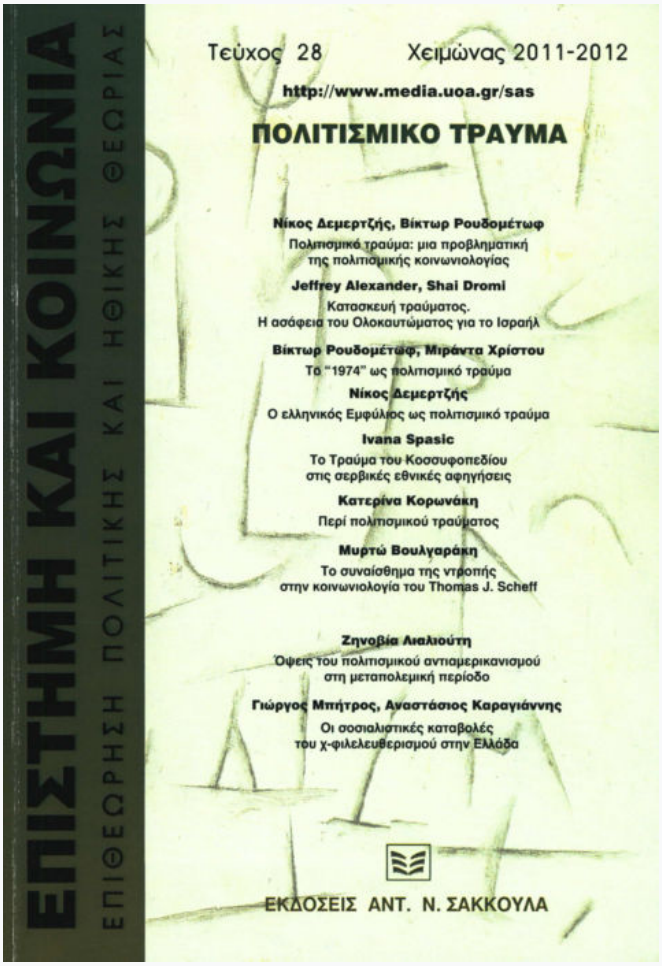
ePublishing

ΕΘΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗΣ
EKT NATIONAL DOCUMENTATION CENTRE

Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 28 (2011)

Πολιτισμικό τραύμα



Το τραύμα του Κοσσυφοπεδίου στις σερβικές εθνικές αφηγήσεις

Ivana Spasić

doi: 10.12681/sas.822

Copyright © 2015

Άδεια χρήσης Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0.

Βιβλιογραφική αναφορά:

Spasić, I. (2015). Το τραύμα του Κοσσυφοπεδίου στις σερβικές εθνικές αφηγήσεις. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, *28*, 111–139. https://doi.org/10.12681/sas.822

https://epublishing.ekt.gr | **e-Εκδότης:** EKT | **Πρόσβαση:** 18/04/2024 07:06:59

Το Τραύμα του Κοσσυφοπεδίου στις σερβικές εθνικές αφηγήσεις

Ivana Spasić*

Η εργασία αυτή αναψηλαφεί τις διαφορετικές σερβικές ερμηνείες του Τραύματος του Κοσσυφοπεδίου από την περίοδο της σερβικής ανεξαρτησίας μέχρι σήμερα. Επικεντρώνεται στις διαφορετικές ερμηνείες οι οποίες χρησιμοποιούν τον θρύλο ως σημείο αναφοράς για να προσδώσουν σε αυτόν πολιτικές και πολιτισμικές διαστάσεις που συμβαδίζουν με τις ανάγκες κάθε εποχής. Η αποκρυστάλλωση του μύθου είναι ταυτόχρονη με τη διαδικασία συγκρότησης του νεότερου σερβικού κράτους. Επιπλέον, ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στις μετά το 1980 ερμηνείες του και στον τρόπο με τον οποίο διαφορετικές πολιτικές δυνάμεις έχουν προσπαθήσει να τον νοηματοδοτήσουν ανάλογα με τις επιδιώξεις τους. Η ανάλυση εξετάζει την εννοιολόγηση του Τραύματος τις τελευταίες δύο δεκαετίες σε άμεση συσχέτιση με τις πολιτικές εξελίξεις και τονίζει την αμφισημία του μύθου του Κοσσυφοπεδίου στη σημερινή Σερβία και τη ρητορική του χρήση από πολιτικές δυνάμεις.

Εκ πρώτης όψεως, πρόκειται για μία τέλεια περίπτωση πολιτισμικού τραύματος. Στην ερώτηση τι τους διακρίνει ως έθνος, οι περισσότεροι Σέρβοι θα προέκριναν τη μνήμη της Μάχης του Κοσσυφοπεδίου μεταξύ του σερβικού στρατού και των δυνάμεων των οθωμανών Τούρκων το 1389. Οι Σέρβοι έχασαν τη μάχη και σκοτώθηκε ο πρίγκιπάς τους. Το γεγονός σήμανε την κατάρρευση του μεσαιωνικού σερβικού κράτους και την απαρχή της μακράς οθωμανικής κυριαρχίας. Ο *πόνος* ή η *πληγή* του Κοσσυφοπεδίου, όπως συχνά αποκαλείται στις 'ιστορίες που διηγούνται οι Σέρβοι για τους ίδιους' (Živković 2001), δηλαδή το θλιβερό αλλά υπερήφανο αίσθημα τραγωδίας, θανάτου και απώλειας που γεννά η ανάμνηση της καταστροφής του Κοσσυφοπεδίου πριν από 600 χρόνια θεωρείται γενικά θεμέλιος λίθος της σερβικής ταυτότητας και ουσιαστικό συστατικό της ιδιότητας του Σέρβου. Ωστόσο, αυτό ακριβώς χρήζει διερεύνησης. Το άρθρο ετούτο αποσκοπεί να εξηγήσει πώς ο ισχυρισμός αυτός έχει καταλήξει να φαντάζει τόσο αυτονόητος.

Το ενδιαφέρον για τον μύθο του Κοσσυφοπεδίου εντάθηκε σημαντικά λόγω

*Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Κοινωνιολογίας στο Πανεπιστημίο Βελιγραδίου <ispasic@f.bg.ac.rs>

των πολέμων στην πρώην Γιουγκοσλαβία κατά τη δεκαετία του 1990. Η ευρέως διαδεδομένη αντίληψη ότι οι Σέρβοι ήταν οι κύριοι υπαίτιοι για την αιματηρή κατάρρευση της Ομοσπονδίας και βασικοί αυτουργοί των φρικαλεοτήτων που διαπράχθηκαν παρότρυνε πολλούς να αναζητήσουν τα αίτια αυτής της συμπεριφοράς στο πολιτιστικό παρελθόν τους, εντοπίζοντας ένα κομβικό σημείο στον μύθο του Κοσσυφοπεδίου. Καθιερώθηκε μια αδιάκοπη συνέχεια που εκτείνεται από τα τέλη του 14ου αιώνα, περνάει από τον σερβικό εθνικισμό του 19ου αιώνα και φτάνει στο παρόν. Το επιχείρημα ήταν ότι η τραυματική μνήμη της ήττας στο Κοσσυφοπέδιο, την οποία ποτέ δεν κατάφεραν να ξεπεράσουν οι Σέρβοι, αυτή η ανοικτή πληγή τούς εξώθησε στην επιθετικότητα, στον επεκτατισμό, στην καταπάτηση των δικαιωμάτων των άλλων και, εν τέλει, στη γενοκτονία (Anzulović 1999, Sells 2002, Vetlesen 2005, Volkan 1996, 2002, Šuber 2006).

Στη βιβλιογραφία, ο μύθος του Κοσσυφοπεδίου παρουσιάζεται συχνότατα με έναν εσφαλμένα μονοσήμαντο τρόπο, σαν να μεταδίδει ένα και μόνο μήνυμα στην πάροδο των αιώνων.[1] Είναι εντυπωσιακό ότι δύο αντίθετες επιχειρηματολογίες συνέκλιναν, για να δημιουργήσουν τελικά αυτή την εντύπωση: η κριτική εξωτερική οπτική και η πανηγυρικά εθνικιστική σερβική οπτική. Υπάρχουν τρία σημεία στα οποία και οι δύο επιχειρηματολογίες συγκλίνουν. Πρώτον, η μυθοποιημένη συλλογική μνήμη του Τραύματος του Κοσσυφοπεδίου θεωρείται ανεξίτηλα χαραγμένη στο μυαλό των Σέρβων θεμελιώνοντας την ταυτότητα και καθορίζοντας ενεργά τις πράξεις τους. Δεύτερον, και οι δύο πλευρές προσδίδουν στους Σέρβους μία εξωτική υπόσταση, προβάλλοντας τον ισχυρισμό ότι αυτή η ιδιαίτερη σχέση με το Τραύμα τους τούς διαφοροποιεί ριζικά από άλλους και τους καθιστά, κατά κάποιον τρόπο, ουσιωδώς απρόσβλητους από τη νεωτερικότητα. Τρίτον, και οι δύο επιχειρηματολογίες ομογενοποιούν τους Σέρβους, θεωρώντας δεδομένη μία υπέρμετρα συναινετική πρόσληψη της παράδοσης του Κοσσυφοπεδίου και αγνοώντας την εσωτερική πολυφωνία.

Εντούτοις και τα τρία σημεία επιδέχονται και χρήζουν αμφισβήτησης. Πρώτον, η 'τραυματικότητα' του Κοσσυφοπεδίου για τους Σέρβους δεν αποτελεί θέσφατο αλλά αποτέλεσμα εξελισσόμενης κοινωνικής διεργασίας. Δεύτερον, η ριζική ετερότητα των Σέρβων μπορεί να κατανοηθεί καλύτερα στο πλαίσιο της αυτο-θεώρησής τους παρά ως φυσική συνθήκη.[2] Τρίτον, η ομογενοποίηση χρησιμοποιήθηκε ευρέως στον σερβικό πολιτικό στίβο για λόγους αποκλεισμού, υπονομεύοντας την ανάπτυξη ενός αυθεντικού πλουραλισμού. Αμφισβητώντας αυτά τα τρία σημεία, ευελπιστώ να καταδείξω ότι ο συμβολισμός του Κοσσυφοπεδίου είναι πολύ πιο αμφίσημος και ασαφής. Περιέχει πολλά κενά, διυλές ερμηνείες και άλλες παρεκβα-

τικές πτυχές οι οποίες πιστεύω ότι ευθύνονται ως επί το πλείστον για τη συνεχιζόμενη ισχύ του μύθου. Ο φαινομενικά μονιστικός μύθος του Κοσσυφοπεδίου έχει λειτουργήσει στο πλαίσιο άκρως διαφορετικών ιδεολογικοπολιτικών προγραμμάτων στη νεότερη σερβική και γιουγκοσλαβική ιστορία. Αυτή η ποικιλία στην παράδοση του Κοσσυφοπεδίου κατέστη δυνατή εξαιτίας της βασικής αμφισημίας μεταξύ παρτικουλαρισμού [particularism] και οικουμενισμού [universalism], δηλαδή μιας αμφιταλάντευσης μεταξύ μιας στενότερης και περιορισμένης και μιας πιο ευρείας και περιεκτικής ερμηνείας.

Αυτή η θεωρητική έποψη μπορεί να οριοθετηθεί συγκρίνοντας δύο φαινομενικά παρόμοιες προτάσεις. Η μία ανήκει σε δύο σερβοαμερικανούς επιστήμονες, οι οποίοι ισχυρίζονται ότι 'το Κοσσυφοπέδιο σημαίνει μεν πολλά και διαφορετικά πράγματα για τους εν ζωή Σέρβους, πλην όμως όλοι το έχουν στο *αίμα* τους' (Dragnich & Todorovich 1984: 4 -η έμφαση της γράφουσας). Η άλλη χρησιμοποιείται από τον Eyerman (2002: 18), ο οποίος αναφέρεται σε μία διαφορετικά αλλά θεωρητικά παρόμοια περίπτωση, αυτή της δουλείας για τη σφυρηλάτηση της αφρικανικής αμερικανικής ταυτότητας: 'Η δουλεία σημαίνει διαφορετικά πράγματα για τις διαφορετικές γενιές των μαύρων Αμερικανών, αλλά υφίστατο πάντα ως *αντικείμενο αναφοράς*' (η έμφαση της γράφουσας). Στο άρθρο αυτό θέλω να μετακινηθώ από το αίμα στο αντικείμενο αναφοράς, ιχνηλατώντας ξανά τη διαδρομή που οδηγεί από το δεύτερο στο πρώτο. Το Κοσσυφοπέδιο είναι η κύρια σερβική 'παγιωμένη ιστορία' -μια αφήγηση στην οποία προσκολλάται μια κοινότητα. Πρόκειται για αφήγηση η οποία όσο δριμύτερα αμφισβητείται τόσο περισσότερο παγιώνεται, διότι κάθε νέα αναφορά ουσιαστικά την καθιστά ολοένα συνειρμικά πλουσιότερη (Živković 2001: xii-xiii). Αποτελεί, συνεπώς, καλό παράδειγμα του τρόπου με τον οποίο λειτουργούν οι πολιτιστικές δομές στα δυναμικά εκτυλισσόμενα ιστορικά συγκείμενα, με μόνιμη ένταση ανάμεσα, αφενός, στη 'σημειολογική αντίσταση' των προτυποποιημένων πολιτιστικών νοημάτων και, αφετέρου, στις απρόοπτες εξελίξεις των πολιτικών, οικονομικών και στρατιωτικών συγκυριών.

Εδώ οφείλονται δύο εννοιολογικοί και θεματικοί περιορισμοί. Πρώτον, θα ασχοληθώ με το Κοσσυφοπέδιο ως *σερβικό* συμβολικό αντικείμενο αναφοράς. Οι Αλβανοί, οι οποίοι συνιστούν τη συντριπτική πλειονότητα των κατοίκων του 'επί του εδάφους' και μια προσφάτως πλέον ανεξάρτητη βαλκανική χώρα, επίσης αισθάνονται το Κοσσυφοπέδιο ως 'κάτι παραπάνω από' ένα απλό κομμάτι γης· διαθέτει, και για αυτούς, ιερά χαρακτηριστικά βάσει αντίστοιχων βασάνων και ηρωικών πράξεων. Αν και θα ήταν εξαιρετικά ενδιαφέρον να εξετάσει κανείς τις αντιστοιχίες μεταξύ της αλβανικής και της σερβικής εκδοχής, ελλείψει χώρου αυτό

δεν μπορεί να γίνει (βλ. Vickers 1998, Luci & Marković 2008, Zdravković 2005, Duijzings 2000· σχετικά με πρόσφατους συμβολισμούς των Αλβανών του Κοσσυφοπεδίου ως θυμάτων, βλ. Di Lellio & Schwandner-Sievers 2006).

Δεύτερον, όταν αναφέρομαι στο 'Κοσσυφοπέδιο', εννοώ τη συμβολική, αφηρημένη έννοια και όχι τον πραγματικό τόπο, εκτός κι αν σαφώς υποδεικνύω το αντίθετο. Δεν θα ασχοληθώ με τα πιο πολιτικά και νομικά ζητήματα και τα άλλα θέματα ασφάλειας που ενέχονται στην κρίση του Κοσσυφοπεδίου από τα τέλη της δεκαετίας του 1980. Αυτά είναι υπερβολικά περίπλοκα για να αντιμετωπιστούν συνοπτικά: ως έδαφος αποτελεί μήλο της έριδος μεταξύ Σέρβων και Αλβανών τα τελευταία 150 χρόνια.

Για τους Σέρβους, πρόκειται για ιερό σύμβολο όχι μόνο λόγω της μάχης αλλά και λόγω της παρουσίας πολύτιμων πολιτιστικών μνημείων στο έδαφος του πραγματικού Κοσσυφοπεδίου, κυρίως δε των μεσαιωνικών μοναστηριών. Συνεπώς, όταν οι Σέρβοι ισχυρίζονται ότι το Κοσσυφοπέδιο είναι 'το λίκνο του σερβισμού', αναφέρονται διττά τόσο στον ίδιο τον τόπο όσο και στην ιερή ιδέα, ενώ η δυναμική ανάμεσα στον αφαιρετικό συμβολισμό της απεδαφοποίησης και την εκ νέου εδαφοποίηση του 'Κοσσυφοπεδίου' είναι σημαντικότατη για πολιτιστική ιστορία της έννοιας.

Η αφήγηση και η ιστορία (της)

Η απαρχή

Ο θρύλος του Κοσσυφοπεδίου εκτάθηκε σε αρκετούς αιώνες από στοιχεία που έχουν τις ρίζες τους στην προφορική λαϊκή επική ποίηση, σε θρησκευτικά γραπτά κείμενα (κηρύγματα, ευλογίες, αγιογραφίες) και τα πρώιμα κοσμικά έργα (χρονογραφήματα, βιογραφίες, ταξιδιωτικά κείμενα). Η ίδια η μάχη έλαβε χώρα σε μια έκταση κοντά στη σημερινή Πρίστινα, στις 15 Ιουνίου 1389 (Emmert 1990, Vucinich & Emmert 1991).

Της χριστιανικής πλευράς ηγείτο ο σέρβος πρίγκιπας Λάζαρος Χρεμπαλιάνοβιτς και του οθωμανικού στρατού ο σουλτάνος Μουράτ. Όπως σε όλες τις μεσαιωνικές μάχες, και σε αυτή δεν πολέμησαν 'Σέρβοι' και 'Τούρκοι' με αυστηρούς εθνικούς όρους, παρόλο που έτσι επαναπροσδιορίστηκε αργότερα. Εντούτοις, και οι δύο πλευρές αισθάνθηκαν ότι ήταν μια σύγκρουση μεταξύ χριστιανισμού και Ισλάμ. Αν και η άμεση έκβαση της μάχης δεν είναι σαφής, αποτέλεσε σημαντικό βήμα προς την απώλεια της σερβικής κρατικής υπόστασης υπέρ των Οθωμα-

νών, των οποίων η κυριαρχία έμελλε να συνεχιστεί μέχρι τις αρχές του 19ου αιώνα. Όποιες κι αν ήταν οι σχετικές αρετές των προ Κοσσυφοπεδίου σερβικών βασιλειών και της μετά Κοσσυφοπεδίου οθωμανικής κυριαρχίας -η οποία στη συμβατική σερβική ιστοριογραφία αναφέρεται ως 'πέντε αιώνες τουρκικού ζυγού'-, η κατάκτηση σήμανε μια ιστορική ρήξη. Ο θρύλος του Κοσσυφοπεδίου προέκυψε στο πλαίσιο της συλλογικής προσπάθειας να δοθεί σε αυτή τη ρήξη κάποιο νόημα.

Η αφήγηση του θρύλου δομείται γύρω από δύο πυρήνες, έναν χριστιανικό και μαρτυρικό κι έναν άλλο, επικό και ηρωικό, οι οποίοι προσωποποιούνται από δύο επιβλητικές μορφές, τον πρίγκιπα Λάζαρο και τον Μίλος Ομπίλιτς. Ο Λάζαρος ανακηρύχθηκε άγιος σύντομα μετά τη μάχη, και κάθε χρόνο τελείται επιμνημόσυνη δέηση στις ορθόδοξες εκκλησίες τιμώντας τον ως χριστιανό μάρτυρα ο οποίος, αν και βάδισε σκοπίμως προς τον θάνατό του 'υπερασπιζόμενος τον Τίμιο Σταυρό', κέρδισε την είσοδό του στην αιώνια ζωή. Με αυτόν τον τρόπο, ο Λάζαρος -όπως και ο Ιησούς Χριστός- αντέστρεψε την έκβαση: μία εγκόσμια ήττα μετετράπη σε πνευματικό θρίαμβο. Η λαϊκή παράδοση επεξεργάστηκε και προεξέτεινε αυτή τη συμβολική βάση που έθεσε η Εκκλησία μέσα από μια σειρά έντονα δυσοίωνων εικόνων. Σύμφωνα με την παράδοση, πριν από τη μάχη, ο Λάζαρος καταράστηκε εκείνους τους Σέρβους που δεν προσήλθαν να εκτελέσουν το ιερό καθήκον τους. Στη συνέχεια, αντιμετώπισε τον αγγελιαφόρο του Θεού που του έθεσε το δίλημμα μεταξύ ενός 'επίγειου' και ενός 'ουράνιου' βασιλείου, επιλέγοντας το δεύτερο, αν και γνώριζε ότι έπρεπε να πεθάνει μαζί με όλους τους άνδρες του για να το αποκτήσει. Η επιλογή του θανάτου ως λύτρωση έγινε γνωστή ως 'το σύμφωνο' ή 'η υπόσχεση του Κοσσυφοπεδίου'.

Ο Μίλος Ομπιλιτς δεν είναι ιστορική προσωπικότητα. Σύμφωνα με τον θρύλο, ήταν ένας γενναίος μαχητής και γαμπρός του Λάζαρου, ο οποίος κατά τον δείπνο πριν από τη μάχη -τον οποίο η λαϊκή ποίηση έχει διαπλάσει κατά τα πρότυπα του Μυστικού Δείπνου- κατηγορήθηκε αδίκως ότι επρόκειτο να προβεί σε προδοσία. Για να αποδείξει την αφοσίωσή του, την επόμενη ημέρα διείσδυσε στο οθωμανικό στρατόπεδο, σκότωσε τον Σουλτάνο και σκοτώθηκε κι ο ίδιος. Η μορφή του Μίλος απέκτησε κυρίαρχο ρόλο στον θρύλο κατά τη χρονική περίοδο προς το τέλος της οθωμανικής κυριαρχίας, και σήμερα αποτελεί το υπέρτατο σύμβολο αυταπάρνησης και ηρωισμού και την επιτομή του σερβισμού, ιδιαίτερα της μαχητικής, πολεμικής εκδοχής του. Είναι ειρωνικό ότι στον αλβανικό θρύλο ο ίδιος χαρακτήρας, ονομαζόμενος Μίλλος Κόπιλιτς, είναι Αλβανός (Di Lellio 2009).

Ο θρύλος ολοκληρώνεται με έναν τρίτο, 'κακό' χαρακτήρα. Εάν ο Λάζαρος ήταν ο Ιησούς, έπρεπε να υπάρχει και ο Ιούδας. Ο Βουκ Μπράνκοβιτς, στην ιστο-

ρική πραγματικότητα, ήταν ο μόνος σέρβος φεουδάρχης που συνέχισε να αντιστέκεται στους Οθωμανούς μετά το Κοσσυφοπέδιο. Στον θρύλο, όμως, μετατράπηκε σε ποταπό προδότη, ο οποίος προσεταιρίστηκε τον εχθρό συμβάλλοντας στην ήττα των Σέρβων· δεν είναι απολύτως σαφές πώς ενδύθηκε αυτόν τον ρόλο, συνέτειναν όμως τόσο οι πολιτικές ραδιουργίες όσο και οι απαιτήσεις για την πειστικότητα της αφήγησης.

Σερβική νεωτερικότητα

Δεν υπήρχε τίποτε ιδιαίτερα ασυνήθιστο στα πρώιμα ελατήρια και στα μέσα που συνέβαλαν στη διαμόρφωση του μύθου του Κοσσυφοπεδίου: μεσαιωνική χριστιανική αγιογραφία και λειτουργική βιβλιογραφία, ιπποτικά ήθη και ηρωική ποίηση -ίσως και η ευρύτερη ινδοευρωπαϊκή παράδοση (Loma 2002, Popović 1998: 71-87)- και άκρως μυθοποιημένες αρχικές αφηγήσεις, όλα συνέτειναν στην πολιτιστική δυναμική εκείνων των καιρών και συνέδεσαν τη σερβική κουλτούρα με τον έξω κόσμο. Αντίστοιχα, η χρονική στιγμή κατά την οποία ολοκληρώθηκε ο μύθος, στις αρχές του 19ου αιώνα, ήταν ακριβώς η στιγμή που η Σερβία (επαν)εντασσόταν στην ευρωπαϊκή νεωτερικότητα. Σηματοδοτήθηκε, μάλιστα, από δύο εξεγέρσεις (1804-1813 και 1815) κατά της οθωμανικής κυριαρχίας οι οποίες εγκαινίασαν τη μακρά διαδικασία απόκτησης της ανεξαρτησίας που έμελλε να διαρκέσει μέχρι το 1878 (βλ. Roudometof 2001: 101-129).

Η παράδοση του Κοσσυφοπεδίου έζησε μέχρι τα τέλη του 18ου αιώνα ως ένα συνονθύλευμα διαφόρων στοιχείων. Σύμφωνα με την επιδέξια διατύπωση της Bakić-Hayden (2004: 31), η Πρώτη Σερβική Εξέγερση (1804-1813) 'συνέδεσε στον δεσμό της συλλογικής επίγνωσης πολλά ασύνδετα νήματα της μακράς επικής μνήμης'. Κατά τις προηγούμενες δεκαετίες, η δοξασία του Κοσσυφοπεδίου είχε υπάρξει ζωντανότερη από ποτέ, θέτοντας στο επίκεντρό την ηρωική μορφή του Μίλος Όμπιλιτς, αντί αυτής του Λάζαρου ο οποίος προσομοίαζε τον Χριστό. Η δοξασία κρατούσε κυρίως όχι στην ίδια τη Σερβία αλλά στη σερβική διασπορά στην Αυτοκρατορία των Αψβούργων.

Στην αποκαλούμενη Μεγάλη Μετανάστευση του 1690, όταν οι Σέρβοι έφυγαν από το Κοσσυφοπέδιο για τη Νότια Ουγγαρία, πήραν μαζί τους το λείψανο του αγίου πρίγκιπα Λαζάρου, μετατοπίζοντας έτσι το συμβολικό κέντρο της θρησκευτικής και εθνικής ταυτότητας. Επιπλέον, οι έποικοι αυτοί κατέφθασαν από οθωμανικά εδάφη σε διαδοχικά μεταναστευτικά κύματα. Η σερβική αυτή κοινότητα ανέπτυξε μία μεσαία τάξη επιχειρηματιών -ήταν οι μόνοι εκσυγχρονισμένοι Σέρβοι

την εποχή εκείνη. Υπήρξαν οι κυριότεροι εμπνευστές της πρώτης πολιτικής αξιοποίησης του μύθου και διαδραμάτισαν πολύτιμο ρόλο στη διαμόρφωση του πνευματικού υπόβαθρου και της συνείδησης του σερβικού έθνους. Την ίδια περίοδο, ο εθνογράφος και μεταρρυθμιστής της σερβικής γλώσσας Vuk Karadžić κατέγραψε, σταχυολόγησε και δημοσίευσε λαϊκά ποιήματα, μεταξύ άλλων και τη σημαντική συλλογή επικών ποιημάτων του 'κύκλου του Κοσσυφοπεδίου'.[3]

Εξαρχής, οι θεμελιωτές του έθνους αισθάνθηκαν ότι η κληρονομιά του Κοσσυφοπεδίου μπορούσε να χρησιμοποιηθεί για πολιτική κινητοποίηση. Αρχικά, η κινητοποίηση ήταν μάλλον κυριολεκτική, και ο ηγέτης της Πρώτης Εξέγερσης, ο Καραγιώργης, γνωστός και με το προσωνύμιο 'ο Εκδικητής του Κοσσυφοπεδίου', κάλεσε όλους τους Σέρβους 'στα όπλα για να πάρουμε εκδίκηση από τους Τούρκους και στο όνομα του Θεού να αποτινάξουμε τον ζυγό που κουβαλάμε από το Κοσσυφοπέδιο μέχρι σήμερα' (παρατίθεται στο Antonijević 2007a: 142). Από την άλλη πλευρά, η λαϊκή παράδοση που σταχυολόγησε ο Karadžić, την οποία παρουσίασε ως ζωντανή έκφραση του σερβικού 'εθνικού πνεύματος', χρησιμοποιήθηκε για να κερδηθεί εξωτερική στήριξη για τον εθνικό σκοπό. Την εποχή του πάθους του Ρομαντισμού για 'αυθεντική' λαϊκή παράδοση, τα σερβικά ποιήματα έτυχαν θερμής υποδοχής μεταξύ σημαντικότατων μορφών της τότε δυτικής διανόησης. Το γεγονός αυτό είχε μεγάλη βαρύτητα για τους Σέρβους, οι οποίοι δεν είχαν σχεδόν τίποτε άλλο για να στηρίξουν τους ισχυρισμούς τους για την ύπαρξη έθνους και την πολιτική ανεξαρτησία. Έτσι, κατά ειρωνικό τρόπο, η τελική μορφή του μύθου του Κοσσυφοπεδίου, η οποία εκλαμβάνεται σήμερα ως χαρακτηριστικό γνώρισμα της σερβικής αντι-νεωτερικής αποκλειστικότητας, ήταν απόρροια της σερβικής επιθυμίας να οικοδομηθεί ένας νεότερος εθνικός πολιτισμός που να εντάσσεται στον δυτικό κόσμο (Bakić-Hayden 2004: 32).

Γύρω στα μέσα του αιώνα, ο μαυροβούνιος ποιητής-ηγεμόνας Petar Petrović-Njegoš εξέδωσε το επικό δράμα του *Mountain Wreath* το οποίο κατέστησε τα θέματα του Κοσσυφοπεδίου πολύ δημοφιλή. Στη Σερβία, η επίμοχθη διαδικασία οικοδόμησης του κράτους επεκτάθηκε και στην καθιέρωση δημόσιας παιδείας, ώστε να βελτιωθεί το αβυσσαλέα χαμηλό ποσοστό αλφαβητισμού. Συλλογές δημοτικών τραγουδιών εντάχθηκαν αμέσως στο πρόγραμμα σπουδών. Συνολικά, η σπουδαιότητα του εκπαιδευτικού συστήματος στην ενστάλαξη της κληρονομιάς του Κοσσυφοπεδίου στις επόμενες γενιές δεν μπορεί να υπερεκτιμηθεί. Η κυβέρνηση δημιούργησε μια τυποποιημένη έκδοση του συμβολισμού του Κοσσυφοπεδίου ως ιδρυτικό μύθο του αναδυόμενου έθνους-κράτους και της δυναστικής διακυβέρνησης. Σύμφωνα με τη διατύπωση του Roudometof (2001: 101), οι θρησκευτικές ομάδες

ανασυντάχθηκαν για να δημιουργήσουν μία νέα κοσμική εθνική ταυτότητα.

Η κεντρική εθνική παράδοση επινοήθηκε τόσο σε επίσημο/πολιτικό όσο και σε άτυπο/κοινωνικό επίπεδο (Hobsbawm 1983). Οι ιδέες των ευρωπαϊκών φιλελεύθερων και εθνικών επαναστάσεων του 1848 έβρισκαν έρεισμα στη σερβική νεολαία, ιδιαίτερα μεταξύ των φοιτητών, τόσο στο πριγκιπάτο της Σερβίας όσο και στα εδάφη των Αψβούργων. Ο λογοτεχνικός Ρομαντισμός των μέσων του αιώνα ήταν ιδιαίτερα ένθερμος υποστηρικτής της αναβίωσης του μύθου του Κοσσυφοπεδίου, δίνοντας έμφαση στον ηρωισμό και την αυτοθυσία για το έθνος. Σύλλογοι, λέσχες και ενώσεις φοιτητών εξιδανίκευσαν τους ήρωες του Κοσσυφοπεδίου και επιδίωκαν να μιμηθούν τους δημοτικούς τραγουδιστές με ποίηση που έγραφαν οι ίδιοι.[4] Σύμφωνα με τη δική τους ιδεολογική θεώρηση, αυτοί οι νεαροί ριζοσπάστες έμοιαζαν με τους συντρόφους τους στην Ιταλία, στην Ουγγαρία ή τη Γαλλία. Ήταν ταυτόχρονα εθνικιστές και κοσμοπολίτες. Ήθελαν ο λαός τους να ενταχθεί στην οικογένεια των ελεύθερων ευρωπαϊκών εθνών, και η κληρονομιά του Κοσσυφοπεδίου δεν θεωρείτο εμπόδιο αλλά μάλλον αρωγός στην πορεία αυτή, ως η ιδιαίτερη σερβική συνεισφορά στην πολυχρωμία του κόσμου. Τέλος, η εθνικιστική νεολαία συγκρουόταν συχνά με τις αυταρχικές σερβικές κυβερνήσεις για θέματα εσωτερικής πολιτικής. Ενώ καλούσαν την κυβέρνηση 'να λυτρώσει το Κοσσυφοπέδιο' -η περιοχή παρέμεινε υπό οθωμανικό έλεγχο μέχρι το 1912-, ζητούσαν ταυτόχρονα ελευθεροτυπία και συνταγματικό έλεγχο της εξουσίας του πρίγκιπα. Οι συγγραφείς που έγραψαν άκρως ενθουσιώδη ποιήματα σχετικά με την 'αιμάσσουσα πληγή' του Κοσσυφοπεδίου ήταν οι ίδιοι που έγραψαν τα πρώτα φιλελεύθερα πολιτικά προγράμματα.[5]

Η σερβική ορθόδοξη εκκλησία, από τη δική της πλευρά, αντιτίθετο σε αυτή την ολοκληρωτική εκκοσμίκευση της παράδοσης του Κοσσυφοπεδίου. Παρόλο που συμμεριζόταν σαφώς τον εθνικισμό των άλλων ελίτ, ο υψηλόβαθμος κλήρος προσπαθούσε να διατηρήσει τους πιο συντηρητικούς και παραδοσιακούς τρόπους εξύμνησης του Κοσσυφοπεδίου. Η αντιπαράθεση για την *Ημέρα του Αγίου Βίτου* [*Vidovdan*] αποτελεί εύγλωττο παράδειγμα. Αυτή η λαϊκή ονομασία για την ημέρα που έλαβε χώρα η μάχη του Κοσσυφοπεδίου αποτελεί τη 'σερβοποιημένη' μορφή της εορτής του Αγίου Βίτου. Αν και η 28 Ιουνίου εορταζόταν με διαρκώς μαζικότερες κοσμικές εκδηλώσεις από τα μέσα του 19ου αιώνα, η Εκκλησία αρνιόταν να την περιλάβει στο επίσημο εκκλησιαστικό εορτολόγιο μέχρι και το 1892, με την αιτιολογία ότι ο Άγιος Βίτος δεν είναι αναγνωρισμένος άγιος της ορθοδοξίας. Ούτε, όμως, και οι υπερασπιστές της Vidovdan ενδιαφέρονταν ιδιαίτερα για τον Άγιο Βίτο: για αυτούς, αποτελούσε ευκαιρία να τιμήσουν τους ήρωες του Κοσσυφοπεδίου και, μέσω αυτών, να αποτίσουν φόρο τιμής στο ίδιο το έθνος.

Περί την 500η επέτειο της μάχης (1889) δημοσιεύθηκαν οι πρώτες επαγγελματικές ιστορικές μελέτες του γεγονότος. Δύο κριτικοί ιστορικοί, οι Ilarion Ruvarac και Ljubomir Kovačević, εξέτασαν διεξοδικά όλα όσα θεωρούνταν γεγονότα και απέδειξαν ότι τα περισσότερα από αυτά αποτελούσαν προϊόντα ποιητικής φαντασίας και πολιτικής ραδιουργίας. Ωστόσο, παρά τον ορθολογισμό τους, το κίνητρο για τη θαρραλέα αποδόμηση των εθνικών μύθων, απέναντι σε μεγάλη αντίδραση, ήταν ακλόνητα πατριωτικό: ήθελαν να απαλλάξουν τη σερβική δόξα, την οποία δεν αμφισβητούσαν καθόλου, από επιβλαβή ψεύδη και παραπλανήσεις. Σήμερα, αυτός ο ιδεολογικός συνδυασμός θα φαινόταν αξιοπερίεργος. Ένας σημαντικός συμβολισμός επανεδαφοποίησης του Κοσσυφοπεδίου συντελέστηκε κατά το δεύτερο μισό του 19ου αιώνα. Το (πραγματικό) Κοσσυφοπέδιο βρισκόταν ακόμη σε οθωμανικά χέρια και η Σερβία ανακήρυξε την ενσωμάτωση της επαρχίας σε μεγάλο εθνικό στόχο (Roudometof 2001: 117-118). Ταυτόχρονα, οι Αλβανοί δημιουργούσαν το δικό τους εθνικό κίνημα (Vickers 1998, Malcolm 1998, Bogdanović 2006). Όπως και νωρίτερα, οι σερβικές και οι αλβανικές συλλογικές βλέψεις άρχισαν να συγκρούονται. Η αμοιβαία θυματοποίηση των δύο ομάδων άρχισε να ανατροφοδοτεί το υφιστάμενο τραυματικό πλαίσιο της σερβικής αφήγησης του Κοσσυφοπεδίου.

Μέχρι το τέλος του 19ου αιώνα ο μύθος είχε ολοκληρωθεί ως πολιτισμική κατασκευή. Είχε διαμορφωθεί μία αφήγηση με ένα πλέγμα αναγνωρίσιμων συμβολικών συνειρμών και δεδομένη σπουδαιότητα για την εθνική ταυτότητα. Ταυτόχρονα, την περίοδο εκείνη ποικίλοι κοινωνικοί παράγοντες, οι οποίοι επιδίωκαν διάφορους και συχνά αντικρουόμενους στόχους, στρέφονταν στο Κοσσυφοπέδιο ως πηγή έμπνευσης, καλέσματος στα όπλα, πνευματικής υπενθύμισης, συναισθηματικής ταύτισης με τους συντρόφους τους ή μάστιγας για τον κολασμό τους. Αυτός ο πολυδιάστατος χαρακτήρας και η πραγματολογική πολυμορφικότητα του Κοσσυφοπεδίου έμελλε να παραμείνουν τα βασικά, αν και σε μεγάλο βαθμό παραγνωρισμένα, χαρακτηριστικά του.

Από τη Σερβία στη Γιουγκοσλαβία και τούμπαλιν

Με την είσοδο του 20ού αιώνα, αναζωπυρώθηκαν τα συναισθήματα υπέρ της ενοποίησης των νοτίων Σλάβων. Για τους Σέρβους εκείνης της περιόδου η 'υπόσχεση του Κοσσυφοπεδίου' ήταν πανταχού παρούσα ως πηγή έμπνευσης, καλλιτεχνική αλλά και πολιτική και στρατιωτική. Όμως, και μη Σέρβοι καλλιτέχνες την έβρισκαν δελεαστική ως έκφραση της νοτιοσλαβικής ένωσης και κοινή επιθυμία για απελευθέρωση από την ξένη καταδυνάστευση. Οι διακεκριμένοι κροάτες συγγρα-

φείς Ivo Vojnović και Vladimir Nazor έγραψαν για το Κοσσυφοπέδιο, συνδυάζοντας παραδοσιακά λαϊκά μοτίβα και εξεζητημένο νεωτερικό λογοτεχνικό τύπο. Ο πιο διάσημος κροάτης γλύπτης, Ivan Meštrović, σχεδίασε ένα έργο (που ποτέ δεν υλοποιήθηκε) για ένα θεαματικό Ναό του Κοσσυφοπεδίου και τα μεμονωμένα γλυπτά τα οποία θα αναπαριστούσαν τους ήρωες του θρύλου του εξασφάλισαν διεθνή φήμη.[6]

Η Σερβία τελικά απελευθέρωσε ή κατέλαβε την περιοχή του Κοσσυφοπεδίου κατά τους Βαλκανικούς Πολέμους (1912). Το 1918, δημιουργήθηκε ένα κοινό κράτος της Γιουγκοσλαβίας (Νοτιοσλαβίας) -το Βασίλειο των Σέρβων, Κροατών και Σλοβένων (το οποίο μετονομάσθηκε σε Βασίλειο της Γιουγκοσλαβίας το 1929), υπό τη σερβική δυναστεία των Karađorđević. Ο βασιλιάς Alexandar αισθάνθηκε ότι ήταν αναγκαίο να αναπτυχθεί μια ιδεολογική βάση προκειμένου να εδραιωθεί η εξουσία του επί των άρτι ενωμένων υπηκόων του. Το πρόγραμμα του 'συγκεντρωτικού γιουγκοσλαβισμού' βασιζόταν στην ιδέα ότι οι Σέρβοι, οι Κροάτες και οι Σλοβένοι ήταν ένας και μοναδικός λαός διαιρεμένος σε τρεις φυλές. Η γιουγκοσλαβοποίηση του θρύλου του Κοσσυφοπεδίου θεωρείτο ότι θα αποτελούσε τον ιδρυτικό μύθο του νέου κράτους. Έτσι, το θέμα του Κοσσυφοπεδίου προέβαλλε ως κυρίαρχο σε πολλές εκφάνσεις αυτής της πολιτικο-πολιτιστικής θεώρησης, η οποία προαγόταν επισήμως κατά τη δεκαετία του 1920 και το μεγαλύτερο μέρος της δεκαετίας του 1930.

Στο πλαίσιο των τότε δημοφιλών επιστημονικών κλάδων της εθνοψυχολογίας και εθνικής χαρακτηρολογίας, είχε ήδη τονιστεί από τον σέρβο γεωγράφο Jovan Cvijić η σπουδαιότητα του Κοσσυφοπεδίου για την 'εθνική ψυχή'. Στη δική του τυπολογία των σέρβων χαρακτήρων, ο Cvijić περιέγραψε ως σαφώς υπέρτερο τον χαρακτήρα του λεγόμενου 'ορεσίβιου των Δειναρικών Άλπεων', ενός μαχητή και υπηρέτη του κράτους, πνευματικό έρεισμα του οποίου αποτελεί η ανάμνηση του Κοσσυφοπεδίου και η υπεράσπιση του 'συμφώνου' του. Στα έργα του κροάτη Vladimir Dvornikonić, ενός σημαντικού υπέρμαχου του συγκεντρωτικού γιουγκοσλαβισμού, το Κοσσυφοπέδιο έγινε μάλλον γιουγκοσλαβικό παρά σερβικό. Κατά την άποψή του, τα λαϊκά έπη και, ιδιαίτερα, ο κεντρικός κύκλος του Κοσσυφοπεδίου αποτελεί την πραγματική έκφραση της 'ψυχής του λαού', την ουσία της γιουγκοσλαβικής ψυχής. Είναι 'ηθικά ανώτερος' από την παράδοση των λοιπών εθνών αφού αντιπροσωπεύει μια στάση 'αγώνα, αντίστασης και υπέρτατης θυσίας' (Dvornikonić 1939: 537).

Ο Β' Παγκόσμιος Πόλεμος παρείχε ευκαιρίες για χρήση και κατάχρηση των μοτίβων του Κοσσυφοπεδίου. Όταν ξέσπασε ο πόλεμος στη Γιουγκοσλαβία, ένα υπο-

στηριζόμενο από τους Βρετανούς πραξικόπημα (27 Μαρτίου 1941) ανέτρεψε την κυβέρνηση, η οποία δύο μέρες νωρίτερα είχε υπογράψει την Τριμερή Συνθήκη. Οι πραξικοπηματίες ισχυρίζονταν ότι οι πράξεις τους εμπνέονταν από το 'σύμφωνο του Κοσσυφοπεδίου'. Στη διάρκεια του πολέμου, το θέμα του Κοσσυφοπεδίου αποτέλεσε διακύβευμα στην ενδο-σερβική διαμάχη μεταξύ των κομμουνιστών παρτιζάνων, των δυνάμεων του εξόριστου βασιλιά (των Τσέτνικ) και της δωσίλογης κυβέρνησης που είχαν τοποθετήσει οι Γερμανοί. Όλες οι πλευρές χρησιμοποιούσαν το Κοσσυφοπέδιο ως συμβολική πρωτεύουσα και ισχυρίζονταν ότι ήταν οι νόμιμοι διάδοχοι των ηρώων του. Όλοι σπίλωναν τους αντιπάλους τους ταυτίζοντάς τους με τον Βουκ Μπράνκοβιτς (Emmert 1990, Ćosić 2004, Žanić 1998).

Μετά την καθιέρωση του κομμουνιστικού καθεστώτος το 1945, δεν εξαλείφθηκε η παράδοση του Κοσσυφοπεδίου, όπως έχει επιπωθεί μερικές φορές. Παρόλο που απαγορεύτηκαν οι δημόσιοι εορτασμοί της Vidovdan, οι κομμουνιστές ήξεραν πώς να ενσωματώσουν την κληρονομιά του Κοσσυφοπεδίου στην ιδεολογία τους. Με μία κάπως τροποποιημένη μορφή, απαλλαγμένη όσο το δυνατόν περισσότερο από το θρησκευτικό της περιεχόμενο, και με υποβιβασμένο τον σερβικό χαρακτήρα της, παρέμεινε υποχρεωτικό τμήμα των σχολικών προγραμμάτων. Γνωρίζω από προσωπική εμπειρία ως μαθήτρια σε σερβικά σχολεία την εποχή του τιτοϊσμού ότι πολλές ώρες αφιερώνονταν στα λαϊκά ποιήματα του Κοσσυφοπεδίου και μεγάλα κομμάτια έπρεπε να αποστηθίζονται. Με αυτόν τον τρόπο -έχοντας μελετήσει τα ποιήματα στο σχολείο- εξοικειώνονται οι περισσότεροι Σέρβοι με τους χαρακτηριστικούς τόπους του θρύλου του Κοσσυφοπεδίου και όχι επειδή 'το έχουν στο αίμα τους'.

Οι κομμουνιστές παρουσίαζαν τον θρύλο ως μέρος της παράδοσης των 'λαών μας', την οποία χρησιμοποίησαν ως βάση για την πολιτιστική νομιμοποίησή τους. Εντούτοις, το Κοσσυφοπέδιο έμελλε να αναδυθεί ξανά ως σερβικό Τραύμα.

Η πρόκληση του Τραύματος

Η δεκαετία του 1980 ήταν καθοριστική για το Κοσσυφοπέδιο τόσο ως γεωγραφικό τόπο όσο και ως σύμβολο. Η εθνοτική αλβανική πλειονότητα της επαρχία απαιτούσε με όλο και μεγαλύτερη ένταση περισσότερη αυτονομία, δηλαδή το καθεστώς μιας ισότιμης δημοκρατίας εντός της Γιουγκοσλαβικής Ομοσπονδίας. Μετά το 1945, το Κοσσυφοπέδιο είχε εγκαθιδρυθεί ως αυτόνομη επαρχία εντός της Δημοκρατίας της Σερβίας. Οι πολιτικές αναταραχές καταστέλλονταν βιαίως χωρίς να ανοίγει κανένας διάλογος. Από την άλλη πλευρά, οι Σέρβοι του Κοσσυφοπεδίου

άρχισαν να διαμαρτύρονται ότι καταδιώκονταν από τους Αλβανούς και εξαναγκάζονταν να εγκαταλείψουν τον τόπο. Η εχθρότητα μεταξύ των δύο λαών αυξανόταν ταχύτατα και τα πολιτικά τους σχέδια εξελίσσονταν σε τελείως ασυμβίβαστες κατευθύνσεις. Οι αρχές της σερβικής δημοκρατίας δεν ήταν ιδιαίτερα δεκτικές των παραπόνων που εξέφραζαν οι Σέρβοι του Κοσσυφοπεδίου, με αποτέλεσμα να εισακουστούν πρώτα από τη σερβική ορθόδοξη εκκλησία και, στη συνέχεια, από άλλους θεσμούς, όπως η Ένωση Συγγραφέων και η Σερβική Ακαδημία Επιστημών. Το 1982, για παράδειγμα, 21 ιερείς υπέγραψαν μια Έκκληση για την προστασία των Σέρβων κατοίκων και των ιερών τόπων τους στο Κοσσυφοπέδιο'.[7] Αυτός ο 'ανεπίσημος εθνικισμός' έκανε ευρύτατη χρήση της επιχειρηματολογίας του Τραύματος κατά την καταγραφή της απώτερης και πιο πρόσφατης σερβικής ιστορίας. Καθιέρωσε μια αδιάκοπη συνέχεια στα βάσανα των Σέρβων από το 1389 και μετά. Χρησιμοποίησε στοιχεία της υφιστάμενης κληρονομιάς του Κοσσυφοπεδίου, στην πλέον τραυματική της εκδοχή, προκειμένου να εξηγήσει τις σύγχρονες εξελίξεις και, αντιστρόφως, χρησιμοποίησε μια τραυματική ερμηνεία των επίκαιρων γεγονότων, για να ενδυναμώσει την τραυματική ανάγνωση του παραδοσιακού μύθου.

Οι βάρδοι

Η Ramet (1995: 103), στην ενδιαφέρουσα τυπολογία των εθνικισμών της, θεωρεί τους Σέρβους παράδειγμα 'τραυματικού' εθνικισμού, ενός εθνικισμού που αντλεί την ενέργειά του 'από μια νέα ερμηνεία της ιστορίας της Σερβίας ως προς τα βάσανα, την εκμετάλλευση, τον πόνο και την αδικία'. Ο ισχυρισμός της, ωστόσο, ότι το φαινόμενο αυτό έχει τις απαρχές του στα τέλη της δεκαετίας του 1980 είναι απαράδεκτος. Το Τραύμα δεν επινοήθηκε ούτε μπορούσε να έχει επινοηθεί από το μηδέν. Είχε ήδη μια μακρά ιστορία πίσω του. Οι νέοι της δεκαετίας του 1860 δεν οδύρονταν για το τίποτε. Η Ramet έχει όμως δίκαιο ως προς τον σημαντικό ρόλο που έπαιξε, κατά τη δεκαετία του 1980, η σερβική ορθόδοξη εκκλησία και οι υπόλοιποι φορείς του 'ανεπίσημου εθνικισμού' στην κατασκευή μιας ιδιαίτερα επίμονης και, ενίοτε αρκετά νοσηρής, τραυματικής εκδοχής του συμβολισμού του Κοσσυφοπεδίου.

Ένα τέτοιο παράδειγμα έλαβε χώρα το 1988, όταν το λείψανο του πρίγκιπα Λαζάρου ταξίδεψε σε περιοχές που κατοικούνταν από Σέρβους, στις οποίες και εξετέθη γινόμενο αντικείμενο υποδοχής και πένθους σε πολλές πόλεις και χωριά. Κατέληξε στο μοναστήρι της Γκρατσάνιτσα [Gračanica], στο Κοσσυφοπέδιο, την παραμονή της 600ής επετείου της μάχης. Οργανωτής της περιοδείας ήταν η εκκλησία,

ενώ το καθεστώς του Milošević επέβλεψε καλοπροαίρετα τα δρώμενα.

Την εποχή εκείνη εμφανίστηκαν ορισμένες κρίσιμες δημοσιεύσεις που παρήγαγαν το Τραύμα και γράφτηκαν από μη πολιτικούς συγγραφείς -ιερείς, θεολόγους, ποιητές. Ας ξεκινήσουμε από την απλούστερη, επειδή είναι και η πιο απροκάλυπτη, περίπτωση του Matija Bećković, του επιφανέστερου ποιητή-βάρδου του νέου εθνικισμού. Η συλλογή ποιητικών δοκιμίων του με τον τίτλο *Služba* (1990) αποτελεί μια αληθινή επιτομή τραυματικών θεμάτων. 'Το Κοσσυφοπέδιο είναι η ακριβότερη [ή, πολυτιμότερη] σερβική λέξη', λέει, γιατί 'πληρώθηκε με το αίμα ολόκληρου του λαού' (Bećković 1990: 47). Η μάχη του Κοσσυφοπεδίου θέσπισε μυσταγωγικά τους Σέρβους ως συλλογικότητα, οι οποίοι το μόνο που έχουν είναι αυτή η τραυματική κληρονομιά: 'Το Κοσσυφοπέδιο είναι η βαθύτερη πληγή, η μακροβιότερη μνήμη, η πιο ζωντανή ανάμνηση, οι πιο αγαπημένες τέφρες του σερβικού λαού' (*στο ίδιο*: 68). Ταυτόχρονα, το Κοσσυφοπέδιο είναι επίτευγμα μοναδικό των Σέρβων: '...η κληρονομιά και η κληροδοσία της σερβικής τέχνης και του σερβικού πνεύματος στην ανθρωπότητα' (*στο ίδιο*: 49). Πράγματι, πρόκειται για ποιητικό λόγο, αλλά το βιβλίο του Bećković λειτούργησε ως πολιτική δήλωση από τη στιγμή της παρουσίασής του.

Το άλλο μεγάλο έργο, το *Kosovo i Vidovdan* (Velimirović 1988), αν και έχει γραφτεί δεκαετίες νωρίτερα, έγινε γνωστό στο ευρύτερο κοινό μόνο από την έκδοση της δεκαετίας του 1980. Συγγραφέας του είναι ο Nikolai Velimirović, ένας αντικομμουνιστής ορθόδοξος επίσκοπος που δραστηριοποιήθηκε πριν από τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο και πέθανε ως μετανάστης. Πρόκειται για αμφιλεγόμενη μορφή. Αφενός, η εκκλησία τον τιμά και τον υπολήπτεται ιδιαίτερα για τα θεολογικά του κείμενα και τα εικαζόμενα βάσανά του στα χέρια των Γερμανών και των κομμουνιστών -πέρασε τρεις μήνες στο Νταχάου κατά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο-· το 2003, ανακηρύχθηκε σέρβος άγιος. Αφετέρου, οι φιλελεύθεροι τον επικρίνουν έντονα για τον αντισημιτισμό και τον αντιδημοκρατικό συντηρητισμό του (Byford 2008). Στο βιβλίο του, η ρητορική μεταξύ οικουμενισμού και παρτικουλαρισμού είναι πιο εμφανής από ό,τι στον Bećković. Το κύριο χαρακτηριστικό του έργου του είναι η χριστιανική ταπεινότητα και ο μαρτυρικός θάνατος, ενώ απουσιάζει σχεδόν παντελώς η ανοικτή εχθρότητα, γεγονός που κάνει τα μηνύματά του -όπως κι αν αποκωδικοποιηθούν- πιο αποδεκτά. Το μαρτύριο του Κοσσυφοπεδίου περιγράφεται ως αναγκαίο, επειδή το άξιζαν οι Σέρβοι λόγω της αποξένωσής τους από τον Θεό. Αυτός ο εγκόσμιος θάνατος και όλεθρος είναι το τίμημα της πνευματικής λύτρωσης. 'Σφάλλουν όσοι ισχυρίζονται ότι το Κοσσυφοπέδιο σταμάτησε τον τροχό της ιστορίας μας... Αντιθέτως, το Κοσσυφοπέδιο είναι που μας έκανε σπουδαίο λαό'

(Velimirović 1988: 69). Εδώ προσφέρεται στους Σέρβους το οικουμενικό χριστιανικό κλειδί της λύτρωσης μέσω του μαρτυρίου. Μεγαλύτερη αποκλειστικότητα επιτυγχάνεται μέσω ενός ελιγμού: με το μαρτύριο κερδίζουν οι Σέρβοι ένα είδος εκ των προτέρων ηθικής άφεσης αμαρτιών. Ό,τι κι αν κάνουν θα είναι σωστό αρκεί 'ολόκληρη η κοινωνική και δημόσια πολιτιστική και πολιτική ζωή τους να διαπνέεται από την ιδέα της ανωτερότητας του ουράνιου έναντι του επίγειου' (*στο ίδιο*: 103). (Νιώθει όμως κανείς την ανάγκη να ρωτήσει πώς μετριέται αυτή η 'διαπνοή';). 'Η Vidovdan απαιτεί τον εξαγνισμό από το μίσος, τον εγωισμό και τη ματαιοδοξία', και ενώ 'μεθάει με την αγάπη του Χριστού', επίσης 'βροντοφωνάζει κατάρες κατά των προδοτών της πίστης του λαού και της αποστολής του λαού' (*στο ίδιο*: 114). (Πώς τους αναγνωρίζουμε;). Αυτά είναι ορισμένα από τα πρώτα παραδείγματα της παρεκβατικής κίνησης που, μετά τη δεκαετία του 1980, έγινε ευρέως διαδεδομένη: μια ρητορική αποπολιτικοποίηση του Κοσσυφοπεδίου, με στόχο να διεξαχθούν πολιτικές μάχες με φαινομενικά μεταφυσικά μέσα. Η ρητορική καθαγίαση της πολιτικής διανοίγει ένα επικίνδυνο πεδίο για αυθαιρεσία. Το ακριβές περιεχόμενο του 'συμφώνου του Κοσσυφοπεδίου' και, επομένως, των ενδεχόμενων πολιτικών χρήσεών του, διατηρείται εντελώς ασαφές. Η εξάλειψη κοινών και ελέγξιμων κριτηρίων πολιτικής επίδοσης προσελκύει την παρείσδυση αυτο-ανακηρυσσόμενων ερμηνευτών τού τι *είναι* πραγματικά η εκπλήρωση του συμφώνου. Τότε, κατά την έξοχη διατύπωση του εθνολόγου Ivan Čolović (2001: 195-197), το Κοσσυφοπέδιο γίνεται 'ο Χρυσός Κλώνος της σερβικής πολιτικής'.

Το βάσιμα ισχυρότερο βιβλίο παραγωγής του Τραύματος αυτή την περίοδο, ήταν το *Od Kosova do Jadovna* από τον εν ενεργεία ορθόδοξο επίσκοπο Atanasije Jevtic (2007 [1987]). Τα κεφάλαιά του, τα οποία πρωτοδημοσιεύθηκαν ως σειρά άρθρων στην επίσημη εφημερίδα του σερβικού πατριαρχείου στις αρχές της δεκαετίας του 1980, τεκμηριώνουν περιπτώσεις θυματοποίησης Σέρβων από Άλλους -κυρίως, Αλβανούς του Κοσσυφοπεδίου κατά τη νεότερη εποχή και κροάτες φασίστες κατά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο. Jadovno, είναι το όνομα ενός λάκκου όπου οι κροάτες φασίστες Ουστάσι έριχναν τα πτώματα των φονευμένων Σέρβων. Αποτελεί μια μετωνυμία για όλα τα εγκλήματα των Ουστάσι κατά των Σέρβων στη διάρκεια του Β' Παγκοσμίου Πολέμου. Η αμφιταλάντευση μεταξύ οικουμενικών και παρτικουλαριστικών πιέσεων, μεταξύ των ορθόδοξων/χριστιανών/ανθρώπων και των Σέρβων ως ενός ιδιαίτερου λαού, παρέχει τη βασική δυναμική του κειμένου, ενώ ωθείται από συνεχείς αμφίσημες φράσεις που κινούνται μεταξύ της επιφάνειας του κειμένου και υπονοούμενων, μισο-κρυμμένων μηνυμάτων. Ή, ενίοτε, σε μία και την αυτή φράση: 'Αυτό μας μιλάει για τη δέσμευση του Λαζάρου, και όλου του

λαού μας, προς το Ουράνιο Βασίλειο ως την παντοτινή και ακατάλυτη, την αιωνίως θετική ουσία της ανθρώπινης ζωής και της ιστορίας' (*στο ίδιο*: 389). Όπως και στον Velimirović, οι πολιτικές συνέπειες χρησιμοποιούνται με στρατηγική ασάφεια: 'Εμείς οι ορθόδοξοι Σέρβοι... αγωνιζόμαστε ταυτοχρόνως για το επίγειο και για το ουράνιο βασίλειο και σε αμφότερες τις περιπτώσεις διεξάγουμε μία και την αυτή πνευματική μάχη' (*στο ίδιο*: 387). Σε ρητό επίπεδο, η επιθετικότητα απορρίπτεται. Για παράδειγμα: 'Μάρτυς μας ο Θεός, δεν επιθυμούμε κανένα κακό για τους Αλβανούς' (*στο ίδιο*: 120). Στον Πρόλογο, γραμμένο από έναν άλλο δημοσίως εμφανιζόμενο εθνικιστή επίσκοπο, τον Amfilohije Radović, υποστηρίζεται ότι το βιβλίο δεν είναι έκκληση για εκδίκηση και μίσος, αλλά 'ευαγγελική έκκληση για μετάνοια και νηφάλια λογική'. Αλλά είναι τουλάχιστον εν δυνάμει παρούσα στην αδιάλλακτη παραγωγή του Τραύματος λόγω των πολυάριθμων φρικιαστικών λεπτομερειών, της επιμονής στα εγκλήματα κατά των Σέρβων (χωρίς ποτέ έστω και αμυδρά να αναφέρονται εγκλήματα που διέπραξαν εκείνοι) και της απλής αντιπαράθεσης διηγήσεων δύο πολύ διαφορετικών τόπων, σαν να τους συνέδεε στενά η μεταφυσική λογική των βάσανων των Σέρβων.

Η αποτυχημένη ανάκτηση του Milošević

Μέσα σε αυτή την ατμόσφαιρα, και χάρη σε αυτή, ο Slobodan Milošević πήρε την εξουσία στη Σερβία το 1987. Κατά τη θριαμβευτική του πορεία, πρώτα μέσω των δομών του Κομμουνιστικού Κόμματος Σερβίας και έπειτα της κυβέρνησης της Δημοκρατίας, ευθυγραμμίστηκε με τον ανεπίσημο εθνικισμό, διατηρώντας όμως πάντα κάποια ρητορική απόσταση από αυτόν. Ήταν σαν να ίσχυε ένα είδος καταμερισμού της εργασίας: το Τραύμα για τους ιερείς και τους συγγραφείς, οι νίκες και το λαμπρό μέλλον για την κυβέρνηση.

Ο Milošević στάθηκε αρκετά τυχερός, αφού του δόθηκε η ευκαιρία να εορτάσει την 600ή επέτειο της μάχης του Κοσσυφοπεδίου στο απόγειο της ακτινοβολίας του. Στον αξέχαστο λόγο που εκφώνησε σε μια τεράστια συγκέντρωση στο Γκαζιμέσταν, στην τοποθεσία της μάχης, στις 28 Ιουνίου 1989, αναφέρθηκε στους ήρωες του 1389 και στις αρετές τους, κάνοντας άμεσους παραλληλισμούς με το παρόν. Νωρίτερα τον ίδιο χρόνο, είχε περιορίσει την αυτονομία της Επαρχίας του Κοσσυφοπεδίου μέσω συνταγματικού ανασχεδιασμού, προκαλώντας τις διαμαρτυρίες των Αλβανών, η βίαιη καταστολή των οποίων είχε ως αποτέλεσμα δεκάδες θύματα. Στον λόγο του στο Γκαζιμέσταν, παρουσίασε την κίνηση αυτή ως εκπλήρωση του Συμφώνου του Κοσσυφοπεδίου –χωρίς, βεβαίως, να καυχησιολογήσει ρητά

για τους νεκρούς, υποστηρίζοντας όμως ότι η Σερβία είχε αποκαταστήσει την αξιοπρέπειά της.

Η ανάπλαση της ιστορίας του Κοσσυφοπεδίου από τον Milošević ήταν πολύ λιγότερο τραυματική από εκείνη των πολιτιστικών εθνικιστών. Πράγματι, ο λόγος του τού 1989 προσεγγίζει κατά το δυνατόν μια 'προοδευτική αφήγηση' του Τραύματος. Είναι πλήρης αισιοδοξίας: τα προβλήματα λύθηκαν, οι δυσκολίες έμειναν πίσω και αναλήφθηκαν, με γενναιότητα, νέες προκλήσεις. Κατά ειρωνικό τρόπο, βέβαια, η εκδοχή του δεν οδήγησε παρά μόνο σε νέα τραύματα, αφού αντιτέθηκε αποφασιστικά στους Αλβανούς και κατέστρεψε και τις τελευταίες πιθανότητες για ειρηνική διευθέτηση. Αλλά είναι σημαντικό να μην ξεχνάει κανείς ότι ο Milošević κατέβαλλε προσπάθειες να διαμορφώνει τη ρητορεία του με τέτοιο ασαφή τρόπο, ώστε να επιτρέπει διαφορετικές αναγνώσεις των μηνυμάτων του. Δεν εξαπέλυε άμεση επίθεση κατά των Αλβανών ούτε διέγειρε απροκάλυπτα τα επιθετικά εθνικιστικά συναισθήματα των Σέρβων. Η επιθετικότητα υπήρχε, αλλά υπονοείτο. Αυτό που υποσχόταν ρητά ήταν η εθνική αναγέννηση, η ειρήνη και η ευημερία, όλα μέσα σε ειδυλλιακή πολυεθνοτική συνύπαρξη. Είναι αλήθεια ότι ο Milošević υποσχόταν επίσης να ανακτήσει το Κοσσυφοπέδιό 'μας', αλλά δεν προσδιόριζε πλήρως ποιοι ακριβώς ήμασταν 'εμείς'. Και η διαβόητη αναφορά του σε 'μάχες' ήταν τόσο αμφίσημη, ώστε ένας κοινός ακροατής θα μπορούσε εύκολα να επιλέξει να αγνοήσει τον συγκαλυμμένο βίαιο τόνο.

Στο πιθανώς συχνότερα μνημονευόμενο απόσπασμα της ομιλίας του, λέει: 'Σήμερα, έξι αιώνες μετά, είμαστε πάλι σε μάχες και αντιμετωπίζουμε μάχες. Δεν είναι ένοπλες, αλλά και αυτές δεν αποκλείονται'. Εδώ ηχεί πράγματι επιθετικός, αλλά στην επόμενη φράση σημειώνει:

> Σήμερα, η κύρια μάχη μας αφορά την επίτευξη της οικονομικής, πολιτικής, πολιτιστικής και γενικά κοινωνικής ευημερίας. Για να πλησιάσουμε ταχύτερα και αποτελεσματικότερα στον πολιτισμό που θα ζουν οι άνθρωποι τον 21ο αιώνα'.[8]

Στην πραγματικότητα, στον λόγο του, ο Milošević ήθελε να απειλήσει τους πολιτικούς του αντιπάλους, επικαλούμενος την προδοσία του Βουκ Μπράνκοβιτς και την 'έλλειψη ενότητας' μεταξύ των Σέρβων ως 'κακό πεπρωμένο σε όλη την Ιστορία τους' (Naumović 2009: 227-239, Antonijević 2007b: 127-8). Με αυτόν τον τρόπο χρησιμοποιήθηκε η παλιά επική παράδοση για να νομιμοποιηθεί η εξ ολοκλήρου κομμουνιστική πρακτική της 'διαφοροποίησης', δηλαδή της εκκαθάρισης των διαφωνούντων, και να εξασφαλιστεί μια αναγκαστική ενότητα σκέψης και δράσης.

Το Τραύμα ως πράξη λόγου

Αντί να αποπειραθούμε να δώσουμε μια σαφή απάντηση στο ερώτημα αν το Κοσσυφοπέδιο *είναι* ή *δεν είναι* σερβικό Τραύμα, είμαστε πλέον σε θέση να το προσεγγίσουμε με πιο γόνιμο τρόπο. Στην πραγματιστική γλωσσική αντίληψη [language pragmatic perspective], μπορούν να ισχύουν και τα δύο ταυτοχρόνως. Το τραύμα μπορεί να αντιμετωπιστεί ως πράξη λόγου, μια διαρκώς παρεκβατικά παραγόμενη συνθήκη η οποία στηρίζεται σε αμοιβαία συστατικές σχέσεις με τις συγκείμενες [contextual] περιστάσεις. Με αυτή την έννοια, είναι 'εκεί' ως κατασκευή με πολιτιστικό νόημα, 'αντικείμενο αναφοράς' του Eyerman ή 'παγιωμένη ιστορία' του Živković. Αλλά αυτό δεν υπονοεί ότι οι άνθρωποι *αισθάνονται* ενεργητικά το Τραύμα, ότι αυτό βρίσκεται κατά κάποιον τρόπο εντός τους, τους επηρεάζει ενιαία και αναπόφευκτα ή ότι υπάρχει κάποια μυστηριώδης σύνδεση μεταξύ της ουσίας του Σέρβου και του Τραύματος.

Με την πάροδο των αιώνων, η θεματική ενότητα του Κοσσυφοπεδίου έχει καταστεί ένα (ενδεχομένως) τραυματικό ερμηνευτικό πλαίσιο άμεσα διαθέσιμο ώστε να κατανοήσουν οι Σέρβοι τις συλλογικές εμπειρίες τους. Παρότι, αν ονομάσουμε τον θρύλο του Κοσσυφοπεδίου 'κύρια αφήγηση', θα του δώσουμε υπέρμετρες διαστάσεις, συνιστά αναμφίβολα την πιο διαδεδομένη, οικεία, συνήθη και εύκολα αξιοποιήσιμη ιστορία για να εξηγούν οι Σέρβοι τα πράγματα στον εαυτό τους. Αν και δεν ήταν απολύτως καθοριστικό, πράγματι διευκόλυνε την τραυματική απόδοση μιας σειράς συλλογικών γεγονότων, ιδίως τον 19ο και στις αρχές του 20ού αιώνα και έπειτα πάλι κατά τις τελευταίες τρεις δεκαετίες, όταν δηλαδή ο ανταγωνισμός Αλβανών-Σέρβων για το πραγματικό Κοσσυφοπέδιο εδαφοποιούσε εκ νέου τον μύθο. Με τη σειρά τους, τα γεγονότα παρείχαν εμπειρική τροφή η οποία ενίσχυε το τραυματικό στοιχείο στον μύθο.

Καλό είναι, ωστόσο, να θυμάται κανείς ότι δεν υπάρχει μόνο ο επίσημος λόγος, που είναι αναπόφευκτα προνομιούχος τόσο στην ιστορική καταγραφή όσο και στην κοινωνική επιστημονική ανάλυση. Ενώ στους κυβερνητικούς, ακαδημαϊκούς, δημοσιογραφικούς ή θρησκευτικούς τρόπους συζήτησης για το Κοσσυφοπέδιο, αναφέρεται διαρκώς το Τραύμα ως το αδιαμφισβήτητο κέντρο της σερβικής ταυτότητας,[9] άφθονα στοιχεία καταδεικνύουν ότι η λαϊκή πρόσληψη δεν συμμορφωνόταν πάντα με αυτή την αντίληψη. Για παράδειγμα, στις αρχές της δεκαετίας του 1990, μια ομάδα εθνολόγων, οι οποίοι μελετούσαν την πραγματική παρουσία του μύθου του Κοσσυφοπεδίου στην αγροτική Σερβία, διαπίστωσαν ότι σε μεγάλο βαθμό είχε πλέον χαθεί: οι ερωτηθέντες δεν είχαν πολλά να πουν για τον

πρίγκιπα Λάζαρο, μόνο ότι είχε πεθάνει στο Κοσσυφοπέδιο. Πολλοί δεν γνώριζαν ούτε ποιο βασίλειο είχε διαλέξει (Bandić 2001: 462). Υπάρχουν όμως και άλλα παραδείγματα.

Ο σερβισμός ως ιδιότητα του θύματος

Παρά την πολυφωνία, η παράδοση του Κοσσυφοπεδίου τείνει να κατευθύνει την κατασκευή της σερβικής συλλογικής ταυτότητας προς συγκεκριμένες οδούς. Δύο από αυτές είναι ιδιαίτερα χαρακτηριστικές. Η μία είναι ο αυτοπροσδιορισμός των Σέρβων ως θυμάτων και η άλλη είναι η κομπορρημοσύνη. Το γεγονός ότι 'εμείς' ήμασταν πάντα θύματα κάποιων κακών άλλων, φυσικά, δεν είναι αποκλειστικά σερβική ιδέα. Αλλά οι Σέρβοι φαίνεται ότι την έχουν αναπτύξει μάλλον περίτεχνα και μένουν πιστοί σε αυτήν με μεγάλο ενθουσιασμό (Jansen 2000). Η πιο ανησυχητική συνέπεια είναι η τάση να σκέπτονται το 'εμείς' ως ηθικά ενάρετο, να θεωρούν μηχανικά δεδομένη τη δική τους ηθική ανωτερότητα που πιθανώς διαμορφώθηκε από τα βάσανα. Ένα επακόλουθο είναι η δυσκολία ενασχόλησης με τη συλλογική ενδοσκόπηση, την αυτοκριτική και την αυτολογοκρισία.[10] Η διττή φύση της ιστορίας του Κοσσυφοπεδίου, που προκύπτει από την αρχική αντιστροφή της ήττας σε νίκη, την έκανε αξιοποιήσιμη για να 'κατέχουν ταυτόχρονα και τα δύο', σαν να λέμε: για να είναι ταυτοχρόνως *θύματα* και *νικητές*, και για να αξιώνουν ηθικό κεφάλαιο και από τις δύο οπτικές -και ως προς τα βάσανα και επειδή νίκησαν. Ή, με τους όρους του Giesen (2004), το Κοσσυφοπέδιο φαίνεται να είναι διαθέσιμο *συγχρόνως* ως 'θρίαμβος' και ως 'Τραύμα'.

Επιπλέον, η αξίωση της ιδιότητας του θύματος συχνά μετατρέπεται σε μονοπώλησή της. Ιδίως σε τεταμένες περιόδους που ευνοούν το Τραύμα, ο κύκλος των νομιμοποιημένων θυμάτων τείνει να περιορίζεται σε 'εμάς'. Αντί να διευρυνθεί η κατηγορία των θυμάτων και να επεκταθεί ο κύκλος του 'εμείς' που ο Alxenader (2004a: 1) βλέπει ως σημαντικό τμήμα της διεργασίας του Τραύματος, εδώ έχουμε αντίθετη τάση *συρρίκνωσης* του 'εμείς'. Η αλληλεγγύη προς τους άλλους δεν επιδιώκεται, ίσως μάλιστα και να αποθαρρύνεται. Αυτό φαίνεται να συμβαίνει επί του παρόντος, καθώς διακρίνεται μια 'έλλειψη κατανόησης' εκ μέρους της Δύσης προς τους Σέρβους και έτσι τροφοδοτείται περαιτέρω η αποξένωση και οι Σέρβοι βυθίζονται βαθύτερα σε έναν λόγο περί ταυτότητας που προσιδιάζει αποκλειστικά στην ιδιότητα του θύματος.

Η διεκδίκηση της ηθικής ανωτερότητας στη βάση των υποτιθέμενων συνεπειών του εξαγνισμού μέσω της οδύνης μπορεί να αναγνωσθεί ως επιβεβαίωση του παρτικουλαρισμού. Μια άλλη παρόμοια παράδοξη κίνηση είναι η διεκδίκηση της ιδι-

αιτερότητας των Σέρβων με την επιμονή στον μεγαλομανή εξαιρετισμό ως προς το Κοσσυφοπέδιο. Δηλώσεις, όπως 'Πώς να παρουσιαστεί το πνευματικό νόημα που έχει το Κοσσυφοπέδιο για τους Σέρβους στην κοινή γνώμη, όταν δεν υπάρχει ανάλογο παράδειγμα στην παγκόσμια κληρονομιά;' (άρθρο εφημερίδας του 1998 στο Čolović 2001: 208) ή 'Πριν από έξι αιώνες, τίποτε σημαντικότερο από τη μάχη του Κοσσυφοπεδίου δεν είχε συμβεί στον πλανήτη' (Bećković 1990: 47), δεν είναι καθόλου σπάνιες, παρά την υπερβολή τους, και θα μπορούσαν εύκολα να εισακουστούν από το σερβικό κοινό.

Αυτό συνδέεται με τη δεύτερη οδό στην πορεία της οποίας η κληρονομιά του Κοσσυφοπεδίου τείνει να δρομολογεί τις σερβικές αφηγήσεις: την τάση της κομπορρημοσύνης σε ό,τι αφορά το έθνος. Κατά κάποιον τρόπο, οι Σέρβοι έχουν αναπτύξει την πεποίθηση ή, τουλάχιστον, τη συνήθεια ότι, όταν μιλούν για τα ζητήματα του έθνους και του κράτους, πρέποντες είναι μόνο οι επιβλητικοί και πομπώδεις όροι. Λείπει κατά το πλείστον μια προσγειωμένη γλώσσα πατριωτισμού. Τα 'μεγάλα', βλ. εθνικά, έχουν αποσυνδεθεί από τα 'μικρά' –τα ασήμαντα πράγματα της καθημερινής ζωής, την εργασία, τη συνηθισμένη ανθρώπινη προσπάθεια, την υπομονετική οικοδόμηση μιας τακτικής ζωής. Φυσικά, οι Σέρβοι τα κάνουν όλα αυτά τα πράγματα, όπως και κάθε άλλος λαός, αλλά αυτού του είδους την προσπάθεια την κρατούν στην πλευρά του βέβηλου, σε απόσταση από την ιερότητα του έθνους. Δεν είναι εύκολο να έχεις επίδοση στα λόγια ως καλός Σέρβος αν μιλάς για τα καθημερινά, εγκόσμια ζητήματα. Δεν υπάρχει 'ιεροποίηση του καθημερινού' με τη βεμπεριανή έννοια. Το πρόβλημα είναι ότι αυτό συνεισφέρει στην υποτίμηση των επιτευγμάτων των πολιτών της Σερβίας κατά τη διάρκεια των δύο αιώνων της νεότερης ιστορίας της και εμποδίζει την αναγνώριση του εθνικού συμφέροντος προς ένα κοινό καλό, δημοκρατικά προσδιορισμένο.

Το Τραύμα, ένα τραύμα και η σημασία των ιδιωμάτων (του λόγου)

Το 1998-99, ο συμβολισμός του Κοσσυφοπεδίου εδαφοποιήθηκε εκ νέου με βάναυσο τρόπο, με το ξέσπασμα των ένοπλων συγκρούσεων μεταξύ του αλβανικού Απελευθερωτικού Στρατού του Κοσσυφοπεδίου και των σερβικών κρατικών δυνάμεων. Τον Μάρτιο του 1999, το ΝΑΤΟ επενέβη και βομβάρδισε τη Σερβία επί δυόμισι μήνες. Τώρα, το Τραύμα ως πολιτιστικό σενάριο ήρθε αντιμέτωπο με το ζωντανό, απτό τραύμα της θυματοποίησης από τον υψηλής τεχνολογίας οπλισμό του ισχυρότερου στρατιωτικού μηχανισμού στον κόσμο. Επιπλέον, το άμεσο τραύμα συνδεόταν απευθείας με το Κοσσυφοπέδιο ως τον τόπο του αρχικού Τραύματος, και η θυματοποίηση γινόταν ευρέως αντιληπτή ως απολύτως άδικη, επειδή 'προ-

σπαθούμε απλώς να διατηρήσουμε αυτό που είναι δικό μας'. Υπήρχε κάθε λόγος να περιμένει κανείς ότι το τραύμα του βομβαρδισμού από το ΝΑΤΟ θα βιωνόταν και θα γινόταν αντικείμενο αφήγησης σε ένα πλαίσιο έντονα καθορισμένο από το Τραύμα.

Στοιχεία όμως που συγκεντρώθηκαν προς τέλος της δεκαετίας του 1990 και τις αρχές εκείνης του 2000 αποκαλύπτουν πάρα πολύ διαφορετικούς -ακόμη και αντίθετους- τρόπους συζήτησης του ζητήματος. Μεταξύ 1998 και 2000, ο εθνολόγος Saša Nedeljković (2007: 52-66) συγκέντρωσε 200 γραπτές εκθέσεις από φοιτητές του Πανεπιστημίου του Βελιγραδίου, κυρίως από το τμήμα Εθνολογίας, στο θέμα του 'σερβισμού'. Μολονότι το Κοσσυφοπέδιο δεν ήταν απαιτούμενο θέμα, οι περισσότεροι έγραψαν για αυτό. Το πραγματεύθηκαν από συναισθηματική μάλλον παρά από διανοητική σκοπιά, και χρησιμοποίησαν πολλή μυθική ρητορικότητα: το Κοσσυφοπέδιο είναι 'ο μόνος αληθινός πυρήνας της αλήθειας', 'η καρδιά της Σερβίας' όπου 'κανείς μένει άναυδος και ο χρόνος σταματά', 'το Κοσσυφοπέδιο είναι ο επίμονος δυνατός πόνος στην ψυχή', 'ο καρκίνος της Σερβίας' (Nedeljković 2007: 60-61). Αυτές οι ρητορικές κατασκευές βρίσκονται σε προφανή αντιδιαστολή με τα εθνογραφικά δεδομένα που συγκεντρώθηκαν μόλις λίγα χρόνια νωρίτερα από τον Bandić. Η εξήγηση έγκειται εν μέρει στο διαφορετικό μορφωτικό επίπεδο των δύο δειγμάτων, αλλά όχι προς την κατεύθυνση που θα περίμεναν οι κοινωνικοί επιστήμονες: ο μυθικός λόγος κυριαρχούσε λιγότερο στους πιο αγράμματους αγρότες παρά στους φοιτητές του πανεπιστημίου της πόλης. Είναι ένα ακόμη δείγμα της σημασίας του εκπαιδευτικού συστήματος στην ενστάλαξη του δήθεν εγγενούς σερβικού Τραύματος.

Ένα άλλο σύνολο στοιχείων συγκεντρώθηκε το 2001/2002 στο πλαίσιο ενός ερευνητικού προγράμματος γύρω από τη λαϊκή εμπειρία της πτώσης του Milošević το 2000 και τις μελλοντικές προοπτικές της Σερβίας. Ο τίτλος του έργου ήταν *Πολιτική και καθημερινή ζωή* (Golubović κ.ά. 2003, Spasić 2008). Πραγματοποιήθηκαν 300 ημι-δομημένες συνεντεύξεις με κοινούς ανθρώπους σε ολόκληρη τη Σερβία. Ένα ερώτημα αφορούσε το ζήτημα του (πραγματικού) Κοσσυφοπεδίου και τον βομβαρδισμό από το ΝΑΤΟ το 1999, και στην περίπτωση αυτή, πολλοί πληροφορητές αναφέρθηκαν στο Κοσσυφοπέδιο ως συμβολική κληρονομιά. Ενώ για τους περισσότερους (αλλά με κανένα τρόπο για όλους) τα γεγονότα του 1999 ήταν από διάφορες απόψεις τραυματικά, αξίζει να σημειωθεί ο μεγάλος βαθμός στον οποίο αυτό δεν διατυπωνόταν στη γλώσσα του Τραύματος. Οι άνθρωποι ήταν εξοικειωμένοι με τη συμβολική παράδοση και γενικά πρόθυμοι να τη σεβαστούν, αλλά όχι να επιτρέψουν να καθορίσει την πολιτική στάση τους. Έμοιαζαν παγιδευμένοι με-

ταξύ των απαιτήσεων μιας ορθολογικής τοποθέτησης στον πραγματικό κόσμο και των ηθικών συναισθημάτων υπερηφάνειας και δικαιοσύνης τα οποία είναι πολύ έντονα συσχετισμένα με το θέμα του Κοσσυφοπεδίου. Το αποτέλεσμα ήταν μια μπερδεμένη και αντιφατική, αλλά ανοιχτή στάση, μια ειλικρινής απόπειρα να σκεφτούν καλά ένα δύσκολο θέμα. Πασίγνωστα ρητορικά σχήματα, όπως 'το Κοσσυφοπέδιο είναι το λίκνο της Σερβίας', χρησιμοποιήθηκαν συχνά με πρόχειρο, ακόμη και ειρωνικό τρόπο. Συχνά, η συζήτηση ξεκινούσε με τον απλό ισχυρισμό ότι 'το Κοσσυφοπέδιο είναι δικό μας', και αναφερόταν όχι σε κάποιου είδους μεταφυσική, αλλά στην πολιτική και στη θεμιτή -αν και μετά βίας πιο αποδεκτή- 'ιδιοκτησία' του από τους Σέρβους ως του έθνους που το δικαιούται. Μια άλλη γενική τάση ήταν να αναγνωρίζουν οι ερωτώμενοι, με κάποια θλιμμένη καρτερικότητα, ότι το Κοσσυφοπέδιο 'χάθηκε'.

Πώς εξηγούμε, επομένως, τη διαφορά μεταξύ του ευρέως μυθοποιημένου λόγου, στα πρώτα στοιχεία, και του στενόχωρου ρεαλισμού στα δεύτερα; Ο κύριος λόγος βρίσκεται, πιστεύω, στα διαφορετικά πλαίσια συζήτησης, τα οποία καταλήγουν σε δύο διαφορετικά ιδιώματα που χρησιμοποιούσαν οι άνθρωποι ανταποκρινόμενοι σε αυτά τα πλαίσια. Ο τίτλος που έδωσε ο Nedeljković -'σερβισμός' [srpstvo]- έθετε στο ζήτημα ένα πλαίσιο που προσκαλούσε τη μυθοποίηση: η λέξη είναι πολύ φορτισμένη, αφηρημένη και γενική, με (ισχυρή) αίσθηση πλαστότητας, και δεν χρησιμοποιείται ποτέ στον καθημερινό λόγο (ούτε ακόμη και όταν μιλά κανείς 'με έπαρση' για το έθνος). Τα άλλα στοιχεία συγκεντρώθηκαν με ένα ερωτηματολόγιο που όριζε ένα πολύ διαφορετικό πλαίσιο --ορθολογικό, συγκεκριμένο και προσωπικό, και αποθάρρυνε τις γενικευμένες διακηρύξεις. Έτσι, τα διαφορετικά ιδιώματα του λόγου παρήγαγαν αποκλίνοντες τρόπους ομιλίας για τα ίδια πράγματα.

Μία κοινή γλώσσα για τη διατύπωση διαφωνιών

Η μακρόχρονη ιστορία του Τραύματος ως πολιτισμικής κατασκευής έχει προσδώσει έναν χαρακτήρα διαστρωμάτωσης των νοημάτων του. Ναι, Κοσσυφοπέδιο 'σημαίνει' κάτι για τους περισσότερους Σέρβους, πιθανώς ακόμη και να τους 'ενδιαφέρει'. Αλλά το περιεχόμενο ποικίλλει εξαιρετικά. Επιπλέον, τα διαστρωματωμένα νοήματα είναι μόνο εν μέρει δυνατόν να αποδοθούν με λέξεις. Επίσης, ίσως ενέχουν ένα ευρύ φάσμα αόριστων συναισθημάτων αμηχανίας, δυσαρέσκειας και αισχύνης, που έχουν προκληθεί από τις πρόσφατες συλλογικές εμπειρίες. Συνεπώς, μέσα στο φαινομενικά ένα και μόνο Τραύμα, κάποια στρώματα νοημάτων είναι ίσως πλησιέστερα στην επιφάνεια και πιο άμεσα διατυπώσιμα ενώ άλλα θαμμέ-

να, σιωπηρά. Αυτό σημαίνει κάτι περισσότερο από απλώς διαφορετικά 'νοήματα', έντονα διαφορετική συναισθηματική και ηθική σημασία --περιλαμβανομένης και της απροκάλυπτης έλλειψης της σχέσης Τραύματος και μεμονωμένου Σέρβου. Αυτό που μένει, και λειτουργεί πραγματικά ως συνδετικός ιστός μεταξύ των Σέρβων, είναι η ταυτόσημη γλώσσα με την οποία είναι όλοι εξοικειωμένοι, ο 'παγιωμένος' συμβολισμός του Κοσσυφοπεδίου που από ρητορική σκοπιά συγκεντρώνει όλες τις διαφορές, χωρίς να τις παραδέχεται. Το όνομα παραμένει το ίδιο, παρέχοντας την εντύπωση της σταθερότητας και διευκολύνοντας τη φαινομενική αναβίωση του μύθου ενώ, στην πραγματικότητα, απλώς μετατρέπεται σε 'ένα χρήσιμο κλισέ ή γλωσσικό στερεότυπο, "αναφορά" και επιχείρημα για ιδεολογική χρήση' (Đerić 2005: 30).

Τα ρητορικά σχήματα του θρύλου του Κοσσυφοπεδίου, ιδίως με τον επικό μανδύα του, χρησιμοποιήθηκαν ως πολιτικά τεχνάσματα για να καταδικαστούν και να κηλιδωθούν ηθικά οι πολιτικοί αντίπαλοι από τα μέσα του 19ου αιώνα. Αυτή η πρακτική ήταν τόσο διαδεδομένη στον σερβικό πολιτικό βίο, ώστε η λειτουργία του *εσωτερικού αποκλεισμού* μπορεί να προσδιοριστεί ως σπουδαιότερη ιδεολογική λειτουργία του Τραύματος απ' ό,τι η επιθετικότητα προς τους άλλους, η οποία σήμερα προβάλλεται στις κριτικές εξωτερικές αφηγήσεις. Παρόλα αυτά, οι μηχανισμοί του αποκλεισμού ίσως να είναι πιο ανεπαίσθητοι από ό,τι η απερίφραστη κηλίδωση του αντιπάλου που ταυτίζεται με τον προδότη Βουκ Μπράνκοβιτς. Ένα έξοχο παράδειγμα πιο έμμεσης πρακτικής έδωσε το 2006 ο τότε πρωθυπουργός Vojislav Koštunica, ένας δημοκράτης αλλά συντηρητικός εθνικιστής. Μιλώντας στον συμβολικά πολύ φορτισμένο χώρο της παλιάς σερβικής Μονής Χιλανδαρίου, στην Ελλάδα, εν μέσω μιας πολιτικής εκστρατείας, ο Koštunica είπε: 'Ο καθένας γνωρίζει τι σημαίνει για εμάς το Κοσσυφοπέδιο'. Ας εξετάσουμε τη φράση από πιο κοντά. Αν 'ο καθένας' το γνωρίζει, τότε όσοι αισθάνονται ότι δεν γνωρίζουν τι ακριβώς σημαίνει το Κοσσυφοπέδιο για αυτούς ή για άλλους, δεν μπορούν παρά να αισθάνονται αποκλεισμένοι ή καλύτερα, πλήρως εξαφανισμένοι (εφ' όσον δεν ανήκουν καν στον 'καθένα'). Αν ο καθένας 'γνωρίζει' κάτι, τότε δεν υπάρχει καμία ανάγκη να εκφράσει, να συζητήσει και να αποδείξει αυτό το κάτι. Τέλος, είναι εξίσου ασαφές ποιοι είναι οι 'εμείς'. (Οι Σέρβοι; όλοι ή μόνο μερικοί; ίσως μόνο οι πατριώτες ή οι ορθόδοξοι ή τα μέλη του κόμματος του Koštunica;). Ως εκ τούτου, με μια σύντομη και φαινομενικά αβλαβή φράση, όλοι όσοι δεν αναγνωρίζουν εαυτούς εκεί αποκλείονται από την κοινότητα. Αλλά αυτό γίνεται σιωπηρά, και έτσι η κίνηση καθίσταται λιγότερο εμφανής και αμφισβητείται δυσκολότερα: πράγματι, κανείς δεν θα ξέρει πώς να την καταγγείλει. Το κύριο παράδοξο που ενέχεται τόσο στην 'απλή'

όσο και στη 'σύνθετη' στρατηγική αποκλεισμού είναι ότι το Τραύμα, προβαλλόμενο ως αυτό που συνδέει τους Σέρβους, χρησιμοποιείται για να δημιουργήσει εσωτερικό αυτοτραυματισμό της εθνικής πολιτείας, εντείνοντας τις ρήξεις στο εσωτερικό και αποτρέποντας τον κατευνασμό τους.

Η περίοδος μετά το 2000 χαρακτηρίστηκε από σειρά νέων περιπλοκών στο θέμα του Κοσσυφοπεδίου. Μετά τον πόλεμο του 1999 και την εγκαθίδρυση διεθνούς διοίκησης στο (πραγματικό) Κοσσυφοπέδιο, δεν υπήρξε επίλυση στο καθεστώς της περιοχής. Αυτό συνέβαλε στη δημιουργία ενός κλίματος στη Σερβία όπου όποιος ανεβάζει τα ρητορικά διακυβεύματα σχετικά με το Κοσσυφοπέδιο κερδίζει πολύ εύκολα πολιτικούς πόντους. Ενώ ο ανεπίσημος, πιο προσωποποιημένος και ιδιωτικός λόγος, όπως καταδεικνύεται παραπάνω, χαρακτηρίζεται από γενικό ορθολογισμό και ευρύτητα πνεύματος, ο παραγόμενος από τις πολιτικές ελίτ λόγος επιδίωκε έναν εκ νέου τραυματισμό της στάσης των Σέρβων ως προς το Κοσσυφοπέδιο. Αντί να αντικαθίστανται βαθμιαία από πιο ορθολογικές και ρεαλιστικές προτάσεις προσανατολισμένες στην πολιτική, τα ρητορικά σχήματα του μύθου, στην τραυματική εκδοχή του, χρησιμοποιήθηκαν αφειδώς από επίλεκτους φορείς, που προσπαθούσαν να υπερισχύσουν αλλήλων στην υπεράσπιση του ιερού χαρακτήρα του Κοσσυφοπεδίου. Με τα λεκτικά διακυβεύματα να αυξάνονται, κατέστη σχεδόν αδύνατον να μιλάει κανείς για το Κοσσυφοπέδιο, το πραγματικό όπως και το συμβολικό, σε άλλον εκτός από τον υπερθετικό βαθμό. Οτιδήποτε άλλο αποκλείεται εύκολα ή καθίσταται υπερβολικά δαπανηρό. Όταν, για παράδειγμα, το 2007, ο διαπρεπής δημοσιογράφος Boško Jakšić, στη στήλη του στην καθημερινή εφημερίδα *Politika*, υποστήριξε την αναγνώριση εκ μέρους της Σερβίας ενός ανεξάρτητου Κοσσυφοπεδίου, προκλήθηκε σάλος που διήρκεσε εβδομάδες.

Από την άλλη, η εκστόμιση ή η επικρότηση κενών φράσεων όπως 'Το Κοσσυφοπέδιο είναι Σερβία!', 'Δεν θα παραιτηθούμε ποτέ από το Κοσσυφοπέδιο!' 'Το Κοσσυφοπέδιο είναι η ιερή γη μας!' κ.λπ. δεν στοιχίζει τίποτε και ίσως ακόμη και να φέρνει κάποιο κέρδος –αν μη τι άλλο, το κέρδος από την εκδήλωση ότι κανείς δεν ξεχωρίζει. Συνεπώς, ο καθένας επιλέγει να επαναλαμβάνει τις φράσεις, χωρίς πολλή σκέψη. Ταυτοχρόνως, οι άνθρωποι τρέφουν κάθε είδους αμφιβολίες και πικρίες κατά της συμβολικής επικράτησης του Κοσσυφοπεδίου και των επιπτώσεών της στην τρέχουσα σερβική πολιτική, αλλά αισθάνονται σε εξαιρετικά δύσκολη θέση να τις εκφράσουν δημόσια ή ακόμη και εις εαυτούς, επειδή έχει εξυμνηθεί στο έπακρο η ιερότητα του θέματος. Αυτή η ιδιωτική και υποταγμένη στάση του αποκαμωμένου θυμού είναι σχεδόν αδύνατον να καθηλωθεί: την αισθάνεται κανείς σε ψιθυριστές παρατηρήσεις, σε μισοειπωμένα σχόλια και σε παράπονα που ακούγονται

τυχαία, στα πρόσωπα των ανθρώπων και στον τόνο της φωνής τους.

Αυτό εκδηλώθηκε στις εκλογές. Το 2008 ήταν ένα έτος θερμό από πάθη, με τη διακήρυξη ανεξαρτησίας του (πραγματικού) Κοσσυφοπεδίου τον Φεβρουάριο, τις επακόλουθες διαμαρτυρίες που μετατράπηκαν σε ταραχές στο Βελιγράδι –περιλαμβανομένης της επιδρομής και πυρπόλησης της πρεσβείας των ΗΠΑ–, το αφνίδιο πάγωμα των σχέσεων της Σερβίας με τις χώρες της Δύσης κ.λπ. Η δημόσια σφαίρα αντηχούσε από τις αναρίθμητες επικλήσεις του όρκου του Λαζάρου και της κληρονομιάς των ηρώων του Κοσσυφοπεδίου, ιδίως στην εκστρατεία των ακραίων εθνικιστών. Παρόλα αυτά, εκείνον τον Φεβρουάριο του 2008, ο κατέχων το αξίωμα δημοκρατικός πρόεδρος Boris Tadić επανεξελέγη και στις κοινοβουλευτικές εκλογές που έλαβαν χώρα τον Μάιο, ο συνασπισμός του Δημοκρατικού Κόμματος/G17 κέρδισε 38,40% των ψήφων (102 έδρες στο Κοινοβούλιο), ενώ το ακραίο εθνικιστικό Σερβικό Ριζοσπαστικό Κόμμα ήρθε δεύτερο με 29,45% και 78 έδρες (CeSID http://www.cesid.org/). Πράγματι, ο Tadić και οι δημοκράτες του, όπως σχεδόν όλοι στη σερβική πολιτική σκηνή, θεωρούν παράνομη την ανεξαρτησία του Κοσσυφοπεδίου και την πολεμούν όπως μπορούν. Αλλά, ό,τι και αν σκέπτεται κανείς για την πολιτική τους ως προς το θέμα, αυτή δεν είναι εξτρεμιστική. Προς την ίδια κατεύθυνση, σφυγμομετρήσεις δείχνουν ότι, όταν τους ζητήθηκε να απαριθμήσουν τα πιο σημαντικά προβλήματα που αντιμετωπίζει σήμερα η Σερβία, οι άνθρωποι τοποθετούν (το καθεστώς του πραγματικού) Κοσσυφοπεδίου κάτω από την 'ανεργία', 'το χαμηλό βιοτικό επίπεδο' και τη 'διαφθορά' (SMMRI 2008).[11]

Επίλογος

Ελπίζω να έχω καταδείξει πώς η έννοια του πολιτιστικού τραύματος, με την έμφαση στις ιστορίες, τη δημόσια συζήτηση και την πάλη του λόγου μέσα σε πραγματικά υπάρχουσες κοινωνίες πολιτών, μας προστατεύει από τη μορφή ενός επικίνδυνου βιολογισμού της εθνικής 'ψυχής', 'φύσης' ή 'είναι', ή του εύκολου ψυχολογισμού του αυταπόδεικτου (αλλά εμπειρικά αναπόδεικτου) συλλογικού πόνου της κοινής ψυχής.

Συνεπώς, τελικά, υπάρχει Τραύμα του Κοσσυφοπεδίου για τους Σέρβους; Η απάντηση μπορεί να είναι 'ναι', υπό την προϋπόθεση ότι καταλαβαίνουμε την ορθή θέση του: δεν βρίσκεται *μέσα* στους Σέρβους αλλά στον χώρο του λόγου *μεταξύ* τους. Και το Τραύμα καθεαυτό ενέχει έναν ολόκληρο δεσμό από μπλεγμένα τραύματα, όχι απαραίτητα εκείνα που οι βάρδοι του Τραύματος πάσχισαν να ενσταλάξουν. Η απατηλή απλότητα του ονόματος Κοσσυφοπέδιο ίσως κρύβει επίσης τραύ-

ματα των γιουγκοσλαβικών πολέμων, που περιλαμβάνουν το 'τραύμα των δραστών' (Giesen 2004), το τραύμα της παγίδευσης σε μια ανεπίλυτη σύγκρουση με έναν γειτονικό λαό, τους Αλβανούς, το τραύμα του αποκλεισμού της Σερβίας από την ευρωπαϊκή ολοκλήρωση, το τραύμα του ζην σε μια ατελή δημοκρατία και συνεχιζόμενη οικονομική στασιμότητα. Και επίσης, ίσως, το τραύμα του εξαναγκασμού σε μια τραυματική ταυτότητα και της έλλειψης μιας γλώσσας στην οποία θα εκφράσει κανείς τη διαφωνία του χωρίς να αποκληθεί προδότης.

Σημειώσεις

1. Δεν υπάρχουν πολλά έργα τα οποία να αναγνωρίζουν τα μεταβαλλόμενα νοήματα του μύθου χωρίς να απορρίπτουν τη συνάφειά του. Καλά παραδείγματα αποτελούν οι συνοπτικές αναλύσεις του Bieber (2002), οι οποίες εστιάζουν στις πολιτικές πτυχές, και της Bakić-Hayden (2004) με μία περισσότερο πολιτιστικά ερμηνευτική προσέγγιση. Ο Zirojević (2000) διηγείται περιεκτικά το ιστορικό υπόβαθρο.

2. Μερικές φορές αυτή η στάση ευτυχώς συμπίπτει με τη μετανεωτερική παραίτηση του ερευνητή από την κοινωνική επιστήμη, όπως στον Van de Port (1999).

3. Δεδομένης της ιδιαίτερης φύσης της προφορικής λογοτεχνίας, όπου δεν υπάρχει 'πρωτότυπη' ή 'αυθεντική' εκδοχή, έχει σημασία το γεγονός ότι τα ποιήματα του Κοσσυφοπεδίου καταγράφηκαν τη στιγμή ακριβώς της επαναστατικής αναταραχής. Οι συνθήκες ασφαλώς προσέδωσαν ιδιαίτερο χρώμα στις εκδοχές που καταγράφηκαν και έτσι παγιώθηκαν για τις μέλλουσες γενιές ως η παράδοση του Κοσσυφοπεδίου. Επιπλέον, είναι γνωστό ότι, σε κάποιο βαθμό, μερικά από τα βασικά ποιήματα του Κύκλου του Κοσσυφοπεδίου ήταν συγγραφικές δημιουργίες συγκεκριμένων προσώπων, πασίγνωστων τροβαδούρων της εποχής.

4. Η Μάχη του Κοσσυφοπεδίου ήταν το κύριο μοτίβο της σερβικής ποίησης τη δεκαετία του 1860, με τα λογοτεχνικά περιοδικά να βρίθουν ποιημάτων τιτλοφορούμενων *Κοσσυφοπέδιο, Στο Κοσσυφοπέδιο, Ω Κοσσυφοπέδιο*, που ήταν πλήρη οδυρμών όπως: 'Κοσσυφοπέδιο-αιμάσσουσα πληγή μου!', 'Αλίμονο στο Κοσσυφοπέδιο!' κ.λπ. (Skerlić 1925: 155).

5. Την ίδια περίοδο, φαίνεται ότι κάποιες φορές ο μύθος του Κοσσυφοπεδίου συνέβαλε σε ιδεολογίες ευρύτερες από τον σερβικό εθνικισμό. Οι Πανσλαβιστές στην Αυτοκρατορία των Αψβούργων αισθάνονταν ότι μπορούσαν να τον χρησιμοποιήσουν για να προωθήσουν την σλαβική ενότητα. Οι 'Ιλλύριοι', μέλη του κινήματος Κροατικής Εθνικής Αναγέννησης, ερμήνευαν το Κοσσυφοπέδιο ως σύμβολο της νότιο-σλαβικής, όχι απλώς της σερβικής, εθνικής υπερηφάνειας και υπόσχεση για μελλοντική απελευθέρωση. Βλ. Wachtel (1998) για αυτό το μοντέλο πολιτιστικής ενότητας των νότιων Σλάβων που βασιζόταν στη γλώσσα, και Banac (1984) για μια πιο κριτική εξέταση.

6. Σχετικά με τους τρεις καλλιτέχνες και τη σχέση τους με την ιδεολογία του γιουγκοσλαβισμού, βλ. Wachtel (1998) και Banac (1984).

7. Οι δραστηριότητες των τριών φορέων αναλύονται στα αντίστοιχα κεφάλαια του Popov (2000). Για μια γενικότερη συζήτηση σχετικά με την εναντίωση της σερβικής διανόησης και την 'εθνικοποίησή' της κατά τη δεκαετία του 1980, βλ. Dragović-Soso (2002).

8. Παρατίθεται στο: www.uio.no/studier/emner/hf/ilos/BKS4110/Eksamensoppgaver/ BKS 4110% 20V07.doc.

9. 'Ένας τόμος που φιλοδοξεί να προσφέρει μια αναμφισβήτητη οπτική του ιστορικού για τη Μάχη -Tasić & Đuretić (1991)- αποτελεί μια καλή πηγή παραδειγμάτων: για τους συγγραφείς, το Κοσσυφοπέδιο είναι *'αναμφίβολα* το πιο σημαντικό γεγονός σε ολόκληρη την ιστορία του σερβικού λαού' (σελ. 7), 'όχι απλώς η εθνική ιδέα αλλά εκείνο το εσωτερικό χαρακτηριστικό που καθιστά Σέρβο έναν Σέρβο' (σελ. 14), 'μέρος του πεπρωμένου μας... χτισμένο στα θεμέλια της συνείδησής μας και του πολιτισμού μας... Η Μάχη του Κοσσυφοπεδίου, είναι *εμείς*' (σελ. 49, η έμφαση της γράφουσας).

10. Ο Čolović (2002: 7-9) δίνει μια ειρωνική σύνοψη του τι, για να παραφράσουμε την Malkki (1995), μπορεί να ονομαστεί σερβική 'μυθική ιστορία', που στρέφεται γύρω από την ιδιότητα του θύματος και την ηθική καθαρότητα.

11. Την περίοδο 2005-2008, το ποσοστό των αποκρινόμενων που τοποθετούσαν το Κοσσυφοπέδιο μεταξύ των κύριων προβλημάτων κυμαινόταν κατά μέσον όρο μεταξύ 20% και 30%, αυξανόμενο σε 40% μόνο περί τον Φεβρουάριο του 2008. Τον Νοέμβριο του 2008, ήταν 13%. Η 'ανεργία' καταγραφόταν σταθερά μεταξύ 45% και 60%, και το 'χαμηλό βιοτικό επίπεδο' 35%-45% (μπορούσαν να απαριθμήσουν περισσότερες από μία προτεραιότητες).

Βιβλιογραφικές αναφορές

Alexander, J. (2004). 'Toward a Theory of Cultural Trauma', στο J. Alexander et al., *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley: University of California Press.

Antonijević, D. (2007a). *Karađorđe i Miloš: Između istorije i predanja* [*Karađorđe και Miloš: μεταξύ ιστορίας και θρύλου*], Beograd: Etnološka biblioteka.

Antonijević, D. (2007b). *Karađorđe i Miloš: Mit i politika.* [*Karađorđe και Miloš: μύθος και πολιτική*], Beograd: Etnološka biblioteka.

Anzulović, B. (1999). *Heavenly Serbia: From Myth to Genocide*, New York: New York University Press.

Bakić-Hayden, M. (2004). 'National Memory as Narrative Memory: The Case of Kosovo', στο M. Todorova (επιμ.), *Balkan Identities: Nation and Memory*, New York: New York University Press.

Banac, I. (1984). *The National Question in Yugoslavia: Origins, History*, Politics, Ithaca: Cornell University Press.

Bandić, D. (1997 [1990]). *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko* [*Ουράνιο και επίγειο Βασίλειο*], Beograd: XX vek.

Bandić, D. (2001). 'Tajni život kosovskog mita' ['Η μυστική ζωή του μύθου του Κοσσυφοπεδίου'], στο J. Bjeladinović-Jergić, (επιμ.), *Zbornik Etnografskog muzeja u Beogradu: 1901-2001*. Beograd: Etnografski muzej.

Bećković, M. (1990). *Služba* [*Η υπηρεσία*], Beograd: SKZ.

Bieber, F. (2002). 'Nationalist Mobilization and Stories of Serb Suffering: The Kosovo Myth from 600th Anniversary to the Present', *Rethinking History*, 6(1): 95-110.

Bogdanović, D. (2006 [1985]). *Knjiga o Kosovu* [*Βιβλίο για το Κοσσυφοπέδιο*], Beograd: SKZ.

Byford, J. (2008). *Denial and Repression of Anti-Semitism: Post-Communist Remembrance of the Serbian Bishop Nikolaj Velimirović*, Budapest: CEU Press.

Cvijić, J. (1992 [1931]). 'Dinarski, centralni i panonski tip', στο B. Jovanović, (επιμ.) *Karakterologija Srba* [*Χαρακτηριολογία των Σέρβων*], Beograd: Naučna knjiga.

Čolović, I. (2001). *Dubina*. [*Βάθος*] Beograd: Samizdat B92.

Čolović, I. (2002 [1997]). *The Politics of Symbol in Serbia: Essays in Political Anthropology*, transl. C. Hawkesworth. London: Hurst.

Ćosić, D. (2004). *Kosovo*. Beograd: Novosti.

Di Lellio, A. (2009). *The Battle of Kosovo 1389. An Albanian Epic*. London/New York: I.B. Tauris.

Di Lellio, A. & St. Schwandner-Sievers (2006). 'The Legendary Commander: the Construction of an Albanian Master-Narrative in Post-War Kosovo', *Nations and Nationalism* 12(3): 513-529.

Đerić, G. (2005). *Pr(a)vo lice množine*. [*Μιλώντας (για το) Εμείς*], Beograd: IFDT/Filip Višnjić.

Dragnich, A, & S. Todorovich (1984). *The Saga of Kosovo: Focus on Serbian-Albanian Relations*. Boulder, CO: East European Monographs.

Dragović-Soso, J. (2002). *Saviours of the Nation?: Serbia's Intellectual Opposition and the Revival of Nationalism*. London: Hurst.

Dvorniković, V. (1939). *Karakterologija Jugoslovena* [*Χαρακτηριολογία των Γιουγκοσλάβων*], Beograd: Geca Kon.

Duijzings, G. (2000). *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*. London: Hurst.

Emmert, T. A. (1990). *Serbian Golgotha: Kosovo 1389*. New York: Columbia University Press.

Eyerman, R. (2002). *Cultural Trauma. Port Chester*, NY: Cambridge University Press.

Giesen, B. (2004). 'The Trauma of Perpetrators: The Holocaust as the Traumatic Reference of German National Identity', στο J. Alexander et al., *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press.

Golubović, Z, I. Spasić & Đ. Pavićević, (επιμ.) 2003. *Politika i svakodnevni život: Srbija 1999-2002*. [*Πολιτική και καθημερινή ζωή: Σερβία 1999-2002*], Beograd: IFDT.

Hobsbawm, E. (1983). 'Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914', στο E. Hobsbawm & T. Ranger, επιμ. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jansen, S. (2000). 'Victims, Underdogs and Rebels: Discursive Practices of Resistance in Serbian Protest', *Critique of Anthropology* 20(4): 393–419.

Jevtić, A. (2007 [1987]). *Od Kosova do Jadovna* [*Από το Κοσσυφοπέδιο στο Jadovno*], Trebinje/Vrnjci: Manastir Tvrdoš/ Bratstvo sv. Simeona Mirotočivog.

Loma, A. (2002). *Prakosovo: slovenski i indoevropski koreni srpske epike*. [*Πριν το Κοσσυφοπέδιο. Σλαβικές και ινδοευρωπαϊκές ρίζες των σερβικών επών*], Beograd: Balkanološki institut SANU.

Luci, N & P. Marković (2009). 'Events and Sites of Difference: Marking Self and Other in Kosovo', στο Pål Kolstø, επιμ., *Media Discourse and the Yugoslav Conflicts*. Farnham: Ashgate.

Malcolm, N. (1998). *Kosovo: A Short History*. New York: New York University Press.

Malkki, L. (1995). *Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania.* Chicago & London: University of Chicago Press.

Naumović, S. (2009). *Upotreba tradicije u političkom i javnom životu Srbije na kraju 20. i početkom 21. veka* [*Η χρήση της παράδοσης στη σερβική πολιτική και δημόσια ζωή στο γύρισμα του 21ου αιώνα*], Beograd: IFDT/Filip Višnjić.

Nedeljković, S. (2007). *Čast, krv i suze* [*Τιμή, αίμα και δάκρυα*], Beograd: Zlatni zmaj/Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.

Popov, N. (επιμ.) (2000). *The Road to War in Serbia: Trauma and Catharsis.* Budapest: CEU Press.

Popović, M. (1998). *Vidovdan i časni krst.* [*Vidovdan και ο Τίμιος Σταυρός*], Beograd: XX vek.

Ramet, S. P. (1995). 'The Serbian Church and the Serbian Nation', στο S.P. Ramet & Lj.S. Adamovich, επιμ., *Beyond Yugoslavia: Politics, Economics, and Culture in a Shattered Community.* Boulder: Westview Press.

Roudometof, V. (2001). *Nationalism, Globalization, and Orthodoxy. The Social Origins of Ethnic Conflict in the Balkans.* Westport, CT: Greenwood Press.

Sells, M A. (2002). 'The Construction of Islam in Serbian Religious Mythology and Its Consequences', στο M. Schatzmiller, επιμ., *Islam and Bosnia: Conflict Resolution and Foreign Policy in Multi-Ethnic States.* Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press.

Skerlić, J. (1925). *Omladina i njena književnost (1848-1871). Izučavanja o nacionalnom i književnom romantizmu kod Srba.* [*Η Νεολαία και η Λογοτεχνία της (1848-1871). Μελέτες για τον Εθνικό και Λογοτεχνικό Ρομαντισμό μεταξύ των Σέρβων*], Beograd: Napredak.

SMMRI (2008). 'Attitudes concerning Kosovo', Monthly Omnibus Survey, Strategic Marketing Research. Belgrade.

Spasić, I. (2008). 'Serbia 2000-2008: A Changing Political Culture?' *Balkanologie* 11(1-2), http://balkanologie.revues.org/index1282.html

Šuber, D. (2006). 'Myth, collective trauma and war in Serbia: a cultural-hermeneutical appraisal', *Anthropology Matters Journal* 8(1): 1-9.

Tasić, N. & V. Đuretić, (επιμ.), (1991). *Kosovska bitka 1389. i njene posledice* [*Η Μάχη του Κοσσυφοπεδίου του 1389 και οι συνέπειές της*], Beograd: SANU.

Van de Port, M. (1999). "'It Takes a Serb to Know a Serb": Uncovering the Roots of Obstinate Otherness in Serbia', *Critique of Anthropology* 19(1): 7-30.

Velimirović, Bishop N. (1988). *Kosovo i Vidovdan* [*Κοσσυφοπέδιο και Vidovdan*], Šabac: Glas crkve.

Vetlesen, A. J. (2005). *Evil and Human Agency: Understanding Collective Evildoing.* Cambridge: Cambridge U. Press.

Vickers, M. (1998). *Between Serb and Albanian: A History of Kosovo.* London: Hurst.

Volkan, V. D. (1996). 'Bosnia-Herzegovina: Ancient Fuel of a Modern Inferno', *Mind and Human Interaction* 7: 110-127.

Volkan, V.D. (2002). 'Bosnia-Herzegovina: Chosen Trauma and Its Transgenerational Transmission', στο M. Schatzmiller, επιμ., *Islam and Bosnia.* Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press.

Vucinich, W.S., & T.A. Emmert (επιμ.) (1991). *Kosovo: Legacy of a Medieval Battle.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Wachtel, A. B. (1998). *Making a Nation, Breaking a Nation: Literature and Cultural Politics in Yugoslavia.* Stanford: Stanford University Press.

Zdravković, H. (2005). *Politika žrtve na Kosovu* [*Η πολιτική του θύματος στο Κοσσυφοπέδιο*], Beograd: Etnološka biblioteka.

Zirojević, O. (2000). 'Kosovo in the Collective Memory', στο N. Popov, επιμ., *The Road to War in Serbia: Trauma and Catharsis.* Budapest: CEU Press.

Žanić, I. (1998). *Prevarena povijest.* [*Παραποιημένη ιστορία*], Zagreb: Durieux.

Živković, M. (2001). 'Serbian Stories of Identity and Destiny in the 1980s and 1990s', Unpublished Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, University of Chicago.