične spremembe v Makedoniji*. Skopje: Makedonska knjiga, 1993.

LOCKWOOD, William G.: *European Moslems: Economy and Ethnicity in Western Bosnia*. New York itd.: Academic Press, 1975.

MEMEDOSKI, Riza: Za Makedoncite muslimani voopšto. V: Gligor Todorovski (ur.), *Makedonci muslimani*. Skopje: Kulturno naučni manifestaii na Makedoncite muslimani, 1984, 117–120.

MILJKOVIĆ, Gjorgje: Istoriski pregled na islamizirane Makedonci. V: Gligor Todorovski (ur.), *Makedonci muslimani*. Skopje: Kulturno naučni manifestaii na Makedoncite muslimani, 1984, 83–89.

MIRČEVSKA, Mirjana. Etnološki karakteristiki na Struški Drimkol. Neobjavljeno magistrsko delo. Beograd: Oddelek za etnologijo in antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Beogradu, 1995.

OHRID FRAMEWORK AGREEMENT 2001, http://www.coe.int/t/legal_affairs/legal_co-operation/police_and_internal_security/OHRID%20Agreement%2013August2001.asp, 28. 5. 2007.

PALIKRUŠEVA, Galaba. Islamizacija na Torbešite i formiranje na torbeška-ta subgrupa. Neobjavljena doktorska disertacija. Skopje: Institut na etnologija i antropologija, 1965.

PHILLIPS, John: *Macedonia: Warlords and Rebels in the Balkans*. New Haven in London: Yale University Press, 2004.

POULTON, Hugh: *Who are the Macedonians?* Bloomington in Indianapolis: Indiana University Press, 1995.

POULTON, Hugh: Islam, Ethnicity and State in the Contemporary Balkans. V: Hugh Poulton in Suha Taji-Farouki (ur.), *Muslim Identity and the Balkan State*. London: Hurst & Company, 1997, 13–32.

REPIČ, Jaka: O etničnosti za splošno in posebno rabo. Pregled antropoloških konceptualizacij etničnosti. *Traditiones* 31(1), 2002, 211–225.

RISTESKI, Ljupčo S.: Is Macedonian Knot becoming a »Dog's Knot«? V: Rajko Muršič in Irena Weber (ur.), MESS, Mediterranean Ethnological Summer School vol. 5. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, 2003 (Županičeva knjižnica; 10), 151–178.

RISTESKI, Stojan: Makedoncite muslimani spored »Makedonija kako prirodna i ekonomska celina« i nekoji drugi ispitivanja i dokumenti. V: Gligor Todorovski (ur.), *Makedonci muslimani*. 1984, 195–202.

SINADINOVSKI, Jakim: *Nacionalnoto prašanje i megjunarodnite odnosi kaj nas*. Skopje, 1988.

SVETIEVA, Aneta: Ogledalo za »potčinitite« in »poniženite« na Balkanot. V: *EtnoAntropoZum: Spisanie na Zavodot za etnologija*. Skopje: Prirodno-matematični fakultet, Institut za geografija in Zavod za etnologija, 2004, 27–75.

TODOROVSKI, Gligor: Makedonci muslimani. V: Gligor Todorovski (ur.), *Makedonci muslimani*. Skopje: Kulturno naučni manifestaciji na Makedonci muslimani, 1984.

TODOROVSKI, Gligor: Verskiot faktor kako osnovna determinanta vo opredeluvanje na nacionalnosta kaj islamiziranite Makedonci. V: Gligor Todorovski (ur.), *Istorija, folklor i etnologija na islamiziranite Makedonci*. Skopje: Republička zajednica na kulturno naučne manifestacije na Makedonci muslimani, 1987, 60–120.

TODOROVSKI, Gligor: *Demografskite procesi i promeni vo Makedonija od početokot na Prvata balkanska vojna do osamostojuvanje na Makedonija*:

So poseben osvrt na islamiziranite Makedonci. Skopje: Institut za nacionalna istorija: Matica makedonska, 2001.

VERDERY, Catherine: Ethnicity, Nationalism and State-making. Ethnic groups and Boundaries: Past and future. V: Hans Vermeulen in Cora Govers (ur.), *The Anthropology of Ethnicity: Beyond Ethnic Groups and Boundaries*. Amsterdam: Het Spinhuis, 1996, 33–58.

VERMEULEN, Hans in Cora Govers: Introduction. V: Hans Vermeulen in Cora Govers (ur.), *The Anthropology of Ethnicity: Beyond Ethnic Groups and Boundaries*. Amsterdam: Het Spinhuis, 1996, 1–10.

Ethnic Identity between Choice and Imperative The Case of the *Torbeši* of Western Macedonia

The text focuses on identifications of a Macedonian-speaking group of Muslims, the so-called *Torbeši*, in Planina, a village in western Macedonia. The *Torbeši* are treated as a peculiar »problem« in daily and political discourses and by the media. In each census, their ethnic declaration has been drastically changed. Could this be the case of Albanization of the *Torbeši*? Are they in fact ethnic Macedonians of Muslim faith, and with a weak national consciousness? Or might they be a special ethnic group?

After the theoretical part of the article, in which its author presents an anthropological conceptualization of ethnicity, she examines different identifications of the *Torbeši*, starting with the significance of Islam as their focus of identification. Discussing the presence of Albanian minority in Macedonia, the author demonstrates what the state of »being Albanian« denotes to people living in the village chosen for her case study. She deconstructs, to a certain extent, the fear of »Albanization« of the *Torbeši*. The third part of the text examines activities of the National Association for Cultural and Scientific Manifestations of Muslim Macedonians whose many activities, in combination with their production of scientific and popular texts, aim to prevent the »denationalization« of the *Torbeši* and to »demonstrate« their »Macedonian« character. The following chapter looks at interpretations of the *Torbeši* as a specific ethnic group and highlights various activities of their political party, the PEI. Explored are also migration patterns in Planina, particularly the *pečalbarstvo* (seasonal work abroad) that in this area was once closely linked with ethnic (national) affiliation.

The text discusses certain processes of the development and construction of identity in historical as well as modern contexts. The ethnicity of the *Torbeši* is perceived as an (anthropological) concept and as political and social »reality«. Throughout the text, the author strives to refute essentialisms, ideas of group homogeneity, rigid status, and unchangeability of (ethnic) identities.

