
BRANIMIR STOJKOVIĆ

UDK 316.72:323.1(497.11)
316.334.56:316.728(497.11)

GRAD KAO OKVIR V ZAVIČAJNOG IDENTITETA

Apstrakt: *Rad se sastoji iz tri dela. U prvom se nastoji da se bliže odredi pojam identiteta jer mu se pridaju mnoga, često neodređena i, čak, proizvoljna značenja. Prikazan je, najpre, razvoj pojma identiteta od njegove prvobitno filozofske do kasnije individualno–psihološke upotrebe. Novije prostiranje koncepta identiteta smešta ga u širi antropološki i kulurološki kontekst naglašavajući njegovu kolektivnu, odnosno kulturnu dimenziju. U drugom delu rada se na taj način određen pojam kulturnog identiteta smešta u kontekst kulturne politike srpskih gradova. Pokazano je da je oblikovanje identiteta srpskih gradova uglavnom zanemareno, da je gradski identitet rudimentaran i da se istorijske i savremene osobenosti srpskih gradova ni izdaleka ne koriste kako bi njihov identitet bio uspešno oblikovan. Treći deo rada bavi se zavičajnim identitetom Pirota i Piroćanaca. Iz njega se sagledava na koji način nekoliko identifikatora koji nisu izvorno zavičajni (pirotski ćilim, torlački dijalekt, kačkavalj...), uspešno funkcionišu kao elementi za pretežno spontanu konstrukciju gradskog identiteta Pirota, dajući mu kvalitet održivosti i različitosti u odnosu na druge gradove.*

Ključne reči: *grad, identitet, zavičaj, Pirot, Srbija*

Keywords: *city, identity, homeland, Pirot, Serbia*

Tekst koji sledi sastoji se iz tri dela. U prvom se nastoji da se bliže odredi pojam identiteta jer mu se pridaju mnoga, često neodređena i, čak, proizvoljna značenja. U drugom delu teksta problem identiteta smešta se u kontekst kulturne politike srpskih gradova, dok je završni deo teksta usmeren na pokušaj razumevanja zavičajnog identiteta na primeru jednog srpskog grada – Pirota i Piroćanaca.

Jedna od ključnih reči, a ujedno i otvorenih problema skoro svih savremenih društava jeste identitet – ko-

liko individualni, toliko i kolektivni, ako ne i više. Bilo da je reč o ljudskim pravima pojedinca ili zajednica (naroda ili manjina), traganje za identitetom ili njegovu očuvanje jeste pitanje koje je svuda u svetu na samom vrhu „dnevnog reda“. Kada se postavi pitanje konstituisanja i održivosti neke države, kao jedan od ključnih argumenata za ili protiv njenog opstanka, ponovo je u igri problem identiteta (nacionalni, etnički ili civilni) njenih građana. Jedan od glavnih razloga zašto broj država – članica Ujedinjenih nacija raste i kada je proces dekolonizacije uveliko završen, jeste identitetske prirode. To isto važi i za države nastale na tlu bivše Jugoslavije. Kada nema kolektivnog identiteta kao osnove za legitimitet države, koji njeni građani prihvataju, reč je samo o agregatu jedinki okupljenih u istom društvenom prostoru, a ne o zajednici uspostavljenoj na osnovu svesti o pripadanju. Taj kolektivni identitet posebno je važan u društvima koja nisu nacionalno/etnički homogena, u kojima je oblikovanje svesti o zajedničkoj pripadnosti osobito delikatan zadatak (B. Stojković, 2008).

Identitet – lični, socijalni, politički, kulturni, ali i zavičajni – je, unekoliko, i pomodna reč, odnosno reč čije se značenje postepeno širi postajući, tako, sve neodređenijim. Od tehničkog termina, u pojedinim filozofskim i sociološkim disciplinama, ona postepeno, kao uostalom i mnoge druge reči, počinje da se pretvara u opštu poštapalicu koja se, daljom upotrebom, iz naučnog diskursa premešta u publicistiku i politički govor.

Dodatni problem pri upotrebi ovog termina predstavlja to što je identitet jedna od reči koje imaju auru pozitivne neodređenosti, kao što je to slučaj s rečima: sloboda, progres, demokratija. Istražujući problem jevrejskog identiteta u kontekstu savremenog nemačkog društva, Lesli A. Adelson ukazuje na specifično bogatstvo i otežalost pojma identitet: „Identitet: osećanje punoće koje će zadovoljiti našu glad i nahraniti našu dušu. Ali, kao i većinu hlebova od integralnog brašna, židentitet’ 80-ih treba kušati uz mnogo pažljivog žvakanja.“ (L. Adelson, 1990:113). Đerđ Konrad, u polemičkoj knjizi simptomatičnog naziva „Identitet i histerija“, smešta upotrebu pojma identitet u kontekst dešavanja na jugoslovenskom tlu 90-ih godina, a u odnosu na opravdanost njegovog korišćenja ima izrazitu distancu: „Identitet je duhovna proteza umereno pametnih. Ubaciš naprosto blok tekstova u mozak. Političari, sveštenici, novinari, duhovni karijeristi teraju nas

u zamišljena stada, torove. U čiju bi štalu ušao? Tekstovi o identitetu su uglavnom publicističke fraze. Vlast se temelji na mnoštvu tekstova ubačenih u glave građana koji govore o tome čemu treba da budu verni. Što si više progutao mamac identiteta, utoliko si više u rukama političara“ (Đ. Konrad, 1995:9).

Zato je potrebno zapitati se: može li se (i pod kojim uslovima) uopšte sačuvati termin identitet, tako što će mu se vratiti nužna određenost (i vrednosna neutralnost) značenja, ili ga je neophodno zameniti nekim drugim terminom čije određenje ne bi zamagljivale naslage značenja stvorene prethodnim upotrebama? Da bi se na to pitanje odgovorilo, neophodno je makar približno rekonstruisati istoriju reči identitet, od njenih prvih javljanja do njenih savremenih višestrukih značenja, na način na koji je to Rejmond Vilijams učinio s nizom osnovnih termina sociologije kulture u svojim „Ključnim rečima“. Polazeći od uverenja da su usled čestog korišćenja pojedini pojmovi uveliko istrošeni, odnosno izobličeni, i Pjer Burdije ukazuje na potrebu epistemološke kritike tih pojmova, zasnovane na socijalnoj istoriji njihovog nastanka i upotrebe, kao bitnom preduslovu svakog iole pouzdanog saznanja: „U stvari, onima koji bi da u tom istraživanju – koje za predmet ima instrumente kojima se stvara sâm predmet proučavanja, te stoga društvenu istoriju fiksira na nivou kategorija kojima se promišlja društveni svet – vide neku vrstu perverzskog skretanja naučnih ciljeva, može se odgovoriti da izvesnost, s kojom oni preferiraju saznavanje 'stvarnosti' u odnosu na saznavanje instrumenata tog saznavanja, nije nikada manje zasnovana kao u slučaju 'stvarnosti' koja, budući da je, pre svega, predstava, zavisi na taj način suštinski od saznavanja i raspoznavanja“ (P. Bourdieu, 1980:63). Tek nakon utvrđivanja društveno-istorijskog konteksta nastanka i primene pojma identiteta u epistemološkom ključu (koji Pjer Burdije predlaže za pojam regiona – koji ima sudbinu sličnu pojmu identiteta), moći će da se utvrdi stvarna upotrebna vrednost čitavog koncepta zavičajnog identiteta koja predstavlja jednu od kategorijalnih odrednica ovog rada.

Ovakvo postavljanje problema kulturnog identiteta predstavlja pokušaj prevazilaženja ograničenosti sadržane u deskriptivnom pristupu koji obogaćuje činjenična znanja o predmetu istraživanja i nastoji da ih učini što produbljenijim i detaljnijim. Ali, taj pristup

ima i ograničenja: on je, naime, sam po sebi osuđen na faktualnost, te svaku ekstrapolaciju od postojećeg ka mogućem smatra epistemološki neutemeljenom i otuda nedopustivom. Zato će taj ponor između postojećeg i mogućeg, odnosno između činjenica i projekcija, nastojati da bude prevaziđen uvođenjem preskriptivnog pristupa koji takođe polazi od analiza i hipoteza, ali i postavljanja pitanja o tome šta može i kako da se učini da bi se promenilo postojeće, uz svest o činjenici da je već i samo postavljanje pitanja bitna pretpostavka odgovora na njega.

Poreklo reči identitet može se nazreti u latinskim rečima *idem* (isto) i *identidem* (ponovljeno), dok imenice *identitas* nema u antičkom latinskom. U starogrčkom postoji imenica *tautotes* koju je skovao Aristotel i koja dolazi od reči *autos* (sebe i sâm). *Tautotes* je kasnije prevedena u obliku kalka na latinski, kao *identitas*, i korišćena je u sholastičkim raspravama o prirodi Svetog trojstva. U „Nikomahovoj etici“, Aristotel tu reč koristi tako što pribegava paraboli o prijateljstvu zasnovanom na istom poreklu. Na mnogo poetičniji način, i Platon u „Gozbi“ evocira mit o podeljenim bićima koja se ujedinjuju u ljubavi i dele isti identitet.

Ostavivši po strani tok matematičko–logičke upotrebe ovog termina, u novovekovnoj filozofskoj misli Dejvid Hjum u delu „O ljudskoj prirodi“ među prvim ponovo uvodi termin identiteta tvrdeći: „Od svih relacija, najuniverzalnija je relacija identiteta, budući da je svojstvena svakom biću čije postojanje ima trajanje.“ Reč je, dakle, o subjektu koji je svestan kontinuiteta svog postojanja. To filozofsko–antropološko shvatanje identiteta preuzeto je u individualnoj i razvojnoj psihologiji da bi se označio *lični identitet* kao jedinstvo ličnosti u toku određenog vremenskog perioda. Upravo na takav način E. Erikson koristi pojam identiteta kada se bavi problemom adolescencije i kada govori o krizi identiteta.

Kao ličnost, čovek je jedinstven; kao društveno biće, on je kao i neki drugi ljudi, a kao biološka jedinka, on je kao i svi drugi ljudi. Problem kulturnog identiteta postavlja se u rasponu između prvog i trećeg nivoa. Društvene nauke, posebno sociologiju i kulturologiju, „interesuje“, pre svega, drugi nivo – od mikro-grupnih, preko nacionalnih, do civilizacijskih okvira identifikacije.

Simon Vej je još 40-ih godina prošlog veka napisala zbirku eseja koji imaju zajednički naslov „Ukorenjavanje“. U svakom od njih, ona se bavi po jednim od oblika sticanja i gubitka identiteta u savremenom svetu, koristeći, pri tom, dihotomiju ukorenjenost/iskorenjenost. Navodimo njenu eksplicitnu definiciju pojma ukorenjenosti, kako bi se videlo u kojoj meri je ona bliska pojmu identiteta: „Ukorenjenost je možda najvažnija i najmanje poznata potreba čovekove duše. I jedna od najtežih za definisanje. Svako ljudsko biće je ukorenjeno već svojim stvarnim, aktivnim i prirodnim učestvovanjem u bivstvovanju neke zajednice koja ovaploćuje kako određene svetinje prošlosti, tako i predosećanja budućnosti. To je prirodno pripadanje do koga se dolazi na osnovu mesta rođenja, profesije, okoline. Svako ljudsko biće ima potrebu za višestrukim korenima. Posredstvom celina kojima prirodno pripada, ono prisvaja skoro čitav svoj moralni, intelektualni i duhovni život“ (S. Vej, 1996:161).

Uzimajući za predmet svoje analize problem švajcarskog kulturnog identiteta i pristupajući mu, u prvom redu, u ključu regionalnog razvoja, Fransoa Ajnar izlaže njegove osnovne odlike. On to čini tako što istovremeno daje sistematizaciju i rezime čitavog koncepta identiteta onako kako ga analitički izlaže u ovom radu:

1. identitet je istovremeno individualni i kolektivni fenomen koji uključuje preuzimanje novih elemenata, kao i očuvanje starih, tako da je psihosocijalna diferencijacija uvek moguća;
2. identitet je određen kako pripadanjem, tako i posedovanjem izvesnih odlika, pri čemu jedni elementi mogu da budu značajniji od drugih (to govori o tome da njihova međusobna hijerarhizacija nije isključena);
3. odlike koje su osnova identiteta mogu da budu teritorijalne i/ili sociokulturne (i otuda vremenske); one se mogu međusobno osnaživati ili poništavati (sinergija ili suprotstavljenost se ne isključuju);
4. identitet je istovremeno proces i sistem, budući da je po svojoj prirodi dinamičan, ali istovremeno teži i uravnoteženosti;
5. proces nastajanja identiteta je paradoksalan, jer je utemeljen na sposobnosti predstavljanja sebe, koje je stalno usmereno i prilagođeno drugima: to dalje znači da identitet ne samo da menja svoje sastavne delove već i opstaje zahvaljujući toj sposobnosti (Hainard et al, 1989).

Mogućnost celovitog određenja pojma identiteta, bez obzira na to da li je reč o individui (personalnom) ili kolektivu (kulturalnom, odnosno istorijskom ili savremenom), otvara pristup Amilkara Kabrala: „Identitet nekog pojedinca ili društvene grupe je biosociološki kvalitet, nezavisan od volje tog pojedinca ili grupe, koji dobija značenje samo ako se izražava u odnosu na druge pojedince ili druge ljudske grupe. Dijalektička priroda identiteta se ogleda u činjenici da on *identifikuje* i *razlikuje*, jer jedna individua (ili ljudska grupa) jeste identična u odnosu na druge pojedince (ili grupe) samo ukoliko je različita od drugih pojedinaca (grupa). Određivanje nekog individualnog ili grupnog identiteta je istovremeno afirmacija i negacija izvesnog broja odlika koji određuje individue ili kolektive u funkciji *istorijskih* koordinata u datom momentu njihovog razvoja. Identitet kao kvalitet nije nepromenljiv, jer su i biološke i sociološke činjenice koje ga određuju promenljive. Bilo biološki bilo sociološki gledano, ne postoje dva bića koja bi bila istovremeno potpuno identična ili potpuno različita, jer je uvek kod svakog od njih moguće naći odlike koje ih razlikuju, odnosno koje ih čine identičnim. Tako je identitet ma kog bića, u stvari, relativan, čak prigodan, budući da njegovo određenje zavisi od više ili manje strogog izbora odgovarajućih odlika bića koje je u pitanju“ (Kabral, 1972:87).

Ovako shvaćen identitet, s obzirom na elemente koje njegovo određenje sadrži, može da posluži kao osnova za definisanje pojma kulturalnog identiteta koji zadovoljava zahteve neophodne za njegovu naučnu definiciju. Evo osnovnih elemenata te definicije:

- a) istovremeno vezivanje identiteta za pojedinca i grupu;
- b) shvatanje identiteta kao odnosa (relacije) prema drugom, odnosno prema drugima;
- c) istorijska priroda (promenljivost) identiteta;
- d) relativnost identiteta u odnosu na kontekst (druge identitete).

„Kulturalni identitet je samosvest pripadnika jedne grupe, koja istorijski nastaje i razvija se u zavisnosti od kriterijuma koje ta grupa uspostavlja u odnosima s drugim društvenim grupama“ (B. Stojković, 2008).

Kada se raspravlja o gradu kao okviru zavičajnog identiteta, trebalo bi imati u vidu razlikovanje *nacionalne* i *narodne* kulture. Za razliku od nacionalne kulture, koja predstavlja povezivanje s univerzalnim vredno-

stima evropske kulture, narodska kultura je usmerena na regionalne, autohtone vrednosti. Te vrednosti predstavljaju branu civilizacijskom uniformizmu i garancija su održanja kulturne raznolikosti kako unutar nacija, tako i na evropskom, kontinentalnom nivou. One su dugo bile potisnute, o čemu svedoči i činjenica da pridev *provincijalan* ima pretežno pogrdno značenje, iako predstavlja samu bit narodske kulture. Umesto razlikovanja nacionalne i narodske kulture, Robert Redfield govori o velikoj i maloj tradiciji. On suprotstavlja, na jednoj strani, učenu kulturu koja je, u načelu, otvorena i kosmopolitska, i lokalnu kulturu koja je spontano nastala i teži zatvaranju (R. Redfield, 1971). U meri u kojoj je sistem obrazovanja i komunikacija u jednom društvu postao univerzalan, te razlike se relativizuju i lokalne kulture slabe, ali nikada ne dolazi do njihovog potpunog nestajanja.

Identitet grada i kulturna politika

Grad predstavlja jedan od osnovnih okvira grupne pripadnosti, te je, stoga, to osnovni okvir zavičajnog identiteta. Da bi se razumele pretpostavke i sadržaj zavičajnog identiteta, neophodno je smestiti ga u kontekst srpskih gradova i ispitati imaju li oni uopšte kulturnu politiku i koliko je ona identitetski utemeljena i promišljena.

Zato se, najpre, mora postaviti pitanje: šta su do sada srpski gradovi uradili po ovom pitanju? Koja značenja, kakve predstave oni sobom nose? Da li je njihov kulturni identitet deo kolektivne samosvesti onih koji u njima žive, kao i onih koji kroz srpske gradove samo prolaze? Odgovori na ova pitanja biće uglavnom negativni. Slika koja se stvara pri pominjanju Čačka, Užica, Valjeva, Šapca, Kragujevca i dr, više se vezuje za tražične istorijske događaje iz života gradova nego za specifičnost njihove predstave o sebi samima, za njihov identitet. Naravno, godinama je dominantna slika Kragujevca vezivana za Šumarice, a Užica za Kadinjaču; tu sliku ni kulturni poslenici grada nisu nastojali da barem delom promene ili dopune, obogate onim što je izvesno postojalo u gradu i u vreme njegovog trajanja u prošlim vekovima. Biće potrebno mnogo truda, energije i kreativnosti da bi se izmenila takva jednodimenzionalna predstava potencijalno daleko bogatijeg identiteta srpskih gradova. Da nije bilo Bore Stankovića, predstava o Vranju bila bi mnogo siromašnija i sasvim

nedistinktivna u odnosu na druge srpske gradove. Ako grad nema svog pesnika, mora da se potruži da ga stvori, a ako ga ima, onda da mitove stvorene njegovim delom i dalje pothranjuje i podržava (M. Dragičević-Šešić, B. Stojković, 2007).

Da su naši gradovi prave provincijske varoši bez posebnog identiteta, pokazala je svojevremeno TV serija „Varošarije“, uz prijatan i popularan niz emisija, koja je otkrivala lepe strane života u provinciji ne nastojeći da mitologizuje dešavanja u gradu s namerom da od njega stvori kulturni centar. Siluete ili, bar, osnovne vizuelne predstave naših gradova, široj javnosti nisu poznate. Naravno, dugo se već govori o nedostatku kvalitetnih razglednica, turističkih prospekata itd, ali je činjenica da ni institucije kulture (a ni druge) u svojim propagandnim materijalima ne koriste sliku svog grada. Često se i ne zna za koje mesto se vezuje neka fabrika, neki proizvod. Za mnoge gradove smatra se da je dovoljno što su u blizini kulturnih spomenika ili manastira. Ali, to nije dovoljno. Koliko je za Aranđelovac značila smotra „Mermer i zvuci“, ne može se meriti nikakvim kvantitativnim pokazateljima, kao ni činjenica da se za Negotin bez „Mokranjčevih dana“ verovatno ne bi ni znalo širom zemlje.

Da se kulturni razvoj poklapa s privrednim razvojem, i da mu daje bolje izgled, svedoče primeri Subotice i Čačka. Svojevrsan, obrnut primer, pruža Gornji Milanovac, grad koji u vreme svog najvećeg privrednog prosperiteta gotovo ništa nije ulagao u kulturu. Danas, dva kulturna programa – jedan vezan za porodicu Nastasijević, a drugi za izložbu male plastike – imaju kontra–marketinški efekat za grad, jer se oko prvog programa radi veoma malo, a u slučaju drugog se umesto pohvalnih kritika najpre čulo za nestanak umetničkih dela. Pirotski LEMEK je posebna priča, uključujući i nezgrapni akronim (LEtnji MEdijski Kamp) koji neodoljivo upućuje na jedan drugi grad (Leskovac).

Kulturna politika srpskih gradova nalazi se, s jedne strane, na margini (ako se uopšte može reći da postoji) interesovanja gradskih uprava. S druge strane, centralizacija kulturnog života i kulturnih institucija deluje destimulativno na mlade ljude koji bi možda i razmišljali da se nakon studija vrata u svoje mesto i da se uključe u nastajanje gradskih kulturnih projekata ili programa. Nije postojalo ni interesovanje da se

kulturne politike razvijaju kao *imidž strategije*, niti da se za njih direktnije vežu turistički i kulturni projekti.

Već je rečeno da je s nastankom nacionalnih država, nacija, odnosno nacionalni identitet imao prioritetnu ulogu, pa je, stoga, označavan kao *vodeći identitet*. Situacija, međutim, počinje da se menja, utoliko više što i drugi identitetski okviri (pogotovo u stabilnim društvima koja su rešila svoja „državotvorna“ pitanja) počinju da dobijaju na značaju, pa je sve izraženije manje-više ravnomerno ispoljavanje višestrukih identiteta. Jedan od identiteta koji dobija na značaju jeste i oćećanje pripadnosti gradu, a u prilog tome svedoči i jedno od nekoliko ispitivanja javnog mnjenja (u jesen 2007. godine) koje je objavio CESID. Pokazano je da je za građane Srbije, i to po prvi put u višegodišnjem nizu sondaža javnog mnjenja, grad u kome žive ocenjen kao najvažniji okvir identifikacije (21%), dok se Srbija nalazi na drugom mestu (18%).¹

Elementi zavičajnog identiteta Piroćanaca

„Piroć je grad na pruzi Beč–Istanbul, poznat po ćilimima, vinogradima i tvrdom siru poznatom kao kačkavalj“ (Grand Larousse, 1935). Ako pokušamo da odgovorimo na pitanje šta je još ostalo od toga što ova enciklopedijska odrednica tvrdi, odgovor bi bio – materijalno, odnosno ekonomski malo toga, simbolički mnogo toga. A kada je reč o simbolima, onda i ono što postoji samo u tragovima ili, čak, samo nematerijalno, kao sećanje na nešto ili nekoga, može itekako da oblikuje sadašnjost. Stoga se u teoriji koristi izraz *politička ekonomija identiteta* koji označava korišćenje simbola (značenja ispunjena emocijama) da bi se odredilo ko smo to mi, a ko su oni drugi.

Radi se o identifikatorima koji predstavljaju složenu, doživljajno/čulnu osnovu identiteta Piroćana: 1. vizuelni (ćilim); 2. auditivni (piroćki govor); 3. olfaktivni (ukus kačkavalja ili peglane kobasice). Odvojeno posmatrano, reč je o identifikatorima koji mogu da se nađu i na drugim mestima. Npr, ćilim se, u manje-više istoj formi (tehnika tkanja, šare i format), može naći od Anadolije do Bosne; kačkavalj je sir koji su pravili nomadi Karavlasli ili Crnovunci; peglanu kobasicu

¹ CESID, Istraživanje javnog mnjenja Srbije, rana jesen 2007. (<http://www.cesid.org/download/files/izvestaj>)

možete kupiti u Perniku, a varijante šopskog govora čuju se u oblasti koja zahvata granične delove Srbije, Bugarske i Makedonije. Ali, sve to zajedno može da se nađe samo u Pirotu i među Piroćancima. Taj proces se u teoriji naziva apropijacija, odnosno usvajanje, prerada i povezivanje (originalna sinteza) nečega što su ranije neki drugi negde drugde stvorili i koristili. Četvrta osnova kolektivnog identiteta bilo bi ono što se zove *kulturni junak* – stvarna ili izmišljena ličnost ili književni lik koji personifikuje „duh mesta“. Čini mi se da je to najslabija tačka identitetske konstrukcije – nema takvog Piroćanca, kulturnog junaka, koji bi „na prvu loptu“, dakle već na sam pomen imena ličnosti, stvorio asocijaciju na grad. Na to odsustvo ukazuje analiza tekstova objavljenih u zborniku čiji je naziv „Identitet Piroćanaca“ (2008). Nijedan od njih se ne bavi nekom ličnošću koja bi bila prepoznata a potom i promovisana kao lokalni kulturni junak. Može se, naravno, reći da je kulturni junak i pirotski ćilim – i lokalni govor i mentalitet. I da se bude u pravu, jer postoji nešto što bih nazvao „kanonom razlike“, a to je svest o razlikovanju od drugih gradova i krajeva. Uprkos izrazitom odsustvu te četvrte dimenzije, upravo je višedimenzionalnost ono što identitet Piroćanaca diferencira od drugih lokalnih identiteta u Srbiji koji se uglavnom oslanjaju na jednu ličnost, anegdotu ili osobinu. Na važnost takvog višedimenzionalnog utemeljenja identiteta ukazuje Manuel Kastels u knjizi „Moć identiteta“: „Izgradnja identiteta rabi građevne materijale iz povijesti, zemljopisa, produktivnih i neproduktivnih institucija, kolektivnog pamćenja i osobnih fantazija, aparata i verskih otkrivenja“ (M. Kastels, 2002:17).

Tu je, najzad, i peta dimenzija, ali ona pripada sferi imidža a ne identiteta, što znači da je pripisana (od nekih drugih), a ne izvorno doživljena. Reč je o tvrdičluku/skrčavosti koji se pripisuje Piroćancima, ali oni sebe ne vide kao takve. Dokaz za to jeste mnoštvo viceva o Piroćancima čiji je govor tipično nišlijski². To je pravi primer projekcije sebe u drugog, u ovom slučaju u susedni grad. Gordana Ljuboja, rano preminula beogradska etnološkinja, u svojoj neodbranjenoj i

² Videti, na primer: „Piroćanac – antologija viceva“. Na samim koricama knjige (klapni) odštampan je šaljivi epitaf: „Kad sam umreja, moji zbog toga i dan danas pate jer sam pred smrt podignuza kredit (bez žiranti), pa oni sada otplaćuju rate!“

posthumno objavljenoj doktorskoj tezi o etničkom humoru (G. Ljuboja, 2001) ukazuje na to da su Piroćanci zauzeli mesto koje je ranije pripadalo Cincarima i da je na mesto Kir Janje došao bezimni Piroćanac. Razlog je sledeći: Cincari su postali društveno i kulturno nevidljivi, jer su se skoro bez ostatka asimilovali, dok Piroćance njihov govor izdvaja i čini još uvek socijalno vidljivim, baš kao što je to bio slučaj s cincarskim srpskim (u, na primer, „Kir Janji“ J. S. Popovića).

Moglo bi se zaključiti da je zavičajni identitet za Piroćance *formativni identitet*, što znači da pojedinca dubinski oblikuje, a da, pri tom, ne mora da bude i „vodeći“ identitet, kao što je onaj nacionalni. Na to se misli kada se kaže da je onaj ko se „napio vode od Guševice“ zauvek Piroćanac, ma gde živeo i ma koliko retko pomislio na tu česmu u Tijabari. To produženo trajanje nekog temeljnog doživljaja koji ima konstitutivni značaj za objektiviranje subjektivnog, francuski sociolog Pjer Burdije (P. Burdije, 1999) naziva „histerezom habitusa“. A što se pirotskog govora tiče, on je verbalna strana te Guševice. Piroćanci koji već dugo ne žive u Pirotu, umeju da kažu da na svom maternjem pirotskom još samo sanjaju i psuju!

Doživljaj zavičajne različitosti u odnosu na druge možda najbolje pokazuje apokrifna anegdota koja se prenosi s generacije na generaciju. Navodno je kralj Milan, kada je Pirot 1878. bio oslobođen od Turaka, okupio Piroćance i na trgu im se obratio s „Pomoz’ Bog, braćo Srbi!“ – odgovora nije bilo. Pokušao je zatim i s „Pomoz’ Bog, braćo Bugari!“ – ponovo muk. Tek je na „Pomoz’ Bog, braćo Piroćanci!“ odgovor bio gromoglasno „Bog Ti pomogao!“. Tu priču sam čuo još kao dete i ona se samo prepričavala, ali ne i komentarisala. Valjda se smatrala sama po sebi razumljivom. Tek mnogo godina kasnije, shvatio sam da se radi o doživljaju lokalne različitosti koji je sažet u naizgled beznačajnu priču koju mali Piroćanci čuju u detinjstvu – i nikada je ne zaborave. Reč je, dakle, o *zavičajnom identitetu*.

Trebalo bi pomenuti i činjenicu da ovakva konstrukcija zavičajnog identiteta u potpunosti ignoriše „Tigar“ – industriju automobilskih guma i drugih proizvoda od gume – iako je on skoro jedini stabilni oslonac u tranziciji posrnule privrede Pirotu. Može da se pretpostavi da je razlog za to sadržan u činjenici što je „Tigar“ skoro u celini alokalan, počev od imena

koje upućuje na egzotičnu azijsku zver, preko osnovne sirovine (kaučuk), koja se u celini uvozi, do toga da je većinski vlasnik Industrije guma „Tigar“ multinacionalna korporacija „Mišlen“. Jedino što je autohtono jesu Piroćanci – radnici u „Tigru“, a to je, izgleda, materijal koji je sam po sebi nedovoljan za identitetske svrhe. Takođe, pirotski ćilim je, kao što se pokazalo, jedan od temelja zavičajnog identiteta grada iako je, kao privredna aktivnost, sada skoro potpuno beznačajna³. Pri tom je, istorijski gledano, tkanje ćilima većim delom sa strane uvezeno umeće, iako je veština tkanja bila od ranije poznata (M. Petković, R. Vlatković, 1996). Poznato je, naime, da se pirotsko ćilimarstvo razvilo u XVIII veku kao odgovor na potražnju turske vojske za molitvenim prostirkama koje su spadale u ličnu opremu svakog turskog vojnika (J. Ćirić, 1968:29). Tehnika tkanja i motivi (šare) bili su većim delom orijentalni, ali je sirovina (vuna sa Stare planine i biljne boje) bila domaća. Domaća je bila i (ženska) radna snaga – za većinu gradskih domaćinstava to je bio jedan od osnovnih izvora prihoda. Polovinom XX veka, ta sirovinska autohtonost ćilima dovedena je u pitanje jer je vuna nabavljana iz inostranstva (Australija), a umesto biljnih počele su da se koriste anilinske (hemijske) boje. Međutim, sve navedeno nije uticalo na to da se pirotski ćilim i dalje koristi kao identitetski „štof“, jer je za Piroćance pravi ćilim samo i jedino pirotski. Oni u tome nisu izuzetak, jer je Erik Hobsbaum pokazao da je to slučaj i s škotskim kiltom i Škotima.

Na kraju, možemo da ponudimo odgovor na pitanje da li je u slučaju Piroćanaca reč o identitetu koji sam sebe reprodukuje iz domaćih izvora, ili je reč o efemernom proizvodu tipa imidža, odnosno „brenda“ koji je, čak, i za one koji žive u Pirotu nešto što je pripisano, dakle površno i prolazno. Na osnovu prethodnog, može da se zaključi da je odgovor pozitivan i da je reč o *održivom zavičajnom identitetu* koji je višestruko utemeljen kako u prošlosti i sadašnjosti grada, tako i u svesti njegovih stanovnika.

³ Tkanjem ćilima se početkom 2009. bavi samo nekoliko žena – ćilimarki, jer su troškovi proizvodnje ćilima daleko viši od sume koja se njihovom prodajom može dobiti (A. Mitković-Dorđević, 2009:9).

LITERATURA

- Adelson, L. N. "There's No Place Like Home: Jeannete Lander and Ronnith Neumann's Utopian Quest for Jewish Identity in the Contemporary West German Context", *New German Critique*, No 50, Spring/Summer 1990.
- Bourdieu, P. *L'identite et la representation (elements pour une reflexion critique sur l'idee de region)* Actes de la recherche en sciences sociales, No 35/1980, p. 63.
- Burdije, P. (1999) *Nacrt za jednu teoriju prakse*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Ćirić, J. (1968) *O pirotskom ćilimarstvu*, Sloboda, Pirot.
- Dragičević-Šešić, M. i Stojković, B. (2007) *Kultura – menadžment, animacija, marketing*, Clio, Beograd.
- Hainard, F, Bassand, M, Perrenoud, M. et Rossel, P. "Animation, nouvelle technologies et identite", u: *L'Arc jurassien*. Laussane, Neuchatel, IREC – Institute de Sociologie, 1989.
- Hobsbaum, E. (2002) *Izmišljanje tradicije*, Biblioteka XX vek, Beograd.
- Identitet Piroćanaca* (2008), Pi pres, Narodna biblioteka Pirot (posebno izdanje Piroćanskog zbornika).
- Kabral, A. Izlaganje na: Reunion d'experts sur les notions de race, identite et dignite, Unesco, Paris, 3–7. juillet 1972, navedeno prema: Oruno D. Lara. "L' Histoire et elaboration de l'identite culturelle", u: *Histoire et diversite des cultures*, Unesco, 1980.
- Kastels, M. (2002) *Moć identiteta*, Golden marketing, Zagreb.
- Konrad, Đ. (1995) *Identitet i histerija*, Centar za multimedijalne akcije.
- Ljuboja, G. (2001) *Etnički humor XX veka u humorističkoj štampi Srbije*, Etnografski muzej, Beograd.
- Mitković-Đorđević, A. „Piroćki ćilim sve se manje proizvodi“, u: *Piroćke novine*, 6. mart 2009, str. 9.
- Petković, M. R. i Vlatković, R. (1996) „Piroćki ćilim“, katalog izložbe u galeriji SANU.
- Piroćanac – antologija viceva* (2004), (priređio Nebojša Vuković), Otvorena knjiga, Beograd. - Redfield, R. (1971) *The little community: viewpoints for the study of the human whole*, Chicago Univ. Press.
- Stojković, B. (2008) *Evropski kulturni identitet*, Službeni glasnik, Beograd.
- Vejić, S. (1995) *Ukorenjavanje: uvod u deklaraciju o dužnostima prema ljudskom biću*, BIGZ, Beograd.