

ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ

ВЛАСТ И ИДЕНТИЧНОСТ НА БАЛКАНИТЕ (ПРЕДВАРИТЕЛНИ БЕЛЕЖКИ)

Таня Бонева

Власт и идентичност е проблем дискутиран в различни изследвания на нацията и националната идентичност, етничността и етническите граници. (Weber, M. 1947; Андерсон, Б. 1983, 1998; Barth, F. 1969; Гелнер, Ъ. 1999); Smith, A.D. 1986, 1991; Gossiaux, J.-F. 2002, 2004 и др.). Макс Вебер подчертава тясната връзка между кръвното родство (произходът) и етничността. Той определя етническата общност като група, вярваща в своя реален или въображаем общ произход, представата за който се поддържа в рамките на политическата общност (Вебер, 1992). Изучавайки традиционната власт и нейните водачи той се съсредоточава върху различията в механизмите на въздействие на различните видове власт. Е. Гелнер показва политическата същност на нациите и национализма като политическа идеология от епохата на индустриалното общество и въздействието на държавата върху идентичността на гражданите (Гелнер, 1999, 39–87, 118–135). Б. Андерсън разкрива някои от механизмите на въобразяване (съзнателното изграждане или конструиране) на нацията като политическа общност и на национализмът като политическа идеология, като анализира политическите и културни системи, от които възниква (религиозните общности и свещени езици, династическите царства с център на божествена власт и променливи граници, осмислянето на времето на базата на вертикалното повторение на събития, обусловени от свещен прецедент и др.). Вниманието му е съсредоточено върху процесите на секуларизация на общностите и на представите за света, времето и властта чрез изместването на свещените езици от всекидневните писмени езици и полята на книгопечатането за конституиране на националните идеологии и идентичности (Андерсън, 1998, 21–22, 27 и сл.). В изследванията върху националната идентичност А. Смит разглежда различните видове колективни идентичности (политическа, религиозна и етническа), тяхната устойчивост и променливост в исторически план, както и ролята на властта за оформянето им (А. Смит, 2000). Проблемът власт – идентичности е тясно свързан с този за етническите граници, определяни от Фр. Барт като “символни зони на контраст между членовете на различни групи”, обусловени от съществуването на признати социални граници и очертани от стабилни или променливи културни черти на общността, значими за нея (Barth, 1969, 13). Ф. Госийо представя сложните процеси на взаимодействие власт – етнос през 19–20 век на Балканите: въздействието на националните държави, върху оформеното с векове религиозно многообразие на полуострова, с особено внимание върху ролята на националните и политически идеологии за оформянето на различните етнически и национални общности в Югославия. (Госийо, Ф. 2004).

Идентичността се определя като изживяване на **другостта**, която се изразява чрез определени самоназвания или названия на групите, с които те са известни в

определена социална среда. Създадени в групата или наложени ѝ отвън те отразяват процеси на взаимодействие или изолация, на адаптация и интеграция, в резултат на което се оформят регионални и локални общности, обозначени различно на местно, регионално, политическо или държавно ниво. Термините за идентичност са ендегенни (вътрешни, създадени в общността, употребявани от самата нея) или екзогенни, наложени отвън – от съседни общности или от държавата и нейните институции. Възникнали в различни периоди от съществуването на общностите, те са видимият знак на групата, независимо от същностните промени в нейната социална структура и култура, свързана с модернизация или миграции. Наред с устойчивата, стабилна във времето идентичност се наблюдава и ситуационна (представителна, или преференциална), проявявана при определени обстоятелства, както и множествена идентичност, чрез които групата се адаптира в различни политически и социални условия, както и по време на миграция.

Днес в българския политически живот се появиха партии, които носят етническа окраска в названието си като “Евророма” и Партията на турско езичните цигани. Двете названия отразяват паралелната употреба в обществената среда на два “етнонима”: цигани и роми за една твърде сложна общност. Последният се появи в употреба през последните 10–12 години и може да се определи като “демократичното” име на циганите, употребявано от лидерите им, не правителствени организации и в медиите. То отразява част от големите групови самоназвания на тази сложна общност: *дасикане рома* и *хорохане рома* за циганите мюсюлмани и християни, но не и многообразието от идентичности на различните групи вътре в общността. (Марушиакова, Е. В. Попов, 1993). Ще дам и примери. На локално ниво съществуват представи за идентичност, които показват стремеж към или процес на интеграция. В много селища на страната циганите–християни се определят като българи и възприемат облеклото и обичаите на местното българско население като съхраняват до днес местните традиции, отпаднали сред българите в процеса на урбанизация. В Жеравна общността определя идентичността си така: “Ние сме стари българи, дошли тук заедно с Аспарух”. Самото свързване на произхода на локално ниво с началото на българската държава показва късната поява на този разказ, отразяващ началото на политическата история на българите, част от всички съчинения по българска история. Циганите-мюсюлмани, известни сред българите като турски цигани, се самоопределят като цигани или турци и са един от проблемите на междудържавните отношения с Турция при периодичните преселвания на турци в южната ни съседка. Днес тяхното обединение в отделна партия може пряко да се свърже с “10-летието на ромското включване” (приобщаване), обявено през 2005 г. и осъществявано с финансовата подкрепа на “Отворено общество”, инициатива, която внушава допълнителен престиж на ромската общност и е свързано с надежди за определени материални облаги. Целта на тази статия е да обърне внимание на употребата на някои термини за идентичност за различни общности на Балканите и намесата на властта (чрез нейните институции и пропаганда) в изобретяването на идентичности. Тази разпространена практика е част от проблема за механизмите на създаването и поддържането на “хомогенността” на националните държави не само на Балканите, но и в Европа и засяга въпроса за нациите като “въобразени общности”. Не смятам,

че този сложен проблем може да се реши в едно кратко изложение, но бих искала да поставя въпроси, които не се откриват просто от анализа на документите, а от съчетанието на писмени източници и преки наблюдения върху идентичността по време на теренни изследвания. Ще започна с лични спомени. През 1982 г. по време на експедиция в Смолянско, пристигайки в с. Могилица чухме израза: “Каурите идат”¹. Ясно беше, че на локално и регионално ниво е запазено идентифицирането на българите като неверници, административно наложено в Османската империя за не мюсюлманските поданици. През 1999 г. по време на експедиция със студенти в с. Черноочене, недалеч от Кърджали нашата идентичност беше вече ясно политическа: пристигнали от София, бяхме определени като членове на ДПС. Тези два случая показват заместването на етнически от религиозни или политически термини за идентичност, свързани с “другия” на местно ниво.

Многократно в ежедневието у нас може да се чуе “турчин”, потурчвам и др., думи носещи паметта на поколенията за съдържанието на понятието турчин като обобщена представа за мюсюлманин на Балканите. На ежедневно ниво през 60-те – 80-те години на ХХ век турци се употребяваше и по отношение на мюсюлманите (най- често араби), които пристигаха да учат, а някои от тях и оставаха в България през последното половин столетие. Турчин има и много допълнителни значения в българския език: консервативен, тираничен човек, ревнив съпруг, потурчвам - загубвам нещо безвъзвратно, а определението потурчен – загубен, изчезнал.

Подобна употреба на архаични по съдържание термини за идентичност са съхранени и сред християните в бившата СФРЮ и се наблюдава по време на войната в Босна в началото на 90-те години на ХХ век, когато сърбите там наричат “мюсюлманите” турци, а по време на кризата в Косово и тази в Тетовско, през 1999- 2001 г. се наблюдава същото явление сред възрастните жители на Македания, които употребяват същото название за албанците (Госийо, 2004, 59), въпреки широкоразпространеното название шиптари за албанците там.

Това дублиране на етническата и религиозната идентичност на посочените общности може да се търси в организацията на Османската империя на религиозен принцип и на значимостта на религията за упражняването на властта в Империя, където “религията е етноним на властта,” а властта е турска и мюсюлманска (Госийо, Ж. Ф., 2004, 60-61). Турчин и Турция са етноними, възникнали в християнска Европа за обозначаване на Османската империя и мюсюлманите в нея. В официалните документи на самата империя тези етноними не се употребяват. Населението е разделено на религиозни общности: правоверни и неверници, включени в законово признати религиозни общества (*millet*): мюсюлмански миллет (без кюрдски или арабски миллет), източноправославен (*rum*, т.е. гръцки *millet*), под върховенството на Цариградската гръцка патриаршия, а франкски народ (*франки*) е обобщеното име на религиозна общност на католиците; арменците са разделени в два миллета: грегорианци и католици, евреите са отделна религиозна общност. През 16 в. англичаните са наречени лютерански народ (Люис, Б. 2002, 388). В официалните документи на империята се обозначава религиозната идентичност на поданиците, определена от опозицията мюсюлмани –немюсюлмани: мюсюлманите (правоверните) или хората на вярата и неверниците (каури, гяури), които Б. Люис разделя на поданици и неверници-врагове. От своя страна миллетите на неверниците също организирани на

религиозен принцип, включват в една група различни народи единствено според принадлежността им към определена религия.

Както беше посочено, самото название Турция възниква в християнска Европа. Турция това е говорещата на тюркски Анатолия, назована така почти веднага след нейното завоюване от тюрките през 11 век. Това название за анадолските земи, завоювани от тюрките, се среща за първи път в края на 12 век в хрониките за Кръстоносните походи на Фридрих Барбароса от 1190 г. Към края на XIII век Турция като название за Османската империя се среща у западни автори. (Люис, Б. 2002, 27-28). Християнски народи на Балканите и в Източна Европа също употребяват етническите термини Турция, турци за определяне на идентичността на Османската империя и мюсюлманите в нея. В самата Османска империя съществуват два термина за обозначаване на идентичност: простонароден (тюрк) и династичен (османец). Самото название тюрк дори през 19 век не е престижно и се отнася за тюркски говорещите номади и селяните в анадолските села. За османския благородник, който има твърде разнообразен етнически произход, тюрк е обидно название - неговата идентичност е османец. Смята се, че до втората половина на 19 в. чувството за тюркска идентичност е оцеляло сред селяните и номадите, но не и сред управляващите и образовани кръгове в империята. (Люис, Б. 2002, 27-28). През 1860 г. в рамките на политиката на про-европейски реформи официалната власт в Империята създава понятието османски миллет, в който се включват всички поданици на империята. Това е опит за изместване на религиозния термин за идентичност (мюсюлманин) с политическия (османец). По същото време се създават и първите организирани прояви на младо тюркското движение. През втората половина на 19 в. се появяват про-европейски по съдържание идеи за тюркска идентичност, започва използването на простонароден тюрски в поезията. За част от османската интелигенция започва положителна промяна в отношението към само названието тюрк. (Люис, Б. 2002, 388-389, 397) Въпреки това тюрк като термин за национална идентичност се възприема и налага официално едва със създаването на република Турция след Първата световна война.

Като част от религиозната общност на гръцкия (rum millet), българите наред със сърбите, армените, част от албанците, каракачаните и др. според днешните понятия са едно скрито малцинство в рамките на този миллет. И в източноправославното папство, включено в лоното на гръцката православна църква отсъства етнически принцип на обозначаване на различните етноси. Самата православна църква описва "своите" и "чуждите" въз основа на религиозната принадлежност: "чуждите" са мюсюлманите ("турци"), но и "франките", т.е. католиците. От друга страна във фолклора религията се описва етнически: българска (християнска) и турска (мюсюлманска) вяра. (Градева, Р. 1995, 48). Съхраняването на тази общност се обуславя от ендогамния християнски модел на браковете, според който самият брак е религиозно тайнство, а брачното партньорство с иноверец е нежелателно. Така църквата се стреми да намали въздействието на мюсюлманските брачни норми, които предписват верска ендогамия за жените-мюсюлманки, а разрешават на мъжете-мюсюлмани екзогамни браковете с християнки и допринасят за увеличаването на мюсюлманската за сметка на християнската общност. (О.Тодорова, 1999, 330). В съчинения, посветени

на поведението на православните и особено в дамаскините от 17 в. насетне бракът с мюсюлманин, наричан “езичник”, е описван като пагубен за душата. В народната памет е изградена представа за турчина като най-неподходящият брачен партньор, бракът с когото е неприемлив и се възприема като измяна на общността. (Карамихова, М., 1995, 263-267). Създадена е обемиста канонична литература с цел да се съхрани православната общност. В предписания за истинско християнско поведение се забранява общуването с друговерците, четене на техните книги, участие в техни празници (Н. Данова, 1995, 180,181). В местни предания и във фолклора се героизира съхраняването на вярата чрез описанието на съпротивата и дори смъртта на млади жени, отказващи приеждането на исляма и бракове с турци, както и стремежът на техните роднини да ги спасят от подобно стъпка. (Тодорова, О. 1992, 3-28; Р. Градева, 1995, 51). Анти ислямската пропаганда се визуализира във фреските по стените на църквите, които описват мъжете и жените, приели исляма като грешници в ада (Градева, 1995, 51)

На локално ниво едногамния християнски характер на брака влияе за утвърждаването на верска (и етническа) брачна ендегамия сред голямото болшинство селски общности на Балканите ². Съществуването на норми, които ограничават браковете вътре в селищата до голяма степен е обусловено от стопанските и социални характеристики на селата като териториални общности и е свързано с ясни или дискретни локални езикови или диалектни особености, както и с изградени и предавани през поколенията специфични комплекси от устни знания и представи за света и човека, обичаи и празници ³. Селищната ендегамия не изключва, но ограничава браковете в други селища и регулира брачния обмен с цел запазване на демографската цялост на локалните общности. Основното значение на религиозните различия за съхраняване на общностите се доказва от брачна екзогамия на българите –католици по отношение на православните българи, наблюдавана в селата на българите католици в Пловдивско, съчетана с верската и селищна брачна ендегамия сред тях до първата половина на 20 век.(Бончева, Цв. 2005, 211-296). Този механизъм за осигуряване на демографска стабилност на локалните общности се запазва у нас почти до средата на ХХ век. Локалната етническа ендегамия е средство за постигане на демографска и етническа стабилност и в селски общности на българите в чужбина през 18–20 век ⁴.

Мюсюлманската религиозната идентичност в Османската империята обуславя социалния и политически престиж на индивидите и общностите. В продължение на векове в империята протичат процеси на религиозна изолация или на интеграция на части от християнското население на Балканите в мюсюлманското общество чрез приемане на исляма. Названията и самоназванията на различните общности са обусловени до голяма степен от тяхната религиозна и етническа идентичност. Самото название грък, българин, сърбин в народните песни означава християнин, а християнска вяра е българска, сръбска, гръцка и се употребява в опозицията с мюсюлманска вяра, която се определя като турска, а приелите исляма – потурчени. Християните на Балканите описват религиозната си идентичност чрез етнически термини.

Както беше посочено турчин става термин за национална идентичност едва след създаването на съвременната турска държава и модерната турска нация. Самото название на днешна република Турция (Turkiye), най- близко до френското

turque (турски език и народ) я отдалечава от турската форма Turkestan.(Люис,Б. 2002, 28) и сближава с европейското название за турците, което внушава европейските тежнени на създателите на модерната турска държава. В модерна Турция се създава политически тип нация, където гражданската, а не етническата принадлежност оформя турската идентичност⁵. Изследователите на национализма подчертават “неуловимото съдържание на турската национална идентичност” (Смит, А. 2000, 141). Кемализмът е светски национализъм, който конструира идеята за турската нация въз основа на етническата общност на анадоолските турци, чиито корени се търсят в Централна Азия (А. Смит, 2000, 140–141). Турция се определя като ”огледално отражение на малките нации в Източна Европа, където селяните, които притежават една и съща култура се превръщат в нации като се сдобият със своя висока (модерна, писмена – бел .Т.Б.) култура, държава и елит” (Гелнер, Е. 2002,121) В Турция “модернизацията се отнася до най-горните слоеве на обществото, държавата и институциите”, но не засяга селячеството в Мала Азия, където модерността е фундаменталистка. (Гелнер, 2002, 120–121)

Тази неуловимост на турската националната идентичност проличава още в двустранните договори, сключени с България и Гърция през 1923 г., в които Турция налага употребата на термина мюсюлмани и показва стремеж към съхраняване на този термин, поради специфичното осмислянето на етническия термин (турци) и религиозния (мюсюлмани = турци) и оттам с модерната турска национална идентичност като средство за въздействие върху разнообразните по език и култура мюсюлмански общности на Балканите⁶.

В продължение на няколко века части от християнското население на Балканите приема исляма, а с това променя религиозната си идентичност. Типичен случай на такива общности има сред българите, сърбите и албанците. В етническата територия на българите се образуват големи регионални общности мюсюлмани, които говорят български. Тези общности имат различни регионални названия и самоназвания: помаци, ахрени, торбешни, читаци, дилсъзи, потури и др. През 19 век на север от Стара планина в Района на Ловеч- Тетевен – Бяла Слатина названието (и самоназванието) на тази общност е помаци, на юг в Средните Родопи – ахряни, в Македония – торбешни, читаци, дилсъзи, потури и др. (Б. Гюзелев, 1990, 18; Ст. Райчевски, 1998, 10)

През 18 в. - началото на 20 в. идентичността на тези общности са определя различно от чуждия (външния) наблюдател: “турци, които не знаят своя език, а по-скоро изопачен славянски, смесен с гръцки и български”, “селяните са българи, но по вяра са мохамедани, защото са потурчени насила”; “по Филипополската нахия и в Румелия и отчасти в Македония по селата живеят българи, които изповядват мохамеданската вяра”; “помаци –българи, приели мохамеданството” и др. (Ст. Райчевски, 1998, 11-14,27-29). На регионално ниво българите в някои селища наричат турци своите съседи мохамедани именно поради религиозните различия с тях⁷.

В научната литература общото име на тази общност до първите десетилетия на 20 век е помаци, паралелно и по-спорадично – българи мохамедани, от 30-те до 80-те години на 20 век е възприето да бъдат наричани българи-мохамедани (Вж. Ст. Шишков, 1895, 1914, 1936; Милетич, Л. 1899, 67-79; Ст. Райчевски, 1998; 10; М. Груев, 2003, 10-14) Използуването на този термин за идентичност е обусловено от

наложената от европейската ориенталистика християнска представа за мюсюлманите като мохамедани и употреба на това название за тях (Саид, Е. 1999,75). През последното десетилетие в българската наука навлезе нови названия за тях: българи-мюсюлмани, българи мюсюлмани (помаци). (Георгиева, Цв. 1998, 286-308; М. Груев, 2003, 10-14).

До съвременността тези общности запазват най-старинни диалектни форми на българския език, еднакви с говорите на българите-християни в същите места. Едновременно с това сред тях има някои локални и регионални форми на облеклото, къщата, тъканите, религиозните вярвания и начина на живот в семейството, които повлияни от исляма⁸, откриват се и пред ислямски и християнски по тип брачни норми на поведение, обичаи и празници, общи с местното християнско население (Ст.Шишков, 1900; Ст. Шишков, 1936; Примовски, Ан. 1969, 171-196; Т. Бонева, 1994, 7-50; Р. Попов, 1994, 82-117; Цанева, Е. 1994, 146-190)⁹. Наред с преобладаващата локалната ендегамия и избягването на бракове с турци, в някои селища се наблюдава бракове с турци, женитба на две сестри за двама братя, много рядко полигамия, понякога под формата на левират)¹⁰

Преди създаването на националната българска държава през 1878 г. част от това население се обособява в повече от 10 групи, които населяват много селища между Тетевен и Плевен, в Родопите и Македония (Неврокопско, дн. Гоцеделчевско, Чеч, Средните и Източните Родопи до Златоградско, Разлог, Пиянец, Тиквеш, Меглен и др.), в Косово (Гора), и до Албания (Горна река, Голо бърдо), като от някои тези области има разселване: от Пиянец в Кършияка, Малеш и Кюстендилско, от Гора – в Полог и др. По време и след Освободителната война започва преселване на част от жителите на селата между Тетевен- Долна Митрополия и Бяла Слатина към Македония (Кумановско, Сярско), към Одринска Тракия и Мала Азия (Б. Гюзелев, 1990, 18-20). Същото се отнася за част от българите-мохамедани в Чепинско и Рупчос. Със създаването на Източна Румелия след 1885 г. българомохамеданските села в басейна на р. Въча се отцепват и образуват т.н. “Помашка република” и от 1886 г. са върнати на Османската империя (Пак там, 21) Те са включени отново в границите на България през 1912 г. Верската принадлежност на помациите към исляма насочва големи групи население от Родопите Рупчос, Девинско, Гоцеделчевско и от общностите на Македония към изселване в Османската империя, през периода 1886- 1907 г., през 1912-1914 г. и през 20-те години на 20 век. Там те са заселени в Източна Тракия или в Мала Азия понякога в неблагоприятни природни условия. От местните турци те са приемани като “гяури”, осъзнават различието си и част от тях се връщат в родните селища (Б. Гюзелев, 1990, 23). Тези миграции са пряко свързани както с преобладаващото значение на религиозната им идентичност и относителната затвореност на начина на живот в локалните общности.

Българската национална държава се оформя като източноправославна и това автоматично изолира българите мохамедани от процесите на формиране на модерната българска идентичност. Така религиозното различие ги оставя в групата на “другите”. Българската държава не създава ясна политика за икономическо развитие и културно издигане на българите-мюсюлмани (Манчев, Кр. 1992,40-41) и продължително време не провежда политика на интеграция¹¹. От друга страна с

цел хомогенизиране на българската нация (явление наблюдавано във всички национални държави) тяхната идентичност е поставена на изпитание през 1912-1913 г., след Балканската война. Тогава Българската православна църква налага колективно християнско кръщение на всички българи мохамедани в Царство България. Джамииите са превърнати в църкви, всички получават християнски имена (Георгиев, В. Ст. Трифонов, 1995) и въпреки, че са регистрирани семейства и личности приели християнството доброволно¹², тази политика отчуждава голямата част от тях от българската държава и предизвиква емиграционна вълна. След 1915 г. държавата рязко променя своята политика с връщането на старата религия и именна система в следващите години. По-късно в политиката за интеграцията на тази общност в българската нация се включват и просветени българи-мохамедани, които създават с помощта на държавата и църквата Дружба “Родина”. През периода 1937- 1944 г., тази организация съдейства за модернизацията на културата и интеграцията им в българската нация: превеждане на корана на български, възприемане на български имена, модернизиране на облеклото и бита им, светско образование със специална грижа към образованието и разкрепостяването на жената. (Христов, Хр. А. Караманджуков, 1995). През периода 1945-1947 г. Дружба “Родина е отречена официално от Комунистическата партия чрез връщането на арабския език в джамиите, мюсюлманските имена, старите символи, мюсюлманското облекло и чрез репресии срещу членове на организацията, които не желаят да се връщат към старото. От 50-те години на 20 век започва нов процес за интеграция на тази общност в социалистическата българска нация чрез атеистично възпитание, смяна на мюсюлманските имена с български, но и чрез икономическа и социална модернизация през 60-те-80-те години на 20 век: всеобщото безплатно образование в началното, средното училище и университетите и социални реформи в селото, които дават възможност за икономически просперитет чрез местни промишлени предприятия и трудови миграции. Тази политика на социалистическата власт стимулират разчупване на верската и културна затвореност на общностите. В този процес модернизацията засяга в най-голяма степен мъжете, докато жените съхраняват до 80-те - 90-те години на 20 век, а в някои селища и до днес много локални черти на облеклото, начина на живот, празниците.

Модернизацията често пъти носи белезите на принудителното преместване, идеологически и партиен контрол върху поведението на личността и в такива моменти се наблюдава нестабилна, променлива идентичност. В периода на изселническата кампания за преселване в Турция през 1949 много българи-мохамедани се самоопределят като турци, като типично обяснението на жител на с. Корница, Гоцеделчевско, че “се чувства турчин, защото се моли в джамия” (М. Груев, 2003, 110), т.е на местно ниво турчин означава мюсюлманин. В други случаи в селища, където съществува билингвизъм, жителите използват преференциално турски език пред “чуждите”, т.е външни хора, за да подчертаят принадлежността си към турския етнос. Така в селата Костериново и Бързея, Златоградско и Чакаларово и Рибен дол, Ардинско започва засилен процес на изместване на българския език от турския. В Гоце Делчевско и Разложко насилствената промяна на вярата и имената в миналото се възприема като мъченичество на вярата и засилва религиозните чувства (М. Груев, 2003, 114).

Нежеланието да се приеме българска етническа идентичност проличава и при издаването на паспорти през 1950-1953 г., когато в село Слащен, Кочан и др. хората от едно и също семейство са записани последователно като българо-мохамедани и турци. (М. Груев, 2003, 121).

Тази изключително непоследователна и противоречива по съдържанието си политика дава своите резултати. Днес само идентификацията на българите мохамедани в различни части на страната е различно. Етноложки изследвания в Западните Родопи показват, че в група селища (най-вече в Корница, Брезница, Лъжница, Рибново) мъжете се самоопределят като турци, а жените – помакини. Именно там през 90-те години на 20 век е създаден и нов мит за произхода им, представящ помаците като араби (Цв. Георгиева, 1998, 296). Град Якоруда през 90 те години на 20 век стана известен със самоопределянето на българите мохамедани като турци. В Средните Родопи в различни селища населението се самоопределя като българи, помаци и като мюсюлмани. Особено радикални са процесите в Златоград, Неделино, Старцево и други селища, се строят нови църкви, а представители на младото и средно поколение приема християнството и решава неяснотите в идентичността се. Изключителната пропаганда на исляма и строежът на нови джамии в повечето селища, където живеят българи-мохамедани, както и влиянието на различни ислямски фондации сред тях оказва допълнително въздействие върху идентификацията на населението. Процесите на преосмисляне на идентичността се стимулират и от продължителната икономическа криза от последното десетилетие на 20 и началото на 21 век, особено тежка в планинските райони на страната, които предизвикват движение на населението (миграция и емиграция)¹³.

След разпадането на Османската империя през 20-те години на 20 век в Гърция се оформя мюсюлманско малцинство, част от което са българите-мохамедани от най-южните склонове на Родопите. До Втората световна война тази общност остава част от по-голямата общност на българите мохамедани от Средните Родопи. Комуникациите между селищата през границата не са прекъснати и се осъществяват чрез сключване на бракове, гостувания и посещения на свети места. Изследвания на български учени от 40-те години на 20 век, когато в Западна Тракия е установена българска администрация, представят описание на селата, броя на населението и топонимията, както и наблюдения върху диалектни черти на местния говор, част от рупските говори на българския език (Кирил, 1960). Етноложките материали от терен показват съхранението на някои предхристиянски и християнски празници : *Божик (Коледа)*, *Суровак (Васильовден)* *Водици* или *Даската* (Богоявление), *Паска* или *Червените яйца* (Великден), *Бабини дене*, *Броени дене*, *Бешкаре* или *Ешка*, както и славянски и имена на месеците, общи с тези на българите и българите мохамедани в Родопите. (Райчевски, 2004, 134-141) След Втората световна война тези селища отново слизат в границите на Гърция, но остават изолирани от общото развитие на страната. През 50-те години на 20 век българите мохамедани са обявени за част от турското малцинство (Тодоров, В. 2000, 210). Локалната и общностна ендегамия е характерна черта на поведението им до съвременността, тя се проявява в “своя култура, своя музика, свои празници”(Д. Михаил, 2003, 251). До 90-те години на 20 век тази общност, която живее сравнително изолирано в планински села, е икономически и социално

обособена чрез политиката на държавата спрямо тях. Помаците (*помаки*) нямат право да купуват земя и да строят нови къщи; нямат право да напускат района, ограничено е свободното им придвижване до 30 км. извън селищата като всички са задължени да се завръщат там до залез слънце; не са допускани във висши училища в Гърция и др, докато се допуска турско културно и икономическо влияние. Постепенно турското влияние се засилва чрез обучение в турски религиозни институции, училища и университети, както и поради възможността да придобиват имоти в Турция. Част от тях започват да се определят като турци (Д. Михаил, 2003, 249- 252, 253, 254). Тази политика се променя едва от началото на 90-те години на 20 век, когато поради политическото активизиране на турското малцинство властта се стреми да разграничи помаците от турците. Направени са усилия и да се докаже местният им “тракийски” произход. Тъй като проблемът за етническата им принадлежност е техния език, направени са много усилия да се докаже, че това не е български, а помашки език¹⁴, през 1995 г. е създаден първият речник на помашкия език, като е създадена специална азбука, изтъква се “правото на помаците в Северна Гърция да имат свой писмен и говорим език, култура и вяра”(Райчевски, Ст. 2004, 142).

Развитието на идентичността на българите мохамедани в Гърция е пряко повлияно от етническият характер на православната гръцка нация, която твърде дълго не се интересува от тях поради религиозните, езикови и културни различия от гърците. Тази политика е пример за това как властта може да стимулира създаването на ситуационна идентичност и да улеснява асимилацията на част от своите граждани. Това показва, че етническият тип нации не са готови да решат толерантно, а многократно “изобретяват” етническия произход и идентичността на общностите, притежаващи специфични културни черти. Тук няма да се занимавам с проблема за славофоните и македонците в Гърция. Той изисква отделно изследване.

Външните названия (екзоними) на общностите, давани им от “чуждите” отразяват не само тяхната етническа и верска принадлежност, но и специфични черти на културата, външния вид и поведение. Емигриралите в Руската империя през 19 век българи, живеещи днес в Молдова и Украйна се определят от съседното славянско население руснаци и украинци като “черни” българи въз основа на потъмната кожа, коса и очи, присъщи на тях. Друга идентичност, давана им продължително време от същите общности е “турци”, вероятно поради спомена за преселването им от Турция¹⁵.

В рамките на Османската империя най-обобщаващия екзоним гяури (неверници) за българите и другите немюсюлмани е оставил следи във фамилното име Гяуров. Това екзогенно название, подчертаващо не принадлежността на българите към мюсюлманите съвсем не е отряло на локално и регионално ниво. Вестниците писаха за министър -турчин, който наричал подчинените си българи “гяури”, название, обидно за тях. На въпросите на журналисти той обяснява, че това название не е обидно, просто така турците наричали българите в неговия край в Североизточна България. Вече беше посочено, че “каури” е локално и регионално название на българите-християни сред българите-мохамедани в Средните Родопи. Същото обръщение (в разговор) може да се чуе и при българите мюсюлмани в Западните Родопи през 90-ти години на 20 век (лични теренни материали от с.

Брезница). Така османското наследство в обозначаването на другия продължава да съществува на локално и регионално ниво.

Политическата роля на националната пропаганда и на свързаната с нея учени за описание на различните етнически и национални общности и промяната на националните идентичности е особено изявена в Сърбия и Югославия. Ще се опитам да очертая манипулативното конструиране на идентичността на българите и създаване на определена “сръбска” представа за “другия” (в случая съседа) в първите десетилетия на 20 век. Най-впечатляващо е описанието на българите, македонците и шопите от Йован Цвиич в неговото съчинение “Балканският полуостров и южнославянските земи”(Цвијћ, 1985) Неговата теория за идентичностите може да се определи като радикална проява на целенасочена политика на въобразяването на общностите с политически цели. Стремехът към завладяване на Македония и изместване на границите на Сърбия на изток, изразен от различни учени и политици през 19 и началото на 20 век намира завършен израз в това съчинение. В стремеха си да внуши ново социално съдържание на етнонима българи и да омаловажи неговата широка употреба, той пише, че “с т а р о т о етнографско име б ъ л г а р и е загубило през турското владичество своето етнографско значение” и в по-голямата част на полуострова “с него се означава селското население, живяло под чифлишки режим”, “името българи е загубило националното си значение и в обширни области на Балканите се употребява в икономически смисъл като р а я, земеделец, селянин”. След основаването на Българската екзархия през 1870 и Освобождението на България през 1878 г. българското име придобива националното значение, което сега има след българите и е пуснало корени в Македония. По време на турското владичество името българин в смисъл на рая се разпространява и извън българските области между селяните, които са обработвали земята на бейовете. Този тежък икономически ред е разпространен до Скопие и на запад от него. От Вардарската област името българин започва да се среща и в Косово и Метохия. Руски пътешественици от 18 в. наричат българи сръбските кметове около Сараево в Босна. (Цвијћ, J.1985, 193-194). Друго “откритие” на Цвиич се отнася до въпроса как македонците станали българи. Според него “под тежкия стопански ред и турския натиск сръбското население (??) на Вардарската област било готово съвсем да забрави своите исторически традиции, още повече, че неговите най- силни представители са отседнали на север”. Друго “откритие” на сръбския етнолог е, сред жителите на Македония липсва национално съзнание. Според него националното съзнание в Македония и Шоплука не е така развито, както в динарските крайща на ролуострова. Две са областите, загубили своята народност и запазили следи от сръбската историческа традиция: (юнашки епос, задруга, семейна слава, исторически спомени за общност със сръбите) - дясната част на Македония и Шопската област. Източната граница на тази област според Цвиич е р.Искър (Цвијћ, J. 1985, 195-197). Но кои са българите и какъв е техния произход? На изток от Искър и Ихтиман населението е различно. Там има много монголоидни типове, които се увеличават по посока на Черно море. Няма задруга и слава, хората рядко се сещат за далечните си роднини, всеки носи името на баща си. Река Искър и водоемът на Марица дели южните славяни на два дяла (Цвијћ, J. с. 334) Българите според Цвијћ са част от източнобалканския психически тип, който обхваща

територията на изток от р. Искър от вододела на Искър и Марица, Долно дунавската равнина, течението на Марица до устието ѝ на Бяло море и Тракия. Тук е славяно-българския лимес и се развива българската държава. След славяните през Долно дунавската равнина преминават туранските (?) българи, печенези, кумани и татари, които се претопяват сред славянското население. Оттук произлиза разликата в етническия състав на източнобалканския тип и останалите славяни, с “които българите нямат устойчиви връзки” (Цвијн, Ј. 1985, 481). Внушението на текста е, че българите не са част от южните славяни и не притежават типичните за тях културни черти семейна задруга, семейна и родова слава, юнашки епос и пр. Тези твърдения са толкова неверни, че тяхното опровергаване е излишно. Тези представи за българите, македонците и шопите, които включват и други подобни по съдържание съчинения¹⁶, създадени в края на 19 и началото на 20 век са в основата на политическите претенции на Сърбия към Македония и Цариградско. Те влияят при определянето на източната граница на Сърбо – Хърватско - Словенското кралство след Първата световна война и поставят началото на продължителен процес на насилствена промяна на идентичността на българите там.

Тази представа за българите, създадена в сръбската наука има своето съвременно политическо приложение в Република Македония. На митинги в Скопие през 90-те години на 20 век често се виждат лозунги “Бугари татари”. За нас българите това звучи странно и абсурдно. Тази теза е късна реплика на твърдението на Й. Цвиич за не славянския произход на българите и определянето им като турско-татарско племе. Тя се пропагандира и днес от отделни автори, които “научно” доказват че българите са свързани с Казанските татари и расово са различни от славяните. В някои “изследвания” имат да покажат етногенетическите разлики между българите и македонците. Още на корицата са подбрани “контрастни” антропологични типове македонци и българи. Александър Македонски и Гоце Делчев са македонците, а българите са: монголоиден тип на българин от 8 век, публикуван в книгата на историкът от Казан А.Халиков, Кой сме ние- българи или татари?¹⁷; неизвестен (за мен) пра български хан или болярин и твърде неясен портрет на Тодор Живков. Тези изображения имат за цел да покажат монголоидния антропологичен тип на българите и европейския (славянски) тип на македонците. В самият текст се твърди, че българите са смесица от турко-монголи, печенези, кумани, татари, власи и др., но “не са чисти словени”¹⁸.

Преплитането на етническа и религиозна идентичност се наблюдава и сред тази част от сърбите, променят вярата си¹⁹, и особено тези, които, приемат исляма в Босна и Херцеговина през периода 15- 18 век. Приелите исляма образуват големи общности, които до съвременността православното население нарича турци. Днес самите мюсюлмани в Босна се самоопределят като мюсюлмани или босанци. Върху тази тяхна сложна идентичност влияят някои идеи на Коминтерна, възприети от ЮКП пред 30-те години на 20 век. Според документ на партията от 1936 г. Югославската държава е възможна само чрез унищожаване на хегемонията на сръбския народ над другите. В документите на Коминтерна сръбският народ е определен като угнетител. Самоопределянето на сърбите мюсюлмани и католици като събри се разглежда като израз на “великосръбство”. След Втората световна война по-малката част от тях се определят като хървати, болшинството от тях не се идентифицират с тези общности. На локално ниво мюсюлманите са наричани

турци, нашите турци²⁰. За тях се въвежда термина югославяни. Държавната политика направлява оформянето на нови идентичности сред мюсюлманите: югославянска, а след 60-те години на 20 век - мюсюлманска. Но дори самоопределянето на някои от тях като югославяни се е смятало за скрит стремеж към сръбска хегемония. Чрез създаването на общия за Югославия “етноним” мюсюлмани властта се стреми да намали възможността за постепенно интегриране на мюсюлманите в сръбската нация. Така на държавно ниво се програмира утвърждаването на отделна идентичност на ислямизираното славянско население в Югославия. Сред голямата част от населението религиозната принадлежност остава значим разделителен белег (езикът, а до голяма степен и модерната култура не може да бъдат белези за специфика на тази общност). (Сл. Терзич, 1994, 65-75; Кържишник-Букич, В.2001, 83-113). По-късно в периода на разпадането на Югославия през 90-те години на 20 век това установено с политически средства деление на населението довежда до регионализъм и сепаратизъм. По време на Босненската криза през 90-те години на миналия век за хората в България беше необяснимо съществуването на “етническото” понятие босненски мюсюлмани (известни у нас като бошняци). То беше употребявано по инерция с лекота в пресата на Балканите и по света, както и в официалните документи на воюващите страни. Едва ли голямата част от журналистите и политиците, а и тези от политологическата гилдия знаеха етническата идентичност на тези “мюсюлмани”.

Проблемът власт - идентичност на Балканите може да бъде обект на по-голямо проучване²¹ като се включат повече общности. Особено актуално би било и едно изследване на съвременните промени на идентичностите на лично и общностно ниво под въздействие на засилените процеси на миграции.

БЕЛЕЖКИ

¹ Отношението към нас по време на престоя беше не еднозначен. Обикновените хора –млади и стари ни посрещаха приятелски и по късно продължихме кореспонденцията с тях. Имаше известно напрежение в поведението на някои възрастни мъже, които не позволяваха на жените си да ни разказват това, което ни интересуваше: местните традиции. На други места като в с. Давидково се побратимих с една от най-възрастните жителки на селото, а в друго селище научих кратка фраза от Карана, с която “преди да умра ще стана мюсюлманка и ще видя дженнет (рай)” (Вж. Т. Бонева, Мироглед ... 1994, с.7-50)

² За локалната ендогамия в българските села вж. у И. Сандърс, Сношенията на едно българско село с околната среда. – Земеделско стопански въпроси, 1935-1936 кн. 3, с. 134; (изследване на с. Драгалевци), Т. Бонева, Социални групи и общности. – Сб. Странджа, С. 1996, с. 361-362; Същата, Етнични традиции в локалните общности.-В: Изследвания в чест на чл.- кор. проф. Страшимир Димитров, *Studia Balkanika*, 23, с. 763-764; В. Филчева, Семейството в Годечко (Дипломна работа в катедра Етнография към ИФ на СУ “Св. Климент Охридски”), С. 1984, 38-39; В проучванията на П. Христов за Средна Западна България е представен модела на брачна ендогамия на двойки селища в Брезнишко (Същият, Пред брачно общуване в село Ноевци, Брезнишко през 20-те – 30-те години на ХХ век.-Българска етнография, ,1990, кн.6, 9-10² Локалното и регионално разнообразие на културата

на селяните е показано в много изследвания: Хр. Вакарелски, Няколко културни и езикови граници в България; Г.Симеонова, Етнографски групи при българите Райчевски, Ст. Рупците в българската култура. – В: Втори международен конгрес по българистика. Доклади.т. 10, С. 1987, 301-309. Това локално и регионално разнообразие е описано във всички регионални сборници: Сб. Добруджа, С. 1974; Сб. Пирински край. С. 1980;Сб. Пловдивски край, С. 1983; Сб. Капанци, С. 1985; Сб.Софийски край, С. 1993; Сб. Родопи. С. 1994; Ловешки край, С. 1999; Сб. Сакар, С. 2001.Х век. – Българска етнография, 1990, кн. 6, с. 9-10)

³ Проучвания на българите, емигрирали в Австрийската и Руската империя през 19 в., показват, че българите католици в Бешенов и Винга “ по правило се женят от същото село, от същата народност.” (Телбизов, К., М. К. Велкова, Телбизова, Традиционен бит и култура на банатските българи. – СБНУ, 51, 221), а българите в днешна Молдова и Украйна са създали стройни правила за сключване на вътрешно локални и вътрешно етнически бракове, като търсят опора в тази норма в Библията: ”Не бива да вземаш (съпруг, съпруга) от русите, от молдованите, защото си българин и си твърдичанин. Една нация, една кръв трябва да бъде. Така пише в Писанията.. . “ (Т.Бонева, Етнични традиции в локалните общности... с.764, 765)

⁴ Проучвания на българите, емигрирали в Австрийската и Руската империя през 19 в., показват, че българите католици в Бешенов и Винга “по правило се женят от същото село, от същата народност.” (Телбизов, К., М. К. Велкова, Телбизова, Традиционен бит и култура на банатските българи. – СБНУ, 51, 221), а българите в днешна Молдова и Украйна са създали стройни правила за сключване на вътрешно локални и вътрешно етнически бракове, като търсят опора да тази норма в Библията и във вярата, че емиграцията е временно състояние на общността: ”Не бива да вземаш (съпруг, съпруга) от русите, от молдованите, защото си българин и си твърдичанин. Една нация, една кръв трябва да бъде. Така пише в Писанията.. . “(с. Твърдица, Молдова); “То в Писанията тъй написано, че всеки откъдето е излезъл, там ще се върне”. (с. Твърдица, Молдова) (Т.Бонева, Етнични традиции в локалните общности... с.764, 765)

⁵ В статистиките за населението не се отчита съществуването на национални малцинства. В първата конституция от 1924 г. се казва: ”Всички жители на Турция, независимо от религиозната или национална принадлежност, са турци като граждани”(Стоянов, В. 1998, 157, бел. 334). Според поселищния закон от 1934 г. всеки мюсюлманин, който принадлежи на турския езиков и културен кръг може да се засели в Турция (Стоянов, 1998, 82). В чл. 54 от текста на Конституцията от 1961 г.се допълва: “Всеки гражданин на турската държава е турчин”, а в чл. 66 от Конституцията от 1982 г. се уточнява: “Всеки, който е свързан чрез връзка на гражданство с турската държава, е турчин”, а в чл. 42 се ограничава поддържането или създаването на етнически малцинства: “ Никакъв език извън турския да не се преподава като майчин език на турските граждани в учебни и просветни заведения . Законът за политическите партии от 1983 г. забранява нарушаването на целостта на нацията и поддържането на малцинствено самосъзнание чрез съхраняване и развитие на езици и култури извън турския и турската култура. В унисон с тази национална политика лазите са наречени приморски турци, арабите – арабо езични турци, а кюрдите – планински турци (В.Стоянов, 1998, 157). (Пак там, с. 157). От

друга страна официалната политика на републиката запазва стремеж за приобщаване на мюсюлманите на Балканите в модерната турска нация чрез преселване.

⁶ В договора за приятелство между Турция и България от 1925 г. е наложен термина мюсюлмани в двустранните отношения (Стоянов, 1998, 201р бел.450; Христакудис, Ап. 1992, 245).

⁷ До 40-те години на 20 век българите-християни в Битолско наричат своите съседни българи мохамедани (Райчевски, Ст. 1998, 159).

⁸ Наред с Рамазан и Курбан байряма и свързаният с него Ашура, свързана с култа към мъртвите (Р. Попов, 1994, 114-116), сюнетът заема важно място в обредната система и в някои селища като Света Петка в Родопите се нарича сватба и като съдържание е обред на възрастова инициация (Т. Бонева, 2005,3.)

⁹ Това е предпочитаното еднобрачие в селищата, обяснявано много често с интересите на децата, както и спазването на традиционната норма мома да се жени за ергенин, за да има семейство, “да не е сама на оная дюнния” (онзи свят) и страхът от нарушаването на тази норма, срещана многократно от мен на терен в Средните Родопи. през 70-те-90-те години на 20 век (с. Беден, Змеица, Жълтуша, Неделино) Чепеларе и др.

¹⁰ Докато жителите на Жълтуша избягват бракове с турци от съседни селища, в Ягодина сключват бракове с турци от Гьоврен. В някои селища като Чепеларе браковете с турци са изключение и се сключват в семейства, чиито дъщери или синове се обучават в Пловдив, т.е. извън вокалния и регионален брачен кръг (Теренни материали на автора от посочените селища). При смърт на съпруга съществува практика, регистрирана в Златоград, вдовицата да се жени и живее в семейството на негов брат, заедно с децата си (Архив на Ст. Шишков, - Държавен архив- Пловдив, ф.52, оп.1, а.е. 913, л.4). Вж за християнски празници и вярвания в различни села на Родопите в архива на Ст. Шишков, ф. 52, а.е55, л. 3: “В Дьовлен (дн.Девин) празнуват Божик; Пак там, а.е. 56, л.1: В с. Елехча (дн. Елховец, Смолянско) на Нова Година момчетата суровакат”, а овчарите спазват пост и не консумират агнешко преди Гергьовден, селяните знаят кога е Спасовден и на този ден не сеят фасул и предпазват овцете си срещу уроки; правят пеперуда и др.

¹¹ Български интелектуалци като Ст. Шишков, (Същият, 1914, 1936) Хр. Попконстантинов (Същият, 1893, 716-731; 1898, 260-261) и др. изследват тази общност, но “поради едно пакостно недоразумение” България третира българомохамеданите като турци, а органите властта “не са в положение да направят разлика между турци и българи-мохамедани”. (Чичовски, Г. Българомохамеданският проблем. Асеновград. 1935. Цитиран по: Кр. Манчев, 1992, 41)

¹² В Златоград първите жители, покръстили се доброволно, не желаят за приемат исляма при навлизане на турска нередовна войска в града през август 1913 г. и са убити. Това са братята Серафим и Борис Родопски (Ст. Шишков, Архив, ДА-Пловдив, ф.52, оп.1, а.е. 913, л.4-4а)

¹³ Карамихова, М. Емиграцията от Родопите –нов феномен или временен отговор в периода на криза. – Да живееш там и да сънуваш тук. Емиграционни процеси в началото на 20 век. С. 2003, с.23-103; Воденичарова, А. Традицията в съвременните

миграционни процеси сред българите мюсюлмани. (по материали от община Сатовча) –В: Да живееш там, да сънуваш тук. С. 2003, с.141- 159.

¹⁴ През 1995 г. гръцкият в-к “Елефтеротипия” цитира доклад на Европейския съюз, в който се представя искането на гръцките власти езикът на помаците да се нарича помашки, а не български. (Райчевски, Ст. 2004, 142).

¹⁵ Лични теренни материали от различни български села в Украйна и Молдова (Кортен, Твърдица, Валипержа, Кирсово, Паркани, Терновка, Суворово и др.) в периода 1994-2001 г.

¹⁶ Вж. Н. Кайчев, Македонийо възжелана. С. 2003 и цитираната там огромна литература върху.

¹⁷ М. Халиков, Кто мы – булгары или татары? Казан 1992.

¹⁸ Ще отбележа част от съдържанието на книгата: етногенетичните разлики между българите и македонците, македонците през Средните векове; македонците и Българската екзархия; македонците през 19 век и македонците и бугарите от началото на 20 век. Явно е противопоставянето на македонци и българи през цялата история. (Ал. Донски, Етногенетските разлики помеѓу македонците и бугарите. Штип. 2005, 11-79, 162-185 и др.)

¹⁹ Тук не се спираме за на не по малко сложния въпрос за идентичността на с ъ р б и - к а т о л и ц и в Херцеговина, Бока, Дубровник, Далмация, Босна, Славония и Хърватия. Според някои учени през 19 век сръбската идентичност е най-добре съхранена в Бока и Дубровник, в Далмация на север от р. Неретва. Изказано е мнение, че до 70-те години на 19 в. хърватската идея не е силно разпространена сред католиците там. Израз на това е писмото на скупщината на общината в Бока до Хърватския събор през 1848 г., в което се казва: “Кралство Далмация и присъединената към него Бока по положение, история, език и по племе принадлежи на славяно-сръбската народност” Сръбски интелектуалци от Бока и Дубровник. Измежду тях са братя Войнович, от които единият се определя като хърватин, а другият като сърбин-католик. През 1871 г. баща им се описва като сърбин по род, хърватин в политиката, католик по вяра. Именно тази сложна идентичност е в контраст с “ясните” етнически идентификации на политическите партии. През 1908-1918 г. съществува сръбска партия в Приморието, създадена от сърби-католици. Те имат 15 члена в общинския съвет в града Дубровник –3 православни сърби и 12 католици. След Втората световна война католическите клерикали имат за съюзници ръководството на Комунистическата партия на Югославия. В СФРЮ става хърватизация на голямата част от сърбите католици в Дурбровник и Далмация.(Сл. Терзич, 1994, 55-57).

²⁰ Изследването на културата на мюсюлманите в Босна показва съхранена памет за произхода и родството с православните и съхраняването на християнски по характер празници: Слава, Рождество, Савинден, Петровден, Илинден, Спасовден и др (Вж Сл. Терзич, 2001).

²¹ Смятам че и проблема за македонизма може да се проучи в опозицията власт - политическа пропаганда- локални и семейни идентификации.

Библиография

Андерсън, Б. Въобразените общности.С. 1998

-
- Бонева, Социални групи и общности. –В: Сб. Странджа. С. 1996, с. 361-362
- Бонева, Т. Етнични традиции в локалните общности. Изследвания в чест на чл. – кор. проф.д-р Страшимир Димитров. –Studia Balkanika, 23, v. 2, 2001, 761-783.
- Бонева, Т. Народен светоглед- В: Сб. Родопи. Традиционна народна духовна и социално-нормативна култура (ред. Р. Попов и Сл. Гребенарова) С. 1994, с.7-50.
- Бонева, Т , Социални групи и общности. –В: Сб.Странджа. Материална и духовна култура (Ред. М. Черкезова и Ст.Райчевски), С.1996, 361-362.
- Бонева, Т. Архивът на Стою Шишков –извор за етнологички проучвания. – В: Хуманитаристичните изследвания за Родопите в началото на 21 век(Научна конференция). Смолян, 13-14 октомври 2005 (Под печат).
- Бончева, Цв. Брак и семейство при българите католици от Пловдивско през първата половина на ХХ век. С. 2005
- Вакарелски, Хр. Няколко културни и битови граници в България. – Известия на Българското географско дружество, 2, 1934, 67-98.
- Василева, М. Демографски процеси в Добруджа от края на 14 до 40-те години на 20 век. –Сб. Добруджа (Ред. Ст. Генчев), С. 1974, 19-20.
- Вебер, М. Социология на господството и социология на религията. С.1992.
- Велева, М. Българската народна носия в Източните Родопи. – В: Народностна и битова общност на родопските българи. (Ред. Цв. Романска), С. 1969, 57-118.
- Воденичарова, А. Традицията в съвременните миграционни процеси сред българите-мюсюлмани (по материали от община Сатовча)- В: Да живееш там, да сънуваш тук. (Съст. М. Карамихова). С. 2003, с. 141-158.
- Гелнер, Нации и национализъм. С. 1999.
- Гелнер, Среци с национализма. С. 2002
- Георгиев, В. Ст. Трифонов, Покръстването на българите мохамедани 1912-1913. Документи. С. 1995, 4-460
- Госийо, Ж. Фр. Власт и етнос на Балканите. С.2004
- Груев, М. Между петолъчката и полумесеца. Българите-мюсюлмани и политическият режим (1944-1959) С. 2003.
- Гюзелев, Б. Българите мохамедани в Турция. –Исторически преглед, 1990, 10, 17-32.
- Желязкова, А. Турци. -В: Общности и идентичности в България (ред. А. Кръстева), С. 1998, 371-397
- Данова, Н. Взаимни представи на българи и гърци 15- средата на 19 век. –В: Представата за другия на Балканите. С. 1995, 179-187
- Донски, Етногенетските разлики помеѓу македонците и бугарите. Штип 2005.
- Кайчев, Н. Македонийо възжелана. С.2003.
- Карамихова, М. Ужасният “образ” на турчина като брачен партньор. –В: Представата за другия на Балканите. 1995, 263-267.
- Кирил, Патриарх Български, Българомохамедански селища в южните Родопи (Ксантийско и Гюмюрджинско).С. 1960.
- Кръстева- Нождарова, Г. Български народни носии в Западните Родопи. –В: Народностна и битова общност на родопските българи (Ред. Цв. Романска), С. 1969, с. 119-150.
- Кържишник- Букич, В. Босненската идентичност. –В: Особеният случай Босна (Съст. Ан. Желязкова). С. 2001, 59-113.

-
- Люис, Б. Възникването на съвременна Турция. С. 2002
- Милетич, Л. Ловчанските помаци. –Български преглед, 1899, 3, 31-69.
- Народностна и битова общност на Родопските българи (Ред. Цв.Романска) С. 1969.
- Михаил, Д. От “местна” към “европейска” идентичност: променящи се идентичности на помашкото малцинство в Гърция. –В: Да живееш там, да сънуваш тук: емиграционни процеси в началото на 21 век. С. 2003, 248-267.
- Примовски, Ан. Общност на някои обичаи у родопските българи, -В: .Народностна и битова общност на Родопските българи (ред. Цв. Романска). С. 1969, 171-196
- Райчевски, Ст. Българите мохамедани. С.1998; 2 изд. 2004.
- Райчевски, Ст.Рупците в българската култура. – Втори международен конгрес по българистика. Доклади.т. 10,1987, 301-309.
- Сандърс, Ъ. Сношенията на едно българско село с околната среда –Земеделско-стопански въпроси, 1934-193, 3, 134.
- Стоянов, В. Турското население в България между полюсите на етническата политика. С. 1998.
- Телбизов, К. М.К. Велкова-Телбизова, Традиционен бит и култура на банатските българи. – Сб.НУ, 51, 1963.
- Терзич, Сл. Етническо и религиозно в сръбската история (проблеми на националната интеграция през 19 и 20 век) – Балканистичен форум, 2, 1994, 65-75.
- Тодоров, В. Етнос, нация, национализъм. Аспекти на теорията и практиката. С. 2000.
- Тодорова. О. Православният брак пред първите векове на Османското владичество и предизвикателствата на исляма. –В: Религия и църква в България. С. 1999, 330-347.
- Тракиецът и неговия свят (Сборник) С. 1997.
- Христов, П. Предбрачно общуване в с. Ноевци, Брезнишко през 20-те- 30-те години на 20 век – Българска етнография, 1990, кн.6, 9-10.
- Христов, Хр. А. Караманджуков, Дружба “Родина” и възрожденското движение в Родоп(1937-1947), С. 1995.
- Филчева, В. Семейството в Годечко (Дипломна работа в Катедра Етнография на Софийския университет на СУ Св. Климент Охридски) С. 1984, 38-39.
- Фуко, М. Генеалогия на модерността. С.1992.
- Христакудис, Ап. Мюсюлманското малцинство в Гърция. –В: Национални проблеми на Балканите. История и съвременност. С. 1992, с. 245-262.
- Цвијћ, Ј. Сабрана дела. Т. 2, Београд 1985.
- Шишков, Ст., Архив (Държавен архив – Пловдив, ф.52)
- Шишков, Ст., Помашки обичаи от село Чепеларе, Рупчоско (годеж, смърт, право) –Сб.НУ, 16-17, 1900, с. 39-42.
- Шишков, Ст. Родопските помаци. – Български преглед, кн. 8, С.1895, кн. 8, 59-69.
- Шишков, Ст. Помациите в трите български области: Мизия, Тракия и Македония. Пловдив. 1914.

(PRELIMINARY NOTES)

Tanya Boneva

Summary

THIS PAPER IS DEDICATED TO AN ANALYSIS OF THE DIFFERENT ETHNONUMES USED IN BULGARIA AND THE OTHER BALKAN COUNTRIES TO DEFINE ETHNIC AND RELIGIOUS IDENTITIES. THE DIFFERENCES BETWEEN THE OFFICIAL POLITICAL AND RELIGIOUS AND THE SELF DESIGNATIONS ARE TRACED TO PRESENT THE COMPLEXITY AND AMBIGUITIES IN THE PERCEPTIONS OF TURKS, BULGARIAN MUSLIMS, POMAKS ETC.