

БАЊАШИ НА БАЛКАНУ

ИДЕНТИТЕТ ЕТНИЧКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ



БЕОГРАД 2005

БАЊАШИ НА БАЛКАНУ
идентитет етничке заједнице



SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS

INSTITUTE FOR BALKAN STUDIES

SPECIAL EDITIONS 88

THE BAYASH OF THE BALKANS

Identity of an Ethnic Community

Edited by
Biljana Sikimić

Series Editor
Dušan Bataković
Director, Institute for Balkan Studies



BELGRADE
2005

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ

БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ

ПОСЕБНА ИЗДАЊА 88

БАЊАШИ НА БАЛКАНУ

идентитет етничке заједнице

Уредник
Биљана Сикимић

Уредник посебних издања
Душан Батаковић
директор Балканолошког института САНУ



БЕОГРАД
2005

Уређивачки одбор / Editorial board
Otilia Hedeşan, Биљана Сикимић, Првослав Радић

Рецензенти / Reviewers
редовни члан САНУ Љубомир Тадић
проф. др Драгољуб Ђорђевић

Прихваћено на седници Одељења историјских наука САНУ
24. јуна 2005.

Израду и штампање Зборника финансирало је
Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

Publishing of this collection of papers was financed by the Ministry
of Science and Environment Protection of the Republic of Serbia.

Зборник се објављује у оквиру рада на пројекту број 2167, под насловом „Етнолингвистичка и социolingвистичка истраживања избеглица и мултиетничких заједница на Балкану“, који финансира Министарство за науку и заштиту животне средине Републике Србије.

This collection is the result of the Project № 2167 entitled “Ethnolinguistic and sociolinguistic research of refugees and multiethnic communities in the Balkans” financed by the Ministry of Science and Environment Protection of the Republic of Serbia.

САДРЖАЈ / CONTENT

Биљана Сикимић

- БАЊАШИ НА БАЛКАНУ 7
The Bayash of the Balkans

Отилија Недићан

- JEDAN TEREN — TREŠNJEVICA U DOLINI MORAVE 13
A Field: Trešnjevica, on Morava Valley

Софија Милорадовић

- СКИЦА ЗА ЕТНОЛИНГВИСТИЧКА ИСТРАЖИВАЊА 107
ПОДЈУХОРСКИХ ПОМОРАВСКИХ СЕЛА (ТРЕШЊЕВИЦА)
Draft for the Ethnodialectal Research of the Villages at the Foot of Juhor
Mountain and on the Bank of Morava River (Trešnjevica)

Marija Ilić

- „IZGUBLJENO U PREVODU“: ROMI U DISKURSU SRBA 121
IZ TREŠNJEVICE
“Lost in Translation”: Roma in the Discourse of Serbs from Trešnjevica

Првослав Радић

- ФИЛОЛОШКЕ БЕЛЕШКЕ О БИЛИНГВАЛНОМ СЕЛУ 145
СТРИЖИЛУ У ЦЕНТРАЛНОЈ СРБИЈИ
Some Philological Notes about the Bilingual Village Strižilo from Central
Serbia (On the Basis of the Folkloric Material)

Анетари Сореску-Маринковић

- NAPOLITANCI IZ МЕНОВИНА 175
The Napolitans of Mehovine

Драгана Рајиковић

- РАЗГОВОР НА ГРОБЉУ: ЈЕЗИК СВЕТЕ СТАНКОВИЋА 201
Conversation in the Graveyard: Sveta Stanković's Language

Svetlana Ćirković

- OD KAVKAZA DO BANJICE: МЕЃКАРИ 219
From the Caucasus to Banjica: bear tamers

Biljana Sikimić

- BANJAŠI U SRBIJI 249
The Bayash of Serbia

<i>Магдалена Славкова</i>	
РУДАРИ У ИСТОЧНОЈ БУГАРСКОЈ И ЈЕВАНЂЕОСКИ ПОКРЕТ	277
The Rudari from Eastern Bulgaria and the Evangelistic Movement	
<i>Aleksandra Kostić i Jasmina Nedeljković</i>	
KULTURA I ЕМОЦИЈЕ — СІГАНІ RUMUNI I ОПАЖАНЈЕ ЕМОСІЈА	295
Culture and Emotion — Romanian Gypsies and the Perception of Emotion	
<i>Душан Дрљача</i>	
ЧИПУЉИЋКЕ КАЛАЈЦИЈЕ	311
The Tinkers of Čipuljić	
АУТОРИ	321

Биљана Сикимић

БАЊАШИ НА БАЛКАНУ

На самом почетку потребно је разјаснити неке термилошке недоумице. У овом зборнику радова условно се користи етноним *Бањаши* да би заменио бројне друге синонимне термине који се срећу на терену и означавају говорнике неколико различитих румунских дијалеката у Србији и шире у панонском и балканском простору. Термин *Бањаши* уведен је у научну литературу да означи малу етничку групу која на данашњој територији Србије, Хрватске, Босне и Херцеговине, Бугарске, Македоније и Мађарске живи најмање два века, која се све до скоро бавила углавном израдом предмета од дрвета, православне или католичке вероисповести и румунског матерњег језика. Ову етничку групу, због њеног полуномадског начина живота, менталитета и одређених физичких карактеристика околно становништво сматра Циганима. Термин *Каравласи* означава припаднике исте етничке групе која и данас живи углавном у северним и североисточним крајевима Босне. Иста етничка група саму себе у Србији и Војводини назива различитим именима: *Бањаши*, *Рудари*, *Румуни*, *Коритари*, па и *румунски/влашки Цигани*. У Хрватској и Мађарској називају се *Бејаши*, у Румунији — *Бајеша*, а у Бугарској *Рудари*. За све ове заједнице карактеристична је употреба неког од румунских дијалеката као матерњег језика и непознавање ромског језика. Скоро сви Бањаши/Каравласи првобитно су се углавном бавили једноставном прерадом дрвета и свирањем као допунским занимањем. У Хрватској, Мађарској и Бачкој по вероисповести су углавном католици, сви остали су православни, у новије време уочен је прелазак на протестантизам, посебно у Бугарској.

Први етнолошки подаци о Бањашима у Србији могу се наћи расути у радовима Тихомира Ђорђевића, а касније спорадично и другим општим студијама посвећеним Ромима.

О Бањашима у Мађарској постоји посебна научна литература као и дијалекатски речници; а о Бањашима у Хрватској чак и дијалектолошки опис једног од говора из пера румунског дијалектолога Николае Сарамандуа. Говори Бањаша у Србији научној јавности су били познати само преко једног мањег рада румунског лингвисте Емила Петровића из 1938. Постојећа научна литература о Бањашима на румунском језику детаљно је анализирана у раду Отилије Хедешан у овом зборнику.

И босански Каравласи релативно су добро познати у науци: њима се крајем 19. века бавио угледни балканолог Густав Вајганд, а немачки путописац Хајнрих Ренер 1897. помиње *Каравлахе* као Цигане које је срео код Власенице. У исто време Каравласима је било посвећено и неколико етнолошких студија, од којих су неке биле и предмет озбиљних оспоравања пре свега због националне тезе коју су заступале (у питању су студије румунских аутора Исидора Јешана из 1905. и студија Теодора Филипескуа из 1907. из сарајевског *Гласника земаљског музеја*, која је објављена и на румунском језику). Суштинске примедбе на Филипескуову студију о Каравласима имали су бројни озбиљни аутори са почетка двадесетог века, међу којима је и Тихомир Ђорђевић, полемика је вођена око тврдње ових румунских аутора да су Каравласи — Румуни. Од Филипескуових записа пробу времена издржала су, ипак, нека етнографска факта (он се у том погледу заправо ослањао на поуздане теренске белешке Томе Драгићевића) и списак места у којима су Каравласи живели у Босни крајем 19. века. Новијих целовитих студија о Каравласима у Босни нема, тако да су веома драгоцен подаци о размештају каравлашких насеља у етнографској грађи.

На основу података које је уредник овог зборника добио од колегинице Гордане Алексове из Скопља и нешто оскудне етнографске грађе, произлази да и у Македонији, у селима околини Кочана (Бање, Истибање, Соколарци, Писница) постоји малобројна етничка група коју околно македонско становништво именује као *Црни Власи*, *Селски Власи* или *Романски Цигани*, чији се припадници данас декларирани или као *Македонци* или као *Власи* а говорили су или још увек као матерњи језик говоре неки румунски дијалекат. Од старине су се бавили изградом котлова и врачањем.

Према подацима Елена Марушиакове и Веселинка Попова из Софије, у насељу Зефири, у близини Атине, и данас живи група Рударска која говори румунски језик. Резултати обимних теренских истраживања Бањаша у Србији која је обавио Балканолошки институт САНУ, Београд, почевши од 2002. до данас, показују постојање, условно речено, јужног бањашког/каравлашког континуума који тече од се-

верне Босне широким појасом Посавине и Подунавља и спушта се Поморављем све до села Бериље код Прокупља, које је и најјужнија тачка у којој Бањашки/Каравласи у Србији данас живе. Прелиминарни списак бањашких насеља у Србији, који се доноси у наставку, први пут је објављен 2003. године. Овај списак је каснијим истраживањима делимично исправљен и прецизиран, али не у погледу основних ареала бањашких/каравлашких насеља у Србији.

Редослед радова у овом интердисциплинарном зборнику углавном следи географски принцип, примењене научне анализе припадају класичној етнолингвистици, антрополошкој лингвистици и социолингвистици. На почетку зборника малу целину чине три рада настала као резултат теренских истраживања једног села у долини Мораве: села Трешњевица (радови Отилије Хедешан, Софије Милорадовић и Марије Илић). Рад Отилије Хедешан заснован је на потпуним транскрипцијама разговора из овог села, али, упркос свом изузетном лингвистичком и антрополошком значају, ови транскрипти нису могли бити објављени као интегрални део зборника. Слику о поморавским Бањашима допуњава социолингвистичка и фолклористичка студија Првослава Радића посвећена селу Стрижило. Два рада се баве идентитетом и говором Бањаша западне Србије и то насељем Меховине у близини Владимираца (прилози Анемари Сореску-Маринковић и Драгане Ратковић), а етнолингвистички прилог Светлане Ћирковић осветљава Бањаше — мечкаре из урбаног језгра града Београда — из Маринкове баре. Сумарни преглед данашњег стања бањашких насеља у Србији и студија случаја три географски, али и историјски удаљена бањашка пункта (околина Прибоја, низ насеља у северозападној Бачкој који се наставља све до градића Мохача у Мађарској и затим насеље Врањево као део Новог Бечеја у Банату) изложени су у прилогу Биљане Сикимић. Проблематику Бањаша из угла друштвених наука осветљавају прилози Магдалене Славкове и коауторски рад Александре Костић и Јасмине Недељковић. Сложена слика етничког идентитета Бањаша у последњем прилогу у Зборнику, теренским белешкама етнолог Душана Дрљаче које датирају из педесетих година двадесетог века, а односе се на централну Босну, добија још једну димензију.

Истраживачки тим Балканолошког института САНУ дугује велику захвалност свим Бањашима који су имали разумевања и стрпљења за често исцрпљујуће интервјуе. Како је овај зборник заснован искључиво на теренским истраживањима, не би ни могао бити реализован без спремности саговорника да одвоје своје време за разговор. Посебну помоћ за рад на терену пружили су Станимир — Лала Барачки из Уљме, Љубиша Вечански из Панчева, Цветин Вулетих из Крнула, Фарук

Диздаревић, директор Дома културе из Прибоја, Паун Ес Дурлић, директор Музеја у Мајданпеку, проф. др Томислав Јовановић из Београда, академик Видојко Јовић из Београда, Бранислав Обрадовић из Осонице, Миодраг и Милован Павловић из Бериља, др Момчило Поповић из Коцељева, Јанко Радовановић, сарадник Балканолошког института САНУ у пензији, Коста Рошу, директор Румунског друштва за етнографију и фолклор, Света Станковић из Меховина, Антун Чонка из Сонте, дом културе Омољница, месна заједница Подвршка, ромске невладине организације из Лазаревца, Ниша, Новог Бечеја, Обреновца, Сонте и Торка и Српска самоуправа из Будимпеште.

У теренским истраживањима Бањаша као чланови тима Балканолошког института САНУ учествовале су и колеге лингвисти и етнологзи Маја Вукић из Ниша, Смиљана Ђорђевић из Београда, Јенс Јенсен из Лајпцига, Надеж Кувер из Париза, Теодор Мунтеану из Новог Сада, Маријана Петровић-Рињо из Париза, Тања Петровић из Београда и Ненад Радосављевић из Бољевца.

БАЊАШКА НАСЕЉА У СРБИЈИ

- | | |
|---------------------------------------|---------------------------------------|
| <i>северозападна Србија</i> | |
| <i>(Посавина и Подунавље)</i> | |
| 1. Аранђеловац (насеље Јелинац) | 18. Дуваниште |
| 2. Бабајић | 19. Грабовац (?) |
| 3. Баново Поље | 20. Иверић (код Бањана) |
| 4. Бањани | 21. Јабучје |
| 5. Барајево | 22. Калуђерица (ново насељени) |
| 6. Бегалица | 23. Коцељева |
| 7. Бела Река | 24. Костолац |
| 8. Богатић | 25. Кожуар |
| 9. Богдановица | 26. Крнуле |
| 10. Брнари (код Прибоја) | 27. Лајковац |
| 11. Буковик | 28. Лешница (код Ваљева) |
| 12. Бурово | 29. Лешњак (код Моравца) |
| 13. Цуљковић | 30. Липолист |
| 14. Чокешина | 31. Лукавица |
| 15. Душаново село
(иза Пожаревца?) | 32. Љубинић |
| 16. Дреновац | 33. Мала Иванча |
| 17. Двориште (код Деспотовца?) | 34. Мали Мокри Луг |
| | 35. Мали Пожаревац |
| | 36. Медошевац (данас расељени) |
| | 37. Мељак |

* Масним словима истакнута су етнолингвистички испитана насеља (2001–2005).

38. **Меховине**
39. Милавац
40. Младеновац
41. Новаци
42. **Обреновац (Музичка Колонија)**
43. Паљуви
44. **Памбуковица**
45. Партизани (пар кућа)
46. Петковица
47. Пироман
48. Поцерски Причиновић
49. **Прибој на Лиму**
50. Прово
51. Радљево
52. Раља
53. Раниловић
54. Рипањ
55. Ритопек
56. Рогача
57. Ропчево
58. Румска
59. Седлари (Код Свилајнца)
60. Сенаја
61. Синошевић
62. Скобаљ
63. Смедерево
64. Сопот
65. Совљак
66. Сремчица
67. Степојевац
68. Стублине
69. Шабачка Каменица
70. Шарбане
71. Табановић
72. Толић
73. УБ
74. Умка
75. Ваљево (насеље Росуље)
76. Велико Село
77. **Велики Црљени**
78. Велики Мокри Луг

79. Вепровица (=Пироман)
80. Винча
81. Владимирци
82. Врчин (насеље Касаповац)
83. Зуце
84. Звезд
85. Железник

Поморавље

1. Бачина
2. **Бериље**
3. Белољин
4. Бресје
5. Црвенци
6. Чепуре
7. Крагујевац
8. Крушевац
9. Лугавчина
10. Мала Крсна
11. Наупара
12. Обреж
13. **Осаоница**
14. Осипаоница
15. Петрополе
16. Прђиловица
17. Тешица
18. **Трешњевица**
19. Сеземча
20. Старо Село (код Велике Плане)
21. **Стрижило**
22. **Суваја**
23. Шуме
24. Томића Брдо
25. Трстеник
26. Варварин
27. Велика Плана
28. Витановац
29. Враново

североисточна Србија

1. **Бродица**
2. Брза Паланка
3. Честа

4. Дубље
5. Душановац
6. Горњане
7. **Грљан**
8. Јошаница
9. Комша
10. Кучево
11. **Луково**
12. Мелница
13. **Подвршка**
14. Рудна Глава
15. Сокобања
16. Свилајнац
17. Уровица
18. **Плажане (Орашје)**
19. Велико Градиште
20. Влашки До (Точка)
21. Витановац
22. Вражогрнац
23. Жагубица

Банаш

1. Алибунар
2. Банатско Ново Село
3. Барице
4. **Бегејци (Мали Торак)**
5. Бела Црква
6. Добрица
7. Долово
8. Ечка
9. **Гребенац**
10. Јабланка
11. Јарковац

12. Кикинда
13. Кусић
14. Локве
15. Мало Средиште
16. Мраморак
17. Николинци
18. **Нови Бечеј**
19. **Омољица**
20. Орешац
21. Самош
22. Санад
23. Сефкерин
24. Стража
25. Сутјеска
26. **Уљма**
27. Уздин
28. Владимировац
29. Војловица/Мали Лондон
30. Вршац
31. Мали Жам и Марковац

Бачка

1. **Апатин**
2. Богојево
3. **Бачки Моноштор**
4. **Сонта**
5. Вајска
6. **Адорјан (Надрљан)**
7. **Нови Сад (насеља: Слана Бара, Велики Рит, Шангај)**

Срем

1. Кленак

Otilija Hedešan

JEDAN TEREN: TREŠNJEVICA U DOLINI MORAVE

Umesto obrazloženja

„Antropolog odlazi na teren koji je odabrao pre svega iz profesionalnih ili ličnih razloga“ (Kilani 1994:45) — piše jedan od najvažnijih današnjih teoretičara u kompaktnom odlomku posvećenom prenošenju istraživačkog iskustva na stranice antropološkog teksta. Smeštena između niza definicija i suptilnih specifikacija o terenu,¹ kao pravi ritual inicijacije kome je podvrgnut antropolog sa oživljenim interesom, navedena izjava izgleda beznačajna i prilično lako može da ostane neprimećena.

Za slučaj koji je pred nama ne čini mi se korisnim ni jedno drugo stavljanje u kontekst. Iz današnje perspektive vremena sređivanja prvih komentara — parcijalnih, ali koji već odražavaju izvesno stanovište — o zajednicama govornika rumunskog jezika koji danas žive u selima u dolini Morave, u Srbiji, volela bih kada bih mogla da kažem da smo ovaj teren (a ne neki drugi) izabrali iz naučnih razloga. U godinama koje su protekle od mog istraživanja naselja u ovom kraju (među kojima ovde fokusiram samo zajednice Banjaša govornika rumunskog jezika iz Trešnjevica) pročitala sam niz tekstova sasvim različitih po svom obimu i vrednostima² na koje

¹ Kilani 1994:45: „[Teren je mesto na kome antropolog] provodi mnogo meseci ili godina. Na terenu on uči kulturu, način mišljenja, stupa u kontakte sa ljudima, otkriva, eksperimentiše, nekad pogrešno skuplja građu, pravi prve sinteze, postavlja hipoteze.“ Kilani 1994a:41–42: „U antropološkom vokabularu teren je dvostruko emblematičan. On pre svega označava jedan geografski prostor (ili jasno lokalizovanu socijalnu jedinicu) i mesto na kome se odvija antropološka aktivnost. *Teren* jednako dobro služi za označavanje predmeta istraživanja (na primer u smislu u kome se kaže da su primitivna društva, egzotične zajednice objekat antropologa) kao i mesto na kome se ostvaruje to istraživanje (kao kad kažeš „sreo sam se sa tim i tim, naišao sam na takve i takve teškoće na svom terenu“, ili kao kad se izjavi „moj teren su Dogoni“). Na terenu antropolog uključuje svoj identitet“.

² V. *infra*, poglavlje *U traganju za bibliografijom*.

se može pozivati i koji se mogu okupiti u pokušaju konstruisanja hronologije interesovanja za problem koji se može opisati kao — *druge³ varijante rumunskog jezika / formi rumunske tradicionalne kulture / potvrđene rumunske zajednice na prostoru nekadašnje Jugoslavije i u Mađarskoj*. Da sam detaljno i na vreme znala za onih nekoliko beležaka i zapažanja o rumunofonim zajednicama imala bih druga interesovanja, postavila bih druga pitanja, mučili bi me drugi problemi, ne sumnjam da bi takva opcija usmerila istraživanja u drugom pravcu.

Moj dolazak u dolinu Morave rezultat je različitih okolnosti, od kojih je presudan bio poziv Biljane Sikimić, iz Balkanološkog instituta SANU, iz Beograda. U ovom institutu, počevši od 2002. realizuje se projekat etnolingvističkih i sociolingvističkih traživanja multiletničkih zajednica. Moja se uloga sastojala u tome da slušam i pratim ono što bude rečeno na rumunskom jeziku, uz preliminarnu napomenu da taj rumunski jezik može da bude neobičan, teško razumljiv, ponekad i potpuno nerazumljiv. U selima Stržilo i Trešnjevica, u koja treba da idemo, u rumunskim rečima *ș* [š] sistematski prelazi u *s*, a *j* [ž] u *z*.

Učinilo mi se da poziv nudi šansu koju ne treba odbiti. Sve što sam znala o Rumunima u dolini Morave bilo je da oni postoje, da su potvrđeni nizom popisa iz 19. veka (Constante 1929:10–14, *passim*). Jedini rumunski autor koji im je posvetio posebnu studiju — studiju u kojoj patetika prečesto prekriva nepoznavanje činjenica neophodnih za početna istraživanja nekog naučnog problema — nije ih jasno razgraničio od vlaških grupa severoistočne Srbije. O njima je uzbuđeno pisao kao o „etničkoj grupi koja će nestati na veliku štetu rumunske folklorističke nauke“ (Constante 1929:26). Biljanina poruka je značila da se, mada je proteklo više od sedamdeset godina, u dolini Morave još uvek govori rumunski jezik. I zatim, prestižna institucija srpske države na putu ka demokratiji zainteresovana je za ove govornike rumunskog jezika — moguće je da je u pitanju želja samo jedne grupe intelektualaca koji se bave istraživanjem razlika, ali ovu želju treba pozdraviti entuzijazmom i pozitivno odgovoriti.

Dakle, nisam se dvoumila. Prihvatila sam teren iz niza ličnih razloga: iz radoznalosti da istražujem grupu koja do danas nije bila predmet istraživanja, grupu koja je ostala odvojena stolicima od centara rumunske jezičke i kulturne inovacije, grupu za koju se može pretpostaviti da je kon-

³ **Drugi** se suprotstavlja, pretpostavlja ali i stoji u odnosu sa u lingvistici, istoriji, etnografiji i folkloristici intenzivno ispitivanim zajednicama, odnosno sa zajednicama Rumuna i Vlaha u Vojvodini i severoistočnoj Srbiji, na današnjoj teritoriji Srbije, sa zajednicama Rumuna u istočnim delovima Mađarske, kao i svim grupama govornika rumunskih dijalekata. Upotrebljena kao ključna reč — **drugi** ukazuje na činjenicu da nije u pitanju ni jedna od ovih „kanonskih“ zajednica.

zervativna, ali koja je neizbežno morala sama da nađe rešenja za povezivanje različitih vremena kroz koja je prošla. Bio je to istovremeno i eksperiment istraživanja grupe o kojoj ništa nisam čitala, preostalo je da se praktično svesno, koliko je to moguće, stalno razmišljajući o sopstvenim reakcijama, uključi spremnost i flotantna pažnja koja se „kako kaže Afergan 'ne sastoji samo u tome da se bude pažljiv, već u tome da se bude nepažljiv, da se ostane otvoren za neočekivano i nepredviđeno'“ (Laplantine 2000:45). Mada nisam poznavala sisteme vrednosti, opise običaja, liste reči, ni zbirke tekstova, odlučila sam da posvetim pažnju onome što okupira govornike rumunskog jezika u dolini Morave.⁴

Selo Trešnjevica

Trešnjevica se ne nalazi na svakoj karti Srbije. Kada se odštampa, njeno ime bi verovatno zauzelo više prostora nego što joj pripada. Treba imati detaljniju kartu... Ili da pitaš po buvljim pijacama u Beogradu, kada čuješ da neko govori rumunski i naći ćeš. U svakom slučaju, u dolini Morave, negde na pola puta između Beograda i Niša, tačnije između Jagodine i Paraćina, na pravom si putu.

Krenuli smo iz Jagodine kolima Prvoslava Radića, dijalektologa sa Filološkog fakulteta iz Beograda uveče 24. avgusta 2002, pošto je Biljana objasnila koji bi bio pravi put i markerom označila selo na karti. Razlika jedinstva na skali vremena između Temišvara i Jagodine, činilo mi se, ima neočekivane efekte. Na mom satu, koji pokazuje bukureštansko vreme, bilo je već prošlo osam i sasvim se smračilo. Znali smo samo da treba da nađemo tablu na kojoj piše Trešnjevica, zatim prodavnicu sa kafanom u kojoj bi rebalo da pitamo za Bojanu i Darka. Odatle sve treba da bude jasno. Bar tako nam je rečeno preko telefona.

U kolima se govorilo srpski, a ja sam bila umorna od vrelog dana, samo sam s vremena na vreme razumela po neku reč ili deo rečenice ... Osećala sam zidove planina sa desne strane puta i pretpostavljala da negde sa leve strane puta teče Morava. Bilo mi je veoma teško. Izgubila sam nadu da ćemo stići na vreme tamo gde bismo mogli da pitamo za Bojanu i Darka. Trudila sam se koliko sam mogla da ne dremam i da ne paničim. Na žalost, sećala sam se jedne letošnje lektire ... Negde u svojoj dugačkoj

⁴ Favret-Saada 1994:31 navodi i prevodi ideju Evans-Pričarda koja mi je veoma korisna u ovoj fazi diskusije: „Kad smo stigli u zemlju Zandé — piše Evans-Pričard — nisu me interesovale vradžbine, ali jeste ljude iz Zandé: morao sam, dakle, da pustim da me oni čuvaju. Kad sam stigao kod Nuera nije me posebno zanimalo stočarstvo, ali ljude tamo jeste, pa je htelo-ne htelo moralo i mene da interesuje. Trebalo je eventualno da postanem vlasnik jednog ličnog stada da bi me oni prihvatili ili me bar tolerisali“.

autobiografiji Agata Kristi, nesporna kraljica kriminalističkih romana i spektakularnih razrešenja situacija, priča o trenutku u kome je odlučila da sama krene na Balkan, Orijent-ekspresom. „Tako, sama? Pitao me je Karlo skeptično. Sama? Ti ništa ne znaš o tim mestima!“ — beleži ova spisateljica (Christie 1986:419). Otklonila sam laki nemir i oštar ukus želje za avanturom i zaključila da je vrlo lako okliznuti se o kliše,⁵ čak i naći argumente za njega, ako pustiš iz ruku kočnice imaginacije.

Prestala sam da brojim grupice kuća ispred kojih se naš kolega zastavljao i pitao da li smo na dobrom putu za Trešnjevicu. Sve dok me iz dremeža nije probudilo naglašeno, skoro ljutito, na rumunskom: „Nu știi să citești? [Ne znaš da čitaš?] Trešnjevica!“

Stigle smo! — ohrabrila me je Biljana. Za manje od deset minuta ušle smo u sobu za koju nema sumnje da se u Trešnjevici smatra luksuznom i koja nam je bila namenjena. Biljana je sa decom iz kuće otišla da se orijentiše i da otkrije gde žive Rumuni. Odnosno Banjaši, nama poznati iz literature, ali je bilo važno da se oni tamo ubrajaju u „Rumune“ i uopšte da se nazivaju tako.

Ostala sam sama, slušala sam Bojanu kako nesigurno šapuće: da Rumuni žive gore, u brdu, u Maloj Trešnjevici, a oni bogati, koji su mnogo zaradili radeći u inostranstvu, sagradili su velike kuće u dolini. Bila je to priča iz koje sam u tom trenutku zapamtila samo kratku informaciju. Tek sam na polasku shvatila da je Bojana govorila rumunski samo kad je bila sama sa mnom. Kao da je znanje rumunskog jezika bila stvar koja se samo tajno priznaje.

U traganju za bibliografijom

Rumunske zajednice i grupe govornika rumunskog jezika koje žive van granica rumunske države — one koja je postojala u jednom ili drugom momentu u zavisnosti od epohe ili istorijskih okolnosti — predstavljaju zanimljivu temu za ceo niz rumunskih istraživača iz oblasti lingvistike (posebno dijalektologije i istorije jezika), istorije (nacionalne i/ili regionalne) ili etnologije i folkloristike. Studije koje su rezultat ovih promišljanja čine više nego posebnu bibliografiju. Ove studije su, konačno, i vrlo važno poglavlje rumunske kulture u poslednja dva i po veka. Ovo poglavlje na jednom planu podrazumeva utvrđivanje spiska i rasprostranjenosti tih zajednica, a na drugom planu, iz perspektive disciplina kojima ovaj domen pripada, podrazumeva otkrivanje semantičkih čvorišta kasnije transformisanih u probleme koje konkretne naučne zajednice treba da razmotre.

⁵ V. detaljniju diskusiju o ovom problemu u: Goldsworthy 2002:110–120, *passim*.

Primordijalni tekstovi za niz disciplina ili proste beleške, rasturene po najrazličitijim mogućim publikacijama, od kojih su neke hiperspecijalizovane i elitističke, a druge vulgarizovane ili u službi veoma sumnjive ideološke propagande — knjige, studije i članci o rumunskim zajednicama izvan granica, organizuju se u koherentno kulturno nastojanje, sa intenzitetom i refluksima koji su posledica mogućih evolucija u okviru samih disciplina, evolucijama koje su odgovorne za fokusiranje na pojedina pitanja ili za stanje nezainteresovanosti za neka druga, a koja su bila važna u prethodnoj epohi, ili istorijskim, političkim i društvenim kontekstima u nekom periodu. Analiza ovog korpusa radova, kao i različitih izvora koji su ga proizveli tokom vremena, bila bi, bez sumnje, veoma primamljiv pravac istraživanja, pogodan da identifikuje plauzibilna objašnjenja o načinu na koji je rumunska nauka zamišljala i argumentovala ovaploćenja identiteta spostvenog naroda.

To, međutim, nije cilj ove rasprave. Evociranje ovog kulturnog kompleksa može poslužiti samo u funkciji rumunskog makrokonteksta za primenjena istraživanja navedenih zajednica, pre svega — **drugih**, a ne onih kanonskih, katalogizovanih, opisanih i protumačenih. Prateći kako se te **druge** zajednice uklapaju u navedeni korpus, treba uočiti relativno siromaštvo izvora i komentara.

Početak prošlog veka prvi rumunski autori koji su pisali o ovim grupama navodili su: „Sigurno je da će samo malobrojni znati da se i ovde, u ovim zemljama koje je skoro okupirala Austrija — u Bosni i Hercegovini — nalaze Rumuni, i to iz prostog razloga što se ovim pitanjem do sada niko nije bavio, i etnografi i istoričari na to uopšte nisu obraćali pažnju [...]“ (Ieşan 1906:7); ili: „Treba reći da se do sada niko ozbiljno nije pozabavio ovom rumunskom populacijom u Bosni, a ono što se do sada pisalo o Karavlasima pokazuje nam koliko lako greše pisci kada je reč o narodu koji je njima stran, koje ne mogu da razumeju jer ne znaju ni jezik kojim govore“ (Filipescu 1906:198). Posle skoro sto godina, govoreći o putevima i epohama migracije ovih grupa, jedan istoričar, akribičan i erudita, osećao se obaveznim da zaključi: „Arhivska dokumentacija neizbežno je siromašna, a u rumunskoj istoriografiji ne postoji ni jedna studija o ovoj temi“ (Achim 1998:107).

Ako razmišljanje o ovim malim **drugim** grupama govornika rumunskog jezika raširenim po teritoriji Srbije, Hrvatske, Bosne i Mađarske — skrivenim, marginalnim i problematičnim — i nije najvažnija tema rumunskih humanističkih nauka, ne može se poricati postojanje stalnog interesovanja i nekih konvergentnih istraživanja, čak i ako su međusobno udaljena velikim vremenskim intervalima.

Seriya ovih radova započela je godine 1906, kada su objavljena dva izveštaja o zajednicama govornika rumunskog jezika u Bosni: mala brošura Isidora Ješana, *Românii din Bosnia și Herțegovina în trecut și prezent*⁶ [Rumuni u Bosni i Hercegovini u prošlosti i sadašnjosti] i malo obimniji rad, ali ne i produbljeniji, Teodora Filipeskua, *Coloniile române în Bosnia*⁷ [Rumunska naselja u Bosni].

Ova dva autora na početku potvrđuju postojanje ovih grupa, a kasnije beleže niz podataka iz njihovog života kao zajednice i diskutuju o identitetu. Tako ovde nalazimo da su se ovi stanovnici, koje drugi nazivaju Karavlasima „[...] naselili u ovim krajevima i mestima u kojima je bilo mnogo šuma sa jasenom i johom. Sve karavlaške kolonije i danas se nalaze u blizini šuma ili su čak u šumama“ (Filipescu 1906:163; v. i. Ieșan 1906:36). Njihovo osnovno zanimanje jeste „prerada drveta. Oni od johe delju različite predmete za svoju kuću i imanje, kao na primer, kašike, činije, tanjire, soveljke, vretena, vratila, ukratko sve delove za razboj, zatim svećnjake, kolevke za decu itd.“ (Ieșan 1906:22). Vezan za šumu i preradu drveta, koje se nalazi u blizini njihovih kuća, život Karavlahi obeležen je ritmom godišnjih doba putem stalne smene poslova. Tako „leti dolazi do podele poslova: deo zajednice ostaje kod kuće da prerađuje drvo, a drugi deo, posebno starije žene, gazdarice, idu sa gotovom robom od sela do sela, od kuće do kuće i menjanju je najviše za hranu, a ređe prodaju za gotov novac“ (Ieșan 1906:26).

Karavlasii, mada u suštini tradicionalisti, delovali su i podsticani željom za novinama i promenama. Jedan od primera koje navodi Teodor Filipesku veoma je značajan u ovom pogledu: „Oni kupuju u berlinskoj ili hamburškoj bašči životinja mlada međeda za 80 do 100 kruna, pa ga onda tamo nauče igrati. S ovim mladim međedom hodaju onda po Njemačkoj, Belgiji, Francuskoj i ostalim državama Evrope po nekoliko godina. Poslije se opet vrate tamo, gdje su međeda kupili, da ga natrag prodadu [...] Oni se u svoje domove vraćaju sa zaradom koju su stekli u svetu, a koja, prema njihovim rečima, može da bude i 100 dukata. Kod kuće, u svom rodnom selu, kupe nešto zemlje i sazidaju malu kuću da bi se mogli oženiti“ (Filipescu 1906:246).⁸

Pored očigledne vernosti određenom tipu habitata i određenom nizu tradicionalnih zanata i zanimanja, u identifikaciji Karavlahi kao zasebne grupe, različite od grupa u čijoj blizini žive, očito učestvuje i jezik kojim

⁶ Achim 1998:107.

⁷ Achim 1998:107.

⁸ Prevod ovog odlomka naveden je prema Filipesku 1907, prim. prev.

govore, ali i njihova lična želja za afirmacijom identiteta.⁹ Te 1906. bila je nesporna činjenica da su ti ljudi, „u Bosni poznati kao blag i častan narod“ (Filipescu 1906:241), govornici rumunskog jezika, iako način na koji govore, sigurno neočekivan, ako ne i šokantan za svakog ko nije upućen u složene probleme istorije jezika, može da izgleda samo kao „pokvareni rumunski jezik“.¹⁰ Izgleda da su tako stajale stvari i u pogledu samoodređivanja. Sećajući se svog prvog kontakta sa Karavlasima 1888, na jednom vašaru u Sarajevu, Teodor Filipescu takođe beleži da su mu oni „odgovorili da su Rumuni i da su njihovi preci emigrirali iz Rumunije“ (Filipescu 1906:199).

Malo pažljivije posmatrano stvari ipak nisu sasvim jasne. Ješan i Filipescu obilno citiraju jedan stari članak naučnika Ferda Hefelea o Koritarima — govornicima rumunskog jezika iz Hrvatske istog statusa kao i Karavlasima — kao da se stide da sami formulišu delikatni problem. Prema njemu — „ako oni govore sa našim ljudima, onda govore ispravno naš jezik i svi ih razumeju i ne bi verovali da nisu Hrvati, ali kada govore međusobno, onda govore jezik koji naš narod uopšte ne razume, zato ih svet zove, sav naš narod, Ciganima, ovaj naziv njih vređa i duboko ih ogorči, tako da ih često vidiš sa suzama u očima od bola koji im pričinjava taj naziv“ (Ješan 1906:45; v. i Filipescu 1906:202–204). Koristeći savremenu terminologiju za dilemu pred kojom su se nalazili prvi izvišćaci o drugim rumunskim prekograničnim zajednicama, treba primetiti da su ove grupe isticale određeni identitet, koji im je bio negiran od strane drugih.¹¹

Dvadeset godina kasnije, 1937, u Čokešini, naselju koje se nalazi „blizu Drine (bivše granice između Srbije i Bosne)“, u selu „smeštenom na obroncima planine Cer, na južnoj granici ravnice Mačve, na oko 40km jugozapadno od grada Šapca“ (Petrovici 1938:224–225), tamo gde je zvanični popis navodio 400 duša koje su se deklarirale kao Rumuni, a u nameri da popuni upitnike za Rumunski lingvistički atlas (*Atlasul Lingvistic Român*), ova dilema se otvorila pred Emilom Petrovićem i on je beleži na početku članka: „Na prvi pogled, ovi Rumuni — kako to oni za sebe kažu — bacili su me u sumnju: bili su previše crni. Odmah sam ih upitao: Da niste možda Cigani? — *Țâgañ au rumân, cum vrei* [Cigan ili Rumun, kako

⁹ „Etnos se označava imenom, jezikom, prostorom, sopstvenim vrednostima i tradicijom, zajedničkim poreklom i svešću članova o pripadnosti istoj grupi. Drugim rečima, postojanje jednog etnosa upućuje na zajedništvo niza specifičnih atributa i solidarnih osećanja koje oni izazivaju“. V. opširnije komentare o ovom problemu u: Segalen 2002:17 i dalje.

¹⁰ Ješan 1906:56.

¹¹ Cf. Segalen 2002:26: „u ovim modelima je prisutna ideja diskontinuiteta između internih normi i spoljašnjih relacija, dok neki interakcionisti idu tako daleko da „realno *Ja*“ suprotstavljaju „figurativnom *Ja*“.

hoćeš], bio je njihov odgovor. Oni jednako indiferentno kažu *rumânaște* ili *řagânaște* [rumunski ili ciganski]“ (Petrovici 1938:225).

Identifikovanje osnovnog zanimanja stanovnika Čokešine, govornika rumunskog jezika — izrada drvenih kašika i sviranje, poznatih po tome što se „od njih regrutuju Cigani svirači u Srbiji i Bosni“ (Petrovici 1938:225) — kao i poverenje u dokaze i naučnu intuiciju Gustava Vajganda¹² učinili su da Emil Petrović govori o njima bez ikakvog ustezanja kao o grupi rumunizovanih Cigana. Inače, naslov članka „*Români*“ *din Serbia Occidentală* [„Rumuni“ iz zapadne Srbije], koji sadrži reč Rumuni napisanu pod navodnicima, ističe njegovo ubeđenje da opisuje govor Rumuna koji se tako deklariraju, ali koji, po njegovom mišljenju, nisu autentični. Osobnosti koje otkriva u njihovom govoru — prisustvo reči kao što su *zăpadă*, *cioban* i *burtă*, ili neke fonetske forme tipa *oichi* ili *ureaichi* (Petrovici 1938:226); „izgovor *ea* ili *ia* akcentovanog *e* kada za njim sledi slog koji sadrži *e*“; prisustvo finalnog *-u* u reči *albu* bez određenog člana; i transformacija *ani* u *ai* (Petrovici 1938:229) — navode Emila Petrovića na zaključak da „su naši Koritari krenuli na Balkansko poluostrvo iz jugozapadne Muntenije i jugoistočne Oltenije, pošto su potpuno jezički rumunizovani, prešavši jednostavno preko Dunava u tursku Bugarsku“ (Petrovici 1938:228). Na osnovu isključivo jezičkih podataka, autor nastavlja svoju pretpostavku: „Bez obzira na to što se kod njih nije sačuvalo sećanje na dolazak iz Muntenije, ipak epoha u kojoj su napustili rumunsku teritoriju ne može biti stara. Tako oni *porumbul* [kukuruz] nazivaju *porombi* (*plurale tantum*). Kako je kukuruz počeo da se gaji u Munteniji krajem XVII veka, sigurno je, znači, da su ti Cigani morali biti još početkom XVIII veka na mestima na kojima su rumunizovani“ (Petrovici 1938:228).

Pravi ključ za istraživanja onog što smo nazvali **druge** zajednice govornika rumunskog jezika, članak o „Rumunima“ iz Čokešine Emila Petrovića, oblikuje naučne perspektive iz kojih se tema može obraditi i, istovremeno, nameće nekoliko tema koje će postati osnovni reperi svih kasnijih istraživanja ove oblasti. Šansa da se otkriju i opišu do sada nepoznate varijante koje čuvaju arhaične aspekte rumunskog jezika kao i mogućnost da se pretpostave i argumentuju putevi migracija grupa koje još čuvaju i upotrebljavaju ove jezičke forme, postali su jedan od projekata istorije rumunskog jezika. Sa druge strane, priznavanje činjenice da govornici ovih **drugih** va-

¹² Komentarišući pisanje Isidora Ješana i Teodora Filipeskua o grupama govornika rumunskog jezika u Bosni (*cf. supra*) i fokusirajući se na ideje koje ističu ova dva autora, prema kojima su oni Rumuni, Emil Petrović tvrdi: „Vajgand je definitivno razvejavao ovu zabludu. On je i pomenuo veliki broj rumunizovanih Cigana u užoj Srbiji, znači onih kojima se mi bavimo“, v. Petrovici 1938:226.

rijanata rumunskog jezika jesu, u etničkom pogledu, Cigani otvorilo je put za istraživanja u domenu etnografije i istorije romskih grupa.

Na planu istorije jezika može se navesti nekoliko doprinosa. Posle tri decenije, 1968, Jon Gecije [Ion Gheție] (Gheție 1968) reinterpretira lingvistički materijal iz Čokešine na koji je stručnjacima skrenuo pažnju Emil Petrović. Utvrđujući neke fonetske tendencije, kao što su „palatalizacija *n* (svuda: *șocañit, o viñit*), nejotacizovani glagolski oblici sa ponovo uspostavljenim konsonantom *d* (*mă rad*), prelazak *ĉ, ĝ u ŝ, ź* (svuda: *zezet, pișuari*)“ (Gheție 1968:506) ovaj bukureštanski lingvista ukazuje na drugačiji put ove etničke grupe očuvanog rumunskog jezika vezujući ga takođe za XVIII vek. „Prilikom kartografisanja ovih jezičkih osobenosti, dobijamo konvergentnu oblast koja obuhvata Banat. Tako se nesumnjivo pokazuje da su u svom putovanju ka zapadu Cigani iz Čokešine duže vreme boravili u Banatu, gde su pozajmili niz karakterističnih crta lokalnih govora“ (Gheție 1968:506).

Ova tema dolazi ponovo u centar pažnje rumunskih lingvista sredinom poslednje decenije dvadesetog veka. Upravo tada dijalektolog iz Krajeve, Jon Kalota [Ion Calotă], objavljuje svoju nešto stariju doktorsku disertaciju o govoru Rudara iz Oltenije (Calotă 1995). Očito je da tema nije nametala detaljno predstavljanje situacije govornika rumunskog jezika, Cigana Rudara po etničkoj pripadnosti, van oltenske zone. Ipak, ovaj istraživač pominje grupe Rudara koje govore rumunski jezik u Srbiji¹³ i, mada ne ignoriše komentare i ispravke koje su se pojavile u međuvremenu, pošavši od članka Emila Petrovića ostaje veran onome što bi se moglo nazvati „oltensko rešenje / balkanski put“, jer u Olteniji vidi pradomovinu govornika rumunskog jezika iz Srbije. On prisustvo raznovrsnih elemenata u govoru iz Čokešine objašnjava sledeći Emila Petrovića: „Treba pretpostaviti da ti Rudari nisu iz Rumunije poneli apsolutno jedinstveni govor već mešavinu dijalekatskih crta, što se može objasniti njihovim nomadskim životom“ (Calotă 1995:35).

Najznačajniji je ipak doprinos Nikolaje Saramandua [Nicolae Saramandu], koji 1997. objavljuje nekoliko zapažanja i mnogobrojne tekstove snimljene od 19. do 23. decembra 1994, u okviru terenskog istraživanja za Novi rumunski lingvistički atlas [*Noul Atlas Lingvistic Român*] kod „Banjaša iz severa Hrvatske, u Međumurskoj županiji (u banjaškom govoru *Gimura*), koja se nalazi na severu zemlje, na granici sa Mađarskom i Slovenijom“ (Saramandu 1997:97). U skladu sa starijim istraživačima ovog problema Saramandu dodeljuje poseban habitat istraživanoj

¹³ Calotă 1995:29.

grupi¹⁴ i ne ustručava se da dotakne osjetljivi problem njihovog identiteta: „Naši sagovornici su nam rekli da, mada su smatrani Ciganima (pejorativan termin) od strane Hrvata (*hurveți ne cămă țigani sau romi* [Hrvati nas zovu Cigani ili Romi]), Banjaši iz Hrvatske sebe smatraju Rumunima, jer je rumunski jezik njihov maternji jezik i jer ne znaju ciganski“ (Saramandu 1997:99). Nikolaje Saramandu beleži i da „[...] Cigani koji ne znaju rumunski zovu ih Rumuni Banjaši“ (Saramandu 1997:99).

Mada pitanje identiteta nije centralni predmet njegovog istraživanja, Nikolaje Saramandu dopušta da se kroz tekstove koje objavljuje provuče niz uznemirujućih iskaza, zaista problematično formuliranih od strane intervjuisanih informatora. Na primer: *apu va să știu dacă mi-s ma țâgan d-apu dă se vurbesc atunș limba rumânească? dă unde mi-s a mei? se fel dă istorie o avut a mei dă cândva?* [Kako ja da znam da sam Ciganin, zašto ja onda govorim rumunski jezik? Odakle su moji? Kakva je bila istorija mojih predaka nekada?] (Saramandu 1997:118). Na osnovu ovih iskaza treba pretpostaviti nove sisteme za predstavljanje identiteta i za diskursno ubeđivanje članova ove zajednice koji istraživaču prenose ne samo ono što ovaj želi da otkrije već i ono što sama zajednica smatra da je za nju karakteristično.

Studija Nikolaja Saramandua veoma je važna i zbog skrivene poruke koju prenosi: **druge** grupe koje se deklariraju kao Rumuni u zemljama koje se nalaze zapadno od Rumunije još uvek postoje na kraju dvadesetog veka, one nisu zaboravile jezik i formulišu koherentan, snažan, ponekad čak dramatično nijansiran diskurs kojim se samooznačavaju. Uz to, treba primetiti i pozitivistički doprinos teksta, dobijen na osnovu pažljive analize terenske lingvističke građe: „Oblast porekla Banjaša obuhvata jugoistok Krišana, severoistočne krajeve Banata i jugozapadne krajeve Krišana. To je oblast u kojoj palatalizacija dentala [t, d] i sudbina palatala [chi, ghi] imaju isti rezultat, to jest afrikate [ć], [č], [đ] [ǧ]“ (Saramandu 1997:109).

Ni pravac obavljenih istraživanja različitih ciganskih grupa nije sasvim utaban, ali i u ovom pogledu treba istaći nekoliko momenata. Prvi momenat je objavljivanje knjige Jona Kelče [Ion Chelcea], *Rudarii, Contribuție la o „enigmă“ etnografică* [Rudari, doprinos etnografskoj „enigmi“] (Chelcea 1944) sredinom prošlog veka. Rudari, arhaičan i u istorijskom pogledu teško objašnjiv narod, trebalo bi da izazove i veliko interesovanje,¹⁵ pa Jon Kelča beleži — njegov je ton možda patetičan, ali,

¹⁴ „Naselja Banjaša imaju izgled satelitskih kolonija, nazivaju ih *cumpăni* (sg. *cumpane*), a nalaze se na periferijama naselja jer su obično izolovane od većinskog stanovništva“ (Saramandu 1997:98).

¹⁵ „Bila bi šteta da se ne zainteresujemo za ovu populaciju — jednu od možda najinteresantnijih na terenu nastanjenom Dakorumunima“ (Chelcea 1944:6).

ako se zanemari stil, ovo zapažanje ipak važi — da „Rudari prenose naš jezik preko granica, oni su građani koji su inkorporirali osećanja časti i marljivosti predaka, za koje se veruje da su dugo nastanjivali ove prostore, koji su naši“ (Chelcea 1944:6–7). Bave se preradom drveta koje nabavljaju u neposrednom susedstvu svojih naselja i govore isključivo rumunski jezik; marginalna i potcenjivana subkategorija Cigana,¹⁶ od strane Rumuna smatrana za čisto cigansku — to su podaci koji se mogu dobiti ako se sumira rad Jona Kelče o onome što ovaj autor naziva „enigmom“. Ili, njegovim rečima kazano: „Oni ne znaju drugi jezik osim rumunskog i po mnogo čemu se razlikuju od drugih Cigana. Zahvaljući svom zaostalom načinu života — nastanjeni su u blizini šuma — utisnut im je sasvim drugačiji karakter. Dobrodušni, vredni, korektni [...], oni su zaista pravi znak pitanja među našim Ciganima. Tako da neki naučnici čak oklevaju da ih uvrste među Cigane“ (Chelcea 1944:35).

Rešenje Jona Kelče — na žalost, podržano više logikom nego dokumentima, jeste da su Rudari „jednako udaljeni od Rumuna i Cigana“ (Chelcea 1944:44), i da „izuzev jezika, koji je rumunski, pred nama je danas zasebna vrsta ljudi, oni su potpuno nezavisni i imaju nepoznato poreklo“ (Chelcea 1944:45–46). Postojanje i rasprostranjenost ovih grupa — u rumunskim zemljama, Srbiji, Hrvatskoj, Bosni i Mađarskoj — tumače se onim što bi se moglo nazvati „nomadizam drveta“ (Chelcea 1944:56).

Posle veoma dugog perioda, koji traje više od pola veka, pitanje Cigana koji govore rumunski jezik i žive u zemljama u susedstvu Rumunije, nalazi se konačno — istina lakonski prezentirano, jer je u istraživanom kontekstu tek incidentno — i u rumunskoj historiografiji. „Nisu izostali ni prelasci Cigana južno od Dunava. Za ovu demografsku pojavu značajna je činjenica da se deo Cigana koji danas žive u Mađarskoj i Slovačkoj naziva „vlaški Cigani“. Grupe Cigana iz ove kategorije govore jezik sa brojnim rumunskim elementima. Pored toga, na jugu Mađarske postoje i Cigani koji govore rumunski jezik, a nazivaju se *Bejași* — ime koje potiče iz *băieși* [Bajeși], to jest zlatari, koji su, kao što svedoči jezik kojim govore, došli iz Banata i zapadne Transilvanije. Do nastanjivanja u Mađarskoj ove dve kategorije došlo je u periodu od XVIII–XIX veka“ (Achim 1998:106); „dokumenti iz srpskih arhiva beleže mnoge slučajeve nastanjivanja Cigana iz Rumunije u Srbiji“ (Achim 1998:107) — piše, u kontekstu diskusija o sudbini oslobođenih Cigana sredinom XIX veka, Viorel Akim u knjizi *Istoria Țiganilor din România* [Istorija Cigana u Rumuniji].

¹⁶ „Pravi Ciganin sa nipodaštavanjem gleda na Lingurare; oni sami kažu: „Mi smo iznad Lingurara, mi smo čisti Cigani, radimo sa gvožđem. Kao plemstvo, koje se drži malo iznad. Mi se ne mešamo“ — Domnica I. Păun, *Țiganii în viața satului Cornova*, „Arhiva pentru Știință și Reformă Socială“, Nr. 1–4, p. 526, *apud* Chelcea 1944:29.

Da li je ovo mnogo ili malo? Tema koju smo nazvali **druge** varijante rumunskog jezika / rumunske tradicionalne kulture / zajednica koje se deklariraju kao rumunske, ostvorena je, tako, u okviru rumunske kulture, ovim malim nizom istraživanja. Bez insistiranja, verujem da je u pitanju stvaranje dugog trajanja, jer radovi slede jedan za drugim u decenijskim intervalima, mada bez prekida.

Malo po malo, sukcesivnim konsolidacijama i argumentovanim popravkama, tema je izgradila nekoliko čvrstih tačaka. Igra identiteta informatora iz ispitivanih zajednica, njihovo pozicioniranje između izjave *biti* Rumun i priznanja *biti* Ciganin; tezaursni karakter mnogih arhaičnih elemenata ovih **drugih** varijanata rumunskog jezika, putevi i epohe migracija sa starih teritorija, rumunskih, u današnje teritorije ovih *Rumuna*, „*Rumuna*“, *Karavlah*, *Koritara*, *Cigana*, *Rudara*, *Banjaša* — evo za sada formulisanih problema.

Za dolinu Morave i, posebno, Trešnjevicu nemamo konkretne informacije. Ali, budimo zadovoljni i kontekstom.

Podvlačimo crtu i dodajemo

Preda mnom su transkripti jedanaest i po sati razgovora vođenih poslednjih dana avgusta 2002. u selu Trešnjevica u dolini Morave.¹⁷ To je ukupno šest intervju¹⁸ u koje je bilo uključeno, na manje ili veće insistiranje, dvanaest sagovornika; svi su oni članovi zajednice koja sebe defini-

¹⁷ Zbog ograničenog prostora ovaj zbornik radova ne može da objavi transkripte intervju^a snimljenih u Trešnjevici. Izostanak ovih tekstova otežava čitanje stranica koje slede, jer su mnogi komentari zamišljeni kao obične marginalije uz informacije dobijene intervjuima. Istovremeno, izostavljanje ovih tekstova narušava i filozofiju na kojoj je konstruisano samo istraživanje — da je najvernija moguća predstava jedne tradicionalne zajednice upravo ona koju nude njeni predstavnici. U duhu postmoderne antropologije rukovodila sam se idejom da naši sagovornici u antropološkom izveštaju imaju jednako pravo na reč kao i mi, istraživači. U nadi da će ovi transkripti u nekoj skorijoj budućnosti ipak biti objavljeni, u nastavku dajem spisak ljudi koji su bili učesnici u razgovorima u Trešnjevici (po redosledu obavljenih razgovora): Pauna Tomanija Marinković (1918), Milica Marinković (1928), njena unuka Ruža Žaklina Ilić (1981), Joana Stanojević (1958), imigrant iz Rumunije i njen suprug Dimitrije Stanojević (1934), razgovori su vođeni 25. avgusta 2002. Zatim: Milan Trubač Stanković (1912), Božidar Stanojević (1935) i njegova supruga Lenka Stanojević (1937), razgovori vođeni 26. avgusta 2002. I poslednjeg dana, 27. avgusta 2002. vođen je razgovor sa Milankom Vasiljević (1957) i njenim suprugom Milenkom Vasiljevićem (1952).

¹⁸ V. Blanchet et al. 1987:3 definišu intervju kao osnovnu tehniku posmatranja: „U okviru ankete [...] koristi se procedura intervju^a da bi se istražila osećanja, želje, predstave ili radnje ljudi. Oni su ohrabreni da se izražavaju što je moguće kompletnije, a njihovi iskazi se snimaju na magnetofonsku traku“. Više detalja o značaju intervju^a za istraživanja društvenih nauka na str. 81–126, *passim*.

me kao rumunsku, ali su, istovremeno, posmatrano spolja, zapravo zajednica Cigana koji govore rumunski jezik; to su intervjui koje ovde tretiram kao seriju etnografskih dokumenata.¹⁹

Dvanaest glasova o istoj (kompleksnoj) realnosti

Zabeleženi podaci dobijeni su tokom serije sastanaka u većini slučajeva motivisanih — posle preliminarnog nastojanja da se dođe do konkretnog sporazuma za razgovor,²⁰ mojom željom da otkrijem „kako je bilo / kako se nekad živelo“, od slučaja do slučaja obrazloženom kao „šta su ljudi radili u ranijim vremenima“ i, zatim, detaljnije objašnjenom raznim pitanjima o lokalnim običajima kao tipičnoj formi za očuvanje i manifestovanje tradicije.

Konkretnije, četiri od šest intervjua bili su započeti jednim takvim početnim sporazumom i to sa: Paunom, Milicom (odnosno Ružom, koja ju je zamenila, na početku stidljivo, kasnije odlučno, da bi kasnije postala moj osnovni sagovornik), Milanom i Božom. Dva sastanka započeta su drugačije. Razgovor sa Joanom i Mitom Vinom prihvatila sam jer su mi skoro svi sa kojima sam se sretala na ulicama sela, uključujući tu i decu, u raznim varijantama dobacivali: „Rumunko, ima ovde jedna vaša udata!“ Pred svojim sagovornicima opravdala sam ovaj intervju kao pokušaj da se otkrije životna priča Joane kao priča koja prevazilazi granice uobičajenog, jer je njeno nastanjanje u Trešnjevici jedinstvena sudbina. U stvari, kako smo već zabeležili opisujući sumarno uslove realizacije ovog intervjua, tada su me manje interesovale informacije koje je mogla pružiti žena emigrirala iz Rumunije a više ravnoteža mojih odnosa sa lokalnom zajednicom kojoj je bilo potrebno validno objašnjenje, u sopstvenom kodu, za moje prisustvo u selu.²¹ Što se tiče poslednjeg intervjua obavljenog u Maloj Trešnjevici, pokrenutog od strane jednog od dva sagovornika, on je konstruisan slobodnije oko iste teme sećanja vezanih za tradicionalni život, ali konkretni uslovi koji su omogućili da do njega dođe — na inicijativu Milanke, jednog od dva informatora, što je uslovalo da neko vreme ona formuliše pitanja i bira teme za razgovor, zatim iskustvo propovednika Jehovinih svedoka i misionarsko uobličavanje nekih Milenkovih ideja —

¹⁹ Lenclud 1999:435: „Njegov sadržaj postoji nezavisno od opservacije koja mu daje status svedočanstva, ali on nema rang etnografskog dokumenta, osim onoliko koliko je etnolog u stanju da ga pravilno koristi kao indeks, to jest da ga istovremeno učini razumljivim i značajnim uz pomoć postavljenog pitanja. [...] Etnografski dokument je stvarnost transformisana u znak od strane etnološke heuristike“. V. i komentare o ovim tvrdnjama u: Géraud et al. 2001:30.

²⁰ V. Blanchet et al. 1987:96.

²¹ V. *supra*.

učinili su da u okviru intervjua tematska linija više osciluje i da u određenim pasażima oba informatora preuzmu autoritet u razmeni mišljenja.

Prethodna terenska iskustva uticala su da poverujem da je preciziranje čisto intelektualnog cilja dovoljno za argumentaciju moje ankete. U rumunskim, srpskim, mađarskim i bugarskim selima koja se nalaze u Rumuniji, Srbiji, Mađarskoj i Bugarskoj, a u kojima sam ranije radila, sledeći podaci su bili uvek dovoljni da se pokrenu, odnosno obave istraživanja. Podatak da radim kao univerzitetski profesor folklor, etnologije ili antropologije, pouzdana određenja različita od zemlje do zemlje, u smislu da je u Rumuniji povoljnije da se predstaviš kao folklorist, u Mađarskoj kao antropolog, a u Srbiji i Bugarskoj kao etnolog, podržavao je jedan jedini i implicitan zaključak da će građa koju dobijem biti deponovana u nekom arhivskom fondu — da se ne izgubi, da se ne zaboravi, da o tome uči omladina, oni koji su rođeni u gradu i još ne znaju šta je tradicija — ili eventualno, ali ne i obavezno i ne odmah, da će ta građa biti iskorišćena za pisanje knjige ili nekoliko knjiga. Drugim rečima, bez obaveznih eksplicitnih izjava ljudi su se ponašali kao da su svesni da se iza nekog često zamornog intervjua oseća snažan dah pamćenja i budućnosti. Međutim, u Trešnjevici ovaj prikriveni odnos pokazao se nemogućim. Često su tokom ankete, u prvom trenutku pauze ili po završetku razgovora, moji sagovornici po mom mišljenju sasvim besmisleno pitali „zašto to meni treba“ jer smo već sve bili pažljivo precizirali. Moj odgovor da „pišem *knjigu*“ izazivao je najrazličitije moguće reakcije, ali ni u jednom slučaju nije u potpunosti sredio stvari, što, kada se ponovo razmisli, ne treba nikoga da čudi. U prvom redu mislim na činjenicu da rumunski jezik u Trešnjevici uopšte i nema autohtoni termin za „knjigu“. Da bi me razumeli bio je potreban termin *knjiga*, srpska reč preuzeta *tale quale*, reč koja se prepoznaje i razume, ali se koristi izuzetno retko. Nepostojanje reči implicira, bez svake sumnje, ako ne nedostatak, u svakom slučaju karikaturnu jednostavnost predstave o knjizi kod istraživane zajednice.²²

Ovaj prekid na planu razumevanja cilja razgovora kod mojih sagovornika ipak nije uslovio bitno uzdržavanje u formulisanju odgovora. Tekstovi koji su mi sada na raspolaganju omogućavaju da se istaknu neke od njihovih reakcija.

Za Paunu izgleda da je intervju bila kvazididaktička forma saopštavanja nekih informacija koje niko iz okvira sopstvene grupe nije želeo da preuzme. Inače, njeni odgovori su ispresecani istom opštom formulom transformisanom od slučaja do slučaja: kad ističe svoju nameru da prenese informacije: *İfi spuñe baba òie!* [Da ti kaže baba!]; kad implicitno sa divljenjem i vrednuje opisanu činjenicu: *Uitã še-òì spuñe baba!* [Vidi šta ti kaže

²² Za detaljniju diskusiju o predstavama o knjizi u narodnoj kulturi, v. Ofrim 2001.

baba!]; kad sugeriše da se sve stvari ne otkrivaju na samom početku (već je potreban ritual uvođenja učenika i čak strah od onoga što će otkriti) svojim prebacivanjem koje se otkriva tek uspostavljanjem paralele između moje sadašnje situacije i Paunine iz mladosti kada se ona nije usuđivala da se tek tako pojavi pred jednom moćnom vračarom: *Da noi n-am avut vorba ei! Noi am vorbit vorba noastră, se trebuie. Că mulți a luat la goană ea, mult nărod a luat la goană. Noi am tăcut dân gură.* [Mi nismo imali njen govor! Mi smo govorili naš govor, šta treba. Jer je ona mnoge oterala, mnogo sveta je ona oterala. Mi smo ćutali.]; konačno i posebno, kad formuliše ideju položaja u kojima smo se našle, Pauna kao starija žena-poznavalac i ja, kao nasljednik kome je potrebna inicijacija, u tom smislu ona kao učitelj okruživala me je sa puno ljubavi: *Će-nvață baba pă cîine, țucu-će dă fată!* [Da te nauči baba, ljubim te, kćeri!]. Razgovor sa Paunom, u naselju inače moćnom i poštovanom bajalicom — mada vođen na temu kalendarskih običaja da bi se ublažila zategnutost prvog kontakta — može biti oblikovan po modelu angažovanog posmatrača, izgrađenog na osnovu iskustva u istraživanju magije u Francuskoj, Žane Favret-Saada.²³

Joanu moje prisustvo, čiji je smisao razumela od samog početka, intrigirala samo u meri u kojoj, po određenoj logici stvari i sa njenog stanovišta, ja treba da tražim teme za svoje istraživanje u Rumuniji. Ipak, ona je brzo našla izlaz kako da me integriše u malu grupu u dolini Morave: *Cum s-ar spune la noi, în probleme de serviciu. [...] când plecau în alte țări, în Irak când să lucrau, cândva, pe timpul lui Ceaușescu, în Irak, era prin Germania* [Kako se kod nas kaže, po poslovnim problemima [...] kada se išlo po drugim zemljama, kada se nekada, u vreme Čaušeskua, u Irak, bilo je po Nemačkoj].

U ovom pogledu netipična, kao i u mnogim drugim pogledima, Ruža mi se učinila kao jedna od onih koji razumeju cilj mojih pitanja. Na rastanku, po sopstvenoj inicijativi, dala mi je adresu i zaželela da kupi tu knjigu u kojoj ću pisati o njoj, mada ona sama ne zna da čita.

Milan se pokazao polaskanim našim sastancima, budući da je kao jedan od starijih ljudi u zajednici smatrao neophodnim da bude konsultovan po bilo kom pitanju. Spremnost sa kojom je prihvatio razgovor i posebno činjenica da u početku nije mogao da se koncentriše na moja pitanja — na koja je nešto kasnije korektno odgovarao pružajući relevantne i vrlo vredne detalje koji su se našli samo u njegovom izlaganju — tek pošto je duboko

²³ V. Favret-Saada 1994:26: „Primećujemo da nije reč o klasičnoj situaciji razmene informacija, u kojoj etnograf može da se nada da će dobiti nevino znanje o magijskim verovanjima i radnjama. Jer onaj koji stiže da ih sazna dobija snagu i podnosi efekte te moći: što više zna, on postaje veća pretnja i time mu se više i preti sa magijskog stanovišta. Kada sam bila u položaju običnog etnografa, nekog ko se pretvara da želi da sazna da bi znao, moji sagovornici su bili manje zainteresovani da mi prenesu svoje znanje...”

patetično ispričao niz događaja u koje je bio uključen tokom Drugog svet-skog rata (borbe u partizanima i vrlo maglovit boravak u logoru) sugerišu pretpostavku da je Milan i ranije bio informator, samo mu tada nije bilo traženo da govori o životu svoje zajednice već o svojoj ličnoj sudbini, povezanoj sa savremenom istorijom bivše Jugoslavije. Kao i u Pauninom slučaju, osetila sam u Milanovom tonu instruktivni cilj: kao mlađa, imala sam šta da naučim od njega. Ipak, za razliku od svoje sunarodnice, Milan praktikuje stimulativniju edukaciju: kada su mu se stvari činile težim za razumevanje, različitim diskursnim strategijama proveravao je da li sam razumela o čemu je reč, pa ako je bio zadovoljan mojim reakcijama, nagrađivao me je brzo i velikodušno: *Ti si pametna žena* — rekao mi je jednom kad mu se moj odgovor — očitao tačan — učinio neočekivan za jednu strankinju koja je došla da po prvi put čuje tajne ove zajednice.

Podstican ka tematici lokalnih običaja od strane sina i snaje (oboje borave u Švajcarskoj, gde rade više od dve decenije, a kući dolaze samo na odmor), Boža je na početku bez prigovora prihvatao moja pitanja. Ostavljen sam pred diktafonom pokušao je čak da interpretira ceo moj rad. *Tu snimui la lume!* [Ti snimaš po svetlu!] — znači priznavanje moga rada ali, istovremeno, označava i činjenicu da moj sagovornik sredstvo pretvara u cilj. Drugim rečima, posle snimanja nema više ničeg. Na ovom fonu i značajna serija Božinih pitanja povodom mog / našeg prisustva u Trešnjevici (da li sam došla u selo da se udam, da li sam došla nešto da prodam ili sam došla kod nekog poznatog) možda najbolje izražava zbnunjenost nekog ko nije zainteresovan za pismeno očuvanje pamćenja.

Konačno, porodica Vasiljević kao da verifikuje pouzdanost informacija koje smo Biljana i ja prikupile u selu tokom višečasovnih razgovora. Njihova namera je bila konačno procenjivanje istine o sopstvenoj zajednici, sa moralnim autoritetom koji je podržavala činjenica da stanuju u starom, prvobitnom i teže dostupnom delu sela. Izuzetno siromašni, propali iz različitih razloga — Milenko je bio invalid, Milanka alkoholičarka, oboje su bili prinuđeni da napuste Hrvatsku, ostavivši tamo celokupnu zaradu od dvadeset i sedam godina rada — njima dvoma svet knjiga nije bio stran, o knjigama su govorili sa određenim poštovanjem i čak prisnošću. Mada se na kraju pokazalo da u kući imaju samo jednu knjigu — *Bibliju*.

Očito je da su ove različite interpretacije konačnog smisla razgovora sa mnom dovele do subjektivnosti izbora informacija,²⁴ ali i do njihove raznolikosti.

²⁴ Blanchet et al. 1987:82 tako beleže: „Subjektivnost generisanog informativnog proizvoda jedna je od odlika razgovora“.

Čini mi se da globalna slika tradicionalnog života Rumuna u Trešnjevici ipak nije oštećena tim subjektivnim transformacijama prenetim u diskurzivnoj retorici. Umesto monolitne i standardizovane slike, dobila sam pre virtuelnu sliku koju treba rekonstruisati (ili, tačnije, svaki čitalac treba da je rekonstruiše po čitanju transkripata, jer je svako od ovih čitanja²⁵ — čitanje iste realnosti koja je lokalna tradicija), tako što će se uporediti različita izlaganja vođena sa različitim ciljevima i izgovorena sa jednako različitih tačaka gledišta.

Da bi se istakla kompleksnost i vernost ove slike uporedive sa slagalicom „izuzetno finom [...] u kojoj diskurs svakog sagovornika popunjava deo slike smislova, slično jednom komadiću slagalice“,²⁶ može se primetiti da ovu sliku konstruišu informatori reprezentativni za vrlo različite grupe.²⁷ Tako, ako se primeni tipološka mreža informatora pogodnih za anketu o tradicionalnom životu koju je izradila Sanda Golopencija,²⁸ mreža koja sadrži četiri „idealna profila“²⁹ i to *kreatore, izvođače, svedoke i komentatore* može se primetiti da pripovedači iz Trešnjevica pokrivaju sve ove četiri kategorije. Kako poseduje „inventivnost, originalnost, genij“, što se otkrilo tokom intervjua ali se moglo pretpostaviti i na osnovu značajnih predstava koje o ovoj ženi postoje u selu, Pauna predstavlja *kreatorski tip*. Definisana preko „talenta, tačnosti i poštovanja posvećene norme“, Milan je bez sumnje — *izvođač*. Zainteresovani „da opišu, preciziraju, daju objašnjenja u pogledu odvijanja u vremenu i prostoru radnje x ili strukture radnje x; [i da istovremeno budu okarakterisani] putem dara za opservaciju, strogost, preciznost, tačnost, striktnost“, Boža i njegova supruga, Mita Vina, Milica ali i Ružina mama i Ružina komšinica odlični

²⁵ V. teoretizovanje odnosa između folklornog teksta i njegovih mnogostrukih čitanja u: Constantinescu 1986.

²⁶ V. detaljnije diskusije u ovom smislu u: Hedešan 2000:14, gde se komentariše: „Za razliku od klasične slagalice u kojoj je tačno uklapanje segmenata čak centralno pravilo igre, u slučaju teksta kojim se ovde bavim postoje brojni odlomci koji se ponavljaju i preklapaju, mnoga mesta koja, slučajno ili nepažnjom ostaju za promenu slobodna i posebno, skoro uvek, komadi se ne smeštaju jedan uz drugi da bi sačinili savršenu sliku, već postoje zone uzajamnih neslaganja i zračenja pogodnih da na kraju dovedu do povezivanja varijanata.“

²⁷ V. razmatranja o temi u: Lebeuf s.a.:188 „Ovi ljudi koje u nedostatku nečeg boljeg etnografi nazivaju informatorima različiti su onoliko koliko to mogu biti ljudska bića. [...] Postoje mnoge kategorije informatora, od voljnog i brbljivog „znalca“, zatim obavешtenog čoveka koji satima čuti, pospano i sanjareći, očito odvojen od etnografovih interesovanja, koji će iznenada pružiti savršeno jasne i sređene informacije da bi na kraju postao indiskretan i brbljiv“.

²⁸ V. Golopenția 2001: 9–32, *passim*, ali i 43–46, *passim*.

²⁹ Golopenția 2001:21, u komentaru sopstvene tipologije: „Tipovi odgovaraju idealnim profilima. Oni se ne sreću u čistim pojavama. Često pojedinci ne teže nekom jedinstvenom tipu već sintetišu, manje više očekivano, odlike više tipova.“

su *svedoci*. Konačno, skloni „da procenjuju, kritikuju, hvale, objašnjavaju, formulišu skrivene norme, iznose mišljenja u vezi sa radnjom x“ (Golopenčija 2001:18), Ruža, Milanka i Milenko, i skoro izvanredno Joana, čine grupu *komentatora*.

Pored ove moguće klasifikacije trebalo bi zabeležiti i činjenicu da od šest osnovnih glasova — Pauna, Joana, Boža, Ruža, Milan i, povremeno, Milanka / Milenko — pet pripadaju insajderima, a jedan — Joana — je aut-sajder. Ovako je tradicijski život u Trešnjevici viđen kako iznutra tako i spolja, jer informacije potiču u najvećem broju slučajeva od ljudi naučenih da žive u okviru te kulture poštujući njena pravila i potencirajući njene vrednosti, ali, kao protivteža, i od strane jedne pridošlice, još neintegrirane u zajednicu, koja će dodatno biti moj vodič po tajnama malog sela u dolini Morave zahvaljujući tome što deli sa mnom isto poreklo i, implicitno, mnoge kulturne i civilizacijske vrednosti koje kao takve ne postoje u Trešnjevici.

U istoj logici ideja različitosti tačaka gledišta iz kojih su izneta mišljenja treba istaći i činjenicu da su dvoje sagovornika, Pauna i Milan, danas ali i svojoj mladosti bili važni protagonisti lokalnog tradicijskog života: Pauna — vračara, a Milan pevač i pripovedač. Što se tiče ostalih, nezavisno od toga da li je reč o starijim ženama kao što su Milica ili Ružina mama, ili, suprotno, o ljudima ispod pedeset godina, oni su deo velike kategorije posmatrača koji se ponekad nazivaju pasivnim nosiocima tradicije.

Konačno, jednako je korisna činjenica da su moji sagovornici veoma različitih uzrasta. Praktično je između Milana (rođen 1912) i Ruže (rođena 1981) razlika skoro sedamdeset godina, a ova distanca čini da virtualna slika života Rumuna u Trešnjevici poseduje duboku dijahronu fakturu. Ako pomislimo da kada govore o mladosti i omladini Pauna i Milan misle na tridesete godine prošlog veka, a Ruža o početku dvadeset i prvog, jasno proizlazi da saopštene informacije čuvaju, sa neizbežnim lakunama, osnovne repere jednog veka života ove zajednice. Pošto se ne sme izgubiti iz vida Ružina želja da mi i ona sama govori o lokalnoj tradiciji (mada su njena objašnjenja ponekad konfuzna ili sačinjena *ad hoc*), činjenica da jedan vrlo mlad čovek može tako kompetentno i ubedljivo da govori o tradiciji sopstvene zajednice — marginalne i pre nesrećne, ako ne čak i potlačene, bar u simboličkom smislu — indicija je da ovaj tradicijski sistem ima prilično konzistentnu potencijalnu ekstenziju u budućnosti.

A razumi [razumeti], a înțelege [razumeti], a ști [znati]

Tokom obavljanja svih ovih intervjuva, ali i kasnije, preslušavajući snimke i konačno radeći na transkriptima, susrela sam se sa preprekom:

stalna teškoća da se razume ono što govore moji sagovornici. U pitanju je višestruko artikulisana teškoća: ne samo što je ponekad bilo nejasno značenje nekih reči, već je i percepcija njihovog fonetskog lika bila otežana.

Na osnovu transkribovanih tekstova ponovo ocenjujem način na koji je putem intervjuja tekao proces razumevanja sa informatorima³⁰ i primećujem da su i moji sagovornici, kao i ja, bili svesni problema mogućnosti prenošenja informacija bez bitnih semantičkih distorzija, problema koji su kao takav na neki način formulisali mnogi od njih iz neke od perspektiva.

Nu ce-ntel'eže ea pã cíne! [Ne razume te ona!] — kaže mi u ovom smislu Ruža posle pet minuta od početka snimanja sa Milicom. Slično tome, na početku razgovora Joana precizira i nijansira, više koncesivno: *Io mai am o țără. O țără, tot m-am învățat ca ei, o leacă, cam în octombrie fac doi ani. Dar eu nu pot să-mi las accentul meu, nu pot să-mi las vocabularul meu. Îmi vini foarte greu. Dar io-i razum pe ei, că au multe cuvinte-n sârbește. E, ne răzumm: și el pe mine.* [Imam ja još malo. Malo, sve sam naučila s njima, malo, negde u oktobru biće dve godine. Ali ja ne mogu da ostavim svoj akcenat, da ostavim svoj rečnik. Veoma mi je teško. Ali ja njih razumem jer imaju mnogo srpskih reči. E, razumemo se: i on mene.]

Mada izražavaju različite tačke gledišta, ove dve izjave ipak podržavaju, srazmerno važnosti koju imaju za istraživanu zajednicu, *razumevanje* minimalnog značenja reči, rečenica i fraza uključenih u komunikativni čin kao premisu priznavanja grupnog identiteta, identiteta jasno potvrđenog, između ostalog, jezičkim specifičnostima. Ove dve izjave nisu prosto divergentne već komplementarne: dok Ruža, kao insajder, vodi računa da čak oštro istakne pojedinosti sopstvenog govora, Joana, kao novopridošla i za sada kao jedinstveni predstavnik većinske grupe, grupe Rumuna iz Rumunije i/ili govornika jedne standardne varijante rumunskog jezika, spremna je da ublaži razlike ističući za uzvrat mogućnost razumevanja, mada otežanog. Drugim rečima: mada stanovnici Trešnjevica ističu svoju specifičnost, grupa koja ih može integrisati zanima se za njih u prvom redu zbog onog što im je zajedničko sa ostalima, a ne zbog onog što je pojedinačno i netipično.

Sa druge strane, brzina kojom su ove dve žene uvele u razgovor temu *razumevanja* između njih, govornika jezika sa evidentnim osobenostima i *nas*, govornika jednog naddijalekatskog rumunskog, namerno unificiranog ako ne i potpuno nivelisanog, postavlja problem: oba komentara su učinjena mnogo ranije nego što je iz razgovora postala jasna teškoća, ako

³⁰ Implicitno sam svesna izražene ideje, na primer, Laplantine 2000:53, koji primećuje: „antropologija jeste nauka opservatora sposobnih da opserviraju sami sebe i da što preciznije budu svesni situacije interakcije (uvek partikularne)“.

ne i prelom na planu razumevanja. Može se primetiti da je (*ne*)*mogućnost razumevanja* između *nas / njih*, iz Trešnjevica i *njih / nas*, koji pripadamo opštoj rumunskoj većini pre svega topos društvene slike sveta istraživane zajednice i tek onda realnost kojom je teško vladati.

Najjednostavniji i najefikasniji način proveravanja (ili egzaktnije rečeno „postavljanja na scenu“ želje za proveravanjem) dobrog funkcionisanja komunikacije predstavljalo je postavljanje direktnog pitanja: *razumešć?* — to jest, *razumeš?* Uzvratno pitanje *razumešć?* [razumeš] (pokretanje onoga što lingvisti odavno nazivaju fatičkom funkcijom jezika) označava interes govornika za vernost recepcije svoje poruke i određuje dve moguće reakcije: ako su mi stvari potpuno ili dobrim delom bile jasne, moja potvrda markira kraj ovog segmenta razgovora; ako, međutim, uopšte nemam pojma o tome kako stoje stvari ili moj informator to tako ocenjuje, počinju dodatna objašnjavanja.

Očigledan primer za nijanse igre razumevanja tokom ovih razgovora predstavlja diskusija sa Milanom. U početku, ovo pitanje izgleda kao kliše koji markira nepoverenje u moju opštu sposobnost da razumem. *Când tăiam porc, će razumešć, porc dă slănină, când veña Crășunu* [Kad smo klali svinju, razumeš, svinju za slaninu, pred Božić] ili: *Uscam la cos.*³¹ *Razumešć? Cum am tăiat porc.* [Sušili smo u odžaku. Razumeš? Kako smo klali svinju.] ovo su situacije u kojima njegovo pitanje ima više kontrolnu funkciju, u želji da vidi da li sam u stanju da ga pratim i, zatim, koliko treba da se snizi ili da se podigne nivo razgovora. Zatim i kao znak da nepoverenje u mene opada (mada ovo još ne znači i sticanje poverenja), Milan odbija mehaničko-protokolarna pitanja i prelazi na *razumešć* [razumeš] da bi od mene, u stvari, tražio opštija mišljenja koja se tiču kompleksnog, duboko ljudskog razumevanja njegove poruke, pre nego njenog striktnog značenja. Tako, završavajući pripovedanje o patnjama čiji je bio svedok tokom rata: *Peșce groapă — će razumešć? — i-a nătârpit.* [U rupu ih je — razumeš? — natrpao.]. A kako njegovo pripovedanje ima još zahtevniji epilog — *A-nșeput să iese sânze* [Počela je da izlazi krv] kaže on kasnije. Oči su mu se ovlažile, moja reakcija ga je uverila u toplo i potpuno razumevanje, pa ponavlja svoje pitanje na iznenađujući način: *Mă-njăl'ež, fata mea?* [Razumeš me, kćeri moja?] Prosta sinonimija u diskursu? Mehanički čin prevođenja onoga što mi je već rečeno malo ranije u drugom obliku? Bilo kako bilo, ovo pitanje ponovljeno sa maksimalno emotivnim intenzitetom predstavlja odlučni trenutak razgovora, jasan signal za proces razumevanja. Pod teretom događaja kojih se ponovo prisetio Milan kao da na trenutak zaboravlja savremenu upotrebu svog jezika i bira za izražavanje ideje

³¹ Prim. prev. leksema *koș* postoji u lokalnom srpskom govoru u značenju 'ambar'.

înțâl'ez' [razumeš], staru reč, verovatno izašla iz mode, ali kojom se on u potpunosti izražava, diskretno klizeći u nesvesno. Ova situacija na neki način podseća na svedočenja bilingvala koji, u nemogućnosti isticanja primata jednog ili drugog jezika koji znaju, tek u snu ili u nekoj graničnoj situaciji primećuju da dosledno koriste jedan od njih.

Prava lakmus proba, pogodna da pokaže fakturu jezika na kome Milan misli i oseća, korišćenje starog rumunskog *înțâl'ez'* [razumeš], nasuprot *razumeșć* [razumeš] reči koja je nastala u Trešnjevici na osnovu srpskog etimona, istovremeno je i prag uspostavljanja bliske komunikacije sa mnom. U kontekstu intenzivnog ponovnog življenja prošlosti postala sam svedok i više — asistent i vodič Milanovog pamćenja. On mi se jednom obratio sa *fata mea* [kćeri moja] što, uzgred budi rečeno, menja moj status istraživača (koji teži da se objektivizuje i koji zadržava autoritet tokom razgovora) u status učenika koji od učitelja treba da otkrije važne i teške stvari. Indirektno, preklapanje odustajanja od uobičajenih reči u korist starijeg rumunskog sloja sa uspostavljanjem motivisanog odnosa, zasnovanog na poverenju i simpatiji prema meni kao osobi zainteresovanoj da otkrije konfiguraciju prošlosti zajednice, sve to kombinovano sa semantičkim valencama glagola *a înțelege* [razumeti] u raznim njegovim varijantama, govori o činjenici da postupak razumevanja nije samo prevođenje jedne reči drugom, jednog značenja drugim, već je mnogo opštiji i kompleksniji.

Od tada pa na dalje Milan malo po malo odustaje od *razumeșć?* [razumeš] — verovatno stoga što sam već dala dovoljno signala da na način koji je on želeo ipak razumem — i prelazi na *a, șci?* [a znaš], na pitanje mnogo ograničenijeg cilja formulisano da fiksira minimalna značenja nekih reči koje mu se čine kao specifične lokalne varijante. Ako se rasprava preseli na drugi nivo analize, ako *razumeșć?* [razumeš] sistematski podržava fatičku funkciju jezika, *șci?* [znaš?] izaziva metatekstualnu — jer uvek posle ovog pitanja sledi obuhvatniji ili suženiji niz komentara o određenoj reči ili o malo širem segmentu diskursa. U tom pogledu ovaj informator primenjuje tačno ona ista pravila kao i ostali intervjuisani informatori u želji da provere da li kao stranac u zajednici razumem tačno značenje određenih termina.

Istina je da će kompetentni govornik jedne standardne varijante savremenog rumunskog posle brzog čitanja transkribovanih tekstova često osećati potrebu da bude upitan *a, șci?* [a znaš?] za neku reč koju koriste govornici iz Trešnjevica. Niz termina doslovno preuzetih iz srpskog ili preuzetih pa transformisanih po pravilima promene reči rumunskog jezika, povremeno ometaju razumevanje.

Igra izbora reči i prilično istančanih komentara intervjuisanih ljudi iz Trešnjevica često me je navodila na osećanje da ovi ljudi, u stvari, odlično vladaju rumunskim jezikom — odnosno opštim i idealnim rumunskim, oni su čak u stanju da sa neizbežnim egzotičnim šarmom (koji je rezultat lokalne boje i arhaizma) objasne svoje stavove. Imajući to u vidu, ponekad nisam vodila računa o sopstvenom izražavanju. Čuvajući se očitih neologizama ili previše komplikovanih formulacija u gramatičkom pogledu, ponekad ipak nisam na vreme razmišljala o rečima koje koristim, to jest nisam ih poredila sa onima kojima su moji sagovornici imenovali iste realije. Ovakvo moje ponašanje je s vremena na vreme izazivalo njihove direktne ili podrazumevane zahteve da ono što kažem prevedu na lokalnu rumunsku varijantu. Tako, iz razgovora sa Milanom: OH: *Auzi, Milane, io vreau să te mai întreb și alta. După ce ai avut necazurile astea, ai fost în război.* M: *Da. Cum în război?* OH: *În rat* M: *În rat.* Da, am fost. [OH: Čuj, Milane, želim još nešto drugo da te pitam. Pošto si imao sve te nesreće, bio si u ratu [= *război*]. M: Kako u ratu [= *război*]? OH: U ratu [= *rat*]. M: Da, u ratu [= *rat*]. Bio sam.]; ili nešto kasnije u razgovoru sa Ružom: OH: *Spune-mi, când moare cineva, cum îl pregătești să-l pui în săndâc?* R: *Cum?* OH: *Ce faci, cum îl sprimești să-l pui în săndâc?* R: *E, acuma-ț spui* [OH: Kaži mi, kad neko umre, kako ga spremaš da ga staviš u sanduk? R: Kako? OH: Kako ga spremaš da ga staviš u sanduk? R: E, sad ću da ti kažem]. U Trešnjevici *război* [rat] u značenju „rat“ ne postoji, njegovo mesto zauzima samo reč preuzeta iz srpskog — *rat*; ili — *a pregăti* [spremiti] takođe je nekorisna reč jer se umesto nje preferira *a sprimi* [spremiti]. Ova jezička specifičnost se tako, u isto vreme slično tolikim drugim govorima, dokazuje kao lokalna varijanta rumunskog jezika, ali i kao poseban jezik, sa sopstvenim pravilima i navikama, jezik koji treba govoriti kao takav ako želiš da te razumeju.³²

³² O činjenici da istraživač na terenu treba „da živi u posmatranoj zajednici ili kao ona“ pišu, u skladu sa Malinovskim, najvažniji antropološki traktati dvadesetog veka. Neki od njih preciziraju, ističući da to znači, između ostalog „jesti isto jelo i govoriti isti jezik (podvukao autor — O.H.)“. V. na primer Haviland 1990:13; odnosno: „Učenje jezika ili ishrane osnovni je put u pristup specifičnostima neke zajednice“, Laplantine 2000:46. Kako je pitanje „biti razumljiv“ bilo hitno i prisutno tokom mojih intervjuva, u nekim situacijama sam pokušala da formulišem pitanja ili komentare približno govoru Trešnjevica. Na žalost, kako se kasnije pokazalo, govorila sam samo „slično“ a ne „isto“. Moguće je da su „greške“ bile brojnije, mada mislim da su dve privukle pažnju mojih sagovornika: pre svega u želji da budem sigurna da li ljudi razumeju šta ih pitam i sama sam proveravala funkcionisanje komunikacionih veza postavljajući pitanje *rusmineșc?*; a zatim, primetivši da kada govore o običajima i tradiciji, informatori imenuju potrebu obavljanja neke radnje, pitala sam da li „je moguće da se uradi“ neka stvar koristeći formulu *moară?* U stvari, u Trešnjevici, korektne forme ove dve reči bi bile *razumeșc?*, odnosno, *mora?* I sa ovim fonetskim distorzijama razmena ideja izgleda da ide mnogo bolje nego sa opšterumunskim sino-

(Lokalni) kod pristojnog ponašanja

„Ne postoji teren na koji antropolog stiže samo sa sopstvenom tačkom gledišta“;³³ on stalno nosi sa sobom, uz odgovarajući set informacija, metodologija i profesionalnih navika i sistem uobičajenog civilizacijskog ponašanja koji pripada zajednici iz koje on sam potiče.

Analiza intervjua obavljenih u Trešnjevici navodi me da identifikujem i podvrgnem novom razmatranju jednu od navika sa kojom sam stigla u selo, i da iz toga zaključim šta se reprezentativno otkriva za trešnjevičku zajednicu. Imam u vidu rutinu motivisanu sopstvenom kulturom ali i posebno institucionalizovanu posredstvom sopstvenog jezika u savremenoj književnoj varijanti da se sagovornicima obraćam — starijima obavezno — koristeći zamenicu za učtivost uz glagol u drugom licu množine, kao dodatni znak poštovanja. To a priori znači da od sagovornika očekujem sličnu reakciju, eventualno podržanu jednako protokolarnom formulom za obraćanje tipa „gospođa“, sa bezbrojnim varijantama u zavisnosti od regionalnih kodova forme učtivosti, od obaveštenosti sagovornika i od razvoja naših odnosa tokom razgovora.

Moje desetogodišnje terensko iskustvo u zajednicama Rumuna ili govornika rumunskog jezika u Srbiji naučilo me je da ovde upotreba drugog lica množine izaziva nedoumice.³⁴ Norma u obraćanju je, nezavisno od godina, socijalnog statusa i bliskosti između istraživača i sagovornika, podrazumevano obraćanje sa „ti“ kao posledica obraćanja po ličnom imenu i upotrebe drugog lica jednine.

nimima ovih reči: *înțelegi?* [razumeš], odnosno, *trebuie?* [treba]. Pauna mi je u jednom momentu rekla da je ona u mladosti putovala po mestima iz kojih ja potičem. Odmah sam je pitala: *Bili ste u Rumuniji?* — a ona mi je odgovorila da je išla „po Rumunima“ i da ima lepe uspomene na Rumunke iz okoline Bora. U trenutku sam shvatila samo nesklad između onog što sam pitala i onog što mi je odgovoreno, ali nisam insistirala niti tražila dodatna objašnjenja. Shvatila sam samo da su za „Rumune“ iz doline Morave pravi i nesumnjivi Rumuni bili oni koji žive u severoistočnoj Srbiji. Tokom transkripcije intervjua shvatila sam da su me, u stvari, dve reči koje su me integrisale u zajednicu govornika rumunskog jezika u Srbiji smeštale i geografski u vlaška sela ungarjskog tipa iz okoline Bora. Indirektno „razumevši“ to i kasnije saopštivši mi to, Pauna se bavila nekom vrstom naivne dijalektologije.

³³ Kilani 1994:45.

³⁴ Dvadeset sedmog avgusta 1993. u Osniću, u okolini Zaječara, violinista George Marković — „Gica alu Veca lu Marku, na rumunskom“, kako se sam predstavio — brzo se osvrtao oko sebe svakog puta kada sam pitanje formulisala u drugom licu množine, kao da se pitanje nije odnosilo samo na njega, već je imalo u vidu i neke druge, pretpostavljene u onom „vi“ za koje se podrazumeva da ga pokriva glagolska forma.

Prvo pitanje koje sam formulisala u Trešnjevici odražava tenziju između prave stereotipije u ponašanju i učenja određenog načina ponašanja u zajednici u Srbiji: *Povestește-mi cum era când erai dumneata... când erai tu tânără!* [Pričaj mi kako je bilo kada ste Vi bili... kad si ti bila mlada!]. Prepoznajem u ovoj igri zблиžavanja i zamene *Vi* i *ti* sudar snažnog utiska koji je na mene ostavila moja sagovornica, poštovana starica (pred kojom sam se osećala obaveznom da izrazim poštovanje), s jedne strane, i originalnosti okvira razgovora, koja mi je nametala primenu drugačijih normi za isti stav, sa druge strane.

Integracija u taj sistem pravila podrazumevala je određene reakcije mojih sagovornika. Dvoje starih sa kojima sam razgovarala, Pauna i Milan, sistematski su mi se obraćali sa *fata mea* [kćeri moja], ponekad čak sa pojačanom nežnošću i, između redova — sa divljenjem, uz varijante formule *țucu-țe dă fată* [ljubim te, kćeri]. Većina drugih informatora diskretno mi se obraćala sa „ti“, a uspostavljanje uzajamnog poverenja izgleda da je konsolidovano kao posledica našeg pripadanja istom uzrastu.³⁵ Rezultat ovakvog vođenja razgovora bilo je moje uključivanje u familijarni model,³⁶ kojima upravljaju osećanja a ne, kako sam bila navikla, uključivanje u socijalni model, organizovan po hijerarhijskim sistemima i sistemima ljubaznosti.³⁷

Vladajući familijarni model nije i jedini okvir integracije u zajednicu tokom ovih razgovora. Intervju sa Joanom i Mitom Vinom nudi alternativni model, model pažljive razmene informacija. U ovom smislu su još interesantnije diskusije vođene sa Ružom. Za razliku od Joane, koja je samo primenila pravila za konverzaciju i, šire, interakcijska pravila koja se smatraju lepim vaspitanjem u zajednici iz koje potiče (odnosno — iz kompleksne urbane zajednice iz današnje Rumunije, praktično identične onoj iz koje i ja dolazim), Ruža je sama trebalo da nađe elegantna rešenja, originalna i efikasna. Praktično i vrlo verovatno, kao posledica sukcesivnih analiza smisla njenih sastanaka sa mnom, Ruža je sama otkrila potrebu i pravila zvaničnog izražavanja. Ako njena prva replika izgleda prosto prijateljska — *Nu țe-nțel'ețe ea pă ține!* [Ne razume ona tebe!] — od jednog trenutka, koji se poklapa sa svesnim prihvatanjem ideje da naš sastanak ima za cilj prikuplja-

³⁵ V. Grimaud 1982, *apud* Blanchet et al. 1987:93.

³⁶ Devereux 1994:160–280, *passim* između ostalog diskutuje o prihvatanju/integraciji istraživača u istraživanu zajednicu u zavisnosti od načina na koji ta zajednica interpretira/valorizuje polove, zanimanja, karaktere, uzrast i sl.

³⁷ Lokalna rumunska varijanta iz Trešnjevica nije poznavala ni druge formule ljubaznosti, kao što je *a mulțumi* [zahvaliti]. Jedina mogućnost izražavanja zahvalnosti jeste upotreba odgovarajućeg srpskog izraza. Evo, iz razgovora sa Milanom: *Îți mulțumesc că mi-ai povestit.* [Hvala ti što si mi pričao.] / Ha? / *Hvala lepo.* [Smeje se zadovoljno.]“

nje lokalnog pamćenja, ona počinje da mi se obraća u drugom licu množine koristeći regionalnu narodnu formu zamenice za persiranje, kalkiranu po srpskom modelu, *voi* [vi]: *Ali mama mea vorbeșce isto cum vorbiți la voi!* [Ali moja mama govori isto kao što govorite kod vas!].

Kao izmišljanje komunikacijskog koda namenjenog za neke sastanke za koje zajednica nije, za sada, imala izražajna rešenja zbog „nedostatka precedenta“, Ružino ponašanje reaktivira i vrlo stari način izražavanja. Skoro zaboravljeno, nekako okoštalo u ritualnoj formuli koja danas izgleda potpuno desemantizovana, persiranje se kao refleks intenzivnog društvenog života može otkriti u pripovedanju o starom božićnom običaju koji Ruža detaljno predstavlja: *baće la usă, zășe: Care sîceț? Io sînt, bre, am vihit să polozăsc! — asa zăs. Mai bună đimiņața dă dă noapce! Āla zășe dān sobă: Țam mântal'e!*³⁸ *Untră-nuntru!* [kuca na vrata, kaže: Ko ste? Ja sam, bre, došao sam da polazim! — tako kažeš. Bolje je jutro od noći! Oni iz sobe kažu: Hvala vam! Uđi unutra!].

Rumunski. Kao u Trešnjevici

Najistaknutije osobine varijante rumunskog jezika koji se tokom 2002. govorio u Trešnjevici, u dolini Morave, predstavlja sistematski prelazak konsonanta *ș* [š] u *s*, odnosno *j* [ž] i *z* u *s*.

Aktivne samo u starim rumunskim rečima — *și* tako postaje *si*, *așa* postaje *asa*, *șarpe* > *sarpe*, *jos* > *zos*, *joc* > *zoc*, ali i *înțelege* > *intel'eze* i tako dalje — a ne postoje u pozajmljenicama iz srpskog ili novostvorenim rečima na osnovu srpskog etimona — *șarani* ne prelazi u *sarani* niti *život*, *živim*, *živuim* ili *životim* ne postaje *zivot*, *zivim*, *zivuim* i *zivotim*. Ove jezičke karakteristike, koje meštani prepoznaju kao specifičnosti, prihvataju se u Trešnjevici kao pravi identitarni markeri, koji ih razlikuju od drugih govornika rumunskog jezika. *Voi vorbiți la s...* [Vi govorite na *s*] — primećuje Milica u pauzi razgovora, vrlo verovatno u želji da tačno istakne suprotnost onoga što jasno kaže i predstavljajući upravo nemogućnost da napravi razliku između *ș* i *s*, to jest ideju da „mi (*mi* koji uključuje i *mene*) govorimo za razliku od *njih* (jedno *oni* koje uključuje i *nju*) sa *ș*“. Ruža, istančani komentator suptilnih pojedinosti, pričajući o svojoj majci koja je poreklom iz severoistočne Srbije, primećuje: *Să ea, kao, muma vorbeșce ca noi, a [dă uñi?] lapădă vorba. [...] La ei zășe roșu. [...] Noi zășem roșu* [I ona, kao, majka govori kao i mi, a [nekada?] okreće reči. [...] A oni kažu „roșu“ [...] Mi kažemo „rosu“].

³⁸ Odnosno: *Mulțam dumitale!* [Hvala vam!], sa glagolom *a mulțumi* [zahvaliti] i zamenicom za učtivost *dumneatale*, u popularnom obliku *dumitale* u svom sastavu.

Utisak nije manje intenzivan ni za spoljnog posmatrača/slušaoa naviknutog na standardnu rumunsku varijantu ili na uobičajene forme narodnih govora savremenog dakorumunskog. Niz ovakvih fonetskih transformacija utiče da se diskursni tok teško prati, delom zbog značajnih razlika u odnosu na većinu drugih jezičkih varijanata, a zatim i zbog nekih neprirodnih, ali nevoljnih i nezadrživih asocijacija sa defektnim načinom govora tipičnim za malu decu, kod kojih se smatra za govornu manu kada izgovaraju *s* umesto *ș*, ali i asocijacija sa jezičkim igrama zasnovanim na slučajnim i nemotivisanim zamenama glasova³⁹ koje često dovode do apсурdnih formula ili klize ka opscenom.

Uprkos dugotrajnom i profesionalnom vežbanju različitosti, razgovori koje sam vodila u Trešnjevici ovom preteranom količinom konsonanata *s* i *z* izazvali su nejasno osećanje da se nalazim pred ljudima koji su očuvali jedan dečji način govora — i implicitno postojanja — koji, shodno tome, treba da budu popustljivo tretirani, kao i sva druga deca. Povezana sa obraćanjem na „ti“ i tendencijom mojih sagovornika da me integrišu u njihovu veliku familiju, ova generalna percepcija bila je u flagrantnoj suprotnosti sa konstatacijom da je ono što mi pričaju dostojno svakog interesovanja, i da, zatim, oni koji čuvaju ove informacije zaslužuju svaku moju pažnju i da bi trebalo da prevaziđem utisak da razgovaram sa decom istorije, koja su, htela ne htela, naivnija od većine svojih savremenika.

Mada daje jeziku izuzetno neobičan efekat, prelazak *ș* u *s* odnosno *ž* i *z* u *z* (u ograničenim uslovima) nije hapaksna jezička činjenica u istraživanoj zajednici. „Folklorist Enea Hodoș po prvi put je 1892. zabeležio da se u nekim banatskim naseljima (Cerova, Ilova, Zlagna, Prisjan, Pojana, Visag), umesto glasa *ș* svuda izgovara *s*.“⁴⁰ Odmah zatim, Gustav Vajgand potvrđuje ovaj osobeni način izgovora u samo četiri banatska sela (Cerova, Ilova, Pojana i Kuptoare),⁴¹ ali i u nizu sela zapadne Oltenije: Siroka, Balta, Malariška, Gornești, Presna, Kostești, Gornovica, Černavr,

³⁹ V. na primer diskusiju o „ptičjim jezicima“ u: Pop 1997:5–9; u istom smislu v. Berdan 2003:131–200, *passim*.

⁴⁰ Hodoș 1895:5, *apud* Borcilă 1965a:269.

⁴¹ Weigand 1896:229–231, *apud ibidem*; v. i Frățilă 1993:281: „Na nekoliko stranica svoje monografije Vajgand se bavi govorima koji transformišu *ș* u *s* i *ž* u *z*, dok glasovi *ș* i *z* (koji potiču iz *ĉ* i *g*) ostaju nepromenjeni. Ovaj fenomen je prvi primetio Enea Hodoș (*Poezii populare din Banat*, Caransebeș, 1892) u govoru Ilove, Pojane, Cerove, Kuptoare, Zlagne, Prisjana i Visaga. Prema Vajgandu, u poslednja tri sela fenomen se nalazi samo kod nekih žena koje su ovamo došle udajom iz drugih naselja. One nisu mogle da promene izgovor odgovarajućih glasova iz maternjeg govora.“ Usput beležim da su među banatskim naseljima u kojima je zabeležen ovaj fenomen, dva — Cerova i Kuptoare — bufenska sela, tj. sela Rumuna emigriranih iz Oltenije početkom 18. veka.

Nadanova, Izverna, Selištja, Obršie, Merišešti, Oriešti, Sohodol, Klošani, naselja koja karakteriše i činjenica da se u njima nikada ne javlja konsonant *ʒ* i smatra da „ovde treba tražiti postojbinu banatskih zajednica sa *s*.“⁴² Kroz nekoliko decenija Mihail C. Gregorian 1938. ponovo razmatra ovaj problem⁴³ i predlaže određenu geografiju ove pojave. Ipak, sredinom sedamdesetih godina prošlog veka, kada ova grupa fonetskih promena postaje predmet niza sistematskih istraživanja (Borcilă 1965a, Borcilă 1965b, Borcilă 1966), istraživač Mirča Borčila beleži da „kratko prelistavanje dosadašnjih doprinosa nameće zaključak da je pojava koja nas interesuje još uvek slabo poznata.“ (Borcilă 1965a:271).

Otkrivene u Banatu u naseljima Kuptoare, Cerova, Pojana, Ilova i Prisačina, odnosno u Olteniji u naseljima Malariška, Gornenci, Kamana, Podeni, Bolovanu, Balta, Koda Kornetului, Kostešti, Prežna, Gornovica, Nadanova, Černavrf, Busešti, Izverna, Kaniča, Đurđani, Dragešti, Turbata, Selište, Vintilani, Obršie, Godeanu de Munte, Šipotul, Proitešti, Valja Ursului i Georgešti (Borcilă 1965a:273) ove su fonetske crte 1965. bile u jasnoj teritorijalnoj (Borcilă 1965a:277) i socijalnoj regresiji.⁴⁴

Tokom vremena rasprava o ovim izuzetnim jezičkim pojavama koje odstupaju od opšteg sistema rumunskih poddijalekata, koje su problematične čak i za zajednice koje ih poseduju, dovela je do formulisanja nekih hipoteza o motivima koji se mogu navesti u prilog njihovom tumačenju. Njihov letimičan pregled može biti od koristi za bolje razumevanje govora u Trešnjevici i implicitno za poreklo ove zajednice. Tako:

Krajem 19. veka G. Vajgand prvo objašnjava ove fonetske transformacije stavom da su „stanovnici ovih sela bili insularno kolonizovani i rumunizovani Grci“, zasnivajući se na činjenici da „u novogrčkom jeziku ne postoje *š* i *ž*, a kada govore strani jezik Grci ih ne prihvataju“ (Borcilă 1965b:109). Ovaj lingvista međutim ne zna širinu areala rasprostiranja ovog fenomena i gubi iz vida činjenicu da u oltenskom delu u kome se manifestuju ove jezičke pojave nije potvrđena kolonizacija grčkog stanovništva.

Kasnije Vajgand napušta ovu hipotezu i predlaže rešenje da „su oni rumunizovani Čango“ (Borcilă 1965b), dok transformacija *š* u *s* predstavlja „najkarakterističniju fonetsku osobinu jednog poddijalekta čango dijalekta (severni poddijalekat koji obuhvata nekoliko sela u okolini Roma-

⁴² *Idem*, „Jahresbericht“, VII, 1900, str. 51, *apud ibidem*, str. 270.

⁴³ V. za detalje Gregorian 1938.

⁴⁴ Borcilă 1965a:279: „možemo da konstatujemo da većinu onih koji danas čuvaju integralni izgovor sa *s* i *z* čine ljudi vezani tradicionalnim oblicima ruralnog života, koji nisu pohađali školu niti direktno učestvuju u upravljanju komunom.“

na).“⁴⁵ Na žalost, kako komentariše Mirča Borčila, „teritorijalni kontakt u tako udaljenom periodu (od 11. do 13. veka — napomena O.H.) ili poreklo stanovništva sela sa *s* od ove populacije ne može se dokazati“ (Borcilă 1965b:110).

Pošto se *s*<*š*, odnosno *z*<*ž* nalaze i u arumunskom i istrorumunskom dijalektu, istraživači su se pitali da li analogne evolucije u tim lingvističkim arealima mogu biti istraživane u međusobnoj vezi ili je reč o sličnim ali nezavisnim fonetskim razvojem. Po mišljenju Mirče Borčile kod Istrorumuna „pojava je relativno recentnog datuma i duguje se venetском govoru“, a kod Arumuna se ovaj način izgovora nalazi „na Olimpu i razvio se nezavisno od analogne pojave u Istri; verovatno se duguje novogrčkom uticaju“ (Borcilă 1965b:111).

Borčila veruje da u razumevanju ovih transformacija treba isključiti spoljašnji uticaj i „treba prihvatiti da je ovaj izgovor dakorumunski fenomen“ (Borcilă 1965b:112) „zajednički dvema regijama (Banatu i Olteniji — napomena O.H.), koje su pripadale istom lingvističkom arealu“ (Borcilă 1965b:115), fenomen koji se može objasniti bilo „očuvanjem starog narodnog latinskog *s* bilo internim regionalnim razvojem“ (Borcilă 1965b:116). Pre sklon ovom drugom rešenju, Mirča Borčila opisuje dijalekatski areal u kome *ş*>*s* odnosno *ȷ*>*z* kao „sibilantni govor“ (Borcilă 1966:76) i zaključuje „karakteristična crta fonološkog sistema ovih govornika jeste činjenica da foneme /*s*/ i /*z*/ ovde imaju bogatiji fonološki sadržaj iste foneme u opštem jeziku i da uključuju i vrednosti stridenata, koje nedostaju“ (Borcilă 1966:73).

Podaci Mirče Borčile mogu se navesti u pokušaju rekonstrukcije putanje koju su sadašnji stanovnici Trešnjevica prešli na svom putovanju ka dolini Morave. Činjenica da im je ovaj „sibilantni govor“ zajednički sa nekim selima u Banatu i Olteniji navedenim gore (teško objašnjiv osim putem unutrašnjeg razvoja i regionalno dobro omeđen)⁴⁶ omogućava mi da

⁴⁵ Borcilă 1965b:110. V. u istom smislu šire diskusije o ovoj varijanti jezika Čango Mađara kod: Pozsony 2002:115: „Do kraja 19. veka mađarska naselja u Moldaviji imala su relativno izolovan način života, što je bilo od koristi ne samo za očuvanje arhaične materijalne i duhovne kulture, već i za preživljavanje lokalnog mađarskog dijalekta, bogatog arhaičnim elementima. U grupi severnih sela sačuvani su srednjovekovni mađarski jezički fenomeni. Na primer, umesto konsonanta *s* (odnosno *ş*) zajedničkog mađarskog jezika, izgovara se *sz* 'suskavo' (što odgovara rumunskom *s*).“; v. i belešku broj 4, koja se odnosi na terenska zapažanja Petera Zolda koji „u izveštaju koji prenosi iskustva četvorogodišnjeg boravka među Čango Mađarima piše: govore čisto mađarski, ali 'suskaju' u izgovoru.“

⁴⁶ U jednom od tri članka posvećena ovom lingvističkom fenomenu, Mirča Borčila prenosi sugestiju velikog lingviste Anrija Žakijea koji „nam je sugerisao da ne odbacimo ni mogućnost fonetskog akcidenta ili generalizovanog defekta u izgovoru. Slična pojava se dogodila i u jednom francuskom dijalektu u dolini Loare, gde je generalizovan defektni

postavim hipotezu u pogledu njihovog porekla i da interpretiram ovaj identitet kao prilično konzistentnu indiciju nekih prethodnih lingvističkih i kulturnih kontakata teško zamislivih bez dužeg suživota.⁴⁷ Razlike između regularnosti sa kojom se odvijaju transformacije stridenata u sibilante u oblasti Morave i nesigurnost koju danas izaziva ovakva jezička forma koja se omakne tokom razgovora sa nekim van zajednice⁴⁸ u rumunskim oblastima u kojima je ova pojava još potvrđena, posebno u govoru različitih marginalnih grupa (stari ili neškolorani ljudi), mogu se objasniti različitim jezičkim kontekstima u kojima žive, odnosno u koje se smeštaju ove dve zajednice/regionalne jezičke varijante. Dok su govornici sibilantne zone u Rumuniji (stalno u kontaktu sa govornicima drugih govora u kojima nema ovih odlika) putem svog tradicionalnog „suskanja“ ponudili ekscentričan model, sibilantna varijanta ovih nekoliko sela u dolini Morave bila je u stalnom kontaktu sa različitim oblicima srpskog jezika tako da se mogla očuvati bez ičije valorizacije.

U nedostatku istorijskih dokumenata koji bi potvrdili te kontakte, dublja analiza varijante rumunskog jezika čiji su dokaz intervjui iz Trešnjevica može da ponudi dodatne dokaze. Inače, letimičan pregled transkripata može potvrditi činjenicu da se u njima nalaze jednako oltenske i banatske dijalekatske osobenosti.

Tako su oltenski neki glagolski oblici: *a fi* u trećem licu jednine prezenta ima oblik *este* (izgovoren najčešće, *eşće*), odnosno u prvom licu

(*s<ş*) jedne porodice iz Bloa.“ U istom kontekstu ovaj lingvista iz Kluža navodi „i objašnjenje jednog informatora iz Kuptoare, koji smatra da ovaj izgovor dolazi iz govora dece.“ V. Borcilă 1962, 2:116.

⁴⁷ Čini mi se više verovatna druga moguća hipoteza, da goreopisana oltensko-banatska regija i zona koju predstavljaju onih nekoliko sela u dolini Morave kojoj pripada i Trešnjevica, predstavljaju lateralne areale koji još uvek čuvaju neke jezičke fenomene rasprostranjene nekada na široj teritoriji na kojoj se govorio rumunski jezik, u prvom redu zbog nepostojanja nekih „sibilantnih“ oblika makar i neznatnih u prelaznim prostorima, posebno zbog očitog mešanog oltensko-banatskog karaktera regionalne varijante koju govore Banjaši iz doline Morave.

⁴⁸ Ova lingvistička osobenost bila je primećena od strane stanovnika susednih sela i pretvorena je u lokalnoj socijalnoj slici sveta u pravi stigmatizovani znak identiteta. U Banatu, u Teregovu, na primer, slika stanovnika Ilove (susedno selo, ali sa kojim se održava distanca objašnjena nejasno motivisanom mada nesumnjivom superiornošću) cirkuliše uvredljiva priča prema kojoj se Ilovčani kada idu u obližnji grad Karansebeš u kupovinu, trude da ne govore po lokalnoj tradiciji, odnosno da ne menjaju *ş* u *s*. U pažnji da ne pogreše, ali nesposobni da naprave razliku između dva glasa, njihove su replike uvek glupe i nevoljno smešne. Među njima najteža, jer nesvesno meša registre tako što meša potrebu za pristojnim izražavanjem sa gafom da javno izgovori tabu reči, tiče se „niskih“ sfera koje se smatraju sramotnim, kada traže *şare pişatâ* [upišana so] umesto *sare pisatâ* [tucana so]. (Podatak mi je saopštila gospođa Maria Mikle, iz Centralne univerzitetske biblioteke „Euden Todoran“, iz Temišvara, rodnom iz Teregove, kojoj se i ovim putem zahvaljujem.).

množine, *sîntem* (opet izgovoren sa palatalizacijom *t*, *sîncem*); pomoćni glagol *a avea* upotrebljen za građenje složenog prošlog vremena uvek je u trećem licu singulara *a* (i nikada *o*, kako je to u drugim dakorumunskim govorima i, inače, uopšte u narodnim govorima); glagolski oblici u trećem licu konjunktiva prezenta su jotacizirani, tipa *să mință, să spuie*.⁴⁹ Na leksičkom planu oltenskim govorima pripadaju: *fășui* [pasulj], *obor* [dvorište] ili *bătătură* [dvorište], ali i predlog *de* koji se u Trešnjevici uglavnom izgovara *dă* (ali, ipak, vrlo retko i *đe*, kod Paune, inače rođene u s. Orašje kod Plažana, prema pravilima banatskog poddijalekta). Konačno, na isto poreklo ukazuju i neki arhaični oblici kao što su *ai*, za 'godine'⁵⁰, odnosno *albu*, sa *-u*, umesto *alb*.⁵¹

Tako su evidentno banatske fonetske karakteristike: *te, ti > će, či, a ce, ci > se, ši*.⁵² Za banatski poddijalekat karakteristični su i: *baș* (izgovoreno *bas*⁵³), *cotăriță, a chiți, sobă, goșc, amuncă* i *nat* (u izrazu *tot natu*).

Preklapanja ovih pojedinosti podržavaju ranije iznetu hipotezu i ukazuju na transkarpatsko poreklo Banjaša u Trešnjevici i, istovremeno, sugerišu njihov banatski itinerer, vrlo verovatno sa dužim zadržavanjem na današnjem terenu sibilantnog govora, zadržavanjem do koga je verovatno došlo u periodu širokog manifestovanja prelaska stridenata u sibilante, kako to dokazuje uopštavanje pojave u današnjim regionalnim varijantama iz doline Morave, varijantama koje su konzervativnije, budući u izolovanim oblastima.⁵⁴

⁴⁹ V. *supra*.

⁵⁰ V. Petrovici 1938:229: [ovaj oblik] „izgleda da je potpuno zaboravljen u Munteniji i Olteniji. Pošto je još uvek živ u Erdelju moglo bi se pretpostaviti da su ovi nomadi nekada boravili u Erdelju odakle su doneli *ai*. Ipak, imajući u vidu mnoštvo muntenizama i to posebno oltenizama u govoru ovih Cigana teško je prihvatiti transilvansko poreklo *ai*.“

⁵¹ *Ibidem*: „Jedan drugi arhaizam u rumunskom govoru ovih Cigana jeste izgovaranje finalnog *-u* u reči *albu* u neodređenom vidu: *om albu, jumătate albu*. Inače izgovor *albu* čuje se i danas i skoro celoj Olteniji.“

⁵² Petrovici 1938:230 vidi u ovoj poslednjoj fonetskoj transformaciji „uticaj supstrata“. Ako se dovede u vezu sa celim nizom reči koje karakterišu banatski poddijalekat, ova fonetska osobenost učestvuje u oblikovanju reprezentativne banatske komponente lokalne varijante rumunskog jezika u Trešnjevici i implicitno ukazuje na migracioni itinerer ove grupe.

⁵³ Smatram da reči koje su pretrpele fonetske transformacije koje deluju na rumunske reči, tj. *ș, ž > s, z*, pripadaju banatskom poddijalektu i nisu preuzete direktno iz srpskog jezika u kasnijim kontaktima sa njegovim govornicima. Tako *bas*, upravo ovako izgovoreno ima drugačiji status od *peșchir*, koji čuva *-ș-* kao i druge srpske reči.

⁵⁴ V. i Avram 1960:97: „zabeležena je i konzervativna tendencija: Cigani čuvaju neke reči koje su potpuno nestale ili skoro potpuno nestale iz lokalnog rumunskog govora jer su zamenjene rečima iz zajedničkog jezika“.

Ove konstatacije se poklapaju sa idejama koje je formulisao Jon Gecije⁵⁵ pošavši od jezičkog materijala koji je ponudio Emil Petrović (Petrovici 1938) kao rezultat istraživanja u Čokešini.⁵⁶ Inače, jezička bliskost — implicitna forma ispoljavanja srodnog porekla — sa ovom grupom „Rumuna“ iz okoline Šapca podržana je i drugom osobenošću koje obe ove jezičke zajednice dele sa onom o kojoj je pisao Emil Petrović u međuratnom periodu: „u govoru ovih Cigana upadljiva je velika količina disimilacija, asimilacija, metateza koje o ovom govoru ostavljaju utisak dečijeg govora“ (Petrovici 1938:231). U ovom smislu trešnjevički intervjui nude obilje primera. Mogu se navesti brojne metateze: kaže se *rumănă* umesto *numără*; *vrobeșce* umesto *vorbește*; *crăpeșc* umesto *cârpești*; *crape* umesto *capre*; *a prutat* umesto *a purtat*; *zniloc* umesto *mizloc*, *șicoăna* umesto *de ciocnea*, ili, nekada, *bătârn* za *bătrân*.⁵⁷ Ovoj listi transformacija koje su pogodile fonetski lik reči treba dodati nekoliko asimilacija: *ćifcii* ili *pipcii* umesto *pifcii*, ili *mărișire* umesto *mănaștire* i niz sinkopa: *zar* umesto *zahăr*, *mișicat* umesto (a)*mestecat*, *n-a spriat-o* umesto *n-a speriat-o* i *să-ngăresc* umesto *să-ngăuresc*, kao i nekoliko disimilacija *culună* za *cunună*, *dureme* za *durere*, i zatim po istom modelu *urășume* za *urâciune*.⁵⁸

U odnosu na druge poddijalekte i govore rumunskog jezika, varijanta iz Trešnjevica pokazuje niz različitih karakteristika koje je ova zajednica „izmislila“ kao komunikativna i/ili ekspresivna rešenja.

Tako na planu gramatičke strukture imenice često prelaze iz jedne u drugu deklinaciju, kao rezultat njihove artikulacije. Na primer: umesto *unchiul* koristi se *unchile*, ili umesto *ariciul*, *arișile*. Ponekad ista imenica dobija drugačiji član, prema ličnim opcijama. Tako se mogu čuti oblici tipa *goșcile* ili *goșca*, mada bi prirodno rešenje bilo *goșci*. Isti individualni izbor u fleksiji nekog termina nalazi se i na sličnom terenu, u domenu glagolske konjugacije. U ovom smislu je ilustrativna situacija pretpostavljenog glagola *a jivi* — u značenju „živeti“ koji potiče iz srp. *živeti* (*jivească*, *jiveșce*, *jiveșc*). Ovaj postupak koji uključuje stare rumunske reči ili re-

⁵⁵ Gheție 1968:501–508; v. i *supra*, poglavlje „U traganju za bibliografijom“, str. 21.

⁵⁶ Cf. Radić i Tomić 1986. Ne osvrćući se detaljno na govor stanovnika Strižila (druga zajednica Banjaša, geografski vrlo bliska trešnjevickoj sa zajedničkim „sibilantnim govorom“, primedba O.H.) i na žalost bez pominjanja identiteta tih govornika, autori beleže ipak da „fonetske i morfološke crte zabeleženih oblika pokazuju da su stanovnici sela o kome je reč govornici banatskog poddijalekta rumunskog jezika“ (Radić i Tomić 1986:245).

⁵⁷ Za ovaj oblik v. i druge primere u: Saramandu 1997:115, 117.

⁵⁸ Ove reči nisu potvrđene ni regionalno, ni istorijski. V. Ivănescu 2000:790, 810.

centno kreirane termine na osnovu još uvek transparentnih etimona iz srpskog jezika, pretežno niskofrekventne reči (na primer *arici*) ili termine iz bazičnog leksičkog fonda, dokaz je relativne slobode koja upravlja sistemima fleksije, koja prilično često dopušta više funkcionalno ekvivalentnih, mada formalno različitih rešenja za datu situaciju.

Apsolutni superlativ koristi se veoma retko, intenzitet ideja ističe se nizom drugih sredstava.⁵⁹ Kada ipak komunikativne potrebe nametnu upotrebu ovog oblika, on se realizuje uz pomoć *mare* kao morfema stepena komparacije: *mare bolnauă* — kaže Boža, pričajući o Pauninoj mladosti; ili kada na srpskom kaže *velike pare* i, zatim to prevede sa: *mari bani*.

Na morfološkom planu treba zabeležiti i relativnu oskudnost oblika glagolskih konjugacija. Praktično, intervjui pokazuju da se u Trešnjevici nijansirano izražavanje može realizovati samo upotrebom glagola u indikativu prezenta, u složenom prošlom vremenu i nešto ređe imperfektu i konjunktivu prezenta.

U pogledu sintakse pažnju privlači struktura sa prostom negacijom *asta-i nimic* [to je ništa], verovatno reliktna, jer je prisutna samo u govoru vrlo starih govornika, Paune i Milana. Istovremeno, primećuje se i dodatna intenzivnost nekih odnosa među propozicijama, u kojima je određeni odnos izražen rekurentno, uporednom primenom specijalizovanog rumunskog veznika, odnosno srpskog koji ga prevodi, u izrazima tipa: *a da omu ei n-a bățut*. [A ali njen čovek je nije tukao].

Ipak, u jezičkom pogledu ubedljivo najinteresantnije, često fascinantne identitarne osobenosti predstavlja — vokabular.

Slično celokupnom sistemu jezika i tradicije i vokabular odražava istoriju ove zajednice koja se tokom nekoliko vekova proteže u zavisnosti od njenog geografskog itinerera. Danas je pravi ključ ove prošlosti lokalni sinonimski sistem skoro isključivo sazdan putem istorijskih akumulacija, sada transformisanih približavanjem termina poreklom iz različitih regija (i, implicitno različite jezičke starine), ali ne u cilju vernijeg i nijansiranijeg izražavanja ideja. Kao sinonimi se u rumunskom govoru Trešnjevica otkrivaju: *dar* i *a*; *masă* i *astal*, ili *bătătură* i *dvorište*, što odražava ravnotežu između starih rumunskih reči i reči srpskog porekla. U drugim slučajevima, ipak, sinonimski parovi ili nizovi odražavaju stariju tenziju, tenziju između oltenskog i banatskog poddijalekta, uravnoteženu tenziju u zoni interferencije u kojoj su inače sibilantni govori u Rumuniji. Tako u sinonimskim parovima: *urcior* — *cârșag*, *porumb* — *cucurudz*, odnosno, *usturoi* — *ai*, prvi termin ukazuje na Olteniju, drugi ukazuje na Banat.

⁵⁹ V. *infra*.

Istorijsko-geografska putanja koja funkcioniše kao pravi ključ epohe u kojoj je ova grupa napustila svoja stara naselja, zone koje se danas nalaze na teritoriji Rumunije, pokrivena je i rečju *coconas*, što je deminutiv od *cocon*, u značenju 'dete'. Dok danas ova reč ima isto značenje samo u Maramurešu, kako to potvrđuje niz dokumenata, tokom 17. i početkom 18. veka areal ove semantičke vrednosti bio je mnogo širi. Evo u ovom smislu u jednom dokumentu iz 1642: „Da bude njegova zakonita baština i imanje i dece [*coconilor*] njegove i unuka njegovih i potomaka njegovih zauvek“⁶⁰; zatim, u *Îndreptarea legii* [Pravno upravljanje], objavljenoj u Trgovištu 1652; „[*Cocon*] Kokon znači dete do četiri godine ...“⁶¹; ili u *Cheia înțelepciunii* [Ključ razuma] iz 1678: „Onda je Hristos zasitio sa pet hlebova pet hiljada ljudi, bez žena i bez dece [*coconi*]“⁶² Poznat u Trešnjevici — mada u ritualnom tekstu koji patetično reprodukuje obraćanje žene „padalice“ duhovima koje treba ubediti da pomognu u činu lečenja — *cocon* — *dete* ukazuje na činjenicu da se grupa koja ga je sačuvala nalazila na teritoriji današnje Rumunije u periodu kada je ovo značenje još uvek bilo aktivno,⁶³ i da je ovu teritoriju napustila još onda kada je značenje „dete“ lekseme *cocon* počelo da se ograničava prema severu, posebno ka Maramurešu. Na osnovu štampanih dokumenata i sintetičkih istraživanja obavljenih do danas, teško je reći kada se to tačno dogodilo. Sigurno je samo da sredinom 18. veka imamo poslednju potvrdu lekseme *cocon* u značenju „dete“ u oblasti udaljenoj od Maramureša, i to baš u Banatu u kome su se u to vreme verovatno nalazili preci ovih govornika rumunskog jezika u dolini Morave. „Porasli su i uvećali se dok nije došlo vreme za ova dva deteta [*coconi*] vaša“ (Leu 1996a:226) — kaže se u svadbenoj oraciji u jednom rukopisu iz Rakitova, prilično aproksimativno datiranom između 1758. i 1788.⁶⁴ Imajući u vidu ceremonijalni karakter ovog teksta, odno-

⁶⁰ Tiktin 1986: I, 595.

⁶¹ V. i Nicolae Iorga, *Studii și documente*, XVI, p. 17, komentari kod Nicoraă 2001:134.

⁶² Tiktin 1986: I, 596.

⁶³ V. komentare o zonama pojavljivanja lekseme *cocon* i varijantama u značenju u: Ivănescu 2000:493: „novo je da je bio prihvaćen u periodu osnivanja država ili nešto ranije, u periodu rađanja rumunske aristokratije, samo *cocon*, ženski rod *cocoană*, što bi trebalo da je u početku značilo „legitimni sin“, odnosno „legitima ćerka“. *Cocon* je pozajmljenica iz vizantijskog grčkog [...]. *Neobično je što se raširio na celoj dakorumunskoj teritoriji* (podvukao autor — O.H.). Termini za zakonitu ili nezakonitu decu korišćeni su kada je bila reč o plemićima i verovatno deci seljaka i trgovaca.“

⁶⁴ V. Štrepel 1992:412, sa opisom miscelanea rukopisa iz Biblioteke rumunske akademije (nr. 5850) u kome se čuva svadbeno oracija u kojoj se javlja reč *cocon* u značenju „dete“. Oracija se nalazi na listovima 12 v. — 13, koje je pisao „papa Pavel Paunuvić“ iz Rakitove, Karaš-Severin. Na listu br. 30 on beleži datum kada je završio prepisivanje, „19. april 1786.“ U svakom slučaju, tekst koji čuva ovu reč jeste prvi i time i najstariji od tekstova koje

sno, implicitno njegove mogućnosti da putem formula očuva reči izašle iz upotrebe kao i činjenicu da iz 18. veka nema drugih izvora koji bi potvrđivali *cocou* u značenju 'dete'⁶⁵ značilo bi da je trešnjevica zajednica napustila oblast Banata najkasnije sredinom 18. veka. Sećajući se svojih putovanja po carskom Banatu u poslednjoj deceniji 18. veka jedan nemački putnik potvrđuje ovu reč sa novim značenjem 'gospodin' (u ženskoj varijanti, ali ovaj detalj nije bitan): „Svoje poštovanje prema ljudima na položaju pokazuju tako što im ljube ruku i podignu do čela sa puno poštovanja. Između sebe Rumuni se obraćaju sa *moi* (*măi* — prim. autora), a ženskom polu kažu *szupugnaza* (*jupâneasă* — prim. autora) i *goncona* (*cocoană* — prim. autora)“ (Steube 2003:109).

Na prošla vremena, mada ih je teško hronološki fiksirati, podsećaju i reči kao što su *mândrie* (u značenju 'lepota')⁶⁶, *amuncă* (u značenju 'teško') ili *murgu* (u značenju 'veče').

Vrlo je arhaična i česta upotreba singulara u značenju plurala kod etnika: *sârbu atâta apă are, fata mea* [Srbin ima toliko vode, kćeri moja], *a venit neamtu, nemačka vojska* [došao je Nemač, nemačka vojska] priča Milan, prevodeći odmah u kontekstu srpskom sintagmom vrednost 'plurala' koji izražava početna tvrdnja. Praktikovanje takvih formulacija intenzivno podseća na narodni rumunski govor u Banatu 18. i iz prvih decenija 19. veka. Niz napisa po crkvenim knjigama iz tog veka i sa tog prostora dokaz su za učestalost ovog postupka: „da se zna kad su krenule vojske na *Francuza*“ (1805); „pošto je bio sukob sa *Francuzom*“; „krenuli su naši momci po treći put u borbu sa Francuzem“ (1809) (Leu 1996a:126, 167, 205). Posle nešto manje od jedne decenije, godine 1817, „Calzun, Paroh Prvovi“ nekonsekventno meša jedninu sa množinom, što se može objasniti samo poništavanjem starog pravila, osećanjem da je staro pravilo prevaziđeno a novo još nije nametnuto, onda kada govori o narodima u celini: „ušli su *Turci* u Beč [...] osvojio je *Nemac* Temišvar od *Turaka* [...] bio je sukob sa *Turčinom* [...] osvojili su *Turci* Beograd od *Nemaca*“ itd. (Leu 1996a:305). Posle još deset godina, kod Nikolaja Stojke de Haceg, na primer, u Hronici Banata, napisanoj između 1825. i 1829. (Stoica 1981:21) ne javlja se nikada upotreba singulara za plural posebno kada se imenuju etničke grupe.

je prepisao sveštenik iz Rakitove. Na žalost, ne postoje dodatne beleške koje bi omogućile datiranje vremena kada je rukopis nastao. Bilo kako bilo, da bi se označila veza ovog miscelanea rukopisa sa regijom Karansebeša koja me ovde zanima, treba zabeležiti da ga je Biblioteka rumunske akademije kupila 1939. od Ovidija Dančiu iz Karansebeša.

⁶⁵ V. H. Tiktin, *loc. cit.*

⁶⁶ Kao takav potvrđen samo u prevodima đakona Koresija iz 16. veka, *apud* H. Tiktin, *op. cit.*, II, p. 672.

Konačno, sa spiska leksičkih karakteristika rumunskog jezika u Trešnjevici ne sme da izostane nešto što bi se moglo nazvati patetika izbora reči — kao sasvim uopšteni termin, jer je realnost koju nude transkripti mnogo iznijansiranija. Tako, da bi istakli da je ono o čemu govore potpuno tačno, govornici direktno koriste *a minți* [lagati]; kada opisuju skidanje crnine kažu *lapidz négru* [bacam crninu]; da bi imenovali neki nemir pribegavaju glagolu *a se ceme* [plašiti se]; umesto da nekoga neutralno udalje [mdepărta] kažu markirano *a lua la goană* [oterati]; za 'groznica' čuvaju *foc* [vatra]; patka koja je 'mutava' *zbiară, urlă* [više, urla]; neka stvar nije *murdar* [prljava] već je upravo *spurcat* [isprljana]; rođenje se u istom stilu opisuje sa *taie copilu dăn mamă* [seče dete iz majke]. Nameće se zapažanje da u odnosu na opštiji sistem rumunskog jezika trešnjevička varijanta uvek uzima najintenzivniju moguću iz semantičke serije⁶⁷ i zatim je koristi u kontekstima u kojima bi u standardnom jeziku bili dovoljni drugi izrazi, mnogo „lakši“, koji mogu da iznijansiraju informaciju.

Ustanovljavanje osobina varijante rumunskog jezika koju govore Banjaši u Trešnjevici omogućava mi da kao hipotezu formulišem ideju da se njihovo odvajanje od konzistentnog korpusa rumunske populacije u Banatu⁶⁸ desilo negde na razmeđi osamnaestog i devetnaestog veka.

Jezički podaci su u ovom smislu konvergentni sa istorijskim dokumentima koji opisuju situaciju ciganskih zajednica u Banatu u tom periodu (poslednje dve decenije XVIII veka — prve dve decenije XIX veka). Niz tekstova iz tog perioda potvrđuje postojanje nekih grupa Cigana u ovog regiji za koje se može pretpostaviti da su deo kategorije Banjaša jer su govorili rumunski i oblačili se u skladu sa rumunskom tradicijom. „Cigani i Ciganke iz Banata obučeni su poput Rumuna čiji jezik i govore“ — beleži o ovome Frančesko Grizelini (Griselini 1984:159), koji u istom kontekstu navodi i bročano stanje ove populacije u regiji i to 5272 osoba.⁶⁹ Sa većom pažnjom za sitnije stvari i manje zainteresovan za one sa

⁶⁷ V. komentare o ovakvim serijama kod Euđena Coșeriu (1994:150–151: „Ako razmotrimo prideve za temperaturu u italijanskom jeziku, primetićemo da se sa objektivne tačke gledišta prosto te temperaturne zone, od najniže do najviše temperature organizuju u određenom sistemu, tako da imamo za hladnije temperature *gelato, ghiacciato*, zatim imamo *scottante, cocente, rovente* i tako smo sa tačke gledišta strukturne semantike završili analizu. Ipak, pogledajmo kako se izražavaju ove temperature. Na sredini lanca imamo prideve: *freddo, fresco, tiepido, caldo*, koji predstavljaju temperaturu kao pripadajuću nekoj stvari. Za hladnije temperature imamo participe pasiva: *gelato, ghiacciato*, i ovdje je temperatura predstavljena kao nešto što se dešava stvari i tada je stvar smatrana kao pasivna, kao nešto što trpi.“

⁶⁸ V. supra, diskusiju o zoni porekla ovih grupa.

⁶⁹ Griselini 1984:157. Prema tim podacima, sredinom XVIII veka u Banatu je još živelo: „181639 Rumuna, 78780 Srba, 8683 Bugara, 43201 nemačkih, italijanskih, španskih i francuskih kolonista, kao i 353 Jevreja“.

dugoročnim i mogućim naučnim posledicama, Johan Kaspar Štojbe sa svoje strane primećuje da „su stanovnici Banata veoma izmešani: Rumuni, Srbi, *Cigani (Novobanaćani)* (istakao autor, O.H.), Nemci, Italijani i Francuzi“ (Steube 2003:90). Mesto Cigana je, prema Štojbeovim opservacijama, prilično dobro definisano, njihova potpuno specijalizovana zanimanja podržavaju njihovo mesto i argumentuju njihovu neophodnost u multietničkoj zajednici Banata toga doba. „Rumuni jedan drugog briju *noževima za hleb koje prave Cigani* (istakao autor, O.H.)“ (Steube 2003:93) — piše ovaj nemački putnik, a ova njegova informacija dobiće odgovor iste vrednosti beleškom koju će kroz nekoliko decenija koncipirati Nikola je Stojka de Haceg prilikom opisa obnavljanja sela u južnom Banatu posle austrijsko-turskog rata krajem 18. veka: „okupivši se i *Cigani počеше da prave kosir* (istakao autor, O.H), počеше da ga seku, da ga ispravljaju; da pomažu“ (Stoica 1981:292).

Obazriv, kao svaki zvaničnik, Johan Jakob Erler tih godina među stanovnicima Banata ne pominje Cigane,⁷⁰ mada se na njegovom spisku zanatlija koji plaćaju porez carskom disktriktu javlja niz profesija čije je obavljanje u domenu ciganskih grupa, čije je obavljanje čak pravi marker identiteta ovih grupa. Među ovim zanatlijama nabrajaju se tako kotlari, zlatari ili češljari (Popiți 1939:102–103), to jest, *mutatis mutandis* i Cigani.

Ove četiri decenije sa preloma 18. i 19. veka ipak su i epoha u kojoj Banat postaje pozornica na kojoj se dešava niz istorijskih događaja koji uključuju Cigane, čija se kompleksnost, intenzitet i širina može samo — i uz teškoće — zamisliti iz današnje perspektive. Tako, Bečki dvor, počevši od 1783. započinje niz programa u cilju radikalne reforme načina života Cigana i njihove potpune integracije inaugurisanjem specijalne politike za njihovo stalno nastanjivanje, a posebno uklapanje ciganskih grupa u planirani carsko-kraljevski svet banatskih naselja.⁷¹ Izuzetno diskutabilni zbog

⁷⁰ Ehrler 2000:39. Zvanična dokumenta su nešto diskretnija, ako ne i nezainterosovana za broj Cigana u popisanim regijama. V. u ovom smislu Popiți 1939 za 1808. *Populacija Banatske vojne granice po nacionalnostima* sadrži samo informacije o Nemcima, Ilirima, Vlasima, Slovacima i Mađarima (str. 98–99); *Sumarna konskripcija Banatske vojne granice* za godinu 1816. (str. 123) kao i ona za 1835. (str. 127) u klasifikaciji po nacionalnostima sadrže Slovene, Vlahe, Mađare, Nemce, ali obe sadrže i rubriku za „razne druge nacije“ od kojih ni jedna nije specifikovana; i konačno, tek *Situacija populacije diskriktta vojne komande po nacionalnostima* objavljena 1. maja 1871. od strane Vojne komande u Petrovaradinu posvećuje posebnu rubriku Ciganima i popisuje 738 u zoni 13. rumunske regimente, 424 u selima 14. regimente srpskog Banata, 69 u oblasti 12. nemačke regimente i ni jednog u distriktu pančevačke regimente (str. 134).

⁷¹ Cf. Achim 1998:71 sumirajući propis Josifa drugog iz 1783. „zabranjuje se da žive u čergama; deca od dve a najkasnije od četiri godine da budu usvojena u susednim selima; da dobiju odeću u jezik drugih nacionalnosti; čergarenje je zabranjeno; da ne jedu meso uginulih životinja; zabranjuju se brakovi između Cigana; lokalne sudske vlasti mesečno upućuju izve-

sredstava koje su nametali, civilizatorski projekti habsburških vlasti verovatno su među Ciganima kao prirodnu reakciju izazvali strahove i odbijanja i želju za odlaskom. Znamo od Nikolaja Stojke de Haceg da je u godinama posle ovih propisa Josifa II kružila priča da Cigani praktikuju kaniibalizam, a vlasti su se trudile da rasture veće zajednice, raseljavajući one koji su se nalazili na novoformiranim granicama imperije ka mirnijim centralnim oblastima. Ovaj hroničar, poznat po svojoj verodostojnosti, za godinu 1787. beleži: „Mnoštvo Cigana iz Ugarske zemlje bilo je uhvaćeno kako jede ljude, što je bilo otkriveno, mnogi su bili mučeni, obešeni, isečeni, tučeni šibom i sa po sto udaraca. Oni koji su bili tučeni izbačeni su preko granice ovuda, preko Erdelja, Hrvatske, Slavonije; i nezabeleženi [Cigani, prim, prev.] zlatari izbačeni su odavde“ (Stoica 1981:230).

Hipotetična slika koja se može rekonstruisati na osnovu ovih dokumenata je slika ciganskih grupa koje nekada same moraju, a nekada su prisiljene da napuste pogranične oblasti da bi se preselile na zapad u mirnije krajeve, manje zanimljive za ambicije nove administracije. Istovremeno, ova je oblast intenzivno kolonizovana pouzdanijom populacijom (Nemcima, Špancima, Francuzima, Italijanima, Česima) ili ojačana preseljavanjem rumunske i srpske populacije iz starih naselja u nova, sa idejom da su ove grupe pogodnije da služe u inovatorskim projektima Bečkog dvora u Banatu, tako teško osvojenom od Turaka.

Deceniju i po posle izuzetnih represalija koje pominje Nikolaje Stojka de Haceg broj Cigana u Banatu je ipak bio značajan, oni su mogli biti upisani kao „novobanaćani“ u nizu sela,⁷² mnoga od njih nalazila su se u blizini sibilantne zone ili čak u sibilantnoj zoni koja je bila ocrтана stotinak godina kasnije. Situacija se ipak nije u potpunosti smirila, a dokumenta, uprkos svojoj relativnoj oskudnosti, pominju tenzije između vlasti koja je želela da nastavi talas preseljavanja Cigana ka zapadu i ljudi koji su možda delimično bili spremni da prihvate nametnuta pravila da bi ostali na svojim starim teritorijama. Tako su iste 1802. godine i na istom mestu, Biserika Alba, zabeležene dve različite molbe, divergentne na planu želja, a konvergentne u realizaciji: 3. marta „Komanda vojne granice zahteva isterivanje ispiraća

štuje o načinu života Cigana u distriktu; ograničava se broj Cigana muzičara; prošnja je zabranjena; deca treba da idu u školu; Cigani treba da dobiju zemlju i da je rade.“

⁷² Popiți 1939:88 citira po jednom dokumentu izdatom u mestu Biserika Alba 13. jula 1801. listu naselja u kojima su popisani ispiraći zlata — odnosno Banjaši/Rudari [prim. O.H.], Kušić, Leskovica, Slatica, Najdaš, Lengenfeld, Močeriš, Dalbošec, Šopot, Lapušnik, Grbovac, Bania, Bozović, Prilipeć, Rudaria, Dolnia, Ljupkova, Oršova Veke, Mehadia, Globurau, Jablanica, Feneš, Armeniš, Slatina, Bucošnica Verčerova, Petrošnica, Golec, Pojana, Bukin, Dolč, Turnul, Borlova, Obreža, Glimboka, Čikleni, Jaz, Ohaba-Bistra, Krašma, Marul i Marga.

zlata iz oblasti granice zbog čergarenja“ (Popiți 1939:89), dok se 22. jula „ispirači zlata obraćaju komandi Banatske vojne granice i traže da im se dozvoli da izgrade kuće za zimu i obećavaju da će mnogo raditi da bi ishranili svoje jadne porodice. Molbu potpisuju kaplari Aleksandru Orbulesku i Jon Dragomir, zatim Stan Flore, Radul Jon i Ilija Gruja. Ne odobrava im se nastanjivanje, već se nalaže iseljavanje.“ (Popiți 1939:89).

Grupe Cigana, veće ili manje, grubo ili blago isterane, formirane u jasnim ili nesigurnim vremenskim kontekstima, nastavljale su da se kreću od graničarskih zona Banata ka zapadu i migracionim talasima koji su, kako to pokazuju raspoloživi dokumenti, izgleda započeli oko 1787. i prestali druge decenije 19. veka. To je vreme u koje Bečki dvor „dozvoljava ispiraćima zlata da ostanu na granici ako godišnje proizvedu najmanje količinu zlata za 3 dukata.“ (Popiți 1939:125). Među ovim čerгарima proteranim ka zapadu verovatno su bili preci današnjih stanovnika Trešnjevica. Njihov jezik je sačuvao sećanje na već zaboravljenu isto-rijsku trajektoriju.

Srpski. Kao u Trešnjevici

Govorni jezik Banjaša iz doline Morave sa početka trećeg milenijuma jednako verno izražava kompleksne i već viševekovne odnose održavane sa srpskim zajednicama u čijoj blizini su ove male grupe živele, podsećajući na stare forme rumunskog jezika, najčešće prepoznatljive u dokumentima sa početka 18. veka ili je čak moguće otkriti ih u varijantama koje prethode ovoj epohi. Transkripti mi dozvoljavaju da istaknem tri kategorije jezičkih činjenica koje uzrokuju institucionalizovane reakcije govornika rumunskog jezika na srpski jezik.

Pre svega reč je o doslovnom preuzimanju cele serije srpskih reči. U ovoj situaciji se nalaze: *polje, večera, zdravlje, knjiga, svetac, rat, venac* ili *svet*. Sve ove imenice ne menjaju oblik ni u jednom kontekstu koje transkripti nude, ali se padež određuje rumunskim predlozima: *dam pășce, pã pol'e* [krenemo preko, po polju] — kaže Pauna; ili *el'e mai mãndre pã svet* [one najlepše na svetu] — objašnjava Ruža, kada govori o *sojmanama* u njihovim brojnim hipostazama. Ovom nizu termina pozajmljenih kao takvih pripada i skoro cela lista priloga, tako: *uvek, isto, prvo, samo, odma, toliko, nikako, tačno, stalno, pravo, čisto* — uz koje se dodaju i neodređena zamenica/pridev *nekoliko* ili bezlični glagolski oblici *mora, smeš* i *zavisi* — svi oni zajedno sačinjavaju pravi sistem iznijansiranog izražavanja modalnosti.

U drugom redu, ova regionalna varijanta nataložila je — a ovaj proces je još uvek u toku kao jedan od najproduktivnijih izvora bogaćenja je-

zika — drugu seriju reči, transformisanih po leksičkim i morfološkim standardima rumunskog jezika, ali sa prepoznatljivim srpskim etimonom. Reč je o celom nizu imenica koje potiču iz srpskog jezika, ali se menjaju prema rumunskom flektivnom sistemu čak i u obliku nominativa singulara, gde dobijaju tipičan rumunski završetak. U ovom smislu su rečiti primeri: *rekă* (od *reka*), *čistoće* (od *čistoća* ali po modelu *curăţenie*, po trećoj rumunskoj deklinaciji), *bolniţă* (od *bolnica* ipak razumljivo i na osnovu rumunskog leksičkog materijala jer se može vezivati uz *boală*), *veră* (od *vera*, ali po modelu *credinţă*), *stokă* (umesto *stoka*).

Bogatija i sofisticiranija je ipak lista glagola preuzetih iz leksičkog fonda srpskog jezika u nekom komunikacionom kontekstu, a koji se ipak menjaju po rumunskoj konjugaciji. Tako se kod Paune javlja: *a zăbrănit-o* (sh. *zabraniti*); kod Milana: *i-a năţărpiţ* (sh. *natrpiti*); *postuia* (sh. *postojati*), *razumeşć* (sh. *razumeti*); kod Bože: *năstăieşće Postu* (sh. *nastajati*), *snimui* (sh. *snimati*), *postaveşće* (sh. *postaviti*), *să jivească* (sh. *živeti*), *zăcăşeşć* (sh. *zakačiti*), *a năgăzăt* (sh. *nagaziti*), *să pogođeşće* (sh. *pogoditi (se)*); kod Ruže: *o zanisăşće* (sh. *zaneti*), *mărzeşće* (sh. *mrzeti*), *sprimeşć* (sh. *spremati*), *să pomozască* (sh. *pomoći*), *zavisăşće* (sh. *zavisiti*), *să puţinască* (iz srp. *početí*), *să čişćeşć* (sh. *čistiti*), *a oproşći* (sh. *oprostiti*); kod Milanke: *să pozdrăvească* (sh. *pozdraviti*), *e odvoită* (sh. *odvojiti*).

Navedeni primeri ukazuju da je pre reč o *ad hoc* stvaranju reči nego o konačnoj listi termina, jednoglasno prihvaćenoj od strane zajednice sa istim značenjima i istim oblicima. Praktično, vokabular srpskog jezika i posebno njegovi glagoli funkcionišu kao stalni rezervoar leksema kome se može pribeći u slučaju potrebe da bi se izrazile ideje za koje ova regionalna varijanta rumunskog jezika nema odgovarajuće forme. Dokaz za ovo je čak oblik *a morăt* (dobijen konjugacijom od *mora*) koji konstruiše Joana. Ona sada ne zna dovoljno srpskih reči, a kako je skoro emigrirala iz Rumunije, verovatno je primetila ovaj lokalni način izražavanja i primenila ga na jedan od malobrojnih srpskih glagola koji zna. Iako je ovo rešenje teoretski moguće, ono ukazuje na Joanin alteritet, jer je *mora* jedan od malobrojnih glagola koji se ne mogu tako promeniti budući da je preuzet — kako to dosledno pokazuju navedeni tekstovi — samo u bezličnoj formi.

Pažljivije posmatrano, ovaj prilično veliki broj srpskih reči, stvorenih / aktualizovanih po potrebi, indirektno govori i o rumunsko-srpskom bilingvizmu. U okviru ovog bilingvizma rumunski jezik još obezbeđuje opšte okvire — sistem morfoloških kategorija, zakone tvorbe reči i bogaćenje jezika — dok srpski jezik nudi materijal za modelovanje, leksički fond sa mnoštvom mogućnosti pre svega zbog svoje adaptacije na aktuelne i recentne realnosti.

Inače ovaj treći način interferencije sa srpskim jezikom potvrđuje postojanje takvog lokalnog bilingvizma. Imam u vidu onih nekoliko rečenica ili delova fraze koje su moji sagovornici u celini izgovorili na srpskom: pre svega da bi se istakla izuzetna važnost činjenice da je Milanova majka nekada bila „padalica“, što implicitno markira njenu nespornu superiornost u odnosu na celu zajednicu. Kako je u pitanju preferencijalni izbor od strane demona, Milan saopštava ovu informaciju redundantno, jednom na rumunskom, a drugi put na srpskom i time uokviruje celokupno sećanje: *Cu Soimañel'e. Vorbea. S-aia ovako. Na mnoga sveta. Nu poa să, ea cu ochii-nchisi vorbea: E-he-he-he-he, să vă trăiască cucunasî vostrî, da bog da. Lasă-lă, bre, că n-a razumit, zâşe, n-a razumit, zâşe. Mă rog dă voi, să vă trăiască cucunasî vostrî. Să vă trăiască poal'il'i voastre. E-će. [...] Skoro, skoro deset minuće, petnest, a vorbit cu Soimañil'i. S-atunşa: ho-ho-ho, a sculat. S-a fricat la ochi s-a luat apă s-a spălat pă gură. Znači, ona došla u život. Moja majka govori sa vile.* [Sa sojmanama. Govorila je. I to ovako. *Na mnoga sveta*. Nije mogla da, sa zatvorenim očima je govorila: He, he, he, he, he, živela vam vaša deca, da bog da. Pustite ga, bre, nije razumeo, kaže, nije razumeo, kaže. Molim vam se, živela vam vaša deca. Živeli vam vaši skuti! Eto. [...] *Skoro, skoro deset minuta, petnest*, govorila je sa sojmanama. I onda: ho-ho-ho, probudila se. Istrljala je oči i uzela vodu, isprala usta. *Znači, ona došla u život. Moja majka govori sa vile.*].

Zatim, u nameri da mi čestita što razumem jednu staru reč, verovatno vrlo malo poznatu danas, Milan zastaje na trenutak u pripovedanju da bi mi rekao: *ti si pametna žena*. U želji da mi saopšti više od informacije o tradiciji i u želji da otkrijem njegovo mišljenje o ritualima lečenja koje obavlja Pauna, Boža iznenada prelazi sa rumunskog na srpski jezik: *to su sve fantazije*, ovome pribegava i onda kada odbija da govori o lokalnim verovanjima u zmaja: *to su priče, to su bajke*.

Na prvi pogled veoma različite, ove fraze su okupljene oko podsvesne želje za komentarisanjem sopstvene kulture. Ipak, govoriti o kulturi u terminima valorizacije, njenog vrednovanja ili kritikovanja, a ne putem njene proste narativne evokacije, jeste atribut modernosti. Kako je trešnjevička varijanta rumunskog nepogodna za takve apstrakcije i više — mentalni univerzum koji ona čuva prethodi takvoj problematici i modernom vremenu, drugi poznati jezik, ono neiscrpno rezervno rešenje koje predstavlja srpski jezik, prizvano je da arbitrira u teškim momentima. Ako se diskutuje sa distancom o rečima i običajima sopstvene zajednice, zar nije najpogodniji za takav diskurs onaj jezik koji pripada većinskoj/zvaničnoj kulturi? Koja je u Trešnjevici bez sumnje — srpska.

Tri načina da se bude Rumun

Za većinu Banjaša u Trešnjevici njihovo rumunstvo je aksiomatska, nesporna realnost, koju ne treba dokazivati već samo štititi u slučaju zlonamernog osporavanja. Kako su, međutim, ovakva osporavanja suštinski princip predstave o zajednici koju o njoj imaju drugi, to se afirmacija identiteta i zatim njegovo podržavanje često javljaju u razgovorima.

U gore navedenim transkriptima, problem se jasno nalazi u razgovorima sa Milenkom: *Noi sîntem rumâni, karavlasî. A noi nu ne pãzãşce nîme cã sîntem români.* [Mi smo Rumuni, Karavlasî. Nas niko ne smatra da smo Rumuni.] — ove ideje nastavlja njegova supruga uz primere i pojačano tvrdjenje: *Şcii cum ne zãşe? Nouã ne zãşe țãgañi.* [Znaš kako nam kažu? Kažu nam Cigani.]. Diskusija o osetljivom problemu ovog identiteta sa dve manifestacije, jednom internom i drugom eksternom, jednom koju imamo „mi“ i drugom koju dele sa „drugima“, jednom vrednom i drugom stigmatizovanim, išla je stereotipnim tokom:⁷³ *A noi sîntem români. N-avem noi şcolã romãneşce, n-avem nimica... Sãrbeşce învãţãm, sãrbeşce tot, a noi sîntem români.* [A mi smo Rumuni. Nemamo rumunsku školu, nemamo ništa... Srpski učimo, srpski sve, a mi smo Rumuni.] — patetično je dodao Milenko kao argument, diskretno sugerišući ideju rumunsko — srpske tenzije u uspostavljanju identitarne slike, ali je njegova supruga brzo prepravila stvari: *A mi ne znamo ciganski! Noi nu şcim...* [Mi ne znamo.] Dramatičan govor o ideji preklapanja Ciganin — Rumun, preklapanja sa simultanim i sukcesivnim efektima viktimizacije⁷⁴ koja uzrokuje i ponos Banjaša iz Trešnjevica, stalno izražava različite oblike istog identiteta sa dva nerazdvojna lica, čije se dvojstvo ne može prevladati jer niko spolja nije raspoložen da ga prihvati. Njihova istorijska sudbina, koja se može nazreti iz ovog stava, može se vrlo dobro okarakterisati, *mutatis mutandis*, putem komentara koje o sebi i svojoj etničkoj zajednici navodi temišvarski pisac Anavi Adam. Identitet — u njegovom slučaju jevrejski, ali diskusija ima mnogo opštiji značaj i u potpunosti je primenljiva na situaciju Banjaša u Srbiji — jeste stepenovana realnost, jer, kako beleži ovaj pisac: „ono što jesi jeste, sa jedne strane, ono što biraš da budeš i što kažeš da jesi, a sa druge strane, ti si ono što si smatran da jesi.“ Drugim rečima, njegov identitet je „delom pitanje svesti, a delom pitanje izbora i delom pitanje priznavanja.“⁷⁵

⁷³ V. *supra*, poglavlje *U traganju za bibliografijom*.

⁷⁴ Socijalna slika sveta različitih etničkih grupa na Balkanu nudi brojne negativne predstave Rumuna/Vlaha, kako se oni nazvaju u različitim slovenskim jezicima u ovim oblastima. V. u ovom smislu detaljniju diskusiju i primere u: Mesnil/Popova 1997:223–243.

⁷⁵ V. Vultur 2002, tekst preuzet sa veb-sajta.

Ako u pogledu *priznavanja* nema nikakvih sumnji, svi susedi smatraju Banjaše za posebnu kategoriju Cigana,⁷⁶ što se tiče *izbora* i *svesti* određenog identiteta stvari su mnogo komplikovanije. Kako je već rečeno, za većinu ovih ljudi činjenica da su Rumuni predstavlja status u kome su rođeni, koji je neotuđiv od njihovog bića ali je, istovremeno, njima samima nemoguće da ga motivišu, odnosno argumentuju.

Iako je permanentna tenzija pod kojom stoji ova interna istina zajednice vrlo jaka, neke osobe pokušavaju da otkriju nove resurse u argumentaciji rumunstva. Analiza trešnjevčkih informacija navodi me na zapažanje da se ovi novi resursi mogu otkriti ili u mogućnosti da afirmišu postojanje nekih rodbinskih veza sa Rumunima u drugim zajednicama koje ne gaje stigmatizovanu sumnju da su Cigani, zatim u poznavanju drugih rumunskih zajednica i u otkrivanju i popularizovanju upadljive sličnosti sa njima, i u trećem redu u afirmaciji nekih direktnih veza porekla od Rumuna iz oblasti Karpata.

Prvi slučaj nudi Ruža. Njena majka je došla u selo odnekud iz okoline Majdanpeka — istina pre nešto više od pola veka, ali vreme ne menja osnovne koordinate pripadnosti grupi. Ona je znači nesumnjiva Rumunka, što utiče da se Ruža smatra jedan korak bližom rumunstvu nego drugi meštani. Konkretno se ovo manifestuje činjenicom da je ona jedna od malobrojnih meštana koji poznaju regionalne vlaške ekvivalente nekih ovdašnjih reči, a posebno preko onog što Ruža može da izgovori — istina po potrebi i demonstrativno — stridentne konsonate, prekodirajući reči po fonetici klasičnih dakorumunskih govora.

Opet o vlaškom svetu govori i Pauna kada želi da istakne svoje rumunstvo. Na moje pitanje o tome za šta sebe smatra, ona je iscrpno odgovorila, preterujući u implicitnom odnosu sa drugom rumunskom zajednicom: *Româncă, română, țucu-țe. Samo drukše vorba voastră viñe. [...]* *Da, io pot să mă odăresc cu vorba voastră, e-ăla vorbă, că mai mult în ru-*

⁷⁶ Slično je i mišljenje Rumuna/Vlaha iz rumunskih jezičkih zajednica u Srbiji. Stvarnost sa terena mi je to indirektno potvrdila. Imam u vidu sledeći događaj koji se desio jula 2003. na terasi jednog kafića u Temišvaru gde sam se nalazila sa jednim vlaškim violinistom iz Slatine kod Bora, koga sam u više navrata snimala počevši od avgusta 1993. Pod uticajem transkripata razgovora iz Trešnjevce upotrebila sam jednom u razgovoru reč *razumešć?* Reakcija ovog starijeg sagovornika — koji me je ranije slušao kako koristim mnoge izraze iz tog kraja, a da to nije komentarisao — bila je brza i zabavna istovremeno: *Ć-ai apucat să vorbieșć ca țâgani!* [Počela si da govoriš kao Cigani]. Njegova rečenica — koja me je tada zanimala samo zato što sam je mogla dovesti u vezu sa Pauninom ocenom da sam Vlahinja iz okoline Bora jer sam govorila *rusmeneșć* umesto *razumeșć*, i tako mi sugerisao ideju da je ovo jedna od važnih i značajnih izoglosa, čak sa funkcijom markera identiteta koje postoje u rumunskim govorima na teritoriji Srbije — ona podvlači čvrstu razliku između raznih grupa govornika rumunskog jezika.

mânie am fost. [...] cu muieril'e mel'e, asa am fost. [...] Copiii m'ei mai mult știu rumâneșce, vorbesc. [...] E, am fost, să-ț spuie mama ta, acuma asa. Zâse dă la Bor. Acuma-ț spui. Aia-e mai mândre saće, țucu-će dă fa-tă. [Rumunka, Rumunka, ljubim te. Samo drukše dođe vaș jezik [...]] Da, ja mogu da razumem (?) vaș jezik, to je drugi jezik, jer sam mnogo bila po Rumunima [...] sa mojim ženama, tako sam bila [...]. Moja deca više zna-ju rumunski, govore [...] E, bila sam, da ti kaže tvoja mama sada tako. Kaže iz Bora. Sad da ti kažem. To su najlepša sela, ljubim te, kćeri].⁷⁷

Konačno, više podstican od strane svoje supruge nego po sopstvenoj inicijativi, Mita Vina sumira rumunstvo svoje grupe i putem virtuelne naracije o putovanju iz intenzivno simbolično markiranih prostora današnjih Rumuna: *Cum am auzât io d-ăi bătrân, eșce multă, o mie dă ai dă când a viñit și mai mult poa-să fie. Da a veñit dă la Carpaț ei. [...] D-acolo sân-țem noi. Al'i când am veñit, când a veñit ăla care-a veñit aișa prvo. [...] Ș-a viñit cât a viñit, pân-a viñit în satu dân đal cu el'e, că în đal am fost, satu nostru. [...] Românie noi n-am putut să-nvățăm l'imba rumânească jer nu avem aișea noi școlă rumânească. Noi, cu sârbii. [Kako sam čuo od starih, ima mnogo, hiljadu godina, možda i više od kada su oni došli. Oni su došli sa Karpata [...] Odande smo mi. Ali kada smo došli, kada je došao taj što je ovamo prvi došao. [...] I došli su koliko ih je došlo, dok nisu došli u selo gore sa njima, jer mi smo bili gore, naše selo [...] Rumunski, mi nismo mogli da učimo rumunski jezik, jer nismo imali ovde rumunsku školu. Mi, sa Srbima.]*

Uz impresivan argumentacijski postupak ova tri stava imaju i suprotan efekat. U nastojanju da istaknu odnose svoje grupe sa rumunskim svetom oni samo spontano priznaju da je njihovo rumunstvo bez ovih odnosa sporno.

Govoreći o „nama“ / „njima“, mene sagovornici iz Trešnjevica smeštaju u okvire jednog opšteg „vi“, bilo da to označava vlaške zajednice iz okoline Bora ili rumunske iz Rumunije. Pošavši od analize terenskih istraživanja Vlaha u Bugarskoj Vintile Mihajleskua, može se primećiti da „govorimo rumunski, ponekad uz teškoće, i posle pet minuta postajemo redom isti i različiti, isto pleme i nesporni stranci.“ (Mihăilescu 2000:63). Treba dodati da ove razlike identiteta, ova sukcesija mojih

⁷⁷ V. i *supra*, belešku 20. Paunine pohvalne procene Vlaha iz okoline Bora mogu se dugovati i njenom utisku da sam ja poreklom iz tih krajeva i da tako mogu da funkcionišem kao indirektna forma u želji da izazove *captatio benevolentiae*. U skladu sa ovim beležim i činjenicu da je jedna od Pauninih unuka, devojčica od oko deset godina, rođena i odrasla u Beču, bila odličan govornik književnog rumunskog jezika i da joj je skoro nemoguće bilo da primeni lokalna fonetska rešenja. Ovo se duuguje činjenici da u Beču ima porodica emigranata iz Rumunije, a devojčica je odrasla i naučila rumunski u ovoj zajednici.

ograničenja od strane grupe i zatim ponovnog približavanja grupi u Trešnjevici funkcionira uz mnogo dužu borbu: kao alteritet, ja pripadam suštinskom svetu Rumuna, svetu–reperu koji stanovnici Trešnjevica toliko poštuju; kao diskretno prisustvo po ulicama sela ja sam čovek kao i svi drugi. Tako ja postajem odlična materijalna podrška i geometrijsko središte lokalne socijalne slike sveta koje svakome omogućava da podrži svoje rumunstvo putem formule: *io sînt cîsto român, ca si tu* [ja sam čisti Rumun, kao i ti].

Tako je pitanje biti *čisto român* [čisti Rumun] pitanje odnosa. Ako si čisti Rumun — stvari su složenije, jer je tu „čistotu“ teško sintetički izraziti osim uz upotrebu reči iz srpskog jezika — ali imaš potrebu i za spoljašnjom referencijom kojom manifestuješ „čistotu.“ Ova referencija može biti ona sa grupama *pravo români* — *români adevârași* [pravi Rumuni] za koje Banjaši znaju da žive po brojnim vlaškim selima severoistočne Srbije. Mnogo ređe, nju predstavlja čak rumunski narod iz mnogo udaljenije i sasvim nepoznate Rumunije.

Čisto români, pravo români ili samo *români* evo mentalne skale etničke pripadnosti Banjaša iz Trešnjevica.

Addenda. Pogled spolja

Skoro neočekivano za tako izolovanu zajednicu, teško dostupnu i konzervativnu, Trešnjevica nudi tokom leta 2002. i diskurs o sebi konstruisan sa tačke gledišta nekog ko je došao spolja. Konkretno, u pitanju je Joanin diskurs; Joana je žena od 44 godine, sa malo škole, odgajana sa poštovanjem prema institucijama kulture (sve tri njene ćerke koje su ostale u Rumuniji studiraju, Joana veruje da je to najuspešnija realizacija u životu), žena koja je najveći deo svog života provela u velikom industrijskom gradu Galaciju i koja je u Trešnjevicu stigla u komplikovanom traganju „za boljim“.⁷⁸

U Joaninom slučaju osnovni način opisivanja sveta u koji je stigla, putem pričanja značajnih događaja sa jasnim komičnim efektom, predstavlja komentarisanje načina izražavanja meštana, a njen suprug Mita je u ovom smislu stalni primer neusklađenosti sa potrebama savremene komunikacije.

⁷⁸ Posle 1990. brojne žene iz Rumunije, koje su stigle na sadašnju teritoriju Srbije da bi radile, sklopile su brak sa srpskim državljanima koji pripadaju nekoj od ovdašnjih rumunskih jezičkih zajednica. Realnost na terenu potvrđuje da posle desetak godina ove žene pokušavaju da igraju specifičnu kulturnu ulogu u grupama u koje su ušle. Njihov „glas“, njihovi pogledi na svet u kome sada žive i na svet iz koga dolaze može se naći u nizu dokumenata dobijenih etnološkim istraživanjima. Slučaj Joane Stanojević, o kome ovde govorim, samo je malo pažljivije posmatran. Lista ovih situacija je otvorena, a ovu temu treba prihvatiti kao takvu i istražiti u perspektivi. V. u ovom smislu i snimke Biljane Sikimić u Grljanu 4. avgusta 2002. iz audio-arhive Balkanološkog instituta SANU, Beograd.

Tri predstavljene situacije čine mi se izuzetno privlačne: *Nu, nu! A întrebă de sala de așteptare. N-a știut să-i zică. La ei cameră, cum spunem noi, ei spune sobă. Și-ntrebă un domn: „Măi fârtate, unde-i soba aia, unde stă norodu?!“ Acum, norod s-ar spune și la noi la sate, fârtate. [...] Da sobă? Undi mă baz, să mă frig?* [Ne, ne! Pitao je za čekaonicu. Nije znao da kaže. Kod njih *cameră*, kako mi kažemo, oni kažu *soba*. I pita jednog gospodina: „Bre, brate, gde je ta *soba*, gde stoji *narod*?“ Sad, *narod* bi se reklo i kod nas u selima, brate. [...] Ali *soba*?⁷⁹ Gde da se sklonim, da se pečem?]; zatim: *Asta mereu spune: Ce cărpă, cărpă-i aia care speli pe jos. Aia ce mai e, cărpă de nas. Poa-să fii, cărpă. [...] Zic: La noi, batistă. Râde de cuvintele noastre, zic că-s mult mai mândre, mult mai inteligente cuvintele noastre, că au legătură între ele.* [Ovaj stalno kaže: kakva *cârpă*, krpa je ono čime pereš pod. A ovo šta je, *cârpă* za nos. Može da bude *cârpă*! [...] Kažem: Kod nas je *batistă*. Smeje se našim rečima, kažem da su mnogo lepše, mnogo inteligentnije naše reči, jer imaju međusobnu vezu.]; i u istom smislu: *El, nu ... S-a axat pe țigări. Be-a, cum spune ei, be-a, cum au, două. [...] Da, ei bea tutun. Zăc: Dacă bei tutun, apa ce-i mai faci, o mânănci?* [On ne... Vezao se za cigare. Pio je, kako oni kažu *pio je*, kako imaju, dva. [...] Da oni piju duvan. Kažem: Ako piješ duvan, šta radiš sa vodom, jedeš je?].

Čini mi se da dva principa obeležavaju Joaninu poziciju u vezi sa načinom govora „Rumuna iz doline Morave“, u kojima njen suprug ima ulogu *pars pro toto*: reči koje koriste su zastarele; a njihov jezik ima potrebu za određenim brojem specijalnih reči jer stari termini ne mogu pokriti iznijansirane komunikativne potrebe koje nameće savremena civilizacija. U stvari, ova dva pravila se i nalaze kao teorijske formulacije u njenim komentarima: naše reči su lepše, inteligentnije ... — upotrebljeni neologizam sugeriše Joaninu nameru da istakne mogućnost imenovanja suptilnih stvari koje pripadaju sferi teorijskih razmišljanja, a ne samo sferi materijalnog i konkretnog.

Joanino razmišljanje bez obzira na namere upućuje na oblast naivne i nenamerne opšte lingvistike, Joana na konkretnom planu istovremeno poredi dva aspekta jezika: pre svega novi i performativni jezik sa starim jezikom, štedljivijim u terminima, zatim sopstveni govor, govor južne Moldavije sa onim koji se govori u dolini Morave. Drugačije rečeno, Joanina poređenja tiču se istorijskih slojeva jezika sa jedne strane, odnosno geografskih areala sa druge.⁸⁰ Opšti ton kojim ona izražava mišljenje

⁷⁹ Rum. *sobă* 'peć', prim. prev.

⁸⁰ Izuzetno je interesantna ova konfuzija analitičkih planova, pa se Joanin slučaj može smatrati reprezentativnim za način na koji jedan današnji Rumun (bez filološkog ili antropološkog obrazovanja) vidi trešnjevičku jezičku varijantu.

omogućava uvid u sindrom superiornosti koji stvara i podržava njenu jezičku kompetenciju i posebno različito izražavanje u odnosu na neke ljude iz zajednice.

Čini mi se da je važno uzgred zabeležiti da dok u odnosu na karakteristike lokalnog govora Joana ima superioran stav — njeni komentari su podsmešljivi, razlažu izraze drugih „svođenjem na apsurd“, ponekad ironično akcentovani — njen je stav prema srpskom jeziku drugačiji. Joana ne zna srpski, ona to priznaje. Ali u njenoj dugačkoj priči već je našao svoje mesto niz srpskih reči: *aveam papire de cununie; în altă dârjavă, în altă țară; tot briznacă... Una din gemene; Molim!* [pruža mi još jednu šolju kafe]; *Serviți niște cucuruz, izvolite!*; *după aia pui ceapă și șangarepi sau morcovi* [imali smo papire o venčanju; u drugoj državi, u drugoj zemlji; i ona bliznakinja... jedna od bliznakinja; *Molim!* [pruža mi još jednu šolju kafe]; *Uzmite kukuruz, izvolite!* Posle toga staviš luk i *șangarepu* ili *șargarepu*] itd.

Treba objasniti ovaj realni interes za srpske reči, teško podrživ pragmatičkim potrebama jer Joana nema s kim da govori srpski niti se postavlja problem njenog uklapanja na poslu da bi morala da zna zvanični jezik države čiji je državljanin postala. Čini mi se da se ovaj interes tiče onoga što bi se moglo nazvati većinskim sindromom. Joana možda prihvata važnost srpskog jezika — koji ne poznaje — lakše nego govora koji se govori u Trešnjevici, a koji joj se čini zastareo i sporan.

Slična opcija se može otkriti i u pogledu načina svakodnevnog života, ponašanja i tradicije meštana. Izuzetno zgusnute Joanine ocene na čudan način podsećaju na stranice na kojima su putnici iz prošlih vekova govorili o stanovnicima zona (drugačijih od onih kojima oni sami pripadaju) koje treba „civilizovati“. U njenim ocenama gomilaju se najrazličitiji mogući stereotipi: ljudi iz Pomoravlja suštinski su loši i lakomi, žele samo da se obogate, ne poštuju roditelje i ne veruju u Boga. Ako tome dodamo da oni ne znaju dobro ni da govore, dobijamo reprezentativni portret jednog „drugog“ sa kojim se Joana ne solidariše jer je svesna njegovih nedostataka. Sigurno primorana surovom sudbinom da ostane ovde, Joana nalazi objašnjenje za ovakvo stanje stvari: *Ce explicații mai îmi dau cu țănođu, cu lumea asta de-aicea, care nu vor să fie mai mișoi, mai indulgenți, mai apropiați de familii. Să lese, unu din ei măcar. Ei nu-s citiți, nu-s învățați. [...] N-a învățat o clasă. Deci ei au fost înrădăcinați cu ideile alea fără să meargă la o școală, unde să le explice acolo, să-nvețe matematică, română, biologie, ceva.* [Kako se ja objašnjavam sa ljudima, sa ovim svetom ovde, koji ne žele da budu pažljiviji, milosrdniji, bliži porodici. Da čitaju, bar jedan od njih. Nisu načitani, nisu školovani. [...] Nemaju ni razreda škole! Znači oni su bili ukorenjeni

u ovim idejama, a da nisu išli u školu, da im tamo objasne matematiku, rumunski, biologiju, nešto.]

Ne treba imati u vidu samo njen diskurs koji ponovo na nižem nivou izmišlja teme perioda Prosvećenosti. Joanin svestan izbor života u Trešnjevici dokaz je za blagodeti kulture. Mnogi seljani su mi sledećeg dana pričali da im „Rumunka“ čita Bibliju na rumunskom, što oni nikada ranije nisu bili čuli; istovremeno, ona je u stanju da im objasni različite komplikovane situacije u kojima se nalaze, često uz pomoć sredstava za koja se pretpostavlja da ih je pročitala u knjigama. Čak i tokom naših razgovora bilo je situacija u kojima je Joana mogla da primeni svoj pedagoški sistem kojim se ističe važnost kulture i pismenosti. Ako njeno zapažanje o poklapanju mog imena sa imenom pesnikinje Otilije Kazimir nije imalo koga da impresionira, laka upotreba nekoliko kratkih i odlično upotrebljenih francuskih izraza brzo i efiksano ju je okarakterisala kao osobu koja poznaje strane jezike i zna ih ne iz praktičnih potreba, već prosto zato što živi u kulturnom svetu, superiornijem od sveta ostalih.

Kako to pokazuju njeni stavovi, Joana je upletena u vrlo kompleksnu socijalnu igru: marginalizovana je jer je strankinja, ponovo udata, sa starijim mužem i ne previše bogatim, ona pokušava da uspostavi i zauzme jedan simboličan prostor prestiža koji joj omogućava njena pismenost, inteligencija i način na koji ume da upotrebi svoje obrazovanje za kratkoročne i sitne ciljeve. Ovaj status koji može da dovede ili do Joaninog trijumfa u zajednici ili do njenog odbacivanja ipak je dvostruk. Dva iskaza ukazuju na tu frakturu između starog i novog Joaninog identiteta, između njene marginalizovanosti i afirmacije: *nu pot să-mi las accentul meu, nu pot să-mi las vocabularul meu. Îmi vini foarte greu. Dar io-i razum pe ei* [ne mogu da ostavim svoj akcenat, ne mogu da ostavim svoj rečnik. To mi pada vrlo teško. Ali ja njih razumem] — kaže Joana, i time indirektno saopštava svoju vezanost za stari identitet, kulturni i moderan (neologizmi su u ovom pogledu osnovni nosioci smisla), ali i svoju poziciju u očekivanju u odnosu na novi identitet. To: *io-i razum pe ei* [razumem ih] već znači interes, ali istovremeno i određenu zadržku. Nasuprot tome, Joana čini sve što može da bi bila prihvaćena u zajednici. Ona učestvuje, kada je pozvana, u raznim običajima u kojima, ipak, ne znajući šta da radi: *odma și eu. Exact ca papagalul. Sau ca maimuța!* [i ja, odmah. Tačno kao papagaj. Ili kao majmun.]

Pored ove Joanine priče, njen slučaj i odluka koju o njoj donosi zajednica — dobri su primeri načina na koji se govornici rumunskog jezika u Trešnjevici odnose prema svetu i prema sebi samima.

Između mora i nu smes'
— Hipostaze tradicije u Trešnjevici —

Slatko-gorki koreni

Starijim ljudima iz Trešnjevica evociranje prošlosti čiji su direktni svedoci, a neki od njih čak i važni učesnici, predstavlja jasnu i direktnu formu prenošenja tradicije. U pitanju je vreme u kome se njihov život odvijao po drugim normama, zamišljenim da upravljaju drugačijim moralom, u drugom ritmu i uobličeni po drugim vrstama poslova, ili, opštije rečeno, po drugim modelima obezbeđivanja egzistencije.

Ova prošlost koja se preklapa sa drugim svetom, pošto je postala opšte mesto lokalnog pamćenja, odnosi se na vreme kada su prethodnici sadašnjih ljudi u snazi — a današnji starci, kako kaže Mita: *car'e-a avut pãmânt, a avut pãmânt d-a lucrat pãmântu, ai mai buni. Ai dă n-a avut pãmânt, ei a lucrat cu albi. Cum îi zâşe...* [ko je imao zemlju, imao zemlju, radio je zemlju, oni bolji. Oni koji nisu imali zemlju, oni su pravili korita. Kako se kaže...] dobro poznatim trasama lutali putevima bivše Jugoslavije, kao što se još uvek dobro seća Pauna: *Da, am umblat, da. Încoasă am fost către, la Zăiseri, pã la Nikol'îca-n lumea albă, pã la Bor... A fo baba d-a rându. A umblat baba, a umblat, cu cotăriți, cu marfă...* [Da, putovali smo, da. Tamo smo bili ka, u Zaječaru, do Nikoličeva u belom svetu, do Bora... Bila je baba redom. Išla je baba, išla: sa kotaricama, sa robom...].

Posmatrano iz sadašnjice koja je, kompleksnim i vrlo različitim sredstvima, odredila permanentno a ne samo sezonsko naseljavanje Rumuna iz Trešnjevica, narativno restitušana u modernim foteljama po terasama velelepni kuća koje oni danas poseduju u selu u dolini Morave, ova prošlost izgleda kao vreme iznurujućih napora i patnji. Ipak, uprkos sećanju na neprijatnosti i marginalizovanost koje pričama daju intenzivnu boju samosažaljenja i sažaljenja same grupe, ovo nekadašnje vreme nije samo pakao na zemlji, već je skoro idilično, kad: *S-a făcut deodată mălaiu în foc. În foc, s-a-nvâl'it cu foc, s-a mâncat, a fo mai dulșe ...* [Pravio se nekada kačamak u vatri, pokrivaio žarom, jeo se, slađe je bilo...]; kada je omladina poštovala starije i pitala ih u važnim trenucima; *n-a știut lumea dă așcea lucruri, n-a știut lumea dă minsună* [ljudi nisu znali za te stvari, nije svet znao za laž]; *a fo mai zdrăvenie* [bilo je zdravije], mada ljudi nisu išli kod lekara. Sve te dobre i prijatne stvari bile su samo rezultat poštovanja vrednosti i tradicije, do izvesne mere pragmatičan rezultat koji može biti shvaćen i kao božanska nadoknada.

Još živo pamćenje intenzivno proživljene prošlosti na ovim pravim itinererima nomadizma drveta preseca se u jednom drugom zajedničkom mestu koje treba bude svedok prošlih vremena: vreme kada su Rumuni iz Trešnjevica stanovali u gornjem delu sela, u brdu, ili, kraće u Maloj Trešnjevici. *Satu nostru a fost în dal, în munce. Pă reka, pă potoc, în dal.* [Naše selo je bilo gore, u planini. Na reci, na potoku, gore] — kaže Boža; a zatim, skoro istim rečima, mada u sasvim drugačijim okolnostima: *Noi am fost căsel'e noastre în dal, într-un potoc a fost căsel'e noastre* [Mi smo bili, naše kuće gore, u jednom potoku su bile naše kuće] — seća se Milica, čije informacije preuzima Ruža i, kao i obično, detaljno ih tumači tokom razgovora: *Mala Trešnjevica gore. Unde-a fost nărod dă vorbeșce româneșce, ei a fost posebno în dal, către pădure. Ai d-a fost cu dă sârbi aiș, în val'e, n-a fost narod. Aiș a fost numa sârbi. A în dal a fost samo narod care români.* [...] *Dă treizăș... Dă patruș d-ai. Eșce cum narodu a veñit în val'e, aișa, cum s-a meșecat cu sârbii.* [*Mala Trešnjevica gore. Gde je bio narod koji govori rumunski, oni su bili posebno gore, prema šumi. A ovde sa Srbima, dole, nije bilo naroda. Ovde su bili samo Srbi. A u brdu je bio samo narod koji su Rumuni [...]. Pre trideset... Pre četrdeset godina. I kako je narod došao dole, ovde, kako se pomešao sa Srbima.*]

Ove istrgnute fraze između redova svoje sočne jezičke teksture prenose pre svega opis habitata banjaških zajednica. U plastičnijim formama koje intenzivno ili samo slučajno dotiču različite druge bitne teme socijalne slike sveta, one dobijaju klasične etnografske karakteristike naselja tipičnih za ove populacione grupe. „Elementat — šuma — određuje tip naselja Rudara i to ovoj vrsti ljudi daje posebne osobenosti“ — piše Jon Kelča (Chelcea 1944:51), dodajući kasnije: „Rudari su još više izolovani. Njihovi stanovi su udaljeni od sela, zabačeni po dolinama, pored šuma“ (Chelcea 1944:52). Ili, možda, eksplicitno: „Više vole ivicu šume nego šumu; otvoreni put po samoj dolini koju prelaze pešice, ređe kolima ili kolicima, sa robom koju nosi magarac. Obronci dolina prirodni su elementi za sklonište. Na istom mestu imaju i vodu za piće. Kako vidimo, dolina sa drvetom, dolina sa skloništem, dolina sa vodom, na mnogim mestima istinska je domovina Rudara“ (Chelcea 1944:120–121).

Ove fraze uvode u priču i mitski topos porekla zajednice. Svet Trešnjevica tako ima hipostaze sa dva pola i dva uzrasta. Sa jedne strane je *ovo selo, odavde*, znači iz doline, a sa druge *ono selo, tamo*, to jest iz planine. Na jednom polu je *novo selo, stečeno* sukcesivnim kupovinama prostora i postepenom izgradnjom velelepni, čak monumentalnih kuća. Ovaj proces je tekao lagano, istovremeno sa bogaćenjem pojedinih porodica iz zajednice. Ovo bogaćenje je posledica dugogodišnjeg rada na Zapadu. Na drugom polu je *staro, nasleđeno selo*; okamenjeno u očuvanju starih sta-

nova onih koji su dugo vremena ostali ovde, praktikujući stari način života, dok je to još bilo rentabilno i moguće, i implicitno, stare puteve nomadizma drveta. Mitski *topos* porekla Trešnjevica povezuje tako dva tipa simbolike prestiža: novo selo ovde učestvuje sa simbolikom prestiža kao rezultatom bogatstva i njegovim spektakularnim izlaganjem, dok staro selo poseduje konsekvantnost i snažnu moralnu vernost tradiciji.

Veza starog i novog, bogatstva koje često prelazi u kič i siromaštva koje ponekad teži ekstremu, ali i nerazlučiva komplementarnost postojanosti i izazova periodičnog nomadizma, zatim tenzija između *biti Rumun* i/ili *biti Cigan* — ovo su fundamentalni reperi jednog sveta koji (kao ovaj u Trešnjevici) pokušava da se razume, da se objasni i da nađe rešenja samoidentifikacije u budućnosti.

Reperi vremena u Trešnjevici

Rekonstrukcija okolnosti pod kojima su vođeni razgovori pre svega omogućava prvu opservaciju o načinu na koji se moji sagovornici odnose prema vremenu. Nezavisno od doba dana našeg susreta, čak i kada mi se vreme činilo prilično nepogodno, niko nije dao nikakav znak da moje prisustvo može i malo da uznemiri nečiji program. Snimanje bi se odužilo, a niko ne bi pokazivao uznemirenost i time mi stavio do znanja da razgovor treba prekinuti da bi sagovornik nakratko obavio nešto drugo.

Vreme koje monotono teče i koje kao da ničim nije segmentirano; vreme u kome je skoro svaki trenutak dobar da se nešto počne ili da se nešto radi; vreme, pre svega, bez čvrstih repera satnice; drugačije rečeno, vreme sa polihronom fakturom⁸¹ — tako izgledaju koordinate kulturnog vremena Trešnjevica.

U najkompletnijem diskursu o kalendarskim običajima, onom koji je izložio Boža, na osnovu konkretnog načina na koji svedoči o trenucima u godini kada se odvijaju običaji uočava se relativna nezainteresovanost zajednice za striktnu matematičku podelu vremena. Dok informacije teku koherentno i često čak iscrpno na rumunskom jeziku, onda kada treba da imenuje datume, Boža zastaje nekoliko trenutaka, okleva, a na kraju odgovara navodeći broj na srpskom. Ponovo se nameće zaključak da dok rumunski

⁸¹ Koncept *polihronog vremena* definisao je u odnosu na *monohrono vreme* Hall 1984:58: „*Polihronim* nazivam sistem koji se sastoji u činjenju više stvari u isto vreme, a *monohroni* severnoevropski sistem, nasuprot ovome — sastoji se u obavljanju samo jednog posla odjednom. U *polihronom* sistemu akcenat je stavljen na angažman pojedinaca i na ispunjavanje ugovora, *pre nego na prihvatanje unapred utvrđene satnice* (kurziv autora — O.H.). [...] Vreme se u *polihronom* sistemu tretira na manje konkretan način nego u *monohronom*. *Polihrone osobe retko doživljavaju vreme kao izgubljeno* (kurziv autora — O.H.).“

jezik imenuje jedno starinsko vreme civilizacije organizovano u funkciji određenih, izuzetno sakralnih repera, koji se ne mogu izraziti putem jednostavnih numeričkih datuma, srpski jezik, kao sredstvo za sve nove elemente civilizacije (v. i *supra*) nudi termine koji prevode ove repere i čine ih kompatibilnim sa novim zvaničnim prazničnim kalendarom.

Dobijene informacije omogućavaju izradu liste ovih fundamentalnih repera kalendarskog vremena Trešnjevica. I to:

Sredinom zime važni dani su: *Azunu* (Badnje večer), *Crășunu* (Božić), *Săfășuiu* (Sveti Vasilije) nazvan i *Crășunu Mic* (Mali Božić), *Nova Godina pã vechi* (Nova godina po starom), ili *Stara Nova Godina* (Stara nova godina). Uz ove treba dodati dva praznika drugostepenog značaja: *Nova Godina* (pod ovim se podrazumeva zvanična Nova godina, po gregorijanskom kalendaru), odnosno *Sveći Iovan* (Sveti Jovan, podrazumeva se „zimski“).

Ulazak u proleće realizuje se kroz nekoliko stepenica koje se slažu sa više sistema narodnog kalendara. Pre svega, prag nove sezone predstavlja početak marta meseca kada su: *Baba Marta* (1. marta), dani za koje se veruje / kaže da se tada *s-a năcăzât Baba Marta* (naljutila baba Marta) i *Sâmții* ili *Mladenci* (Mučenici). Komplementarno, pak, početak proleća markiran je i radnjama uvođenja uskršnjeg posta, u Trešnjevici poznatog pod imenom *Zăpușcit*, *Dăspoșcit*, odnosno momenat kada *năstăieșce postu* [nastaje post], ili kada počinju *poklade* i, odmah posle tih dana — *Sân-toader* (Todorica).

U uskoj vezi sa ovima su sukcesije završetka proleća i početka leta, nekad čak kao njihovi parnjaci koji funkcionišu kao finalni termini značajnih vremenskih intervala. I ovde se mogu identifikovati pre svega običaji sa fiksiranim datumom: *Sveći Gheorghel'e* (Sveti Đorđe) ili *Đurđevu* i, zatim, *Sveći Iovan dă Vară* (Sveti Jovan letnji). U istoj komplementarnosti kao i na početku godišnjeg doba, ponovo se i ovde sreću radnje sa pokretnim datumom koji se razlikuje od godine do godine u zavisnosti od računanja uskršnjih praznika. Ovi momenti su: *Zoimari* (Veliki četvrtak), *Pașcu* (Uskrs), *Spasovu* (Spasovdan) ili *Spasovdan* i *Troițel'e* (Rusalije).

Iako je u kvantitativnom pogledu do Svetog Jovana letnjeg (*Sveći Iovan dă Vară*), odnosno do Trojica (*Troițel'e*) protekla samo polovina godine, od tada pa na dalje lista „značajnih dana“ u Trešnjevici izuzetno je skromna. Ona sadrži samo dva obavezna repera: *Sâmpietru* (Sveti Petar) i *Sveći Ilie* (Sveti Ilija) kao i dve serije fakultativnih radnji, koje se aktuelizuju pod određenim okolnostima. Tako, u slučaju suše, žene idu u dodole (*Dodolka*), dok se u previše vlažnim periodima „vezuje kiša“ (*să l'agă ploaia*). Pored ove dve običajne prakse bez fiksiranog datuma koje se aktiviraju u slučaju potrebe, još se može ustanoviti lista dana kada kuće mogu

da imaju slavu, lista u kojoj su osnovni datumi: *Maica Bogorođița, Sveći Aranžel i Sveći Nicola*.

I mada su se tokom intervjuja moji sagovornici pokazali zainteresovanim više za imenovanja i opisivanje ovih radnji,⁸² materijal koji stoji pred mnoom dozvoljava da se konstruiše slika — istina vrlo razređena i izuzetno lakunarna, ali ipak sugestivna — njihovih mišljenja o svojim sopstvenim običajima. Tako, kroz Pauninu mudru perspektivu, praktikovanje običaja treba razumeti u sledećim vrlo uopštenim kadrovima: *Care cum vrea fașe-ț spun baba. Care cum vrea, care cum a apucat [...]. Tu-ai apucat asa, io-am apucat asa. Tot natu șcie-a lor la casa lor. Fașe, șcie cum trebe să fie dă el'e, cum a apucat el'e. E-tă, aia fașe, d-aia.* [Pravi ko kako hoće, da ti kaže baba. Kako ko hoće, kako je ko navikao. [...]. Ti si navikao ovako, ja sam navikao ovako. Svako zna svoje, kod svoje kuće. Radi, zna kako treba da bude kod njih, kako su oni navikli. Eto tako prave, tako.]. Sa druge strane, po Ružinom mišljenju, pripovedanje o specifičnostima običaja treba da se poklapa sa opisom njihovog sakralnog dela. U ovom smislu značajna je jedna od njenih skoro brutalnih intervencija u Milićino pripovedanje o slavi: *M: Faș colaș, faș sarme, faș varză, podvarak, faș se god vrei tu faș dă mânca. Șe vrei faș dă mânca. Tai porc, țai porcu [...]. R: Miliță, ea ce-ntreabă, când e zua dă Șci Aranghel, nu dă purșel [...]. Ce scol' dă nopce, omu merze-n mânășcire, porcu lă tăia, lă frize altu om dă viñe așă în casă, chemi narod, chemi la bere, la mânca. M: Chemi narodu cu zdravica. Pl'eacă dă cheamă. [...]. Goșca, chemăm, cu zdravica, pl'ecă: Să vii, vü dă sară, la șină, praznic, să tăiem colac! Tăiem colacu, fașem mânca, isto, cum merde rându lu Dumizău!* [M: Praviš kolače, praviš sarme, praviš kupus, praviš *podvarak*, praviš, što god hoćeš ti praviš za jelo. Šta hoćeš praviš za jelo. Kolješ prase, držiš prase [...]. R: Milice, ona te pita kad je dan Sveti Aranđel, ne za prase [...]. Budiš se noću, muž ide u manastir, kolje se prase, peče ga drugi čovek koji tako dođe u kuću, zoveš ljude, zoveš na piće, na jelo. M: Pozivaš ljude sa *zdravicom*. Ide i zove. [...]. Goste zovemo sa *zdravicom*, ide: Da dođeš, dođi večeras na večeru, slava, da sečemo kolač! Sečemo kolač, pravimo jelo, isto, kako ide božiji red!]. Ko-

⁸² Siromaštvo komentara i glosa informatora dobrim delom se duguje simptomatičnom jazu koji se ispoljio tokom komunikacije. Pitanje *Zašto?* (*De ce?*), koje sam često postavljala, smatrajući ga za najjednostavniju i najdirektniju formu tražanja objašnjenja za pojedinosti neke radnje, nije skoro nikada bilo viđeno kauzalno. Drugim rečima, *Zašto?* (*De ce?*) nije skraćena forma od *Iz kog razloga?*, već je, sistematski, od *Din ce materie?* [Od kakvog materijala?]. Evo, na primer, iz razgovora sa Božom i njegovom suprugom: *O: Spune-mi, pui ceva? B: Da, puñe crăș d-al'ea, isto chițeșce usa. O: De ce? B: Dă salșie. Șcii șe e salșie? Șcii možda aia. Crăș d-al'ea puñe, sî dă carpăñ. S: Sî l'il'eac d-ăsta, să puñe.* [O: Kaži mi, stavljaš nešto? B: Da, stavljamo grane od onog, isto kitimo vrata. O: Zašto (Od čega)? B: Od vrbe. Znaš šta je vrba? Znaš možda to. Grane od toga se stave i od graba. S: I onaj jorgovan se stavi.]

načno, kroz udaljeni Joanin pogled običaji iz Trešnjevica uključuju i prilično čudne postupke nekih ljudi koji: *sunt foarte mari superstițioși* [koji su jako sujeverni].

Sumirana, ova ukrštena izlaganja indirektno govore o običajima iz kalendarskog ciklusa (i šire o tradicionalnoj običajnoj praksi) kao o koherentnoj seriji kulturnih formi za isticanje tradicije i njeno preuzimanje i osmišljavanje, kao o stabilnoj identitetskoj vezi;⁸³ kao o seriji pompeznih socijalnih praksi⁸⁴ o kojima se može govoriti samo ako se podvuče specifičnost komponenata ritualne fakture;⁸⁵ kao o skupu rituala koji podrazumevaju prastare slojeve verovanja i koji često mobilišu mit i magiju.⁸⁶

Ili, drugim rečima (kroz autorefleksivne filtere trešnjevačke zajednice), običaji su: *tradicionalni* i, čim se kao takvi razumeju — *identitetske crte; agalmatski* jer njihovo održavanje razbija stalnu monotoniju svakodnevice svojim sjajem i ukrasima; *mitski motivisani i često sa važnom magijsko-ritualnom komponentom*; oni funkcionišu još i danas kao *forme socijalne koagulacije*.

⁸³ Zato su, sa Paunine tačke gledišta, na čiji se diskurs odnose ovi komentari, običaji orijentisani ka prošlosti, vremenu iz koga izvlače snagu i polazeći od koga objašnjavaju svoju logiku, ništa se novo ne može prihvatiti u sistem bez rizika ozbiljnog narušavanja njihovih vrednosti. Primer pompeznih praznovanja, danas rođendana deteta, po njoj je očiti oblik opadanja i gubljenja smisla običaja. To jest, njenim rečima: *Îți spuñe baba: noi n-am făcut rođendan la copii. [...] Da acuma să fașe rođendan la copii. E-će, zua lui, când s-a făcut. Da, rođendan, cheamă narodu, tai porcu, friž. Da atunșa n-ai putut, țucu-će, Doamñe, am crescut copiii m'ei, niș dă [...]. E-će-a crescut mari. Da acuma, e-će [...] loază pã pãmânt aia. Da dãn bătrânațã na-a fost aia. [Da ti kaže baba: mi nismo deci pravili rođendan [...]. Ali sada se pravi rođendan deci. Eto, njegov dan, kada se rodio. Da, rođendan, zoveš ljude, kolješ prase, pečeš. Tada nije moglo, ljubim te, Bože, odgajila sam svoju decu, ni za [...]. I, evo, porasli su veliki. Ali sada, eto [...] toga na zemlji. A nekada nije bilo toga.]*

⁸⁴ Ono što Ruža pominje u stvari je *agalmatski* karakter praznika, o kome govori Drogeanu 1985:175, koji u njemu vidi „praznični ambijent neophodan za transfiguraciju svakodnevice i privlačenje sakralnog ka ljudskom delokrugu; ukrašeni poredak, botičeljevsku epifaniju.“

⁸⁵ Ne treba izgubiti iz vida u ovom smislu ni činjenicu da Ruža, koja najupornije podržava ovu perspektivu, povratno praktikuje neobičnu prezentaciju običaja. Ona uvek počinje tako što ukazuje na netipične situacije, izuzetke od pravila i tek onda, na posebno insistiranje, opisuje običaj — sliku. Često kitnjastije nego što je zaista slučaj, običaj koji Ruža predstavlja upadljivo je obeležen, preterano ukrašen ili podržan spektakularnim primerima.

⁸⁶ Uprkos svojoj tendenciji, tačnije uprkos tendenciji urbane moderne civilizacije iz koje potiče i mentalne slike razumevanja i procenjivanja stvari — da superiorno kvalifikuje trešnjevačke običaje kao *sujeverje*, to jest, indirektno, upravo kao „bazirane na lažnim verovanjima“, Joana je govorila i o konkretnim načinima na koje je ona lično pokušala da praktikuje te običaje. Njen izraz: *Kao papagaj ili kao majmun* — jasno izražava važnost imitiranja nekih društvenih ponašanja i, između redova, ukazuje na ideju da samo poštovanje ovih običaja može da dovede do integracije u zajednicu.

Iz moje eksterne perspektive u odnosu na ove informacije može se primetiti niz njihovih strukturnih osobenosti kao kulturnih fakata iznetih narativno.

Prva osobenost tiče se vremenskog rasporeda najvažnijih običaja u Trešnjevici. I letimičan pogled otkriva da se svi ovi praznici nalaze u prvoj polovini godine, to jest od Božića (koji je smešten u neposrednoj blizini zimske solsticije) sve do Ivandana (dan smešten odmah posle letnje solsticije). Međutim, drugu polovinu godine karakteriše pravi praznični *vakuum*. Neravnoteža — kvantitativno tako jasno definisana i tako evidentno markirana graničnicima koje predstavljaju dve solsticije, izgleda da se može razumeti samo kao odnos sa starim načinom života ove zajednice. Običaji praktično označavaju sezonu sedentarnosti grupe, dok vreme njihovog izostanka indirektno ukazuje na nomadski način života u odgovarajućem periodu sezone, posebno po putevima drveta (v. *supra*). Uz to, period običaja je onaj kada se porodica nalazi na okupu i, shodno tome, može da uključi praznik, dok izostanak običaja ograničava pravu sezonu putovanja kada je porodični život labav, u koji ljudi uklapaju slučajne i prolazne grupne odnose da bi ih se zatim bez ustezanja odrekli. Ova podela godišnjeg vremena na praznični i sedentarni deo godine, odnosno na ne-praznični period putovanja sa druge strane, omogućava da se napravi niz komentara i da se pristupi problemima zajednice u Trešnjevici.

U prvom redu treba zabeležiti da je segmentacija godišnjeg vremena na dve velike sezone jedna od karakteristika rumunskih narodnih kalendara. Kako je to opšte prihvaćeno u okviru rumunske etnografije, u umerenoj oblasti u koju se smešta i Rumunija, „prelazna godišnja doba, proleće i leto su konvencionalna, uvedena verovatno da bi se pripremila i podvukla osnovna godišnja doba, leto i zima. Mada savremeni kalendar ima četvornu strukturu (proleće, leto, jesen i zima), kalendarski običaji i ritologija [...] pružaju sigurne dokaze za binarnu strukturu“ (Ghinoiu 1988:49). U ovom smislu, sintetički pogled na funkcije *početka* / *završetka* ciklusa, koje se mogu otkriti u sastavu nekih od kalendarskih praznika, identifikovaće Đurđevdan, odnosno Mitrovdan, kao dva prava vremenska graničnika. „Dobro je poznata činjenica, koja je još važila u prošlom veku, da je jedan od datuma plaćanja dugova Đurđevdan, a drugi Mitrovdan ili Sveti Dimitrije. Ova dva datuma su i granice unajmljivanja kuća u rumunskim gradovima u devetnaestom veku, još uslovljen, kako se i iz toga vidi, vrlo jakim tradicijskim kalendarom. Slično, u određenim oblastima zemlje, Đurđevdan je bio dan kada gazde ugovaraju sluge do sledećeg Đurđevdana“ (Hedeşan 2005). Ili, rečima S. F. Marijana: „Većina Rumuna koja ima kuće za iznajmljivanje, imanje za arendu i novac koji se daje pod kamatu, ima običaj da iznajmljuje svoje kuće, daje pod arendu imanja i novac pod

kamatu — po pravilu od Đurđevdana do Mitrovdana, i od Mitrovdana do Đurđevdana. I opet na ova dva sveca običaj je da se skupljaju kirije za kuće, zarada na imanjima i kamata na novac. Pored toga, svuda je običaj, barem u Bukovini, da komune unajmljuju čobane, ovčare, kravare, konjušare i svinjare, koji treba da napasaju ovce, šilježad, krave, konje i svinje preko leta, takođe u periodu od Đurđevdana do Mitrovdana. Od Mitrovdana, međutim, pa na dalje svaki poljoprivrednik treba sam da se brine o svojoj stoci“ (Marian 2001:141–142).

Ako strukturiranje na dva godišnja doba podseća na način organizacije kalendarskog vremena u drugim rumunskim zajednicama, prelom koji deli dva velika odeljka vremena u Trešnjevici sasvim je različit. Praktično, dok se za većinu rumunskih zajednica godišnje vreme cepa po osi ekvinočija, za grupu koja je predmet ove rasprave kalendar se deli tačno po liniji solsticija. Pitanje koje se postavlja jeste da li je ova distinkcija posledica moguće opozicije *Rumuni vs Banjaši*, ili je ona samo izraz profesionalne diferencijacije?

Može se postaviti hipoteza da su motivacije organizacije vremena tipa one uočene u Trešnjevici prioritetni izraz strategije ponašanja tipične za jednu profesionalnu grupu (u ovom slučaju proizvođača predmeta od drveta, ali, i uošte i sitnih putujućih trgovaca). Sezone boravka u selu, odnosno zamornih putovanja na daljinu preko reprezentativnih vremenskih sekvenci preklapaju se sa godišnjim dobima zemljoradničkih i stočarskih radova, odnosno institucionalizovanog odmora skoro profesionalnih zajednica zemljoradnika i odgajivača stoke, ali se ne poklapaju. Strategija prodavaca proizvoda od drveta jeste da obilaze naselja zemljoradnika i stočara onda kada će ih naći kod kuće raspoložene za kupovinu. U ovim uslovima, mada je period kasnog proleća i početak leta (od Đurđevdana do Jovandana) period koji je meteorološki gledano pogodan za putovanje, međutim, u to vreme oni koji prerađuju drvo žive kod kuće, jer je to doba drugim zajednicama period intenzivnih, vrlo zamornih poljoprivrednih radova koji se obavljaju od jutra do večeri i to najčešće daleko od sela. Istovremeno, period početka zemljoradničkog i stočarskog ciklusa, interval između Đurđevdana i Jovandana jedan je od onih kada zajednice zemljoradnika i stočara još nisu kupile useve i proizvode, tako da nemaju materijalne resurse koje bi mogli da investiraju u proces razmene. Od završetka meseca juna (znači, posle Jovandana), po završetku žetve ovi odnosi se menjaju: seljaci sve duže ostaju u selu, branje povrća, koje je sada na redu, kratkotrajna je aktivnost koja se, svakako, obavlja u blizini imanja; ovčari su počeli da proizvode sir i da ga prodaju; sigurnost useva i proizvoda dozvoljava da se deo viška može preorijentisati u razmenu predmeta i robe koju donose Banjaši čija su putovanja upravo započela. U istom smislu, poslednji deo perioda nomadizma Banja-

ša, onaj između Mitrovdana i Božića, meteorološki gledano je nepovoljan, mada je kao sezona posle završetka zemljoradničkih i stočarskih radova, odnosno kao vreme pre dugog godišnjeg doba zimskog odmora u zajednicama stočara i seljaka — potencijalno ekonomski plodan period. Organizacija vremena trešnjevičke zajednice ima kao pragmatičnu bazu modelovanje u zavisnosti od načina na koji žive, rade i odnose se prema vremenu mnogobrojnije i snažnije zajednice seljaka i stočara. Nepobitna je činjenica komplementarnost života stočarskih i agrarnih profesionalnih grupa sa životom proizvođača predmeta od drveta, koji kasnije te predmete komercijalizuju, ili drugim rečima, komplementarnost između sedentarnih i grupa koje praktikuju nomadizam, odnosno grupa koje praktikuju sekundarnu „transhumanantnost“ drveta.

Ako se vratimo sukcesiji dana i poslova u trešnjevičkom kalendaru, dublja analiza konkretnog načina održavanja praznika tokom godišnjeg vremena može da otkrije da se oni odvijaju kao prava kampanja osvajanja — prostora. Praznici zimskog ciklusa konsekventno se odvijaju u unutrašnjosti kuće. Zatim, radnje uobičajene za početak proleća — na primer, vatre uoči uskršnjeg posta, takozvani *privog* — dešavaju se na ulici, na raskrnicama ulica, to jest na otvorenom prostoru, ali koji ipak ostaje u unutrašnjosti sela. U sledećoj etapi, etapi praznika sa kraja proleća i početka leta — posebno u slučaju vrlo važnih praznika radi zdravlja „koje je (sada) odredila Pauna“ — događaji se odvijaju u dva ekvivalentna koraka sa prostornim prelaskom: na početku, životinje se žrtvuju u dvorištu, znači u otvorenom prostoru, ali koji se nalazi u domenu zajednice; u drugom momentu, međutim, dobar deo ritualne hrane se nosi u šumu ili se baca „u Moravu“, to jest na mesto izvan granica zajednice.

Čitajući običaje iz prve polovine godine kroz ovu prizmu permanentnog prostornog širenja može se u njoj videti i preambula druge polovine godine, ona u kojoj reprezentativan deo Banjaša iz Trešnjevice kreće na udaljena putovanja nomadizma drveta. Može se pretpostaviti da se u sedentarnom periodu svog godišnjeg života ljudi pripremaju za vreme u kome će putovati po udaljenim prostorima. Praktično, svaka od važnijih faza prazničnog kalendara odgovara jednom novom koraku iz centra, koji predstavlja kuća, ka tim prostorima koje treba prevaliti da se jedan ciklus (godišnjeg trajanja) tradicionalnih poslova dobro završi, to jest, trgovačkim terminima, sa profitom. Čini mi se izuzetno interesantna dinamika ovog pravog osvajanja prostora: po njegovom *korak po korak* osvajanju, tokom glavnih prazničnih ciklusa — zima, početak proleća, kraj proleća — prostor izgleda da se širi. Jedna ogromna teritorija — teorijski bez granica, znači, praktično nametnuta putem tradicije i prilično čvrsto ograničena —

postaje domen u kojem male grupe Banjaša mogu da se premeštaju prilikom prodaje svojih proizvoda.

U ovom nomadskom periodu godine odnos između malo preostalih ljudi u selu i onih koji su na putu može se otkriti u izuzetnom interesu za svece sa meteorološkim valencama, odnosno za radnje vezane uz režim padavina. Već sam napomenula da su jedini sveci u letnjem periodu čiji se datumi smatraju važnima — sveti Petar i sveti Ilija. Prema rumunskoj tradiciji „Petar deli grad“ i tako je tradicionalni reper gradonosnih padavina, dok „Ilija udara gromom“, kao bilo koji narodni svetac koji baštini staro božanstvo uranskih kompetencija.

U ovom nizu činjenica treba primetiti da su među malobrojnim tradicionalnim praksama u ovom potpuno razređenom periodu života zajednice, u sezoni zrelog i poznog leta, one koje su na neki način povezane sa kišom. Nije bitna činjenica što ove radnje danas pre pripadaju nivou sećanja, ističem samo da je reč o tri serije različitih postupaka. Prvo nešto od onog što je rekla Pauna: *a fost odată, eram copil io. Nu mai e aia... Era niște muieri, că m-ai luat la vorbă, am umblat cu mama mea încoasă către...* [...] *Pătrouț. Al'i al'a nu mai e-acuma, al'a muieri, nu era foamece, da el'e cânta sângurel'e sî zoca. [...] Doauă fece ciñere. A a bătrână cânta. A el'e-avea sabie dă cuțâce-n mână. Da una în altăl'e, cuțât în cuțât. Nu era ploaie, nu era ploaie, fata mea. I el'e cânta, muierea aia, a noi ne uitam una la alta cum l'e dam, muieril'e, lor, Doamneee! Moarce, moarce. Al'i nu mai e aia... El'e mândre era, mândre, ogođice. Puña pã el'e flori, l'e chića, al'i avea sabie dă cuțâce în mână. Sî când zocau dau una în al cuțâcel'e al'a. Sî a fo ploaie, mândrie, dă mălai!* [bilo je to nekada, bila sam dete. Nema više toga... Bile su neke žene, kad si me već pitala, išla sam sa mojom mamom tamo [...] ka Petrovcu. Ali toga više nema sada, tih žena, nije bila glad, ali one su same pevale i igrale. [...] Dve mlade devojke. A stara je pevala. A one su imale sablju i noževe u ruci. Udarale jedan u drugi, nož u nož. Nije bilo kiše, nije bilo kiše, kćeri moja. I one su pevale, ta žena, a mi smo gledale jedna u drugu, kako da im damo, žene, njima, Božeee! Smrt, smrt. Ali toga više nema... One su bile lepe, lepe, udešene. Stavile su cveće na sebe, okitile se, ali su imale sablje i noževe u ruci. I kada su igrale udarale su tim noževima. I bila je kiša, lepota i kukuruz!]. Zatim, iz razgovora sa Božom i njegovom suprugom: *B: Ei, atunša pl'eacă muieril'i, pl'eacă cu o feciță, o îmbracă. [...] Să facă Dodolca. Pl'eacă dă zoacă pã la căsi si muieril'i lapădă apă pã ea. Lapădă, lapădă apă pã ea [...] Cînd e sușa, aia vorbă, roagă ploaie. [...] S: Să cântă asa: Nașa doda moli boga. [B: Ej, onda krenu žene, krenu sa devojčicom, obuku je [...] Da prave dodolku. Krenu i igraju po kućama i žene bacaju vodu na nju. Bacaju, bacaju vodu na nju [...] Kad je sușa, to, mole za kišu [...]*

S: Peva se ovako: *Naša doda moli boga*]. Konačno, iz Ružinog izlaganja: *Cum sint io, da. Muma mea pă miñe m-a făcut în șinzăs să unu d-ai. Io sint istresak, mai mică, pă bătrâneță. Io sint. Să când ploaie mie-mi l'eagă păru. MR: Nu l'eg păru, l'eg ploaia. R: Nu l'eg păru, l'eg ploaia. Să lă l'ež la noduri, da šins, șasă noduri. Dă să l'eag-asa. Să zăs: Nu l'eg păru, io l'eg ploaia, nu l'eg păru, l'eg ploaia. Să l'ež mulce noduri faš să stă ploaia. Care-i copil pă bătrâneță făcut.* [Kao što sam ja, da. Mene je majka rodila u pedeset prvoj godini. Ja sam *istresak*, najmanja, pod starost. Ja sam. I kada je kiša meni vezuju kosu. RM: Ne vezujem kosu, vezujem kišu. R: Ne vezujem kosu, vezuje kišu. Da je vezuješ u čvorove, u pet, šest čvorova. Da se ovako veže. I kažeš: Ne vezujem kosu, ja vezujem kišu, ne vezujem kosu, vezujem kišu. I vezuješ mnogo čvorova napraviš i stane kiša. Koje je dete rođeno pod stare dane.]

Dva mala rituala za izazivanje padavina sa jasno izraženim ciljem stimulanja plodnosti tla stoje pored radnji za zaustavljanje kiše. Čini mi se izuzetno važna činjenica da svaka od ove tri radnje preseca drugi tradicijski sistem, a ovo bogatstvo izvora koje dovodi do povratnosti običaja upravo je izraz važnosti koju ova zajednica pridaje kiši (uključujući tu i hipostazu „nedostatak kiše“) tokom leta. Prvo, u običaju o kome priča Pavana, običaju koji se praktikovao u vreme njenog detinjstva — što znači negde oko Prvog svetskog rata — treba prepoznati lokalnu varijantu „kraljica“. U drugom redu, ono o čemu svedoči Božina supruga jeste forma koju u Trešnjevici imaju srpske „dodole“. Što se tiče malog magijskog rituala za zaustavljanje kiše primenom zakona sličnosti o kome govori Ruža, on podseća na sasvim drugačiji interes ciglarskih grupa da bi vreme ostalo lepo i sunčano.⁸⁷ Drugim rečima, u pokušaju da kontroliše kišu zajednica u Trešnjevici preuzela je sve što je mogla iz tradicionalnih sistema običaja etničkih grupa uz interferenciju sa kojima konstruiše svoju egzistenciju.⁸⁸ Očita je briga o onima koji će, budući da su na putu, jednako patiti od neprekidne kiše, ali i od velikih vrućina ako kiše dugo ne bude.

⁸⁷ V. Oişteanu 2004:351: „Proces izrade cigala, pre svega njihovo pečenje na suncu, obavezno zahteva lepo i sunčano vreme. Kiša bi usporila ili čak upropastila rezultate rada. U ovoj situaciji osnovni cilj ritualnih radnji i magijskih invokacija ciglara bio je da se 'veže kiša' tokom celog perioda izrade cigala“.

⁸⁸ U tom smislu ponašanje zajednice u Trešnjevici može se uporediti sa načinom na koji celokupna rumunska zajednica tretira verovanja o vampirima. Imam u vidu činjenicu da etimološka analiza termina koji označavaju ličnosti iz mitološkog kompleksa vampira — *strigoii, moroi, vârcolac, priculici, bosorcoi, vampir* — dokazuje činjenicu da oni imaju korene latinskog porekla, staroslovenskog, mađarskog, nepoznatog i vrlo verovatno tračkog, ali i kasnijeg, francuskog (v. Hedeşan 1998:7–13, *passim*). Ovaj izuzetni asortiman prilično transparentno pokazuje nezadrživu potrebu grupe da prihvati jednu te istu realnost u svim mogućim jezičkim oblicima.

Na kraju, po retrospektivnom pregledu kalendarskih običaja o kojima su govorili stanovnici Trešnjevica, treba zabeležiti činjenicu da se oni mogu čitati kao pravi palimpsest relevantan za prevaljeni itinerer njihovih predaka na putu ka dolini Morave. Evidentno je da, u celini, kalendar lokalnih praznika poštuje sukcesiju važnih momenata iz rumunskog prazničnog kalendara: običaji koji su praktikovani tih ključnih dana, uopšteno gledano, varijante su nekih specifično rumunskih modela.

U ekonomiji lokalnog kalendarskog sistema na važnim pozicijama i sa esencijalnim funkcijama može se naći niz radnji čija je rasprostranjenost na rumunskom terenu vrlo ograničena. Po meni, iz ove perspektive mogu biti interpretirani: proslavljanje Božića u kući, dizanje deteta na gredu na Svetog Vasilija, vatre i karnevalska praksa na početku uskršnjeg posta, vatre na Veliki četvrtak, kraljice i kućne slave.

Ono što objedinjuje sve ove običaje jeste činjenica da danas — ali i u prošlosti koja na osnovu bibliografije se može spustiti u dubinu od dva veka — oni karakterišu jugozapadne rumunske oblasti. Ili, od slučaja do slučaja:

Proslava Božića u porodici i, tačnije, u zatvorenom prostoru kuće nalazi se kao forma organizacije ovog praznika u krajnjim jugozapadnim krajevima Rumunije, preciznije u selima koja se nalaze u dolini Karaša, u blizini Oravice.⁸⁹ Sigurno da, kako referišu o odvijanju ovog običaja moji sagovornici iz Trešnjevica, on izgleda vrlo slično načinu na koji Srbi slave Božić u istoj oblasti (v. Hedešan 2002:109–125, *passim*). Na srpski Božić u svemu podseća ritualizovani razgovor između muškarca i žene u porodici, razmena svečanih replika između njih dvoje, kao da se svet iznova stvara u tome danu, kada je svako od njih više od vlasnika kuće, čak neka vrsta kosmičkog i kosmogonijskog domaćina. Iza ove površne forme stvari se samo nijansiraju i pratimo detalje. U Božinom pripovedanju: *Pă cum să fașe, la Crășun tăiem porc. Luăm cracă si polo-zâm în foc, dăm în foc. Zâsem asa. Când e focu mare, atunșa frânzēm o cracă dă l'emn, cracă, si cu craca aia dăm pân foc. Zâsem: Căce schiń-ței aișă, cât e focu așta, atâta să fie sânătaće! Atâta bań, atâta stocă, atâta porș, atâta boi, miei. Sve, kao, sve to zâsem aia, preko godine da bude, șci, da bude să fie anu bun, să rođască, gruu să rođască, porombii să rođască. Aia, tradicija.* [Pa kako se radi, na Božić koljemo prase. Uzmemo granu i *polazimo* po vatri, džaramo po vatri. Tako kažemo. Kad je velika vatra, onda polomimo granu drveta, granu, i tom granom džaramo po vatri. Kažemo: Koliko varnica ovde, kolika je ova vatra, toliko da bude zdravlje! Toliko novca, toliko stoke, toliko svinja, toliko volova,

⁸⁹ V. terenske snimke iz naselja Makovište, Čukići, Rakašdija u Arhivu za folklor Univerziteta u Temišvaru.

jaganjaca. *Sve, kao, sve to kažemo, preko godine da bude, znaš, da bude, da bude dobra godina, da se rodi, žito da rodi, kukuruz da rodi. To, tradicija.*] Ili u Ružinoj varijanti: *Da când  e scol' d  noap e, da colacu sa e p  astal'.* [...] *Ei, c nd fa' culacu-a a, pui p  astal' rachiu, pui cafeo, pui se vrei, a a, tot, s  c nd više d-afar   l d  poloz șce,  l d  frize crac , ba e la us , z șe: Care s ceș? Io s nt, bre, am vi it s  poloz șc! — asa z ș.* *Mai bună  iminea a d  d  noap e!  la z șe d n sobă:  am m ntal'e! Untr -nuntru! Cu noroc, cu streche, cu copii, cu tot se, cu se vrei tu z ș, se e mai bun.* [...] *Să d  z șe kao c ce schincii ai a, atâta să fie s n ta e, să fie bi e, să fie ba , să fiu gazdă, să nu fiu sărac, să n-am, s  nu fie năroc, să nu fie boal'e nikad, să n-aibe boală, să fie zdravi. Ei, d p  se fa e  la, el l  pu e la șporet craca  n sus, nu smeș s  ba   n foc, s  arz.* [Kad se probu iș noću, a kola  stoji na stolu. [...] E, kad praviș tako kola , staviș na sto rakiju, staviș kafu, staviș Őta ho eș, tako, sve i kad u e od spolja onaj koji *polazi*, koji lomi granu, kuca na vrata, kaže: Ko ste? Ja sam, bre, doșao sam da *polazim*, tako ka eș. Bolje jutro od večeri! Oni ka u iz sobe: Hvala! U i unutra! Sa *srećom*, sa srećom, sa decom, sa svim Őto ho eș ka eș, Őto je najbolje [...] I da *kao* kaže: Koliko varnica ovde toliko da bude zdravlje, da bude dobro, da bude para, da budem gazda, da ne budem siromașan, da nemam, da ne bude zlo, da ne bude *nikad* bolest, da nemaju bolest, da budu *zdravi*. E, poșto to uradi, on stavi na Őporet granu gore, ne *smeș* da staviș u vatru, da goriș.]. Dva se aspekta ovde razlikuju, ukazujući na rumunski podtekst običaja. Pre svega ono Őto se izgovara prilikom d zaranja varnica iz vatre veoma podseća na tekst koledarskih pesama,⁹⁰ običaj dominantan za Božić u celom jugozapadnom arealu, i, posebno, u prethodno navedenoj oblasti.⁹¹ U drugom redu,⁹² razmena ritualnih replika koje pominje Ruža sadrži rumunske izraze, davno zaboravljene u svakodnevnom govoru trešnjevike zajednice. * am m ntal'e!*, to jest *Mulțumesc*

⁹⁰ Ilustrativan je primer koledanje dece koje pominje Simion Mandžuka, u: *Calendarul iulian gregorian pe anul 1882*, str. 10: „Dobar dan Badnji dan, / jer je bolji Božić! / Toliko jaganjaca, toliko prasi a / sa decom za njima“. Posle neșto manje od jednog veka izgleda da je koledanje ograničeno na grupu dece, koledara, bilo praktikovano i ovde. Evo, Pauninim re ima: *A, da. A acuma nu mai merg.* [Smeje se]. *Nu mai merg.* [...] *A, c nd am fost io t n r  a fost, a fost... A umblat, ca ast z  zunu a fost copiii cu ala. Ca m ne Cr șunu. Da, da, a fost copiii cu colind . Umbla p n sat, asa era bi e. Da acuma a ma it aia, nu mai e. Nu mai e, da lain e a fost aia* [A, da. A sada vișe ne idu. [Smeje se.] Vișe ne idu. [...] A kada sam ja bila mlada bilo je, bilo... Ișli su, kao danas na Badnji dan, bila su deca sa tim. Kao sutra je Božić. Da, da, bila su deca da koledaju. Ișli su po selu, tako je bilo dobro. A sada se to *manulo*, nema vișe. Nema vișe, ali ranije je to bilo].

⁹¹ V. Novacoviciu 1933:20–21: „U noći uoči Badnjeg dana, u dva sata posle ponoći dolaze koledari, deca uzrasta 6–15 godina, u grupama od pet do șest. U drugim naseljima idu u većim grupama, noću i na sam Badnji dan“.

⁹² V. i *supra* komentare o izražavanju ljubaznosti u Trešnjevici.

dumitale! [Hvala vam!] jeste formula koja se ovde izgovara samo na Božić. Njene reči nisu u upotrebi same za sebe. Vrlo retko, kada smatraju da je potrebno da se zahvale, ljudima stoji na raspolaganju *Hvala!*, kada imaju potrebu da izraze poštovanje prema onome ko im se obraća oni koriste *voi* [vi] — što se inače veoma retko dešava, jer, kako smo već pokazali, više od poštovanja cene, uopšte, poverenje i simpatiju. Očigledno je ovaj izraz relikv iz epohe u kojoj je trešnjevička zajednica tokom suživota u okviru / blizini nekih grupa koje su ga koristile — preuzela, odnosno delila sa tim grupama.

Običaj dizanja dece na gredu na Svetog Vasilija takođe je običaj sa krajnjeg jugozapada Banata. Danas je on potvrđen samo u okolini Bora, u selima u kojima žive Vlasi Ungurjani (zajednica koju njene lingvističke i etnografske osobenosti identifikuju kao pripadnike banatskog korpusa). Priповедajući o okolnostima u kojima je imao priliku dugo da peva i to pre svega starinske pesme, to jest dugačke i uglavnom monotone tekstove, Slobodan Marković, čuveni stari violinista iz Slatine kod Bora, navodi: *Cântam, cum v-am spus, când se ridică copiii* (podvukao autor). *Noi îi zicem Sânvăsăiu. Se duce cu copiii la moaşă acasă, face legume, pâini și se duc cu copiii. Și care moșică ia copiii îi ridică sus. Dacă-i fată, zice: „Să trăiască, / Să îmbătrânească, / Cosiță albă să-mpletească! / Babă bătrână, / Cu cârji-ia-n mână!” De trei ori așa, și o ridică și slobod masa. Nu nașu, numa moașă! [...] Așa se face. Trei ani se face așa. Atuncea mai multe cântece se cântă... [...] Așa am luat-o, așa a fost de demult, așa am pomenit dint-ăi bătrâni. Amă ei își dau rând că nu pot lăutarii să ajungă toți într-o seară. Aia țâne cu săptămânile, țâne tot ianoru, cum ziceți voi* [Pevamo, kako sam vam rekao, kad se dižu deca. Mi kažemo Sveti Vasilije. Ide se sa decom kod moaše kući, pravi se varivo, hlebovi i ide se sa decom. I koja je moaša ona uzme decu i diže ih uvis. Ako je devojčica kaže: „Neka živi, / Neka ostari, / Neka plete sede kike ! / Stara baba, / Sa štapom u ruci !“ Tako tri puta, digne ga i da sto za dušu. Ne kum, samo moaša ! [...] Tako se radi. Tri godine se to radi. Onda se pevaju mnoge pesme... [...] Tako smo to preuzeli, tako je bilo od davnine, tako smo zapamtili od starih. Ali oni idu redom jer ne mogu violinisti svi da stignu za jedno veče. To tako traje nedeljama, traje ceo januar, kako vi kažete].⁹³

U istom smislu vatre paljene prilikom početka uskršnjeg posta tradicionalne su realije potvrđene u jugozapadnim oblastima. Krajem 19. veka Simion Mandžuka pominje postojanje ovog običaja u Banatu potvrđujući istovremeno i lokalni naziv: „Alimori (vatreni točak) u nekim mestima pa-

⁹³ Informator Slobodan Marković, *a lu Bâz*, 68 godina; 13.12.1993, s. Slatina kod Bora, Srbija.

da u nedelju, na početak proleća“.⁹⁴ Nekoliko decenija kasnije, Simion Florea Marian sintetiše u svojoj impresivnoj kolekciji *Rumunski praznici* sve ono što je do tada bilo objavljeno o vatrama sa početka velikog posta: „Pod rečju Alimori podrazumeva se običaj koji je u upotrebi, koliko mi je do sada poznatao, *samo kod Rumuna u Banatu i Transilvaniji* (podvukao autor — O.H.). Ovaj običaj, koji se drugačije naziva i *priveg* (podvukao autor — O.H.) [...] Rumuni slave u subotu uveče pre Mesnih poklada, ili u subotu uveče pre Sirmih poklada, a drugi ga slave uveče u nedelju kada počinje Bela nedelja, ili uveče sledeće nedelje, odnosno na dan Lăasatul Sekuluj. [...] u Banatu se ovako slavi: Na uskršnji post ili na Sirmne poklade napravi se jedna ili više vatri, svaki od učesnika donosi svoj deo drva, slame i sl. Okupljena gomila omladine i starijih tamo peva, viče, igra i blagosilja ili galami. Ta se vatra naziva *priveg*“ (Marian 2001, I:207). Treba još zabeležiti da osim esencijalne komponente paljenja tih vatri, praznično markirani motivi *zapošćitu* [poklade] iz Trešnjevica sadrže i bitnu karnevalsku sekvencu. I kako Ružina majka prilično diskretno kaže — onda ljudi viču *vorbe de nica-n lume* [reči ko nesvet], ružne reči ili, možda i tačnije, psovke, kako bi se moglo reći aktualizovanim jezikom. Evocirani primer — *Tărmes tată-m’o un ac să-l baț în crac* [Poslao moj tata iglu da je staviš u nogu] — praćen uzdržanošću starije informatorke da dalje razvije temu — sugeriše da ono što se može čuti pored pokladnih vatri u dolini Morave sadrži virulentni registar opscenosti dozvoljenih samo u vreme karnevala, u periodu u kome je osnovno pravilo koje upravlja svime što se dešava — otklanjanje svih pravila iz svakodnevnog vremena. Iz ovog nijansiranja proizlazi činjenica da slična morfologija vatri sa početka Velikog posta karakteriše oblast geografski mnogo uže omeđenu nego što to kaže Simion Florea Marian. Tačnije, radi se o selima iz istočnog dela planinskog Banata, selima koja imaju kontinuitet tradicijskih radnji sa krajnjim zapadnim oblastima Oltenije. Interesantno je da se u ovom arealu nalaze i poslednje zajednice u kojima je bio zabeležen sibilantni govor koji je još uvek u upotrebi u Trešnjevici.

Što se tiče paljenja vatri na Veliki četvrtak i ovde treba navesti opet jugozapadne prostore. Ovaj običaj je poznat u planinskom Banatu, u Olteniji i u nastavku u Timoku (jednako u njegovom bugarskom delu kao i u srpskom).⁹⁵ Paljenje vatri na Veliki četvrtak izrazito markira početak jednog godišnjeg doba koje se završava Rusalijama i u kome se mrtvi mogu vratiti u svet živih kao korisni duhovi. Na taj datum se pale vatre da bi se brzo i efikasno dalo svetlo i tako omogućilo dušama predaka da prepozna-

⁹⁴ Manguica 1883.

⁹⁵ V. Hedeșan 2005.

ju mesta koja su napustile. Običaj koga se seća Pauna jeste *ad litteram* preuzimanje svih oblika ceremonija poznatih u oblastima u kojima je Veliki četvrtak najvažniji praznik mrtvih.

Kraljice su potvrđene u severoistočnoj Srbiji (posebno krajevi naseljeni Vlasima Ungurjanima, znači banatskog tipa). Tihomir Đorđević sumarno je pisao o ovom običaju koji je još bio živ početkom dvadesetog veka: „za vreme Rusalija pred njih se dovode bolesnici da bi ih izlečile“ (Đorđević 1943:47). Morfologiju običaja koji pominje Pauna, treba povezati sa starijom potvrdom običaja, odnosno sa izlaganjem o *însurăciunile dimprejurul Mehadii* [običaji iz okoline Mehadije] koje je naveo Nikolaje Stojka iz Hacega 1830: „A kraljice, tri devojke, koje igraju, jedan lep momak, nazvan kralj, sa vojvodom i njihovim gajdašem, „jale“ preko bele košulje, odeća od belog platna, sa lajbekom, jakna, bela kao sneg, kao što su danas vigani, sa noževima, lepe, na nogama čarape sa obojcima i opanci, dugačke mamuze sa tri točkića zveckaju, sa crvenim pojasevima, đinđuvama, pojasima, prstenjem na rukama, oko guše mnoge đinđuve zveckaju, sa novčićima i u ušima minđuše od novčića, na rukama narukvice i niska sa novčićima, druga na čelu, zatim šubara od kune, crven šešir, dugačak, mađarski na glavi. *Sve tri sa isukanim sabljama, podignutim* (istakao autor — O. H.), prva od njih je igrala njihovu igru sa figurama. Sa njima su se uplitale druge devojke; ples dugo kolo, belo, koja od koje lepša. Seoski gazda, ugledan čovek, kraljicu i njihovog vojvodu, svakog dana drugi bi ih gostio“ (Stoica 1984:152–153). Zabeležila bih, ipak, nostalgичni ton u pripovedanju hroničara Nikolaja Stojke iz Hacega, koji primećuje da je ovaj običaj bio striktno poštovan pod turskom okupacijom ali počinje da se napušta odmah po austrijskoj okupaciji Banata. Jedan uz drugi, ovi aspekti navode na zaključak da su tokom 18. veka kraljice, običaj opterećen sakralnim nasiljem velikih praznika, još bile praktikovane u Banatu. Dve stotine godina kasnije u dolini Morave još traje sećanje na ovaj običaj, pa treba razmotriti sličnost ključnih elemenata iz ove dve naracije.

Konačno, jedan vrlo važan momenat prazničnog kalendara u Trešnjevici predstavljen je brojnim danima kada se može držati slava. Postojanje i pravila ovog praznika mogu se objasniti vrlo jednostavno dugotrajnim suživotom sa srpskim zajednicama i u okviru gde, kojima je ovaj običaj jedan od ključnih. Ipak, čak i ako je ovaj uticaj izuzetno jak i može se pretpostaviti — dugotrajan, ne može se ignorisati činjenica da je u svim jugozapadnim rumunskim oblastima (Banat, Oltenija) kao i kod Vlaha u bugarskom i srpskom Timoku⁹⁶ slava jedan od repernih godišnjih praznika,

⁹⁶ Hedešan 1998:55–60, *passim*.

bitan za održavanje budućeg blagostanja porodice i imanja, momenat kada je cela familija na okupu i kada se pominju preci.

Ova morfološka pojednostavljenja dozvoljavaju da se zbog oskudnosti etnografske kartografije rumunskih običaja skicira maksimalni areal i nekoliko užih punktova na koje bi se mogao odnositi tradicionalni život trešnjevičke zajednice. Maksimalni areal se nalazi u jugozapadnom delu današnje Rumunije i nastavlja se u Timočkoj regiji. On se preklapa po demarkacionim linijama običaja paljenja vatri na Veliki četvrtak i slave. Ključni punktovi ovog areala su oni u kojima su potvrđeni srpski Božić u svojim esencijalnim simboličkim linijama u okviru kuće, karnevalske vatre tokom posta, odnosno kraljice. U geografskiom pogledu ovi su punktovi male oblasti u okolini Oravice, Ocelu Rošua, odnosno Mehadije.

Ova podela podržava iznetu hipotezu i putem lingvističke analize jezičkih pojedinosti iz Trešnjevica: zajednica govornika rumunskog jezika u dolini Morave verovatno je imala komplikovan i krivudav itinerer kojim je iz Oltenije išla na zapad preko Banata, posle više sukcesivnih i verovatno prilično dugatrajnih zaustavljanja.

Umreti. U dolini Morave

Komentarišući impresije koje su na njega ostavila rumunska groblja u Maramurešu, Žan Kizenije beleži: „Posle svake službe žene idu na groblje na kome počivaju umrli članovi porodice. Zapale mirišljivu sveću u niši koja je specijalno za tu namenu izdubljena u donjem delu svakog spomenika. Vidi se i razbijeno posuđe. Ako su od skoro u žalosti žene dolaze ovamo da zapevaju. Čerke pažljivo slušaju. Pamte melodiju i tekst i tako na vreme uče ono što će im jednog dana zatrebati kada bude potrebno da i one zapevaju. I u najmlađem uzrastu deca svim čulima asociraju smrt sa slavljem. [...] Čim postanu sposobna da hodaju, majke ih vode na groblje da se brinu o grobovima. Kasnije na ova mesta idu kao u baštu. Naravno, različitu od one koja im okružuje kuće, koja je uvek puna voća i povrća, nastanjena guskama i kokoškama. Ali ipak baštu i prostor pun tajnih i čudnih izazova. [...] Kako je tebi čudna bašta, dečake ili devojčice, u koju ideš sa svojom majkom! Pre privlačna nego odbojna.“⁹⁷

Ova impresivna slika, sa čak patetičnim nijansama, može se transformisati u pravu referentnu sliku onoga što karakteriše rumunsku viziju smrti uopšte i posebno onostranog sveta. Uprkos sigurnog prekida između domena živih i sveta mrtvih — što je ruptura čvrsto uslovljena izrazom „živi sa živima, mrtvi sa mrtvima“ — zagrobni svet tradicionalno se perci-

⁹⁷ Cuisenier 2002:221–222.

pira kao mesto večnog odmora, teritorija u blizini živih, prostor u kome preci sede za stolom ili igraju u neprekinutom i metaforičnom kolu.⁹⁸ Ovim svetom vladaju odnosi ljubaznog susedstva i uzajamne pažnje, na prvi pogled odeljeni, a na drugi — neraskidivo zavisni.

Informacije o slici sveta i ritualnom sistemu smrti dobijene tokom intervjua u Trešnjevici i putem terenskih posmatranja u selima sa sibilantnim idiomom u dolini Morave nisu u saglasju sa ovim vrlo uopštenim reperima.

Navešću na početku u ovom smislu jednu epizodu amblematskog karaktera koja se dogodila tokom jednog intervjua obavljenog sa Milicom Kostić (70 godina) iz Strižila.⁹⁹ Pošto je pričala o etapama običnog pogreba-modela, ona je skicirala netipične situacije u kojima zajednica trebalo da konstruiše posebne ceremonije da bi generisala i kontrolisala poredak svakodnevnog socijalnog života. Sigurno zbog prisustva jedne komšinice koja se rodila istog meseca kao i ona, Milica je na početku govorila o onome što se može nazvati, ostajući u okvirima ove zajednice, sahrana *jednomesečića*, odnosno o posebnim ritualima zaštite neke osobe, prijatelja sa umrlim, za koga se zna da je rođen istog meseca. Da bi bila bolje razumljiva, ona nije govorila o *sahrani jednomesečića* na idealan način, već je problem ilustrovala svojim konkretnim slučajem. Učinila je to, međutim, sasvim neobično. *Ja želim da ona prva umre! Da joj jedem za pomanu!* — rekla je, bez trunke ironije u glasu, a njenu repliku sledila je skoro automatski reakcija njene prijateljice: *Ja želim da ona prva umre!* Između redova inherentno i nevoljno komičnog aspekta ove razmene replika, fraze ove dve starice povratno izražavaju užasan strah od smrti i, iz njega direktno proizašlu tradiciju praktikovanja jezičkog tabua smrti shvaćene u prvom licu.

Stvari su još interesantnije kada se ima u vidu da u sistemu rumunskih tradicija govor o smrti, i tačnije, o sopstvenoj smrti, uopšte nije ni retka ni strašna pojava. Počevši od prostog banatskog stiha iz petrekature: *Când o fi să-mi sape groapa / Să-mi cânte cu torogoata...* [Kad mi budu kopali raku / nek mi sviraju frulu...] sve do vrlo istančanog testamenta čobana iz „Miorice“, sa njegovim filozofskim pojedinostima, tema sopstve-

⁹⁸ Ceremonijalne pogrebne pesme iz Banata predstavljaju onostrani svet često pribegavajući ovakvim toposima: „U brdu sa igrom / Jer ti je tamo mesto“, odnosno: „To je velika kuća / Sa prozorima na suncu / Vrata na velikom putu. / Zaobljena streha / Skuplja ceo svet“.

⁹⁹ Pored Trešnjevica, sela Strižilo i Suvaja naselja su u dolini Morave u kojima žive grupe govornika sibilantnog dijalekta opisanog na prethodnim stranama. Primer je snimljen dan pre početka istraživanja u Trešnjevici; koristim ga kao *pars pro toto* za uopšteno viđenje smrti u ove tri zajednice u dolini Morave, znači implicitno i one iz Trešnjevica.

ne smrti, projektovane smrti, na koju se misli i o kojoj se priča u najrazličitijim registrima, okupira tradicionalnu rumunsku kulturu.¹⁰⁰

Ako se po skiciranju ovog konteksta vratimo u komunikativnu situaciju iz Strižila, u njoj se može u negativu videti stvarnost jedne druge diskusije o smrti kojom rukovode iste namere za objašnjavanjem opšteg modela putem pojedinačnih slučajeva. Godine 1994, u Mehadici u županiji Karaš Sverin, Marija Baderka (67 godina) i Marija Vadrariu (68 godina), približno iste starosti kao Milica i njena prijateljica jednomesečić, zajedno su mi objasnile šta znači *stražariti na onom svetu*: — *Ako ja umrem, stojim na vratima Raja sve dok neko ne dođe po mene!* — rekla je Marija Baderka, na šta se nadovezala njena susedka i prijateljica: *Da; i onda ja umrem i ja je menjam. Ona prođe, a ja ostajem na vratima.*

Evidentna je sličnost ubeđivačke logike. Konkretno opravdava apstraktno, pojedinačno argumentuje opšte, jednako mu daje formu i smisao. Razlike su, međutim, jednako upadljive. Razumno-ludičku prirodnost u opisu verovanja o smrti zamenjuje skoro magijski strah da se ta realnost imenuje, posebno u odnosu na sopstvenu ličnost.

Šta je dovelo do takvog stanja stvari? Koji razlozi podržavaju ovaj tako kategoričan izuzetak u odnosu na ceo korpus rumunskih zajednica? — postavlja se pitanje i istovremeno postaje aktuelan problem razlika između običnih Rumuna i ovih grupa koje se samoidentifikuju kao *čisto români* [čisti Rumuni] u dolini Morave. Veliki je izazov da se ovaj generalni stav pred smrću objasni etničkim razlikama. Posmatrajući ipak stvari nešto detaljnije, one se mogu opravdati i drugačije, u skladu sa prethodnim opservacijama i komentarima. Jezičke pojedinosti, ali i nekoliko kalendarskih običaja mogu se smatrati za jasne dokaze zbog činjenice da su se tokom XVII–XVIII veka preci pripadnika ovih zajednica nalazili na teškom i dugom putovanju iz Oltenije preko Banata ka njihovim današnjim naseljima. Istraživanjem dokumenata iz epohe o pogledima na smrt stanovnika ovih

¹⁰⁰ Ne treba izgubiti iz vida činjenicu da se najpoznatiji tekstovi tradicionalne rumunske kulture, *Miorica* i *Majstor Manole*, konstruišu na mitskom toposu smrti. Mirča Elijade beleži u svom komentaru: „Značajno je da ova dva dela rumunskog poetskog genija imaju dramatičan motiv nasilne smrti koja se spokojno prihvata. Može se beskrajno diskutovati da li ovaj koncept direktno ili ne proizlazi iz čuvene getske radosti umiranja. Činjenica je da rumunski poetski folklor nikada nije uspeo da prevaziđe ova dva remek dela izgrađena oko ideje stvaralačke smrti i spokojno prihvaćene smrti“. V. Eliade 1995:200. Insistirajući na veoma brojnim teorijama o stavovima Rumuna o smrti, postavljenim posebno uoči Drugog svetskog rata, ovaj renomirani istoričar religije vrlo izbalansirano zaključuje: „Smrt je u *Miorici* miran povratak svojim. Smrt je u *Majstoru Manole* stvaralačka, kao svaka ritualna smrt. U ovoj drugoj posebno nalazimo herojsku i mušku koncepciju smrti. Rumun ne traži smrt, niti je želi — ali se nje ne plaši; a kada je reč o ritualnoj smrti (rat, na primer), sreće je sa radošću“. V. Comentarii 1991:474.

krajeva može da otkriti ceo niz istinskih kriza kolektivnog straha uzrokovanih pre svega verovanjem u vampire.

Naime, skoro odmah po osvajanju temišvarске tvrđave od strane Evgenija Savojskog 1716, Georg Talar, lekar habsburške krune, biva poslat u Banat da ispita izveštaje o slučajevima vampirizma i da, implicitno, pokuša da otkrije, u duhu racionalističke epohe Prosvete, motive koji uzrokuju prave kampanje kolektivnih nemira u rumunskim selima u novostečenim teritorijama imperije.¹⁰¹ Na osnovu pet terenskih istraživanja, nejednako mada konstantno raspoređenih tokom dve decenije, ovaj bečki lekar koji je istovremeno poverljivi službenik vlasti — formulisao je niz hipoteza i teorija u pogledu pomenutih kolektivnih nemira. Ovde me ne zanimaju objašnjenja i rešenja koja je predvideo Georg Talar od slučaja do slučaja, tako da po strani ostavljam i veoma detaljnu simptomatologiju straha odnosno postupak njegovog prezentiranja. Navešću ipak u interesu ove diskusije informaciju o povećanom broju i značajnom intenzitetu nemira uzrokovanih strahom od smrti i mrtvaca (takvih razmera da upozore vlasti i da ih nateraju da nađu rešenja za ublažavanje krize).

U ovom kontekstu postavljам sledeću hipotezu — kako je sačuvala ceo niz jezičkih osobina i karakteristika tradicijske kulture iz 17–18. veka, tako je po istom pravilu zajednica u dolini Morave tretirala i stav o smrti i mrtvima. Drugim rečima, pošto se našla daleko od izvornog i implicitno zaštićenog prostora (ili, bar zaštitnog zahvaljujući mitskoj naraciji), stojeći pred strahom istorije lutanja po još dužim i još češće različitim trasama, ova zajednica nije ponovo pronašla u svom svakodnevnom životu potrebne impulse da domestifikuje svoje predstave o smrti. Istovremeno, pošto je bila prinuđena da se skoro u potpunosti fokusira na pragmatičku borbu za preživljavanje, zajednica nije više imala kolektivne psihološke resurse da razvije efikasne mitske strategije za odlučnu bitku sa strahom od smrti.

Solidan argument u ovom smislu predstavlja nepostojanje pouzdanog ritualnog sistema zaštite od povratka mrtvaca kao vampira. Na generičko pitanje koje sam ponovo postavila, pitanje formulisano na različite načine, koji svi ipak pokrivaju isti smisao — da li se može uraditi nešto da bi se sprečio povratak mrtvaca kao vampira (to jest u zlokobnoj hipostazi), odgovori su doveli do ideje da je ovaj cilj neizvodljiv. Evo, iz Ružinog izlaganja sa potpitanjem istraživača: *Nu poaće. Da el čim moare, io acuma să mor aiş, pă scam. Mie mi-a iesât sufl'etu să sufletu meu sađe înglă miñe, isto snaga mea. Isto tot al mño, s-io sungură pot să mă uit asa pă miñe, sungură. Si el merze kao fumu, ca fumu. Tu nu poţi nikad pă el să-l apuş. OH: Am auzit la Strižilo că poţi să îi bagi în picior un ac sau cui. E adevărat? R: Da*

¹⁰¹ V. Bologna 1935:159–168, *passim*.

nu-i ișina aia. Tu-i baț în snaga lui, a dă sufl'etu îi iasă dîn gură. [...] Să nu viñe când dă să fașe moroi, el nu poace să untre unde baț chia dă dăschis usa, el poace samo sufl'etu, că e ca fumu, poace să untre înauntru. A el n-ar poace nikad să untre. A aia dă să bagă ași, dă să bagă aia nikad nu-e ișina. [Ne može. Ali on čim umre, vidi, da ja umrem ovde na stolici. Izašla mi je duša i moja duša sedi pored mene, isto moje telo. Isto sve moje, ja mogu da sebe da gledam, sama. I ona ide kao dim, kao dim. Ti nikad ne možeš da je uhvatiš. OH: Čula sam u Strižilul da možeš da mu zabodeš u nogu iglu ili ekser. Stvarno? R: Ali to nije istina. Ti ga zabodeš u njegovo telo, ali njegova duša izlazi kroz usta. [...] I ne vrati se kada postane vampir, on ne može da uđe gde stavljaš ključ da otvoriš vrata, on može samo duša, jer je kao dim, može da uđe unutra. A on ne bi mogao nikada da uđe. A to da se stave igle, da se stavi to, nikad nije istina].

Ružino objašnjenje je ispravno, istančano i interesantno jer dotiče jedan od osnovnih simboličkih sistema koncepta smrti: odnos duša — telo. Veoma jaki argumenti koji su ovde istaknuti objašnjavaju početno stanje tradicije, ali nisu dovoljni da bi opravdali fatalističku nezainteresovanost pred virtuelnim strahom od pretvaranja mrtvacu u vampira. U istom smislu, iz pripovedanja ove mlade žene se izdvaja prilično jasna ideja da je ova metamorfoza često ne samo virtuelna, ne samo očekivana već sigurna transgresija koja poštuje uobičajena pravila sistema nasleđivanja i srodstva. Tako: *Da omu ei možda a veñit să veză, să să uice, a dă dă n-a făcut asa. A, da moroiu când baće-n casă, dă să l'agăñă casa dăn pământ. Dăn pământ să l'agăñă casa! Omu, moroiu când baće! A, da omu ei n-a batut. N-o a spriat-o. A tat-ăl mio când a-ț muri, el isto s-aț fașe cum s-a făcu fraći-so. OH: Pentru că e pe femelie? R: Da, isto. OH: Dar numai oamenii din familie sau și muierile? R: Să dă muieril'i. OH: Și tu? R: Isto dacă o fi mama mea asa.* [A njen čovek je možda došao da vidi, da gleda, ali to nije radio. A, ali kad vampir udara po kući, kuća se ljulja iz temelja. Iz temelja se ljulja kuća! Čovek, vampir kada udara! A, ali njen čovek nije udarao. Nije je plašio. A moj tata kad bude umro, on će se isto pretvarati kao što se njegov brat pretvorio. OH: Zato što ide po porodici? R: Da, isto. OH: Samo se muškarci iz porodice ovako pretvaraju ili i žene? R: I žene. OH: I ti? Isto, ako bi i moja majka tako.].

Ukočenost od straha zbog očekivanja nesreće; opšta blokada ponašanja; nekonzistentnost sistema kolektivne zaštite — ovo su karakteristike koje sumarno mogu opisati ono što se dešava u Trešnjevici. Nameće se utisak da sama zajednica traži neku vrstu horora pa, umesto da izbegava njegovu pojavu, ostavlja otvorene sve puteve za njegovu proizvodnju. U tom smislu rituali profilaktičkog ili apotropejskog tipa odsustvuju iz uop-

štenijeg odvijanja ceremonije upravo da bi ostavili otvorene semantičke puteve za afirmaciju ove kolektivne strave.

U ovim uslovima mogu se postaviti sledeća pitanja: zašto ova zajednica ima potrebu za doživljavanjem snažnih senzacija? I zatim, kako se ipak izlazi iz ovih perioda napregnutosti i življenja u strahu?

Može se pretpostaviti da se ove, tradicionalno uspostavljene krize straha, shvaćene kao vrline sa vrlo velikim šansama za realizaciju, mogu čitati kao istinske manifestacije zajedničke terapije. Njihova je uloga da dozvole plenarno opstajanje straha time što provociraju pravo kolektivno rasterećenje. Pošto veliki deo vremena provode pod pretnjom vrlo konkretnih opasnosti i pošto imaju potrebu da se stalno štite od realnih opasnosti, stanovnici Trešnjevica, kao i njihovi preci nekada, trebalo bi da znaju kako da upravljaju svojim strahovima i kako da ih savladaju. Ovaj izuzetan oblik transfera emocija zajednice aktiviran je jer se razlozi za ove strahove ne mogu prekinuti kao ni stalna pretnja opasnostima. Naglašeno postojanje straha od vampira zauzima mesto nekih nekontrolisanih strahova izazvanih realnim neugodnostima. Ta je zamena, između ostalog, u Trešnjevici motivisana aksiomatskim verovanjem da vampir terorise ali ne ubija.¹⁰² Uz to, zamena realnog nemira provociranim i konzumiranim na transcendentnom planu omogućava ravnotežu zajedničkih strahova i upravljanje njima putem dodatnog sistema rituala.

Ovaj dodatni sistem rituala sastavljen je od onih stepenica tradicionalnog ponašanja koje olakšavaju izlaženje / izbegavanje / ublažavanje nemira i kolektivne prestravljenosti. Pripovedanja o pogrebnim običajima u Trešnjevici dozvoljavaju da se iznađe više sličnih rituala i, istovremeno da se zabeleži njihova strukturna i funkcionalna sličnost. Reč je, u stvari, o tri vrlo važna rituala odvajanja koji markiraju tri etape definitivnog prekida između zajednice koja je ostala *ovde* i umrlog koji je otišao *onamo*.

Prvu etapu ograničavanja između živih i umrlog predstavlja upravo sahrana. Na povratku kući svaki stanovnik Trešnjevica treba da poštuje niz zabrana na prvi pogled samo očišćenja, a na drugi pogled, evidentno namenjenih markiranju secesije domena umrlog i smrti. Prema iscrpnoj Ružnoj priči: *Când pl'eș la om mort, cu aia, o patică-n pișor, opinca, dă nu untri nâncă-n casa ta, dă la o scoț dă la poartă. Să merz în bătătura ta,*

¹⁰² Pauna ovako formuliše to verovanje: *asta-i nimic, pă știine a pus moroñu capu la știineva? Aia ñeroadă lumea, du-la dracu. Kaki, nu puñe moroñu capu ñicăieñ. [...] Samo tek kao sad, dă ceamă, kao, aia e Sfântu dă Dumñezău la tot narodu ceamă, aia, a dat Dumñezău ceamă, da nu omoară moroñu, fata mea [nije to ništa, koga je vampir ubio, koga? To lud svet, teraj ga dođavola. Kaki, ne ubija vampir nikada. [...] Samo tek kao sad, od straha, kao to je sveti Bog celom narodu, strah taj, dao je Bog strah, ali ne ubija vampir, kćeri moja.]*

merz' în sárap. Da aia opincă mora s-o spel'. [...] Arunś foc când vii, da, arunś foc când vii dă la moarce. Când l-îngropi, în zua-ia. Iei focu ăla, lapidzi păşce cap la drum. [...] Să peşchiru čisto, dă nu s-a şcers nîncă nîmnea cu el. Să ăla peşchir dă să şcerze kao când vii dă la mort nu e bun kao să şcargă copilu cu el, că nu e bun. [...] Odma să spală. Să opinca dân pişor. Când vii dă la... când l-îngropi omu, eşce muiere, ais, la noi, al'ea mult vrăzăşce. A nu e bun să untri cu el'e, că ai călcat acolo, pă la mormânt, pân sárá, pân tāmâie, pă la plânsăčil'e, pă la jalosu lor. Nu e bun să untri cu el în casă. Nego dăscuľ, dă la portă, dân drum. [...] O dăscuľ, da, să merz' în sárap, s-aduś laboru încolo, dă lă o spel'. Când e ea spălata, curatā, tu atunśa untri, aiśa în bătăturā, în casā, cu ea. [Kada ideş kod umrlog čoveka, sa onim, sa patikom na nozi, opankom, da udeş u svoju kuću, skineş pred kapijom. Da udeş u svoje dvorište, udeş u čarapama. A taj opanak moraş da opereş. [...] I baciş žar kad udeş, da, baciş žar kad dođeş od smrti. Kada ga zakopaş, tog dana. Uzmeş taj žar i baciş preko glave. [...] I čist peşkir, da se nije niko obrisao njime. I onaj peşkir kojim se brişe, kao, kad dođeş od umrlog nije dobro, kao, da se brişe dete njime, jer nije dobro. [...] Odma se pere. I opanak sa noge. Kada dođeş sa ... kad se sahrani čovek, ima žena ovde, kod nas, time one mnogo vračaju. A nije dobro da udeş u njima, jer si gazio tamo, po grobu, kroz vosak, kroz tamjan, kroz plač, kroz njihovu žalost. Nije dobro da udeş u njemu u kuću. Nego bos sa kapije, sa puta. [...] Izujeş ga, da, da ideş u čarapama, da odneseş tamo labor, da ga opereş. Kad je on opran, čist, ti onda uđi, tu u dvorište, u kuću, u njemu.]

Posle godinu dana završetak žalosti markira se drugim, jednako intenzivnim i povratno izraženim prekidom. Evo te prakse iz Paunine priče: *A, pāi ť-ai lapădat negru, ťucu-će. [...] Negru-acolo să lapădă. [...] La anu, când e anu đe zâl'e fân negru sî duś acolo, la mormântu lui, sî l'e rupi, rupi, rupi la mormântu lui să s-će rāmâne la el la marzînă. Niş pă el lasupra, la marzîn-asa, l'e lapăzi. Eto šta je, e-će asa, asa si sârbii, sî sârbii faşe-asa, sî sârbii. La anu dă zâl'e l'e lapădă la mormântu lui, l'e rupe, l'e rupe, l'e rupe si l'e lasă la marzînă. Să el'e să prăpădeşce sângurel'e la mormânt, a nu e biñe-n casă să lapezi [A, pa kada skidaş crninu, ljubimte! [...] Crnina se tamo baca [...] Na godinu, kad izađe godina nosiş crninu i ideş tamo, na njegov grob i cepaş — cepaş — cepaş na njegovom grobu i ono što ostane — na ivicu. Ne na njega odozgo, na ivicu je baciş. Eto šta je, evo tako, i Srbi tako rade, i Srbi to rade, i Srbi. Na godinu dana je skidaju na njegovom grobu, cepaju je — cepaju — cepaju i ostave na ivici. I to se samo raspadne na grobu, a nije dobro u kući da skineş].*

Konačno, nezavisno od toga kada se dešava — u fiksiranom intervalu posle smrti, ili u prilično udaljenom i tako nesigurnom roku — susret sa

mrtvim sistematski je zamagljen načinom na koji se ovaj pojavljuje: često *cu salele* [s leđa], nikad *cu gura* [s lica], to jest uvek je viđen s leđa, što delimično ostavlja mesto sumnji, a sa druge strane ovaj susret je drugi oblik neopozivog odvajanja između mrtvih i živih.

Paunina formula po kojoj umrli treba da se udalji od živih jednako oštro kao *cum e Seriu dă Pământ* [kao nebo od zemlje] sintetise osnovni cilj pogrebnih ceremonija koje se praktikuju u Trešnjevici. Pogrebna ceremonija otkriva svoje osobenosti u vezi sa konkretnim ritualima koje dovede do secesije svetova — *ovog* prema *onom*, *sveta živih* i *sveta mrtvih* — i, istovremeno, sa već opisanom prijemčivošću za horor i za krize strave provocirane smrću i mrtvima. Ceremonija se ne konstruiše na ideji trijumfa nad haosom koji izazva povratak mrtvih među žive i ne teži anihilaciji zlokobnog i uznemirujućeg koji su posledica ovih verovanja. Sasvim suprotno, model separacije i preloma nosi sa sobom upravo ideju ontološke disjunkcije između našeg sveta, zaštićenog običajima i njihovog sveta/sveta mrtvih koji često i virtuelno izaziva teskobu.

Između redova proizlazi činjenica da način razumevanja smrti u zajednici u Trešnjevici paradoksalno implicira zastrašujuće iščekivanje povratka umrlih, ali i skrupulozno poštovanje radnji namenjenih da umrle razdvoji od živih. To je kao kad se ljudi drže na distanci od mrtvih i čine to markirajući ih često i intenzivno ali nemaju snage / hrabrosti / tradicije da im se otvoreno, efikasno suprotstave i zatim ih unište kao zle duhove.

Ako se u onome što se tiče pozicije koju ova zajednica zauzima prema smrti može identifikovati originalan i u mnogo čemu devijantan stav u odnosu prema opštoj rumunskoj perspektivi,¹⁰³ stvari se pokazuju sasvim različito ako se prate pomeni pripremljeni umrlom. Njihov niz: *prva pomena* nazvana i *șarana, sâmăbăta* [subota], *patruzăș dă zâl'e* [četrdeset dana], *zumăta dă an* [pola godine] i *anu* [godina] verno reprodukuje sukcesiju osnovnih pomena koji se daju u rumunskim prostorima. Svaki od ovih ritualizovanih momenata intenzivno simbolički markira etape prelaska duše umrlog sa ovog sveta ka onom svetlu. U isto vreme, svaki od ovih pomena podrazumeva važne trenutke suživota sa onima koji su ostali ovde, sa onima koji su u žalosti. Ove prilike za ujedinjenjem grupe koja je ostala u žalosti odlične su prilike za reafirmaciju moći i jedinstva zajednice i, implicitno, reafirmaciju njene nadmoći nad smrću.

Brojni detalji koje su moji sagovornici evocirali prilikom opisivanja pomena mrtvima iz njihovog sela pokazuju kompleksnost rituala. Treba ih slediti korak po korak, a svaku etapu tradicija formuliše putem propisa, restrikcija i zabrana. Rečeno jezikom Trešnjevica — ceo niz radnji stoji pod

¹⁰³ V. *supra*.

znakom *mora* — a sa druge, po znakom *nu smeš* — ne smeš. Različiti stepeni obaveznosti tako karakterišu sve što pripada sferi posmrtnih pomena. Od samog početka treba uočiti jasnu razliku u pogledu sfere predstava o mrtvima i njihovog povratka među žive, gde stvari stoje pod znakom virtualnog i, čak i ako se hipostazira — pod sumnjom.

Iz priča dobijenih tokom intervjua proizlazi da u dugačkom nizu pomena *mora / treba*: da se napravi četrdeset i jedan kolač za prvu pomanu (ili može da se iseče četrdeset i jedno parče hleba); da se upali istom prilikom četrdeset i jedna mala sveća; da se pali tokom tri večeri sveća umrlo-me; prvih večeri po sahrani da se ostavi nož uz malo hrane i malo vode da bi umrli imao gde da jede; devojka treba da nosi vodu nekome tokom četrdeset dana posle nečije smrti; na četrdeset dana poziva se svet i ponovo se deli četrdeset i jedan hleb; ovom prilikom se kuva žito; ako je umrli muškarac, jedan dečak — *copil dă voiñic* [muško dete] kako kaže Ruža — dobije štap umrlog, napravljen od grane jabuke, u koji je zakačen novčić i oko kojeg je venac cveća; tada se i na potoku izliva četrdeset čaša vode, a njihov broj zabeležen je na rabošu.

Serijski ritualnih radnji je široka i striktna, ali da bi njihovo odvijanje postiglo željene ciljeve stalno treba poštovati po neko dodatno pravilo — što se izražava kroz *nu se poate* [ne može se] (podrazumeva se, *să nu...*[da ne...]). Tako: ne mogu se zameniti posni i mrsni dani, već treba regulisati vrste jela za svaku pomanu u zavisnosti od dana kada se obavljaju; mora se postaviti sto (za pomanu) tri puta uzastopno čak i ako je broj učesnika veoma mali; niko od onih koji su već jeli na pomani ne može po drugi put da sedne za sto jer se smrt vraća u kuću; za pomanu treba napraviti četrdeset i jedan kolač, ali se jedan od njih mora staviti odvojeno i kasnije pustiti niz reku; tokom četrdeset dana neko — devojka — treba da nosi vodu za umrlog, inače je tradicija kruta: može biti u pitanju samo devojka koja *n-are poala, n-are rându* [nema menstruaciju]; ako u periodu od četrdeset dana od sahrane već nije odneto četrdeset posuda vode ne može se pustiti letvica sa upaljenim svećama koja otvara put duši ako se pre toga ne izliju u reku preostale posude i tako dalje.

Praktično, ovi nizovi običaja se podržavaju, uslovljavaju, argumentuju i/ili se uzajamno komentarišu. Sigurno je da ovaj način funkcionisanja tradicije ne karakteriše samo zajednicu u Trešnjevici. Opcija između dva termina srpskog porekla — *mora*, odnosno *nu smeš* — evidentno novih u lokalnom idiomu, sugeriše da je interes zajednice za ove modalne specifikacije u pogledu sopstvenih baštinjenih običaja — odnosno onih koji pripadaju posebno sferi posmrtnog prelaza — još uvek živ, čak i više, on uslovljava konceptualizaciju.

Ovaj zahtev za fiksiranjem ontološkog stanja pogrebnih rituala može se naći i u ekstenziji koju je celokupni ceremonijal konstruisao u Trešnjevici. Imam u vidu u tom smislu činjenicu da je, nezavisno od konkretnog i ponekad neobičnog ili čak aberantnog slučaja smrti sa kojim je suočena, zajednica spremna da putem tradicije ritualno reši problem. Tako, ako se smrt desi poslednjih dana u nedelji, a sahrana se održi u subotu, istog dana se daju dve pomane, kako ona obična, *prva pomana*, ili *țarana*, tako i ona koja treba da obeleži završetak prvog pogrebnog ciklusa, *sâmbăta* [subota]; ako je umrli mlad muškarac, ceremonije koje se njemu organizuju obavezno sadrže muziku, a zajednica ima čak ono što Ruža naziva *muzică eşce la noi dă om mort* [ima kod nas muzika za umrlog čoveka]; ako umre neudata devojka, njen je pogreb zamišljen kao posmrtna svadba,¹⁰⁴ delimično zato što je devojka obučena u nevestinsku haljinu i, zatim i zato što je jedan od ritualnih predmeta bez koga se ceremonijal ne može obaviti *pogașa când să mărită* [svadbena pogača] koja se pravi i umrloj devojci; ako istovremeno umru dva člana jedne porodice njima se organizuje posebna sahrana: *a dacă moare doi, isto, când l-ângropi, zua dă-l îngropi faș, faș dă trei. Faș un cocos, o găină, un cocos, nu fomeie, nu, cocos, baș voiinic, dă cântă, cocosu. Faș sanduc dăn blăń, fașe căsăńi, dăn casă, fami'ia dă la lor fașe sanducu, să cocosu lă bagă-nuntru. Să l-închiđe, lă coveșce cu cuie, să l-închiđe. Să cocosu viu lă bagă cu ei înuntru. Să nu moară ăl dă trei* [A ako umru dvoje, isto, kada ih zakopaš, na dan kada ih zakopaš, praviš trećeg. Napraviš petla, ne kokošku, petla, ne žensko, nego baš muški petao, da peva, petao. Napraviš sanduk od dasaka, naprave ukučani, iz kuće, njihova familija pravi sanduk i petla stave unutra. I zatvore ga, zakuju ga ekserom, da ga zatvore. I živog petla stave sa njima unutra. Da ne umre treći].

U pamćenju stanovnika Trešnjevica može se otkriti širok repertoar ritualnih rešenja sa čistim i nesumnjivo efikasnim delovima, često sa simboličkim sadržajima koji se još mogu aktivirati — kako to dokazuju odlomci iz transkripata intervjuja koji se tiču pogreba. Mnoštvo informacija dobijenih tokom jednostavnih i otvorenih razgovora izuzetno je sugestivno za važnost koju smrt ima u trešnjevičkom sistemu vrednosti.

Ideja na koju navode ove informacije jeste ideja anksioznog očekivanja trenutka smrti. Tokom vremena zajednica je izgradila rešenja za skoro svaku vrstu smrti, od one koja se smatra prirodnom — smrt starih ljudi koji su stigli na kraj svog časnog života — sve do neobičnih slučajeva

¹⁰⁴ O pogrebnim ceremonijama mladih neoženjenih / neudatih, o ceremonijama koje se konstruišu na osnovu sintetičkog scenarija, koji preuzima jednako od sahrane i od svadbe, pisali su Mușlea 1972:7–36 i Kligman 1998.

izuzetka: mladi umrli, umrli neoženjeni / neudate, umrla deca, žene umrle na porođaju zajedno sa svojom decom, umrli koji ostavljaju za sobom druga rođenog istog meseca, samoubice, umrli koji moraju da ispaštaju za teške grehe i tako dalje. Ništa ne treba da bude prihvaćeno ili tretirano kao novi i neočekivani fakat koji implicira ma i slabašnu ideju direktne borbe sa smrću ili ideju suprotstavljanja pred strahom od smrti. Sve treba samo primeniti u pokušaju čvrste ali neangažovane demarkacije između živih i umrlog i smrti.

Preterivanje u ovom razgraničavanju između *života* i *smrti*, između *živih* i *mrtvog / mrtvih*, između *ovog sveta* i *onog sveta* može se indirektno prepoznati i iz važnosti koju imaju predstave o onostranom i odgovarajući simbolički sistem. Spomenici na groblju u Trešnjevici, monumentalni i... iscrpni, prvi su argument u ovom pogledu (u smislu da nije izostavljeno ništa od onoga što je umrli voleo i što kao posledica te ljubavi može da bude razlog njegovog eventualnog povratka u ovaj svet). Umrlo se nudi sve što se smatra da mu je potrebno, a ova ponuda u mnogome prevazilazi simboličku dimenziju tipa *pars pro toto*.

Kako je prilikom pomena dato dovoljno hrane i pića, na groblju — znači u njegovoj kući u drugom svetu — umrlom se stavljaju na raspolaganje sve stvari koje bi mogao da želi u životu. Ugravirani crteži ljudi koji ugodno sede za stolom i uživaju u kafi ili pivu mogu se često naći na groblju. Pored njih, na nadgrobim spomenicima umrlih mladića vide se automobili (ponekad i njihove marke) koje su imali za života. Prostor od nekoliko kvadratnih metara „kuća na groblju“¹⁰⁵ iskorišćen je do maksimuma. Nameštaj pre dekorativan, luksuzan i ekstravagantan nego funkcionalan ili simboličan ispunjava unutrašnjost ovih „pravih vikendica“ — kako ih inspirativno naziva Ivan Čolović. Umrlo se nude udobne fotelje, televizori i video rikorderi dobrih marki, pa čak i koš za košarku za boravak u večnosti.

Ovako organizovan prostor groblja u Trešnjevici otkriva se kao jedan od najinteresantnijih i najdubljih tekstova o tradicijskoj kulturi i poimanju sveta ovdašnje zajednice. Jasno je da tako minuciozno i izobilno realizovan svet koji treba da odražava onaj svet, nesumnjivo izražava verovanje da taj svet zaista i postoji. Istovremeno, materijalno preterivanje, neiscrpana lista predmeta koji se mogu postaviti na grobu u perfekcionističkom pokušaju mimetizma kome je početna tačka upravo ovaj svet exteriorizuje funkcionalnu konkretnost onog sveta u predstavama trešnjevičke zajednice.

¹⁰⁵ Za detaljnije komentare o novoj konfiguraciji grobalja u Srbiji v. Čolović 1995:111–118 (odjeljak *kuća na groblju*).

Konkretni karakter onog sveta može se uzeti kao polazna tačka za to kako rumunske zajednice predstavljaju život posle smrti. Svuda su kod Rumuna pomeni indirektno svedočanstvo za verovanje po kome umrli ima slične potrebe kao i živi, a ako te potrebe nisu zadovoljene, on je skoro prinuđen da se vrati u ovaj svet da bi naterao svoje naslednike da mu daju sve što je neophodno.

Ipak, ova glad za materijalnim detaljima onog sveta i pokušaj da se on konstruiše u skoro istim dimenzijama prema dimenzijama predstava o njemu u nesaglasju je sa sistemom sadašnjih običaja u rumunskim zajednicama. Srpski model „kuće na groblju“ iz poslednjih decenija sigurno ne treba izgubiti iz vida kada govorimo o ovim konstrukcijama. Ali, u istom kontekstu problem rumunskog / *čisto* rumunskog / banjaškog identiteta grupe iz Trešnjevica ponovo se javlja kao teško rešivo pitanje.

Da bi stvari i na dalje ostale jednako komplikovane i neodređene treba zabeležiti da predstava o onom svetu, koja proizlazi iz trešnjevčkih pripovedanja (izvan ovog raskošnog tretmana mrtvih i izvan monumentalnog registra objekata koji su im posvećeni, teško prihvatljivih u rumunskom ideatičkom sistemu o pogrebu), sadrži i niz sekvenci bliskih transcendentnom, prozračnom i eteričnom.

Tako, tokom dugog pripovedanja o patnjama po logorima i tokom rata, uz partizane, Milan je opisao i jedan dramatičan trenutak: puca se na grupu ljudi, a oni koji su rođaci i susedi trče jedni prema drugima; međutim oni to ne rade da bi se uzajamno štitili, već: *dacă moare să fie p-alantă lume. Să fie p-alantă lume asa, să cum a dat cu automatu.* [ako umre da bude na onom svetu. Da bude tako na onom svetu, kako je pucao iz automata.]. Na jednom drugom mestu, objašnjavajući radnje koje treba obaviti ako prilikom porođaja umru i majka i dete, Ruža dotiče drugo pitanje o onom svetu, sazdanje predstava o ljudima koji ga nastanjuju. Evo, iz njenog diskursa: *dacă moare copilul dă șină ai, el e pă lumea-lantă șinzăș d-ai. Vezi? Pân-la patruș dă zâl'e el e doas d-ai, p-ormă poțineșce pân-la anu, pân-la doi, d-el îmbătrâneșce, patruș dă ai. Omu când moare, el nu poa-să fie mai mult bătâr n dă patruș d-ai, dacă moare copil. Care a murit dă șinzăș d-ai ei îmbătrâneșce.* [ako umre dete od pet godina, ono na onom svetu ima pedeset godina. Vidiš? Do četrdeset dana ono ima dvadeset godina, zatim *počinje* do godine, dve, ono stari, četrdeset godina. Čovek kada umre, on ne može da bude stariji od četrdeset godina, ako umre dete. Ko je umro od pedeset godina, on ostari.].

Povezivanje ovih površnih odlomaka sa nekoliko ugraviranih crteža koji se mogu videti po nadgrobnim spomenicima u Trešnjevici omogućava grubo skiciranje esencijalizovane predstave onog sveta. Reč je, u prvom redu, o svetu koji je konstruisan na principu srodstva i ponekad su-

sedstva, reč je o mestu na kome će se u večnosti naći oni koji su živeli zajedno tokom života. Zatim, reč je o svetu u kome se postojanje odvija mirno, o utopijskom prostoru u kome se ideal ovdašnjeg socijalnog života — sedeti za stolom ćaskajući sa porodicom i prijateljima uz kafu — realizuje u večnosti. Na kraju, to je teritorija idealnog ujednačavanja uzrasta: prerano umrla deca ubrzano stare, sve dok ne stignu u standardni uzrast od četrdeset godina, dok ostali stare diskretno i bez tendencije nemoći.

Uprkos spokoju ovih tradicionalnih vizija o onom svetu i, istovremeno, nasuprot skrupula koje intenzivno uređuju ritual odvajanja ovog od onog sveta, posmrtno predstave u Trešnjevici imaju i prilično konzistentan deo posvećen uznemirujućim preplitanjima dva sveta, odlomak u čijem su centru bića ovde nazvana *strigoi* ili *moroi* [vampir].¹⁰⁶

Skoro svako od onih koji pričaju zna za neki događaj sa vampirima. I više od toga, Ruža, Boža, Milenko i Milanka imali su po neko izuzetno lično iskustvo o kome mogu da govore samo kao o susretima sa natprirodnim koje predstavljaju vampiri.

Posmatrajući ova izlaganja u celini — impresionira činjenica da ona dolaze od ličnosti veoma različitih životnih iskustava (Ruža je živela samo u svom selu, dok su Milenko i Milanka dugo vremena živeli u Hrvatskoj i Sloveniji, a Boža je decenijama radio u Švajcarskoj) i posebno, divergentnih životnih filozofija (Ruža je izuzetno zainteresovana za tradiciju i, izgleda da je od učenja i ponavljanja tradicije napravila strategiju svog uspešnog postojanja u zajednici; Milenko propoveda verovanje Jehovnih svedoka, i shodno tome, dosledno se bori protiv svega što se, budući da nije u vezi sa ovim verovanjem, može odrediti kao „čisto sujeverje“; dok Boža želi da se predstavi kao racionalni skeptik). No dobro, svima njima se prikazuju vampiri, što indirektno izražava intenzitet lokalnog sistema verovanja i njegovu nadmoć nad svim drugim vrstama odnosa prema stvarnosti koje su članovi ove zajednice stekli tokom vremena.

Priče o vampirima u Trešnjevici razvijaju se u formi nekoliko čvrstih motiva: vampir se vraća u kuću koju je sagradio; vampir se vraća tokom božićnog posta; vampir se ne pokazuje licem već leđima; distanca između njega i onoga ko ga sledi ostaje konstantna; vampir se može oterati određenim formulama koje aktiviraju snagu reči, od koji je izgleda najjača: *La Murova, la šarani!* [U Moravu, kod šarana!]. Pored ovih narativnih odlomaka koji daju sočnost pričama i ujednačavaju ih sa rumunskim repertoarom, verovanja u vampire u Trešnjevici sadrže nekoliko ključnih elemenata namenjenih partikularizovanju sistema. Takvi su uverenje da se

¹⁰⁶ O slici vampira (*strigoi/moroi*) u tradicionalnoj rumunskoj kulturi, v. Hedeşan 1998; za poređenje sa srpskim predstavama v. Радин 1996.

pretvaranje u vampira porodično nasleđuje, neka vrsta metamorfoze „po rodu“;¹⁰⁷ zatim, ideja da vampir ne ubija; i, konačno, verovatno kao odraz poslednjih decenija od kada se selo udvostručilo u delu prema Moravi, prenošenje većine događaja o susretima sa vampirima u gornji deo sela, u apsolutno mesto predaka.

Svi ovi odlomci verovanja, na prvi pogled paradoksalni a još uvek pogodni da podrže duboka ubeđenja u svesti članova zajednice, značajan su deo jednog kompleksnog i finog sistema razumevanja života i smrti i, zatim, dominacije / upravljanja teskobama koje su proizvod oba ova domena egzistencije.

Paunini praznici i slojevi tradicije

Pregled o trešnjevičkom kalendaru i, zatim o sistemu običaja i verovanja o smrti i onom svetu omogućio je da se sazda jedna originalna i kompleksna predstava analizirane grupe o svetu i životu. Verni opis ove predstave ipak nije kompletan bez analize nekih od običaja često evociranih od strane stanovnika: bez praznika koje određuje Pauna.

Kao pravi ključ lokalnog mitsko-ritualnog skupa ova se kategorija tradicionalnih manifestacija konstruiše i rekonstruiše između kalendar-skog sistema i verovanja o smrti i mitske geografije onog sveta. U opcionalnim i personalizovanim datumima, ali prilično čvrsto smeštenim u seriju svetaca i drugih važnih religijskih praznika u periodu kasnog proleća i početka leta, kakav bi bio *Đurđevu* (Đurđevdan) ili *Spasovdan*, praznici koje postavlja Pauna spadaju među poslednje kalendarske praznike u sedentarnoj sezoni. Istovremeno, u pokušaju da se izbegne patnja ili čak vrati vitalnost nekom bolesniku i, više od toga, u pokušaju da se postignu ovi ciljevi specijalnim postupcima tipa mučnih putovanja ka onom svetu i u njega, kroz virtuelne prostore u kojima bi se duša bolesnika mogla izgubiti, praznici su i datumi koji najintenzivnije aktuelizuju topografiju onog sveta i argumentuju tradicionalnu sliku sveta o životu i smrti, prekida, susjedstva, interferenci i kontinuiteta između ova dva ontološka domena.

Ključni status praznika podržan je i izuzetno bogatim presecanjem / preklapanjem koje oni olakšavaju između jednog mitskog sistema, posebno na demonološkom stepenu i jednog ritualizovanog sistema tradicionalne terapije; i, konačno, između najbolje institucionalizovanih formi socijalnog i lokalnog suživota i reliktnih manifestacija jedne stare i veoma intenzivno argumentovane religioznosti arhaične fakture.

¹⁰⁷ V. *supra*.

Kako proizlazi iz obavljenih intervjua, praznik je raskošna terminalna tačka na celoj ritualnoj trasi izazvanoj odvijanjem nečijeg života (posebno nekog deteta ili nekog mladog čoveka) po descendentnoj spirali koja preti da se obruši u katastrofu. Ili, u Joaninim sintetičkim okvirima: *Când scapă dintr-un accident, de exemplu era să mă lovească mașina și am scăpat, m-a atins numai sau m-a trântit, dar eu am scăpat cu viață, sau alte întâmplări ale lor: se mai bat, se mai iau cu pistoalele...* [Kad se spase od neke nesreće, na primer hteo je auto da me udari i ja sam se spasla, samo me je očešao, ili oborio, ali ja sam sačuvala život, ili drugi njihovi događaji: tuku se, vade pištolje...]. U ovakvoj situaciji, ili onda kada je neko dete teško bolesno a njegovu bolest je teško odrediti u nešto egzaktijim okvirima narodne medicine, onda, kako ekspresivno kaže Mița Stanojević sa većom pažnjom za esencijalne simboličke elemente nego za samu naraciju: *E, pă urme, pă una, pă alta, i-a făcut seva, a Păuna sî ia ca-đe. Ea nu știe dă ea. Cađe sî nu știe, vorbeșce cu Vânturî'i, e. [...] ea cu Soimañe [...] și puñe prajnic makar bilo Sveći Gheorghe* [E, zatim, jedno-drugo, nešto je učinio, a Pauna i ona padne. Ona ne zna za sebe. Padne i govori sa vetrovima, e. [...] ona sa sojmanama [...] i odredi praznik *makar bilo* na Svetog Đorđa].

Jasno je da se ljudi obraćaju Pauni u delikatnim i teško objašnjivim slučajevima, onda kada se nalaze u stanju patnje, a pragmatični razlozi njihovih nesreća ne mogu se otkriti. Njena reakcija je u svakom od ovih slučajeva maksimalna: *ona pada*, ili, drugim rečima, izgleda kao da je izgubila svest, ulazi u pravo kateleptično stanje. U stvari, kako proizlazi iz ovih izlaganja, reč je o posebnoj telesnoj tehnici, ali i izuzetnoj duhovnoj praksi. U ovim uslovima moguće je da se žena dovede u posebno stanje koje joj — u skladu sa mitom koji se i danas prenosi u zajednici — omogućava direktnu komunikaciju sa duhovima, čuvenim *sojmanama* koje treba da prihvate činjenično stanje, stanje koje deblokira ritualne procedure koje vode u njegovu sanaciju.

Većina stanovnika Trešnjevica prilično površno je prešla preko detalja koji bi se mogao nazvati *padanje*. Prepoznajući jednodušno upravo esencijalnu etapu ove prakse, momenat — kada žena padalica govori sa *sojmanama* i pregovara o duši čoveka koji pati i implicitno o njegovom lečenju pomenut je ili aluzivno ili je samo imenovan bez detalja. Neravnoteža između semantičke važnosti sekvence i nekonzistentnosti naracije, po meni, indirektno ukazuje na ezoterični karakter koji je *padanje* trebalo da ima. Ako podaci sa kojima se ulazi u krizu koja će odrediti praznik mogu biti poznati svima, ako ono što je potrebno uraditi kada se stvari dijagnostifikuju jeste opet jedna opštepoznata stvar, način na koji se odvija kontakt između predstavnika ljudi — žena *padalica*, u konkretnom slučaju Pa-

una — i duhova pripada tajnoj sferi jer pripada samo posvećenima. Stari Milan, sin jedne nekadašnje *padalice*, sećajući se šta je proživeo / video u detinjstvu, znači pre tri četvrtine veka, svakako drugostepeni svedok odvijanja tajni i striktnog uspostavljanja ritualnog kontakta između svetova, priča: *Văna taman, iz pičke materine văna dân tot satu: hai la vrăzătoarea aia, că aia možda spase čoveku život. E-te. [...] Cu Soimañel'e. Vorbea. S-aia ovako. Na mnoga sveta. Nu poa să... ea cu ochii-nchisi vorbea: E-he-he-he-he-he, să vă trăiască cucunasî vostrî, da bog da. Lasă-lă, bre, că n-a razumit, zăşe, n-a razumit, zăşe. Mă rog dă voi, să vă trăiască cucunasî vostrî. Să vă trăiască poal'il'i voastre. E-će. [...] Skoro, skoro deset minuće, petnest, a vorbit cu Soimañil'i. S-atunşa: ho-ho-ho, a sculat. S-a fricat la ochi s-a luat apă s-a spălat pă gură. Znači, ona došla u život. Moja majka govori sa vile.* [Dolazili su *taman*, iz *pičke materine*, dolazili su iz celog sela: hajde kod one vračare, jer ona može da spase čoveku život. Eto! [...] Sa sojmanama. Govorila je. I to ovako. *Na mnoga sveta*. Nije mogla da, sa zatvorenim očima je govorila: He, he, he, he, he, živela vam vaša deca, *da bog da*. Pustite ga, bre, nije razumeo, kaže, nije razumeo, kaže. Molim vam se, živela vam vaša deca. Živeli vam vaši skutii! Eto. [...] *Skoro, skoro deset minuta, petnest*, govorila je sa sojmanama. I onda: ho-ho-ho, probudila se. Istrljala je oči i uzela vodu, isprala usta. *Znači, ona došla u život. Moja majka govori sa vile.*]

Kada se prevaziđe ovaj momenat žena *padalica* se vraća u prirodno ponašanje u svakodnevnom kodu, ali ipak u rečima koje izgovara čuva — takođe po jasno utvrđenom običaju — suštinu i moć sveta duhova u koji je upravo imala pristup. Dalje, ono što ona kaže treba da bude sprovedeno, njene reči se ne doživljavaju kao prosti kapric ili kao lično rešenje, makar ono bilo i mudro, već kao sakralna poruka kamuflirana u profano, kao poruka iz sveta sveznajućih i svemogućih duhova ljudskom svetu koji se nalazi u poziciji da ih sluša / obožava.

U principu, poruka *padalice* — to jest danas, odnosno poslednjih decenija Paune — sastoji se u određivanju jednog praznika za osobu koja je propatila i propisivanju tipologije u koju ovaj praznik treba da se upiše. Boža i njegova supruga predosećaju, vrlo korektno, specifičnost stvari i odgovaraju na moje pitanje — zašto se nekima određuje jagnje, a drugima patka?: *S: Ko c-asa vrea ea. B: Pa, asa vrea ea, še şciu. Cu raţă, unî zîşe cu raţă că mai S: Iefcîn. B: Da. Care-i fără mai sărac omu, n-are, pântru aia, el î puñe, ea-i puñe raţă, puñe... La raţă de-al'e albe mora să fie. S: Si pogăş.[...] Dă testă, dă foină. [...] Să faşe colo-n vatră. Unde frişe aşea, mielu-ăla ili raţa aia, aşea l'e faşe-n vatra aia l'e coaşe. Sî l'e unze cu zar ili cu miere.* [S: Kao, jer tako ona hoće. B: Pa, tako hoće ona, šta znam. Sa patkom, neki kažu da je patka malo. S: Jeftina. B: Da. Ko je ma-

lo siromašniji čovek, nema, zato, ona mu odredi patku. Odredi. Mora da bude od onih belih patki. S: I pogače. [...] Od *testa*, od brašna [...] Pravi se tamo na vatri. Gde peče ono, ono jagnje ili onu patku, tamo pravi na onoj vatri. I maže je šećerom ili medom.]

Sprovođeci božanske propise, ali vrlo verovatno i iz evidentnih pragmatičkih potreba, *padalica* oboelom određuje praznovanje nekog praznika tokom celog njegovog života. Ako u pogledu statusa, imenovanja i velikog značaja ovog praznika ne postoje oscilacije, do njih može doći kada je reč o vrsti praznika (sa jagnjetom, sa glavom od jagnjeta, odnosno sa belom patkom, koja nije „mutava“) i njegovom datumu. (Teoretski, dan bilo kog sveca koji dolazi odmah pošto žena *padne* može biti određen za praznik, ali su u praksi praznici u Trešnjevici ili Đurđevdan ili Spasovdan, ili neki manji svetac, mada, kako primećuje Boža, ne posle Svetog Ilije.)

Nezavisno od toga kada i kako se praznuje, praznik se razvija kao sukcesija ponuda namenjenih *Sojmanama*. Prema pravilima žrtvovanja,¹⁰⁸ svi segmenti ceremonije konstruišu se kao preterivanje u očišćenju i čistoti. Odnosno, prema zajedničkom izlaganju Ruže i Milice: R: *Să dă-l copil care era mai mic,iei copil care nu cuțeza să mănânsē dān āla miel,era fricā la narod kao cā treše boala pā el. Mai la urmā mânca oameņi bātārni sā care era mai cīneris, mai asa, sapcesprāše, opcesprāše ai. A sā nu smea sā sā lapeđe cā mănāncā cāni, numa in pādure. [...]* Că nu smeșce cāni sā mănāncā. Dacā cāni mânca dā ei, boala s-întroșa. [...] M: *A tamo zāpāsam in pādure la loc cīst* [R: A dete koje je malo, uzmeš dete koje ne sme da jede od tog jagnjeta, ljudi su se plašili da bolest ne pređe na njega. Zatim jedu stari ljudi i omladina koji su, više ovako, od sedamnaest, osamnaest godina. A ne *sme* se da se baci, da jedu psi, samo u šumu. [...] Jer ne *smeju* psi da jedu. Ako jedu psi od toga, bolest se vraća. M: *A tamo zakopamo u šumu na cīsto mesto*].

Da bi neki praznik postigao svoj cilj potrebno je, dakle: da se žrtvuje čista životinja (jagnje — simbol čistote ili isključivo bela patka), na nekom čistom mestu, pored čistog drveta; ovo treba da obavi čist čovek, a hranu treba da pripremi čista žena; meso žrtvovane životinje mogu da jedu samo čisti (slučajevi ritualne nečistote slobodno se predstavljaju, što potvrđuje svest zajednice o ovoj pojavi); ono što ostane posle jela odnosi se na neko drugo čisto mesto, na neko mesto koje se nalazi daleko od sela, u šumu ili na Moravu, na teritoriju u koju ne stupaju uljezi iz nečistog prostora našeg sveta.

Ovako određen praznik jeste kura očišćenja, spiritualna radnja intenzivno ritualno determinisana, namenjena da izrazi zahvalnost duhovima koji su omogućili povratak u život nekom teškom bolesniku (čak i na ivici

¹⁰⁸ V. u ovom smislu knjigu Mauss/Hubert 1997, *passim*.

smrti) i slavljenje samog rituala putem koga jedna od mudrih i pametnih žena iz zajednice posreduje u takvom vraćanju u život.

Imajući u vidu izuzetnu važnost ovog običaja za samu zajednicu nameću se sledeća pitanja: kojim motivima se može objasniti njegova premoć; i, istovremeno, koji simbolički scenariji mogu biti istaknuti pored njegovih sadašnjih površinskih struktura?

Da rekapituliram i sintetišem segmente ove običajne prakse: teško stanje nečijeg zdravlja navodi članove zajednice da se za pomoć obrate ženi specijalizovanoj za lečenje; ova žena se u Trešnjevici naziva *căzătoare* [padalica] jer je ritual koji ona svaki put aktivira vezan za gubitak kontrole nad sopstvenim telom — padanje — u korist privremenog oslobođenja duha, što je, implicitno, vrsta transa. Oslobođena duša padalice stupa u kontakt sa duhovima i posle razgovora sa njima uspeva da se vrati i da spase bolesnika; kada se ponovo vrati u život bolesnik nastavlja da tokom celog svog života slavi svoje ozdravljenje tako što duhovima nudi ponude po tradicijski vrlo dobro regulisanim ritualima.

Skiciranje ovih repera omogućava identifikovanje dva velika simboličko-ritualna kompleksa koji su odgovorni za tako prestižan običaj u tradicionalnom životu u Trešnjevici: reč je pre svega o određenom tipu šamanskog kompleksa¹⁰⁹ i zatim, o lokalnoj formi *gurbana*.

Da bi se razvila prva hipoteza potrebno je navesti neke od opštih opservacija o šamanizmu koje je dao renomirani istoričar religije Joan Petru Kulijanu, po kome se „šamanizam može identifikovati u religiji svih kontinenata i na svim nivoima kulture“ (Culianu 1994:67). Na ovaj mitsko-ritualni kompleks upućuje u prvom redu činjenica da se široka serija priprema, koja konačno dovodi do uspostavljanja praznika, razvija oko transa žene padalice. Ili, kako ovaj religijski kompleks opisuje Mirča Elijade „šaman je stručnjak za trans tokom koga se veruje da njegova duša napušta telo da bi se popela na nebo ili sišla u Pakao“ (Eliade 1997:20).

Iščitavanje priča iz Trešnjevica o načinu na koji su se nekada odigrala padanja kao i o načinu na koji ih danas vrši Pauna, sumnje koje posebno insinuiraju skeptik Boža, navode na pitanje, u okvirima Kloda Rivièra, šta se nalazi sa druge strane ovih radnji nerazumljivih racionalnom čoveku dvadeset prvog veka: „Simulacija? Prevara? Treba videti“ (Rivière 2000:145). Mora se verovati u autentičnost trešnjevicičke šamanske prakse kroz prizmu komentara istog antropologa religijskih fenomena: „Ponašanje šamana odgovara ulozi propisanoj za funkciju. Ritual nije igra, niti je šaman ekvivalent pozorišnog glumca“ (Rivière 2000:146).

Uloga šamana prilično je jasno arhetipski determinisana. Kako to opisuje Mirča Elijade, on se „singularizuje“, u smislu da „u društvima

¹⁰⁹ Drugo sažeto predstavljanje ove hipoteze v. u: Hedešan 2003.

moderne Evrope predstavlja simptome vokacije ili bar religijske krize“ (Eliade 1997:23); šaman se tako singularizuje neobičnim iskustvom (Eliade 1997:45), koje može biti ekvivalentno znaku njegovog sakralnog izbora i koje se često modeluje po „tradicionalnoj šemi: patnja, smrt i uskrснуće“ (Eliade 1997:46). Na osnovu sećanja mojih sagovornika može se primetiti da se Paunina životna priča tka kao na razboju po ovim reperima uloga. Vrlo bolesna u detinjstvu, Pauna je neko vreme ležala kao mrtva. Zatim ju je u život vratila druga iskusna padalica, Milanova majka, koja joj je na kraju predala znanje. U ovom smislu je Milanova priča iscrpnija: *Pă ea, pă mum-mea, ea a fost, n-a știut dă ea nimic. [...] E-će, s-o întrebi pă ea. Mi-a spus Milan că n-a știut nimica dă ea. Al'i mum-mea a luat busuioc, a luat bogami, busuioc s'i a băgat-o, s-a culcat pă busuioc. S'i mămă-mea i-a dăscântat s-a predat-o să fie s'i ea vrăzătoare. [...] Da, mum-mea i-a dat-o să [ia?] cu Soimañil'i să să fie vrăzătoare. Da dă multă lume a sculat ea. Pă mum-mea a învățat-o. Mum-mea a dat-o cu Soimañil'i.* [Njoj [tj. Pauni, napomena O. H.] moja mama, ona je bila, nije ništa znala za sebe. [...] Eto, pitaj nju! Rekao mi je Milan da ništa nije znala za sebe. Ali moja mama je uzela bosiljak, uzela *bogami* bosiljak i stavila ga, legla na bosiljak. I moja majka joj je bajala i predala joj da ona bude vračara. [...] Da, moja mama joj je dala da bude sa sojmanama i da bude vračara. Ali mnogo sveta je ona podigla. Pa nju je moja mama naučila. Moja mama joj je dala sojmane.]

Drugim rečima, Pauna je svoju sadašnju slavu izgradila poštujući uobičajene šamanske inicijatičke stepenice. Ili, prema Elijadeu: „šaman se prepoznaje kao takav samo ako je dobio dvostruke instrukcije: prve, ekstatičke vrste (snovi, ekstatički trans itd.) i druge, tradicijske vrste (šamanske tehnike, ime i funkcije različitih duhova, mitologiju i genealogiju plemena, tajni jezik i dr.)“ (Eliade 1997:28). Ako još dodam da Pauna — slično ženama padalicama koje su joj prethodile — uživa opštu saglasnost zajednice¹¹⁰ i više — značajna priča o njenom inicijatičkom iskustvu nastavlja da se prenosi po mnogim pomoravskim selima, uključujući tu i srpske zajednice,¹¹¹ formiraju se obrisi prave šamanske ličnosti.

Šamanski scenario tako postaje konzistentan sistematskim praktikanjem transa od strane žena koje, kako kaže Boža — *lecuie la lume* [leče svet].¹¹² Milanov opis ovog padanja otkriva mnogo: odvajanje duše koja kreće u potragu za duhovima od tela koje izgleda ukočeno i obamrlo, im-

¹¹⁰ V. Delaby 2002:38: „Širokogorov insistira na značaju saglasnosti klana. Bez dozvole svog socijalnog okruženja, kandidat, makar bio talentovan, ne može postati šaman“.

¹¹¹ V. gore.

¹¹² Jedan sličan tradicionalan čin zabežen je početkom dvadesetog veka u rumunskim zajednicama u blizini Kučeva, posebno u selu Duboka u: Đorđević 1943. Podatke o „padanju Rusalija“ u Dubokoj preuzeo je Mirča Elijade i iskoristio u diskusiji o mogućno-

presionira i implicitno argumentuje sakralnost postupka. Ipak, najinteresantnije informacije dolaze od same Paune koja sumarno opisuje topografiju prelaska iz ovog sveta u onaj svet, i uprkos svojoj tendenciji da ne priča tajne, ukazuje na važnost koju ovaj prostor ima u celokupnoj konfiguraciji šamanskog akta lečenja. Evo indikativnog odlomka: *Muierea aia, se am povestât io, ca pâ apă. A murit muierea aia. Numa aşca, muierea astălantă, na-a. Ea se Ț-a spus, zâse că ea a murit si s-a-ntors. Ea tot [...] ca pâ apă: to-to-to-to. Care faşe greška. Nu poţi să treş pâ lumea aia, tres pră punce, e punce pâ apa aia. Şşşşş. Mă întreb, da nu şciu, să crăp. Puncă aia pâ apa aia. Tu tres pâ punca aia, vezi, asta [...] lată e, da pâ punca aia mică. Tu tres pâ ea. Mora să tres în parca aialantă, întru Dumnezău în Rai. Unde e narodu tot. Pân-la patruzăşil'i mortu nu treşe. Do četres dana zâse treşe în Rai. [...] Atunś, fata mea. Tu dai pomeni cât vrei încoa. Ali aia zî să cată. Aia când viñe moţe biti da ti je pravi stan, ala a trecut asta în aialantă, a dacă a făcut nevaljana, a picat în apa aia, în pakao, aşia-i până-i lumea-n pakao.* [Ta žena, što sam ti pričala, kao voda. Umrkla je ta žena. Samo ona, a ona druga žena ne. Šta ti je ona rekla, kaže da je umrkla i da se vratila. Ona sve [...] kao voda: to-to-to-to. Ko pogreši. Ne možeš da predeš u onaj svet, prelaziš preko mosta, ima most preko te vode. Š-š-š-š. [...] Pitam se, ali ne znam, da umrem. Taj most na toj vodi. Ti predeš preko tog mosta, vidiš, to [...] širok je, preko onog malog mosta. Ti predeš preko njega. Moraš da predeš na drugu stranu, kod Boga u raj. Gde su svi ljudi. *Do četres dana* kažu, prelazi u raj. [...] Onda, kćeri moja. Ti daš daće koliko želiš ovamo. *Ali* onaj dan se traži. Kada dođe *može biti* da ti pravi stan, on je to prešao na drugu stranu, a ako je činio *nevaljano*, pao je u onu vodu, u *pakao*, tamo je dok je sveta u *paklu*.]

Mada je maksimalno protkana neizrečenim, narativnim lakunama, letimičnim pregledom logičkih relacija između ispričanih stvari i šamanskih praksi lečenja, konfuzna Paunina naracija funkcioniše kao jedini validni dokaz o ovim prostorima. Kao šaman, ova žena je u suštini „jedina koja može da prodre u mističnu geografiju“¹¹³, tako se jedini podaci o odnosu između svetova mogu dobiti samo preko nje.

Ovaj ključni momenat rituala, momenat transa, ima dve simultane, mada sasvim različite slike jer one proizlaze iz različitih tačaka gledišta. Dok se za Paunu momenat padanja poklapa sa zamornim putovanjem mostom između svetova, Milanu — čija je perspektiva u stvari perspektiva spoljašnjeg posmatrača rituala padanja — ovaj momenat odgovara razgovoru između žene u transu, žene šamana i *sojmana*. Nesumnjivo je uklapanje

stima interpretacije nekih izolovanih slučajeva iz rumunske tradicijske kulture kao pravih šamanskih elemenata. V. Eliade 1995:201–213.

¹¹³ Eliade 1997:178.

obeju naracija u šamanski kompleks. S jedne strane, ideja da šaman kreće u traganje za dušom obolelog da bi je vratio natrag iz prostora između života i smrti jedna je od koordinata šamanizma;¹¹⁴ sa druge strane, verovanje da šaman ima direktne odnose sa duhovima,¹¹⁵ podržano prijateljskim razgovorima koje žena padalica vodi sa *sojmanama* zajedničko je mesto u mitско-ritualnom sistemu. U ovom drugom smislu izuzetno je zanimljiva osobita retorika žene koja govori sa *sojmanama*: sa jedne strane ona se zalaže za familijarnost, jer se *padalica* i *soimane* zajedno smeju; sa druge strane, nesumnjivo je markiranje razlika na egzistencijalnom nivou: molba je podržana izrazom *Să vă trăiască poal'el'e voastre!* [Da su vam živi vaši skuti!], kao kad ljudsko biće ne može da se usudi da prevaziđe inferiornu stranu, donju stranu duha. Ova tenzija između prijateljskog uspostavljanja kontakta sa duhovima i strašljivog pristupa duhovima, između želje za familijarnošću sa sakralnim i obazrivog odbijanja, između *hibrisa* i očuvanja prave hijerarhije vrednosti — druga je koordinata šamanizma. Uopšte, komentatori beleže da stav šamana prema duhovima osciluje između intimnih odnosa sa jedne strane i straha i obazrivosti sa druge (Delaby 2002:77).

Uz pomoć šamanske hipoteze može se zaključiti da celokupni postupak određivanja praznika od strane žene padalice, praznika po sebi, ima iste ciljeve koji se mogu identifikovati u većini sesija šamanskog tipa, odnosno: „obožavanje, lečenje bolesnika, praćenje duša u donji svet, [odnosno] žrtvene ponude date duhovima jesu znak zahvalnosti ili zaštitna ponuda“ (Delaby 2002:111).

Sa druge strane, drugačijim čitanjem, posebno u svom završnom delu žrtvovanja i ritualnog gošćenja, običaj nazvan *praznik* u Trešnjevici liči na ritualni sistem *gurbana*. Izveštavajući o ovom običaju, Nikolaesku-Plopşor pisao je početkom prošlog veka: „*Gurban* ili *praznik svetih* jeste praznik koji imaju Banjaši na Đurđevdan ili na Spasovdan.“¹¹⁶

Prezentiran je i zbirni opis ovog običaja, vrlo ilustrativan u kontekstu ove diskusije. U nastavku izdvajam sledeće: „Onog momenta kada čoveka uzmu svete, daje staroj ženi, koju su ostavili svetovni grehovi, da se moli svetima, da joj kažu šta treba da radi da bi se izlečio. Svete joj u snu kažu koji praznik treba da uzme i kog dana. Na Spasovdan ili Đurđevdan, već kako je dan odabran, bolesnik kupuje belo jagnje (da ne bude sa mnogo crnih fleka ili sasvim crno), tri flaše vina i kreće na čistu livadu u šumi. Zajedno sa njim idu i drugi ljudi, ali čisti — da nisu najmanje dve nedelje bili sa ženom — i obučeni kao za Uskrs; idu i žene, i one čiste i deca, jer

¹¹⁴ Eliade 1997:177.

¹¹⁵ Eliade 1997:95–98, *passim*.

¹¹⁶ Nicolăescu-Plopşor 1922:35.

su deca čista. Iskopaju rupu i nad njom zakolju jagnje, tako da krv iscuri u nju. [...] Kada je jagnje pečeno podeli se na dva dela, polovina se stavi pored rupe, a druga polovina se podeli na tri komada i stavi se na tri stola. [...] Sve što ostane od hrane, makar bila i polovina jagnjeta, stavlja se u rupu; stolovi se operu i sve se stavlja u rupu. Ražanj na kome je jagnje pečeno i drvo na koje je bio zakačen kotao sa kačamakom iscepaju se u komade, ubace u rupu i zatrpaju u zemlju ušicama sekire. U rupu se stavljaju čak i ugarci koji ostaju od vatre i sve se pokrije zemljom.“¹¹⁷

Očito je da običaji Banjaša iz Oltenije¹¹⁸ pokazuju uzbuđujuće sličnosti sa onim koji se još uvek održava u Trešnjevici. Ovaj isti koncept, isto visoko vrednovanje čistote, ista briga da ponude stignu do svemoćnih duhova ... Sigurno je da se analogija između običaja koji se još uvek praktikuje u dolini Morave i onog iz Oltenije pretvara u dodatni dokaz o filijaciji ove grupa.¹¹⁹

Sa druge strane, uočavanje razlika jeste barem jednako interesantno. Ideja je da se razlike na prvi pogled tiču samo ravnoteže prakse. U Trešnjevici je uloga žene koja je krenula u potragu za dušom bolesnika, medijatora između profanog i sakralnog, mnogo jača, prevazilazi sam praznik. Pažljivije posmatrano, ova razlika je mnogo važnija. Ona ne znači samo da je etapa ustanovljavanja praznika prioritetna u odnosu na njegovo godišnje ponavljanje, ona čak i u tim uslovima jasno markira supremaciju mita nad ritualom i, implicitno, sakralnog nad profanim. Ova razlika indirektno ukazuje na važnost uloge medijatora između svetova žene padalice i podržava ritualnu važnost kontakta između sakralnog i profanog sveta, ona je dokaz da je praznik samo segment finijeg i kompleksnijeg magijsko-religijskog sistema arhaične fakture.

Završne napomene

Intervjui i njihovi transkripti, etnološki i pragmatički komentari, fragmentarne beleške iz terenskog dnevnika vođenog u Trešnjevici navedeni na prethodnim stranicama, konstruišu zajedno globalnu sliku tradicionalnog života sa početka dvadeset i prvog veka jedne male grupe *Rumuna / čistih Rumuna / Banjaša* u selu u dolini Morave.

¹¹⁷ Nicolăescu-Plopșor 1922:35–36.

¹¹⁸ Tokom dvadesetog veka običaj *gurbanl*, kao praznik Rudara, pomenuo je Calotă 1995:184.

¹¹⁹ Usput beležim da Jon Kelča sredinom prošlog veka piše o geografskoj rasprostranjenosti *gurbana*: „ja ga nisam našao ni u jednoj oblasti u kojoj sam istraživao Rudare. Verovatno su oni ovaj običaj praktikovali samo u Olteniji“ (Chelcea 1944:140).

Zbog oskudnosti dokumenata o zajednicama ove vrste i u ovoj oblasti uspostavljena slika je sasvim nova, fascinantna kako spolja tako i u dubini, često ezgotična i stalno problematična. Ona je istovremeno i subjektivna slika, konstruisana na osnovu niza razgovora, slika koju između redova karakteriše „singularnost diskurzivnih konstrukcija, nikada ponovljiva“ (Blanchet et al. 1987:88), što proizlazi iz fluktuacije diskursa, različitog „u zavisnosti od situacije, sagovornika, raspoloženja intervjuisanih itd.“ (Blanchet et al. 1987:88).

Ako je ipak u izvesnoj meri subjektivnost zamagljena mnoštvom i varijantnošću glasova onih koji pripovedaju — i čiji su odgovori integralno reprodukovani u duhu postmoderne antropologije koja dovoljava da se u tekstu citiraju istovremeno mišljenja istraživača i ona koja pripadaju njegovim sagovornicima — subjektivnost ipak ostaje jedan od najupadljivijih filtera celokupnog postupka. Sve priče, sve reakcije, sve nedoumice, sve kamuflaže i, sa druge strane, svi preterani detalji bili su stimulisani / režirani okolnošću prvog susreta članova ove zajednice sa nekim istraživačem iz Rumunije. Njemu / njoj / meni i, implicitno, svetu / svetovima iz kojih ja dolazim bili su upućeni ovi diskursi. Ponekad je bilo veoma teško napraviti izbor. Kao Rumunka trebalo je da znam i da razumem šta se tamo događa, mada sam ja jedva znala šta rade Vlasi u okolini Bora (sa kojima su me inače brkali). A što se tiče mog statusa istraživača — kao Rumunka bila sam inkompatibilna sa tim statusom, po aksiologiji ljudi iz Trešnjevici trebalo je da rumunski upotrebljavam samo usmeno. A kada je moja profesionalna pripadnost bila prihvaćena, bila sam tretirana kao simbolična Srпкиnja.¹²⁰

Intenzivno subjektivna slika o Trešnjevici za široku rumunsku zajednicu ali i profesionalno-naučnu zajednicu uopšte, kreiranu kao model čitaoca, jeste — lakunarna. Ne mislim ovde na činjenicu da su mnoge sekvence tradicijskog života ostale neistražene te da bi veći broj intervjua dozvolio, bez sumnje, skiciranje jedne vernije i bolje iznijansirane slike. Osnovni nedostatak ove slike leži u činjenici da je ona dobijena kumulisanjem onoga što kažu (o sebi) članovi zajednice, uz ignorisanje onoga što čine u raznim prilikama. U tom pogledu ovaj tekst je izgrađen kao prva etapa istraživanja u očekivanju kompletiranja putem dužeg terenskog rada koji bi prioritetno bio fokusiran na posmatranje ponašanja i lokalnih običaja.

Preuzimajući, ipak, za sada, elemente koji se skiciranjem ove, ma koliko sumarne slike pokazuju kao istinski toposi interesa zajednice, zadržaću se — iz dugačkog spiska radnji koje kamufliraju fine arhaične scenarije i iz široke serije kompleksnih leksičkih i pragmatičkih aspekata — na

¹²⁰ V. posebno komentare u odeljku *Podvlačimo crtu i dodajemo*.

izuzetnom značaju problema identiteta koji ova zajednica konstruiše i argumentuje i potvrđuje.

Cigani za druge i *Rumuni* za sebe; *čisti Rumuni*, znači — ipak neka druga vrsta Rumuna kada imaju potrebu da se okarakterišu u pokušaju da oblikuju svoje poreklo ... Vodeći računa o ovim oscilacijama, morala sam da na ovim stranicama stanovnike Trešnjevica nazivam nekad *Rumunima*, nekad *čistim Rumunima*, nekad *Banjašima*. Inače sam ubedena da bi opredeljenje za samo jedan od ovih naziva i eliminisanje ostalih bilo isto što i primena Prokrustove postelje. Za istraživanu zajednicu, formulisanje identiteta nemoguće je u okvirima *ili ... ili*, već se mora realizovati u okviru *i ... i*.

Ideja koja se čita između redova knjige Amina Malufa (Maalouf 1998) — da opredeljenje za jedan identitet u uslovima u kojima je moguće da se odlučiš za više njih, na kraju krajeva znači smrt — uprkos svojoj patetičnosti validna je i profitabilna i u ovom slučaju.

Literatura

- Achim 1998 — V. Achim: *Țigani în istoria României*, București, Editura Enciclopedică, 1998.
- Avram 1960 — A. Avram: Cercetări lingvistice la o familie de țigani, *Fonetică și dialectologie* II, 93–105.
- Berdan 2003 — L. Berdan: Limbaje speciale, u: *Mitologia cuvintelor*, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza“, 131–200.
- Blanchet et al. 1987 — A. Blanchet, R. Ghiglione, J. Massonnat, A. Trognon: *Les techniques d'enquête en sciences sociales*, Paris, Dunod.
- Bologa 1935 — V. Bologa: Raportul din 1756 al unui chirurg german despre credințele românilor asupra moroilor, *Anuarul Arhivei de Folklor* III, Cluj, 159–168.
- Bonte/Izard 1999 — P. Bonte, M. Izard: *Dicționar de etnologie și antropologie*, Coordonatorii variantei românești, Smaranda Vultur și Radu Răutu, Iași, Polirom.
- Borcilă 1965a — M. Borcilă: Un fenomen fonetic dialectal: rostirea lui *ș* ca *s* și a lui *j* ca *z* în graiurile dacoromâne, I. Răspândirea și situația actuală a fenomenului, *Cercetări de lingvistică* X/2, 259–279.
- Borcilă 1965b — M. Borcilă: Un fenomen fonetic dialectal: rostirea lui *ș* ca *s* și a lui *j* ca *z* în graiurile dacoromâne. Vechimea și originea fenomenului, *Studia Universitatis Babeș — Bolyai, Series Philologia*, Fasciculus 2/X, 109–119.
- Borcilă 1966 — M. Borcilă: Un fenomen fonetic dialectal: rostirea lui *ș* ca *s* și a lui *j* ca *z* în graiurile dacoromâne. II. Locul și reflexele fenomenului în microsistemul graiului, *Cercetări de lingvistică* XI/1, 71–76.
- Calotă 1995 — I. Calotă: *Rudarii din Oltenia*, *Studii de dialectologie și de geografie lingvistică românească*, Craiova, Sibila.
- Chelcea 1944 — I. Chelcea: *Rudarii*, Contribuție la o „enigmă“ etnografică, [București], Casa Școalelor, 1944.
- Christie 1986 — A. Christie: *O autobiografie*, În românește de Adina M. Arsenescu, Postfață de Dan Grigorescu, București, Univers.

- Comentarii 1991 — Comentarii la Legenda Meşterului Manole, u: *Drumul spre centru*, Antologie alcătuită de G. Liiceanu și A. Pleșu, București, Univers.
- Constante 1929 — C. Constante: *Românii din Valea Timocului și a Moravei*, București, Institutul de Arte Grafice „Eminescu“ S.A.
- Constantinescu 1986 — N. Constantinescu: *Lectura textului folcloric*, București, Minerva.
- Coșeriu 1994 — E. Coșeriu: *Prelegeri și conferințe*, Iași, Institutul de Filologie Română „Al. Philippide“.
- Crețu 1980 — V. T. Crețu: *Ethosul folcloric — sistem deschis*, Timișoara, Facla.
- Cuisenier 2002 — J. Cuisenier: *Memoria Carpaților, România milenară: o privire interioară*, Cu 47 de ilustrații în text, 60 de ilustrații în afară de text, 2 hărți, 3 indexuri, Traducere în limba română de I. Curșeu și Ș. Pop, Cluj, Echinox.
- Culianu 1994 — I. P. Culianu: *Călătorii în lumea de dincolo*, Traducere de G. și A. Oișteanu, Prefață și note de A. Oișteanu, Cuvânt înainte de L. E. Sullivan, tradus de S. Antohi, București, Nemira.
- Čolović 1995 — I. Čolović: *Jedno s drugim*, Beograd.
- Delaby 2002 — L. Delaby: *Șamanii tunguși*, Traducere din limba franceză de L. și D. G. Burlacu, Cluj — Napoca, Dacia.
- Devereux 1994 — G. Devereux: *De l'angoise à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Aubier.
- Drogeanu 1985 — P. Drogeanu: *Practica fericirii*, București, Eminescu.
- Đorđević 1943 — T. Đorđević: Printre românii noștri, Note de călătorie, traducere din limba sârbă de C. Constante, *Românii din Timoc*, Culegere de izvoare îngrijită de C. Constante și A. Golopenția, București, Imprimeria Institutului Statistic.
- Ehrler 2000 — J. J. Ehrler, *Banatul de la origini până acum (1774)*, Ediție îngrijită de C. Feneșan și V. Wollmann, Timișoara, Editura de Vest.
- Eliade 1991 — M. Eliade: Comentarii la Legenda Meşterului Manole, u: *Drumul spre centru*, Antologie alcătuită de G. Liiceanu și A. Pleșu, București, Univers.
- Eliade 1995 — *De la Zalmoxis la Genghis-Han, Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei Orientale*, Traducere de M. Ivănescu și C. Ivănescu, [București], Humanitas.
- Eliade 1997 — M. Eliade: *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului*, Traducere din franceză de B. Prelipceanu și C. Baltag, București, Humanitas.
- Favret-Saada 1994 — J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, Folio/Essais.
- Filipescu 1906 — T. Filipescu: *Coloniile române în Bosnia, Studiu etnografic*, Cu 20 ilustrațiuni și o hartă etnografică, București, Academia Română, Tipografia Göbl.
- Filipesku 1907 — T. Filipesku: Karavlaška naselja u Bosni, *Glasnik Zemaljskog muzeja* XIX, Sarajevo, 77–101, 215–241, 335–357.
- Frățiță 1993 — V. Frățiță: Contribuția lui G. Weigand la cercetarea subdialectului bănățean, *Contribuții lingvistice*, Timișoara, Editura de Vest.
- Géraud et al. 2001 — M. O. Géraud, O. Leservoisier, R. Pottier: *Noțiunile — cheie ale etnologiei*, Traducere de D. L. Ilin, Iași, Polirom.
- Gheție 1968 — I. Gheție: Contribuții la istoria trecerii lui ea la e (*leage > lege*). Prezența lui ea în Muntenia la începutul secolului al XVIII-lea, *Limba română* XVIII/6, 501–508.

- Ghinoiu 1988 — I. Ghinoiu: *Vârstele timpului*, Bucureşti, Meridiane.
- Goldsworthy 2002 — V. Goldsworthy: *Inventarea Ruritaniei, Imperialismul imaginaţiei*, Traducere de L. Cioroianu, Bucureşti, Curtea Veche.
- Golopenţia 2001 — S. Golopenţia: Elemente praxiologice şi pragmatice relevante pentru o tipologie a informatorilor, u: *Intermemoria, Studii de pragmatică şi antropologie*, Cluj — Napoca, Dacia.
- Gregorian 1938 — Mihail C. Gregorian: Graiul şi folclorul din Oltenia nord-vestică şi Banatul răsăritean, *Arhivele Olteniei*, XVII, 97–100.
- Grimaud 1982 — V. Grimaud: *New Delhi, pratiques et significations de l'habitat indien moderne*, Université Paris X.
- Griselini 1984 — F. Griselini: *Încercare de istorie politică şi naturală a Banatului Timişoarei*, Prefaţă, traducere şi note de C. Feneşan, Timişoara, Facla (prvo izdanje u Beču 1780).
- Hall 1984 — E. T. Hall: *La danse de la vie, Temps culturel, temps vécu*, Paris, Seuil.
- Hartular 1996 — A. Hartular: *Merem la America, Începuturile comunităţii româneşti în America*, Prefaţă de M. Leuca, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române.
- Haviland 1990 — W. A. Haviland: *Anthropology*, Harcourt Brace College Publishers.
- Hedeşan 1998 — O. Hedeşan: *Şapte eseuri despre strigoi*, Timişoara, Marineasa.
- Hedeşan 1998a — O. Hedeşan: La célébration de la maison (praznicul) chez les roumains. Modalités de lecture, *Etno-kulturološki zbornik IV*, Svrlijig, 55–60.
- Hedeşan 2000 — O. Hedeşan: *Pentru o mitologie difuză*, Timişoara, Marineasa.
- Hedeşan 2002 — O. Hedeşan: Crăciunul, Analiză de caz, *Tradiţie şi interculturalitate, Hagymányés interkulturalitás, Tradition and Interculturality*, Editat de Bodó Barna, Timişoara, Marineasa, 109–125.
- Hedeşan 2003 — O. Hedeşan: Myth and /or Shamanism. Case Analysis: Păuna of Trešnjevica, *Roma Religious Culture*, Edited by D. Đorđević, Niš, 84–93.
- Hedeşan 2005 — O. Hedeşan: *Curs de folclor. Lecţii despre calendar*, Timişoara, Editura Universităţii de Vest.
- Hodoş 1895 — E. Hodoş: *Poezii populare din Banat*, ed. II, Caransebeş.
- Ieşan 1906 — I. Ieşan: *Românii din Bosnia şi Herţegovina în trecut şi prezent*, Comunicări făcute Academiei Române în şedinţa din 19 nov. 1904 adăugate şi întregite, Arad, Tipografia George Nichin.
- Ivănescu 2000 — G. Ivănescu: *Istoria limbii române literare*, Ediţia a II-a, Îngrijirea ediţiei, indice de autori şi indice de cuvinte: Mihaela Paraschiv, Iaşi, Junimea.
- Kilani 1994 — M. Kilani: Du terrain au texte, Sur l'écriture en anthropologie, *Communications* 58, 45–60.
- Kilani 1994a — M. Kilani: *L'invention de l'autre, Essais sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot.
- Kligman 1998 — G. Kligman: *Nunta mortului, Ritual, poetică şi cultură populară în Transilvania*, Traducere de M. Boari, R. Petringenaru, G. Farnoaga, W. P. Barbu, Iaşi, Polirom.
- Laplantine 2000 — F. Laplantine: *Descrierea etnografică*, Traducere de E. Stănciulescu şi G. Grosu, Prefaţă de E. Stănciulescu, Iaşi, Polirom.
- Lebeuf s.a.: J. P. Lebeuf: Enquête orale en ethnographie, *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard, 180–197.

- Lenclud 1999 — G. Lenclud: Documentul etnografic, u: (coord.) Pierre Bonte, Michel Izard, *Dicţionar de etnologie şi antropologie*, Coordonatorii variantei româneşti S. Vultur şi R. Răutu, Iaşi, Polirom.
- Leu 1996 — V. Leu: *Cartea şi lumea rurală în Banat, 1700–1830*, Reşiţa, Banatica.
- Leu 1996a — V. Leu: *Cartea veche românească din bisericile eparhiei Caransebeşului, 1648–1800*, Precuvântare de Prea Sfinţitul Episcop Dr. L. Streza, Reşiţa, Banatica.
- Maalouf 1998 — A. Maalouf: *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998.
- Mangiuca 1882 — S. Mangiuca: *Calendarul iulian gregorian pe anul 1882*, Oraviţa.
- Mangiuca 1883 — S. Mangiuca: *Calendar Iulian Gregorian Popolar pe 1883*, Oraviţa.
- Marian 2001 — S. F. Marian: *Sărbătorile la români, Studiu etnografic*, III, Ediţie îngrijită şi introducere de I. Datcu, Bucureşti, Grai şi Suflet — Cultura Naţională.
- Maus/Hubert 1997 — M. Mauss, H. Hubert: *Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului*, Traducere de G. Gavril, Studiu introductiv de N. Gavriluţă, Iaşi, Polirom.
- Mesnil/Popova 1997 — M. Mesnil, A. Popova: Străini de toate culorile sau cum îl desemnăm de Celălalt, *Etnologul între şarpe şi balaur, Eseuri de mitologie balcanică*, Cuvânt înainte de P. H. Stahl, Traducere de I. Bot şi A. Mihăilescu, [Bucureşti], Paideia, 223–243.
- Mihăilescu 2000 — V. Mihăilescu: *Socio hai-hui, O altă sociologie a tranziţiei*, Bucureşti, Paideia.
- Moscovici 1984 — S. Moscovici: Introduction, le domaine de la psychologie, u: S. Moscovici (ed.), *Psychologie sociale*, Paris, P.U.F.
- Muşlea 1972 — I. Muşlea: La mort marriage: une particularité du folklore balkanique, *Cercetări etnografice şi de folclor*, Vol. 2: Obiceiuri şi literatură populară, Bucureşti, Minerva, 7–36.
- Nicoară 2001 — T. Nicoară: *Transilvania la începuturile timpurilor moderne (1680 — 1800)*, Cluj — Napoca, Dacia.
- Nicolăescu-Plopşor 1922 — C.S. Nicolăescu-Plopşor: Gurbanele, *Arhivele Olteniei* I/1, 35–40.
- Novacovicu 1933 — E. Novacovicu: *Folclor Bănăţan*, Partea III, Oraviţa, Tiparul Tipografiei Iosif Kaden.
- Ofrim 2001 — A. Ofrim: *Cheia şi Psaltirea*, Imaginarul cărţii în cultura tradiţională românească, Cuvânt înainte de I. Nicolau, Bucureşti, Paralela 45.
- Oişteanu 2004 — A. Oişteanu: *Ordine şi Haos, Mit şi magie în cultura tradiţională românească*, Ediţie ilustrată, Iaşi, Polirom.
- Petrovici 1938 — E. Petrovici: „Românii“ din Serbia Occidentală, *Dacoromania* IX, 224–236.
- Pop 1997 — M. Pop: Contribuţii la studiul limbilor speciale : păsăreasca, *Folclor românesc* II, Texte şi interpretări, Ediţie îngrijită de N. Constantinescu şi A. Dobre, Bucureşti, Grai şi Suflet — Cultura Naţională, 5–9.
- Popiţi 1939 — G. Popiţi: *Date şi documente bănăţene (1728 — 1887)*, Timişoara, Tipografia „Naţională“.
- Pozsony 2002 — F. Pozsony: *Ceangăii din Moldova*, Cluj, Asociaţia etnografică Kriza János, 2002.
- Radić i Tomić 1986 — J. Radić, M. Tomić: Toponimia localităţii Strižilo, din nordul Serbiei, *Studii şi cercetări de lingvistică* XXXVII/3, 245–249.

- Радин 1996 — A. Radin: *Мотиви вампѳира у мѳићу и книжевности*, Београд, Просвета.
- Rivière 2000 — C. Rivière: *Socio-antropologia religiilor*, Traducere de M. Zoicaș, Iași, Polirom.
- Saramandu 1997 — N. Saramandu: Cercetări dialectale la un grup necunoscut de vorbitori ai românei: *Băiașii* din nordul Croației, *Fonetica și dialectologie XVI*, 1997, București, 97–130.
- Segalen 2002 — M. Segalen (sub direcția): *Etnologie, Concepte și arii culturale*, Traducere de M. Gyurcsik, Timișoara.
- Steube 2003 — J. K. Steube: *Nouă ani în Banat (1772 — 1781)*, Studiu introductiv și ediție îngrijită de C. Feneșan, Timișoara, Editura de Vest, 2003 (ed. I, Gotha, 1791).
- Stoica de Hațeg 1981 — N. Stoica de Hațeg: *Cronica Banatului*, Studiu introductiv, ediție, glosar și indice de D. Mioc, Ediția a doua revăzută, Timișoara, Facla.
- Stoica de Hațeg 1984 — N. Stoica de Hațeg: De însurăciuni, cu nunțile rumânilor înprejurul Mehadii, *Scrieri, Cronica Mehadii și a Băilor Herculane, Povești moșăști*, Varia, Ediție întocmită de D. Mioc și C. Feneșan, Timișoara, Facla.
- Štrepel 1992 — G. Štrepel: *Catalogul manuscriselor românești*, B.A.R. 4414 — 55920, Vol. IV, București, Editura Științifică.
- Tiktin 1986 — H. Tiktin, *Rumänisch — Deutsches Wörterbuch*, 2. überarbeitete und ergänzte Auflage von P. Miron, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- Vultur 2002 — S. Vultur (coord.): *Memoria salvată, Evreii din Banat ieri și azi*, Prefață de S. Vultur, Postfață de V. Neumann, Iași, Polirom.
- Weigand 1896 — G. Weigand, *Der Banater Dialekt*, „Jahresbericht des Instituts für rumänische Sprache zu Leipzig“ II.

Otilia Hedeșan

Un teren: Trešnjevica, pe Valea Moravei

Așa cum comunică, deja, titlul, paginile publicate aici sintetizează principalele observații făcute de autoare între 24 și 27 august 2002, în comunitatea de rudari vorbitori de limba română care trăiește la Trešnjevica, pe Valea Moravei (regiune din Serbia actuală). Mai exact, această sinteză a observațiilor de teren este structurată ca o succesiune de trei etape: evocarea condițiilor concrete ale cercetării; transcrierea convorbirilor înregistrate în teren; respectiv identificarea principalelor puncte de interes ale informațiilor obținute ca urmare a interviurilor.

Fiecare dintre aceste trei secvențe urmărește propriile scopuri. Mai întâi, evocarea terenului de la Trešnjevica vizează restituirea unei imagini cât mai vii a lumii de acolo și, apoi, prezentarea cât mai pertinentă a împrejurărilor care au condus la realizarea anumitor discuții sau, dimpotrivă, la ratarea altor traiecte ale investigației.

Ideea inițială a cercetării era aceea de a obține o foarte consistentă secvență de transcrieri ale discuțiilor imprimate pe bandă magnetică la Trešnjevica. Aceste transcrieri au o dublă miză. Pe de o parte, publicarea lor ține de practica postmodernă a antropologiei culturale, în sensul că lasă oamenilor din interiorul comunității investigate posibilitatea de a se exprima, în chiar corpul raportului antropologic (care este textul de față), asupra propriei lor culturi. Filosofia pe care a practicat-o, în mod consecvent, autoarea în condițiile realizării acestei cercetări a fost aceea că oamenii cu care ea s-a întâlnit și cu care a discutat au oferit un foarte elaborat discurs

despre propria lor lume, iar ceea ce are ea de făcut este, întâi de toate, să ofere acest text celorlalți specialiști, care ar putea, într-un viitor imaginabil, să înțeleagă despre Trešnjeвица altceva. Pe de altă parte, însă, transcrierea textelor înregistrate în teren are o importanță deosebită în domeniul dialectologiei românești și al istoriei limbii române, în sensul în care aceste transcrieri fixează pe pagină o variantă până acum necunoscută a românei. Din păcate, spațiul volumului nu a permis reproducerea celor aproape o sută de pagini ale interviurilor; scurtele secvențe invocate, însă, în vederea discutării diverselor aspecte tematice trebuie să suplonească, în aceste condiții, imaginea limbii vorbite la Trešnjeвица la începutul mileniului al treilea.

În sfârșit, în al treilea rând, acela al interpretării materialelor obținute, autoarea focalizează asupra a trei aspecte principale: identificarea unei anumite bibliografii de limbă română care i-ar putea susține și jalona demersul; recunoașterea principalelor elemente care particularizează felul de a vorbi româna la Trešnjeвица în interacțiunea cu cercetătorul — vorbitor de română standard; și, *last but not least*, configurarea, pe baza informațiilor obținute, a unui model al vieții tradițional — folclorice locale.

Scanarea bibliografiei (care conține, ca autori reper, pe lingviștii Emil Petrovici, Ion Gheție și Nicolae Saramandu, pe etnograful Ion Chelcea, dar și pe istoricul Viorel Achim) permite formularea raporturilor pe care textul de față le întreține cu cercetările românești anterioare. Astfel, subiectul general căruia autoarea tinde să îi subsumeze demersul este numit *alte variante ale limbii române / culturii tradiționale românești / comunități declarate românești situate în sud-vestul teritoriului actual al României*, notând că acest *alte* se opune dar se și raportează și presupune comunitățile intens recenzate de cercetările de lingvistică, istorie, etnografie și folcloristică, adică cele ale românilor din Vojvodina și Timoc, de pe actualul teritoriu al Serbiei, comunitatea românilor din partea răsăriteană a Ungariei, ca și toate grupurile de vorbitori ai dialectelor limbii române. Privind sintetic acest traiect tematic — bibliografic, autoarea îi desemnează profilul notând că, încet — încet, prin consolidări succesive și corecturi argumentate, subiectul și-a construit câteva puncte — forță, dintre care: jocul identitar al subiecților din comunitățile investigate, plasarea acestora între declarația de *a fi român* și recunoașterea de *a fi țigan*; caracterul de tezaur cu multe elemente arhaice al acestor *alte* variante ale românei; rutele și epocile de migrare din vechile teritorii românești, pe actualele teritorii a acestor *români*, „*români*”, *caravlahi*, *coritari*, *țigani*, *rudari*, *băieși*.

Sub titlul generic *Tragem linie și adunăm*, studiul grupează o serie de discuții aplicate asupra unor probleme a căror însemnătate devine evidentă odată cu transcrierea textelor și cu încercările autoarei de a înțelege cum anume s-au produs acele interviuri. Sunt analizate, astfel, particularitățile interacțiunii cu cei doisprezece interlocutori; se insistă asupra caracterului obsesiv al prezenței verbelor *a razumi*, *a înjeleze*, *a ști*, ca principale mărci de control ale funcționării canalului comunicațional; se studiază codurile politeții locale și, apoi, se insistă asupra particularităților fonetice (în primul rând trecerea sistematică a lui *ș* la *s*, respectiv a lui *j* la *z*, transformări care definesc graiul de la Trešnjeвица ca pe un *grai siflant*), lexicale, de formare a cuvintelor și morfo-sintactice ale limbii utilizate de subiecți. Pe baza acestei ultime serii de analize, autoarea formulează ipoteza că membrii grupului investigat își au rădăcinile în vestul Munteniei și Oltenia și că au ajuns pe Valea Moravei urmând ceea ce ea numește „itinerariul bănățean”. Coroborând informațiile de analiză a limbii pe direcție diacronică și datele istorice despre prezența rudarilor în Banat (în special mărturiile lui Nicolae Stoica de Hațeg și documente provenind din arhivele regimentelor grănicerești), autoarea propune, ca interval al plecării din Banat către amplasamentul actual de pe Valea Moravei, anii 1790 — 1815.

Comentariile privitoare la viața tradițională locală sunt organizate în funcție de cele două expresii — cheie prin intermediul cărora oamenii de la Trešnjeвица s-au referit la tradiție: *mora* (trebuie) și *nu smes* (nu ai voie să). Rând pe rând, autoarea descrie felul în care localnicii își definesc propriile tradiții, studiază ritmurile timpului potrivit uzanțelor locale, analizează specificul ritual al funeraliilor, pentru a focaliza, înșpe final, asupra celui mai pregnant sistem de religie populară local, cel al praznicelor de sănătate.

Otilija Hedešan

A Field: Trešnjevica, on Morava Valley

As we can see from the title, these pages synthesize the main observations made by the author between 24th and 27th August 2002, in the community of Romanian speaking Rudari from Trešnjevica, on Morava Valley (a region in nowadays Serbia). This synthesis of field observations is structured as a succession of three stages: the evocation of the concrete circumstances of the research; the transcription of the audio recorded conversations; the identification of the main fields of interest in the interviews.

Each of the three sequences has its aim. First and foremost, the evocation of Trešnjevica intends to reconstitute its most vivid image and to present as pertinently as possible the circumstances that helped in the development of some of the discussions or, on the contrary, led to the failure of others.

The initial idea of the research was to obtain a very consistent corpus of transcriptions of the audio recorded discussions in Trešnjevica. These transcriptions have a double aim. On the one hand, they are connected with the postmodern practice of cultural anthropology, in the sense that the people from the investigated community are given the possibility to express themselves, right within the corpus of the anthropologic report (meaning exactly this text), with respect to their own culture. The belief that consistently guided the author while conducting her research was that the people she met and talked to offered a very elaborate discourse about their own world, a discourse that must be given to the specialists as it is, because in the future they might understand something else about Trešnjevica. On the other hand, the transcriptions of the audio recorded texts are of great importance for the Romanian dialectology and for the history of the Romanian language, because they offer a variant of the Romanian language not known so far. Unfortunately, there was not enough space to reproduce the interviews, which were almost one hundred pages long. However, in these conditions, the brief sequences quoted in order to discuss different thematic aspects must stand for the image of the language spoken in Trešnjevica at the beginning of the third millennium.

Finally, in the third place, for the interpretation of the material, the author focuses on: identifying a Romanian bibliography which can support and guide her approach; determining the main features of the idiom spoken in Trešnjevica by the members of the community during their discussion with the researcher — who speaks standard Romanian; and, last but not least, configuring, on the basis of the obtained data, a model of traditional-folkloric life.

A brief review of the bibliography (which includes, as reference authors, the linguists Emil Petrovici, Ion Gheție and Nicolae Saramandu, the ethnographer Ion Chelcea and the historian Viorel Achim) enables us to determine the relation of this text with the previous Romanian researches. Thus, this study can be included in the category of researches centered on *other variants of the Romanian language / Romanian traditional culture / communities that claim to be Romanians and are situated South-West of the actual / contemporary territory of Romania*. The author notices that *other* both opposes and relates to the communities intensely studied by linguists, historians, ethnographers and folklorists, which are the Romanians from Vojvodina and Timok Valley, on the nowadays territory of Serbia, the Romanian community from Eastern Hungary, as well as all the groups that speak dialects of the Romanian language. Synthetically analyzing this thematic bibliography, the author observes that, by successive consolidations and corrections, the subject received a series on interest points, among which: the identity game of the subjects from the investigated communities, their oscillation between the declaration of *being Romanian* and the recognition of *being Gypsy*; the character of thesaurus with many archaic elements of these *other* variants of the Romanian language; the routes and epochs of migration from the old Romanian territories to the actual territories of these *Romanians*, „*Romanians*”, *Karavlahs*, *Coritari*, *Gypsies*, *Rudari*, *Bayash*.

Under the generic title *We draw line and count up*, the study gathers a series of applied discussions on a few subjects whose importance becomes evident once the texts are transcribed and the author tries to understand how the interviews came into being. Thus, the peculiarities of the interaction with the twelve interlocutors are analyzed; the author insists on the obsessive character of the verbs *a razumi* (sr, “to understand”), *a înțelege* (rom, “to understand”), *a ști* (rom, “to know”) — the main means of controlling the functioning of the communicative channel; the local politeness is also studied. The author analyzes the phonetic peculiarities of the vernacular spoken by the subjects (firstly the systematic transformation of *ș* into *s* and *j* into *z*, changes that define the idiom spoken in Trešnjevica as a *syflant idiom*), as well lexical, morphological and syntactical ones. Using this last series of analyses, the author formulates the hypothesis that the members of the investigated group originate from Western Muntenia and Oltenia and that they arrived on Morava Valley following what she calls the “Banat itinerary”. Corroborating language diachronic analysis with the historic data about the presence of Rudari in Banat (especially the testimony of Nicolae Stoica de Hațeg and the documents from the Archives of the frontier regiments), she concludes that their departure from Banat must have taken place somewhere around 1790 — 1815.

The comments about the local traditional life are organized according to the two key-expressions people from Trešnjevica use to refer to tradition: *mora* (“you must”) and *nu смеї* (“do not dare”). The author describes the way in which the natives define their own traditions, studies the time rhythm according to the local beliefs, analyzes the specific ritual character of the funeral and, in the end, focuses on the most striking system of local folk religion, that of the feasts for health.

Софија Милорадовић

СКИЦА ЗА ЕТНОДИЈАЛЕКТОЛОШКА ИСТРАЖИВАЊА
ПОДЈУХОРСКИХ ПОМОРАВСКИХ СЕЛА
(ТРЕШЊЕВИЦА)*

I

Село Трешњевица, које припада параћинској општини, лежи на падинама планине Јухор, крај пута Јагодина — Варварин. Једним својим делом, оним који је у равници и поред пута, Трешњевица излази на лево приобаље Велике Мораве. Званични назив *Трешњевица* познат је у говору народа овога краја са изговорним ликом *Црешњевица*, будући да се дрво и плод воћке *Prunus avium* (трешња) овде именују лексемом *црешња*.

Ст. Мијатовић је забележио да је ово село подељено на Велику Трешњевицу, чији су становници „већином досељеници и то највише из трнског краја у Бугарској“, а има их и са Косова, из пиротске околине и из околине Скопља, и на Малу Трешњевицу, циганско насеље на обронцима Јухора, чија је земља у атару Велике Трешњевице (Мијатовић 1948:91–93). И данас постоје Велика Трешњевица и Мала Трешњевица, премда су многи Цигани из Мале Трешњевице сишли у Велику и ту се настанили.

У горњој махали Трешњевице живели су Срби старинци или најстарији досељеници, а доњу махалу (тзв. Бугарска ма́ла), смештену крај пута, насељавали су махом досељеници из Бугарске. Неки њихови родови стигли су у Трешњевицу пре више од двеста година: *Они шог асвалта у Трешњевицу ма́ло има Срба кућу њорей њуша. Они су бегали свѣ са сирáne. Ёве ши сад највише од оне ракр̀снице де у Трѣ-*

* Овај текст је резултат рада на пројекту 1599: *Дијалектолошка истраживања српског језичког простора*, који у целини финансира Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

шњевцу ѿма, ѿде дѡле и гѡре ѿуѿи, ѿѿи ѿмаиш гѡре близо до ѿѿе цркве кѡће, насељено. Па ѡнда више... а Бугари су све ѿред ѡсвалѿа гѡре. Све су ѿорети ѿуѿа. И ѡни ѿѡ ѿризнѡју да су ѡѿѡд дѡшли. Знају, ѿма, знају ис ког мѿѿа ги дѡшли ѿѿарѿи. И ѿѡѡ. Из нѿког Трнова, ѿѿѿа ја знам, ѿѿѡмо... И одиста, моја информаторка из фамилије Матић каже: Па знаиш како, ѡни нѡс зову Бугари. Оѿи ѿѿѡре био ми дѿѡда Бугарин, мојем ѡцу ѡѿѡѡ Бугарин. Е ѿѡѡѡ, ѡни вичу нѡс Бугари... Па даѡѡме, вѡлда из Бугарско.

У овом крају су током протекла два века била честа административна одузимања неких села од једног среза и њихова припајања другом срезу. Тако, код М. Ђ. Милићевића наилазимо на податак да су у срезу беличком (јагодински округ) следећа села: Трешњевица, Сињи Вир (данас састављен са Трешњевицом — прим. С. М.), Својново, Поточац и Рашевица, а десетак села је одлуком Правитељства из 1842. године одузето од ресавског среза и присаједињено параћинском (Милићевић 1876:205–206). Свих пет набројаних села данас припада параћинској општини.

II

Велико Поморавље припада метанастазичкој зони, вековима изложеној сталним и повременим миграцијама, те је и становништво овог дела Поморавља формирано углавном од досељеника из последњих пет векова. Њихови су покрети били подстицани ратовима и зулумом, као и економским узроцима. У насељима уз Велику Мораву посебно је био јак утицај вардарско-јужноморавске миграционе струје (Мијатовић 1948:57). Осим тога, говор Параћинског Поморавља, коме Трешњевица припада, налази се на пограничју двају дијалекатских масива — косовско-ресавског и призренско-тимочког.

Оцртани моменти директно су узроковали наслојавање балканистичких црта на несумњиву косовско-ресавску основицу, пре свега, меру продора општег падежног облика у овај говор и изражену тенденцију ка аналитизму. Резултат деловања балканистичких процеса јесу и следеће карактеристике морфосинтаксичке структуре овдашњег говора: доследно обличко изједначавање акузатива множине са номинативом множине код именица мушког рода, коришћење ограниченог броја облика аналитичке компарације, грађење фугура I без инфинитива — са уопштеном глаголском енклитиком *ће* (изузев 1. л. јд.) и презентском *да* конструкцијом, непостојање инфинитива и глаголског прилога прошлог (Miloradovic/Greenberg 2001).

Треба истаћи да је Трешњевица једино село у параћинској општини, не узимајући у обзир Сињи Вир — са којим је практично спојена, чијем су говору познати енклитички облици *гу* и *ги*, први — од личне заменице за 3. л. јд. женског рода у дативу и акузативу (*каки њџо гу даву, да гу види*), а други — од личне заменице за 3. л. мн. сва три рода у дативу и акузативу (*џна ги каже, џдма ги свукџем*). Ови облици личних заменица познати су већини призренско-тимочких говора (Ивић 1985:115), а познато је и то да се велики број особина најисточније, тимочко-лужничке групе говора простире и данас по трнском крају (и не само у њему), на бугарској дијалекатској територији (Ивић 1985:119–120). На основу сакупљеног материјала стиче се утисак да они Трешњевци чији су преци досељени из Бугарско доследније од других употребљавају енклитичке облике *гу* и *ги*.

III

О суживоту Срба и Цигана у Трешњевици говори једна прича из Другог светског рата: *За време окупације ја знам да Немач њџо да њочисти њџе Цигане, да њобџе Хитлер. И џни... њџу њшли њџеки... баџи стирџиц Миџин. Он је био дџеловџа у дџиџину и џн њшо у Јаџодину (би-ли смо њод Јаџодину), и њџамо да су њџо Срби, да су њправославци, да славе славу. И џни и њџџе. Пни њџга носџли оваџо оџџда.*

И српске и циганске жене бавиле су се у Трешњевици бајањем, најчешће покушавајући да излече децу од различитих болести. Забележила сам податак да је баба једне моје информаторке бајала *клиновџом* (criptoghsam) мушком детету уз помоћ бургије — *врџила*, док је недавно Циганин из села дошао да позајми од њеног мужа џуле са кантара, како би пребајали мушком детету са истим здравственим проблемом. Цигани су бајали и српској деци која су им понекад, у шали, стављала *камен у џорбу* да џни одџесу сас њџи њџо бајање, ко бојаџи.

Српска деца забављала су се често слушајући одрасле Цигане или Циганчиџе, своје вршњаке, како свирају: *Цигани ни свџру у свираџку, а ми њграмо*. Од њих су се и учили свирању. Такође, забављала их је и мечка коју би неки Циганин повео по селу лупајући у сито, а заузврат су му давали брашно, сланину, пасуљ и, понекад, паре. И у додоле су ишли Цигани: *Код њас дџџа њџо не џду. То су њшли њџе дџдоле, њџи Цигани, Рџми. Пни, џни њџо џду њо њџо, дџдоле*. Некада су продавали по селу предмете од дрвета, потребне сваком домаћинству — дрвене кашике и варјаче, вретена, корита, карлице за мешење хлеба: *То њџџџа леџше кад њџама Цигани донџсу. Кџсмо знаџи за боџе*.

Србима из Трешњевице није увек право што последњих година Цигани из Мале Трешњевице, најчешће повратници из Немачке, купују куће у центру села или граде велелепне грађевине на плацевима поред главног пута. Међутим, млади људи већ деценијама одлазе за послом у оближње градове и постају наследници плацева и кућа које им представљају обавезу и терет. И тако постаје лакше и уносније продати него одржавати наслеђено: *Па куйили. Мџ љјац љрџдао шунак, џни куйили. Ни имџо нико љаре. Мене не шрџба. Штџа ће ми — љмам љлац.*

IV

Теренска истраживања обавила сам 2003. године према тзв. малом етнолингвистичком упитнику А. Плотњикове — *Народный календарь, зимний цикл: обряды, обычаи, верования* (Плотникова 1997:80–88). Такође, сам начин на који је представљена терминологија календарских обичаја зимског циклуса у Трешњевици резултат је следећа идеје А. Плотњикове о могућности стварања „идеографских и тематских речника на основу грађе из народне духовне културе“ (Плотникова 1999:106). Сакупљена грађа презентована је у виду једне врсте етнодијалекатског, тематског речника. Уз сваку терминолошку одредницу дато је њено значење (дефиниција), често и етнокултурни контекст у коме дата одредница функционише, а готово редовно — изворни етнодијалекатски текст као илустрација која је неопходна за прецизно и потпуно семантичко одређење термина из области духовне културе. Тамо где се јављају лексички дублети или творбене варијанте, редовно су бележени. Када је реч о глаголским лексемама, 3. л. јд. презента дато је као речнички облик, будући да овај говор не познаје граamtичку категорију инфинитива.

Дан Св. великомученице Варваре (17. децембар)

Варвара — „дан Св. Варваре“

Овде је непознат обичај обиласка кућа по селу ради сакупљања зрна за варицу. Такође, не постоји посебан назив за ритуално јело које се кува на празник Св. Варваре: *Уочи Варваре сџрџшимо корџење, кџрен јџдан-џва и маџо љшеницу и џџб скџвам. И сџџрадџн на Варвару џџџ јџдемо. Тџ љрџво љзмето, ља џнда дрџго шџџа радимо.* Остаци овога јела чувају се да би се на Божић дали кокошкама: *Тџ се сџџави јџдан конџџац крџжно, као крџг шџџ је, и шџу се баџци шџакџ да се џне шџу сакуџе све до јџдну. У џвџришџе.*

Дан Св. Николе — Никољдан (19. јануар)

Свети Никѡла — „дан Св. Николе“

Велики број мепштана слави Св. Николу: *Кѡј слѡви, ѡн ѡрѡзникује. Прѡзникујемо свѡ, ал ѡни ѡѡ сѡрѡму рѡчак, ѡму гѡсѡи ѡнда — слѡва.*

Дан Св. Игњатија Богоносца (2. јануар)

Игњат/Игњѡтије — „дан Св. Игњатија“

То је слава појединих фамилија: *Кѡ слѡви, ѡн ѡрѡви колѡч.* Не памте се никакви посебни обичаји везани за овај празник.

Некрштени дани

Па знѡм ѡ-ѡма ѡѡ ѡѡнови, али нѡ знам да се зовѡ ѡѡко (...) Па кѡко кѡжемо — кѡжемо од... међу Божѡићи и ѡѡ је од Бѡжѡић до Нѡ-ве гѡдине. ѡнда ѡде Богојѡвљѡње, Крстѡѡдан, Светѡи Јовѡн, ѡѡ ѡѡко (...)

Тѡ у каленѡар ѡма, а ми ѡѡ не сѡровѡдимо.

Бадњи дан (6. јануар)

Бѡдњи дѡн — „Бадњи дан“

На Бадњи дан се коље печеница одређена за Божић: *И кѡљу ѡрѡ-се ѡѡѡ, ѡечѡ, ал ѡѡ не јѡдемо ѡѡѡде, него ѡстѡѡне за Бѡжѡић.*

Бѡдње вѡче — „вече Бадњег дана“

Тѡ се зовѡ као нѡвечерје, за уочи Божѡића. (...) Тѡѡ сѡрѡмамо вѡчѡру ѡѡсно. Бадње вече се проводи код куће, у кругу породице: *На Бѡдње вѡче не ѡде ниѡко, ниѡи ѡѡ кѡј долѡзи.*

Бѡдњак — „сирова цепаница или грана која се на Бадње вече пали“

Залѡжи се вѡѡра саз дрѡгим дрвѡѡм и ѡѡј бѡдњак се ѡѡѡѡли, ѡн ѡѡ (...) Да ѡѡгори мѡло...

Уз бадњак се ставе колачићи, једна пара и намаже се медом. Укућани се прекрсте, пољубе бадњак и лизну мало меда са њега: *Тѡ збоѡ крајниѡе — ѡѡко кѡжу, кѡѡ смо ѡѡѡѡли збоѡ чѡга ѡѡ. Пѡра — ѡѡ накѡ. За нѡѡреѡак, ѡѡѡме.* Бадњак остаје у кући, уз вѡѡриѡѡѡе (=огњѡште), да би трећег дана Божића био изнет из куће и стављен на неко родно дрво, међу његове ракле.

Загори — „пустити да бадњак почне да гори, да нагори и поцрни“

Не дозвољава се да бадњак изгори у ватри: *Загориѡмо га сѡмо. Не изгори. Не изгори сѡрѡз. Ђвек мѡра ѡ-ѡѡѡне, ѡѡѡѡне јѡдно ѡѡрче.*

Шумариѡца — „врста храстовог дрвета од кога се сече бадњак“

Бѡдњак — ѡѡ шумариѡце. У шумѡрово дрво, хрѡстѡво дрво. Такѡ долѡзи, као хрѡс нѡки. Ми ѡѡ зовѡмо шумариѡца. ѡма шумариѡца, ѡма ѡѡр. Цѡрѡвина не долѡзи, а шумариѡца долѡзи.

Уобичајено је да кућни домаћин иде сам у сечу шумарице.

Доземак — „изданак шумарице који је никао из земље или из пања“

Обично се за бадњак сече доземак: *Күј сечё вёће, он корисии идо-се, гори га, свё док остйане једно мање йарче. Катй иечё йрасе, он га йомёра шакó, ше гори и шó. У новије време махом се секу мање гране.*

Домаћин — „глава куће, човек који свечано уноси бадњак у кућу“

Када уноси бадњак, домаћин има рукавице: *Он носи бадњак... Прво донёсе слáму, йа онда (...) Онда он виче. Добро вёче, гáздо, гáздарице, күј буде шý. Онда дни, деца се йокуйе, йа вичу ... кóко, вичу — ййу, ййу. И шó чуяа шý слáму, дабóме. А јá бацим мáло зрна на нёга, шó óколо (...) Е, идсе донёсе бадњак и: Добро вёче, ёво бадњак йде у кућу. И дође шý, ми се йоздравимо с нйм. Па шáј бадњак остйави и ўвечер йдсле мáло йодлóжимо. И ирйћу свй.*

Када се слама рано изјутра почисти и изнесе из куће, ставља се у оборе — код свиња, код живине и на неко родно дрво. Преостала слама однесе се на ђубре и упали.

Леба — „посна погача за Бадње вече, начињена од брашна помешаног с водом и квасцем“

Пита — „врста јела, начињеног од листова теста и купуса, зеља или јабука, које се једе за Бадње вече“

Ош күйус, од зёље йраве йййу зељаницу, кáко се шó кáже. Кóј ош чёга йма, углáвноме.

Колáчићи — „бадњидански мали хлебови који симболишу домаће животиње“

Најчешће се обликују, месе: *овце, гуске, зајчићи, йрасе, во, чобанин* и сл. *Онда мёсимо гуске, онда мёсимо кружйй један, колáче овáко, йа шý мёшемо на једну йоловину овце... Па йравимо и овце, йа јáганци на други део. Тó мёшемо колáче, йа йрекрсййимо с шёсйо овáко, сáм овáко йáнко. Домаћица објави пта које колаче представља. Ове колачиће обично поједу деца за Божић, а оно што преостане — исече се и тиме се зоби стока. У последњих неколико година уобичајено је да се месе *милйирочићи*, а изобичајено је мешење нашараних колачића.*

Рождество Христово — Божић (7. јануар)

Бóжић — „Божић“

Нисам забележила никакво посебно веровање у вези са дететом рођеним у ноћи Божића: *Па нёма нйшйа нарочийо да је дóбро, а нёма ни лóше. Ко свáка деца. Нйшйа.*

Божитњаџ — „божићна печеница, прасе које је заклано и испечено за ритуалну божићну трпезу“

Прасе, њрасе, дваесџину, дваес и ње-шес кила, њрема фамиљџе. (...) Према величџне. Ђде и до чеџрдџесеџ кила — како њрема фамиљџе.

Глава од божићне печенице и једна плећка чуване су до Св. Василија, који се светкује 14. јануара: *Преџече се и џедемо као шазу.* Посебан назив за главу печенице нисам забележила.

Прво омрсивање печеним врапцем изобичајило се, али старији људи памте да је пре више деценија тај обичај постојао: *Уваџше се, џа се леџо очџисти и сџаџви се у њрасе и дџно се исџече. И џо је сџџварџно леџо. Ал џо је се забашаљило, џо већ... (...) Њџе се џекло џдсебно.*

Полџажник/полџажњаџ — „положајник, тј. особа која прва долази на Божић и доноси срећу и напредак дому у који уђе“

Положајник је најчешће мушко дете, обично из фамилије. Дарови за положајника раније су били: *једна кудџљка вџна, ели шежџина се саџила... И да се џара њека, сџо дџнара, двеџџа, коџ како сџреми да да... И колџчиџи џдсле овџ дџбични.*

Полџази — „обилазити домове по селу на Божић, обичај полагања“

Полџази, џу рџча, џоџџе њеџџо. Ко је деџше, дџно џоџџе ел млеко ел чаџ њеки. Ко сџарџи — џџе кафу.

Чопрџа — „чаркати ватраљем по огњашту, обредна радња полагајника“

Положајник чарка ватру на огњашту, како би из ње излетело што више варница које симболизују сваковрсни напредак у кући домаћина: *Чопрџа и џрџча: да је жџв домџћин... Он џолази и он џрџча: да је жџва фамиљџа и шако, све џе живџџиње и шако џо.*

Полази се са граном дреновог дрвета, а од тог дрена се ујутру на Божић узимају по два-три пупољка *са вџно (...) као њаџџџину, џре џе-ла.* Ово се чини ради доброг здравља: *да бџде здрџв као дрџн.*

Чџесџџа — „главни обредни хлеб за божићни ручак“

Рано ујутру на Божић меси се *чесџџа*, која је заправо велики округли хлеб од кукурузног брашна, тј. проја: *Мџџемо у њеку шеџсџџицу, ел џ џџа џечемо леба. Ту џзџемо о^д дрџн, оџи куџу, оџи џџџале њеко џарче, као џеџџџџџу њеку. Онда кукуруз, џасуљ мџџемо џу, једно зрџно сџм, и о^д дџлек и џару једну мџџемо. И џару. И џо оџи све џо шако њеџемо. Па каџ џе да рџчамо, ми исџеџемо у крџџџе. Свакем да џма џо њеџџо и свако д-џзне ... д-џма за свакога џарче. И коџ се џџџа џоџрџеви, он џо... За џу гџџину, да.* Током целе наступајуће године чуваће свиње онај *коџ се џадне од дулек* или онај коме допадне зрно кукуруза.

Онај, пак, који извуче зрно пасуља, бавиће се овцама, а комад дрена симболизује здравље: *Тó је на свако о^м шó надèнуто ÿме — како.*

Колáч — „велики обредни божићи хлеб са украсима на врху“

Па украшáва се ... мèтèмо као колáчићи озгòр, умèсимо, ÿа ðн-да кийшимо га укрóг. Прво унакрс, ÿ-ðнда укрóг, ÿ-ðнда цвèтови у сви чèйири ðòшка. Тó. И на средину, на срèд колáч. Тó ÿдсле мèтèмо и босиљак и нó... јèдно ÿрче. И мèтèмо се ÿчè.

Колáче — „хлеб намењен за даривање положајника, колачић“

Тó јèдно колáче (...) Тó је ÿрекршићено сáмо овáко, ÿа ðнда ÿу се мèтè нèшио, нèшио окрúгло ... Јèсти, јèсти, ко осмица. Сáм шó је мáло вèће. И шó је за ÿòлáзника. Тó се знá, још ÿвече се наирáви и шó се дá код ñèга.

Нова година (14. јануар)

Нòва гòдина / Мáли Бòжић — „Нова година која се слави 14. јануара“

Нòва гòдина, ÿа шó је Мáли Бòжић. Тó је шó. псшо.

У селу није познат обичај новогодишњег коледања нити новогодишњи опход ðака са иконом.

Бараница — „обредни хлеб за новогодишњу трпезу“

Тó се ÿојèде докле врúће — бараница. Тó се сира, јáја, мáс, ел мì ðбично зèјшин, не сийèгне се. Тó, и шó кáш сийèгне, шó ÿојèдемо врúће накó. Исèчèмо у ÿрчèша.

Шарèна прòја — „велики обредни хлеб од кукурузног брашна, који се украси, нашара штапићима од трске“

У новије време користе се пластичне цевчице за шарање проје, а некада мòгло и дрвце да бóде — шийá се нáђе. Код нáс имáло шрске шó ÿо бáре, о^м шрску. Па имáло нó као шуиљо, чийшо, лèйо. Чáша, ÿа око ñó. Дабòме, ÿоклòйи се овáко чáша, сáмо вèћа чáша, ÿ-овáк, овáко се избòцка. Па ðнда ÿде дáље, дáље, дáље, ÿ-унáкрс. И шó осийáне онè, онè шáркице ондè као ÿрсийèнчићи око нó.

Од проје узму најпре укућани (ко се шó вава, ÿзну ÿо мáло, чèйну), а потом се оним што остане накрми, назоби стока: *раси́рòше ел ÿосèчу, ÿа мèшу мáло јáрму, кукурузно брашно, ÿа дáду говèдима.*

Крстовдан (18. јануар)

Крстòвдан — „Крстовдан“

Па Крстòвдан, Богојáвље и Свèти Јовáн. Тí су шри ÿрáзника зàједно. (...) Сáм шийо знáмо на шáј Крстòвдан, шáд ÿсиймо.

Богојављење (19. јануар)

Богојавље/Богојављење — „Богојављење“

Овај дан се светкује: *Па на Богојавље... иде се ујутиру на... у цркви, заваћу водичу. Тамо иди прочиша, најрави крс од лёд у неки чабар, ја онда очиша ту водичу. Па онда иде... Ко ће да иде, шај има неко лонче. Они заваћу флашу, сипују и донесу кош куће. То лековита вода. Богојављенска водица чува се преко године као лек за болеснике: Додуше, и не времењује се ша вода колко је имаш. За целу годину иста стоји. Нема промене никакве. Ал каже да добра шад, не дај Божје, кога боли уво, сипу мало у уво. Тако шоб прође, уидне шај бол. Сад колко шоб јесте... (...) Ако некога боли глава ел нешто, онда се умје, ојере косу.*

Сабор Св. Јована Крститеља (20. јануар)

Свети Јован — „Јовањдан“

Св. Јована светкују неке фамилије у селу као своју крсну славу.

Часне вериге Апостола Петра (29. јануар)

Ћжице и Верјжице — „Часне вериге“

Не празникује се посебно.

Дан Св. Атанасија Великог (31. јануар)

Свети Атанасије — „Св. Атанасије“

Познат је само као крсна слава.

Дан Св. мученика Трифуна (14. фебруар)

Свети Трифун / Зарезојла — „Св. Трифун“

Раније шоб било, и сада има једна грушица коју иду на Светога Трифуна. Понесу ракију и вино, нешто уз ракију. Иду, зарежу по две-три гиче... Иду од једног винограда до другог винограда. Само, само свди. Само у свди виногради. Који иду, у њи. Идемо у мој виноград, ја у швој, ја овом. Тако. И они шоб проведу, шоб. Па су водили и музику, чак шша и хармоникаша раније.

Виноградари верују да родну годину обезбеђују тако што зарежу неколико гиче у виноград, ја се преливу са вино и шоб се... као сачува виноград да га не бије, да га не бије мешљика ел нешто.

У последњих неколико година организују се вински дани, тј. такмичење виноградача са прославом, али се прослава помера за касније ако су мразеви на Св. Трифуна. У Остриковцу, међутим, прослава се одржава управо на Трифунов дан. И винограда и виноградача данас има много мање него што их је било раније: *И шоб сшли није,*

до села. Ранѝе било и чувара, ѝа нѝе смело ни да ѝду шб. Са̑д нѝма чувара и он ѝде и још ће ѝе шуче у ѝвој виноград.

Сретење Господње (15. фебруар)

Сретење — „Сретење“

Каже, сриће се зима и лето шад.

Не постоји од старине веровање да ће се мечка вратити у пећину ако види своју сенку: *Тб је од Бёјовића, и злошког врша.* Међутим, стари људи верују да се мечка при одређивању трајања зиме владала ѝо дреновине: *Кат се дрѣн рацвейшâ, ѓнда је зима, каже, ѝрѓшла. Међушѝм, њѣга ѝревâрило... ѝрѝлика врѣменска и рацвейшало се, мѣчка изâшла, удâрила зима и ѓна с-уѝѣњала на шâј дрѣн и сѝљѣскала га. И нѣмаш нѝкако дрѣн са̑д да видѝши висѓк нѣки... Увек дёђе нѝско, с раширено шб... да, да — грање.*

Покладе

Покладе / Бѣла недеља — „Покладе“

Од недеље до следѣће недеље, шад је Покладе и шад завршâва шâ Бѣла недеља. ѓна недељу дâна шрâје.

Мѣсне покладе — „последња недеља испред Беле недеље“

Тб је шâ зâдња недеља. ѓнда се јѣде цѣлу недељу мѣсо. Тб се не ѝѓсѝи. Тб се завршâва шâ недеља. Мѣсне ѝокладе.

Покладује — „одржавати обичаје везане за период Поклада“

Али ѝокладује се од недеље до следѣће недеље... После настѝуѝа ѝѓс.

Чистѝ понедељак — „први понедељак након Поклада, почетак прве недеље Поста“

Тâш се чѝсѝи маснѓна. Ыде ѝѓсно. (...) Чистѝ ѝонедѣљак и ѝѓсле настѝуѝају Пѓсѝи.

Тога дана једу се остаци мрсне хране: *Тб се ѝёјѣде, да се нѣ би баѝѝли свѣ.*

Комѣндије — „маскирана покладна поворка, маскарада“

Ова поворка се образује само на Бѣлу недељу и њу чине маскирана деца различитог узраста: *Нѝе са̑мо јѣдни да ѝду, но грѝуѝце ѝду, ѝо ѝѣ-шес, ѝѣ-шес и нѓсе кёрѝѝце јѣдне, као кёшарице, и ѝзму јаја, кёј шѝâ дâ, нѣшѝо, ѝёклон нѣки. (...) Маскѝру се и шб, сакрѝу главе са нѣку марâму, ел нѣко... ош шѣ зâвезе, да се не ѝримѣѝи кё је. А сѝрѣму се и у... жѣнски и мѝшки ѝшли зâједно.* Деца у поворци иду преко целог села, застају пред сваком кућом и траже од газдарице да их дарива нечим. Хоће и да поиграју мало ако их неко од укућана замоли: *Онâко, увâѝе се с онѣ ... у кёло, мâло ѝёѝру.*

Иде у комѣндије — „учествовати у маскаради“

Свакога дана за време трајања Беле недеље може да се иде у комѣндије: *Ови шћо йду у комѣндије, шћо йду йреко дан. (...) Они кад дб-ђу, долѣзе на кайџу, улазе унуџра: Гѣздо, гѣздо, ёво йду ви гдѣши.*

Увече деца сакупљају кукурузне талуске, ложе вагру и играју се тако што се међусобно гараве.

Млада/Невѣста — „мушка особа преобучена у женско рухо, ’женска’ особа у маскаради“

Кѣј се мушкарѣц обучѣ у жѣнско, он йресѣѣвља жѣнско. Он йресѣѣвља жѣнско, кѣо млада. Ал дни се облѣче, конѣирѣрају се, да шћи не мѣж да йогдѣши, да не мѣж да йогдѣши.

Ми вѣше йуш йзнемо дѣцу, йа га ошварѣмо да вѣдимо кѣјѣ. Не дѣ се дѣно. Не дѣ се. (...) Па йреобукују се дни шћо.

Младожѣња — „женска особа преобучена у мушко рухо, ’мушка’ особа у маскаради“

Ел дни се йреоблѣче... и шћи сѣде гѣшѣш ѣко је шћо мушкарѣц, а дѣно је жѣнско. Не мѣж да га йогдѣши, ел бѣшћно је да не мѣж да га йогдѣши кѣ је.

Тојѣга — „палица коју носе чланови маскиране покладне поворке“

Па дни шћо нѣсе веровѣшћно ради... да и нѣ би кѣче нѣко наѣло кад уђу у ѣвљѣу... Тојѣга обѣчна, йрѣва... Обѣчно дрѣво йзму нѣко. Бѣло кѣѣ.

Алалѣје — „обичај паљења буктиње последње недеље пред Велики пост“

Алалѣје су се изобѣчѣјиле, али су некада и одрасли и деца на мотку стављѣли сламу и палили је. Сваке вечери је на сред села ложе-на и вагра око кѣје је одржавана седељка: Ту је дружѣње и бѣло је ранѣје, йма... де йма нѣки музикѣнѣи, дбѣје и свѣра, йграју шћу и шћѣб.

Алалѣја — „буктиња која се пали последње недеље пред Велики пост“

И дѣжу је шћо, кѣј мѣж вѣшљѣе да је дѣгне да му свѣшљѣи. Сѣз дрѣгом мѣшћком. Слѣма (се вѣже на мѣшћку), ели нѣку кѣрѣу сѣѣру, нѣшћо шћѣб. (...) Па шћѣ мѣшћка — алалѣја.

Зимски опход са убијеним вуком

Пѣдај вѣку слѣнину, да не скѣшѣ у йлѣнину

Опход са убијеним вуком некада се спроводио у селу након успешног лова. Спровођен је ради прикупљања дарова, а због веровања да ће се на тај начин сеоски торови заштити од нових вучјих напада: *Пѣдај вѣку слѣнину, да не скѣшѣ у йлѣнину.* Ова поворка је често

била бројнија од покладне поворке: *Иду, ндсе га на... на један чобр-њак, двојица на рамену. Иду њи њеиш-шес. Да, мдишку. И ндсе. И шџ сџављају кој... њарче ои сланине ел некад џако ше и џаирџке. Вздан венци неки сџављају и џб. То се скџљало. (...) Да. И џб, и вџнене сџвџри.*

V

Преглед зимских обичаја у Трешњевици, осмотрених са етнодијалектолошког аспекта, показује да у овом поморавском, подјухорском селу има:

— реалија без термилошке ознаке (нпр. када је реч о ритуалном јелу познатом као варица, као и о данима између Божића и Богојављења — тзв. некрштеним данима);

— општих, неспецификованих назива (нпр. *леба, џиџа, колач, колаче*);

— дублетних назива (нпр. *џолазник/џолажњак, Нова година/Мали Божић, Покладе/Бела недеља*);

— случајева да је одређени обичај познат, али се везује за неки други датум у народном календару (нпр. *говеђа богомоља* се не обележава на Св. Власија 24. фебруара, како стоји у помињаном упитнику А. Плотњикове, већ пада у половину ускршњег поста — на *Средоџосницу*).

Имајући у виду ограничени обим овог истраживања, сматрам да наведени подаци ипак могу сведочити најпре о „несигурности“ информатора на релацији реалија — номинација (увод у заборав), а потом и о нестајању номинације.

Свакако, неопходна су опсежнија истраживања лексике духовне културе како би се могли извући прецизнији и шири закључци од значаја, пре свега, за локални етнокултурни план. Осим тога, таква истраживања отворила би и могућност формулисања закључака од значаја за ширу етнодијалектолошку перспективу, тј. за разјашњавање питања међуетничких и међујезичких контаката, те за дубље спознавање конвергентних и дивергентних процеса на балканским просторима.

Литература

- Ивић 1985 — П. Ивић: *Дијалектологија српскохрватског језика. Увод и џтокавско наречје*, Нови Сад.
- Мијатовић 1948 — С. Мијатовић: *Белица, Српски еџнографски зборник LVI, Насеље и порекло становништва 30*, Београд, 1–216.

- Милићевић 1876 — М. Ђ. Милићевић, *Кнежевина Србија*, Београд.
- Miloradovic/Greenberg 2001 — S. Miloradovic, R. D. Greenberg: The Border between South Slavic and Balkan Slavic: Key Morphological Features in Serbian Transitional Dialects, *Of All the Slavs My Favorites: Studies in South Slavic and Balkan Linguistics in Honor of Howard I. Aronson on the Occasion of His 66th Birthday*, Victor A. Friedman and Donald L. Dyer (eds), IN: Indiana Slavic Studies, vol. 12, Bloomington, 2001, 309–322.
- Плотникова 1997 — А. А. Плотникова: Семантички подух к описанију терминологије јужнославијанске обрјадности, *Вопросы языкознания* 2, Москва, 77–89.
- Плотњикова 1999 — А. А. Плотњикова: Зимски обичаји у Горњем Високу у етнолингвистичком светлу, *Расковник XXV/95–98*, Београд, 106–119.

Sofija Miloradović

Schiță pentru cercetarea etnodialectală a satelor de la poalele muntelui Juhor și de pe malul râului Morava (Trešnjevica)

Satul Trešnjevica (aflat în partea centrală a Serbiei) aparține unei zone dialectale de confluență, datorită numeroaselor valuri de populație care s-au stabilit aici de-a lungul timpului. Satul se împarte în Velika Trešnjevica, ai cărei locuitori au venit din Bulgaria, Kosovo, Piro (Serbia) sau Skopije (Macedonia), și Mala Trešnjevica, la poalele muntelui Juhor, locuită de o comunitate de țigani vorbitori de limba română. Satul Trešnjevica reprezintă un bun exemplu al conviețuirii îndelungate a sârbilor cu țigani. În regiune circulă chiar o legendă despre un sârb care i-a salvat pe țigani de la exterminare, spunându-le nemților că aceștia sunt sârbi, ortodocși și că serbează slava. Atât sârboacele, cât și țigăncile din Trešnjevica descântă, iar copiii sârbilor și ai țiganilor se joacă adesea împreună.

Lucrarea de față oferă o analiză sumară a principalelor caracteristici ale dialectului sârbesc vorbit la Trešnjevica, precum și terminologia obiceiurilor calendaristice ale ciclului de iarnă, în vederea elaborării unui dicționar tematic etnodialectal.

Cercetarea de teren care stă la baza acestui studiu a fost întreprinsă de autoare în anul 2003, cu ajutorul chestionarului cercetătoarei ruse A. Plotnjikova. Modul în care este prezentată terminologia obiceiurilor calendaristice ale ciclului de iarnă este, de asemenea, rezultatul ideilor cercetătoarei ruse cu privire la posibilitățile de concepere a unui „dicționar tematic și ideografic pe baza materialului oferit de cultura populară spirituală”. Materialul cules este organizat sub forma unui dicționar tematic etnodialectal. Pentru fiecare unitate lexicografică (enumerăm, dintre acestea, *Sf. Varvara*, *Sf. Nicolae*, *Ignatul*, *Ajunul*, *Crăciunul* etc.) este oferită semnificația (definiția), contextul etnocultural în care respectiva unitate funcționează, precum și textul etnodialectal sursă, drept ilustrație, care este obligatoriu pentru încadrarea semantică exactă a termenilor care aparțin culturii spirituale. Dubletele lexicale și variantele compuse sunt, de asemenea, marcate, în fiecare situație. În cazul lexemelor verbale, prezentul este dat ca formă de dicționar, deoarece acest dialect nu cunoaște categoria gramaticală a infinitivului.

Cercetătoarea este de părere că se impune o cercetare mult mai amănunțită și de mai mare amploare a lexicului culturii spirituale, pentru a putea trage o concluzie pertinentă. În plus, o astfel de cercetare ar oferi posibilitatea clarificării problemei contactelor interetnice și interlingvistice, precum și a cunoașterii profunde a proceselor convergente și divergente din Balcani.

Sofija Miloradović

Draft for the Ethnodialectal Research of the Villages at the Foot of Juhor Mountain and on the Bank of Morava River (Trešnjevica)

The village Trešnjevica (central Serbia) belongs to a confluence dialectal zone, due to the numerous population waves that have settled here. The village is divided into two parts: Velika Trešnjevica, whose inhabitants came from Bulgaria, Kosovo, Pirot (Serbia) and Skopije (Macedonia), and Mala Trešnjevica, at the foot of Juhor Mountain, which is inhabited by a community of Romanian speaking Gypsies. Trešnjevica is a perfect example of cohabitation of Serbians and Gypsies. In the region there even circulates a legend about a Serb who saved the Gypsies from extermination, during the Second World War, by telling the Germans that the Gypsies are Serbs, Orthodox and that they celebrate Slava. Both Serbian and Gypsy women from Trešnjevica are practicing sorcery and their children are often playing together.

This paper offers a brief analysis of the Serbian dialect spoken in Trešnjevica, as well as the terminology of calendar customs of the winter cycle, with the aim of compiling a thematic ethnodialectal dictionary.

The field research this study is based on was conducted by the author in 2003, using the ethnolinguistic questionnaire of the Russian researcher A. Plotnjikova, in order to conceive a "thematic and ideographic dictionary, on the basis of the material offered by the folk spiritual culture". The collected material is organized as follows: for each lexicographic unit (e.g. *Saint Varvara*, *Saint Nicholas*, *Christmas Eve*, *Christmas* etc.) the author gives the definition, the ethnocultural context in which the respective unit functions, as well as the illustrative ethnodialectal source-text, which is compulsory for the semantic framing of the terms which belong to the spiritual culture. The lexical doublets and composed lexemes are also marked; as for the verbs, the present tense is given as dictionary form, because this dialect does not have the grammatical category of Infinitive.

The author considers that a more detailed and complex research of the lexicon of the spiritual culture is necessary, in order to reach a pertinent conclusion. Furthermore, such a research can bring us closer to clarifying the problem of interethnic and interlinguistic contacts, as well as of convergent and divergent processes in the Balkans.

Marija Ilić

„IZGUBLJENO U PREVODU“: ROMI U DISKURSU SRBA IZ TREŠNJEVICE

0. O metodi

Već je utvrđeno da je za Rome Banjaše osoben višestruki identitet i etnička mimikrija, te da se u formiranju identiteta romski supstrat preoblikuje u kontaktu sa drugim kulturama (Sikimić 2003a:76). U slučaju Roma iz Trešnjevica, u pitanju su, pored romskog supstrata, rumunska i srpska kultura. Imajući to u vidu, logičan je metodološki zahtev da se u istraživanju Roma Banjaša uključi i kontaktni ne-banjaški govor i kultura (južno-slovenski, romski, rumunski). U usmenom diskursu trešnjevičkih Srba otkriva se specifičnost interkulture komunikacije Srba i Roma. Ovakav tip diskursa je već istraživao kao „komšijski diskurs“.¹

U radu će biti predstavljeni rezultati etnolingvističkog istraživanja u selu Trešnjevica od 26. do 28. avgusta 2002. godine.² Razgovori sa informatorima transkribovani su po metodi etno-dijalekatskog teksta.³ Informatori su obeleženi početnim slovima imena, a pitanja istraživača data su u zagrada.

¹ Termin „komšijski diskurs“ koristi Sikimić 2004a da bi označila tip diskursa koji nastaje kada se slika o nekoj zajednici pokušava dobiti na osnovu slike u svesti njihovih suseda; tako Sikimić 2004a na osnovu iskaza Srba (enklava Priluzje, Kosovo) o iseljenim Čerkezima rekonstruiše neke fragmente čerkeske kulture (up. i Sikimić 2005).

² Ovaj prilog je rezultat rada na projektu „Etnolingvistička i sociolingvistička istraživanja izbeglica i multietničkih zajednica na Balkanu“ koji finansira Ministarstvo nauke i zaštite životne sredine Republike Srbije, pod brojem 2167.

³ U transkripciji je korišćen audio-snimak, za koji verujemo da najbolje čuva idiomatiku govora informatora kao i osobnosti upotrebe jezika u svakodnevnoj komunikaciji.

Informatori:

- A — (rođena 1909. u Trešnjevici).
 T — (rođen 1906. u Trešnjevici) — najstariji informator, bugarskog porekla.
 Ž — (rođen 1936. u Trešnjevici) — bugarskog porekla — i R, njegova žena (rođ. 1940. u selu iz okoline Varvarina, udata u Trešnjevicu).
 N — (rođena 1929. u Trešnjevici) — bugarskog porekla, najpoznatija srpska bajalica *od uroci, od počudište i od stra*.
 L — (rođena 1913. u selu Bresje, udata u Trešnjevicu).
 M — (rođena 1922. u Trešnjevici).

1. Uspostavljanje granice

1.1. Prostor

Po dolasku, Romi su prvobitno naselili Malu Trešnjevicu, u brdu i izrazito siromašnu, dok su Srbi naseljavali Veliku Trešnjevicu, smeštenu niže, bliže plodnoj zemlji i Moravi (Mijatović 1948:93). Promena socijalnog statusa Roma, tj. njihovo bogaćenje, dovodi do ukidanja prostornih granica: Romi kupuju srpske kuće i naseljavaju Trešnjevicu, u kojoj žive zajedno sa Srbima.⁴ U selu Trešnjevica Srbi i Romi dele zajedničko groblje i imaju zajedničku pravoslavnu crkvu Pokrova Presvete Bogorodice. Trešnjevičko groblje nije podeljeno na srpski i romski deo, mada se načelno može odvojiti deo u kome dominiraju romski, odnosno srpski grobovi.

Ovakva promena prostornog rasporeda pokazuje proces suprotan onome zabeleženom u pomoravskom selu — Izbenici, gde je došlo do dislokacije Roma i razdvajanja srpske i romske populacije.⁵

1.2. Jezik

Kako Srbi ne govore jezikom svojih suseda Roma, sociolingvistički status jednosmernog multilingvizma karakterističan je i za govor Roma u Trešnjevici.⁶ Etnonimi koje trešnjevički Srbi koriste za Rome su *Ciganin, Ciganka, Cigančica, Ciganče, Cigani*. Oni nailaze na različitu recepciju kod Roma Banjaša: od prihvatanja kod starije populacije, do odbijanja kao

⁴ O odnosu Srba prema ovoj socijalnoj pojavi up. Милорадовић 2005 (ovaj zbornik).

⁵ Petrović 2003:69 navodi da su Romi prvobitno zajedno sa Srbima naseljavali selo Izbenicu, odakle su na zahtev izbeničkih Srba, pre Drugog svetskog rata, iseljeni u posebno selo — Suvaju.

⁶ O multilingvizmu jednosmernog tipa kod Roma Banjaša, up. Sikimić 2003:122.

etnonima sa uvredljivim konotacijama.⁷ Srpski termin za jezik trešnjevičkih Roma je *rumunski*.

U razgovoru sa trešnjevičkim Srbima koristila sam etnonim *Cigani*, tako da je u nekim slučajevima teoretski moguće da sam sugerisala termin.⁸ Međutim, ni u jednoj govornoj digresiji o Romima trešnjevički Srbi nisu iskoristili neki drugi etnonim, up. sledeće govorne situacije:⁹

a) istraživač sugerise etnonim i informator ga preuzima — up. [1]:

[1] (U selu ima puno Cigana?) A: Ima, ima. Kuće besne, sve po 'nostranstvo. Oni su pravi ovi od ovi ovako Cigani kako da ti kažem, ali oni rumunski sve lepo razgovaraju. Nisu od oni onako što su njima, sačuvaj bože. Lepi su oni. Kumovi. Imamo kuma Ilinas. (A kad ste se okumili?) A: Pa okumili, imaju oni svoji unučići, a lepo su sa Bogoja, ovde kad pravili kuće, i za slavu se pozvali i posle tako.

b) informator koristi etnonim bez prethodne (direktne) sugestije istraživača — up. [19], [20].

c) etnonim koriste dve Srpkinje u razgovoru — up. [11].

Zabeležen je samo jedan pejorativ *ciganštija*, koji ukazuje na mogućí pravac u apelativizaciji etnonima — up. [2]:

[2] L: Ona otidne negde. Neki put kaže kad otidne. N: Ne mož bez mene. L: Popročavam. Otidne ona od kuće, a tu dođe, dolazi jedan po jedan. N: Njojze grubo tu bez mene. L: A kad mi neki put kaže 'de otidne, ja znam. N: Oću, men briga. Žurim za autobus. L: A neki put ne znam. Došli ciganštija neka da gi baje detetu, doneli sas kolica i ono. Sedeše, sedeše. Ja rek: „,Tišla u Potočac“. Ona nije bila u Potočac ... Sedeše s mene.

1.3. Zajednica

U srpskom okruženju Romi Banjaši, kako primećuje Petrović 2003:72, uspostavljaju poseban vid socijalnih odnosa koji isključuje me-

⁷ O složenom identitetu Roma Banjaša i nestabilnoj, varijabilnoj autonominaciji up. Sikimić 2003:115; neprihvatanje ovakvog etnonima odlično ilustruje iskaz jednog Roma iz Trešnjevica: „Ja nisam Cigan i ne znam ciganski da pričam, moj maternji jezik je rumunski. Pošto nas ljudi ne nazivaju Srbima, onda neka nas nazivaju Vlasima ili Rumunima! Oca i mene zarobili su Nemci, hteli su danas streljaju i kada su videli da ne znamo ciganski da pričamo — pustili su nas“ (podaci dobijeni iz seminarskog rada studentkinje dr Dragoljuba Đorđevića — Ivane Stojadinović); u kontaktu sa rumunskim istraživačima Romi sebe određuju kao *rumâni*, navodeći da isti nominacijski termin koriste i njihovi susedi — Srbi, up. Hedešan 2003:85.

⁸ O procesu interferencije istraživač-informator, up. Сикимић 2004.

⁹ U transkriptima razgovora sa Srbima koje je predstavila Sofija Miloradović, samo na jednom mestu pored etnonima *Cigani*, srpski informator je paralelno upotrebio i *Romi*: „,To su išli te dodole, ti Cigani, Romi“ (Милорадовић 2005).

šovite brakove, a uključuje veze kumstva i pobratimstva. U diskursu trenjevičkih Srba, etnička distanca je najizrazitija kada se postavi pitanje o mešovitim brakovima — up. [3], [4]:

[3] (Da li je bilo slučajeva venčanja između Cigana i Srba?) T: A nije. Pa sad viš kako, te ljudi su odvojeni, Srbi su Srbi a Cigani, oni su odvojena rasa. (A da se momak zaljubi u Cigančicu?) T: A nije, to nije nijedan se tako. To se nije dogodilo. (A kad bi neko hteo da se oženi?) T: To ne bi bilo u redu, nije isto to, nije na svojem mesto, da uzme na primer moj sin da uzme Ciganku, to nije bio taj slučaj. Sad se to izmešalo, jebeš li mu mater.

[4] (Je l' bilo nekih igara osim kola?) M: Ne, sam' kolo. (A kad ste bili mali?) M: Čuču-miša (*smeh*) N: Pa kod Ciganina jednoga, sa tambure, kako beše, išli smo. To Milan Ciganin bio, mangupče, u kuću sedeo i s ono. I mi idemo muškarci, devojke, momčići. I idemo, igramo. M: Znaš kako išlo, kad je bilo pod Nemci. Ima igranka. I ondak iziđu gor' malo dalje od selo i jedan svira samo u tambure svira i mi igramo. N: I mi igramo, muški, devojke, momci, igraš, naučiš se. Tu smo prvo na igranke. Deca tako, mala, velika. (Je l' Srbi i Cigani zajedno?) N: Pa bogami igrao onaj Momčil, on igrao pose i kod opština. Znaš, Momčil Ciganin. M: Igrao on, igrao Voja Miculin. N: I Voja Miculin. Pušćali ga, devojke volele. M: Čaše mi prevari Kanu bre, beži. N: A lep čovek. M: Sam nju zove na kolo, pa nju zove na kolo. (A ne biste dali ćerku za njega?) M: Ne. (A što?) M: Jes, ću dam za Ciganina ćerku. N: A lep čovek. A nije to bilo d' uzeš Ciganina. (Ali bogati su!) M: Nije bilo pre tako. N: Jesu bogati. I sredili se i sve. Ja sam bila skoro. M: Jana mi rekla Ljupčina: „Pazi dobro, ti ideš te kopaš kod Miculu i vodiš ono devojče tvoje, će ti ga ukrade Micula, kaž', za Voju“. N: Pa trebali da ga ukradu, bolje bi živela i živela bi. M: Jao, šta znam. N: Ne dam ti za pravo.

Oba navedena iskaza imaju povećan stepen ekspresivnosti. Opozicija se ne uspostavlja samo u relaciji JA (MI) : ON (ONI) (*moj sin da uzme Ciganku / Jes, ću dam za Ciganina ćerku*). Da bi tvrdnji obezbedio status „objektivnosti“ informator T. koristi relaciju ONI (Srbi) : ONI (Romi) (*te ljudi su odvojeni, Srbi su Srbi, a Cigani, oni su odvojena rasa* — up. [3]). Ovakav jezički mehanizam ukazuje na važnost koju ovoj socijalnoj granici pridaju Srbi. U iskazu [4] zabeležen je i pokušaj remećenja socijalne granice, ali se on vezuje za izuzetke: srpske devojke puštaju u kolo jednog određenog Roma, koga odlikuje izrazita lepota i bogatstvo.¹⁰ Sa druge strane,

¹⁰ Ovaj primer je izuzetak iz zajedničkog života Srba i Roma, koji po pravilu u pomoravskim selima čuvaju etničku i kulturnu distancu, na šta je ukazala Persida Tomić: „Срби живе изоловано од њих, не друже се с њима (кола су им одвојена)“ (Томић 1950:240).

diskurs o Romima dobija emotivno pozitivan predznak kada se pominju socijalno prihvatljive veze: kumstvo — up. [1] i prijateljstvo — up. [23].

1.4. Digresija o Bugarima

Bugarsko poreklo većine stanovnika već je potvrđeno u literaturi o Trešnjevici.¹¹ U diskursu trešnjevičkih Srba sačuvana je svest o bugarskom poreklu, bilo da se o tome otvoreno govori — up. [22], ili se taj podatak maskira kao npr. u iskazima [5] i [6] koji potiču od informatora bugarskog porekla:

[5] (A da li ima kod vas da se puste volovi kad neko napravi greh?) Ž: A nema to tu. To ima gore kod vas, u Ivanjici gore. To kod nji ima to. Pa vidiš kako ovde ima mnogo umešane nacije. Gore nema kod vas. Kod Ere nema. Gore su malo nacije. A ovde ima i Bugara i pitaj boga kakve sve. I svaki svoj adet.

[6] (A da li ste se mešali sa Bugarima?) T: Bugari već oni okupirali Trešnjevicu. Odavde ta narod, to sve Bugari. Bugari se uzimali, jedan drugog, jesu.

U odnosu prema „Bugarima“ funkcionišu mehanizmi karakteristični za jezičko i socijalno markiranje skrivenih manjina koje su prošle proces asimilacije: od kamufliranja bugarskog porekla (sagovornik za koga se tvrdi da je poreklom Bugarin ne spominje tu činjenicu — up. [6]), do fantomizacije (često su sagovornici na početku razgovora uz osmeh postavljali pitanja o našim prethodnim sagovornicima: „Da li vam je taj i taj rekao da je Bugarin?“).¹² Slični mehanizmi fantomizacije „skrivenih manjine“ uočeni su u odnosu Srbi–starosedeoci i Šopi na Kosovu (Златановић 2004).

2. Stereotipizacija

2.1. Romi u pozitivnom kontekstu

Promena socio-ekonomskog statusa Roma uslovila je promenu odnosa sa Srbima. U sinhronom diskursu prva asocijacija vezana za Rome odnosi se na njihov poboljšani socio-ekonomski položaj, pri čemu se Romi pominju u najpozitivnijem kontekstu, kao i kada se socijalno ponašanje Roma približava srpskom modelu — up. [1], [4], [7], [8], [18]:

¹¹ U antropogeografskoj studiji o srezu Belica, Mijatović (1948:92) beleži: „Stanovnici su većinom doseljenici i to najviše iz trnskog kraja“; iskaze Srba koji komentarišu svoje bugarsko poreklo prenosi i Милорадовић 2005.

¹² Budući da su to uglavnom bili uvodni delovi razgovora, takvi iskazi nisu snimljeni. Oni se teško mogu snimati, jer se odnose na podatke iz privatnog života.

- [7] (Kakva je svadba kod Cigana?) A: Da ti znaš kako je sad kod ovi Cigani što su. Kakve to kuće, kako to nameštaj sprema, zato što putuju oni po države, idu, pa doneli sad stvari sve. Ko ima ćerku, a ovi što momci imaju, oni da plati, kupuju devojku.
- [8] (Jesu li isti običaji kod Cigana i kod Srba?) A: Joj, što su oni uredni, ja kažem Gordane, reko: „Mi nismo ništa“ — „Pa nisi ti, kaže, sade ti prošle godine pa sad te to sikira“. Kod mene nisam smela da nešto isprljam sama, se sikiram, joj kuku mene. A sad sam pustila sve. Dva sina mi umreli, oženjeni... (A jeste li čuli za pravljenje amajlije, to sam čula da rade Cigani kad je urečeno dete?) A: Nema. (A jeste čuli za bajer?) A: Nema, nema te. Kako se one nose, lepo ima devojke dokle se udadu, imaju i muškarci tuna razni njini. (Da li nose nešto protiv uroka?) A: Pa šta ga znam, znadu one, kopali nama. (Da li nose nešto protiv uroka?) A: Pa to krstići, nose krstići ti. Tek znadu one. Ima razume ta što majka sa tri ćerke. Ona povela da kopaju. One, kaže, lepo kopaju, kaže sin, ova nosi na kola gi vozi. I sve sna i kafe tamo i ručkovi, na večeru uveče, sve tuna kod nas redom i oni tako zavoleli našu kuću pričaju: „Nigde nema doček kao što je kod čika Boru“.

2.2. Romi u negativnom kontekstu

U negativnom kontekstu, Romi se pominju kada se govori o krađama u selu. Iako se ne čini da se diskurs zasniva na stereotipu „Romi-kradljivci“, takva pretpostavka se ne može isključiti.¹³ Kao kradljivci Romi se pominju okazionalno, ali se dalje ne razvijaju ideološki niti etnički stereotipi ni generalizacije — up. [9], [10], [11]:

- [9] A: Pa, bacu roditelji na njega paru kuj kako oće, neki kod njega još u sanduk dok nije spušćen, oni malo lepo nameste, nameste, pruže mu pare, ima neki, ima tabakeru svoju. A ti Cigani to bili otvorili grobnicu, sakriveno. Bili mlogo pare imali, dali oni u njega i tako zakopa se sa pare a ovi lopovi što ima. Pa on obučen, ćerko, sve što najbolje njegovo i 'ko treba još roditelji njegovi. Da nešto lepo.
- [10] A: Kod kuće. Tri sofre. Ako kao bidnu više naroda došlo ne može samo tri i više bidne posle. Samo tri raspodele. Nema to posebno, ćerko. Ko ima svoje pare, novac, nešto, žene priđu, ko je od familije, nameste mu ruke svoju tabakeru što ima, što nosi, novac njegov. Tako to Cigani videli de ovi to rade ovi, inostranst'o, drugi Cigani i otvore grobnicu i ti su na robiju. (Da li se razlikuju ciganske sahrane?) A: To njimi spomenici, lele. (A da li oni izlaze prva tri jutra na groblje?) A: Pa, idu neku put oni sami, idu na ujutro, na juternje, koj je bogati, koji je siromašni to jedva.

¹³ O nekim stereotipima koji se u recepciji drugih i samorecepciji vezuju za Rome, up. Đurović 2002:87; Stjuart 2002:125.

[11] M: Pa, eto men mori ukrali, kad krali sveće u crkvu, pokrali mi 'ne velike sveće, one debele što sam ja kupila u Paraćin, pa imam astalče u crkvu. Za Mićana, za Mlađu imam, pa lepi oni svetnjaci, sve to mi napravio Slaviša lepo. I kupim sveće velike, i ja otidem na Bogorodicu, kad pogledam, samo rupe ćute na ono: „Žiko gde su sveće?“ — „Pa opljačkali crkvu mangupi“. Života mi, sad pop nosi sveće kod kuće i vrća, života mi. Pa bili ukrali sliku što Dragića ikonu poklonio. Dragica isterala to na kraj, neki Ciganin ukrao. N: El naša? M: Naša. N: Bože, i viš Cigani šta ni rade. M: A na astal.

Zabeležen je i mehanizam „pripisivanja drugome“ (tj. Romima) obredne prakse koja se želi sakriti. U razgovoru o proverbi nevinosti neveste kod Srba, jedna sagovornica je pokušala da taj običaj pripiše Romima, dok je druga odbila da prihvati „kamufliiranje“ činjenica — up. [12]:

[12] (A je l' išla svekrva da proverava čaršav ujutru?) Ž: E pa sad to ja ne bi mogo da znam. R: Išla, išla. (Je l' posle pokazivala?) R: Jeste. Ž: Ne bi ja znao to. R: Na poslužovnik. Sve vi to tražite (*smeh*). I posle milu gu što dobro i časti. Komšinica: To kod ovi Cigani. R: Ma nije kod Cigani, i Srbi to. R: Oprosti me, Bože, što ti pričam to sada, al mora.

U etnolingvističkim intervjuima mehanizam „pripisivanja drugome“ javlja se često kada se povede razgovor o magiji. Белова 2002:76 zaključuje kako, prema slovenskim verovanjima, sklonost ka magiji i vraćanju odlikuje sve „strance“ (rus. „чужие“) bez izuzetka. Posebno se veruje kako Romi, kao i Jevreji, imaju izrazite sposobnosti u oblasti magije i vraćanja, što u slovenskim verovanjima ima svoje pozitivne i negativne implikacije (up. Белова 2002:77). Primer za takvu stereotipizaciju može biti sledeći iskaz, uz napomenu da je informatorka koja Rome povezuje sa *vračkanjem* naglašenije religiozna — up. [13]:

[13] (A da li ste pravili amajlije za dete?) M: Pa, imali smo, zvali smo to uročnice. Pa to imalo, kupovalo se, kupovalo se kao morski puž, kao morska školjka, a micka, tolicka. To se kupovalo i to turimo detetu na kapu da ga ne uroče. (A da li znate za ono što se omota vunicom?) M: Pa turimo mu na ručicu, sad turamo... (Čula sam da Cigani prave bajer za decu?) M: A oni mnogo to vračkaju. Mnogo oni zna'u to da vračkaju. (Da li Cigani vračkaju više nego Srbi?) M: Više, više oni znadu, baju.

U diskursu trešnjevskih Srba opozicija MI : ONI naglašenija je kada se govori stanovnicima suparničkog sela — Sinjivircima — nego o Romima. To dobro ilustruje sledeći iskaz, u kome istraživač provocira govor o Romima, međutim, umesto Roma u negativan kontekst smešteni su *Sinjivirci* — up. [14]:

- [14] (Da li sme da se seče zapis?) T: Daklem, obično se to poštovalo, to drvo. Računali ga kao jedno drvo zapis, kao jedno, takoreći da je to drvo zakršćeno i nije baš tako korisno da se ono koristi, da se seče. Mi smo to ispovedali nekad. (Čula sam da su Cigani odsekli jedan zapis gore?) T: Oni su, imao zapis, oni taj zapis isekli i ondak posle su, ovaj, silazili obično tuna kod nas, ako su Cigani. A Sinjivirci, kažem, odvajali se, i dešavalo se da se istuču, batine su bile. 'Oću Sinjivirci da bude pred-sednik iz Sinjivir. A Trešnjevci ne dozvoljavu. Istuču se oko toga.

3. Minimalne kulturne razlike

3.1. Svadba

„Kupovina neveste“ u romskoj svadbi jedna je od najmarkantnijih distinktivnih crta koju Srbi navode. Ujedno, za njih, to je jedina distinktivna crta u odnosu na srpsku svadbu. Petrović (2003:72) beleži da je u pomoravskom selu — Izbenici — ovaj romski običaj u srpskoj percepciji „čudan“ i „neprihvatljiv sa stanovišta njihovih kulturnih vrednosti“. Trešnjevički Srbi izdvajaju ovaj romski običaj, ali nisu zabeleženi komentari koji ga moralno ocenjuju — up. [7], [15], [16]:

- [15] A: Vojvoda, on gađa jabuku da dobije devojkicu ako potrefi tu jabuku ... ako potrefiš dobiješ devojkicu (A kod Cigana je l' ima isto jabuka?) A: Pa imaju i oni, neki drže to starinsko neki put što je bilo. A neki običaji sadek kupe devojkicu za momka, oni kupe devojkicu. I one se lepo nose, moderno. (A da li Srbi kupuju devojkicu?) A: A ne. Pa, bilo ranije dao otac ćerku prijatelju, prijatelje se. (Je li uzimao nešto pre?) A: Pa da, da. Pa traži, traži. (Kolko traži?) A: Traži mladoženjski, kao mladoženja otac, traži miraz. Pa to sad izašlo, ćerko. A neki uzima bez ništa.
- [16] (Je l' ista ciganska svadba i srpska?) N: Ista. Kolju i svinje, kolju ovce, prave sarmu. (Da li imaju sabornik?) N: Da, sabornik, sve.

U analizi etnolingvističkog materijala o Romima Banjašima Sikimić (2003:122) pretpostavlja da bi običaji „kupovine neveste“ i „pravljena bajera“ — dečije amajlije — mogli predstavljati elemente supstrata romske kulture.¹⁴ Međutim, običaj kupovine neveste zabeležen je i kod Srba, tako da se može protumačiti i kao konzervirani srpski uticaj. Najstariji informator seća se da su taj običaj nekada imali i Srbi. Njegov iskaz spada u prilično pouzdane, jer se javlja kao spontana govorna digresija informatora.¹⁵

¹⁴ Običaj „kupovine neveste“ kod Roma Banjaša, zabeležen je u selima Posavine, zatim u selu Podvrška kod Kladova, Lukovu, Grljanu, Brodicama, Trešnjevici, Suvaji i Strižilu (Sikimić 2003:122).

¹⁵ Up. iskaz informatora T (1906): „(A je li ostala neka neudata?) T: Pa, imale tu neke, pa viš kako je bilo. Do Prvog svetskog rata bilo je, kupovala se devojkica. Kupiš. Pri-

Trešnjevčkim Srbima pak nije poznat *bajer*: nijedan informator nije prepoznao termin, niti je znao šta bi to moglo biti — up. [8], [13]. To se uklapa u koncept bajera kao skrivenog dela romske kulture, na šta ukazuje Sikimić (2003:80).¹⁶

Srpski diskurs o romskoj svadbi ima mali stepen informativnosti, što ukazuje da su informatori ili neobavešteni ili su razlike zaista neznatne. Istraživanja svadbe trešnjevčkih Roma pokazala bi da li je posredi mimikrija Roma ili naglašena socijalna i etnička distanca između Srba i Roma.

3.2. Pogrebni običaji

I u opisu romskih pogrebnih običaja Srbi pokazuju nisku kompetenciju. Kao i kod svadbe javlja se dilema: mimikrija Roma ili neobaveštenost Srba.

[17] (A da li dele Cigani na groblju?) A: Dele svoje sas njini. (A sa Srbima?) A: Pa baš koji se s njima sprijateljili lepo. To se zna, koji opet, viđeni Cigani. (Šta oni dele?) A: Sve što najbolje, jagnje ili prasence, kokoške, 'ko je posno ribe, ribe, ribe. Kad je petka, ne ide se na groblje, sreda, petka ... (A da li palite crninu?) A: Pa, ima to još neki rade. Pa to upale, tamo mete na neki trn, upali ga. Neki neće to svoje ni da davu da pale. (Šta se kaže kad se pali crnina?) A: Nek mu je srećan put. (A Cigani?) A: Cigani, neće oni, čuvaju to.

[18] (Ovde ima dosta Cigana?) N: Pa ima, dobro, ja ništa gi ne diram. Idem ja, evo išla sam, na godinu sam spremala, ruka mi bila zdrava, pomaga-

atelj otide kod prijatelja i pogodi se s njega za tu devojkicu, morao da plati u gotovom: dvaes dinara, triest dinara, četres dinara. Ja sam imao tu nekog komšiju koji imao lepu ćerku, i oni dolaze tu konji s kola i traže da mu oni dadu prijateljst'o. On kaže: 'Da mi date pedeset dinara, el' lepa mi ćerka'. Pa bila je skupa para. Onda e bilo ta skupe pare, kažem. Za groš kupim, tu imao kafedžija, pa imao pekaru, za dvaes pare ja kupim ovaki samun krilaš, i donesem, na primer i jedem. Pedes dinara, to e bila velika para onda. Pedes dinara e onda bilo mlogo. El' kažem, za jedan dinar imao si pet kila samun, lebac okrugo, pet komata, za jedan dinar. U, to bilo skupo. Para bila skupa. Ja sam sve to proveo i preterao. (A da li se posle Prvog svetskog rata kupovala devojkica?) T: Pose rata e bilo, evo kako. Muški pol, za vreme u poslednji regruti kad su oterali, izginuo. Kad su došli onda, onda moro si da spremiš pare uz ćerku, da daš da bi udala bolje mesto, inače ne mož da ju udaš i tako bilo. Ja sam to sve proveo i preterao“.

¹⁶ U terenskim istraživanjima Roma Banjaša u selu Veliki Crljeni, Biljana Sikimić je zabeležila običaj kačenja žive kokoške na svadbeni barjak. Trešnjevski Srbi taj običaj spominju samo jednom, ali potvrda nije pouzdana jer se radi o „dirigovanom“ dijalogu, sa izrazitim sugestijama istraživača: „(A jabuka?) Ž: Jabuka nije onda bilo. Sad jabuke. Onda nije, pa nije imalo oružje. Kako koji, možda imao jedan u selo pušku i to nije smeo. (A Cigani imaju jabuku ukrašenu kokošijim perjem?) Ž: Pa oni to stavljaju, Cigani. Sad i ovi naši to stavljaju ali sad ima raznovrsno oružje. R: Kupe one artije pa ture jabuku kao pile i ako potreviše to pile.“ Iskazi srpskih informatora koji se odnose na običaj „streljanja jabuke“ u svadbi su protivrečni — up. [15] i prethodni iskaz.

la sam gi tamo, spremala sam gi. Oni vole da gi, taj njojni sin Milevin, dvaes' godine kako nije jeo buragu od ovce i terao me da očistim, dao mi deset erva, da mu očistim ti crevići i čkembe. Ja sam s kreč, pa namažem, pa to belo ko pucka, pa obarim, i isečem, i one žene mi pomagale. One sekle i luka, i upržim to lepo, i ugotvim s mleko, s jaja, kao što ide red. Ostavila sam gi one, one sarmice, one, nije sarmica bre, sarmu pravim, al ono od unutra — maramicu. Ostavila sam, pa sve sam sarme, po tri tepsije sam napravila. I oni to sve na večeru davali. I on mene plati čovek. Ja sam sve i sarmu smo gi i paprike napravili. (Da li se razlikuju ciganski od srpskih običaja ovde?) N: Jok, Cigani isto spremlju, još i bolje od nas. Još i bolje. Oni, sine, stave sve jela. Sve ture bostane, grožđe, voćke, po tri tanjira. Nije tanjiri no veliko nešto vako. Sve to ture šta koj voli da uzima da je. I grožđe. (Kad?) Sad godinu smo davali. Oni to ne mrdu što stavili, a isto jelo, isto ne mrdu, sve. I stavili to po tri tanjira, sve stavile. I sve one tepsije, one pite sam gi pravila, sve ovako ko 'na ružice, a njegove ćerke one rade po 'nostranstvo, jedna u Švajcarsko, dve u Austriju. Ja gi to pokažem, one sve tako pravile pitu. Opšte nisu ovako, vole ono ružice što sam, svaku, pa se ovako kao ružica uvije, po jednu koru. One to volele. Posle razbijemo jaja, razmućkamo, pa na svaku ružicu i mnogo stvarno lepo ... (Čula sam da kod Cigana dele muškarci?) N: Možda. Ne znam, nisam išla na groblje Ciganima nikad.

U iskazu [18] informatorka opisuje romsku daću u čijoj pripremi pomaže, i očigledno je doživljava kao blisku srpskoj (*Jok, Cigani isto spremlju, još i bolje od nas*), što se u jezičkim relacijama može označiti „ONI su kao MI“. Međutim, očigledno je da u njenoj percepciji postoje i neke razlike (*Oni, sine, stave sve jela / Nije tanjiri no veliko nešto 'vako / Oni to ne mrdu što stavili, a isto jelo, isto ne mrdu, sve. I stavili to po tri tanjira*). Na pitanje o deljenju na romskom groblju, ista informatorka izjavljuje: *Nisam išla na groblje Ciganima nikad*. To verovatno znači da nije išla na romsku sahranu.

Srpski diskurs o romskim pogrebnim običajima pokazuje nesigurnost u pogledu distinktivnih crta. Sa druge strane, u srpskoj percepciji istaknuta je raskoš romskih grobnica koje su podigli Romi gastarbajteri — up. [9], [10].

4. „Prevođenje“ srpske kulture: dodole i lazarice

Primećeno je da Romi u slovenskom okruženju preuzimaju ophodne rituale od lokalnog stanovništva, onda kada oni napuštaju te običaje.¹⁷ Bu-

¹⁷ Up. kod Srba: Đorđević 1984 [1903]:79, Golemović 2002:161; kod Slovenaca Petrović 2003:74.

dući da su ophodi uključivali prikupljanje hrane, preuzimanje ovih običaja svakako je motivisano lošim ekonomskim položajem Roma. Ophode *dodolica* i *lazarki* u Trešnjevici izvode Romkinje koje posećuju srpske kuće. Srpski diskurs u ovom slučaju ima zanimljive karakteristike: iako se nijedan informator ne seća da su Srbi išli u te ophode, svi su pokazali visoku kompetenciju u opisivanju ophoda (neki znaju napamet lazarske pesme — up. [20]). Za Srbe primarna informacija koju žele preneti jeste opis ophoda, a sekundarna — ko izvodi obred. U nominaciji učesnika ophoda dominiraju termini za aktere (*dodolice*, *lazarice*, *lazarke*, *lazarče*) u odnosu na etnonime (*Ciganka*, *Ciganče*). Spomenuti jezički mehanizam ukazuje na to da se ophodi *dodolica* i *lazarki* još uvek doživljavaju kao integralni deo srpske kulture.

Prenos običaja iz jedne kulture u drugu uvek dovodi do prekodiranja običaja, u skladu sa kulturom koja ga preuzima. Kako je ukazao Golemović (2002:161), u praksi Roma ophod lazarica doživljava razne promene. Prvobitne ritualne figure bile su Lazar i Lazarica, a učesnici obreda morale su biti devojke pred udaju ili devojčice.¹⁸ Prema opisima srpskih informatora iz Trešnjevica, u romskoj interpretaciji učesnici su majka i njena deca, a ritualne figure su adaptirane u skladu sa novim učesnicima: *Lazara* — majka koja peva — i *Lazarče* — njeno dete ili više dece koji igraju oko nje i traže dar od domaćina — up. [20].¹⁹

[19] (Ko je išao u dodolce?) T: Išle su to neke Cigančice, pa se iskite, razumeš. Pa išli, pevaju tamo te dodolke, one pevaju. Jebemu mater kako se pevalo, to sam zaboravio, ali zapamtio sam da išli ti dodolice. (A lazarice?) T: Lazarice išle su na dan oči praznika, lazarice išle na tu devetu subotu, one su tad išle, na primer, lazarice i išle niz put i pevali. Bile su obično Cigančice. Pevaju tu starinsku pesmu. Pa pevali, kažem ti, one to lazarka, lazarsku tu pesmu, imale, i zaboravio, to davno bilo. (A da li su dodolice polivali vodom?) T: Dodolice išle i pevaju da dođe, ovaj, da bi pala kiša, jedna peva dodolke, a ona jedno ide Ciganče, pljusneš onu vodu da bi pala kiša.

[20] (Jeste li išli u lazarice kad ste bili mali?) N: Pa, sine, lazarke idu kod nas, dolaze. Od kuću na kuću pevu, lazarke na Sredoposnicu, na Bogorodicu, kako beše. Idu ove Ciganke i dovode decu 'bučeni, pevaju ono: (*peva*) „Igraj, igray, Lazara, bogati nam kućana / I bogata dečica“, i kako beše 'no „i stoka i jaganjci“, to n' umem više. (Lepo pevate.) N: Viš, tako pe-

¹⁸ O učesnicima obreda lazarica i samom ophodu up. Плотникова 2001:328.

¹⁹ Ritualna igra i pesme lazarica sigurno su u romskoj interpretaciji promenjene, ali bi se kompetentni zaključci mogli dati tek nakon boljeg uvida u romske lazarice: intervjuisanjem Roma i video snimcima običaja. O nekim koreološkim i muzičkim elementima promene — up. Golemović 2002:161.

vaju one. Lazarče ide i tapa-tapa-tapa-tapa i dadam, gazdarica da da jednu: „sito brašnjo“ (*peva*) i „da je sita godina za veliki danovi“ (*peva*) (*smeh*). Ja sam puno sve znala, (*smeh*) učile me „i poneko jaje“ (*peva*). Ja dam po tri-četiri kad imam. I brašno sam gi davala, i projino kad sam imala. (Kako su obučene lazarke?) N: Lepo, deca obučena lepo. (U belo?) N: U belo. Kako ko ima, neki belo, kako ko ima tako su obučeni. (Kako igraju?) N: Ona peva: „Igraj igraju, Lazara, da je kuća bogata“. L: Ona peva a deca ju igrau. N: „I dečica malena, da veliki danova“. Ona vrti sve po tačke. I tako Lazarče ide, ona peva, ono tako šeta. L: A majka gi tako peva. N: I kad završi, ona kaže gu da me poljubi, gazdaricu u ruku, i dođe, poljubi mi ruku, i ja, a gazdarica da sito brašnjo da sita godina i ja idem, donesem brašnjo i sve gi ja dam. (A je li ima venac na glavi?) N: Neko ima, neko nema. Koja zna ona stavi venče, od cveće, od đurđevka pripremi, a neka nema. Mene sad došla jedna sas to: „E tako, reko, treba da radite, sve vi što radite, što idete!“ (A da li ste vi išli u lazarke kad ste bili mali?) N: Da ja igram? Nisam, sine. (*smeh*) (A da li su to pre i Srbi radili?) N: Ne znam, sine, ja znam za Cigani.

Običaja *dodolica* sećaju se samo najstariji informatori [19], dok ostali mešaju dodole sa lazaricama i krstonošama. Za Srbe *krstonoše* i *Bela nedelja* jesu autentično srpski običaji, koji prolaze kroz procese opadanja. Prema srpskim iskazima proces dekadencije praćen je integracijom Roma u te obrede — Romi kreću maskirani u ophode na *Belu nedelju*²⁰ ili kao svirači koji prate *krstonoše*.²¹ U razmatranju preuzimanja i prenosa iz

²⁰ O dekadenciji *Bele nedelje* i integraciji Roma u taj ophod up. iskaz iz Trešnjevici: „N: A za ovu Belu nedelju, mi smo se pravili Srbi. Ja sam se pravila ... Lepo je to kad se pravilo mladoženja i mlada, pa lepo i sas konji, sine, se namaskiraju, pa to lepota bilo s konji. To je bila Bela nedelja, sad nema. (*tužna je*) (A sad da li ide neko?) N: (*s tugom u glasu*) Samo naprave deca, vidim Cigani dolazili, dolazili ni Srpčići malo, ovi manja deca, ovaj, znaš koja, mo' Zorica pratila obadva deteta. Oni dolazili kod vas i kod mene i Ciganke dolazile al ja kažem: 'Neću da vi dam dok ne kažete koji ste'. I one sve poskidu, one: 'N. ja sam!'. Ja volim, ne dam ništa kad ne vidim. Ja gi dam. (A ranije da li su išla samo mala deca ili veliki?) N: I veliki, Bože, ženeti, devojke, i udavane i momci, sine, išli, i stari, u godine ljudi voleli, idu s konja, magare, oni idu jašu magare, to mlogo komendija bila. Bela nedelja. Sad preko televujzor glej kako lepo. Je l' da? El' tako bilo?“

²¹ O mešanju dodola sa lazaricama i krstonošama i dekadenciji običaja krstonoša, up. iskaz iz Trešnjevici: „(Jesu li išle kod vas dodolke?) M: Išle. (Šta su one pevale?) M: One pevaju: 'Igraj, igraju, dodole, po te kuće bogate.' 'El' tako? N: Aha. M: A kako beše posle? N: 'Igraj, igraju, dodole, ova kuća bogata'. Ja ti ispriča, sad ne znam kako tačno. 'Igraj, igraju, lazarče, ova kuća bogata', 'Neka je kući zdravlje i veselje'. M: Nije, nije. N: Jes je, 'za po jedno sito brašnjo i da je sita godina' i po nekoliko jajeta, tri-četiri. M: I crvena jajaca i za jaganjci, mori mladi. N: Jagančići mladi. M: Dabome, to pevali, Ciganke. (To su lazarke a da li su u dodolke išle samo Ciganke?) N: Ciganke bile kod nas, nisu Srpke opšte išle. Samo Ciganke. M: Vode Cigančići i to pevaju. (Ali za dodole je da pada kiša?) N: A to jediničići, kad se pljuska voda. To mori na Trojicu, kad išla deca, znaš ono. M: Aha, bacali smo vodu. N: Pa pljuskamo vodu, kako pa znam, pljuskamo vodu da pada kiša.

romske kulturu u srpsku, Golemović (2002:164) postavlja važna pitanja: da li preuzeti običaji predstavljaju razvoj ili degradaciju tradicijske prakse i da li se i dalje mogu ubrajati u srpsku tradiciju. Iz perspektive trešnjevičkih Srba to jeste degradacija običaja, ali se preuzeta tradicija sa Romima akterima i dalje doživljava kao sastavni deo srpske kulture.

Važno zanimanje Roma u Srbiji svakako je muzika, čime se Romi, pored ostalog, uključuju u srpsku kulturu (Golemović 2002:164, Miloradović 2005 posebno o Romima muzičarima u selu Trešnjevica). U iskazu o krstonošama vidi se da se Romi integrišu u obred i preko *bandi* — muzičkih grupa:

- [21] N: To mori na Trojicu, kad išla deca, znaš ono. M: Aha, bacali smo vodu. N: Pa pljuskamo vodu, kako pa znam, pljuskamo vodu da pada kiša. M: Sad uzeli bande, sviru gi bande. Ne mole Boga. N: E tako, to je bilo. Za Trojicu išli. M: A pre smo išli s krstonoše mi deca i pevamo: „Krstonoše Boga moli, amin, amin / Od dva klasa šinik žito / od dve gidže čabar vino. / Gospode pomiluj“. A sad bande turili. Men baš krivo što turili bande, što ne kažu, da mole Boga. (A šta su bande?) M: Svirači. N: Pa Cigani, svirači. M: Ja sam spremila, reko Žika će dođe dovde, ja sam spremila i pare turim na ikonu. Al on nije teo, sam tam bili, ja šta da radim. N: Ništa. Nema, sve odumire. El' vidiš. M: Odumire, odumire.

5. „Prevođenje“ romske kulture

5.1. Romski Đurđevdan

Proslavu Đurđevdana kod Roma Banjaša viđenu iz romske perspektive predstavila je Sikimić (2002). Istraživanjem romskog Đurđevdana u selima u okolini Jagodine bavila se Persida Tomić (Томић 1950), ali nije jasno da li je pozicija iz koje su običaji percipirani i prezentovani — srpska, romska ili, što je najverovatnije — i jedna i druga.

Trešnjevički Srbi su dobro informisani o romskom Đurđevdanu, a neki su očigledno pozivani na proslavu (up. [23]). Da bi označili razliku između srpskog i romskog Đurđevdana Srbi koriste distinktivne termine *litija* (romski Đurđevdan) i *slava* (srpski Đurđevdan) — up. [30] ili pak romski Đurđevdan identifikuju sa srpskom *slavom* — up. [23]. Oba izraza *litija* i *slava* jesu srpski prevodi postojećih romskih termina: Romi i na rumunskom dijalektu, i u srpskom idiomu koriste druge termine:²²

M: Sad uzeli bande, sviru gi bande. Ne mole Boga. N: E tako, to je bilo. Za Trojicu išli. M: A pre smo išli s krstonoše mi deca i pevamo“.

²² Vlaški Romi u srpskom govornom idiomu za Đurđevdan koriste termin *svetac* (Sikimić 2002:189); Томић 1950: 244 navodi da Romi iz Trešnjevica za Đurđevdan koriste termin *zilje marj* što znači 'veliki dani'.

- [22] (U čemu se razlikuju običaji ciganski za Đurđevdan od srpskih?) Ž: Pa njima je to litija. R: A nama slava. Ž: Đurđevdan je njima litija, a mi kao sla'imo, ne svi. Obično taj Đurđevdan slave Bugari, a nama je poreklo Bugari, jer mi smo iz Bugarske doseljeni. A Ciganima to je litija. Oni imaju slave kao obično svi slave što slave: s'ti Arandeo, s'ti Nikolu, sve druge te slave, sveti Jovan, tako.
- [23] (Kako su nekad slavili Cigani Spasovdan?) T: Spasovdan i ta' Đurđevdan, imali jednu, ovako, jedna prostorija, desetinu, petnes ari i oni tu zakolju jagnje, jaganjci kupovali, i koliko člana u kuću ima on toliko jagnjeta i peče. E to je bilo nekad, drukše. (Da li su nosili u planinu ono što ostane od jagnjeta?) T: Oni su, ovaj, ovako ispeču i pose imali svoji gosti kod svoje kuće, pozovu i dođu, prirede to. Nisu gor nosili u brdo ništa, to dobro poznavam, bio sam, kažem, kao lovac godinama, gor nisu nosili. Al kod njih kad otideš oni ti iseču, razumeš ti, pun plek onu jagnjetinu da jedeš ako ćeš. Ja sam imo jednoga, dobar bio ovako, i zva' se, i on se zvao Toza Ilić. I onda obično Đurđevdan i Spasovdan zove, da dođeš kod mene, nikako drukše. A dolazio je, a na Duhovi on dolazi kod mene. Tako jedna pozajmica. I tako to. (A šta su radili za Đurđevdan?) T: Na Đurđevdan? Kažem, zakolju, ispeču i ondak pozovu s koga se zovu i otideš kod njega, tu se iseče pečenje. Ručaš, pijemo. A za Duhovi ja pozovem da dođu kod mene, to bila jedna pozajmica. I tako to. (Da li su se Cigani kupali za Đurđevdan na Moravi?) T: Na Morave se kupalo, ali to nekad bio, ovaj, kad je Morava bila čista voda i ono. Kažem, tu imao jedan alas. Ja ne znam to nisam nešto zapazio da su išli, Cigani nisu išli na Đurđevdan, oni su slavili kod kuće, lepo, nemam ja da kažem. Još tad bio neki običaj koliko člana u kuću ima on toliko jagnjeta kupe, bile je'tino, bilo to džabaluk. I on sad ima četiri člana, on mora za svakoga po jagnje, taki običaj bio. Šta nije bilo, 'ebem mu mater.
- [24] (A za Đurđevdan je drugačije?) N: Pa šta drukše. Oni nisu pre ni kitili kapije, no sad od nas videli. Nisu kitili, samo se obuču lepo i obrću jaganjci napolje, sve pobiju kolje i lože po dva-tri jagnjeta. Oni se jaganjci pre klali, a sad skupo pa kolju i praci. (A da li bacaju nešto?) N: Ne, ne, to idu oni, sad to kade ne znam ja, nose glavu na vilsko mesto, de su vilske metle i to idu zakačinju. To ide narod, pa uzme, pa je, neće da ostavi. Oni to idu oči Đurđevdan ili na Đurđevdan. Uvečer u Đurđevdan, kad oni ruču, oni ostave glavu i šta ostave i idu, zakače to i ture vilske, na vilske metle, i zakaču na drvo. Stra gi od te vilske.
- [25] M: A oni mnogo to vračkaju. Mnogo oni znau to da vračkaju. (Da li Cigani vračkaju više nego Srbi?) M: Više, više oni znadu, baju. Kad bude na Spasovdan, na Đurđevdan, to pečenje ostane, oni nose, bace niz Moravu, to, kaže, bace vile, to otidu vile, jok, mi pojemo meso.

Trešnjevčkim Srbima poznate su osnovne distinktivne crte romskog Đurđevdana: kolju se jaganjci (van kuće), broj jaganjaca odgovara broju muških članova u kući, deo jagnjeta se ostavlja za vile.²³ Kod poslednje distinktivne crte opada pouzdanost srpskih informatora: nije jasno koji deo jagnjeta se ostavlja (*glava / pečenje*) i gde se ostavlja (ne ostavljaju / drvo gde je *vilsko mesto / Morava*). Ove varijante se prema dosadašnjim istraživanjima romskog Đurđevdana ne isključuju, tako da mogu biti posledica srpskog parcijalnog uvida u romsku proslavu.²⁴

Obredno ponašanje Roma Banjaša na Đurđevdan, uključuje i poštovanje određenih tabua — važan tabu odnosi se na poklone „za vile“ koji se ne smeju dirati.²⁵ Očigledno je da Srbi ne poštuju taj tabu romske kulture — Srbi bez straha jedu meso namenjeno vilama — up. [24], [25].

Srpski diskurs o ovom običaju je informativan. Običaj je mogao ući u srpsko recepcijsko polje iz više razloga: romski Đurđevdan je veoma različit od srpskog i stoga zanimljiv za Srbe²⁶ ili zbog činjenice da proslava romskog Đurđevdana ima karakter javne svetkovine, tako da je za Srbe bilo moguće da je posmatraju, i da kao gosti učestvuju.

5.2. Bajanje *od vilске namere*

Magijska praksa i ritualni trans kod Roma Banjaša različito je tumačen, što je zavisilo od perspektive iz koje su Romi posmatrani. Persida Tomić (1950), iako ima informatore Rome, očigledno preuzima srpsku perspektivu u tumačenju ritualnog transa kod Roma. Sa druge strane, u radovima Otilije Hedešan (2003) romski ritualni trans je sagledan iz rumunske perspektive, tako da se njeni nalazi razlikuju od nalaza srpskih etnologa.

²³ Sikimić (2002:191), na osnovu romskog diskursa o proslavi Đurđevdana i istraživanja Perside Tomić izdvaja i distinktivne crte običaja.

²⁴ U literaturi se kao predmet namenjivanja pominju kosti jagnjadi (Sikimić 2002:188), odnosno pečenje (Томић 1950:191), dok srpski informatori pominju i „glavu“; kao mesta bacanja pominju se čista voda (Sikimić 2002:188), odnosno „vilinsko drvo“ (Томић 1950:191) — trešnjevčki Srbi pominju i jedno i drugo.

²⁵ Up. romsko verovanje koja se vezuje za taj tabu: „Неки поклони, кажу, остану на дрвету, и верују да ће се рука осушити ономе, ко са вилинског дрвета узме поклон“ (Томић 1950:244); „Вилинско дрво је уопште свето, табуисано дрво. Ко год би га посекао или само једну грану отсекао, тешко би настрадао“ (Томић 1950:249).

²⁶ Iskazi trešnjevčkih Srba o proslavi Đurđevdana pokazuju distinktivne crte osobene za srpsku tradicijsku kulturu, up.: „(A šta se radili nekad za Đurđevdan?) T: Đurđevdan, pa obično, ovaj, išli smo izjutra rano na uranak, đurđevski uranak. Idemo tamo gore, pa ondak sečem pruču od lesku, leskovu šumu, prutovi, pa zakrstim, pa zađem redom, de god imam parcelu, ja ispodvijam. Dođem kod kući, metnem na kapiju i odem na streu, pobodemo uoči Đurđevdan, đurđevski uranak, i tako je bilo“.

Na početku treba razmotriti termine za ovu magijsku praksu. Prema Hedešan 2003:87 Romi koriste termin *de treaba lor* (što u bukvalnom prevodu na srpski znači „od njihove stvari“). Srbi za romsku magijsku praksu koriste termine *od vile* (up. [27]), *od vilske namere*,²⁷ a za sopstvenu magijsku praksu termin *od uroci*. U percepciji Srba (a najverovatnije i Roma) to su odvojene i različite magijske prakse, čiji se domeni ne preklapaju. Iskaz [26] koji potiče od srpske bajalice *od uroci* ukazuje da je magijskoj praksi u Trešnjevici postojala podela na romski i srpski „domen“ – Romi bajaju *od vile* a Srbi *od uroci*: i čuvena romska bajalica Pauna ne upušta se u bakanje *od uroci*, već dovodi svoje unučiče kod srpske bajalice – up. [27].

Hedešan 2003 pretpostavlja da je romska magijska praksa varijanta šamanizma, i stoga razgovor sa romskim informatorima počinje pitanjem: „Da li znate osobu koja pada i priča sa mrtvima?“ (Hedešan 2003:88). Centralna figura magijske prakse u Trešnjevici je Tomanija Marković, zvana Pauna, o čijoj magijskoj praksi svi romski informatori znaju ponešto, tako da Hedešan 2003 na osnovu različitih romskih iskaza o Pauni uspela da je (re)konstruiše.²⁸

Nijedan od naših sagovornika Srba nije imao neposredno iskustvo posmatranja ili učestvovanja u ritualima transa, ili nam nije to preneo. Neinformisanost je posledica ili nezainteresovanosti Srba (*Jok, brate, nije mi trebalo da me leči*) ili zatvorenosti romske kulture u ovom domenu za spoljne posmatračice (*Ja sam nju pituvala, nije tela mi kaže*). Odgovori na pitanja o Pauni vrlo su neodređeni (*Leči od nešto*) ili vrlo oskudni (*Pa ona baje od vile ... Vile se bajaju noću*) ili se nalaze konkretni srpski ekvivalenti (*Na sugreb kućeci, to je*):

[26] (Da li ste čuli za Paunu? Ja sam čula da ona baje!) A: A, Pauna Ciganka. Znam, znam. (Od čega leči?) A: Pa, ne znam. Leči od nešto. (Da li ste išli nekad kod nje?) A: Jok brate, nije mi trebalo da me leči. Ona išla vamo kod mo' u jenu rođaku, njojno imanje radi njen sin tamo. Imaju imanje oni, ta Ciganka, ta Pauna. Gospoda sve. Pa, kaže, zna da leči od kuj uroči, od uročeno. (A od vile?) A: Pa može i da je to. Ne znam da te lažem. (A da li ste videli kako pada?) Jok, ne znam. (Da li ste čuli da igraju oko zapisa?) A: Ta Pauna, ne znam za nju to. (Znate li za neku drugu vračaricu?) A: Koje baje od oči, na decu, pa baje decama. Nož i bosiljak i dete drži u krila ona, baje, baje, baje od uroci ... (Da li ste videli Cigane kako padaju u trans?) A: Nisam, ćerko, to ja baš ukopčala.

²⁷ Ovaj termin je zapisan, ali ne postoji odgovarajući audio-snimak.

²⁸ Geografsko prostiranje rituala padanja u trans kod Roma Banjaša beleži Sikimić 2003:122.

[27] N: A ima metle vilske, sine. To se i bajalo pre, vilske. To zna jedna Ciganka, ne z'm da l' oće sad, kako se zvaše ono, što sam bajala njojni unučići? Kuku mene, to stara baba. Bože, kako da ne znam. Pa sad sam išla, sam bajala. (Zašto ona nije bajala unucima?) N: Pa ona baje od vile. Što ja znam, ne zna ona. Vile se baju noću. To što ti ja kažem što oni šalju vile 'de svetlo ima. 'Naš. (To nije lepo?) N: Pa nije lepo. (Da li ste videli vile?) N: Pa 'de sine znam. Ja nisam nikad. (A ima vilskih metli?) N: A ima vilske metle. To se ne kida, ne seče, ništa. (Kako to izgleda?) N: Ono dođe sitno, sitno, one vilske. Ja bi smela da ti to otkinem da uzem, men to nije stra'. Ja uzmem kamen i ostavim kamen i onda otkinem. (Da li vile napadaju Cigane ili i Srbe?) N: Pa možda valda i Srbi. (Kako to izgleda?) N: Pa mnogo to dete kuka noću. Kaže: 'Kuka, kuka'. A ona ga vodi svud redom pa mora i vilske da mu prebaje. Nije mu do to, no mu vilske treba to da se prebaje. (Da nije to baba Pauna?) N: Pauna, Pauna, e! Dobro mi se seti. Pa sad sam bila skoro, pre tri nedelje. Pauna! Ne 'm da l' bi ti pokazala to. Ja sam nju pituvala, nije tela mi kaže. Nije tela. A kaže mi njojna sna: 'Opasna, kaže, ona. Ne mož da ju potreviš, kaže. Nekad oće da kaže, nekad neće'. Pauna, Pauna. (A ja sam čula da Pauna ume i da legne?) N: Aha. Pa to ti od vile, to ti od vile. (A da li ste videli nekad to?) N: Nisam, to mi njojna sna priča, da ona tako radi kad baje, kaže.

[28] (A šta je to bakanje od vile?) Ž: [To je kad nagazi] na sugreb kućeći, to je.²⁹

Šta u stvari znači srpski termin *baje od vile*? Očigledno se odnosi na romsku magijsku praksu, ali njegovo značenje nema mnogo veze sa tom praksom. I srpski etnolog, Persida Tomić, koja je ovu praksu povezala sa srpskim kultom vila, navodi: „И врачаре лече српски живаљ од вилинских болести, али нема ни помена о свирци, игри и падању у занос“ (Томић 1950:261). Bakanje od *vila* moglo je postojati kod Srba ranije, pa je napuštan, uporedo sa gubljenjem kulta vila, na šta upućuje izjava jedne srpske bajalice (*To se i bajalo pre, vilske* — up. [27]).

Znači li onda da su Srbi ovu romsku praksu „preveli“ na svoj kulturni kôd, referišući na one elemente romskog rituala za koje su mogli naći ekvivalent ili približni ekvivalent u svom kôdu?. Potrebu za prevođenjem druge kulture u svoj kôd, dobro ilustruje iskaz [28]. Srbi su iskoristili jezičke označitelje koji već postoje u njihovom obredno-jezičkom inventaru. Prevod ritualnog transa na bakanje omogućen je „integralnom semom“:³⁰ svrha prakse je lečenje ili isterivanje nečiste sile iz bolesnog

²⁹ Snimak ovog dela razgovora je, na žalost, oštećen, ali je u terenskoj svesci ostao zapisan originalni iskaz informatora.

³⁰ Termin „integralna sema“ preuzet je iz leksikologije. Primena termina iz leksikologije pogodna je u ovom slučaju jer se govori o „prevođenju“ jednog kulturnog koda na

čoveka.³¹ Uzrok bolesti kao i način na koji se to lečenje (isterivanje) vrši su različiti, i to je ono što je „izgubljeno u prevodu“. Vezivanje romskog ritualnog transa za srpski kult vila predstavlja „prevod“ na srpski kulturni kod, koji se samo donekle poklapa sa romskim kultom *Soimana*.³²

5.3. Romske „vile“

Prema rumunskom antropologu Otiliji Hedešan (Hedešan 2003:85–87) bića sa kojima padalice u transu komuniciraju Romi označavaju terminom *Soimane*. Padalica ih invocira eufemistično sa: „O, sestre, sestrice...“ Za romske informatore *Soimane* su tri žene koje mogu nauditi ljudima ako ih oni nekim neopreznim činom uvrede (Hedešan 2003:86). Otilija Hedešan termin *Soimane* određuje kao „zli duhovi“ (Hedešan 2003:85).³³ Prema Hedešan romski trans u Trešnjevici je specifičan, i u odnosu na poznate šamanske tehnike ima otklon ka „narativnom prostoru mita“ (Hedešan 2003:89).

Persida Tomić romske *Soimane* naziva *vilama*, i mada navodi niz romskih verovanja o njima, posmatra ih isključivo u kodu srpske kulture, te zato nije moguće odvojiti autentično romsko verovanje od srpske interpretacije.³⁴ Nalazi Perside Tomić se stoga logično poklapaju sa nalazima iz diskursa trešnjevičkih Srba. Međutim, u ovom radu pokušaćemo da uspostavimo potrebnu distancu prema iskazima Srba, te će se oni tretirati kao „ono što Srbi misle da Romi veruju/rade“.

Da bi označili bića sa kojima komunicira romska padalica, Srbi koriste termin *vile* i *vile-sejmane*.³⁵ Glavni atributi romskog kulta su, prema Srbima, trava *vilske metle* ili *vilina kosa* i kultno drvo. Za tu travu Srbi ve-

drugi, tako da se obred može posmatrati kao semna struktura, a integralna sema bi bio onaj zajednički element značenja; o tipovima sema up. Ристић/Дугоњић 1999.

³¹ O bajanju kod južnih Slovena, up. Раденковић 1996; o lečenju u šamanizmu, up. Hadešan 2003.

³² Ova pretpostavka je direktno suprotstavljena zaključku koji je izvela Persida Tomić o suštinskom podudaranju romskih i srpskih predstava i verovanja o vilama (Томић 1950:261).

³³ Up.: „Praksa žena *padalica*, od kojih je 'samo Pauna' kako lokalno stanovništvo kaže, još živa, može se formulisati kao 'skup ekstatičkih tehnika čija svrha je komunikacija sa paralelnim, ali nevidljivim svetom duhova kako bi se obezbedila njihova pomoć za ljudske aktivnosti'“ (prevod sa engleskog — M. I.) (Hedešan 2003:89).

³⁴ Možda bi bilo celishodno uporediti navode Perside Tomić sa slovenskim verovanjima o vilama i sve što ne pripada slovenskom kultu vila pripisati Romima.

³⁵ Rumunsko *Soimane* Srbi čuju kao *sejmane* što je uslovljeno dijalekatskim osobenostima govora Roma Banjaša u Trešnjevici, čiji govor ima tendenciju prelaska *š* u *S*, što njihovom govoru iz perspektive obrazovanog Rumuna daje dečiji ton (Sikimić 2003:119); termin *sejmane* nije snimljen na audio-traku nego je zabeležen.

ziju romski tabu — trava se ne sme seći ni kidati — međutim, prema eksplisitivnim srpskim navodima, taj tabu za njih nije aktuelan, oni kidaju travu bez straha — up. [27], [28]:

[29] (Je l' ima vilinih metlica?) M: Ima. Imam baš sinu kod grobnicu ja. To raste mnogo visoko, ali sve sitne grančice ima. (Kako se zove?) M: Vilina kosa to se zove. (I šta se radi s tim?) M: Ne sme da seče. A men baš uzbasala kod grobnicu, ja ga posečem sa srp i bacim. Trava neka.

[30] (Da li ste videli vile?) A: Jok. Niko to ne priča niš da je vido.

Persida Tomić navodi bilje koje je vezano za kult romskih „vila“, ali među tim fitonimima nema *viline kose*.³⁶ I opet dolazimo do vrlo složenog pitanja multikulturnih preklapanja i interkulturnih veza. Kako razumeti pominjanje fitonima *vilina kosa*? Srbi je vezuju za Rome, ne postoji romska potvrda te tvrdnje, srpski etnolog pominje druge biljke koje se vezuju za taj kult.³⁷

Da li *Soimane* iz opisa trešnjevičkih Roma odgovaraju slovenskim predstavama o vilama? Na osnovu romskog diskursa i korpusa slovenskih verovanja — odgovor je: odgovaraju samo delimično.³⁸ I *Soimane* se, kao i vile, zamišljaju kao ženska bića, vole da se okupljaju oko vode i drveća, i osvetoljubive su kada ih čovek uvredi. Međutim, u slovenskim verovanjima vile se ne pojavljuju kao tri žene, što je važna distinktivna crta romskog kulta. Iako u sinhronim iskazima Srbi u Trešnjevici *vile* prvenstveno vezuju za Rome, mogu se uočiti tragovi izgubljenog kulta u srpskim običajima, izrekama i jeziku: termin *vila*, fitonim *vilina kosa*, kidanje trave *vilina kosa* se obavlja na poseban način (*Ja uzmem kamen i ostavim kamen i onda otkinem* — [27]), izreka koja se opet vezuje za kosu: *Da mu kosa raste kao vila, da bidne dugačka i zdrava*.³⁹ Jedna informatorka se još sećala osnovnih karakteristika koje se vezuju za vile: *Sve u belo ... one se*

³⁶ Up.: „У шуми на Јухору, кажу, има биља од сваке болести. Виле дају виларкама и виларима то биље да њиме лече. Главне су врсте тога биља: босиљак, 'каравиле', змијина трава (на влашком 'чајлада'), моћна трава ('претвара се у вино'), 'огљишеље' (пије се у вину)“ (Томић 1950:245).

³⁷ Sa sličnim problemom suočila se i Biljana Sikimić kada je pokušala da otkrije na šta se sve referira kada se koristi fitonim *mumǎ pǎduri* u romskom diskursu. Sikimić zaključuje: „Biljka *mumǎ pǎduri* ima različite botaničke sadržaje jer je očigledno botanički sadržaj manje važan od magijskog imena biljke“ (Sikimić 2003a:80).

³⁸ O slovenskim verovanjima o vilama up. Толстој 2001:80–82.

³⁹ Up. iskaz srpske informatorka o prvom šišanju deteta: „R: Prvo dete kad šišaš da turiš na jabuku, rodno drvo, da mu kosa raste kao vila, da bidne dugačka i zdrava. I pop ako ga načne malo, ako ga za do četres dana, bolje tri meseca kao god ga ne krstiš za godinu, kum ga načne, a ti posle ga ošišaš. U crkvu, ošiša ga malo kum i 'nu mu kosicu čuvaš s'e, i ono što ti ošišaš, i turiš rodno drvo, u jabuku, krušku, 'de treba“.

*skupljaju de je izvor.*⁴⁰ Ovi tragovi ukazuju da je važan atribut srpskog kulta bila vilina kosa.⁴¹ Logično je pretpostaviti da su fitonim *vilina kosa* i odgovarajuća biljka prvobitno bili vezani za srpski kult, a da su se naknadno vezali za romski.⁴²

Polje recepcije srpskih informatora i činjenice važne za srpsku lokalnu kulturu ukazuju na moguće srpsko-romske uticaje i veze. Srbi su verovatno svojim verovanjima o vilama uticali na već postojeći romski kult *Soimana*. Kult vila očigledno je arhaizam u srpskoj kulturi Trešnjevica — up. [29]. I u ovom slučaju Srbi su „preveli“ romski na sopstveni, već postojeći termin, koji označava biće čije karakteristike bar donekle odgovaraju romskom kultu. Romolozni mogu ukazati na to šta je sve „izgubljeno u prevodu“.

6. Jezik i interkulturene veze

Iz ugla „komšijskog“ (srpskog) diskursa kultura Roma iz Trešnjevica pokazuje se kao složen fenomen koji je podjednako pogrešno tumačiti u srpskom ili rumunskom „ključu“, mada su uticaji i jedne i druge kontaktne kulture očigledni. U srpsko recepcijsko polje ulaze oni oblici romskog života koji su po prirodi izloženi pogledu javnosti: poljski radovi i kolektivne proslave (Đurđevdan, Spasovdan). Već porodični romski praznici i obredi (rođenje, svadba, sahrana) ne ulaze u recepcijsko polje, up. [31]:

[31] (Da li su Cigani slavili Božić?) T: Pa običaj njin kod Božić, teško su slavili. Oni kad bude Božić (*smeh*) uzu torbe i uvate po selo i idu. (Dodaje ćerka iz pozadine: „A sad slave“). T: Oni na Božić, onda bogami slabo su išli po selo a ove druge praznice idu, ali na dan Božić oni svaki kod svoje kuće.

Jezička relacija MI : ONI u srpskom diskursu aktivira se upravo u segmentima razgovora koji se odnose na distinktivne crte romske kulture: npr. kupovina mlade na svadbi, proslava Đurđevdana, bakanje *od vila*. Odstvo izrazite opozicione relacije MI : ONI može se objasniti i monokonfesionalnošću Srba i Roma. Prema nalazima Белове 2002:74 u odnosu Slovena prema Romima značajnu ulogu ima konfesionalni moment: kršteni Romi–hrišćani prihvataju se kao deo „svoje“ zajednice.

Drugi tip interkulturnih veza Roma i Srba postoji u običajima koje „dele“: bilo da su ih Romi preuzeli i adaptirali (*dodolice, lazarke, Bela nedelja*), bilo da su se Romi integrisali (kao muzičari na veseljima). U opisi-

⁴⁰ Snimak ovog dela razgovora je oštećen, ali je potvrda pouzdana jer je zabeležena u svesku.

⁴¹ O kosi kao atributu vila up. Толстој 2001:80.

⁴² Vezu biljke *vilka kosa* sa romskim kultom treba da potvrde ili opovrgnu romski informatori.

vanju ovih običaja Srbi će koristiti obredne termine *lazarke, dodolice, bande*, a ne etnonime — pokazujući time da su Romi u ovom slučaju integrirani u njihovu kulturu.

Treći tip interkulturalne komunikacije je „prevođenje“ romske kulture na sopstveni jezički i kulturni kod, tako što se nalaze najpribližniji semantički ekvivalenti.

7. U kontekstu „teorije prevođenja“

Svaki prevod na usmeni ili pismeni sadržaj jeste „reprezentacija tuđe kulture“, tj. prenos značenja u drugi sistem kulturnog kodiranja (Bachmann–Medick 1997). U kontekstu teorije prevođenja najinteresantniji je treći tip interkulturalne srpsko-romske komunikacije, tj. srpski prevod romske kulture (romski prevod kontaktnih kultura, pak, može biti zadatak za romologe).

Opisani tip interkulturalnog prevoda uklapa se u teorije koje ističu njegovu pragmatičnu⁴³ i funkcionalnu dimenziju.⁴⁴ Svrha prevoda nije razumevanje celine, nego pragmatičke i funkcionalne vrednosti onoga što se prevodi, pri čemu se, pre svega, ima u vidu adresat i njegov kulturni kod (tj. srpska zajednica i njena kultura).

Za Klause Rota interkulturalni susret uključuje svesno ili nesvesno prevođenje bilo na jezik jednog od partnera, bilo na neki drugi jezik. Naslanjajući se na Venutija, Rot pravi razliku između dva metoda prevoda na „drugo“: „metod odomaćivanja“, koji je „etnocentrična redukcija stranog teksta na ciljni jezik i njegove kulturne vrednosti“ i „metod koji čuva tuđe“ tj. registruje lingvističke i kulturne razlike stranog teksta (Venuti 1993; citirano prema Pot 2002:122).

Prevođeci romsku kulturnu realiju, Srbi uočavaju njenu osnovnu semantičku strukturu i nalaze značenjski pandan u svom kodu sa najviše podudarnih semantičkih komponenti. Npr. *Soimane* i *vile* imaju zajedničke seme: ženska, natprirodna bića, lepe spoljašnjosti, koja žive u prirodi (oko drveta i voda), koja čoveku mogu nauditi. To je etnocentrični „metod odomaćivanja“ koji eliminiše kulturne razlike i redukuje romski kulturni

⁴³ Pragmatička dimenzija prevoda zasniva se na razumevanju jezika kao dela ljudskog ponašanja o kome prevodilac zaključuje prema situacijama u kojima se koristi tekst i pri prevođenju želi predstaviti moguće reakcije primaoca (up. „teorija ekvivalencije“; Wittgenstein, Searle u: Metzler 1998:546).

⁴⁴ To je model prevođenja kao interkulturalne komunikacije. Polazna tačka teorije jeste da su jezik i kultura međuzavisni. Tekstovi se proizvode sa jednim određenim ciljem i za određenu publiku, stoga je prevođenje poseban način interaktivnog ponašanja (up. Reiss, Vermer u: Metzler 1998:547).

tekst na svoj: tako *Soimane* postaju *vile* ili *vile sejmane*, romski trans — bajanje *od vile, zilje marj — slava*, itd.

U ovoj interkulturnoj komunikaciji važna je pragmatična dimenzija prevoda, tj. osnovno razumevanje romske kulture uz pomoć matičnog koda radi ostvarivanja osnovnih funkcija zajedničkog života. Sve ono što je „izgubljeno u prevodu“ ukazuje na realnu distancu između srpske i romske kulture kao i na njihove posebnosti.

Literatura

- Bachmann–Medick 1997 — *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen*, Bachmann–Medick, D. (Hg.), Berlin, München.
- Белова 2002 — О. В. Белова: „Другие“ и „чуждие“: представления об этнических соседях в славянской народной культуре, *Признаковое пространство культуры*, Москва, 71–85.
- Golemović 2002 — D. O. Golemović: Romi kao važan faktor života srpske obredne zajednice, *Kultura*, Beograd, 158–165.
- Ђорђевић 1984 [1903] — Т. Ђорђевић: Обичаји у Цигана, *Наш народни животи* III, Београд [репринт].
- Ђуровић 2002 — В. Ђуровић: Социјална и етничка дистанца према Ромима у Србији, *Kultura* 103–104, Beograd, 77–96.
- Hedeşan 2003 — O. Hedeşan: Myth and shamanism (case analysis: Păuna von Treznjeviца), *Roma religious culture*, edited by Dragoljub B. Ђорђевић, Niš, 84–90.
- Златановић 2004 — С. Златановић: „Шопови“ у Косовском Поморављу, *Скривене мањине на Балкану*, Београд, 83–93.
- Metzler 1998 — *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie: „Übersetzungstheorien“*, Verlag J. V. Metzler, Stuttgart — Weimar, 544–548.
- Мијатовић 1948 — С. Мијатовић: Белица, *Српски етнографски зборник* 56, Београд, 1–216.
- Милорадовић 2005 — С. Милорадовић: Скица за етнолингвистичка истраживања подјухорских села (Трешњевица), (у овом зборнику).
- Petrović 2003 — Т. Petrović: Traditional Culture and Identity of Romas in Two Contexts: Religious Practices of the Romas in Srednja Vas (Slovenia) and Suvaja (Serbia), *Roma religious culture*, edited by Dragoljub B. Ђорђевић, Niš, 68–75.
- Плотникова 2001 — А. А. Плотникова: Лазарице, *Словенска митологија*, Београд, 328–329.
- Раденковић 1996 — Љ. Раденковић: *Народна бајања код јужних Словена*, Београд.
- Ристић/Дуговић 1999 — С. Ристић, М. Радић-Дуговић: *Реч, смисао сазнање*, Београд.
- Рот 2002 — К. Рот: Разлике между културите, *Фолклор, традицији, култура*, *Сборник в чест на Стефана Стойчева*, Софија, 113–126.
- Sikimić 2002 — В. Sikimić: Ђурђевдан код влашких Рома у селу Подвршка, *Kultura* 103–104, Beograd, 184–193.
- Sikimić 2003 — В. Sikimić: Ванјаши у Србији из балканске лингвистичке перспективе, *Актуални проблеми на балканското езикознание*, Аспекти на изследването на общобалканската лексика, Доклади от меѓународна научна конференција Софија, 30.09. — 1.10.2002, Софија, 114–129.

- Sikimić 2003a — B. Sikimić: Banyash Culture in North Serbia: Baer, *Roma religious culture*, edited by Dragoljub B. Đorđević, Niš, 76–83.
- СИКИМИЋ 2004 — Б. СИКИМИЋ: Актуелна теренска истраживања дијаспоре: Срби у Мађарској, *Теме* 1, Ниш, 847–858.
- Sikimić 2004a — B. Sikimić: Etnolingvistička istraživanja skrivenih manjina — mogućnosti i ograničenja: Čerkezi na Kosovu, *Скривене мањине на Балкану*, Београд, 259–281.
- Sikimić 2005 — B. Sikimić: Metafora praznog prostora: Čerkezi na Kosovu, *Slavia meridionalis* 5, Warszawa, 165–180.
- Stjuart 2002 — M. Stjuart: Sramota tela, *Kultura* 103–104, Београд, /prevod sa engleskog: *The time of Gypsies*, Boulder: Westview, 1997/, 122–157.
- Толстој 2001 — С.М. Толстој: Вила, *Словенска митологија*, Београд, 80–82.
- Томић 1950 — П. Томић: 'Виларке' и 'вилари' код влашких Цигана у Темнићу и Белици, *Зборник радова*, Етнографски институт 1, Београд, 237–262.
- Venuti 1993 — L. Venuti: Translation as Cultural Politics: Regimes of Domestication in English, *Textual Practice* 7/2, 208–223.

Marija Ilić

**„Pierdut în traducere“:
Romii în discursul sârbilor din Trešnjevica**

După ce s-au stabilit în Trešnjevica (sat aflat în partea centrală a Serbiei), romii au populat partea numită Mala Trešnjevica (plasată pe deal și foarte săracă), iar sârbii Velika Trešnjevica, aflată în apropierea malului roditor al Moravei. Însă modificarea contextului social (și anume îmbogățirea romilor) a dus la ștergerea acestor granițe: romii cumpără acum case sârbești și se mută în Velika Trešnjevica, unde locuiesc împreună cu sârbii. Biserica din sat este frecventată atât de sârbi, cât și de romi, iar cimitirul este, de asemenea, comun. Termenul pe care sârbii din Trešnjevica îl folosesc pentru a-i denumi pe romii din localitate este *igani*, numind, în schimb, limba pe care aceștia o vorbesc, *română*.

Autoarea își propune să studieze discursul sârbilor din Trešnjevica referitor la romii din acest sat, precum și cultura sârbilor din localitate, în scopul unei mai bune înțelegeri atât a specificului culturii sârbe, cât și al celei rome. Din perspectiva discursului „vecinilor“ (sârbi), cultura romilor din Trešnjevica ne apare ca un fenomen complex, greșit interpretat atât în „cheie“ sârbească, cât și românească, cu toate că influențele celor două culturi de contact sunt evidente.

Atitudinea față de romi, în discursul sârbilor din Trešnjevica, nu este bazată pe opoziția *noi — ei*. În afara situației financiare, nu există nici o temă care să activeze spontan discuția despre romi. În sfera de interes a sârbilor intră acele forme ale vieții romilor care sunt, prin natura lor, expuse întregii comunități: munca câmpului și sărbătorile câmpenești (Sfântul Gheorghe, Ispas etc.). În schimb, despre praznicele rome și ritualurile ciclului familial (nașterea, nunta, înmormântarea), sârbii nu pot oferi prea multe detalii, ceea ce demonstrează faptul că nu le cunosc și nu participă la ele.

În discursul sârbilor, atitudinea față de cultura romă se exprimă în moduri diferite. Primul este observarea diferențelor semnificative ale acesteia față de cultura proprie (de exemplu, cumpărarea miresei, modul special de sărbătorire a Sfântului Gheorghe, descântatul de Șoimane). Distincția lingvistică *noi — ei* se activează cel mai puternic în acele segmente de discurs care se referă la diferențele culturale.

Al doilea mod de exprimare a atitudinii față de cultura romă și, în același timp, un tip special de comunicare între sârbi și romi, poate fi observat în discuțiile despre obiceiurile preluate și adaptate de romi (paparude, lăzărițe) sau despre integrarea acestora în diferite

evenimente (ca muzicanți). La nivel discursiv, acest tip de legături culturale este marcat prin preponderența mărcilor terminologice față de cele etnice: pentru a descrie obiceiurile respective, sârbii folosesc termenii *lăzărițe*, *paparude*, *formații/ orchestre*, și nu etnonime, ceea ce indică faptul că romii, în cadrul acestor obiceiuri, sunt complet integrați în cultura sârbă.

Al treilea mod este reprezentat de „traducerea” culturii rome în cod lingvistic și cultural propriu. Astfel, ca în orice proces de traducere, se vor găsi cele mai apropiate echivalente lingvistice și culturale. Tot ceea ce „se pierde prin traducere” marchează individualitatea fiecăreia dintre cele două culturi.

Marija Ilić

**“Lost in Translation”:
Roma in the Discourse of Serbs from Trešnjevica**

After their arrival in Trešnjevica (central Serbia), the Roma inhabited the part of the village called Mala Trešnjevica (placed on the hill and very poor), while the Serbians moved to Velika Trešnjevica, near the fertile bank of Morava. But the modification of the social context (exactly the enriching of the Roma population) led to blurring the borders between these two communities: the Roma are now buying Serbian houses and moving to Velika Trešnjevica, where they live together with Serbians. Both Serbs and Roma attend the village church; the grave is also common. The term used by the Serbians from Trešnjevica with respect to the Roma is *Gypsy*, and with respect to their language *Romanian*.

The author’s intent is to analyze the discourse of the Serbs from Trešnjevica about the Roma in this village, as well as the culture of the Serbian villagers, with the intent of a better understanding of the specific character of Roma culture and of the Serbian one. The culture of the Roma from Trešnjevica is a complex phenomenon, wrongly interpreted both by Romanians and by Serbians, although the influence of these two cultures is obvious.

The attitude towards Roma, as deduced from the Serbs’ discourse, is not based on the opposition *we — they*. Except for the financial situation, there are no themes which spontaneously activate the subject Roma. Serbs are interested in those aspects of Roma life which, by their nature, are exposed to the entire community, such as field work and celebrations (Saint George, Ispas, etc.). However, Serbs cannot give details about Roma holidays and rituals of the family cycle (birth, wedding, funeral), which points to the fact that they are not aware of them and do not take part in them.

The attitude towards Roma culture is expressed in the Serbs’ discourse in three different ways. The first one is by noticing the significant differences between the Roma and own culture (e.g. paying for the bride, the special way of celebrating Saint George, sorcery). The linguistic distinction *we — they* is activated the most in those segments of discourse making reference to cultural differences.

The second way of expressing the attitude towards Roma culture and, in the same time, a special kind of communication between Serbs and Roma, can be noticed in the discussions about the customs Roma took and adapted (*paparude*, *lăzărițe*) or about their music making. At the discourse level, this kind of cultural connections is marked by the preponderance of terminological marks over the ethnic ones: in order to describe Roma customs, the Serbians, instead of ethnonyms, use the terms *lăzărițe*, *paparude*, *bands*, which points to the fact that Roma, at least within the frame of these customs, are fully integrated into the Serbian culture.

The third way refers to “translating” Roma culture, by means of Serbian cultural and linguistic codes. Thus, like in every translation process, the closest linguistic and cultural equivalents are found. Everything that is “lost in translation” marks the individuality of each of the two cultures.

Првослав Радић

ФИЛОЛОШКЕ БЕЛЕШКЕ О БИЛИНГВНОМ СЕЛУ
СТРИЖИЛУ У ЦЕНТРАЛНОЈ СРБИЈИ
На фолклористичком материјалу*

І. УВОД

Село Стрижило налази се у средишњем делу Србије, у области Белица која се простире у сливу истоимене реке, леве притоке Велике Мораве. Село се одликује планинском конфигурацијом, захватајући источне падине Црног врха. Становништво је ромско (циганско), а према писању Ст. Мијатовића, преместило се из суседног, кијевског атара (Лепеница) средином XIX века (Мијатовић 1948:146). Стога, овог насеља нема у списковима села прве половине XIX века, што се узима као доказ да је село „новијег постанка“ (Исто: 147). Насеље се не помиње ни у пописима села из друге половине XIX века (Перуничкић 1975). Стрижилци су билингви, говоре румунски¹ и српски, а вере су православне. Мијатовић бележи да је сеоска слава Велики Спасовдан, а на фолклористичком плану уочава да „имају ношњу српску“ (Мијатовић 1948: 147).

Тридесетих година XX века село је имало 251 кућу, 18 родова и 1020 становника (Исто). Судаћи по тадашњим подацима о стрижилским родовима, углавном заснованим на сачуваним предањима, они су у највећем броју досељени из источне Србије, односно из Тимочке крајине и Црне Реке (Ђорђевићи, Маринковићи, Станојевићи, Кости-

* Прилог је рађен у оквиру пројекта „Етнолингвистичка истраживања избеглица и мултиетничких заједница на Балкану“ број 2167, чији је носилац Балканолошки институт САНУ у Београду.

¹ Румунски говор Стрижилаца није посебно обрађен у науци. Један топономастички прилог који је у новије време објављен (Tomici/Radić 1986) пружа нешто више података о овом идиому. На другој страни, није ми познато у којој мери стари Стрижилци познају ромски језик.

ћи, Чечеловићи, Сандуловићи, Чотићи / Јовановићи, Тодоровићи, Обрадовићи, Филиповићи, Сретеновићи, Станковићи, Шарбановићи), Ресаве и ртањског краја (Јовановићи, Обрадовићи), а у мањем броју и из других области, Шумадије (Тодоровићи), Темнића (Тодоровићи) и јастребачког и параћинског краја (Станојевићи, Ђорђевићи) (исп. Мијатовић 1948:147).

После досељавања у овај крај, и дуго касније, становништво се претежно бавило коритарством и торбарством (Исто: 146), али ће се касније преусмерити на трговину, распрострвши се широм западног Балкана, па и западне Европе. Данас већина радно способног становништва ради у иностранству, а кући долази само у време значајних празника. Некадашње земунице и куће под сламом и ћерамидом замениле су велике планске зидане куће. Стрижило је до пре неколико година имало шест разреда основне школе, као одељење багрданске матичне школе „Јоца Милосављевић“. Сада овде раде само млађи основношколски разреди.

Циљ овог прилога је вишеструк. Пре свега, он треба да представи део фолклористичког усменог наслеђа које се у Стрижилу чува. Даље, пошто је реч о материјалу који су бележили ученици на српском језику, прилог треба да покаже у којој мери млади Стрижилци, основношколског узраста као билингвни владају српским књижевним језиком и које су главне њихове језичке препреке у савладавању ове норме. Темељније упознавање ових појава, тзв. карактеристичних грешака, било би корисно и са методичког становишта. У неким другим срединама већ се указивало на значај оваквог приступа савладавању српског језика у школама.² Овај прилог је, дакле, замишљен и методички, са циљем да помогне наставницима у раду са овом децом, не само на овом терену, већ и у другим, сличним срединама.

Почетни део овог истраживања, тачније непосредан рад са ученицима, обављен је још школске 1984/85. године у стрижилској школи, у време када су тамо са много више деце радили и старији разреди. Ученицима петог разреда је задато да код куће, уз помоћ старијих, запишу на српском неку од народних прича (приповедака) из свог краја. Овај

² Исп. Кочиш et al. 1966, где је једно поглавље (115–130) посвећено проблемима наставе српског језика у школама са наставним румунским језиком, где се, између осталог тада констатовало да „не постоје описана искуства наставника који су предавали српскохрватски језик у школама са румунским наставним језиком нити су описана њихова запажања у вези са најчешћим грешкама које у српскохрватском језику чине ученици румунске народности“ (Исто: 115). У раду ћу спорадично користити ове резултате и поредити их са овдашњом ситуацијом. У овој форми истраживања, осим у основним оквирима, нећу се посебно задржавати на питањима румунско-српске интерференције.

задатак поставила им је њихова тадашња наставница српског језика, проф. Јованка Радић, а ја сам ради неких додатних информација везаних за овај прилог неколика пута посетио село у каснијем периоду. Непосредна обрада текстова је стицајем околности остала за каснија времена. Ипак, овом приликом је сакупљено више фолклористичких записа различитих вредности, али углавном аутентичног садржаја. Иако ове текстове одликује прилично неуједначен језик и стил, у целини их прилажем у другом делу рада.³ Само два од тада прикупљених текстова, од којих један писан на румунском, нису представљена у овом раду, што говори о томе да је код већине ученика однегован осећај за фабулу и целовитост радње, упркос томе што су, у оваквој форми представљене, ове фабуле често недовршене и(ли) нарушене структуре (исп. Црна крава, Фини лопов). Неки практични проблеми у анализи, често нечитак рукопис, писање *in continuo*, уз мешање ћирилице и латинице, доносили су понекад проблеме у ишчитавању, и налагали примену појединих текстолошких метода у представљању ових текстова. Моје интервенције се, у том смислу, свде углавном на правопис и интерпункцију. Угластим заградама најчешће означавам да је унето слово које у ђачком тексту не постоји, односно да је оно претпостављено, у случајевима када је нечитко и неразумљиво написано.

II. ФОЛКЛОРИСТИЧКЕ НАПОМЕНЕ

Забележене приповетке садрже различите фолклористичке мотиве, многе шире познате и српској, и не само српској фолклористици (нпр. Црна крава, Трнова ружица). Међу доминантним мотивима стрижилских приповедака истичу се они који говоре о деци, што је свакако условљено и ангажовањем самих ученика да од својих старијих забележе приповетке које су им по тематици блиске. Овде се, тако, издвајају оне које говоре о догађајима изазваним жељом за породом (Лепи Јова и лепа Јелена, Златни кавез, Три брата, Младожења с кацигом), али и о страдању деце, обично због родитељске беде (Јелен, Две сестре, Бог и сирочад). У приповеткама је забележен и мотив продаје, или обећања сина ђаволу због немаштине (Бог и ђаво), познат на ширем терену (исп. Чајкановић 1927:248–253, 276–278, Златна лађа, Дечко обећан ђаволу). Бајковитост ових фабула је изразита, на шта

³ На нешто другачијем корпусу језичким одликама стрижилских ученика позабавила се недавно у свом семинарском раду и Светлана Алексић, студенткиња постдипломских студија Учитељског факултета у Јагодини (“Карактеристичне језичке црте ромске деце основношколског узраста — на примеру ученика ОШ „Јоца Милосављевић“ у Багдану).

упућују бројни мотиви, као мотив чудотворног коња који помаже господару (Лепи Јова и Лепа Јелена), змије — загробног чувара отете (тј. умрле) девојке (Три брата), мотив девојке са аждајом у себи (Чаробна риба) и др. Познати мотив господара (цара) који захтева да му се пронађе и доведе одређено биће или предмет (Лепи Јова и лепа Јелена, Златни кавез, Девојка и птица), или поставља услов да младожења створи нешто немогуће, на пример изгради златан мост (Младожења с кацигом), присутан је у више фабула. Овде се укључује и надалеко познат мотив захвалне животиње која у одсудном тренутку добрим узвраћа на милост која јој је указана (Девојка и птица, Чаробна риба; исп. Чајкановић 1927:186–197, Очев трс). Две приповетке (Младожења с кацигом и Чудни младожења) садрже мотиве женидбе необичног младожење са царевом ћерком и насилног спаљивања његових пратећих демонских обележја (одеће, коже, или кациге као савремене реалитете) од стране невесте. Реч је о познатим мотивима који су забележени и у српским фолклористичким збиркама са ширег терена (нпр. Чајкановић 1927:124–131, Златокоси јунак у прасејој кожи; исп. Пешић / Милошевић-Ђорђевић 1984: Брак с натприродним бићем). Овде се укључује и мотив мајчиног неверства, тј. издајства сина од стране похотљиве мајке (Јунак и змај), широко заступљен у различитим српским фолклористичким формама (исп. Пешић/Милошевић-Ђорђевић 1984: Јован и дивски старјешина), мотив погађања белега царева ћерке (Три сина; исп. Ђорђевић 1988:271–273, Како се удала царева ћерка за свињара), мотив истеривања але из девојке пошто се она уплаши да не буде убијена — подељена на два пријатеља-сапутника (Чаробна риба; исп. Бован 1989:85–86, Очев савет) и др. И низ других познатих фолклористичких мотива, као ослобађање заточене девојке од хтонских сила (Три брата), побратимљење сапутника (Чаробна риба), претварање дечака који је пио воду са забрањеног извора у јелена (Јелен), одвођење жене лађом на превару (Турчин отмичар), давање одговора на загонетку (в. даље) — заступљен је у стрижилским приповеткама.

У више ових мотива назначена је и њихова дубоко митолошка позадина. Две приповетке сличне фабуле за мотив имају неизбежност судбине коју новорођенчету одређују суђенице, стара индоевропска божанства,⁴ и обично пратећи мотив судбоносног (тзв. Уријиног) писма (Три суђенице, Бођен). Варијанте ових фабула бележене су у лесковачком крају и на Космету, а једна од њих укључује и познати мотив воденичара који из воде спасава отето дете (Ђорђевић

⁴ Пандан овдашњим суђеницама су грчке мојре, галске матроне, а сличне паралеле налазимо и код других индоевропских народа (Чајкановић 1994-В:247–256).

1988:263–264, Суђенице; исп. Бован 1989:81–84, Богаташ и Нађен Момир). Веровање о везаности душе за кости (исп. Чајкановић 1994-В: 72–73) присутно је као мотив у приповеци Црна крава, увелико општењеној варијанти надалеко познате приповетке Пепељуга. Познати мотиви антропофагије, која је као појава приписивана Словенима већ почетком VI века, али и другим старим народима (Чајкановић 1994-II:275–280), садржани су у приповеци Јелен.⁵ Први део ове приче увелико је подударан са Чајкановићевом приповетком Деца анђели, вероватно забележеном у Левчу (Чајкановић 1927:99–101). Мотив скатофагије (исп. Чајкановић 1994-II:135) забележен је у приповеци Бог и сирочад. У приповеткама је забележена симболика магијског тројства, када се, на пример, трећи пут мора дати пресудан одговор (Јелен, Бог и сирочад), три ноћи чува девојка (Чаробна риба) и др. У тражењу одговора на три постављена питања (Бог и ђаво) имамо пример својеврсне бројчане загонетке којом Бог на крају надмудри ђавола (исп. Чајкановић 1927:574).

Прикупљене приповетке садрже, најзад, и доста универзалних реалија везаних за живот Рома (много деце у породици, честа глад, потрага за послом). Једна друга врста реалија садржана је у чињеници да су ученици бележећи приповетке од својих старијих повремено уносили елементе наиве у фабулу, вероватно је сами дограђујући, ослањајући се на своју машту. На плану дискурса понекад је видан и екстрафабулативни утицај приповедача. Поједине шаливе коментаре или одступања приповедача од фабуле ученици понекад механички, не препознајући свесну „фабулативну провокацију“ наратора, преносе у задатак. Такав је, на пример, детаљ наводне провере спремности принцезе за брак („Затим је старац питао да девојка нема криве ноге [...] да ли зна да прави кувана јаја“, Младожења с кацигом), или приповедачево спорадично „оправдавање“ маћехиних злих намера према деци („И они су били досадни и само тражили да једу“, Бог и сирочад).

III. ЈЕЗИЧКЕ НАПОМЕНЕ⁶

1. Фонетика

1. Вокалске контракције: *ојишио* (1, 3, 19), *дошо* (1, 2, 6), *нашио* (3, 9), *нашо* (9), *реко* (1, 5, 15, 19), *одно* (3), *ирено га* (3), *сишиго* (8), *чишио* (8); *йосо* (1, 8, 16); *дваис* (3), исп. и вокалску елизију типа: кући *д-иде* (2).

⁵ Приповетке сличне фабуле познате су на ширем словенском терену (Исто: 277–278).

⁶ У овом делу рада приповетке су обележене према редном броју под којим су донете у даљем тексту.

2. Појава лексички ограничених и(је)кавизама: *дјевојка* (5), *човјече* (6), *дјетџе*, *дјечак*, *џолетјеле* (11), *живјеле*, *живјели*, *дјед*, *дравије* (18), исп. *џридвече*, *леџио* (7) (исп. 2.7).

3. Спорадично замењивање африката *ч* и *ћ*: *џречи*, сва три *брача*, *черка*, она *че* се удати, *царевичи*, *највечи*, *брача*, *сречно* (15),⁷ *сречни* (11),⁸ *сречно* (16).⁹

4. Спорадично губљење (тј. супституција) фонеме *х*: *одма* (2, 9, 14, 15, 19), *парче леба* (2), *раним* (3), *оће* (7), *оћу* (19), као и: *увати* (3), *фала* богу (19), исп. појаву њене хиперупотребе: *појела бих* га аждаја (8).

5. Појава беззвучених консонаната у финалној позицији: *џок* дечака (2), *узео најмлаћек* (6), исп. и: *џреџфорио* (19).

6. Аналошко укључивање тзв. непостојаног *а*: *расџало* (м. расло) то дете (10), из сваког *двораца* (14) (исп. Кочиш et al. 1966:123).

2. Морфологија

1. Мешање енклитичких облика личних заменица за м. (/ с.) и ж. род у 3. л. јд.: *баба му* (м. јој) је рекла (7), узме писмо па метне *је* (м. га) у капу (9), позвао је старицу да *му* (м. јој) покаже шта је нашао (12). Овде, као и у следећим примерима, долази до изражаја појава мешања рода (исп. Кочиш et al. 1966:116–117).

2. Мешање облика м. и ж. рода код присвојних заменица у 3. л. јд.: *најмлађи* каже да буде *њен* (м. његов) (1), *њена* (м. његова) *браћа* (1), *њено* (м. његово) дете (7), *њено* (м. његово) дете (15), *са њеном* (м. његовом) [ћерком] (16); *његова* (м. њена) мајка (13), *рекла крава његовој* (м. њеној, тј. својој) девојчици (13).¹⁰

3. Знатан удео општег падежа (и номинатива) у развоју аналитичке деклинације: долази *до једну реку* (2), *џола метџар* (3), ишли *до једно местио* (3), седне [...] *џоред шџорети* (9), две кутије *златџо* (10);¹¹ *момак*, дођи овамо (9); да ме ожениш за *џвоју ћерку* (2), дан за дан

⁷ Ученик пише латиницом, а уместо латиничког *ћ* редовно пише *ч*, па се овде вероватно ради о грешци графичког типа.

⁸ Ученик пише латиницом и у свим случајевима, осим у овом, разликује графеме *ч* и *ћ* у писању.

⁹ Ученик пише ћирилицом и ова супституција је вероватно језичке провенијенције.

¹⁰ Слична појава прати и односну заменицу, исп. срце *који* је *омоџан* (м. које је омотано) у златна [?] огртач (17) (исп. Кочиш et al. 1966:129).

¹¹ Овде се укључују и општи падежни облици који се јављају у конструкцијама са глаголом *имаџи* / *немаџи*: нису имали *децу* (1), нису имали дуго година *децу* (2), *имам моје бриге* (3), види да нема *девојку* (7), није имао ни *џрозор* (17), није имала *ваџру* (19) (исп. Кочиш et al. 1966:119–120, 128).

(14), исп. све по девет *одећу* (1), девојчица се удала за *њезин син* (19). Морфолошки аналитизам је посебно дошао до изражаја у процесу морфосинтаксичких неутрализација (в. 3.1).

4. Отежано укључивање заменица *себе, свој*, исп.: *имам моје бриге* (3), онај старији причао *његов* догађај (3), имала аждају у *њој* (8), да сутрадан доведе *његовог* сина (11), дат ћу му руку *моје* кћери (11), ухватио *његове* унуке (18). Отуда и грешке типа: да да своју ћерку за *свог* (м. *његовог / њиховог*) сина (11) (исп. Кочиш et al. 1966: 119).

5. Спорадично присуство модела аналитичке компарације: ко буде *највисоки* тај ће да буде цар (3), они су били *најверне* слуге (3) (исп. Кочиш et al. 1966:125).

6. Глаголски радни придев често грађен аналошки према презентским формама: није *йредела* брзо (13), *седнео* испод дрво (9), исп. рекао и *несћануо* (11). Оваква аналогија могла је резултовати и облицима типа: *разболила се* (14), *мрзила* (19).

7. Морфолошка колебања у наставцима за 3. л. мн. презента (-е м. -у, ређе -и м. -е): они сви *каже* своме оцу (1), осам браћа да *дође* код њега (1), *каж[е]* слугама да *донесе* ток дечака (2), посла слуге *његове* да га *йозове* (3), послао ађутанте да га *доведе* (3), *йрође* туда два *ћорава* човека (4), нису имали свињу да *сече* (6), ишли у кулу да *се закрије* (7), кад ме *коље* (м. *кољу*) мене (13), они су имали стално да *једе* и да *йије* (19), исп. и: домислили су се да *рече* цару (1); да им нађе поса да *ради* (1), цар их позва да л. може да *и[з]вади* њено дете из земље (7), да иду да *йреноћи* негде (8).¹²

8. Колебања у употреби инфинитива и конструкције са *да* + презент као синонимних морфолошких средстава. Док се у појединим видовима употребе инфинитив маргинализује (нпр. уз непотпуне глаголе), исп.: почео да *йлаче* (1), знао да *йрича* (1), почео да *бежи* (3), немојте да *йлачеије* (19), — у другим (нпр. у грађењу футура) се препознаје напоредна употреба инфинитива и конструкције *да* + презент: шта *ће радићи* с њиме, *йржиће* га (1), *йусићи* те (8), *уилашиће* се (11), *носићу* јих (19), ја *ћу се расћавићи* (19), *носићу* вам јела (19) : *ће да те уйозоре* (4), *ће да йаднеш* мртав (4), ми *ћемо да хранимо* девојчицу (5), сутра *ћу да идем* (7), *ћу да се йоинем* (10), *ће се убоде* (14).¹³

¹² Исп. и: да *виду* лађу (3), са српским морфолошким дијалектизмом. Морфолошка колебања прате и употребу аориста и имперфекта у примерима типа: ујутру *осванеше* (9), трговац га *бацише* у једну јаму (9), *водише* га кући (9).

¹³ Поједине примере прати партикулизација помоћног глагола *хйеићи* и губљење везника *да*. Процеси партикулизације препознају се и код непотпуних, нпр. *не мо-*

Фреквенција инфинитива појачава се код деце која су, очито, бравила у западнијим крајевима, или су овакве облике непосредно забележила од приповедача, исп. нешто *за јести* (18), *ја ћу те убити* (19), *дашћу* му руку моје кћери (11), можда и фразеолошки: *хоће бити*, *неће бити* (9).

9. Морфолошка колебања у категорији глаголског вида (исп. Кочиш et al. 1966:123), посебно у појави несвршеног м. свршеног глаголског вида: није *йецао* ништа (1), домислио се да га *узима* (1), те све јаје су се *разбијале* (1), и тако му *даје* одећу (1), да иде да му је *доноси* (1), како би *узимали* девојку (1), коњ му реко да је *узима* (1), и тако се она превари и *улази* у лађу (3), он је *јео* једну шљиву (4), ти ћеш да *узимаш* воду (4), он је *йрчао* и *захваћао* воду (4), *секла* сису и *йравила* чорбу (5), он је *йио* и *йрејварао* се у јелена (5), све овај дечак да *наслеђује* (9), ја сам га нашо и зато сам га *звао* Нађо (9), узме то дете и *иде* кући (10), суђеница га *цејала*, па му *йише* друго писмо (10), чим *ситиже* овај Бођен да му дате најмлађу ћерку (10), ако твој син *гради* златан мост (11), ушао и *скидао* кацигу (11), кад заспи да *узима* кожу (12), он је тако *говорио* (м. рекао) (15), узе ту децу и *носи* их у шуму (19), и *йричала* дечак [где] је (19), да *носи* (м. однесе) ту децу у шуму (19) (исп. Кочиш et al. 1966:123).¹⁴

10. Појачано (хиперкорективно) учешће облика за неодређеност (број *један*) или одређеност (показне заменице) код именица: имао је *једну* лепу жену (3), живели су *један* цар и *једна* царица (4), а у тој царевини *један* цар је имао *једну* черку (15), имали *једну* кћер и *једног* сина (19), и они су ушли и видели *један* кревет, *један* шпорет и *једну* малу ветрину (19);¹⁵ кад је видео *йу* жену где живи у *йу* колибицу (3), дечак је осетио мирис *йог* дима (11), бака је узела девојчицу [...] и *йа* бака је отишла (14), *она* маћеха је мрзила *ону* децу (19), да носи *йу* децу у шуму (19), и он узе *йу* децу (19).

3. Морфосинтакса и синтакса

1. Морфосинтаксичке неутрализације везане за поједина падежна значења, уз учешће општег падежа:

же овде да живе (17), а спорадично и код других глагола, исп.: шта *има* она три брата по занату (7), видео децу како *хваћа* рибе (8).

¹⁴ Далеко су ређи примери употребе свршеног м. несвршеног вида: шта *йродаш* ти? Ш...ћ ево, *йродам* сина (6), *йорасћао* све више и више (11), као и у моделима типа: па *йочео* да *йиша* жену (5), он је и даље *йочео* да *чиша* (8).

¹⁵ Исп.: рекао да *једног* пече, а од *једног* прави чорбу (5), и она је родила *једног* придвече и одма је летио, *једног* је родила у поноћ и он је летио, *једнога* родила у зору (7), где се укључују и грешке типа: живели су *један* сиромашни људи (2).

а) у инструменталу (друштво — средство): живела [...] *са живо-ишиње* (1), женио [се] *са леју Јелену* (1), она се бије *са другу ливаду* (2), дошао *са златан кавез* (2), дошао цар *са Турчина* (3), *са сина* иди кући (6), *с дечка* отишли (9), *са цуру* (19); *са иглу* пробушили (15), гађао *са сирелицу* (15) (исп. Кочиш et al. 1966:120–121, 125).

б) у локативу (кретање — локација): ставила га у *један лонац* (1), дошла јој жаба у *кујайило* (2), улази у *лађу* (3), — али и: да нису им ђаволи у *кућу* (1), [нашао] свима у *једно место* (1), живела у *шуму* (1), стоји *на обалу* (3), седели *на њијац* (6), имала разне боје *на њу* (8), задремао *на шу сиволицу* (9), нашла сам га у *баштиу* (10), шта има код ње *на сџомак* и *на ноге* (15), орао стоји *на гране* (18), није становао у *њу* (19), гори у *вајру* (19) (исп. Кочиш et al. 1966: 120).¹⁶

2. Уобичајена категорија посесивног генитива (исп. Кочиш et al. 1966:122), у моделима без предлога *од* или са њим: дође до *кајије цара* (2), *џријашељи космонауша* (11), са *цуру од цара* (19), при чему је у сложеним синтагматским структурама овај посесивни тип у искључивој употреби: суђенице *од онога малог* (10), мајка *од оног малог дејеша* (17), срце *од њене сесџре* (18).

3. Појачана употреба (хиперупотреба) предлога у функцији средства (исп. Кочиш et al. 1966:121, 125): кренуо *са лађо[м]* (3), иде Турчина *са лађом* (3), да да *са сирелицом* (7), исп. и: оженио најмлађег сина *са џом лејом девојком* (4), и дечак се бавио *за [!] ловом* (19).

4. Неутралисање семантичке дистинкције између облика *где* и *куда* у корист првог: *де* идеш ти (9), питао *где* иде (12) (исп. Кочиш et al. 1966:124).

5. Удвајање индиректног и директног објекта учешћем заменичких енклитика: *млади јој* је дошла у сан једна жена (12) (исп. Кочиш et al. 1966:120); цар *га* опет прими и *млађег сина* (3), кад *ме* коље мене (13). Удвајање овог типа може се јавити и у вези са показном речцом, исп. ево *га џрговац* тај (9).¹⁷

6. Низ појава везаних за ред речи у реченици (исп. Кочиш et al. 1966:122–123):

¹⁶ Исп. и аналошки према локативним формама: стави је *на кођу* (1), дошао *џоред врајима* (5), пратио га у *винограду* (10), иде у *шуми* (11), ушли су у *броду* (11), сишла у *џом џросџору* (11), узеле су пепео у *рукама* (18), где се можда могу прибродати примери уопштавања типа: дошли *до једној шуми* (1).

¹⁷ У појединим случајевима учава се појачано учешће акцентогеног, уместо неакцентованог, енклитичког заменичког облика, исп.: пржиће га и јешће *њега* (1), па је *њу* видео и узео за жену (5), једва смо се репили *њих* (19) (исп. Кочиш et al. 1966: 123).

а) енклитике заменица и речце *се* иза глагола: њена браћа *мислили су се* (1), мислили да *нису им* ђаволи у кућу (1), а мајка *ишла га* што плачеш (2), а у тој колиби *живели су* (2), па *узе му* тај кавез и рече му (2), о[н] *није их* гледао (4), а та вода *била је* само за јелене (5), газдарица *надела му* име Бођен (10), у путу *нашла га* суђеница (10), једна од оних пријатељица *рекла јој је* (11); да најмлађи брат *хвалио се* (1), а он *иоће се* у дрво (2);¹⁸

б) перфекат обично без интерполираних облика између помоћног и главног глагола: и онда лепи Јова *је реко* (1), а о[н] *ту је сћајао* (2), кад она девојчица *је отишла* тамо (13), и она једно[г] дана *је рекла* (19), и они што су јели то све више *је било* (19);¹⁹

в) помоћни глагол-партикула у иницијалној позицији: *ће* да те упозоре (4), *ће да* *иаднеш* мртав (4);

г) придев или присвојна заменица иза именице: направио *рују велику* (7), *коњ златан* (13), *слуге његове* (3) (исп. Кочиш et al. 1966:117–118).

7. Збирна именица *деца* као једински облик у процесима конгруенције: *облачи се* деца (1), *рече* деца (1), *деца је* *илакала* (3).²⁰ Посебно се у оквиру конструкција са бројем именице *браћа* и *деца* понашају као непроменљиви, једински облици: *осам браћа* (1), сва три *брача* (15), од та три *брача* (15), сви девет *браћа* (16); *девет* *деца* (1). Исп. и: *ше све јаје* (1).

8. Колебања у употреби појединих предлога, претежно просторног значења: у то дрво *је кавез* (2), а он *попе се* у дрво (2), *живели су* у једно дрво (5), и *скочи из* тог дрвета (2), да *иде у* таван (7), *месо из* мене (м. од мене) (13), *ће се* убоде у вретено (14), *убола се* у вретено (14), ставила у прст један злата[н] прстен (4), *из* тог дан[а] (м. од тог дана) (14).²¹

¹⁸ У појединим моделима имамо употребу заменичке енклитике испред помоћног глагола, као у примеру: мислили су се како *га би* уништили (1) (исп. Кочиш et al. 1966: 122–123).

¹⁹ Слично је са конструкцијама са повратним глаголом где се често чува непосредна веза између повратне заменице и глагола, исп. више *нису се видели* (3). Ван иницијалне позиције у перфекту уобичајено је и учешће помоћног глагола иза главног глагола: поред дворца *дочекале су га* страже (16), Марела и Марина *биле су* много мудре (18).

²⁰ На проблем употребе бројева уз именицу *деца* указују Кочиш et al. 1966: 126. Сингуларизација овог типа среће се и код именице *врати* из групе плуралиа тантум: врата која *је била отворена* (14).

²¹ У том смислу уочљива су и морфолошка неслагања између предлога и глагола као у примеру: *ишоао* је од шљивара (4).

9. Специфичности у употреби појединих несамосталних речи: причао [...] све *шџа* (= што) се догодило (1) / све причао *шџа* су се договорили (5) / све остало *шџа* му је било потребно (4); мајка од оног малог детета *шџо* (= који) је убио све змајеве (17); *ако* (= добро), ћу да се попнем (10) / *ако*, боље да их носим у шуму (19); *када* (= док) је човек јео, видео да је чорба слађа од овог другог (5); видела је *де* (= да) њега нема (12).

4. Творба речи

1. Специфичности у префиксацији: а ко не нагласи — лавови ће их *ујести* (м. појести) (1), *йојрича* (м. исприча) (2), *истерао* је (м. отерао) ту лисицу (4), растао и *улейшао се* (м. пролепшао) (12), само је једног *унесвестио* (м. онесвестио) (17), и они су *оћутали* (м. ућутали) (19), исп. *ишли* (м. ушли) у кулу (7) / *ишо* (м. ушао) у лађу (3).

2. Облик *јрејворити* у значењу створити: одједном су се *јрејворили* много људи и његова браћа (4), *јрејворио се* једна кула (7), *јрејворио* златан мост (11), *јрејворили* из дима (11), Бог *јрејфорио* једну пумпу (19).

5. Лексика и фразеологија

1. *Носити*, *донети*, *однеи* м. водити, довести, одвести: да *носи* ту децу у шуму (19), каж[е] слугама да *донесе* ток дечака (2), цар *донесе* њих да их обесе (3), дохвате дечака и *однес[у]* га цару (2), Турчин [...] *однео* мајку (3), цар га *одно* и показао му богатства (3), да *однесе* те двије сестре (18), исп. *одвео* оца вода (3).

2. *Ставити* да се *спава* м. лећи (да спава): када су се *ставили* да спавају (12), *ставила се* опет да спава (12).

3. *Сећи* (свињу) м. клати (свињу): нису имали *свињу да сече* (6), зато што немам *свињу да сечем* (6).

4. *Стајати* м. налазити се (Кочиш/Чипкар 1966:128): поред тог дрвета је *стајао* бунар (4).

5. *Разбити* м. срушити: *разбијена* кафана (8).²²

*

И легитимичан преглед основних језичких особина које се јављају у писменим задацима из српског језика код стрижилских Рома указује на изразиту језичку слојевитост која би у даљим анализама морала полазити од следећих структурних компонената:

²² Овде се укључују перифрастички структурисани предикати исп.: *направићу ти велику срећу* (4), *јрави кувана јаја* (11).

а) удео матерњег језика (једног румунског дијалекта), као својеврсног супстрата који је на овом школском узрасту испитаника очит (исп. наведене језичке црте у вези са Кочиш et al. 1966, као и друге, нпр. т. 5.3, 5.4), и евентуално индиректно присуство ромских језичких сурвивала.

б) удео локалне српске дијалекатске средине, у овом случају једног српског дијалекта косовско-ресавског типа (исп. т. 1.1, 1.4, 2.8. и др.), као и старијег српског дијалекатског слоја који потиче из области из којих су се преци Стрижилаца доселили.²³

в) удео српског књижевног језика на коме се Стрижилци образују, претежно у оквиру основношколског образовног система, али и путем деловања савремених медија.²⁴

г) удео шире језичке (тренутно углавном српске) средине, у случајевима честе покретљивости и сељења стрижилског живља у потрази за послом (исп. 1.2, 2.8).²⁵

IV. ФОЛКЛОРИСТИЧКИ МАТЕРИЈАЛ

1. ЛЕПИ ЈОВА И ЛЕПА ЈЕЛЕНА

Живели у једној старој кући један старац и његова стара, али, нажалост, нису имали децу. Тужно им било без деце. Али онај старац сваки дан би отишо да пеца рибе да једу. Али једног сунчаног дана

²³ Поред тога што је овде реч пре свега о дијалекту јагодинског краја, поједине језичке особености упућују на тешњу везу Стрижилаца са староштокавским залеђем, исп. аналошке моделе глаголског придева типа *сйидила се, волио* (Ђорђевић 1988:267, 449), плурализацију код збирних именица типа *живине однеле* (Исто:314), специфичности у употреби предлога, нпр. *ћу паднем из дрво* (Исто:345), заменичку енклитику у позицији иза глагола, типа: *Момци йийували га* (Исто:419) и др. У низу случајева, пре свега када је реч о тзв. балканизмима, црте под *а* и *б* су међусобно подударне (исп. 2.3, 2.4, 3.1.а-б, 3.3, 3.4).

²⁴ Стрижилци у оквиру основношколске наставе немају румунски, па се у овом случају не може рачунати на удео румунског књижевног језика.

²⁵ Иако то са стрижилским становништвом углавном још није случај, у перспективи истраживања овог типа овде ће се све више јављати удео страних, европских језика у ромском полилингвизму, укључујући и све бројније случајеве Рома који су рођени и одрасли у некој од западноевропских земаља. Тзв. уговорима о депортацији, по већ виђеном сценарију, биће прогнано на десетине хиљада Рома из Европе (Немачке, Шведске, Холандије, Белгије, Луксембурга, Чешке, Мађарске и других земаља). У последње време, на пример, током само једног месеца је из Немачке у Србију депортовано 4000 Рома, а до краја 2003. године у Србију ће бити депортовано око 40.000, углавном социјално угрожених Рома. Само је с Косова и Метохије у Европу избегло више од 180.000 припадника ове популације (Ковачевић 2003:1, 9).

није пецао ништа, само ухватио једно мало јаје, мислио шта ће радити с њиме. Домислио се да га узима и да га донесе својој кући јер кад неће више ништа имати шта да једу, пржиће га и јешће њега. Кад је дошло својој кући, причао својој стари све шта се догодило. И стара узима то јаје и ставила га у један лонац и тај лонац уз кревета. Тако девет дана девет јаја, али једног сунчаног дана те све јаје су се разбијале и из тих јаја изашло девет деца и један коњ, а најмањи се звао лепо Јова. Кад су они почели викати: „Тата, мама, дајте нам одела да се обучемо, али све по девет!“ — рече деца. А стара и старац су се зачудили одакле њима деца. Мислили да нису им ђаволи у кућу.

И тако старац пође цару да тражи одећу за децу. Дође он цару и рече: „Дај ми, молим те, царе, све по девет одећу за децу.“ А цар се зачуди одакле њима сада деца. И старац му све објасни. И тако му даје одећу. Кад старац дође кући, облачи се деца и сви стану у строј по реду, а коњ стане задњи. Кад најстарији каже чиј[и] да буде коњ и он пита старца, а најмлађи каже да буде њен. И старац је пристао да буде њен. И они сви каже своме оцу да им нађе поса да ради, али свима у једно место. И тако старац нашао свима у једно место, код цара. А најмлађи је био стражар, а они старији сви у шталу. И њима је било криво и они су се мислили како би га уништили. И домислили су се да рече цару да најмлађи брат хвалио се код њих да може да носи лепу Јелену. А та девојка живела у шуму са животиње. И цар му нареди да иде да му је доноси у року за двајес четри сата, а лепо Јова је отишло своме коњу и почео да плаче. А његов коњ је знао да прича и да лети. И тако су они отишли. Коњ и дечак кад су дошли до једној шуми, одма су стали па се помислити како би узимали девојку. А та шума цела је спавала у дванајс сати, а пробудила би се у дванајс и пет. Кад су дошли у шуму, било је дванајс и три и коњ му реко да је узима јер је дванајс и три. Па још два минута па ће их убити на лицу места. А Јелена је спавала и тако је узима и стави је на коњу. И тако дођу они кући код цара и лепа Јелена се зачудила где је она. И цар каже да је код њега. И лепо Јова узима мач, кад је спавао цар, па право у срце га убоде и на лицу места остане мртав. И лепо Јова се женио са лепу Јелену, али њена браћа мислили су се како га би уништили. И лепо Јова је сумњао. А лепа Јелена позвала два најопаснија лава и ко нагласи да је она царица, а лепо Јова цар, — биће све у реду, а ко не нагласи, лавови ће их ујести. И тако сви нагласе и лепо Јова је реко да они осам браћа да дође код њега на ручак и они су дошли и лепо Јова касније им реко да сви с[в]оју кашику баце горе и из кашике направиле се стрела, па ко је праведан све у реду, а ко није праведан стрела ће га убити. И тако они сви су бацили своју кашик[у], па из кашике стрела,

и стрела би свратила па њима право у чело. А лепи Јова кад је бацио, њему исто се направила стрела, па њему право у ципелу. И онда лепи Јова је реко: „Цар сам био, цар сам остао!“

И тако се завршила моја омиљена прича.

Анка Ђорђевић

2. [ЗЛАТНИ КАВЕЗ]

Живели један цар и царица. Они нису имали дуго година децу. Кад је царица отишла да се купа, дошла јој жаба у купатило па јој каже: „Родићеш ћерку!“ Кад, царица истина роди ћерку, како јој жаба каже. А близу царевог двора била је једна колиба, а у тој колиби живели су један сиромашни људи. Они су имали три сина. Највећи био мало луд, други средњи, а трећи паметан. Једнога дана највећи је рекао оцу: „Папа [?], кад би знао цар да све има, само нема златан кавез [...]“ А слуге су чуле и рекле цару да све има само нема златан кавез. Цар кад то чује, каж[е] слугама да донесе ток дечака. Одма слуге дохвате дечака и однес[у] га цару, а цар му каже да иде па да тражи златан кавез. Он долази кући плачући, а мајка пита га што плачеш и он јој каже. А мајка му каже да не плаче јер ће се она за све побринути. Мајка му спремила попару [?] и погачу и вино. Мајка му каже како да кад долази до једну реку, а ту је једна ливада, а она се бије са другу ливаду, а он да се не задржа, да само пређе реку. А кад пређе реку ту близу има једно дрво, и у то дрво је кавез. И ти га узми, па одма да крећеш. И да се не задржиш, него одма да кренеш. Кад ујутру он крене, а досети се како му је рекла. И он седи испод једног дрвета и почео да једе, кад одједном те ливаде почело да се бију. Дечак почне да плаче и он подели парче леба и оне су се смириле[...]. А он попе се у дрво и види тај кавез. Он га је дохватио у руке и скочи из тог дрвета. Пређе реку и крене кући д-иде. Он иде и дође до капије цара. А о[н] ту је стајао три дана и три ноћи. Кад трећи дан њега води једна слуга и поприча [?] цару да је тај дечак дошао са златан кавез. Кад цар то чује да је дошао са златн[и]м кавезом и он изађе напоље и види стварно да је дечак дошо. Он потрчи на капију па узме му тај кавез и рече му хајде у собу да једеш, ја знам да си гладо [?]. Дечак [о]де с њим у собу, а цар му рече. „Шта да ти дам за овај кавез?“ А дечак му рече: „Хоћу да ме ожениш за твоју ћерку“. А цар рече: „Хоћу“ [...]. И тако се завршила прича.

Слађана Косић

3. [ТУРЧИН ОТМИЧАР]

Био један човек сиромашан. Имао је једну лепу жену, није било лепше жене од ње, [и] два детета. Отац им се запослио и свако вече донесе по два хлеба. Један хлеб баца низ воду, а други понесе кући. И тако је ради[о] сваки дан. Кад је било око четири сат[а] жена га чека пред вратима. Та жена је отишла да пере веш код те воде; кућа им је била на обали. Одједном дошла једна лађа и у лађи Турчин. И он је зауставио лађу. Кад је видео ту жену где живи у ту колибицу Турчин је превари и вади драго камење и бисери. И тако се она превари и улази у лађу. Турчин полако кренуо са лађо[м], а деца је плакала поред обале. О[н]да су се деца вратил[и] кући у ту колибицу и плакал[а] и та[ко] су заспали. Ето долази човек са посла и чуди се: „Досад ме чекала пред вратим[а]. Мора да се нешто десило.“ Тако је он мислио. Он улази у кућу: „Децо, где вам је мајка?“ — „Дошао један Турчин и однео мајку!“ Он није могао да иде на посао, него је отишао да тражи жену. (Скупља ствари и отишо да тражи жену.) Он је узео старије дете, прено га преко воде. Кад се вратио да одведе и млађег сина наишо неки талас и одвео оца вода. Они јадни један с једне стране, а један с друге. Они су ишли до једно место и они су се изгубили. И они су тако ишли тако дуго, више нису се видели.

А оца вода избаци у један град где су били сви мали. У том граду ко буде највисоки, тај ће да буде цар. Тамо су се скупили много људи и сви су били једна раса. Кад погледа цар како стоји на обалу тај човек посла слуге његове да га позове. „Мени није стало до тога, имам моје бриге!“ Он је остао. Цар је послао ађутанте да га доведе и на крају морао да дође. Он је њих претекао са пола метар и цар је наредио да га окупају и обријају. И обукли га у царско одело и добио круну. Он је највећи цар у Европ[и]. Цар га одно и показао му богатства и показао му слу[г]е 20. И једног дана дошао старији син, дошао да служи. Цар га пустио. Цар [?] је рекао: „Честити царе, где су они дваис и ја 21.“ Сутрадан наиђе и други, и он тако исто питао цара: „Не тражим ти ништа него да се раним хлебом.“ Цар га опет прими и млађег сина. Али, они су знали један за другог, они су били најверне слуге. Ето ти сутрадан иде Турчина са лађом да види новог цара. „Честити царе, које су ти најверније слуге да ми чува лађу.“ Цар је изабрао њих двојицу. Кад је било увече, њима се спавало. И овај млађи је рекао: „Причај нешто“. Овај старији: „Не знам ниједну причу“. Овај каже: „Причај неки доживљај.“ А мајка је слушала из лађе. Онај старији причао његов догађај и причао како му одвео Турчин мајку. Они

су се загрлили и почели плакати. А мајка се уби у лађи, и чупала [се] за косу. И кад је дошао цар са Турчина да виду лађу, а Турчин је ишо у лађу код жене. Кад је видео жену сва поцепана, изгре[ба]на и почупала косу, Турчин [с]е уплашио и изашао напоље и каже: „Царе, какав си ти цар, ове твоје слуге били су ми жену и силовали!“ И цар донесе њих да их обесе, и она жена излети из лађе и рече: „Честити царе, нека они причају како су они причали ноћас!“ И онај млађи син каже: „Причај, нека нас убије ако смо нешто криви“. И онај старији је испричио како је причао синоћ. И они су се загрлили и плачу. Турчин почео да бежи, цар га увати и убије га. И оно царство остало њему.

Рајко Јовановић

4. [ДЕВОЈКА И ПТИЦА]

Некада давно живели су један цар и једна царица који су имали три сина. Били су богати. Сви који су пролазили туда чудили су се — какав двор, какво богатство! Једног дана прође туда два ћорава човека, и они су рекли да све имају само нема птицу да им пева на двор. Цар је то чуо и послао највећег сина да нађе ту птицу. Они су му спремили коња, сабљу, мач и све остало шта му је било потребно. Тако он иде и дође до једног дрвета. И поред тог дрвета је стајао бунар. И он се зауставио да се одмори. И тако је он јео и одједном дође једна лисица и рече му: „Сине, сине, дај мени мало леба, направиху ти велику срећу.“ Он није хтео и истерао је ту лисицу. И тако он настави пут и дође до једног воћњака. У том воћњаку је било шљива, биле су лепе шљиве. Он је јео једну шљиву и претвори се у камен. И цар чека два-три дана и види да не дође. И он је послао другог сина. И тако он иде, иде и исто дође до тог дрвета и стао да се одмори. И исто дође та лисица и рече му: „Сине, сине, дај ми парче леба, направиху ти велику срећу.“ И он није хтео и истерао лисицу. И исто он дође до тог воћњака, и проба једну шљиву и претвори се у камен. И цар исто чека два-три дана и види да не дође. И он посла трећег сина. И тако он иде и исто дође до тог дрвета и стао да се одмори. И исто дође та лисица и рече: „Сине, сине, дај ми парче леба.“ Он је рекао: „Седни и једи.“ Кад су јели то су бацили и лисица му рекла: „Доћи ћеш до једног воћњака и ту су лепе шљиве. Ако једеш претворићеш се у камен.“ И кад је прошао поред тог шљивара, чудио се зашто толико камења, и прошао је од шљивара. И дође до једног старца, и старац му рекао: „Ако хоћеш да ухватиш ту птицу, мораш прво да идеш до једног брда, и проћи ћеш гробље и сви мртвачи ће се проб[у]дити и ће да те упозоре и да те зову. Ако их гледаш, ће да паднеш мртав. И мораш да

понесеш једну флашу, и кад се отворе та брда, ти ћеш да узимаш воду.“ И тако је он саслушао старца и иде он, иде и дође до тог гробља. И сви мртва[ци] су га упозоравали и звали. О[н] није их гледао и чуо и прешао је он то гробље и дошао је до тог брда. И кад се отворило брдо, он је трчао и захватао воду и брже се вратио том старцу. И старац му рекао да ту где је птица, чува је једна девојка и да птица стоји на једном дрвету. И кад се врати да по једну капку од те воде, на свако камење капи по једну капку. И тако он настави пут и дође до те девојке. И кад је угледао птицу на грани, девојка му ставила у прст један злата[н] прстен. И јахали коње, и настави пут. И кад су стигли до тог воћњака и по једну капку воде на свако камење, одједном су се претворили много људи и његова браћа. И браћа су му рекли: „Ух, колико смо спавали!“ И он дођу до оца и цар је ставио птицу на кров двора и оженио најмлађег сина са том лепом девојком. И направили су велику свадбу и срећно су живели.

Звездана Косић

5. ЈЕЛЕН

Био један човек и жена. Они су имали двоје деце. Једнога дана човек је отишао у лов па донео два зеца и рекао да једног пече, а од једног прави чорбу. Када је ставила да се охлади, мачке су појеле једног, а други остао. Она се бојала да је човек не туче, секла сису и правила чорбу. Када је човек јео, видео да је чорба слађа од овог другог, па почео да пита жену од чега је овог другог направила. Други пут и први пут када је питао, трећи пут она је морала рећи. И рекла. Човек је реко: „Ако је тако слатко месо од човека, ми ћемо да хранимо девојчицу да је одебљавамо и једемо, а после дечака.“ Чуо то дечак и после када су девојчици к[у]пили слаткише све за јело, дечак је дошао поред вратима и рекао: „Сестро, отвори ми врата. Имам нешто да ти кажем.“ Она отворила врата. Деча[к] је све причао шта су се договорили отац и мајка. Па узели све те слаткише и храну, али заборавили су воду. Дечак није могао да издржи и пио воду, а та вода била је само за јелене. Јер, ко је пио ту воду претварао се у јелена. Он је пио и претварао се у јелена. Живели су у једно дрво. Дјевојка је већ порасла велика. Једног дана царев син пролазио је ту поред девојке, па је њу видео и узео за жену. А незин брат живео је ту са девојком.

Најпалија Сандуловић

6. [БОГ И ЋАВО]

Био један деда и једна бака и они су имали три сина. И кад је било Божић нису имали свињу да сече. И деда је узео најмлађек да га прода на пијац[у]. И целог дана седели на пијац. И таман деда да иде кући, дошо је један човек, а тај човек је био ђаво. И каже му: „Зашто ти седиш целог дана на пијацу, шта продаш ти?“ Деда му одговори: „Ево, продам сина зато што немам свињу да сечем.“ Онда тај ђаво му каже: „Ја ћу ти дати три свиње, а са сина иди кући, ако само у дан на Божић да ми одговориш три питања. Ако не знаш, ја ћу ти [и]зимати сина.“ Добро. И деда отишао кући. И баба му каже: „Шта човјече и сина и свиње [...]?“ Он му каже све како је било. И дође Божић. И дошли су Бог и свети Петр[а] и каже деди: „Можемо и ми да спавамо код вас?“ — „Па немате мест[а], и ми спавамо доле.“ — „Добро“ — каж[е] Бог — „ми ћемо иза врата.“ И дошло је вече. И дође ђаво и каже: „Стари, је л' спаваш?“ А деда је спавао. И Бог је одговорио: „Не спавам.“ — „Добро, шта је један?“ — „Ти си један напоље!“ — „Шта је два?“ — „Ја сам један, ти си два!“ — „А шта је три?“ — „Три ноге на столу!“ И ђаво је [пуцао], а Бог и свети Петр[а] по[б]егли. А деда и баба остали сретни.

Саша Мићковић

7. ТРИ БРАТА

Био један човек и једна жена. И они нису имали децу. Па је човек решио да је напусти. Жена му је рекла: „Само да преноћим овде и сутра ћу да идем.“ И она је у поноћ отишла код једне бабе. И та баба му је рекла да иде у таван и да брише, и шта нађе да прогута. Она је отишла у таван и видела три зрна. И она је прогутала она три зрна и она је постала трудна. И она је родила једног придвече и одма је летио. Једног је родила у поноћ и он је летио. Једнога родила у зору. Цар је дознао да је родила три сина и да су одма летели. Цар је позвао ону бабу да је пита шта има она три брата по занату. Баба је рекла: „Један може да да са стрелицом где и да прави кулу. Други може да да са стрелицу где и да ухвати девојку у прстен. А трећи може да извади девојку из земље.“ Цар је рекао сви су добри. И цар их позва да л' може да и[з]вади њено дете из земље. Они су рекли: „Може, само да нам даш три корита злат[о]. И још нешто, да спремаш врзоб [?] и да помузеш све краве.“ И они су кренули. Кад су дошли, онај најмлађи је сишао полако са врзоб. Девојка кад га спази рекла му: „Шта ћеш овде, оће да те поједе ова змија!“ Он је рекао: „Не брини“, — и узео

ту змију и стави је на главу [?] у врзоб. И он се напио млека. И они двојица су изашли. Она змија се напила па се пробудила. И он види да нема девојку. И он брзо изађе и појури према њима. Онај најстарији је бацио стрелу горе и претворио се једна кула. И они су ишли у кулу да се закрије. Она змија проговорила: „У, како сте ви јунаци, отвори само малу рупу да вас видим.“ Они са иглу пробушили малу рупу, он је ставио језик у рупу, па је направио рупу велику, па је узео девојку. Онај средњи га је гађао са стрелицу у реп па се распадао и ухвати девојку у прстен. Па су одвели девојку цару, па је цар дао њима три корит[а] злат[а]. Па су три брата живели срећно.

Саша Косић

8. [ЧАРОБНА РИБА]

Био једном један сиромашан човек који је имао много деце. Тај човек је изјурио сина из куће. Тако је он ишао путем и видео децу како хвата рибе. И он је отишо да хвата рибе. И после их продао и купио хлеба да једе. Једног дана је ухватио само једну рибу. А та риба је била много лепа, имала разне боје на њу. Он је узео рибу, помиловао је мало и пустио у воду. И рекао: „Кад си тако мала и лепа пустићу те да одрастеш“. Он је кренуо даље да потражи посао. Кад је он стигао до једне ливаде, нашао се с једним човеком. И рекао му је „Добар дан!“ Човек га је питао: „Куда идеш?“ — „Идем да тражим посао.“ — „Па и ја. Ми ћемо се побратимити, што зарадимо да поделимо“. И стигли су у једно село. Ту је била једна стара, разбијена кафана. Тај дечак је рекао да иду да преноћи негде. А човек је рекао: „Ми ћемо да преноћимо ноћ у кафани.“ Дечак је спава[о], а човек је стражарио. Кад је било око пола ноћи, нека сила је напала оног човека који је стражарио. А човек га је тукао. И та сила је проговорила: „Немој више, молим те, казаћу ти где су паре!“ И они су ујутро пошли даље. Дошли су до једне царевине. Тамо је била једна девојка, која је имала аждају у њој. Ко би спавао са њом, појела бих га аждаја. Ако би остао жив, он би узео њу за жену, и злато и паре. И човек је рекао да спава и дечак са том девојком. И рекао му да не дрема и да је не гледа и дао му је новине да чита. Кад је било она га је голицала и говорила с дечаком. А он је и даље почео да чита. И тако је он само чито све три ноћи. Кад је било трећи дан узео је девојку и тражио од цара девет хакова и девет [?], па су пошли и дошли су до оне ливаде где су се састали. Па су поделили паре. Требало је само да поделе девојку. Човек како је хтео да подели девојку, она се уплашила и изашла аждаја. Човек је рекао: „Ево, по-

братиме, теби све, ја сам та риба из воде“. И отишао је. Тако је дечак постао богат.

Гордана Станојевић

9. [ТРИ СУЂЕНИЦЕ]

Беше један сиромашан човек. Имао је пет-шес детета, то јест жена му је била трудна. Они имао једну малу кућицу. Беше киша и олуја тог дана, кад одједном чује куц, куц на вратима. Отворио врата, кад види човека трговаца: „Изволи унутра!“ — седне он на једно малу столицу поред шпорет и [...] упита трговаца: „Да ли могу да овде да преноћим?“ — „Па, господине, жена је у другом стању, оће се породи, нема места.“ Трговац каже: „Чуј, пријатељу, ја ћу на ову малу столицу до ујутру, нема смисла да идем напоље пошто је олуја и киша“. Тако остао и задремао на ту столицу. Међувременом се породи жена. Мушко дете. Око дванаест сати, у дванаест сати су дошле суђенице. Трговац је био будан. Старија каже да умре то дете. Средња каже да се удави. Најмлађа шта ће рећи: „Зашто да умре, зашто да се удави кад ево га трговац тај, и све његово богатство, све овај дечак да наслеђује.“ Кад ујутру осванеше да попије кафу трговац и упита сиромах[а]: „А слушај, пријатељу, видим да имаш доста деце. Дај то дете мени. Ево ти сто дуката па се храни хлебом.“ Хоће бит, неће бит — дадоше дете трговцу и испрати га. Шта уради трговац — трговац га бацише у једну јаму. Након два сата наишо шумар. Чује неки плач, неки звук. Шумар откачи то дете и водише га кући: „Ево ти, жено, уловио сам ти сина“. Након четрна[е]ст године вратио се тај трговац. Седнео испод дрво, столић ту напоље, ручао је и затраж[и]о воде да му да. Кад шумар каже: „Нађо, иди донеси трговцу воде.“ Ја сам га нашо и зато сам га звао Нађо, шумаре. — „Дај ти мени то дете да ја [...]“. Дошо је с њим до једне воденице и тамо су ручали и с дечка отишли горе. И он га гурне и удави се и побегне. Млинар види да воденица не ради. Он види дечка уд[а]вљен и спаси га. Надевне му име Давац. Након три године вратио се трговац, тражио мало воде да пије. Млинар зове сина: „Давац, дај трговцу воде“. — „Је ли, млинару, како се зове овај дечко?“ — „То је мој син Давац.“ — „Ево ово писмо, даћу му дукате да носи мојој жени.“ У реду, узме писмо па метне је у капу и оде. Кад га види поп: „Момак, момак, дођи овамо, де идеш ти?“ — „Идем до трговца.“ Поп узме писмо и прочита. И ту пише: „Жено, чим стигне овај дечко, одма да га убијете, уништите“. Поп написао: „Жено, чим дође овај дечко, одма да му даш најмлађу ћерку и да направиш свадбу“. Чим дошо дечко, дали су му најмлађу ћерку, направили свадбу.

Кад је дошо трговац после пет дана [...], он видео да је с[т]варно наследио целокупну имовину.

Драган Симић

10. БОЋЕН

Био један сиромах човек и жена. Наишао један трговац. Сиромах је имао једно мушко дете. Тр[г]овац рече: „Могу ли преноћим код вас?“ Газда је рекао: „Не можеш јер ми је сућенице детету.“ Трговвац рече: „Ако, ћу да се попнем [н]а таван.“ И слуша сућенице од онога малог: „Што је она трговац на тавану, да ти узме најмлађу ћерк[у] за њег[а].“ Кад је било ујутро, трговац тражи да купи то дете. Газда рече: „Не могу, овај ми је једини.“ Трговвац рече: „Даћу ти две кутије злато!“ И трговац узме то дете у наруче и оде. Наишла на једну башту и увела дете у [?]. Наишла газдарица од баште, кад види дету у [...]. Она узме то дете и иде кући. Газдарица надела му име Боћен. И тако је растало то дете. Трговвац је наишло на ту кући. „Боћене, дај ту столицу да седи овај трговац.“ Трговвац пита како то име Боћен, а жена рече: „Нашла сам га у башту.“ Трговвац рече: „Иди носи ово писмо код његове куће.“ У путу нашла га сућеница: „Дај Боћене, оно писмо.“ Сућеница га цепала, па му пише друго писмо: „Чим стиже овај Боћен да му дате најмлађу ћерку и да двапут пуца прангел [?], да прави свадбу.“ Трговвац се удари трипут шамари [?]: „Реко сам да га убијете!“ Пратио га у винограду, али дев[о]јка ишла и брала грожђе, па му сакрили. Ал Боћен нареди слугама: „Ко наиђе први да га убијете!“ И Боћен остао газда.

Жељко Маринковић

11. [МЛАДОЖЕЊА С КАЦИГОМ]

Живели су два старца, деда и баба. Они су били усамљени зато што нису имали деце. Једнога дана баба је рекла старцу да иде у шуми, да пронађе макар змију, да је доведе кући и да то буде њихово дјете. Старац се упутио ка једној шуми, изненада је угледао змију. Старац се уплашио и почео је бежати подигнутим рукама, врштети: „Упомоћ, змија!“ Нашао се на једној ливади. Одједном се чуо неки звук. То су, у ствари, били космонаути који су се спустили са Месеца и брали цвеће. Кад је старац то видео, он се изненадио. Кад су космонаути приметили старца, ушли су у броду и полетели, осим једног, малог космонаута који је још увек брао цвеће. Старац је узео малог космонаута и повео старици. Кад је старица видела дечака није знала шта ће од радости, просто није веровала. Тако је дјечак порастао све

више и више. Кад је дечак напунио неколико година, старица му је направила торту и ставила неколико рођенданских свећица. Дечак је требао да их угаси. Кад их је угасио пола торте је плуснуло на старчево лице. Старци су били веома сретни због дечака. Тако је дечак порастао. Једнога дана дечак је написао на папиру: „Хоћу се женити са царевом кћи!“ — и показао је старцу. Дечак је имао кацигу на глави и неко одело. Старац је рекао: „Кад те буде цар видео, и његова кћи, уплашиће се.“ Али, пошто је дечак нав[а]лио, старац је пристао. Старац и старица су отишли код краља и питали га да ли хоће да да своју ћерку за свог сина. Затим је старац питао да девојка нема криве ноге, али девојка није имала криве ноге. Старац је питао да ли зна да прави кувана јаја и девојка је знала. Цар је рекао старцу да сутрадан доведе његовог сина да га он види. Сутрадан је старац довео сина да га цар види. Кад га је цар видео, рекао је дечаку да скине каци[г]у, а дечак је само ћутао. Цар је рекао: „Ако твој син гради златан мост од ваше куће до мог дворца, дат ћу му руку моје кћери!“ Цар је послао два војника да виде како он гради златан мост. Војници су заспали, и старци, само је дечак чекао. Одједном се чуо неки звук и претворио златан мост о[д] старчеве куће до царевог дворца. А старци су се пробудили и уплашили. То су учинили пријатељи космонаута. Сутрадан, кад је цар то видео, дао је дечаку руку своје кћери. Кад је била ноћ девојка је чекала космонаута с неким оружјем пошто је мислила да је чудовиште. И тако је и заспала. Дечак је ушао и скидао кацигу са главе, и ону одећу. Дечак је био тако леп и кад се царева кћи пробудила, чим га је угледала, заволела га је. Одмах је потрчала степеницама и јавила оцу да дечак није чудовиште, да је он обичан дечак, а цар је само говорио: „Убиће ме он једнога дана, он је чудовиште!“ Сутрадан ујутро одмах је јавила и пријатељицама и причала им је да он само ноћу скида кацигу и одећу. Једна од оних пријатељица рекла јој је: „Док он буде спавао ти му запали одећу!“ Тако је и урадила. Док је дечак спавао, она му је запалила одећу и кацигу, па је поново легла да спава. Дечак је осетио мирис тог дима и пробудио се и рекао девојци: „Сад ме више немаш. Ниси требала то урадити. Потражи ме!“ То је рекао и нестано. Сутрадан је одмах пошла да га потражи. Дуго је корачила. Срела је две птице које су играле. Птице су рекли девојцици да ће је одвести дечаку. Селе су на једној стуби и полетјеле. Стигле су до једног простора где су плесали девојке и младићи и претворили из дима. Једна девојка је плесала близу девојке и девојка ју је питала: „Шта вам је она најлепша и најстарија?“ — а она је одговорила: „Она је свима нама мајка.“ Тако се и дечак из тог дима претворио. Девојчица је видела дечака, а и дечак њу. Тако је и она сишла у том простору и

плесала са дечаком. И оне две птице су плесале. Тако је девојка остала са дечаком.

Слободанка Сандуловић

12. [ЧУДНИ МЛАДОЖЕЊА]

Био један старац и једна старица. Они нису имали децу. Једнога дана старица је рекла да иде у шуму да нађе нешто да не би била сама. Старац је отишао. Тако ходајући старац опази змију. Он се уплашио и вратио се назад. Старица га је питала зашто се вратио. Он је рекао да је опазио змију и уплашио се, зато се вратио. Она га је поново послала. Тако опет ходајући дође до једног човека. Он га је питао где иде. Он је рекао да иде да нађе нешто за старицу како не би била сама и отишао. Тако тужан ходајући уморан долази до једног свемирског брода. Тамо су били неки чудни мали људи. Он је питао шта раде. Они су се бојали и брзо одлетели у космос. Само је један остао плачући. Старац је дошао и питао га је зашто плаче, али он је само ћутао. Старац га је узео и одвео га је кући. Када је стигао кући позвао је старицу да му покаже шта је нашао. Када је она дошла одмах се обрадовала. После неколико година он је растао и улепшао се. Дошло је време да се ожени. Старац и старица су желели да се ожени са царевом кћерком. Када је дошао да види цареву кћи која је била лепа и добра, када су ушли унутра сви су се чудили какав чудан младожења. Сви су се чудили и смејали. Након дужег времена дошло је и време да млада спава са младожењом. Када су се ставили да спавају млади јој је дошла у сан једна жена и рекла кад заспи да узима кожу коју је облачио и да је баци у ватру да изгори. Када је он заспао, она је отишла, узела кожу и бацила у ватру и ставила се опет да спава. Када је устао, он је видео да нема коже. Он је рекао зашто је то учинила. Она се смејала и спавала даље. Он је тако тужан отишао далеко. Када је она устала, видеда је де њега нема. Она је отишла да га тражи. Тако је две године ишла и дошла је до једне рупе где је био он. Она је ушла и питала је једну девојку: „Где је мој Јони?“ Она је рекла да ће да дође. У том тренутку управо је и дошао. Она га је одмах познала и загрлила. После су дошли кући и поново су пра[в]или свадбу.

Младенка Сандуловић

13. ЦРНА КРАВА

Била једном баба и деда, имали су једну ћерку. Та девојка отишла на прелог [?]. Кад она девојчица је отишла тамо, метула је вуну у куде-

љу да преду. Ко неће да преде брже и неће да буде [?] њихова мајка биће крава. И једна девојка није предела брзо и кад је дошла кући и отворила врата видела је црну краву. А то је била његова мајка. „Кад ме коље мене, ти немој да једеш месо из мене. Кад буду јели они сви, ти скупи коск по коск и стави у дрво“, — то је рекла крава његовој девојчици. А та крава је била мајка тој девојчици. „Ти, ћерко, кад будеш ишла тамо на тај пањ, тамо ти се створи коњ златан и одело од злата. И ондак ће да те узме принц за принцезу и бићете срећни заувек“.

Лале [?] Сандуловић

14. [ТРНОВА РУЖИЦА]

Био један цар и једна царица. Они нису имали деце. Били су веома тужни. Једног дана разболила се царица. [...] Сви су је чували. Кад је царица оздравила, она је отишла да се купа. Она се купала, кад она види једну жабу. Та жаба је рекла: „Родићеш једну ћерку која ће бити тако лепа.“ Она је из тог дан[а] била сретна. Дан за дан, родила је једну ћерку. Цар је позвао цареве из сваког двораца на гозбу. Кад су сви дошли, — јели, пили и уживали. Кад, ето ти вештице. Она је отишла у собу где је била девојчица. Она је отишла у собу и рекла: „Кад ова девојчица има 15 године, она ће се убоде у вретено. И она је отишла. Кад, дан за дан, царева кћи је порасла велика. И она је ишла низ степенице и дошла до једна врата која је била отворена. Она је ушла унутра и рекла тој баки: „Дај и мени, да и ја пробам“. Бака јој је дала да проба. Она је пробала и убола се у вретено. Она је одма пала доле. Бака је узела девојчицу и ставила је у кревет и та бака је отишла. Кад, ето, дође цар и један дечак. Цар је пољубио девојчицу, она је отворила очи. Она је узела девојчицу за руку и отишли доле код цара да га пита да ли може да се ожени с њом. Цар је одлучио да се девојчица уда за цара. Они су направили највећу свадбу. И тако, ја написала моју причу.

Гордана Обрадовић

15. ТРИ СИНА

Био једном један цар и једна царица и они су имали три сина. Један син је реко: „Мама, ја идем у свет!“, и други син је реко исто тако. А овај тречи он је реко: „Идем куд ме очи воде.“ И они су отишли далеко. Ова сва три брака су дошли у једну царевину, а у тој царевини један цар је имао једну черку. И она је дала оглас ко погоди шта има код ње на стомак и на ноге, — она че се удати за њега, а ако не погоди

њему че сечи главу. Скупљали се ту многи царевичи из далеке, далеке земље. Први је био највечи од та три брача. Он је реко да на стомаку има облак, а на ноге крокодил. Није било тачно и њему су одсекли главу. Дође и други брат. И он је тако говорио и њему су одсекли главу. Дође тречи брат и он је реко да на стомаку има сунце, а на ноге звезде. И то је било тачно. И они су се венчали и тако су сретно живели. А та цура се звала Мира и тај дечак Саша. И они су тако сретно живели да нису знали да се тако сложе [?].

Верица Анђелковић

16. ФИНИ ЛОПОВ

Био један човек и једна жена. Они су имали девет детета [...]. Једног дана њихов отац оде цару и рече шта да ради са деветоро деце кад немају ништа да једу. Цар рече да их све запосле и свако да иде на свој пут. Кад је требало отац да их испрати, он је направио добро весеље. Кад су кренули на пут дошли су на девет стазе. Онда је највећи рекао најмлађем да одабере пут. Онда најмлађи је рекао да одабере он, и онда су они сви изабрали, а најмлађем је остала стрма и једва проходна стаза. Најмлађи син ишао, ишао и стигао до једног дворца. Поред дворца дочекале су га страже. Он је рекао да тражи посао. Пустили су га унутра и одвели вођи харамбаши. Харамбаша му рекао [да] испуни овај задатак — да иде у подрум и да из једног бурета узме вино, да стави у други, а да не просипа ниједну кап воде. Ако то уради биће вођа. И он је све то урадио и постао вођа. А пре поласка на пут отац му је рекао да за девет месеци да се врати. Кад је дошао девети месец, он им реко да ће да се врати чим се јави оцу. Кад је дошао кући нашли су се сви девет браћа. Онда је његов отац испричао цару какав ко има посао. Кад је дошао до најмлађег, он је рекао цару да је најмлађи син фини лопов. Цар се зачудио и рекао да доведе сутра сына да му исприча какав посао има. Сутрадан је дошао и рекао му. Онда му цар рече да иде у дворац и тамо да живи са њеном [ћерком] јер је обећао да ће да [да] своју ћерку ономе ко нађе најбољи посао. И тако су они сретно живели.

Милорад Мишировић

17. [ЈУНАК И ЗМАЈ]

Био један човек и једна жена који нису имали деце. Једнога дана муж рече: „Жено, пошто немамо деце, желим да се без свађе растанемо.“ Сутрадан ујутру његова жена је ишла, ишла и залутала. Како је ишла, ишла, тако је и огладнела. Дошла је до једног дрвета. Пошто

није имала шта да једе, почела да једе траву и зелено лишће. Прошле су две године. Треће године је родила сина. Син је био тако јак да је и одмах проходао. Једнога дана син рече мами да не може овде да живе. Када су ишли, ишли дошли су до једног двора где су живели девет змаја. Када су стигли, двор није имао ни прозор ни врата. Дечак је почео да виче да им отворе врата. Пошто није нико хтео, дечак је повукао један камен и срушио се пола двора. Када су дошли сви су га опколили, али он је био јачи и све је убио, само је једног унесвестио. Мајка од оног малог детета што је убио све змајеве, узела је оног уне[с]вешћеног змаја и однела у другу собу. И док се он борио са осталим змајевима, она је рекла оном змају што је био унесвешћен да убије њеног сина. Он је упита како. Она му рекла да: „Кад спава ти треба да узмеш његово срце који је омотан у златна [?] огртач. Ако узмеш, он ће умрети, а ми ћемо живети заједно.“ Тако је покушао први пут, други и трећи пут га је ухватио и упитао га ко му је то рекао. А он му све исприча и он отиде да убије мајку. А змаја је оставио и бринуо се о њему до краја живота.

Зорица Ј.

18. ДВЕ СЕСТРЕ

Живјеле су две сестре по имену Марела и Марина. Оне нису имале родитеље. Њихови родитељи су умрли. Њих је узео дјед. Он се је оженио злом женом која је имала једну малу кућицу и у њој су живјели. Једнога сунчаног дана бака је рекла да однесе те двије сестре у бели свет. Када је бака поставила да ручају деда је рекао да зовне његове унуке да једу. Али она није хтела да их пусти унутра. Њима је дала кости да једу. После ручка деда је ухватио његове унуке за руке и рекао је да тако мора да учини. Марела и Марина биле су много мудре, узеле су пепео у рукама. Док су они тако пешачили оне су просипале пепео да би знале да се врате кући. Њих је деда оставио у шуми и он се је вратио. Када су оне легле да спавају, око њих је нешто шушкало. Оне су се уплашиле и устале. Сутрадан Марела се разболела. Њена сестра Марина је рекла да иде да тражи нешто за јести. Марелу је напао орао. Она се борила са њим, али је орао убио и извадио јој је срце. Марина се вратила и видела црвену крв ка [?] ружа. Она је видела како орао стоји на гране и једе срце од њене сестре. Марина се је борила са њим, али је орао убио. Умрле су загрљене у трави.

Алиса Шарбановић, В-1

19. [БОГ И СИРОЧАД]

Био је један човек и једна жена. Они су имали једну кћер и једног сина. Време по врем[е], та жена се разболи и умрла, и онај човек се оженио са је[дном] маћехом. Она маћеха је мрзила ону децу. И они су били досадни и само тражили да једу. И она једно[г] дана је рекла свом мужу да носи ту децу у шуму. И он је рекао: „Оћу, носићу јих“, а она је рекла: „Ако нећеш, ја ћу се раставити!“ Он је рекао: „Ако, боље да их носим у шуму, а не да останем без тебе“. И он је рекао: „Саћу јих одма“, и он узме ту децу и носи их у шуму. И они су плакали и он је реко: „Немојте да плачете, носићу вам јела“, и они су оћутали. И отац је отишо кући. Кад, његова жена каже: „Фала богу, једва смо се решили њих“, он каже: „Јесте!“ Они су нашли једну кућицу. Била је стара, нико није становао у њу. И они су ушли и видели један кревет, један шпорет и једну малу ветрину. Они су рекли: „Добро смо нашли“. И он виче сестри: „Сестро, гладан сам!“ Она каже: „Немам шта да ти дам да једеш“. Оно опет виче: „Гладан сам!“ И она узме говно и стави га у ватру. Кад сиђе с небо Бог и дође код њих. И каже девојчици: „Шта ти то гори у ватру?“ И оно јој срамота да каже. Он је опет упита: „Шта то девојчица гори у ватру?“ Она опет ћути. Он каже: „Ако не одго[во]риш трећи пут, ја ћу те убит!“ Она отвори шпорет и види [...]. Бог оно угледа и види да је хлеб. Он[а] се чуди, — зна шта је ставила у шпорет, а сада је хлеб. То је претфорио Бог. И они што су јели то све више је било. И отишао је Бог на небо. Дечак б[и] пио воде, она каже: „Нема нигде воде?“ Он опет тражи воде. Она иде иза дрвета и поч[е] пишки. А Бо[г] јој каже „Немо[ј] да му даш то“, него је Бог претфорио једну пумпу и они су имали и јело и пиће. И дечак се бавио за ловом. И они су имали стално да једе и да пије. И једно[г] дана дечак је отишо у лов, а девојчица је остала кући. И девојчица није имала ватру. И видела у једно брдо ватру. И отишла у брдо и узела ватру. И она стара баба је дала ватру и девојчица се удала за њезин син и причала дечак [где] је. И дечак се женио са цуру од цара. Тако су живели срећно. И правили свадбу и правили децу. И живели.

Клара Сандуловић

Литература

- Ђорђевић 1988 — Др. М. Ђорђевић: *Српске народне љриповејке и љредања из лсковачке обласћи*, Српска академија наука и уметности, Београд, XII–668 + прилози (прир. Нада Милошевић-Ђорђевић).
- Ковачевић 2003 — Нада Ковачевић: *Људи без адресе*, Политика, 25. октобар 2003.

- Kочиш et al. 1966 — Н. Кочиш, А. Чипкар, Ј. Јерковић, Е. Брунет: *Српскохрватски у школама народносѝи, Приручник за учѝиље и наѝтавнике*, Покрајински завод за издавање уѝбеника, Нови Сад, 1-228.
- Мијатовић 1948 — Ст. Мијатовић: Белица, *Српски еѝнографски зборник*, LVI, Српска академија наука, Београд, 1-218.
- Перуничић 1975 — Б. Перуничић: *Град Светозарево, 1806-1915*, Скупштина општине — Светозарево, СИЗ културе — Светозарево, Историјски архив — Светозарево, Београд, 1-1876.
- Пешић/Милошевић-Ђорђевић 1984 — Р. Пешић, Н. Милошевић-Ђорђевић: *Народна књижевносѝи*, „Вук Караѝић“, Београд.
- Tomici/Radić 1986 — М. Tomici, J. Radić: Toponimia localitãţii Strijilo din nordul Serbiei, *Studii şi cercetãri lingvistice*, 3-XXXVII (mai-iunie), Academia Republicii socialiste Romãnia, Bucureşti, 245-249.
- Чајкановић 1927 — В. Чајкановић: *Српске народне ѝриповешке*, књига 1, Српски етнографски зборник, књига XLI, Српска краљевска академија, Београд — Земун, XIV-638.
- Чајкановић 1994-II — В. Чајкановић: *Студије из српске религије и фолклора, 1925-942*, Сабрана дела из српске религије и митологије, књига друга, Српска књижевна задруга — Београдски издавачко-графички завод — Просвета — Партемон М.А.М., Београд, 1-552.
- Чајкановић 1994-V — В. Чајкановић: *Стара српска религија и митологија*, Сабрана дела из српске религије и митологије, књига пета, Српска књижевна задруга — Београдски издавачко-графички завод — Просвета — Партемон М.А.М., Београд, 1-450.

Prvoslav Radić

Сãтева observaţii filologice cu privire la satul bilingv Striţilo din Serbia centralã (pe baza materialului folcloric)

Locuitorii satului Striţilo sunt de etnie romã, religie ortodoxã şi vorbesc atãt sãrbeşte, cãt şi romãneşte. Conform datelor din prima jumãtate a secolului XX, majoritatea au venit din Serbia de rãsãrit, mai exact de pe Valea Timoçului şi Crna Reka, de la Resava şi Munţii Rtanj, şi, ãntr-un numãr mai mic, din Serbia centralã. Multã vreme dupã ce s-au stabilit aici, cei din Striţilo s-au ocupat cu lucrul ãn lemn şi cu comerţul ambulant. Mai târziu, ei se vor orienta exclusiv pe comerţ, rãspãndindu-se ãn Balcani şi ãn Europa de vest. Astãzi, fostele bordeie din sat au fost ãnlocuite cu adevãrate palate, pentru cã majoritatea locuitorilor lucreazã ãn strãinãtate, venind acasã doar de sãrbãtori. Pãnã acum câþiva ani, la şcoala din Striţilo funcţionau şase clase primare, dar ãn prezent, datoritã numãrului foarte mic de copii din sat, şcoala este ãn pragul desfiinţãrii.

Lucrarea de faþã vrea sã ofere o imagine a moştenirii folclorice a satului Striţilo, pe baza lucrãrilor, ãn limba sãrbã, ale elevilor şcolii din sat. Lucrarea intenţioneazã, de asemenea, sã evalueze calitatea limbii sãrbe vorbite de aceşti copii, precum şi principalele obstacole lingvistice pe care ei le ãntãmpinã, datoritã bilingvismului. Cunoaşterea profundã a acestor fenomene şi identificarea aþa-numitelor greşeli caracteristice sunt utile şi din punct de vedere metodic. ãn cadrul altor comunitãţi, s-a demonstrat deja importanţa unei astfel de abordãri ãn şcoli. Prin urmare, studiul are şi scop metodic, şi anume acela de a-i ajuta pe ãnvãţãtori sã interacţioneze ãn mod optim cu copiii bilingvi.

Partea inițială a acestei cercetări, mai exact lucrul nemijlocit cu elevii, s-a desfășurat în anul școlar 1985–1986, la școala generală din Strižilo. Elevii clasei a cincea a trebuit să scrie, cu ajutorul părinților sau al bunicilor, în limba sârbă, o poveste din ținutul respectiv. Cu această ocazie au fost culese o serie de însemnări folclorice inegale valoric. Majoritatea textelor sunt reproduse în întregime. Poveștile respective conțin și o serie de motive legate de viața romilor (mulți copii în familie, foamete, lipsa unui loc de muncă).

Studiul conține o analiză fonetică, morfologică, morfosintactică, lexicală și frazeologică amănunțită a acestor „texte folclorice”. Concluzia este că și o analiză sumară a principalelor trăsături lingvistice din textele copiilor din Strižilo indică un caracter foarte complex al sistemului lor lingvistic. Studiile viitoare ar trebui să se axeze pe studierea influenței limbii materne (un dialect al limbii române) asupra limbii oficiale, precum și pe impactul dialectului local și al limbii literare asupra idiolectului.

Prvoslav Radić

Some Philological Notes about the Bilingual Village Strižilo from Central Serbia (On the Basis of the Folkloric Material)

The inhabitants of the village Strižilo are Roma ethnics, of Orthodox religion and speak both Serbian and Romanian. According to the data from the first half of the 20th century, their majority came from Eastern Serbia, exactly from the Timok Valley and Crna Reka, Resava and Rtanj Mountains, and, in a smaller number, from central Serbia. Long after settling here, people from Strižilo kept on working with wood and traveling in order to sell their products. Later on, they would exclusively focus on commerce, spreading in the Balkans and Western Europe. Today, the old huts from the village are replaced with real palaces, because most of the people are working abroad and invest in the native place. Until a few years ago, a school for grades first to sixth was functioning in Strižilo, but today, because of the reduced number of children, the school is about to be dissolved.

This paper intends to offer the image of the folkloric inheritance of the village Strižilo, on the basis of a series of papers, written in the Serbian language by the pupils of the village. The study also tries to evaluate the quality of the Serbian language spoken by these pupils, as well as the main linguistic obstacles they come up against, due to bilingualism. Being aware of these phenomena and identifying the so-called characteristic mistakes is also useful from a methodic point of view. The importance of such an approach in schools has been already shown within other communities. Thus, the study also has a methodic aim, that of helping teachers better interact with bilingual children.

The initial part of this research, more exactly the direct work with the pupils, took place in the school year 1985–1986, in the primary school of Strižilo. Pupils of the fifth grade had to write, with the help of their parents or grandparents, in the Serbian language, a story from their region. With this occasion, a series of folkloric notes of uneven value were collected. Most of the texts are reproduced in totality. The stories also contain motives connected with the life of Roma (a lot of children in the family, famine, no jobs etc.).

The study also contains a detailed phonetic, morphologic, morpho-syntactic, lexical and phraseological analysis of these “folkloric texts”. The conclusion is that even a concise analysis of the main linguistic features of these texts indicates a very complex character of the linguistic system used by the children of Strižilo. The further studies should focus on analyzing the influence of their mother tongue (a subdialect of the Romanian language) on the Serbian language, as well as on the impact of the local dialect and literary language on the idiolect.

Anemari Soresku-Marinković

NAPOLITANCI IZ MEHOVINA

„Ko si? Čak i da znaš odgovor,
pitanje nije lako“.

(Leon Wieseltier,
Protiv identiteta)

Koliko su različiti nazivi koje nose zajednice Cigana govornika rumunskog jezika van granica Rumunije — Karavlas, Rudari, Banjaši, Lingurari, Fusari, Koritari, Cigani, Rumuni, rumunizovani Cigani, „Rumuni“ — toliko su i različite i karakteristike svake od ovih podgrupa. Upravo iz tog razloga istraživanje koje je pred nama ima za cilj da uzme u razmatranje samo usku grupu iz Srbije i da operiše samo jednim od etnonima najčešće korišćenim u akademskim krugovima, i to — Banjašima (*băieși*)¹. Grupe Banjaša nemaju zasebnu sudbinu i istoriju samo u zavisnosti od zemlje u kojoj se nalaze (bila to Srbija, Bugarska, Mađarska, Hrvatska, Bosna itd.), već među njima postoje i značajne razlike u pogledu dijalekta kojim govore, pređenog itinerera ili mentaliteta, čak i od sela do sela u okviru iste oblasti. Kako su primetili Elena Marušiakova i Veselin Popov, u okviru ciganskih grupa stalno su u toku procesi različitog usmerenja, brzine i učestalosti koji se mogu svesti na dve osnovne tendencije koje, iako kontradiktorne, ipak koreliraju: segmentacija grupe u različite podgrupe i konsolidacija različitih podgrupa u okviru jedne jedinstvene grupe.² Ovo zapažanje opravdanije je primeniti na slučaj Banjaša u Srbiji nego bilo

¹ Vidi rad Biljane Sikimić u ovom zborniku.

² „Ciganske grupe nisu statične i nepromenljive društvene i kulturne jedinice. Procesi različitih pravaca, brzine i učestalosti koji su među njima stalno u toku mogu se svesti na dve osnovne i kontradiktorne, korelirane tendencije — segmentaciju i konsolidaciju. Sa jedne strane na delu je proces segmentacije grupe u odvojene podgrupe formirane u skladu

gde drugde. Tako su u Uljmi, na primer, članovi lokalne zajednice Banjaša (koja inače nije malobrojna) svesni da *noi ni-s vinituri* [mi smo doseljenici], da *noi ni-s curat țigani d-ai româneșci* [mi smo čisti rumunski Cigani],³ oni se zalažu za brisanje razlika između njih i Srba sa kojima zajedno žive i odbijaju predlog da se u selu otvori škola na rumunskom jeziku. Međutim, Banjaši iz Ripnja jasno i glasno tvrde za sebe da su Rumuni i traže svoja ustavna prava. U Ripnju je osnovano i udruženje koje za osnovni cilj ima očuvanje i istraživanje kulturne prošlosti Banjaša, tradicionalnog folklora, jezika, saradnju sa rumunskim udruženjima i organizacijama; ovo udruženje predlaže široku akciju uključivanja svih Banjaša govornika rumunskog jezika u ovom regionu (Munčan 2004). U nekim oblastima Srbije u kojima su prisutni međuetnički konflikti grupe Banjaša više vole da potisnu svoj identitet i da se „izmešaju“ sa većinskom populacijom tako da burno reaguju na najmanji pokušaj ispitivanja njihovog etničkog identiteta,⁴ dok su u nekim drugim krajevima⁵ članovi banjaške zajednice, mada čuvaju svoj jezik i običaje i uprkos činjenici da ne govore romski, učlanjeni u romske organizacije i deluju kao njihovi aktivni članovi.

Potrebno je još primetiti da se uprkos značajnim razlikama u stavovima i mentalitetu različitih grupa Banjaša u Srbiji u pogledu njihovog narativnog repertoara može napraviti vrlo jasna diferencijacija, koja važi za celu zajednicu kako prema uzrastu tako i u zavisnosti od pola. Mada ova opšta podela važi za skoro sve tradicionalne i konzervativne zajednice, u slučaju Banjaša ona pokazuje neke posebne karakteristike. Kako sugeriše i Jon Kučeu u svojoj poznatoj knjizi o fenomenu pripovedanja „dok mlađe generacije karakteriše određena homogenost mentaliteta, kod starih se primećuje izraženija polna polarizacija“ (Cuceu 1999:169). Kako su većina naših sagovornika u terenskim istraživanjima banjaških grupa u Srbiji odrasli, odnosno stariji ljudi, polna polarizacija postala je veoma uočljiva. U ženskim krugovima najčešće se govori o deci, praznicima, običajima, kućnim poslovima, bolestima i njihovom lečenju, dok su teme koje preferiraju muški krugovi uglavnom rat i različiti muški poslovi. Otilija Hedešan je analizirala karakteristike ženskog odnosno muškog repertoara u rumunskom prostoru, koje proizlaze iz pažljive analize

sa porodičnim i/ili teritorijalnim faktorima. Sa druge strane, odvojene podgrupe postepeno se konsoliduju u jednu grupu, ili odvojene grupe u jednu metagrupnu zajednicu. A u oba slučaja novoformirane zajednice postepeno prihvataju dimenzije nove, jedinstvene grupe.“ (Marushiakova, Popov 2004:147).

³ Terensko istraživanje, Uljma, 21. 03. 2004.

⁴ Terensko istraživanje, Priboj (Brnari), 27. 06. 2004.

⁵ Terensko istraživanje, Novi Bečej, 26. 03. 2004.

dela Ovida Densušianua: „Žene govore o smrti, hrani, magiji, dok muškarce interesuje rat, stočarstvo i politika“ (Hedešan 2005). Ako se vratimo narativnom repertoaru banjaških grupa o kojima je ranije bilo reči, treba u prvom redu primetiti da i žene i muškarci izbegavaju da govore o smrti i pogrebnim običajima. Dok je kod druge grupe govornika rumunskog jezika na teritoriji Srbije, Vlaha severoistočne Srbije, kult mrtvih i shodno tome istorizovanje ili pripovedanje koje se koncentriše oko pogrebnih običaja i same smrti (kako sopstvene, tako i smrti drugih) izuzetno često i uobičajeno (v. Sikimić, Sorescu 2004), Banjaši načelno odbijaju da govore o smrti.⁶ Isključivo muški repertoar ima dve osnovne karakteristike: prva je izuzetna spremnost starijih muškaraca da govore, vrlo izražajno i sa ljubavlju, o voljenoj ženi (često umrloj pre mnogo godina) i o svojoj ljubavi iz mladosti.⁷ Ovakva pripovedanja prilično su neočekivana i iznenađujuća jer su, po pravilu, intimni odnosi tabu tema u većini tradicionalnih sredina. Drugu karakteristiku predstavlja izuzetno interesovanje osoba muškog pola za istoriju i poreklo zajednice, za ono što će u ovom radu biti nazvano, „priče o osnivanju“ — serija priča vezanih za pitanje porekla plemena, koje se smatraju za istinske dokumente o identitetu. Neke priče se uobličavaju po modelu „naseljavanja“ arhipredaka koji su došli sa prostora severoistočno od Dunava (Svetinu priču, koja je analizirana na stranicama koje slede), druge su jednostavne indikacije tog severnodunavskog porekla.⁸ Populaciji koja je vekovima u permanentnom putovanju apsolutno su neophodni takvi „identitarni dokumenti“ — ma koliko bili nepouzdati — da bi dokazala svoje poreklo i postojanje u ovim krajevima.

Zajednica o kojoj će u ovom radu biti reči jeste mala zajednica Rumuna Banjaša. Tačnije, trideset i dve kuće (porodica) iz Mehovina, sela koje se nalazi u zapadnom delu centralne Srbije, blizu grada Šapca. Prema zvaničnim statističkim podacima iz 2002. godine, u Mehovinama živi 615 osoba, većina (601) se izjasnila kao Srba, 6 kao Romi, niko se nije izjasnio kao Rumun.⁹ Prema Svetinim procenama *mai mult iaști sârbi. Iaști*

⁶ U ovom smislu ilustrativna je replika jedne informatorke iz Uljme: „Zašto stalno pitate o mrtvima? Što me ne pitate o živima?“ (razgovor vodila Biljana Sikimić).

⁷ V. na primer terensko istraživanje Male Ivanče, 14. 10. 2003.

⁸ Terensko istraživanje, Beograd (Marinkova bara), 14. 08. 2003: *A lu' mumi-mea mumă a venit din Georgia, dă la București* [Majka moje majke je došla iz Gruzije, iz Bukurešta] (Stana Marinković, 1935). Terensko istraživanje, Mala Ivanča, 14.10.2003: *(Strămoșii mei) a venit dă la Carpat* [(Moji preci) su došli od Karpata] (Dušan Jovanović, 1928).

⁹ *Popis stanovništva, domaćinstava i stanova 2002*, Republika Srbija, Republički zavod za statistiku, CD-rom.

*negde șaizăci dă casi dă sârbi, a treizeci și doa dă rumun*¹⁰ [više ima Srba. Ima negde šezdeset srpskih kuća, a trideset i dve kuće Rumuna].

Ali, ko je Sveta i ko su Napolitanci iz naslova ovog rada? Sveta je Svetomir Stanković, naš najvažniji „informer“ iz Mehovina. Rođen je 1961. i jedan je od poslednjih govornika rumunskog jezika u selu, jer mlađe generacije pohađaju školu na srpskom jeziku i u porodici više ne govore rumunski jezik. Uprkos početnim jezičkim preprekama (Sveta kaže da već dvadeset godina nije govorio rumunski, te da se plašio da neće ni moći da govori rumunski) u trenutku dolaska u njegovu kuću, posle nekoliko šoljica kafe (negde oko četiri sata), Sveta je pokazao iznenađujuću sposobnost naracije, njegov diskurs je obuhvatio najrazličitije moguće teme, od priče o osnivanju sela i događaja sa rođenjem deteta sa dva srca, sve do običaja vezanih za sahranu, svadbu, razne kalendarske podatke, kao i današnje probleme: svadba sina od osamnest godina, koja će uslediti za nekoliko nedelja, stanje imanja i, što je najvažnije, identitet ove male zajednice. Sveta je jedan od lidera Banjaša iz Mehovina, koji se bori za priznavanje ove zajednice kao rumunske. Kao što je istaknuto, Sveta se ubraja u poslednje govornike rumunskog jezika, što, paradoksalno, izgleda kao važna karika u održavanju svesti o kontinuitetu rumunskog identiteta. Mladi, čak i ako razumeju samo nekoliko rumunskih reči, sa punim ubeđenjem tvrde za sebe da su Rumuni i kao dokaz navode upravo jezičku kompetenciju. *Noi suntem politani. Politani-napolitani!* [Mi smo polutani. Polutani-napolitani!], kaže Sveta uz smeh. Ova formulacija ukazuje na dvostruki položaj Banjaša (imajući u vidu značenje srpskog *pola* kao „polovina“). Dok se oni smatraju i deklariraju kao Rumuni, Srbi iz okoline u kojoj žive zovu ih Cigani i često se prema njima odnose sa nipodaštavanjem. Ova formula važi i kad se primeni na mlađe generacije. Branko i Sandra, Svetna deca, takođe izjavljuju da su „polutani“. Njihov otac je Rumun, a majka Romkinja, tako da se ovaj stav odnosi na njihov podeljeni identitet: mada su Rumuni — poreklo im se ne priznaje od strane onih u čijoj sredini žive. Možda izraz „Napolitanci iz Mehovina“ treba čitati onako kako bi ga pročitao neko neupućen, to jest kao — „stranci iz Mehovina“. Kriza identiteta ove grupe, koja se, po Svetinim rečima, odražava kako kod njihovih komšija Srba, tako i kod Roma, sa kojima grupa ima potrebu stalno da opšti, jeste realnost koja stvara osećanje otuđenosti i revolta. „Uporno traganje za identitetom i formulisanje, odnosno preuzimanje nekog identiteta neophodna je terapija za dugotrajno marginalizovane zajednice“¹¹.

¹⁰ Svetomir Stanković, 42 godine — terensko istraživanje, 17. maj 2003, Mehovine (Srbija). Svi sledeći citati su iz transkripata razgovora iz ovog istraživanja.

¹¹ Otilia Hedeșan, *Timocenii (Documente pentru identitate)*, www. provincia.ro. Bez obzira što se citat odnosi na vlašku zajednicu, on važi i u slučaju Banjaša. Mada su

Etnički identitet je biološki, ideološki i socijalno konstruisan koncept. Etnicitet se bazira na određenim karakteristikama tipičnim za određenu grupu, koje se obično modifikuju tokom vremena. Etnicitet je fluidan koncept koji evoluirao, tako da ono što je jednom identifikovano kao odvojena grupa može u jednom trenutku i u drugim okolnostima biti smatrano za drugačije. Za etnički identitet bile su nužne brojne definicije, međusobno veoma različite. Smit, na primer, smatra da je etnos „grupa sa zajedničkim imenom, zajedničkim mitom o osnivanju, zajedničkom istorijom, kulturom, vezan za zajedničku teritoriju i osećanjem solidarnosti“¹², dok Armstrong formuliše sasvim drugačiji stav: „Osnovna karakteristika etničkih granica zavisi od stava. Po svom poreklu i svojim najdubljim efektima, mehanizmi granica identiteta postoje u svesti pojedinaca više kao linije na papiru nego kao norme u kodeksu zakona“.¹³ Prva definicija, vrlo striktna, ne uključuje jezik u elemente za definisanje etnosa, jer smatra da je zajednička teritorija neophodna, dok druga maksimalno relativizuje ceo problem konstrukcije etničkog identiteta. Niz novijih studija iz definicije etniciteta izvlači u prvi plan jezik, a u potpunosti eliminiše teritoriju. Tako se smatra da je „jezik krucijalni i dinamični faktor koji igra važnu ulogu u stvaranju osećanja nezavisnosti“.¹⁴ Žil, Buri i Tejlor tvrde da se „članovi etničkih grupa jače identifikuju sa onima sa kojima dele isti jezik nego sa onima sa kojima dele isti kulturni fond“¹⁵, dok Fišman ide i korak dalje i prihvata kategoričku poziciju: „Jezik i etnicitet direktno su povezani ili su čak izomorfni“.¹⁶

Vlasi bili, a delimično su i danas, osetljivo pitanje, o postojanju Banjaša zna se veoma malo kako u Srbiji, tako i u Rumuniji.

¹² Anthony Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Basil Blackwell, 1987, u: Cara Feys, *Towards a New Paradigm of the Nation: The Case of Roma*, www.geocities.com („grupa sa kolektivnim imenom, zajedničkim mitom o poreklu, zajedničkoj istoriji, distinktivno zajedničkoj kulturi, koji se vezuju za određenu teritoriju i sa osećanjem solidarnosti“).

¹³ Cara Feys, *Towards a New Paradigm of the Nation: The Case of Roma*, www.geocities.com („Osnovna karakteristika etničkih granica zavisi od stava. Po svom poreklu i svojim fundamentalnim efektima, granični etnički mehanizmi postoje u svesti njihovih subjekata pre nego linije na mapi ili pravila u pravilnicima“).

¹⁴ Amjad Jaimoukha, *Ethnic Identity*, www.geocities.com („Jezik je krucijalni i dinamički faktor koji igra najvažniju ulogu u stvaranju osećanja odvojenosti“).

¹⁵ *Language, Ethnicity and Intergroup Relations*, edited by H. Giles, New York, Academic Press, 1977, u: Dorian (ed.), 2001 („Članovi etničke grupe se bliže identifikuju sa nekim ko govori isti jezik nego sa nekim ko ima zajedničko kulturno nasleđe“).

¹⁶ *Language, Ethnicity and Intergroup Relations*, edited by H. Giles, New York, Academic Press, 1977, u: Dorian (ed.), 2001 („Jezik i etnicitet direktno su povezani ili su čak izomorfni.“).

Sa sigurnošću se može tvrditi da postoji raznolikost predstava o etničkom identitetu, koja varira u zavisnosti od društvenog konteksta i istorijskih okolnosti, a sofisticiranije teorije bile bi samo apstrakcije koje bi teško uspele da obuhvate sve aspekte problema. Tako se i u slučaju Banjaša iz Mehovina kao i Banjaša iz drugih krajeva Srbije identitet grupe može definisati u okviru sistema sa četiri koordinate:

- 1) Način na koji su viđeni od strane ne-Roma, među kojima žive — *Cigani*. (Jedini dosadašnji izuzetak prema mom terenskom iskustvu jeste naselje Berilje u blizini Prokuplja, na jugu Srbije, gde srpska populacija poznaje rumunski jezik preko lokalnih Banjaša, za koje su ovi nesporni Rumuni.) Sa druge strane, za Rumune iz Rumunije ova zajednica govornika rumunskog jezika predstavlja kvazi-nepostojanje.¹⁷
- 2) način na koji su viđeni od strane Cigana (sa kojima su često asimilovani) — *Rumuni*. Romski rodovi su skoro rigidno determinisane realnosti, uglavnom u zavisnosti od tradicionalnih zanimanja (Achim 1998:172). U slučaju Banjaša, mada je tradicionalno zanimanje bilo prerada drveta, jezik je element koji ih razlikuje i implicitno, izvlači iz romske grupe. Kada govori o romskim grupama koje ne govore romski jezik, Iza-bel Fonseka (Fonseca 1996:72) kaže da su oni u većini slučajeva odbaceni od strane Roma koji čuvaju svoj jezik — nekad i sa većim neprijateljstvom nego *Gadže* — oni zaista predstavljaju alteritet.¹⁸ U slučaju koji je pred nama, odbijanje je uzajamno, obe grupe su svesne rasepa koji ih deli, a to je jezik. Uz sve to, često se primećuje slobodna oscilacija između etnonima *Ciganin* i *Rumun* u diskursu istog sagovornika, posebno kako razgovor odmiče. I još, u poslednje vreme grupna endogamija počinje da nestaje, mešani brakovi između Banjaša i Roma postaju sve češći.
- 3) Način na koji se sami definišu — *Rumuni*.

¹⁷ Sa izuzetkom nekoliko istraživača koji su ih slučajno sreli prilikom svojih terenskih istraživanja i koji su ih samo dotakli u svojim radovima (Flora 1971, Petrovici 1938) i još nekolicine istraživača koji su im posvetili manje više opsežnu studiju (Filipescu 1906, Ieșean 1906, Chelcea 1944, Calotă 1995, Saramandu 1997), Banjaši van granica Rumunije nepoznati su široj publici. Deo Rumuna iz Srbije zna za njihovo postojanje — i to oni koji su sa njima u kontaktu zbog činjenice da žive zajedno u istoj oblasti. U ovom smislu indikativni su rezultati terenskog istraživanja Omoljice, 15.08.2004.

¹⁸ „Slično drugim grupama (Aškalijama i Mango u Crnoj Gori, Kosovu i Makedoniji), oni (tj. Jevg) bili su Cigani koji su izgubili svoj jezik. Nepostojanje dokumenata o tako neobičnom narodu čini da su oni postali ranjivi na bilo koju verziju istorije; i dok romski aktivisti možda žele da nadoknade te elemente bez korena da bi okupili pleme ili kao dokaz za asimilacionistički zločin protiv ovih ljudi, oni koji žive na istom komadu zemlje mogu da ih nipodaštavaju. Kao polu-rase, ove grupe su ponekad odbačene sa većim neprijateljstvom nego *Gadže*, osnovni „drugi“ prema romskim predstavama. Sva sentimentalnost među Ciganima ostaje rezervisana za pesmu.“

Ovo istraživanje uglavnom se zasniva na kumulisanju onoga što su (o sebi) rekli članovi zajednice. Mogu se izdvojiti tri elementa koji oblikuju banjaški identitet i pripadnost rumunstvu: *jezik, priča o osnivanju i osećanje pripadnosti*.

Priča o osnivanju

Jon Ginoju je primetio da su „na žalost, dokumenti o fenomenu osnivanja naselja veoma retki, zbog čega mit i legenda ostaju, posebno za neke starije periode ljudskog društva, jedine tačke oslonca“ (Ghinoiu 1979:197). U nedostatku bilo kakvih dokumenata koja bi im potvrdila dolazak u ove krajeve, skoro svaka grupa Rumuna Banjaša u Srbiji ima svoju priču o poreklu, uz zapažanje da svi preci iz tih priča (pravi „heroji kolonisti“) dolaze *di piști apă Dunav* [„preko vode Dunava“], kako se to Sveta plastično izrazio, to jest iz Rumunije. Kako se u većini slučajeva tačan podatak o njihovom dolasku više ne čuva u kolektivnom pamćenju, a detalji, vezani za utemeljenje prvih porodica u odgovarajućim selima, vrlo su zamagljeni, evo Svetine priče o dolasku Rumuna u Mehovine:

AS: Când au venit bunicii dumneavoastră aici?

SS: *Hiljadu sedamsto osamdeset șeste.*

AS: Și de unde din România au venit?

SS: Dâ n Temișoara, piști apă Dunav, a fost ei doi fraț. Car di a fugit piști apă. Și ei a fugit în Bor. Unu, a unu-a fugit Majdanpek. Și dâ n colă *onda* ei a plicat pă zos ei doi fraț s-a găsât ș-a plicat pă zos să cață loc undi-o să fii. Și ei n-a știut c-o să fii până astâ s familîa și *rodbina* a lu lor în locu ăsta. Ei când a vinit aicișa a fost *samo* o casă dă sârbi car di să prăzvîa Pantelić. Și doa culibi.

AS: De români?

SS: Dă *rumuni*. Și noi iștem mai bîrtân aicișa în satu nostru și în *opștina*

AS: Kada su vaši preci došli ovamo?

SS: Hiljadu sedamsto osamdeset șeste.

AS: A odakle su došli iz Rumunije?

SS: Iz Temišvara, preko reke Dunav, oni su bili dva brata. Koji su pobegli preko vode. I oni su pobegli u Bor. Jedan, a jedan je pobegao u Majdanpek. I odande oni su peške krenuli, dva brata su se našla i krenula peške da traže mesto gde da budu. I oni nisu znali da će danas biti njihova familija i rodbina na ovom mestu. Oni kada su došli ovamo bila je samo jedna srpska kuća koja se prezivala Pantelić. I dve kolibe.

AS: Rumuna?

SS: Da, Rumuna. Mi smo najstariji ovde u našem selu i našoj

noastră. Cum zăci sîrbii. Noi zăcem mai bîrtâni, sârbii zăci *starosedeooci*. Iaști-aicășa mult famelii: Kneževići, Jovanovići, Pantelići, *ali ei tek posle, posle* patruzăci și cinci dă ai a vinit aicișa. Noi iștem mai bîrtân aicișa ali noastri doa culibi ce-a fost. Și la noi toț și toată lumia știi că noi iștem aicișa mai bîrtâni în satu ăsta și noi avem mari loc. Mari loc, *recimo*, și-n judicăță, și-n opștină... La noi narodu ne știi că noi iștem aișășa mai bîrtân, a toț treizeci și doa dă cās dă iaște aicișa noi toț iștem familii dān doi fraț.

AS: Și cum se chemau frații ăia?

SS: Unu să chema Vesa, a unu să chema Miloje.

AS: Și ce lucrau?

SS: Ei lucra aicișa fus, albi...

AS: În lemn...

SS: Dān lemn, dān lemn, dān lemn. [...] E, mumi-mea acușa faci albi, faci fus...

[...]

AS: Și ce i doi frați, Vesa și Miloje, au venit din România cu neveste?

SS: Na-a. Ei s-a-nsurat d-aicășa, Zavlak, Krupanj. Krupanj i... cum să fi zăc, o țârî mai mic dî Beograd — mai mic îi dî Beograd, Krupanj, Loznica, Šabac. E, dān coloșa *isto*. *Isto* lumia a fugit dān Rumânia piști apă.

AS: Tot cu românce s-au însurat?

SS: Da, da, da, da. Și ei cānd a plicat sî vingî fus și albi s-a gāsāt cu ialii-ncolo și s-a-nsurat și le-a dus aicișa și așa și satu ăsta a, *ovaj*, a năstānit dă ei doi.

opștini. Kako kažu Srbi. Mi kažemo najstariji, Srbi kažu starosedeooci. Ovde ima mnogo porodica: Kneževići, Jovanovići, Pantelići, ali oni su tek posle, posle četrdeset pet godina došli ovamo. Mi smo ovde najstariji, naše dve kolibe koje su tu bile. O nama svi i ceo svet zna da smo ovde najstariji u ovom selu i imamo važno mesto. Važno mesto, recimo, i na sudu i u opštini... O nama narod zna da smo ovde najstariji, ukupno trideset i dve kuće, svi smo mi porodica od dvojice braće.

AS: A kako su se zvala ta dva brata?

SS: Jedan se zvao Vesa, a jedan se zvao Miloje.

AS: I šta su radili?

SS: Oni su ovde pravili vretena, korita...

AS: Od drveta...

SS: Od drveta, od drveta, od drveta. [...] E, moja majka sada pravi korita, pravi vretena...

[...]

AS: I ta dva brata, Vesa i Miloje, oni su iz Rumunije došli sa ženama?

SS: Ne. Oni su se ovde oženili, Zavlak, Krupanj. Krupanj je, kako da ti kažem, malo manji od Beograda — Krupanj, Loznica, Šabac. E, i odande isto. Isto je svet pobegao iz Rumunije preko vode.

SA: Ženili su se Rumunkama?

SS: Da, da, da, da. I kad su oni otišli i prodavali vretena i korita sreli su se tamo sa njima i oženili se i doveli ih ovamo, i u ovom selu, ovaj, nastali su od njih dvojice.

AS: Și de unde știți toate poveștile astea? De la părinți?

SS: Daaa... Pa tati-miu lui i-a spus moși-su. A lu moși-su, moșu a lu moși-su. A spus. Și aia pl'eacî... Cum să ți zâc acușa, c-am uitat eu... *Ovaj*, dâpî picior. Picior dâpî picior, așa să ți zâc, știi. A plicat. Ȃla spunea luia, Ȃla spunea luia și... eu *ovaj* dă la tati-miu, tati-miu mult mi-a vurbît... *Ali* a fost și la noi aițașa o *knjiga*... *Posavina*. Dă galbănă *knjiga*-a fost. Și-n *knjiga* aia isto scris. Când noi am vinit aițașa. *Ali* iar Ȃșca dȂn Vladimirci și dȂn Șabac n-a știut și iaști și în Șabac muzăi dă p-unu când a vinit doi fraț aițașa, *ali* ei n-a știut pȂnî *god neko* dă la noi dȂn bȂtrȂnaș n-a spus asta ce io vȂ spui și ei isto spuȂa.

[...]

Lumia așa toț s-astȂia sara, cum sȂ zȂcia, *ovaj*, aițașa la noi, când cȂnta aițașa în locu nostru, cȂnta diblili, cȂnta armonicili, dȂn gurȂ cȂnta și narodu și lumia spuȂia și *onda* sȂrbii audia unu dȂ la alt, dȂn gurȂ-n gurȂ plica și la sȂrbi ș-a vinit și la, pȂ la gura și la urechea lu Milovan și *onda* Milovan a scris dȂ locu Ȃsta și avem noi scriat tot asta ce vorbesc io Ȃi.

AS: Odakle znate sve te priče? Od roditelja?

SS: Daa... Mom ocu je rekao njegov deda. A njegovom dedi, njegov deda. Rekao mu je. I tako. Kako sad da ti kaŹem kad sam zaboravio... *Ovaj*, s kolena. S kolena na koleno, tako ti kaŹu, znaš. Krenulo je. Onaj je rekao njemu, ovaj je rekao njemu i... ja sam, ovaj, od mog oca, moj otac mi je mnogo priĉao... *Ali* i ovde kod nas je bilo knjiga... *Posavina*. Bila je Źuta knjiga. I u toj knjizi je isto pisalo. Kada smo mi došli ovde. *Ali* ovi iz Vladimira i iz Šapca nisu znali, a i u Šapcu ima muzej, a o tome kada su došla dva brata ovamo, ali oni nisu znali sve dok neko od nas od starijih nije rekao to Źto ja sad vama priĉam a i oni su isto govorili.

[...]

Svet se tako sastajao uveĉe, kao Źto se kod nas, ovaj, govorilo, kada sviraju ovde u naŹem naselju, sviraju violine, sviraju harmonike, pevaju i narod i svet kaŹe i *onda* Srbi ĉuju jedan od drugog, ide od usta do usta i do Srba je stiglo i do Milovanovih uŹiju i *onda* je Milovan napisao o ovom naselju i to je napisano sve to Źto ti ja govorim.

Svetino pripovedanje strukturirano je u zavisnosti od nekoliko osnovnih parametara: prvobitni prostor, ograniĉavanje grupne pripadnosti, momenat dolaska, prednost novodoŹavŹih i njihovo zanimanje. Pripovedaĉ ističe severnodunavsko poreklo, *dȂn Temișoara, piști apȂ Dunav* [iz Temișvara, preko vode Dunava], dvojice braĉe, Vase i Miloja, koji su prešli Dunav godine 1786. PoŹto je jedan stigao u Bor, a drugi u Majdanpek, krenuli su na istok u potrazi za mestom na kome bi se nastanili. Oni osnivaju selo Mehovine, grade prve dve kolibe, u koje se useljavaju sa svojim suprugama, koje su našli prilikom svojih lutanja po raznim mestima prodajuĉi vretena i korita. Priĉa se odliĉno formira po modelu rumunskog *de-*

scălecat [„osnivanje države“] a jezik kojim je ispričana, rumunski jezik star najmanje dva veka, potencira šarm i na rumunskog slušaoca ostavlja utisak prave istorijske hronike. Vrednost pripovedanja po sebi, u velikoj meri zahvaljujući pripovedačkom daru samog Svete, duguje se u prvom redu jasnoći i inteligenciji sa kojom ovakva priča prelazi iz mita u usmenu tradiciju, da bi se zatim uklopila u „zvaničnu“ istoriju.

Stare žene iz sela sa kojima smo razgovarali bez izuzetka su u prilog različitih fakata koje je ispričao Sveta navodile pouzdane, ali odsutne svedoke ili ljude koji su bili u istoj sobi kada se nešto dešavalo, ali su baš spavali (slučaj starice koja je detaljno opisala dolazak suđaja, suprug i svekrva su bili prisutni, ali su spavali dubokim snom). Bez obzira što nisu validni na realnom planu „događaji preživljavaju u svetu tradicije koji ima poverenja ili nepoverenja i na osnovu razmatranja od strane drugih članova sopstvene zajednice koji ne osporavaju njihovu istinitost“ (Hedeşan 2000:277). Tako Sveta odlično predoseća značaj svedoka i argumenata za kredibilitet pripovedanja izvan tradicionalnog prostora. Za razliku od pomenutih starijih žena, Sveta zna da *vorba volent, scripta manent*, pa navodi poslednji i neoborivi argument, postojanje jedne knjige — koja je žuta, što je neoborivi dokaz da ju je video, odnosno da ona postoji — u kojoj je navedena ova priča. Pored toga, Sveta ima potrebu da objasni način na koji je priča stigla *pă la gura şî la urechea lu Milovan şî onda Milovan a scris dă locu ăsta şî avem noi scriat tot asta će vorbesc io* [do Milovanovih usta i ušiju i onda je Milovan pisao o ovome mestu i imamo zapisano sve ovo što govorim], činjenice su s ponosom ostale sačuvane u tradicionalnom kolektivnom pamćenju, prenošene sa generacije na generaciju. Tako su stigle i do uha Milovana Glišića, koji ih je zabeležio u svojoj *Posavini*. Objašnjenje može lako biti potvrđeno, mada je to manje važno. Ono što nas zanima jeste način na koji pripovedač konstruiše i argumentuje pripovedanje i čini ga verodostojnim. Svestan da se sve vreme obraća osobi koja nije iz Srbije, Sveta zna da je moguće da ne poznajem srpsku kulturu i važnost imena koje pominje, tako da me upozorava: „Kod nas je ovde bilo, čak i da ti nisi čula, *recimo*, on, znaš [Dragani, koleginici iz Beograda koja je učestvovala u razgovoru]. *Ovaj*, Srbin, Milovan Glišić“. Obraćajući se Dragani, Sveta implicitno meni nudi izvor informacija sa kojim se treba konsultovati da bi se stekla kompletna slika o njegovoj priči.

I mada Sveta artikuliše pravu povest o osnivanju naselja u kojoj su Vesa i Miloje junaci koji su se naselili na „pustoj zemlji“, moramo primećivati, u početku malo skriveno, a kasnije sve jasnije, kako postaje konzistentna jedna druga povest, naličje junačke slike iz prvog plana. Vesa i Miloje nisu došli ovamo kao junaci neke druge priče o osnivanju, iz želje za proširenjem ili zbog nepoverenja u neke vladare, već su pobegli iz Rumunije: *A fost ei doi fraţ. Car di a fugit pişti apă. Şî ei a fugit în Bor. Unu,*

a unu-a fugit Majdanpek. [Bila su dva brata. Oni su pobjegli preko vode. I pobjegli su u Bor. A jedan, jedan je pobjegao u Majdanpek]. Stigavši ova-
mo, nisu našli privlačan kraj i *bun de bucate* [dobro za ishranu], koji kao
da od pamtiveka čeka da bude naseljen. Čak suprotno: *În vriamia aia când
a vinit ei, Vesa și Miloje, ei s-a spirat să rămâi-n locu ăsta. D-aia ce a
fost, cum să zâc acușa, n-a fost dă sănătati... bun. Bulnuvie-a fost. [...]
Aicășa, în locu ăsta, în locu ăsta a fost păduri. Păduri a fost. Ș-a fost bul-
nuvia. A fost porci, divlji porci p-aicășa, știi, și a fost cinci căs sârbiești.
Patru a murit. Dân patru căs a murit, a rămas samo dântr-o casî. Și când
a vinit ăști-ai doi fraș, poșto-a fost bulnuvia aia mari, ei s-a spirat ș-a vrut
să fugî dân locu ăsta.* [U to vreme kad su oni došli, Vesa i Miloje, oni su
se plašili da ostanu na ovom mestu. Jer nije bilo dobro, kako se to danas
kaže, dobro za zdravlje. Bila je bolest [...]. Ovde, na ovom mestu bila je
šuma. Šuma je bila. I bila je bolest. Bile su svinje, divlje svinje ovde, znaš,
i bilo je pet srpskih kuća. Četiri su izumrle. Pet kuća je izumrlo, ostala je
samo jedna. I kad su došla ta dva brata, pošto je bila ta velika bolest, oni
su se uplašili i želeli da pobjegnu iz ovog mesta]. Počinje da se konstruiše
slika prezrenog etnosa koji, prinuđen da beži sa jednog mesta, stiže u jed-
no još opasnije. U bežanju, ne zna se iz kojih razloga, iz Rumunije, njih
dvojica stižu u mesto u kome je epidemija desetkovala stanovništvo. Upła-
šeni, žele da pobjegnu iz ovog kraja, ali ipak ostaju i osnivaju selo. Nevolje
sa ovim ne prestaju. Tokom rata, nalaze se samo na korak od nemačkog
masakra. Spasava ih jedan Rus koji govori nemački i koji vojnicima kaže
da u selu nema ni jednog Rumuna, već samo Srbi:

SS: *Posle doo luni a plicat nemți cu
patru tencuri să bați locu ăsta. Și a fost
cinzeci și șasă dă nemțuri car d'e-a
plicat cu pușchili s-omoare isto, ovaj,
tot. Și cupiii, și bătrânața și tâneriața
aicășa și a fost unu, o rus, pravi rus a fost
car di baba a lu mumi-mi a trăit cu el, cu
rusu. A trăit cu el și rusu ăla, știi, a știut
să vorbiască, ovaj, nemțaști și a ieșit în
sus la [...]. Ș-a zâs că nu iștem noi aicășa.*

AS: *A zis că nu sunt români aici?*

SS: Da, a zâs că nu-i, nu-i uopște
rumâni, c-aicășa samo sârbi. Și noi
într-o vriami ne-am rugat la Dumneze
dă el și dacă-i mort, rusu. Și dacă-i mort
noi ne-am rugat la Dumneze, că el, să nu
fi fost el, nici unu n-ar fi trăit aicășa,
n-ar fi fost bini.

SS: Posle dva meseca došla su Nemci
sa četiri tenka da osvoje ovo mesto. Bilo
je pedeset i šest Nemaca koji su došli sa
puškama da ubiju, isto, ovaj, sve. I decu,
i starce, i omladinu ovde, a bio je jedan
Rus, pravi Rus, jer je baba moje majke
živela sa njim, sa Rusom. Živela je sa
njim, i taj Rus, znaš, znao je, ovaj, da
govori nemački, i izašao je gore [...] i
rekao je da mi nismo tu.

AS: *Rekao je da Rumuni nisu ovde?*

SS: Da, rekao je da nema, da uopšte
nema Rumuna, da su ovde samo Srbi.
Mi smo se neko vreme molili Bogu za
njega, čak i kad je umro taj Rus. I kad je
umro mi smo se molili Bogu, jer on, da
nije bilo njega, niko od nas ne bi ovde
živeo, ne bi bilo dobro.

Dani Drugog svetskog rata bili su vreme dramatičnog kolektivnog iskustva za Rome iz zemalja koje su bile pod okupacijom ili u sferi političkog uticaja nacističke Nemačke. Skoro svuda su protiv njih preduzimane mere, ne svuda iste, koje su pogodile veći ili manji broj ljudi, počevši od sužavanja nekih građanskih prava sve do uništenja kompletnih zajednica. Procene ukupnog broja stradalih Cigana — sistematski ubijanih u Aušvic-Birkenau i drugim nacističkim logorima, streljanih od strane SS trupa, Gestapoa, žandarmerije, fašističke milicije u zemljama pod nemačkom okupacijom, umrlih u radnim logorima, umrlim od posledica bolesti i slično, kreću se od 250.000 do 500.000. Viorel Akim, citirajući H.R. Hutembaha, navodi da su „od 16.275 Cigana popisanih u Nemačkoj pre 1938, 14.325 ubijeni, a preživelo ih je tek 1.950 (12%). Ubijeni su skoro svi Cigani u Hrvatskoj (preživelo ih je samo 1%), sa okupiranih teritorija u Srbiji, kao i Belgiji, Holandiji, Luksemburgu, Estoniji, Litvaniji; takođe, najveći broj Cigana iz okupirane Francuske, Letonije, Austrije, Češke, Poljske. Ubijeni su mnogi Cigani sa okupirane teritorije SSSR od strane nemačke vojske. Procenjuje se da je 70% do 80% Cigana koji su živeli u zemljama pod nemačkom nacističkom okupacijom bilo žrtva programa istrebljenja“ (Achim 1998:149). Ove cifre variraju od autora do autora, ali je jedno sigurno: na delu je bila genocidna politika prema Ciganima tokom Drugog svetskog rata. Ipak ne i prema Rumunima.

Čak i kada Sveta to izbegava (uz pomoć postavljenih pitanja, iz pominjanja da je neki *pravi Rus* spasao Rumune čitamo da je u stvari Rus od smrti spasao Banjaše. Banjaši za Nemce nikada nisu bili „pravi“ Rumuni, kao što to nisu bili ni za njihove susede Srbe. U beogradskim koncentracionim logorima Banjaši su uspeali da se spasu istrebljenja zahvaljujući Jevrejima, koji su ih savetovali da se deklarišu kao Rumuni jer su govorili rumunski jezik. U nekim selima su Srbi garantovali da Banjaši nisu Cigani već Rumuni i tako su ih spasli smrti.¹⁹

Tako Sveta dodiruje bolni problem identiteta ove zajednice. Čak i površan pogled na fragmente citata izvlači na površinu osnovne teme oko kojih gravitira pripovedanje: beg (*car di a fugit piști apă* [pobegli su preko vode], *Și ei a fugit în Bor. Unu, a unu-a fugit Majdanpek* [I oni su pobegli u Bor. Jedan, jedan je pobjegao u Majdanpek]), strah (*ei s-a spirat să ră-mâi-n locu ăsta* [oni su se plašili da ostanu na ovom mestu], *a fost bulnuvia aia mari, ei s-a spirat ș-a vrut să fugi dân locu ăsta* [bila je velika bolest, oni su se uplašili i želeli da pobjegnu iz tog mesta]), teror (Nemci *a plicat cu pușchili s-omoare isto, ovaj, tot. Și cupiii, și bâtrânața și tâneriața* [došli su sa puškama, da pobiju, isto, sve. I decu i starce i omla-

¹⁹ Terensko istraživanje, Berilje (Srbija), 26. jula 2003.

dinu]). Značajna je poslednja rečenica Svetinog diskursa o ratu: *Rus a zâs cã nu iștem noi acia*. [rekao je da mi nismo ovde]. Nije rekao da nisu Banjaši, da nisu Rumuni, već da nisu *oni*, čime im je u potpunosti negirao egzistenciju, a ne samo identitet ili nešto drugo.

Kada stigne do današnjih dana, Svetina pripovest se fokusira direktno na problem identiteta. Banjaši iz Mehovina su zajednica koja potvrđuje i održava rumunski identitet, podvlačeći svim mogućim sredstvima razlike u odnosu na *gurbefi* [Gurbeti], etnik koji oni koriste za Cigane koji govore romski jezik. Srbi u čijoj sredini žive ne priznaju im taj identitet i smatraju ih za Cigane. Ipak, postoje neki izuzeci: *Pa, pã noi ni chiamã aicișa sãrbii țãgani. Știi. A... neki. Nu ni chiamã toș. Jumati. Jumati ni chiamã țãganii, a jumati zãci rumunii*. [Pa, nas ovde Srbi zovu Cigani. Znaš. A... Neki. Ne zovu nas svi. Polovina. Polovina nas zove Cigani, a polovina kaže Rumuni]. U isto vreme Banjaši su za Gurbete bez oklevanja — Rumuni (*D-aia ce noa gurbefi, țãganii zice cã iștem rumuni, a noi lor zãcem cã ei gurbef, țãgani* [Zato Gurbeti, Cigani, kažu da smo Rumuni, a mi njima kažemo da su Gurbeti, Cigani]). Sa druge strane, Rumuni sa kojima bi Banjaši želeli da dele isto zajedničko poreklo uopšte i ne znaju za njihovo postojanje, sa izuzetkom sasvim malog broja istraživača.

Osećanje pripadnosti

Kao što smo već istakli, postoje tri elementa koja oblikuju etnički identitet ove grupe polutana: jezik, povest o osnivanju naselja i osećanje pripadnosti. Ovaj poslednji element potencira druga dva, povest o osnivanju naselja potvrđujući i argumentišući severnodunavsko poreklo zajednice, a jezik je neoborivi dokaz njihove pripadnosti rumunstvu. Vratimo se Svetinjoj priči da istražimo diskurs i argumentaciju:

SS: *Pre ziace ai aicișa a vinit dã la noi dãn opștina, a vinit lumia, capu a lu opștini șî directorii șî toși aștia șî ei a vrut dãn locu așta sã ñe facã cã iștem țãgani, cã iștem gurbef.*

Pajka Bimbašić: Sã fim romi.

SS: Romi, sã fim romi.

PB: Cum pot sã fiu io romã, cã nu știu l'imba?

SS: Noi n-am vrut sã fim romi, dã ce? Cum sã fim noi romi cãnd noi nu știem limba lor? Noi cu ei vurbim sãrbiãști. Nici ei pã noi, nici noi pã ei nu lãgãm numic. Nu știem ce vurbiaști.

SS: Pre deset godina kada su došli kod nas iz opštine, došli ljudi, šef opštine i direktori i svi oni su hteli da svi mi iz ovog mesta budemo Cigani, da budemo Gurbeti.

Pajka Bimbašić: Da budemo Romi.

SS: Romi, da budemo Romi.

PB: Kako ja da budem Romkinja kad ne znam jezik?

SS: Mi nismo hteli da budemo Romi, zašto? Kako da mi budemo Romi kad ne znamo njihov jezik? Mi sa njima govorimo srpski. Ni mi njih, ni oni nas ništa ne razumemo. Ne znamo šta govo-

Limba lor și limba noastră nu-i... nu-i cum trebi. Știi. Și *onda*, lumea noastră a zâs mii să io... io *joș ovaj* o bărbat cu mini să plicăm așa, *ovaj*, când trebi în *opștina* să vurbim cu capiți ali mari. Io am zâs că nu putem noi să fim romi d-aia ce noi, *prvo ș-prvo* nu vurbim cu ei, nu-i obicei nostri, nu-i cu ei, mult ni razlicuim cu ei. Noi avem, *recimo*, când îi, *ovaj*, duminica piști televizâi, Novi Sad, aia, *magazin na rumunskom*, și dnevnicu, n-o să zâc *baș sto posto* putem să știem ce vorbiaști, *ali optzeci posto* vurbim. De ce noi nu putem să vurbim *sto posto* rumânaști? D-aia țâ spui acușa... Ce noi iștem în locu âsta undi toț p-îngă noi... Noi iștem, cum să zâc, în mijloc, în *sredina* asta undi sârbii toț p-îngă noi și noi lucrăm la ei, plicăm la ei, și-n școlă, și *posle* școlă și cân plicăm în osti și la lucru ne zapâs'im, *recimo*, în fabrică, tot cu sârbi. Și vriamia cum triaci noi tot mai mult și mai mult vurbim sîrbiaști. *Mada nikad, nikad* n-o să moară vorba noastră! Noi iștem rumâni și noi nu ni-i *žao* ce iștem noi rumâni. Noi *baș* vâlim. Știi de ce? Da astăzi, dac-avem, *recimo*, o sută dă mii dă bași, noi vâlim astăzi să mâncăm, să bem. Dăm pâ mâncari, pâ biari, jucăm, cântăm... A mâni *ne mora* s-avem nici o bancă, s-n-avem mâne bani. Burta noastră, cum *zâcea, ovaj*, tati-miu, Dumizou să-l iarți, n-are tilivizâi, n-are ecran. *Ali* sârbii vîlaști cân făcem noi nunta... *Ovaj*, noi iștem așa, tradiția noastră. Dă zîci noa sârbii: *Joj*, ce-i aia cu... cu rumunii âia? Ei mâlâncă, ei bia... Ei pâ sfânt *najveselije nacija*. *Nacija* cu mai bună streaciche, cu jucătoare, cu mâncare, cu biari... Ei nu să gândiaști ce-o să mâlânce mân și ce-o să bia mân. *Ili* poimân, alantâmân. Cupiii nostri când criaști, dă mici, noi vâlim *normalno*, să l'i-mbârcăm, plicăm, lucrăm, să l'i-mbârcăm... Eti, biatu mioi vâliaști bun țoal'i să-mbraci... Eti, slicili lui acia... Dân

ri. Njihov jezik i naš jezik nije... nije kako treba. Znaš. I *onda*, naši ljudi su mi rekli da ja, ja i još, *ovaj*, čovek sa mnomo, da pođemo tako, *ovaj*, kad treba u opštinu da govorimo sa velikim glavama. Ja sam rekao da mi ne možemo da budemo Romi jer, *prvo i prvo*, ne govorimo sa njima, nisu to naši običaji, nismo sa njima, mnogo se razlikujemo od njih. Mi imamo, *recimo*, kad je, *ovaj*, nedelja, preko televizije, Novi Sad, ono, *magazin na rumunskom i dnevnik*, ne kažem baš da *sto posto* razumemo sve što govore, ali osamdeset *posto* govorimo. Zašto mi ne možemo *sto posto* da govorimo rumunski? O tome ti sada govorim... Jer smo mi na ovom mestu gde su svi oko nas... Mi smo, kako da kažem, u sredini, u ovoj sredini gde su sve Srbi oko nas i mi kod njih radimo, idemo kod njih, i u školu i posle škole i uopšte kad idemo i na posao da se zaposlimo, *recimo*, u fabrici, sve sa Srbima. Kako prolazi vreme mi sve više i više govorimo srpski. Mada nikad, nikad neće umreti naš jezik! Mi smo Rumuni i nije nam žao što smo Rumuni. Mi baš volimo. Znaš zašto? Ako danas, *recimo*, imamo *sto hiljada* dinara, mi volimo danas da jedemo, da pijemo. Dajemo na hranu, na piće, igramo, pevamo... A sutra ne moramo da imamo ni banku, da nemamo sutra para. Naš stomak, kako je, *ovaj*, govorio moj otac, Bog da ga prosti, nije televizor, nema ekran. Ali Srbi vole kad mi pravimo svadbu... *Ovaj*, takvi smo mi, naša tradicija. A Srbi nam kažu: *Joj*, šta je to sa... sa ovim Rumunima? Oni jedu, oni piju... Oni su najveselija nacija na svetu. *Nacija* sa najvećom srećom, sa igrama, sa jelom, sa pićem... Oni ne gledaju šta će sutra jesti ni šta će sutra piti. Ili prekosutra, naksutra. Naša deca kada rastu, od malena, mi volimo normalno da ih obučemo, šetamo, radimo, da ih obučemo... Eto, moj sin voli da oblači dobru odeću... Evo

cupii buni să-mbracî, bună țoali ari...
 Sucnii... Fata mia *i aljin*. Când acușa ari
 și el *isto* așa-nuntru ca-n god tu. Avem,
 ați, șapti suti dă mărci *ili* trei suti și
 cinzeci dă evri el a părțit asta. Vălim și
 noi s-avem *frižider*, *zamrzivač*, s-avem
šporet pă strui, pă... pă l'amni, ă, avem
 televizâi... *Do skora* a avut ficiorî-miu
 trei *mobilni* dă telefoani... A avut *Nokiu*
osamdesetdva deset, avut *Motorolu* *ve*
pedeset, avut *Eriscon* *Te șesetpet*, car di
 coștoiaști cîti-o sută, o sută ș-cinzeci,
 doa suti, doa suti și cinzeci dă evri. El
 văliaști. Văliaști... cum zăci la noi buni
cipele, buni patichi, bun, *recimo*,
džemper, bună cămașă, bună maifi, bun
 țoali. [...]

AS: Și sârbii ce fac? Strâng banii?

SS: Pa uită-ti. Știi cum zîci noa
 sârbii? Că noi *živim* mai bun nego ei.
 Mâncăm mai bun, bem mai bun, avem
 țoali, avem în casî mai bun. *Recimo*, tot
 ce-avem noi în casî la noi sârbii cân
 vini, cân prâznâcim noi, cân vini
 praznicu nostru, la noi sârbii văliaști să
 vii la mâncari. La noi sârbii văliaști să
 bia, să mālânci la noi.

AS: Păi la ei nu e tot așa?

SS: La ei nu e. Ei când faci, *recimo*,
 nunta, lu ficioru-lui *ili* lu fiati, noi iștem
 la drum și vrem noi s-untrăm la ei
 înuntru în avlii, să cistitim, să zâcem:
Komșija, *sretno veselje*, știi, mai bun
 sănătati și parti și năroc, tot... Ei... *neki*
 vâl'iaști să vinim la ei, *al neki* nu
 vâl'iaști. *Neki* ocrănaști capu la o parti
kao că nu ni viadi, *kao* că-i orb. A la noi,
 când *god* noi făcem ceva, ei vini. Ei
 vini, nu trebi tu să li chemi. Ei... el vini
 și șadi și zăci: Adu-mi să bieu și să
 mālânc. Am flâmânzât, ies flâmând.
Ovaj, noi iștem acișa, cum să fi zăc,
 mult, mult sārăci. Mult sārăci. N-avem,
 n-avem, *ovaj*, dă la nici unu dān *opștină*,
 n-avem nescai bañi, să dobândim nescai
 bañi.

[...]

njegovih slika ovde... Od dece on se
 dobro oblači, ima dobru odeću...
 Suknje... Moja ćerka i haljine. I on
 ovde ima isto unutra kao i ti. Imamo,
 eto, sedamsto maraka ili tristo pedeset
 evra, on je to platio. Volimo i mi da
 imamo frižider, zamrzivač, da imamo
 šporet na struju, na ... na drva, imamo
 televiziju... Do skora je moj sin imao tri
 mobilna telefona... Imao je Nokiju
 osamdesetdva deset, imao je Motorolu
 ve-pedeset, imao je Erikson Te šezdeset
 pet, koji koštaju sto, sto pedeset, dvesta,
 dvesta pedeset evra. On voli. Voli...
 kako kažeš kod nas dobre cipele, dobre
 patike, dobar, recimo, džemper, dobra
 košulja, dobra majica, dobra odeća [...]

AS: A šta rade Srbi? Štede novac?

SS: Pa vidi. Znaš kakvi su ovde naši
 Srbi? Mi živimo bolje nego oni. Jedemo
 bolje, pijemo bolje, imamo odeću, i u
 kućama nam je bolje. Recimo, sve što
 mi imamo po kućama, kad Srbi dođu
 kod nas, kad mi nešto slavimo, kad dođe
 naš praznik, kod nas Srbi vole da dođu
 da jedu. Kod nas Srbi vole da piju, da
 jedu kod nas.

AS: Zar nije kod njih isto?

SS: Nije kod njih. Kad oni, recimo,
 svadba njihovog sina ili ćerke, mi smo
 napolju i želimo da uđemo unutra u
 avliju, da čestitamo, da kažemo: *Kom-*
šija, *sretno veselje*, znaš, dobro zdravlje i
 blagostanje i sreća, sve. Oni, neko voli
 da dođemo kod njih, ali neki ne vole.
 Neki okrene glavu na stranu, kao da ne
 vidi, kao da je slep. A kod nas, kad god
 mi pravimo nešto, oni dolaze. Oni dola-
 ze, ne treba ti da ih zoveš. Oni... on dođe
 i sedne i kaže: Daj mi da pijem i da
 jedem. Ogladneo sam, gladan sam. Ovaj,
 mi smo ovde, kako da ti kažem, mnogo,
 mnogo siromašni. Mnogo siromašni.
 Nemamo, nemamo, ovaj, niko od opštine,
 nemamo nikakav novac, da dobijemo
 neki novac.

[...]

Noi aićaşa nu furăm. Nu furăm d-aia ce aićaşa, cum să zăc, miliţia. Roşii, jandarii, cum să zăc. Ei, nu ni vâl'iaşti. Când *god* să fură *nešto-n* sat, *ili* în altî sat ei vini şî caţî aićaşa. Ei gândiaşti că noi ... că noi furăm. Ş-*onda* ņe duci la ei încoloşa şî ņi bati, ņi matriatiriaşti, ştii, şî ņe zură mama ţăgăŃascî. Noi ņe rugăm la ei că noi nu furăm.

Mi ovde ne krademo. Ne krademo zato što ovde, kako da kaţem, milicija. Crveni, Ńandari, kako da kaţem. Oni nas ne vole. Kad god se ukrade nešto u selu, ili u drugom selu, oni dođu ovde da traţe. Oni misle da mi... da mi krademo. I onda nas vode tamo i tuku nas, maltretiraju, znaš i psuju nam majku cigansku. A mi ih molimo, jer mi ne krademo.

Ovaj fragment ima neosporne stilističke kvalitete i dovoljno je sugestivn tako da je komentar nepotreban. Meşavina rumunskih arhaizama, srpskih neologizama i lične jezičke kreacije u ovom pravom *melting potu* od jezika kojim govore mehovinski Banjaši, iznenađujući rečenički obrti zahvaljujući naporu pripovedača da ih učini razumljivim rumunskom sagovorniku, koristeći se rumunskim jezikom, koji inače koristi vrlo retko u svakodnevnom prilikama i koji mu ne pruţa sva izražajna sredstva za prisutnu realnost, kontradikcije u diskursu, pokušaji da se ublaţe jezičke barijere među nama — sve to doprinosi stvaranju jednog bajkovitog diskursa.

Vratimo se na problem identiteta, ovaj fragment i elokvencija pripovedača uveravaju nas da si „ono što tvrdiš da jesi“. Osećanje pripadnosti nekoj grupi i osećanje različitosti od drugih grupa toliko je snaţno da funkcioniše i samostalno kao element identifikacije: *Noi iştem rumân şî noi nu ni-i ţao ce iştem noi rumân. Noi baş vâlim* [Mi smo Rumuni i nije nam ţao što smo Rumuni. Mi baş volimo]. *Noi n-am vrut să fim romi* [Mi nismo ţeleli da budemo Romi], kaţe dalje Sveta i dodaje dva ozbiljna argumenta: različit jezik i različite obiçaje: *Cum să fim noi romi când noi nu ştiem limba lor? Noi cu ei vurbim sârbiaşti. Nici ei pă noi, nici noi pă ei nu l'igăm numic. Nu ştiem ce vorbiaşti. Limba lor şî limba noastră nu-i... nu-i cum trebi. [...]* *Io am zăs că nu putem noi să fim romi d-aia ce noi [...]* *nu vurbim cu ei, nu-i obiceai nostri, nu-i cu ei, mult ni razlicuim cu ei* [Kako mi da budemo Romi kad ne znamo njihov jezik? Mi sa njima govorimo srpski. Ni oni nas, ni mi njih ništa ne razumemo. Ne znamo šta govore. Njihov jezik i naš jezik nisu... nisu kako treba. [...] Rekao sam da mi ne moţemo da budemo Romi jer ne govorimo kao oni, nisu to naši obiçaji, nije njihovo, mnogo se razlikujemo od njih]. „Ciganski identitet nije uvek ţeljeni identitet, već je nametnut od strane drugih“, ističe Viorel Akim u knjizi *Cigani u rumunskoj istoriji* (Achim 1998:73). Ova konstatacija vaţi generalno, zbog sniţenog prestiţa ove socijalne kategorije niko ne prihvata rado da bude kvalifikovan kao Ciganin. Na nivou kolektivne svesti „Cigani“ nisu samo oni koji se tako samoidentifikuju, već i oni koje drugi tako nazivaju. I dalje: „Mnogi od ovih ljudi ne izjašnjavaju se kao Cigani.

Oni sebe smatraju Rumunima (u nekim oblastima čak Mađarima ili Turcima), ali iz nekog razloga nisu kao takvi priznati od strane drugih. Oni su, u stvari, Cigani 'iz nužde' (Achim 1998:173). Primećujemo ovde nešto što bismo mogli nazvati *prenošenje identiteta*: kompromisni identitet (kao ciganski) prenet nekoj drugoj grupi koja se smatra inferiornijom. Tako Srbi „prenose“ Rumunima Banjašima iz Mehovina kvalifikativ „Cigan“, a ovi idu korak dalje pa tako nazivaju Gurbete i pokušavaju da se na svaki način od njih udalje.

Sveta pribegava i stereotipu o lažljivom Ciganinu da bi istakao neporecivu razliku: *Țăgaŋi mult minciunăști. Noi nu minciunim atâta. Noi mai și lucrăm* [Cigani mnogo lažu. Mi ne lažemo toliko. Mi još i radimo]. U ranije citiranom fragmentu stereotip o Ciganinu lopovu korišćen je u istom cilju: *Noi aițașa nu furăm* [Mi ovde ne krademo]. Objašnjenje koje sledi, na prvi pogled je zabavno (nenamerno pričanje o stvarnim motivima koji ih sprečavaju da krađu) — *Nu furăm d-aia će aițașa, cum să zăc, milițaiă. Roști, jandarii, cum să zăc. Ei, nu ni vâl'iaști.* [Ne krademo zato što ovde, kako da kažem, milicija. Crveni, žandari, kako da kažem. Oni nas ne vole.] — na kraju dobija dramatične akcente: *Ș-onda ne duci la ei încoloșa și ni bati, ni matriatiriaști, știi, și ne zură mama țăgănașcî. Noi ne rugăm la ei că noi nu furăm* [I onda nas odvedu tako kod njih pa nas tu ku, maltretiraju, znaš, i psuju nam majku cigansku. Mi ih molimo, jer mi ne krademo]. Ovaj odlomak se uklapa kao nastavak prethodne priče koja oblikuje drugu povest, „prošaputanu povest“, dramu bega i straha. Ovde pripovedač osvetljava i razloge te drame: konfuziju između njih i Cigana.

Druga slika kojom Sveta oblikuje subjektivni i klišetirani portret Cigana, da bi kasnije pokazao jasno distanciranje prema njima, jeste običaj prodavanja devojaka: *Naše dete se voli, ne prodaje se kada se venča.* Uz to, kaže da se Rumunke ne udaju tako rano kao Ciganke, niti rađaju tako mnogo dece: *Ženskinja noastră nu vria să faci mult. O cupil, doi, trei.* [Naše ženskinje ne voli mnogo da rađa. Jedno, dva, tri deteta.]

Pošto markira distancu u odnosu na Cigane, Sveta skicira portret zavidljivih Srba, dakle upravo onih koji njemu ne priznaju toliko željeni identitet (uspud budi rečeno, kontradikcija je ovde očigledna, isti ti Srbi koji mu negiraju rumunski identitet sa zavišću govore da Rumuni umeju bolje da se raduju životu): *Știi cum zîci noa sârbii? Că noi vivim mai bun nego ei. Mâncăm mai bun, bem mai bun, avem țoali, avem în casî mai bun. Recimo, tot ce-avem noi în casî la noi sârbii cîn vini, cîn prăznâcim noi, cînd vini praznicu nostru, la noi sârbii vâl'iaști să vii la mâncari. La noi sârbii vâl'iaști să bia, să mâlânci la noi. [...] Ei cînd faci, recimo, nunta, lu ficioru-lui ili lu fiati, noi iștem la drum și vrem noi s-untrăm la ei înuntru în avlii, să cistitim, să zăcem: Komșija, sretno veselje, știi, mai bun să-*

nătati și parti și năroc, tăt... Ei... neki văliaști să vinim la ei, al neki nu văliaști. Neki ocrănaști capu la o parti kao cã nu ni viadi, kao cã-i orb. A la noi, când god noi făcem ceva, ei vini. Ei vini, nu trebi tu să li chemi. Ei... el vini și șadi și zâci: Adu-mi să bieu și să mālânc. Am flămânzât, ies flămînd. [Znaš kakvi su ovde naši Srbi? Mi živimo bolje nego oni. Jedemo bolje, pijemo bolje, imamo odeću, i u kućama nam je bolje. Recimo, sve što mi imamo po kućama, kad Srbi dođu kod nas, kad mi nešto slavimo, kad dođe naš praznik, kod nas Srbi vole da dođu da jedu. Kod nas Srbi vole da piju, da jedu kod nas. [...] A kod nas, kad god mi pravimo nešto, oni dolaze. Oni dolaze, ne treba ti da ih zoveš. Oni... on dođe i sedne i kaže: Daj mi da pijem i da jedem. Ogladneo sam, gladan sam.]. Pored činjenice da žive bolje od Srba, to jest bolje jedu i piju, bolje se oblače, Rumuni znaju i bolje da se zabavljaju: *Ei pã sfânt najveselija nacija. Nacija cu mai bunã streaiçi, cu jucătoari, cu mâncari, cu biari...* [Oni su najveselija nacija na svetu. Nacija sa najvećom srećom, sa igrama, sa jelom, sa pićem...]. Oni su i velikodušni, a njihove komšije su škrte, kad ogladne čekaju na rumunske proslave da se dobro najedu. Čak je i njihova vera jača od vere pravoslavnih Srba, što je lično potvrdio i seoski sveštenik: *Popa spune cã noi suntem ortodocși mai mari decât sârbii* [Popa kaže da smo mi veći pravoslavci od Srba].

U igri ogledala među ovim pripovestima vidimo kako se konstruiše distanca u antitetičkom modelu između Ja i Drugi. Da bi se odvojili od nekih previše bliskih suseda, susedi se diskvalifikuju različitim postupcima: pozivanjem na etničke klišeje u slučaju Cigana, ili obeležavanjem Dugog ponižavajućim karakteristikama, sa znatnom redundancijom u slučaju Srba. Konstruktivna je u ovom smislu studija Marijan Menil i Asje Popove, *Stranci svih boja ili kako označavamo drugog u Esejima iz balkanske mitologije*. Autorke istražuju različite načine kojima balkanski narodi označavaju Drugog, odnosno stranca, uz zaključak da upotrebljavani termini za označavanje ove distinkcije često odgovaraju opoziciji identiteta sa univerzalnom semantikom „ljudi“ (znači — mi) i „ne-ljudi“ (znači — drugi). Susedni narodi se negativno mitologizuju, odnosno reč je o negativnom atribuisanju porekla ili uspostavljanju odgovarajućih etničkih karakteristika. Autorke za ilustraciju navode različite narodne priče o „sasvim bliskim“ susedima u kojima bez izuzetka deluje isti mitski mehanizam deprecijativnog distanciranja. Na kraju članka zaključak je sledeći: „Ovakvo se malo po malo između mita i istorije ocrta nesigurna granica mladih država, pokretljiva mapa ljudske geografije u kojoj različiti etnički entiteti neprekidno evoluiraju i sukobljavaju se, zauzimaju teritorije, udaljavaju se sa njih ili se integrišu“ (Mesnil/Popova 1997:242). Održavanje, sve do naših dana, određenih klišeja o određenim etničkim grupama ili, još, stvaranja

nje stereotipnih slika na račun drugih, samo je deo tog mitskog mehanizma uspostavljanja deprecijativnog distanciranja prema susedima koje nikada nije prestalo da funkcioniše. I kao pandan ovoj tendenciji, sasvim je drugačiji, razume se, pogled koji etničke grupe upućuju na same sebe. Menil i Popova ističu „Koliko je egzogeno mitsko pripovedanje vodilo računa da „diskvalifikuje“ drugog, toliko ogledalo koje stoji ispred nas ima zadovoljstvo da uzdigne prestiž naše slike o sebi posredstvom slike naših predaka, što samo utiče na povećavanje distance između nas i suseda, koji su gurnuti među divljake ili varvare“ (Mesnil/Popova 1997:239). Ako se vratimo u Mehovine, primećujemo da se paralelno sa slikom Gurbeta lažljivaca i lopova i uz to škrtih i gladnih Srba, kontruiše skoro idilična slika o Banjašima: velikodušni, veseli, dobrodušni, sa priličnim imanjem, jednom rečju: umeju dobro da žive. Ovo „znanje“ istina uključuje i dozu neodgovornosti, što se može zaključiti čak i iz Svetinih tvrdnji: *Da astăzi, dac-avem, recimo, o sută dă mii dă bañ, noi vălim astăzi să mîncăm, să bem. Dăm pã mîncari, pã biari, jucăm, cîntăm... A mîni ne mora s-avem nici o bancă, s-n-avem mîne bani. Burta noastră, cum zăcea, ovaj, ta-ti-miu, Dumizou să-l iarfi, n-are tilivizâi, n-are ecran.* [Ako danas, recimo, imamo sto hiljada dinara, mi volimo danas da jedemo, da pijemo. Dajemo na hranu, na piće, igramo, pevamo... A sutra ne moramo da imamo ni banku, da nemamo sutra para. Naš stomak, kako je, ovaj, govorio moj otac, Bog da ga prosti, nije televizor, nema ekran.]. Skrupulozniji istraživač bi i ovu karakteristiku uključio među stereotipe upotrebljene za oblikovanje slike Cigana kao nacije ovde sa namerom potenciranja slike o sebi. Tako Sveta još jednom pokazuje intuiciju i sposobnost da se poigrava različitim slikama da bi upravljao diskursom u željenom pravcu.

Jezik

U pogledu jezika zaustavićemo se na već citiranoj defniciji H. Žila prema kojoj je „jezik krucijalni i dinamički faktor koji igra značajnu ulogu u stvaranju osećaja nezavisnosti“. Ne bih pokušavala da dam odgovor na pitanje „Ko su konačno, polutani iz Mehovina?“, ograničiću se na nekoliko opservacija u pogledu njihovog jezika.²⁰ Bez sumnje, u pitanju je rumunski jezik. Uz sve to, očigledno je postojanje jezičke barijere između jednog govornika savremenog rumunskog jezika i Banjaša iz Mehovina. Po našem dolasku u selo, Sveta je rekao: *M-am spirat mult că n-o să pot să vorbesc cu voi* [Mnogo sam se plašio da neću moći da govorim sa vama], uz napomenu da rumunski nije govorio dvadeset godina. Već na po-

²⁰ Za detaljniju analizu v. Hedešan, članak u ovom zborniku.

četku razgovora postalo je jasno da je to diskutabilno i da postoje očite kontradikcije između različitih izjava. Sa jedne strane, Sveta ponavlja da rumunski govori sa svim Rumunima u selu, kao i u kući. Dokaz za to je i njegova supruga koja je razumela veliki deo našeg razgovora, intervenisala je nekoliko puta na rumunskom jeziku, podsećala je Svetu na rumunske ekvivalente nekih srpskih reči. Sveta čak kaže: *avem noi aičaşa sârbi car di când vini la noi vorbiaşti rumânaşti cu noi. Jel ai ipak c-a tricut mult ai car di iştēm noi aičaşa şî ei vurbiaşti cu noi rumânaşti* [imamo mi ovde Srbe koji ponekad sa nama govore rumunski. Jel ipak je prošlo mnogo godina od kako smo mi ovde i oni sa nama govore rumunski]. Sa druge strane, moja prva pomisao na početku razgovora i posle početnog šoka bila je da se ovde rumunski ne govori dvesta godina, a ne samo dvadeset. Bez obzira što je to ipak metafora, treba reći da je jezik ove zajednice zaista prekinuo kontakte sa rumunskim jezikom koji se govori u Rumuniji približno pre dvesta godina, što potvrđuje njihov prelazak južno od Dunava. Arhaični karakter se nadovezuje na dijalekatske osobine (govor Mehovina pokazuje brojne sličnosti sa erdeljskim poddijalektom rumunskog jezika), upotrebljene reči sa različitim značenjem od navedenog u standardnom rumunskom rečniku „Dicţionarul Explicativ al Limbii Române“, lične leksičke kreacije, veliki broj leksičkih pozajmljenica iz srpskog jezika (od kojih su neke potpuno adaptirane, a druge se ne mogu adaptirati u fonetski sistem rumunskog jezika), brojni su izuzeci od pravila za književni jezik i velika frekvencija takozvanih fonetskih akcidenata — asimilacija, disimilacija, metateza i slično. Rumunski istraživač koji prvi put dolazi u kontakt sa govorom ove grupe verovatno se pita da li je ovde u pitanju smrt ili konzervacija jezika. Ipak, posle početnog šoka, postaje jasno da uprkos veoma visokom procentu srpskih pozajmljenica, struktura rumunskog jezika nije dubinski oštećena.

Sveta je svestan jezičke barijere između svoje zajednice i Rumuna, čak i pre direktnog kontakta sa istraživačem Rumunom. Nedeljom *pişti televizâi* [preko televizije], u: *magazin na rumunskom şî dnevnicu* [u magazinu na rumunskom i dnevniku] ne može da razume *baş sto posto*, već samo *optzeci posto* [osamdeset posto]. Kako je Sveta čovek istine i argumenata, evo i njegovog objašnjenja ove jezičke razlike: *De ce noi nu putem să vurbim sto posto rumânaşti? D-aia fă spui acuşa... Ce noi iştēm în locu âsta undi toţ p-îngă noi... Noi iştēm, cum să zăc, în mijloc, în sredina asta undi sârbii toţ p-îngă noi şî noi lucrăm la ei, plicăm la ei, şî-n şcolă, şî pose şcolă şî cân plicăm în osti şî la lucru ne zapăsl'im, recimo, în fabrică, tot cu sârbi. Şî vriamia cum triaci noi tot mai mult şî mai mult vurbim sârbiaşti* [Zašto mi ne možemo sto posto da govorimo rumunski? O tome ti sada govorim... Jer smo mi na ovom mestu gde su svi oko nas... Mi smo, kako da kažem, u sre-

dini, u ovoj sredini gde su sve Srbi oko nas i mi kod njih radimo, idemo kod njih, i u školu i posle škole i uopšte kad idemo i na posao da se zaposlimo, recimo, u fabrici, sve sa Srbima. Kako prolazi vreme mi sve više i više govorimo srpski]. Odmah zatim tvrdi da: *Nikad, nikad n-o să moară vorba noastră!* [nikad, nikad neće umreti naš jezik!]. Jer: *noi iștem rumâni și noi nu ni-i ăao ce iștem noi rumâni. Noi baș vălim* [mi smo Rumuni i nije nam ăao što smo Rumuni. Mi baș volimo].

Na drugom mestu Sveta kaže da se u sve trideset i dve rumunske kuće u selu govori rumunski jezik. Prelazak sa jednog jezičkog koda na drugi čini se iz straha. Iz straha da se ne bude pobrkana sa Ciganima: *Știm rumânaști. Pa noi toț aiăăa, treizeci, treizeci și doa de căs iaște iăăa. [...] Toț, toț noi vurbim rumânaști. Samo când viăni, când viăne sîrbi, noi nu vrem lăint'ea lor să vorbim că ei odma zăci: Na, eti țăgaăni. Ei pî noi cheamă țăgaăni.* [Znamo rumunski. Svi mi ovde, trideset, trideset i dve kuće ima ovde [...]] Svi, svi mi govorimo rumunski. Samo kada dođu, kada dođu Srbi, mi ne želimo pred njima da govorimo jer oni odmah kažu: Na, evo Cigana. Oni nas zovu Cigani]. Uzgred budi rečeno da to neznanje od strane Srba i njihova nesposobnost da uoče razliku između dva potpuno različita jezika može biti uključeno u isti antitetički model odnosa između Sebe i Drugog na osnovu koga se konstruiše diskvalifikatorska slika o Susedu. Tako, upravo ta nesposobnost da se uoči razlika između jezika daje Srbima legitimitet i prednost jeziku kojim oni govore i funkcioniše kao faktor markiranja distance između „civilizovane“ i „divlje“ grupe. Kod Svete nalazimo na pominjanje situacija u kojima se rumunski jezik govori pred Srbima, to su situacije u kojima Srbi i ne treba da razumeju šta se govori, to jest kad se direktno govori o njima. Tako je zasnovan jedan istinski sistem kodiranja u kome se rumunske reči, koje previše liče na srpske ili ih Srbi već prepoznaju, zamenjuju eufemizmima iz rumunskog ili srpskog jezika. Na primer, *sărb* [Srbin] zamenjuje se sa *pieăea* [koža] ili *se-ljak*, *cafea* [kafa] sa *ănagra* [crna], *bere* [pivo] sa *spumă* [pena].

I dok proklamuju za sebe rumunsko poreklo i identitet, apelativi koje Mehovljani koriste — kao i sve banjaške grupe u Srbiji — u okviru porodice za „supruga“ i „suprugu“, bez razlike su isti: *țăganul meu* [moj Ciganin/muž] și *țăgana/țăganca mea* [moja Ciganka/žena]. Na direktno pitanje: „Kako na rumunskom kažete žena i muškarac?“, Svetin odgovor ni u čemu se nije razlikovao, ali su objašnjenja koja su sledila, bila, kao što se to često dešavalo, neočekivana. Rekao je da zna da to *nu e pravilno* [nije pravilno] na rumunskom i da bi trebalo da se kaže: *bărbat* [muž, muškarac] i *femeie* [žena, supruga]. Termin koji je on najčešće koristio kada je reč o njegovoj supruzi — *doamna mea* [moja gospođa] — zvuči toli-

ko arhaično, sa toliko nežnosti i delikatnosti, da govornik rumunskog jezika ima utisak povratka u prošlost.

Pažljivo razmatrajući Svetin diskurs primećuje se tu i tamo razumljiva modifikacija leksičkog fonda. Ako je na početku, kada se bavi temama vezanim za pogrebne i svadbene običaje, kalendarske praznike i tradicionalna zanimanja, osnivanje sela, upotrebljena skoro isključivo rumunska leksika (sa izuzetkom realija za koje nisu postojali rumunski termini u trenutku prestanka kontakta jezika ove zajednice sa rumunskim jezikom), leksika se značajno menja i postaje u velikoj meri srpska kako diskurs kreće ka današnjem vremenu, a teme postaju deca, imanje, sudbina zajednice. Čak i za pojmove čiji su rumunski leksički ekvivalenti poznati govorniku i korišćeni ranije u tekstu, sada se preferiraju srpski termini. Evo, na primer, dva reprezentativna odlomka. Srbizmi, asimilovani ili neasimilovani, markirani su masnim kurzivom. Prvi fragment se odnosi na prošlost, a drugi se fokusira na sadašnjost. Dominacija srbizama evidentna je u drugom fragmentu, što se lako može videti:

Unu d-aicea, unu d-încolo ȕanem ŝi zâcem: Io, ficioră-su, Svetomir, ŝi muiarea lui, Gospava, mumi-mea, noră-sa, Milanka, ȕaganca mea, Branko, Sandra, ŝtii, dâm berbiacu âsta dă sufletu a lu tati-mio, să *smirească*, să fii tati-mio sâtul ŝi pă sfântu âla, să fii *astaliu* lui plin dă mâncari, dă biari, *oprostiaŝti-mă*, tato, dacă n-am fost bun *prema* tini, dacă m-am certat cu tini, ŝtii... ŝi *onda* toȕ car di iŝtem aićaŝa, toȕ cît'e ȕără bem, rupem dân berbiacu âla dă sânătati, ŝtii. ŝi *onda* berbiacu âla să ia, adući aŝciili, lî ia ŝi-l puni la o parti. ŝi... *desna*... a direaptă... *pleckă* di la birbeac să tai ŝi a direaptă pićor să tai ŝi să lasî dă mărmanȕ. Că *drugi dan*, mâni în zori, plicâm, iŝâm la mărmanȕ. La el, ŝtii. Aia dă sufletu lui lăsâm.

Cupiii nostri când criaŝti, dă mici, noi *vălim normalno*, să l'i-mbârcâm, plicâm, lucrâm, să l'i-mbârcâm... Eti, biatu mioi *văliaŝti* bun ȕoal'i

Jedan odavde i jedan odande dr- žimo i kaŝemo: Ja, njegov sin Svetomir i njegova žena Gospava, moja majka, njegova snaha Milanka, moja supruga, Branko, Sandra, znaŝ, dajemo ovna za duŝu mog oca, da se smiri, da moj otac bude sit i na onom svetu, da bude njegov astal pun hrane, pića, oprosti mi, oće, ako nisam bio dobar prema tebi, ako sam se svađao sa tobom, znaŝ... I onda, svi koji smo ovde, svi po malo popijemo, zakoljemo onog ovna za zdravlje, znaŝ. I onda se onaj ovan odnese, odnesu aŝćije, uzmu ga i stave na stranu. I desna... desna plećka ovna se iseće i desna noga se iseće i ostavlja se na groblju. Jer drugi dan, sutra u zoru, idemo, izlazimo na groblje. Kod njega, znaŝ. To ostavljamo za njegovu duŝu.

Naŝa deca kada rastu, normalno, mi volimo normalno da ih oblaćimo, idemo, radimo, da ih oblaćimo... Evo moj sin voli da oblaći lepu odeću...

să-mbraci... Eti, *slicili* lui acia.... Dân cupii buni să-mbracî, bună țoali ari... *Sucnii*... Fata mia *i aljin*. Când acușă are și el *isto* așa-nuntru ca-n god tu. Avem, âti, șapți suti dă mărci *ili* trei suti și cînzeci dă evri el a pârțit asta. *Vălim* și noi s-avem *frižider*, *zamrzi-vač*, s-avem *șporet* pă *strui*, pă... pă l'amni, ă, avem televizâi... *Do skora* a avut ficiorî-miu trei *mobilni* dă telefoani... A avut *Nokiu osamdeset dva deset*, avut *Motorolu ve pedeset*, avut *Eriscon Te șesetpet*, car di *coștoiaști* cît'e-o sută, o sută ș-cînzeci, doa suti, doa suti și cînzeci dă evri. El *văliaști*. *Văliaști*... cum zâci la noi buni *cipele*, buni *patichi*, bun, *recimo*, *džemper*, bună cămașă, bună *maiți*, bun țoali...

Evo njegovih slika ovde... On se dobro oblači od dece, ima dobru odeću... Suknje... Moja ćerka i haljine. Jer ovde unutra ima i on isto kao i ti. Imamo, eto, sedamsto maraka ili tristo pedeset eura je on to platio. Volimo i mi da imamo frižider, zamrzivač, da imamo šporet na struju, na drva, a, imamo televiziju. Do skoro je moj sin imao tri mobilna telefona... Imao je Nokiju osamdeset dva deset, imao je Motorolu ve-pedeset, imao je Erikson te-šezdeset pet, svaki od njih košta po sto pedeset, dvesta, dvesta pedeset evra. On voli. Voli... kako kažu kod nas dobre cipele, dobre patike, dobar, recimo, džemper, dobra košulja, dobra majica, dobra odeća...

Vratimo se identitetu — treba reći da je za polutane iz Mehovina preuzimanje jednog identiteta, beskompromisnog i nesumnjivog terapijski čin *par excellence*. Razumljiva je ocena iz Svetinog diskursa da je pravi Rus spasao selo od masakra tokom rata. Njegova je velika želja da i stanovnici Mehovina budu priznati kao *čisto* Rumuni. Pajka Bimbašić, pevačica i narodni lekar u selu, ističe da je *tati-mio e čisto rumân* [moj otac čisti Rumun] i *mumi-mea e kovačka ciganka* [moja majka kovačka Ciganka], a u razgovoru oko Svetinog odlaska *în opștina să vurbim cu capiți ali mari* [u opštinu da govorimo sa velikim glavama] da bi ih ubedili da oni nisu Cigani, ista Pajka retorički pita: *Cum pot să fiu romă, că nu știu l'imba?* [Kako da budem Romkinja kad ne znam jezik?]. Nepotrebno je pomenuti da Pajka ipak poznaje romski jezik zbog svog dvostrukog porekla (druga vrsta polutanstva), kao i mnogi drugi stanovnici Mehovina. Potreba preuzimanja jednog jedinog identiteta utiče da svi koji mogu uspostaviti vezu sa rumunstvom, ma kako udaljenu, to i čine. Tako, Svetina deca, koja vrlo malo i skoro uopšte ne govore rumunski, takođe tvrde da su *čisto români* [čisti Rumuni], jer su im i roditelji *čisto români* [čisti Rumuni].

Uz sve što je rečeno, problem polutana iz Mehovina ostaje zama-gljen i neće lako biti rešen. Mada sam, na kraju razgovora sa Svetom, stekla utisak da stvari počinju da se raščišćavaju i profilisu, mogla sam samo bespomoćno da slegnem ramenima kada su me njegova deca, pokazujući

kasete sa rumunskom muzikom uz molbu da ih malo poslušam, zapitala na srpskom: „Jesi videla kako tata govori rumunski?“ Videla sam. „To znači da smo mi čisti Rumuni, zar ne?“ Verovatno, ma šta to značilo. „A možeš li onda da nam objasniš zašto smo tako crni?“

Literatura

- Achim 1998 — V. Achim: *Țiganii în istoria României*, București.
- Calotă 1995 — I. Calotă: *Rudarii din Oltenia, Studiu de dialectologie și de geografie lingvistică românească*, Craiova, Sibila.
- Chelcea 1944 — I. Chelcea: *Rudarii, Contribuție la o „enigmă“ etnografică*, [București], Casa Școalelor.
- Cuceu 1999 — I. Cuceu: *Fenomenul povestitului — încercare de sociologie și antropologie asupra narațiunilor populare*, Cluj, Editura Fundației pentru studii europene.
- Dorian (ed.) 2001 — *Investigating Obsolescence — Studies in Language Contraction and Death*, edited by Nancy C. Dorian, Cambridge University Press.
- Filipescu 1906 — T. Filipescu: *Coloniile române în Bosnia*, Studiu etnografic, Cu 20 ilustrațiuni și o hartă etnografică, București, Academia Română, Tipografia Göbl.
- Flora 1971 — R. Flora: *Rumunski banatski govori u svetlu lingvističke geografije*, Beograd.
- Fonseca 1996 — I. Fonseca: *Bury Me Standing — The Gypsies and Their Journey*, New York, Vintage.
- Ghinoiu 1979 — I. Ghinoiu: Considerații etnografice asupra fenomenului de „întemeiere“ a așezărilor, *Revista de etnografie și folclor* 24/2, București, 179–204.
- Hedeșan 2000 — O. Hedeșan: *Pentru o mitologie difuză*, Timișoara, Editura Marineasa.
- Hedeșan 2005 — O. Hedeșan: Recitind Ovid Densusianu, comunicare prezentată la Sesiunea Națională de Folclor „Mihai Pop“, București, 20 noiembrie 2004, *CERC — Cercetări de Etnologie Română Contemporană* 1/1, Universitatea din București (u ștampi).
- Ieșan 1906 — I. Ieșan: *Românii din Bosnia și Herțegovina în trecut și prezent*, Comunicări făcute Academiei Române în ședința din 19 nov. 1904 adăugate și întregite, Arad, Tipografia George Nichin.
- Munčan 2004 — R. Munčan: Noi suntem români!, *Libertatea*, Pančevo, 19.04.2004.
- Marushiakova, Popov 2004 — E. Marushiakova, V. Popov: Segmentation vs. consolidation: the example of four Gypsy groups in CIS, *Romani Studies* 5, Vol. 14, No. 2, 145–191.
- Mesnil 1997 — M. Mesnil, A. Popova: *Eseuri de mitologie balcanică*, traducere în limba română de Ioana Bot și Ana Mihăilescu, București, Editura Paideia.
- Petrovici 1938 — E. Petrovici: „Românii“ din Serbia Occidentală, *Dacoromania* IX, 224–236.
- Saramandu 1997 — N. Saramandu: Cercetări dialectale la un grup necunoscut de vorbitori ai românei: *Băiașii* din nordul Croației, *Fonetica și dialectologie* XVI, București, 97–130.

Sikimić, Sorescu 2004 — B. Sikimić, A. Sorescu: The Concept of Loneliness and Death among Vlachs in North-eastern Serbia, *Symposia — Caiete de etnologie și antropologie*, Craiova, Aius, 159–182.

Annemarie Sorescu-Marinković

Napolitanii din Mehovine

Comunitatea care constituie obiectul studiului de față este una foarte restrânsă de băieși români, mai exact, treizeci și două de case (de familii) din Mehovine, un sat aflat în partea vestică a Serbiei centrale, în apropiere de Šabac. Conform recensământului din 2000, în Mehovine trăiesc 658 de persoane, dar nu există o statistică a dispunerii lor pe etnii.

În ciuda diferențelor însemnate de atitudine și mentalitate dintre diversele grupuri de băieși din Serbia, în ceea ce privește repertoriul narativ al acestora se poate face o diferențiere destul de clară, valabilă pentru întreaga comunitate, atât în funcție de vârstă, cât și în funcție de sex. De remarcat este interesul deosebit al persoanelor de sex masculin pentru istoricul și originile comunității, pentru „poveștile de întemeiere” — o serie de narațiuni centrate pe chestiunea originilor neamului, considerate adevărate documente ale identității. Unele povestiri se mulează pe modelul „descălecatului” unor arhi-strămoși veniți de la est de Dunăre. Unei populații aflate, de veacuri, în permanentă peregrinare, îi sunt absolut necesare aceste „documente identitare”, indiferent cât de precare ar fi ele, pentru a-și justifica ascendența și existența în aceste ținuturi.

Povestirea lui Svetomir Stanković, analizată în studiul de față, este una de acest tip. Criza de identitate a grupului de băieși, care, explică Sveta, se delimitează clar atât de vecinii sârbi, cât și de țigani, dar care este nevoit să se raporteze în permanență la aceștia, e o realitate care generează un sentiment de înstrăinare și de revoltă. Termenul *napolitani* face trimitere exact la situația lor duplicitară (*pola* însemnând, în sârbește, „jumătate”).

Atât în cazul băieșilor români din Mehovine, cât și al celor din restul Serbiei, identitatea de grup poate fi definită în termenii unui sistem cu patru coordonate, și anume modul în care sunt văzuți: 1) de sârbi, în mijlocul cărora locuiesc; 2) de țigani, cu care sunt adesea asimilați; 3) de români (din Serbia și din România); 4) modul în care se definesc ei înșiși.

Cercetarea de față se bazează în principal pe cumularea a ceea ce spun (despre ei) membrii comunității. Astfel, putem observa că trei sunt elementele care conturează identitatea etnică a acestora, respectiv apartenența la românitate: limba, povestea de întemeiere și simțul apartenenței.

Printre altele, se observă ceea ce autoarea numește *pasarea identității*: o identitate compromisă (cum e aceea de țigan) este „pasată” unui alt grup, considerat inferior. Astfel, sârbiile „pasează” băieșilor români din Mehovine calificativul de „țigani”, în timp ce aceștia îl trec mai departe, numindu-i pe romi astfel și încercând, prin toate mijloacele, să se detașeze de aceștia.

Annemarie Sorescu-Marinković

The Napolitans of Mehovine

This study focuses on a very small community of Romanian speaking Bayash, exactly 32 houses (families) from Mehovine, a village in the Western part of Serbia, near the town of

Šabac. The 2000 census shows that there are 658 persons living in the village, but offers no information whatsoever regarding their ethnicity.

In spite of significant differences in attitude and mentality among different Bayash groups from Serbia, the narrative repertoire is valid for the entire community. However, it must be noticed that, as in any traditional community, the narrative repertoire is gender and age oriented. Thus, men are highly interested in the history and origins of the community, in the “founding stories” — a series of narrations centered on the origin of the respective people and considered to be real “identity documents”. A population on the move for centuries desperately need them in order to justify its ancestry and existence in this space.

Svetomir Stanković’s story, analyzed in this article, is one of the kind. The identity crisis of this group, which, Sveta explains, clearly demarks itself both from the Serbian and Roma neighbours, but is forced to permanently relate to them, generates resentment and revolt. The term *Napolitans* is referring exactly to this oscillation (*pola* means, in Serbian, “half”).

Both in the case of Romanian Bayash from Mehovine and from the rest of Serbia, the group identity can be defined as a system with four coordinates, namely the way they are seen by: 1) Serbs, whom they live with; 2) Roma, whom they are usually assimilated with; 3) Romanians (from Serbia and Romania); 4) the way they define themselves.

The present research mainly analyzes what the members of the community say about themselves. Thus, three are the elements which mark their ethnic identity, respectively their “Romaniness”: the spoken language (a Romanian vernacular), the founding story (their ancestors came from the Carpathians, crossing the Danube) and sense of belonging.

Talking about identity issues, the author also takes into discussion *identity passing*: a compromised identity (Gypsy) is being “passed” on to another group, considered to be inferior. Thus, the Serbians are “passing” on to the Romanian Bayash the mark “Gypsy”, while they are “passing” it further, to the Roma, trying, by every means, to distance from them.

Драгана Рајковић

РАЗГОВОР НА ГРОБЉУ: ЈЕЗИК СВЕТЕ СТАНКОВИЋА¹

0.1. Са Светом Станковићем смо разговарали у специфичним околностима — дијалектолошки неуобичајеним и неадекватним,² али етнолингвистички идеалним.³

О култу мртвих, о погребним обичајима и свему осталом што је тематски везано за смрт, причали смо на гробљу. Тема је информатору била блиска, а садржај тј. грађа за причу свежа и разговор спонтанији јер је овај човек недавно изгубио оца, кога је јако волео.

Разговор на гробљу, које се налази у североисточном делу села, према Скупљену и Риђакама, трајао је око сат времена, и посебни услови у којима је вођен (шетња кроз гробље и задржавање на Свети и нама битним местима) условили су и његов нарочити садржај и „композицију“.⁴ Наиме, приче су биле инспирисане предметима које смо виђали, гробовима које смо разгледали и ситуацијама везаним за животе покојника. Тако је разговор бивао подстакнут: разбијеном шо-

¹ Податке о Свети Станковићу в. у: Sorescu 2005.

² У стандардној дијалектолошкој пракси уобичајено је да се разговор изводи у „изоливаној“ средини — амбијенту са што мање шума, и да казивач буде у што статичнијој пози.

³ За етнолингвистичко истраживање драгоцено је вођење разговора „на лицу места“ између осталог и зато што је информатор активан учесник у обредима о којима нам прича. Његово понашање је драгоцен материјал јер поред његове приче добијамо и увид у описиване појединости, нпр. како изгледају ритуалне радње или предмети о којима прича, као и његов став према њима, итд.

⁴ Термин дајемо под наводницима јер је позајмљен из теорије књижевности где се везује за писани текст. Чак и ако посматрамо исказ као текст (говор који се може транскрибовати), не губимо из вида ни ванисказне, контекстуалне елементе, као што су: гестови, кретање, покрети и (ритуалне) радње — припаљивање цигарете за мртваца на његовом гробу, целивање надгробног споменика итд.

љицом и луком на гробу, ивањским венцима на крстовима, црнином на родном / неродном дрвећу, глоговим трном и сл.

Грбови који су били инспиративни за нашу причу били су: стричев гроб (на средини пута), „полутанкин“⁵ гроб (ван гробља), а догађаји који су чинили окосницу нашег разговора били су везани за смрт Светиног оца, околности смрти Светиног брата, „полутанкину“ трагичну судбину и околности њене сахране, умирање животиња за газдом, приказивање покојника у сновима њихових рођака, начин сахрањивања најближих сродника итд.

0.2. Тако је настао врло конзистентан дискурс, у чијем садржају уочавамо три дела: 1. део — шетња кроз „Горње“ гробље и прича о настанку румунског гробља тј. о његовом лоцирању у границе српског гробља, прича о људима чије гробове обилазимо, и разним детаљима везаним за погребне обичаје: паљење свећа на гробу, изношење покојника, кићење крстова ивањским венцима, остављање венаца и одређених предмета на гроб, 2. део — задржавање на „полутанкином“ гробу и прича о њеној судбини, животу и смрти,⁶ 3. део — задржавање на очевом гробу — прича о његовој смрти и догађајима везаним за њега који су непосредно везани за његову смрт (смрт његових паса, приказивање рођацима у сну и на јави).

0.3. Транскрипт разговора доносимо у целини, што није уобичајено у досадашњој дијалектолошкој и етнолингвистичкој пракси. Определили смо се за ову варијанту да бисмо показали како настаје фолклорни текст, и шта заправо подразумева теренски запис.

Циљ нам је уствари да расветлимо између осталог и улогу истраживача у настанку фолклорног текста. Да покажемо како истраживач утиче на садржај и облик текста својом обавештеношћу, спонтаношћу⁷ и десосировсоки речено „говором“ тј. нарочитим избором лексике, израза и језичких облика. Зато наводимо аутентични транскрипт његовог говора. Исто тако, приказујемо понашање информато-

⁵ Жена чији је отац Муслиман, а мајка Румунка, а коју информатор назива *йолушанком*. О значењу термина *йолушанка* у контексту Меховина в. Sorescu 2004.

⁶ Заједница ју је изопштила (једним делом је Муслиманка, не-Румунка) одбијањем да је сахрани по традиционалним обичајима, односно сахрањивањем ван гробља — уобичајеним поступком када су у питању нечисти мртваци.

⁷ У етнолингвистичком истраживању истраживач је активнији у разговору него у дијалектолошком истраживању. Наиме, сходно циљевима (теренског) истраживања, док у дијалектологији начелно, ток разговора усмерава сам информатор, док је функција истраживача само да подстиче његово причање, у етнолингвистици је обрнуто — истраживач је тај који води разговор својим питањима па и коментарима.

ра у току разговора које открива његов однос према теми, самом разговору, истраживачима, па и улози у којој се нашао, што у великој мери утиче на квалитет разговора, а самим тим и истраживања. Пажњу посвећујемо, дакле, самом комуникацијском акту.

Текст

0.4. Транскрипт дела разговора са Светом Станковићем, Румуном из Меховина код Владимираца, 17. 5. 2003. СС: Света Станковић; ДР: Драгана Ратковић; БС: Биљана Сикимић.

СС: Пре можда једно двадесет година, кад ј[е] се одредиле парцеле овде на, на гробљу, председник месне заеднице и тај овај одбор, је био одредио да се ми цепамо од Срба — да ми будемо на једној страни, Срби да буду на другој страни, па е ту само један, један покојник умро, и ударили му ту споменик. И онда та његова фамилија су изабрали то, тај део парцеле, да буду они, на том делу. Међутим, ови наши, остали, нису то желели и ми смо наишли на, овај, одбојност од председника месне заеднице, де смо ми разговарали са председником месне заеднице да будемо сви заедно у једној парцели; нормално — има ту по фамилијама: Станковићи, претежно су то Станковићи — имају неку линију, мада су неки мало одударали, и на крају ј[е] овај, дошло до тога да иду рецимо по фамилијама — одређено је тако парцела — Мирковићи, Пантелићи, Јовановићи, ово е греда рецимо Станковића, овако право да иде. То је стриц од мог оца, о[во] моа маћеха, тамо су мои стричеви, најужа родбина, пошто смо ми постали о два брата, овде ми је деда по матери, они су били Васићи, уствари, и они су некада били Станковићи, па је тај неки далеки предак од мое маме узео, овај, у свађи са, са братом, споречко се мало и узео Васић, женино презиме. Тако да е сад ту код нас угасила се та, овај, фамилија Васићи где е било само три куће — Васића више не постоје; има једна кућа, овај, Грчића, кои су, овај, они дошли као досељеник у Васићој кући, а што се тиче Станковића, сви смо остали Станковићи јел ипак је то наше порекло, а овде е највећи кикс само урађен зато што е се неки виолиниста покојни Милош кад је сахранио његову жену, он је проклео ту његову децу да и он буде до његове жене и онда е тако ето фамилија мало до фамилије почела да бегāju и да буду сами, међутим, они су нешто одударали од — село као село није имало проблем у каснијем, него само у старту су имали јел су се они били изјаснили да се цепају, да буду одвојени од, од Срба. Међутим, касније смо разговарали са преставницима села, месном заедницом и дозволили су нам да будемо заедно у једном атару, на једној парцели, да да се не одвајамо да будемо и ми са њима јел и они како нам популарно кажу: Па и ви сте, каже, наши, је[л] сте, каже и ви још уз нас, каже, Србе, једини остали.

БС: А, то су ови?

ДР: А које је ваше презиме?

СС: Станковић.

БС: То је, значи, ваше, је ли, али отац вам је тамо?

СС: Да. А отац је тамо, он је, његова задња жеља, што се каже, била да се сахрани између сина и између своих родитеља, до мајке да га ставимо, да гледамо баш, мада смо ми хтели овде њега да будемо, међутим, ево сад вам доказујем да, да нема одвајања. Ово је једна Српкиња, која је желела да буде нормално у једном делу са нама иако су то рецимо тако та греда иде овај Станковићи, она је баш напротив, имала јаку жељу пошто је нас изузетно ценила, са нашим сарађивала, да буде, каже: Оћу ја, каже, међу мојим, каже, овај, комшијама да будем, каже, горе — немојте ме, каже, одвајати од њи. А овде [e] ујак мој исто, мамин брат о тетке — ка смо радили овај

БС: А, да, тачно, сад иду Станковићи поново.

СС: Да, да па иде цела греда овако, о та греда иде; тамо је једна малецка која је имала своју осам-девет годна, сестра од моје тетке, млада умрла, она е била мало кендикепирана што се тиче здравља. Па има мало, овај, да вам кажем, ев, по, по, рецимо, по овоме можете сад знати ко е био мало могућни, то ко е у Аустрију лепши споменик има, мало боље, ко е овде у Југославији нашој ко е био беда и сиротиња, нема, нема ништа. Кои су мало јачи били, ово су исто наши /показује гробове/. Она е из Дворишта родом, то је исто фамилија мом оцу сестра о тетке била, она е се доселила овде такорећи иако је тамо е се родила у Дворишту, овде е се доселла, овде е се удала, и стекла своју породицу. Ово е све, да вам кажем искрено, све је то једна родбина, једна фамилија, то су три брата, један до другог овако сахрањени, хтели су да буду један до другог, е, то е баба она што е причала

БС: Што је рекла да, да видимо, да.

СС: Каже да е овај, да види како то, овај, изгледа. Ово е некада био најачи човек код нас и пре можда едно петнес година када се није знало шта су марке, он је био ратни војни инвалид, он је примао ненормалну суму новаца, ненормалну, баш ненормалну суму новаца. Па неко е, петирица, шесторица су радили, нису могли да овај, зараде у државној фирми колко је он примао, овај, ту ратну оштету, јел је он изгубио ногу за време рата.

БС: А шта је био — заробљен или?

СС: Био је у рату, у рату био, па је био, овај, у логору и онда су му тамо, овај, ногу.

БС: А где је био? У ком логору?

СС: У Немачкој, у Браунау.

БС: А, био је заробљеник, био војник?

СС: Заробљеник, да, био је он. (...). Али није био о[н] нешто много тамо. Био е кратко од свију њих највише е био мој деда, мамин отац. Он је четрес прве у октобру месецу заробљен и одведен за Немачку и до четрес и седме је био у Немачкој. И онда су га, овај, пустили.

БС: А онда је имао немачку, овај?

СС: Да.

БС: А зашто се ставља ова разбијена шољица?

СС: Па, не ставља се та разбијена шољица, да вам кажем искрено — то е вероватно кат су прекопавали, мало очистили, плевили, па су ударили, овај, то, тако ту шољу. Иначе, обично, ставља се неки тањир, два

или чаша. Чим дођемо до, до четрес дана, док не прође четрес дана покојнику, оно што стоји на прозору, то се то стоји на прозору четрес дана. Кад се наврши четрести дан, кад се изиђе на гробље, обично се то доноси на гробље и поставља се, а до четрес дана мора да се одреди неке посуде, да се ипак за душу покојника или покојнице стави чаша, шоља нека, тацна ди се оно одваја мало за њихову душу да би имали, јел кажу, каже се једно старинско правило код нас овде, како кажу и наши Срби — кад се приђе, овај, гробу, прекрсти се, пољуби се овај крс, споменик, слика та от покојника, и кад се пали свећа, кажу, обично се стае код ногу, каже, тад, покојник гледа. А ми смо почели да бегамо о те традиције — код неких још има ево овако овај ово ди се пале свећа код само крста

БС: То је по старом?

СС: То е по старом. По новом се пали код ногу зато што кажу — нама је једном приликом баш поп реко, каже — дошо му је у сну тај покојник да би поп пренео његовом сину — не види, каже, ништа од свећа, о дима. Не[к], каже, нек иде, каже, нек стави, каже, то код ногу и онда је то поп рекао том његовом сину, то е сад оједампут се окренуло да се свеће пале на

БС: Почетку гроба.

СС: На почетку гроба, јел

БС: Као тамо?

СС: Да, има на многим местима е баш то тако и овај урађено, да не буде баш тако је[л] кажу покојник, шта знам, не види, неко је и предвидео такву судбину да једног дана мора да се промени неки верски обичај — много се мења о[вај] верски обичај, много се одудара, само има нешто што се рецимо мени не свиђа. Мени се баш оно не свиђа, кажем овако искрено, код наши комшија, код наши Срба. Оно, брате, само музика фали, и, и цепај. Баш смо ја и Цвеле од јутрос разговарали, претходно, зна се, па чекај, када покојник умре, па за његову душу се то спрема. Значи, прво би требало њему да се сипа, разумеш, као што ми радимо, и кад се седа, значи, седа се за његову душу једампут, значи, одеш у поворци, вратиш се ис поворке и сви комплет седају, покој души његовој држе се свеће, пали се за његову душу, и онда се једе, сад (...)

СС: Када треба покојник да се изнесе, разумеш, метар један од места, али пре врата, станемо и знаш, станемо на пре врата и раширимо овако руке и једноставно гурамо људе, једноставно не дамо да га изнесу... жалости, знаш. Ту је и нека врста жалости да он изиђе и када га они већ изнесу они се малтене моле — „Пусти, човече, дај пусти да идемо да се смири, да нађе свој мир“, и то све, онда ја не излазим напоље. Они њега изнесу — ја остаем, разумеш, као будућа глава куће док га не поставе. Е, у то, наш, рецимо један ашчија, узима ашов, иде мало даље от куће и копа једну бразду ди је уноси у кући иза врата, за добробит нашег становништва, разумеш. И онда ја уводим децу — зовем децу да уђу деца у кући — значи изишо е покојник — да уђу деца у кући јел ипак ми остаемо у тој кући. Ја, као будући, овај, домаћин, као најстарија мушка глава узимам флашу пуну и о степенице е разбијам и тек онда се прикључујем, овај, опелу. И нормално, кад се креће знаш оно клупе или столице — обарају се. По некој традицији би треба неко од укућана да остане као и што остае, по традицији остае. Треба би мушкарац да остане разумеш, међу-

тим у овом случају рецимо кад је тата мој умро, нит сам ја мога да останем нит је мој син. Јел деда је био за свог живота реко да унук носи крст а да ја будем, овај иза, иза аута разумеш, да ја мало овај као

БС: А то је само кад, кад умре домаћин — кад је неко други, онда се не ради та бразда?

СС: Па, код сваког домаћина се ради.

БС: Али кад је рецимо женско или дете неко?

СС: Кад је женско, кад је женско не.

БС: Па да, само за мушкарце се ради.

СС: Код нас још се ставља, и видели сте ви по многи[м] местима, барјак онај. Црна она, међутим, ми нисмо ставили из разлога што е деда знао да ће да дође до до женидбе, овај, мог Бранка и реко е — „Немојте, каже, децо, јел кад се стави барјак, онда годину дана се не скида“. Знаш. Нама је једна велика жалост што смо морали после две недеље да скинемо црнину,

БС: Због њега?

СС: Због сина; мало е и пријатељ крив — то е све требало да буде другачије — деда е већ за то знао, разговаро е и са снајком и видео е и слику и све, знао је да ће дође до свадбе; пријатељ нам је нешто друга[чије] другачије дао предлог да то завршимо знаш пре маја месца да се деца узму да се преда[ју] папири и чак да се види да се нађе неки човек ако не ништа више макар на седам дана да правимо ту визу само да он уђе. (*ишише, сјорије, дейримирано*) Међутим ситуација се преокренула, мој отац је дошао мојој сестри у сну реко е да је љут на нас због тога што смо, овај после две недеље скинули црнину; ја сам рекао — „Нека опрости“, ту ка смо дошли сви да скинемо црнину — комплетна родбина

БС: А ту сте скидали (*показује на дрво њоред гроба*)?

СС: Да. Ту на гробљу смо скидали, е сад, што ви кажете на дрво

БС: Да. Јер овде је на дрвету, је л' тако? То сам.

СС: Ви сте.

БС: Довде су били, значи ваши Станковићи а ово сад већ нису, је л' тако (*показује на границу између гробова Станковића и неких других гробова*)?

СС: Да, да.

БС: Је л' ћемо да видимо још неки, неку греду? Мени проблем што је контра светло, иначе бих сликала, ал' смем само овако супротно сунцу.

СС: Па овде више, рецимо, нема Станковића — има доле у старом гробљу. Доле на почетку — ово су све наше комшије, што се каже, овај.

БС: И овде је разбијена (*показује на шољцу на гробу у њодножју сјоменика*)?

СС: Па то е сад приликом кошења, није то.

БС: Мислите да није намерно?

СС: Да — није, није то.

БС: А зашто је лук? Лук зашто је?

СС: Па вероватно кад су јели па су га тако и оставили за, за.

БС: Ово је јаје?

СС: Да, да, за Ускрс. Па није традиција овде да се лупа то [та]ко код нас.

БС: А Је л има негде традиција засад да се разбија, овај, крчаг, односно нешто — порцелан, зато Вас [питајм]?

СС: А, има има — знате шта се разбија? Разбија се, рецимо овај, тако се каже, кадионица она.

БС: Она се разбија?

СС: Да. Када се покојник кади, разумеш, онда се доноси овде и овде се.

БС: Ту се?

СС: Да. Да. И разбија се рецимо, флашица она са, са вином оним, кад се прелије, знаш. Е.

БС: А ово — овај венац што стоји око овог старог крста?

СС: Е, то обично, то обично за Ивандан. Седмог јула, знаш, плету се они венци па неко донесе овај, стави на крст; а имамо и таквих случаева рецимо де за, за свог живота покојник или покојница овај, једноставно има жељу и — од неког захтева да му ручно као што е мени покојни стриц, татин брат од тетке, рекао: „Проклета ти душа била“, каже, „Светомире, ако ми“, каже, „венац ручно ти“, каже, „венац не будеш“, каже, „исплео и на гроб да ми донесеш“.

БС: И?

СС: Па моро сам, моро сам да идем по ливадама да тражим, што се каже, на два сата пре, овај, сахране сам моро да идем по ливадама да тражим цвеће и да правим венац. Ја сам планиро, реко да правим што мањи венац да би брже, ал[и], међутим он је захтево да буде мало, овај, а имамо још, рецимо, један случај овде баш се налази тај мој стриц (*силази до стричевог гроба*). Баш овде (*йоказује стричев гроб*) и кад је требало о[во] то није требало ту да буде, то е било одређено овако да буде догде а овде да буде пут. Међутим, опет, син овај од стрица мог, буразер је поставио његовог оца ту, и реко е да се прође овуда и није прошло ни четрес дана преко стричева гроба а

БС: Он је овде био?

СС: Да. Ту је баш, ево овде (*йоказује на стричев гроб строго йоред йуша*).

БС: Ту?

СС: Да.

БС: На сред пута?

СС: Да, овде. Па ето шта су ра[дили] — почели су да газе и, а ја грдим његовог сина, требо је неки камен, било какав, да удари — једно обележје да се ипак зна јел, што се каже, гријота је од Бога да нема неко обележје.

БС: А овај? А то су исто Станковићи?

СС: Није. То је једна јесте Станковић, али она је (*шико, йоверљиво*) како да вам кажем — она е (*йауза*) полутанка. Отац јој је Муслиман.

БС: Али зато је посебно?

СС: А мати је, а мати је Румунка. Па е она била дуго година, до можда, до годину дана пре него што ће да, да умре била е у Новом Саду, а онда е дошла ту код нас са тим човеком а за њим је била моја тетка рођена удата

ДР: Али, чекајте, које је презиме?

БС: (*смех*) Нема везе што је Станковић, али је ова сахрањена одвојено од гробља.

ДР: Али, ако је већ била удата, зашто Станковић?

БС: Па — полутанка.

СС: Да, она е се удала за тим моим покој[ним], овај бившим течом и узела његово презиме — венчала се са њим. Па су они узели једног дечка, посинили га, знаш. Оно, усвојили га и тако да су га они одгаили и због њега су оставили у Новом Саду на салашу цео салаш и комплетно имање да би дошли овде код њега а одавде му је прави отац и и мати, знаш. И она е мученица умрла у у ауту. Истерала е права мајка од тог сина што су они усвојили. Интересантна ствар да је за то чу[о] ова[ј] и Владимирци и Шабац — ми смо њу чували на на сред пута. Јер мати, права мати од тог дечка што е она одгаила о три дана — истерала е из куће. А била е обећала да ће да их прими у кући код њеног брата. И то е т[у] и милиција е дошла и суски вештаци, каже: Што не унесете негде у авлију? — „Па нико неће да е прими“.

БС: И?

СС: (*јетико*) Па целу ноћ смо на, на срет пута смо е чували.

БС: Чували сте је сви?

СС: Па било е једно десетак нас оно.

БС: Ко је радио остале обичаје, ашчије и то што треба да се ради? То сте ви добровољно?

СС: Па добровољно — ја сам баш био ашчија (*смех*), ту: ја, моја жена, мој брат и ето и ми смо онда ишли кроз нашу малу тражили мало хуманитарне помоћи — сто двеста триста динара како је ко могло да да, да уземемо нешто да тај народ поеде да попије да ипак глупо е да се обави тај смртни случај а да се нешто бар због оних и поворке и и због тог дечка не доведе нешто у у ред. Ево овде одавде овако исто почињу наши преци овде е, малте не да вам кажем искрено — једно преко другог сахрањивано годинама, има овде исто кое се не зна, овај исто обележје, ја само знам кад је мој отац захтево да се, овај, он сахрани, да смо морали између његове мајке, заузели смо пола гроба (*шишим гласом, док љрилази очевом гробу, један љуи се љрекрсти, целива крстиачу, љри љаљује две цигарете — једну с љавља на крстиачу, а другу љуши*) пошто сам дошо код мог оца (*љауза*) ево то ј[е] вам баш ја кажем то (*љауза*) овако пола гроба је закачено баба моја (*љоказује гробове чланова љородице*). Отац је ту у средини, а овде е мој покојни брат — десе[т] дана ја мислим да је стар, када е он умро, (*љише, брже, фамилијарно*) ова наша бабица Милка није де[тету], није добро секла пупак па је он добио.

БС: Тровање.

СС: Тровање (*гласније*), а из Београда су дошли са Института (*љише, фамилијарно*) да га откопају. Јер је моја мама њега родила са два срца. (*гласније, званичније*) И ови из општине, некада е био покојни овај (*комшији Цвешину који љрисус љвује разговор*) Божа, секретар општине, знаш? Они су хтели да преузму мог покојног брата, разумеш и кажем — пре неки дан га е баш мој кум сањо — мог покојног оца — каже: Добро ми је“, каже, „сад сам“, каже, „између мое мајке с леве стране а с десне стране“, каже, „мој син“, каже, „овај, Жарко и“ каже „мој син је сад са

мном кад ми треба помоћ«, каже, „он ми сад много“, каже, „помаже“. А брат је мој четрдесет година како е умро о[д] тад то е старији, каже, оно што с каже али било е, каже у почетку, бар нам мој кум тако каже, било е каже овај у почетку тога да баба то е његова мати ту тамо е његов отац те су се каже [о]вај мало посвађали и каже сат су му нашли као наводно горе на оном делу овај место. А мени је стварно тешко било кад сам дошо на на четвртом ашову наишли смо на два сандука смо наишли.

БС: А то знате где су све ваши?

СС: Да. Овде ми је деда, баба, отац, брат, једна сестра, друга сестра, стрин[а] овај тетка, стриц, то е тако сам[о], е[во]кажем ти мало е и наша грешка а мало су и безобразни ови наши кој[и] обдржавају гробље [у] ствари Зара — можда се ти сећаш (*незванично Цвећину*), разумеш — Заре то кад је косио, знаш — он остави ту траву, разумеш, и онда узме шибицу и сам[о] кресне да она трава изгори и онда изгори и крст; ми не дођемо на време оно што се каже, пошто ми слабо излазимо баш оно не излазимо сваке недеље — можда у годни дана пешес пута изиђемо знаш онако, чисто ради реда — излази се док је шест недеља баш оно сваке недеље и кад год је неки празник после то све постепено мало, а е[во] вите шта су урадили мом деди и мојој баби (*показује на њихове гробове*). Овде смо ми лили стопу. И анкерисали смо овде, и кад је било, они су комплетну стопу са постољем, не знам само коме је то требало — однели, пријавили смо ми то и станци милиције и суду смо пријавили то и оставили нам само спомен и како год ја то (...) али са ћу ускоро ових дана се спремам кад будем ударио опсег за мог оца и за моју мајку, разумеш, овако и кад будем наручио споменик за мог оца да подигнем и овај дедин и бабин споменик на тај њихов опсег ал ћу да идем ову доњу страну једно тридесет сантимерара ал ћу са стопама знаш оно, ипак да буде мало чвршће. (*пауза — крсти се и целива очев гроб*) Бог душу [да му прости] (*шајуће*). Умро на ногама за двадесет минута — лепшу смрт кажем вам искрено лепшу смрт нисам видео

ДР: Од срца?

СС: Од срца е умро — инфарга е ударио до четири сата е био у свесном стању. Причо са нама све нормално. Па нико мени да е неко причо да ће он д умре ја б" био у стању да се с неким побијем. Ил да га убијем. И о четири сата почело е нагло да му погоршава, почео е да нас опрашта — у четири и петнес је мој син ушао у кућу и пољубио му руку, мој отац му е пољубио руку, почео да благосиља, четири и седамнес минута ми изишли напољу на хало — говорницу да зовемо родбину и фамилију док се ми вратили унутра о[н] у четири и дваес већ готов, а ови нису смели да, да јачу, него упали свећу и држали. Нис' смели да јачу због мене и мог сина. Каже — кад умре, каже, овај покојник, каже — женска деца — цело село е се зачуди[ло] ка смо стали ја и мој син да плачемо ниједна нам женска није била равна.

БС: А оно тамо, они, они даље — то већ нису?

СС: Не.

БС: То су Срби?

СС: Да, да. О[во] ево ту тако то и ово и да, и доле овако у правцу да, да, овако у правцу ове трешње.

БС: (*знайижељно*) А где скидате овај црнину? Где се то?

СС: Па ево, видите. Ми, ми смо ка смо скинули за дедом црнину, били смо ту скидали на то дрво (*показује на шрешњу поред очевог гроба*). Обично су многи људи скидали да на то, да, на тој трешњи, да

БС: Иако је то родно дрво?

СС: Е, али нам је зато старије жене и рекле да дођемо да скинемо то зато што је то родно дрво — не ваља, каже, то цвета знаш због родбине, знаш, не ваља, јел то кад је родно дрво и ка цвета онда не ваља значи једно е за другим мал те не. И онда су нас замолили да скинемо с тог дрвета и да окачимо тамо у обали на, на трње, знаш, као старинско то веровање да иде на, на трње, знаш — трновито да знаш трни — трње боде да се то не понови баш. Мада ја знам да то мене очекива, што с каже мајку имам исто стару, знам, али то е нека традиција да то мало се отегне, да то мало дуже, овај останемо у здављу и срећи и весељу и све.

(...)

Па било е горе ту за ново гробље а овде е за старо гробље ту је како да вам кажем — обично смо ту, тако у правцу о[вог], тог багрема, знаш. Ту и још су наши било е ту па су га они исекли глогово дрво. Кажу глог је баш успешан што се тиче вампира кажу. Ал то кажем у Кујавици сам видео нигде ево погледајте да имате времена да вас да вас овако кроз гробље проведем да седамдесет посто код рецимо Срба има глог а код нас на ниједном гробу на ниједном гробу нећете видети. Они обично то узму седамдес осамдес сантиметара глог самац ка[жу] баш кажу тим популарним самац да буде знаш и и забоду.

БС: А је л можемо да видимо неки такав овде? Не? Овде нема?

СС: Па овде.

БС: У Кујавици?

СС: Овде нема ал у Кујавици (*смех*) бога ми малтене кот сваког другог гроба. И ја дирам безброј пута о[вог] председника месне заеднице и ове Кујевчане: (*духовитио*) „Па добро“, реко „ви кажете нама да смо ми Цигани. Па што ми“, реко „Цигани не стављамо“ реко, „глогов трн и глогово дрво“, реко, „ми се не боимо“, ре[ко], „да ће да са повампери, да се покодлачи а ви се“, реко, „боите“. Па каже: „То е тако код нас једна традиција настала ... да, верујемо“, каже, „у то а ви“, каже, „не верујете. Шта ви мислите“, каже, „да тога нема? Па има“, каже. „Немој“, каже, „да се“.

БС: Срби више верују. И свуда више верују — то је нормалан обичај, то је редовна ствар — да се пробуши мало.

СС: (*ионосно*) А ми у то не веруемо. Ми у то не веруемо. Ја да вам кажем само нешто искрено. Ев[о], ту сам сад на очевом гробу, ја сам молио мог оца да ми дође и у сан или да, да чујем неки звук, неки глас, или не[ки] кажу обично, знаш, за четрес дана покојник се је ту око куће — јави се. Верујте, кад вам кажем, ево, на очевом гробу вам се кунем (*илачним гласом*) — мог оца нисам осетио. Нисам мог оца осетио, а жељан сам стварно био да да куцне макар у прозор да ми се јави да е ту негде у близини или да рецимо га сањам — на блиц га са тренутно сањам — пре неко јутро сањам како е при[шао] пришо мени, кревету ди спавам и овако ме по глави помилово: „Доле мој, сине мој једини“ — двапут и

(*ишхо*) отишо. И ја причам мојој мами моа мама каже: (*ишхо*) Нис ти њега сањао, буд с[игуран] каже сигуран да је тата био каже поре[д] тебе и да те е помилово. Реко: „Да л је био ако је био и ако ме помилово, бог да му душу прости“, значи — помилово ме, значи ипак ми се, оно, јавио. Али, да вам кажем, чуо сам од многих људи нисам имао још прилике то да видим, јел кажу обично кад су неко неко старо приказивање суботом — ти суботари, како ми називамо те кој су суботом, кажу да они рецимо мој брат овај по оцу он ми се куне његовим унучадима и његовом децом.

БС: Зато што су у суботу рођени?

СС: Да. Да је видео мог оца.

БС: Да, ти, они мало више виде — ти што су рођени.

СС: И трећи дан кад је мој отац умро, мо[ј], мој кер е ко да га је неко дошо и одвезао и нема га и седам дана виђали су га комшије мое које су долазили и ови остали комшилук виђали су га да е мој кер лежо овде седам дана и седми дан, баш на рођендан кад је било, овај, мој кер се вратио ко да га е неко са ланцем донео кући. Ал зато четрести дан, што е рекао мој син — кога је највише волео у животу изгубио е — четрести дан кад је нам се пунило мом оцу, четрести дан нам је вучјак од осамдесет кила ... Ја отшо мало покосио, и однео му воде, дошо у авлиу, попио кафу, после петнес минута вратио сам се — вучјак готов. И моа мама каже: „Ето, ние мого“, каже, „вучјак“. А вучјак је највише од свију нас воло деду. Деда га е и хранио, деда му је носио воду, и ако има нешто што кажу да е кер толико овај пагио за покојником, значи — мора нешто да буде. Мора нешто да буде да е четрести дан ка*

1. Текст који доносимо пружа могућност вишеаспектог лингвистичког посматрања. Ми ћемо га посматрати са етнолингвистичког и дијалектолошког становишта, при чему се у оквиру овог последњег не може искључити социолингвистички аспект.

1.1. Овај запис је етнодијалекатски текст. Његову такву природу условиле су околности разговора, односно начин на који је вођен.

Будући да је разговор инспирисан конкретним појединостама на које смо наилазили обилазећи гробље, и материјал је (садржајно) саткан из конкретних појединости.

Посматрајући га из неких углова, с обзиром на одговарајуће критеријуме који су нам се учинили могућим, уочили смо његове разне слојеве.

Према критеријуму хабитуалности разликујемо ниво индивидуалног и ниво хабитуалног. На граматичком плану, индивидуално се препознаје употребом заменице 1.л.јд. која је, разуме се, најфреквентнија у личној причи, тј. причи везаној за личну драму (нпр. браће цвећа на захтев стрица на самрти, Светино прижељкивање да му се ја-

* Прекид снимка.

ви покојни отац, расправа са мештанима суседног села о томе да ли има вампира и сл.). Хабитуални ниво, пак, везан је за употребу заменице 1.л.мн. у причама у којима су актери чланови породице и чланови локалне заједнице, а које су углавном везане за породичну драму, односно драму заједнице, и за опис неког обреда (нпр. изношење покојника из куће, скидање црнине итд.).

Према критеријуму општости, разликујемо слојеве: општег, појединачног и околишног.

Слој општег захвата онај обичајни материјал који се тиче заједнице. То су казивања о обичајима и веровањима заједнице за које, чак, и нема потврда у личној причи. Она се казују у безличним конструкцијама и уз употребу неодређених именичких заменица (нпр. *Разбија се кадионица на гробљу; Оре се бразда само за за мушкарца; Плећу се венци на Ивањдан, ња неко донесе венац и сџави га на крст; Не сџавља се црнина на родно дрво* итд.). Појединачно, које се на граматичком плану манифестује употребом 1.л.јд., представља опште дато у конкретним примерима — обичај као правило поткрепљено појединачним случајем: нпр. *субајтари виде мртве* (опште) *као што је мој браћ од шејке видео мог оца* (појединачно) или: *ја осџајем као будућа глава куће* у значењу: мушки потомак остаје у кући кад изнесу покојника, где је опште дато кроз појединачно.

Околишно се тиче разних биографских прича, појединости из људских живота које се не могу подвести под обичајно, већ, пре би се рекло кроз људско (нпр. *Скинули смо црнину јер нам се жени син; Сањао сам оца како ме милује њо глави; Исџерала је њрава дечакова мајка њолушанку; Мој њокојни браћ је имао два срца* и сл.).

Елементи народне религије препознају се на основу нараторовог односа према њолушанки као према нечистом мртвацу и према брату од тетке, рођеном у суботу, који је видео мртвога. Са становишта националног, уочавају се два начина сагледавања обичаја као дела националног фолклора: са становишта самог информатора појаве које би се именовале као чисто румунске (нпр. опис изношења покојника) и појаве које би се оквалификовале као не-румунске или чак — не-српске. То се види по начину употребе глаголских облика и личне заменице 1.л.мн. и по значењу у ком је она употребљена. У првом случају употребљава се пасивна конструкција (*Кад се креће, обарају се клује или сџолице*), а у личним глаголским облицима у 1.л.мн. ова лична заменица је углавном изостављена и има значење: „Румуни“ односно „чланови фамилије“ (*Кад се њокојник изнесе, сџанемо на враћа, раширимо руке и не дамо да га изнесу*). У другом случају, пак, у употреби су искључиво лични глаголски облици, а ова заменица је осетно

наглашена, чак — редунадно употребљена и има конотативно значење: „не-Румуни“ односно „не-Срби“ (*МИ не верујемо у вампире*).

Посматрајући текст са становишта његове конзистентности односно начина на који је компонован, уочавамо два начина настанка дискурса: одговори на конкретно постављено питање (*Зашто је лук овде? — Вероватно кад су јели, тако су га оставили.*), и приче настале асоцијацијама реалија и дигресијама поводом њих (нпр. прича о вампирима асоцијацијом: багреново дрво — глогово дрво које је некада било ту па су га људи исекли као лек против вампира — вампири — веровање у вампире — однос: Румуни — Срби — Роми — румунска демонологија (рођени у суботу) — биографска прича о очевом јављању у сну и сл.).

1.2. Циљ овог рада истовремено је и опис граматичког система српског језика терминалног говорника румунског језика. Испитивање идиолекта (недовољно присутно у досадашњој дијалектолошкој пракси⁸) имало је озбиљне, за лингвисту значајне разлоге.

Света Станковић је последњи живи говорник румунског језика, и одличан владалац српским језиком — апсолутно билингвални говорник. За разлику од својих сународника — рођака старије генерације (мајка, тетка), чији је српски јако креолизован,⁹ Светин српски је ближи српском језику његових комшија Срба. Уз то, ближи је књижевном језику, него дијалекту тог краја¹⁰ и сличан је говору његовог комшије-вршњака истог степена образовања и начина живота. Такву говорну ситуацију свакако је условило образовање — Света је први и једини Румун-Бањаш у Меховинама који је завршио (основну и средњу трогодишњу) школу на српском језику, а школовао се и у граду (Шапцу).

Светин говор смо описали на основу недовољног, пре би се рекло илустративно-информативног материјала. Његов говор смо компаративно анализирали на основу снимљеног дијалекатског материјала: суседног села Лојанице, тј. Срба старије генерације који чувају дијалекат (Срб.), старих Румуна (Рум.), и Рома (Ром.). Зато ова анализа има прелиминарни истраживачки карактер. Циљ нам је да покажемо разлику у говору различитих генерација исте нације (Света — стари Румуни) и различитих генерација различитих нација (Света — Ср-

⁸ Ову чињеницу треба узети условно. Не треба губити из вида да су многи дијалектолошки радови засновани управо на идиолектима, што се прећуткује.

⁹ В. Sorescu 2005.

¹⁰ Не постоји дијалектолошки опис говора Поцерине. Снимљени материјал показује да је близак мачванском и тршићком говору (уп. Николић 1966, 1968).

би). У компаративну анализу укључујемо и говор Рома, идиолект Светине супруге. Недостаје материјал говора њихове деце. Зато и закључке треба узати условно.

Факта која бисмо подвели под одступања тичу се некњижевне употребе неких граматичких форми. Уз облике за које смо нашли потврде — паралелне примере у одговарајућем материјалу — ставили смо скраћенице. Напомињемо да имамо у виду да се многи случајеви одступања (овде подведени под дијалекатску особину ужег краја — локализам), налазе у широј употреби (нпр. потенцијал 1. л. мн. *ми би, срећан, четри, њреседник, шесет*).¹¹

Одступања од књижевног језика, књижевно-језичке ортоепске норме, односе се на:

— делимичну и потпуну редукцију вокала: у *сћанцу милиције, ујалли; месеца* (Срб.), *мало с' се њосваћали, четри, седамнес, четресити дан* (изговор без слоговности), *реко, воло* (регресивна асимилација и контракција вокала у радном глаголском придеву),

— редукцију вокала праћену губљењем сугласника: *четресити дан, више* (Срб.), *дваес* (Срб.),

— трагове икавизама: *ди, сикуру, гријоша* (Срб.),

— упрошћавање сугласничких група губљењем сугласника: *ди, де, њреседник* (Срб.),

— изговор *х*: *ја би био* (Срб.),

— *ј* уместо *х*: *снајка, гријоша* (Срб.),

— изговор *л* уместо *р* у везнику *јел*

— изговор *иј* уместо *ћ* у облицима придева *срећан: срећна слава* (Срб.),

— губљење *в* у секвенци *кв*: *овака* (Срб.).

На морфолошком нивоу некњижевне појаве су:

¹¹ Квантитативно посматрано, одступања од књижевног језика односно „књижевног говора“ незнатна су, а присутна су углавном на фонетском нивоу. Ту убрајамо:

— упрошћавање сугласничких група тешких за изговор. Сугласници који се губе у транскрипту су маркирани стављањем у угласту заграду (нпр. *десе[иј] дана*). Оваква појава не одступа од књижевног говора јер је њихова другачија реализација, тј. изговор према писаној норми немогућ;

— слабији изговор интервокалског *ј* у различитим позицијама, где му етимолошки јесте, односно није место, које је у транскрипту остало необележено (пр. *њоде, она е била; виолиниста, био је*). Правило његовог изговора остаје недефинисано јер се овај глас јавља односно губи у зависности од разних прозодијских фактора: реченичног акцента, говорног темпа, тоналитета, интонације (исп. нпр. *реко е — њребо је, доказујем — мој ошац му е њољубио руку*).

— завршетак *-ива* у 3.л.јд. презента трајних глагола на *-иваџи*:
мене њо очекива (Срб., Ром.),

— наставак старе двојине: *од свију нас* (Срб.),

На синтаксичком нивоу, некњижевне су две особине:

— локатив уместо акузатива у значењу правца: *сѣанемо на вра-
 џима* (Срб., Ром.),

— инструментал уместо акузатива са глаголом *удаџи се*: *она е
 се удала за мојим бившим џечом* (Срб.).

Чува се енклитички облик помоћног глагола *јесам* у перфекту повратних глагола испред повратне речце: *она е се удала* (Срб.), употреба партикуле *би* уместо 1.л.мн. аориста помоћног глагола *бисмо*: *да би сѣигли* (Срб.).

1.3. Анализа Светиног језика има само прелиминарни истраживачки карактер. Опис Светиног граматичког система имао је за циљ да покаже како изгледа језичка интерференција у мултијезичким условима, чиме се отвара низ питања, као на пример: који су лингвокултуролошки фактори језичких промена у датим условима, при чему мултијезичност егзистира у концентричним круговима: породица (најужа друштвена заједница), село (ужи ареал), регион са датим дијалектом и држава са нематерњим језиком као језиком јавне комуникације, и сл.

Литература

- Николић 1966 — Б. Николић: Мачвански говор, *Српски дијалектолошки зборник* XVI, Београд, 179–313 + карта Мачве.
 Николић 1969 — Б. Николић: Тршићки говор, *Српски дијалектолошки зборник* XVIII, Београд, 1–71.
 Сикимић 2004 — Б. Сикимић: Актуелна истраживања дијаспоре: Срби у Мађарској, *Теме* 2, Ниш, 847–858.
 Sorescu 2005 — А. Sorescu-Marinković: Napolitanci iz Mehovina, *Бањаша на Балкану*, Београд (у овом зборнику).

Dragana Ratković

Convorbire în cimitir: limba lui Sveta Stanković

În lucrarea de față, autoarea analizează discuția avută cu Sveta Stanković, în localitatea Mehovine, aflată în apropierea orașului Šabac (nord-vestul Serbiei). Convorbirea s-a desfășurat în cimitir, un spațiu neconvențional pentru cercetarea dialectologică standard (unde interviul trebuie să aibă loc într-un mediu „izolat“, cu poluare fonică redusă, iar interlocutorul să adopte o poziție cât mai statică), dar excelent pentru cercetarea etnolingvistică (fiindcă cercetătorul poate analiza comportamentul și reacțiile informatorului în timpul discuției, elementele care dezvăluie atitudinea sa față de temele abordate, față de discuția în sine și față de cercetător).

Convorbirea a durat circa o oră, a avut loc în limba sârbă, iar condițiile în care s-a desfășurat (plimbarea prin cimitir) au determinat conținutul și „compoziția“ sa. Mai exact, povestirile au fost inspirate de obiectele văzute în cimitir, de diferitele morminte (mormântul unchiului, aflat în mijlocul drumului, cel al „polutancei“ — sr. *pola* „jumătate“) și de evenimente din viața celor îngropați acolo (împrejurările morții fratelui lui Sveta, soarta tragică a „polutancei“ și înmormântarea acesteia, moartea animalelor imediat după moartea stăpânilor, apariția celor morți în vis etc.).

Autoarea oferă transcrierea integrală a interviului, lucru obișnuit în practica dialectologică și etnolingvistică actuală. Ea optează pentru această variantă în intenția de a ilustra modul în care se naște textul folcloric și de a arăta ce înseamnă, de fapt, munca de teren și cum decurge discuția cu interlocutorii. Scopul lucrării este de a lămurii, printre altele, modul în care cercetătorul influențează conținutul și forma textului emis de interlocutor, prin opțiunea pentru un anume vocabular și exprimare. Atenția este focalizată asupra actului comunicațional.

Sveta Stanković este unul dintre ultimii vorbitori de limba română din Mehovine, care, în același timp, vorbește foarte bine și limba sârbă — un bilingv prin excelență. Spre deosebire de ceilalți membri ai familiei sale, din generația în vârstă (mama, mătușa), care vorbesc sârbește foarte creolizat, sub puternica influență a limbii române, sârba lui Sveta este mult mai apropiată de cea vorbită de vecinii săi sârbi. Idiolectul său este, de asemenea, mai apropiat de limba literară decât de dialectul regiunii respective. O astfel de situație lingvistică este rezultatul educației, Sveta fiind primul și singurul român din Mehovine care a absolvit școala primară și liceul, în limba sârbă, în oraș (Šabac).

Autoarea ne avertizează, spre sfârșitul lucrării, că analiza lingvistică a discursului lui Sveta are doar un caracter preliminar. Descrierea sistemului gramatical folosit de acesta are scopul de a prezenta interferența lingvistică din mediile multietnice. Întrebările la care ar trebui să răspundă viitoarele studii lingvistice sunt următoarele: Care sunt factorii culturali care influențează transformările lingvistice? În ce mod se menține plurilingvismul în cercuri concentrice: familie, sat, regiune, țară?

Dragana Ratković

Conversation in the Graveyard: Sveta Stanković's Language

In the present study, the author analyzes the discussion with Sveta Stanković, from Mehovine, a village near the town of Šabac (Western Serbia). The discussion took place in the graveyard, an unconventional space for the standard dialectological research (where the interview must be conducted in an "isolated" environment, with no phonic pollution, and the interlocutor must adopt as static a position as possible), but excellent for the ethnolinguistic research (because the researcher can analyze the informer's behaviour and reactions during the discussion, elements which reveal his attitude towards the tackled subjects, towards the discussion itself and towards the researcher).

The conversation, in the Serbian language, lasted for about an hour, and was inspired by the different objects or graves from the cemetery and by events from the life of the people buried there.

The author offers the complete transcription of the interview, a usual thing in the modern dialectological and ethnolinguistic practice. She chooses to do this in order to illustrate the way in which folkloric texts come into being, to show what field work is actually about and how the discussion with the informers develops. The aim of the paper is to clarify the way in which the researcher influences the content and form of the interlocutor's discourse, by choosing a given vocabulary and way of expressing. Shortly, the focus is on the communicative act.

Sveta Stanković is a terminal speaker of Romanian from Serbia, who, in the same time, has a very good command of the Serbian language. Unlike other members of his family, from the older generation (his mother or his aunt), who speak a creolized Serbian, under the strong influence of the Romanian language, the Serbian spoken by Sveta is much closer to the one spoken by his Serbian neighbors. His idiolect is also closer to the literary language than to the dialect of the region he lives in. Such a linguistic situation is the result of education, Sveta being the first and only Romanian from Mehovine who graduated primary and high school in the Serbian language, in Šabac.

The author mentions, toward the end of the study, that the linguistic analysis of Sveta's discourse has only a preliminary character. The description of his grammatical system has the aim of presenting the linguistic interference from multiethnic environments. The questions the further studies must answer are the following: Which are the cultural factors that influence linguistic transformation? In which way the multilingualism can be preserved in concentric circles: family, village, region, country?

Svetlana Ćirković

OD KAVKAZA DO BANJICE: MEČKARI

1. Dosadašnja istraživanja Mečkara

Tradicionalna i savremena romska kultura bila je proučavana iz istorijskog, etnološkog, muzikološkog, sociološkog i mnogih drugih naučnih uglova. Bez obzira na rezultate tih istraživanja, i danas su sasvim uobičajeni stereotipi o Romima kao narodu koji voli da krade, laže, ali koji, s druge strane, voli pesmu i igru. Ovaj rad nema pretenzije da negira ove postojeće etničke stereotipe, već je samo pokušaj da se tradicionalna duhovna i materijalna kultura Roma sagleda i sa savremenog, etnolingvističkog aspekta prelomljena kroz jednu biografsku priču.¹ U pregledu dosadašnjih naučnih istraživanja, uzimani su samo oni podaci koji su etnološki relevantni ne ulazeći u nameru istraživača ovog problema i konotaciju s kojom su radovi na ovu temu pisani.

Jezik, religija i geografska rasprostranjenost u granicama Srbije sa početka dvedesetog veka mogu da ukažu na puteve dolaska Roma na Balkan. Prema Tihomiru Đorđeviću (1984a), Cigani (Romi) dolazili su postepeno i s različitih strana. Tako ovaj prvi romolog u Srbiji razlikuje *turske, bele, vlaške i mađarske* Cigane, prema tome odakle su se doselili. Mečkari,² koji su predmet našeg istraživanja, govore rumunskim kao maternjim jezikom, pa bi, prema klasifikaciji Tihomira Đorđevića, pripadali grupi Vlaških Cigana, doseljenika iz Rumunije i iz istočnog dela Ugarske. Ova etnička grupa bila je kasnije, zavisno od vremena i potreba, različito nazivana.³ U skladu sa naslovom ovog Zbornika, u radu koristimo uslovni ter-

¹ O Romima u diskursu Srba, pozitivnom i negativnom kontekstu, odnosno o etničkim stereotipima o Romima piše Marija Ilić u ovom zborniku.

² U radu se etnonim *Mečkar* ne poklapa obavezno sa nazivom zanimanja *mečkar*, što je istaknuto odgovarajućim načinom pisanja.

³ Up. Sikimić 2003, 2003a i 2004.

min *Banjaši* da bismo označili govornike rumunskog jezika u Srbiji koje okolno stanovništvo smatra Ciganima/Romima.

Kako beleži konsultovana etnološka literatura — na Balkanskom poluostrvu nema mnogo Roma mečkara. Od starine ih je najviše bilo u Rumuniji, a potom Srbiji, Bosni i severnoj Bugarskoj. Svi oni vode poreklo iz srednjovekovne Vizantije i Srbije (Vukanović 1983). Rumunskom nazivu *Ursari*, u srpskom odgovara termin *Mečkari*. Mečkari su jedna od najpokretnijih etnografskih grupa u evropskim zemljama uopšte: oni putuju od mesta do mesta, vodeći sa sobom celu porodicu. Mečkari iz Bosne (Batkovići i Sinježi) putovali su sa mladim medvedima u Nemačku, Belgiju, Francusku i ostale države Evrope (Filipesku 1907). Krajem prošlog i u prvoj polovini 20. veka, Romi mečkari su putovali iz Bugarske na Bliski Istok, u Severnu Afriku i po Evropi (Marušiakova i Popov 1998), dok su iz Srbije putovali čak do Londona, Petrograda, Carigrada i Rima, a neki su odlazili čak i u Ameriku (Đorđević 1984a).⁴

Prema Tihomiru Đorđeviću, Mečkari (*Ursari*) istovremeno se bave obučavanjem medveda raznim veštinama uz tradicionalna kotlarska i kovačka zanimanja. Medvedi se obično kupuju od lovaca koji ne moraju biti Romi. Mečkari na Balkanskom poluostrvu vični su dresiranju medveda za izvođenje raznih veština — od igara i gestikuliranja, mimičkih pokreta glavom, stražnjicom, sve do jahanja na biciklu. Prema etnološkoj literaturi (Đorđević 1984a, Vukanović 1983, Radulovački 1993), mečkarskim veštinama najlakše se uče mladunci kojima se prvo povade ili polome zubi. Starijim medvedima izbije se po jedno oko ili umanji vid na oba oka pomoću zažarenih metalnih predmeta. Medvedi se obučavaju igranju pomoću usijanog železa ili usijane kamene ploče. Malo su verovatna kazivanja samih mečkara da životinje obučavaju raznim veštinama uz pomoć šećera, bombona i drugih slatkiša: šećer ili neki drugi slatkiš daje se medvedu nakon uspešno izvedene predstave.

Mečkarske predstave danas nestaju sa gradskih ulica, ali se u nekim selima još uvek održavaju. Mečkar udara o mečkarsko rešeto ili daire, medved se ispravlja na zadnje noge pa se, prema zapovesti — stidi kao nevesta, seje brašno, mesi pogaču, gađa iz puške, čuva ovce, i slično. Najzanimljivijom predstavom smatra se rvanje mečkara s mečkom. Naročita pažnja se poklanja ishrani životinje: nikad se ne hrane mesom, jer se veruje

⁴ Karavlas iz Bosne su 1907. godine, u vreme kad je objavljen rad T. Filipeskua, bili pod vlašću Austrougarske, te su njihova putovanja bila usmerena u zemlje zapadne Evrope. S druge strane, u to vreme Bugarska je pod vlašću Turske; Romima mečkarima je otvoren put prema Istoku (Marušiakova i Popov 1998). Naš sagovornik iz Marinkove bare, poreklom iz sela Bukovika (kod Arandjelovca) govori o životu Roma mečkara u Rusiji, a kasnije, pred Drugi svetski rat, o putovanjima po Nemačkoj, Mađarskoj, Sloveniji.

da bi u tom slučaju napala čoveka. Hrana se obično sastoji od hleba, mekinja, povrća i voća.

U mnogim krajevima Balkana postoje verovanja da je korisno da mečka gazi bolesne ljude, naročito obolele od kostobolje (Vukanović 1983), i uopšte da odnosi svaku bolest kada zaigra pred kućom, odnosno — dođe u selo. Ovo je donekle u kontradikciji sa narodnim poslovicama prema kojima nije srećna okolnost kada mečka zaigra pred nečijom kućom.⁵

Savremena etnološka literatura posmatra nomadizam mečkara kroz tri razvojna stupnja: 1. aktivni nomadizam (od vremena naseljavanja Balkanskog poluostrva pa sve do Drugog svetskog rata); 2. latentni nomadizam (posle Drugog svetskog rata); 3. obnova nomadizma (posle 1989. godine) (Marušiakova i Popov 1998). Ova tri razvojna stupnja u nomadizmu Roma mečkara odnose se na teritoriju Bugarske, ali s obzirom na neke zajedničke karakteristike nomadizma Roma mečkara na teritoriji celog Balkanskog poluostrva, ova podela se može primeniti i na ostale njegove delove.

2. Mečkari Marinkove bare

Ovaj prilog je nastao na osnovu razgovora vođenog metodologijom antropološke lingvistike u okviru terenskog istraživanja Marinkove bare, naselja koje se danas nalazi u širem centru Beograda, 13. 8. 2003. godine. Razgovor sa M. M. vođen je na srpskom jeziku, a od uobičajenog upitnika za vođenje razgovora se odustalo kad je sagovornik pomenuo Kavkaz kao mesto svog rođenja i podatak da je njegov otac posedovao cirkus. Kako je na terenu vrlo teško naći sagovornike koji žele da pričaju o mečkarskom zanatu i veštinama, razgovor je usmeren na ovu temu.

Cilj ovog rada je, pre svega, prikaz načina na koji je izgrađena slika sveta mečkara M. M. i analiza elemenata u kojima se ta slika projektuje. Sadržaj iskaza sagovornika M. M. upoređen je sa raspoloživim historiografskim i etnografskim faktima, iako se u ovom radu ne bavimo Mečkarima kao etničkom zajednicom. Nakon sinopsisa razgovora,⁶ koji je dat radi uvida u sam tok razgovora, sledi prikaz faktografskih elemenata (jezičkih,

⁵ U Vukovoj zbirci zabeležene su dve poslovice: *Igraj, igraj, međede, što naigraš to tebe* (Karadžić 1977:95). Ovu poslovicu Vuk tumači na sledeći način: *Kaže se onome koji što zlo radi*. Druga poslovica, *Igra mečka pred čičinom kućom*. — *Doći će i pred našu* (Karadžić 1977:95), ostala je bez tumačenja. Značenje ove poslovice može se izjednačiti sa značenjem poslovice *Doći će i njemu crn petak* (Karadžić 1977:69). Druga slovenska narodna verovanja o medvedu uopšte v. u: Slovenska mitologija 2001:352–354. Detalje o medvedu kao simbolu zdravlja, posebno kod balkanskih Slovena, v. u: Gura 1997:174–175.

⁶ Prilikom izrade sinopsisa vodilo se računa o hronološkom i tematskom poretku, a uzeti su u obzir i informatorovi komentari.

istorijskih i etnoloških), dok je završni deo rada posvećen individualnoj slici sveta prema iskazu mečkara M. M.

3. Sinopsis razgovora

1. RUSIJA I CIRKUS

- 1.1. Otac je bio veliki *cirkuzant*.
- 1.2. Na povratku iz Rusije ocu su oteli novac, u Rusiji je zaradio mnogo novca.
- 1.3. Cirkus je bio veliki, sa mnogo životinja — medveda, majmuna, konja, krokodila. Majmun se razboleo te su ga sahranili kao čoveka.
- 1.4. U zamenu za oduzet novac otac je dobio pet hiljada pari oficirskih pantalona. Nekad je novac vredeo više nego danas, zato je gubitak veći.
- 1.5. Nakon šesnaest godina otac se vratio u Jugoslaviju, u Bukovik, u kome je odrastao.

2. CIRKUS — OBUKA ŽIVOTINJA

- 2.1. Dresiranje medveda uz pomoć vrućeg pleha.
- 2.2. Medved je bio vrlo pametan, kao čovek, vozio je bicikl, umeo je da se naljuti na oca. Otac podmiti ljutitog medveda čokoladom, te medved poklekne.
- 2.3. Prema medvedu se mora postupati kao prema čoveku.
- 2.4. Medveda se niko nije bojao zato što je medved poznavao svoje gazde.
- 2.5. Ostale životinje se takođe ponašaju kao ljudi, majmun je pušio i mrzeo policajce.
- 2.6. Majmun je sahranjen uz sve pogrebne običaje.

3. CIRKUSKE TAČKE

- 3.1. Tačke koje izvode žene.
- 3.2. Životinje se ponašaju kao ljudi — mečka pobjegne kad se naljuti.

4. POVRATAK U JUGOSLAVIJU

- 4.1. U Rusiji su se pogoršali uslovi života, cela porodica se vraća u Jugoslaviju.
- 4.2. Svi su naučili ruski i tečno ga govorili.
- 4.3. Putovanje vagonima koje vuku konji. Otac je imao velik broj vagona. Na taj način su putovali svuda — u Moskvu, Kijev.

5. ŽIVOT U CIRKUSU

- 5.1. Radilo se samo leti; zimi se hranila stoka.
- 5.2. U vagonima se spavalo. To su bili komforni vagoni sa krevetima i pećima.
- 5.3. Brat se bavio mečkom, bio je vrlo vešt, a mečka dobro dresirana i pametna.

6. BUKOVIK

- 6.1. Povratak u Bukovik sa životinjama. U Bukoviku nije bilo cirkuskih predstava; ne postoji publika kojoj bi se to prikazivalo.
- 6.2. Putovanje u Sloveniju, Mađarsku, po bivšoj Jugoslaviji.
- 6.3. Zimu su provodili u Bukoviku.

7. MEDVED

- 7.1. Medved je kupljen u Bosni. Pored običnih medveda bilo je i velikih, belih.
- 7.2. Hrana koja se daje medvedima ne sme biti životinjskog porekla.
- 7.3. Otac je u Rusiju pošao sa medvedom.

8. POSAO U CIRKUSU

- 8.1. Cirkus je imao dosta radnika, a njihov broj se samo uvećavao.
- 8.2. Radnici su bili različitog porekla.
- 8.3. Posao je bio dobro plaćen. Novac koji su zaradili oduzet je, zamenjen je oficirskim pantalonama i našim bezvrednim novcem — majka je novčanicama ložila vatru.

9. BIOGRAFSKA PRIČA — STRADANJE

- 9.1. Kumodraž.
- 9.2. Logor na Banjici.
- 9.3. Bežanje iz Kumodraža.
- 9.4. Maltretiranje porodice.
- 9.5. Zatvor na Golom otoku.
- 9.6. Goli otok, kazna od šest godina, oslobođenje nakon četiri i po godine.
- 9.7. Uzrok odlaska na Goli otok.

10. BIOGRAFSKA PRIČA — MUZIKA

- 10.1. Sviranje — samouk.
- 10.2. Zanimanje „muzičar“ piše i u ličnoj karti.
- 10.3. Sviranje se uči od malena.
- 10.4. Sviranje po hotelima; isključivo internacionalna muzika.

11. BIOGRAFSKA PRIČA — DETINJSTVO

- 11.1. Detinjstvo je obeležilo stradanje i progon Roma i komunista.
- 11.2. Potvrda da nisu komunisti, već Rumuni.
- 11.3. Logori — stradalo je mnogo ljudi; patili su od vašaka i tifusa.
- 11.4. Najstrašnije stradanje — spaljivanje živih ljudi.

12. BIOGRAFSKA PRIČA — ŽENIDBA

- 12.1. Prva žena — takođe iz mečkarske porodice; prevarila ga je sa njegovim bratom dok je svirao na svadbi; pretukao ju je.

- 12.2. Druga žena — takođe ga je prevarila sa bratom; da bi se obračunao sa njom pobjegao je iz vojske; dve godine je bio u zatvoru zbog toga.
- 12.3. Razlog zašto su ga žene varale baš sa bratom — brat je bio bogat, mnogo novca je zaradio kao livac.
- 12.4. Lična karta — komentariše svoju fotografiju; bio je lep, imao je mnogo žena.

13. MUZIKA KAO POSAO

- 13.1. Posla je bilo svuda: Banat, Srem, Slovenija, Budimpešta, Nemačka.
- 13.2. Četrdeset pet godina je svirao u Nemačkoj.
- 13.3. Harmonika je i danas u Nemačkoj, tj. u Briselu.
- 13.4. Situacija danas: i dalje svira, putuje u Nemačku.

14. MUZIKA I MEDVED

- 14.1. Brat je svirao harmoniku, medved je igrao uz muziku.
- 14.2. Muzika je bila internacionalna.
- 14.3. Medved je bio skup zato što je znao sve te veštine.
- 14.4. Izgled medveda.
- 14.5. Medved ima ljudske osobine — voli da ga češkaju, leži na leđima.

15. PRODAJA CIRKUSA I POSAO NAKON TOGA

- 15.1. Ceo cirkus je prodat.
- 15.2. Nakon prodaje cirkusa svi su se bavili muzikom.
- 15.3. Sviranje po kafanama i svadbama.
- 15.4. Život je bio dobar.

16. RAD U CIRKUSU

- 16.1. Ljudi sa raznih strana su dolazili da rade u cirkusu.
- 16.2. Ljudi su dolazili do posla u cirkusu preko oglasa u novinama.
- 16.3. Rad se plaćao, plata.

17. OTAC — DIREKTOR CIRKUSA

- 17.1. Otac je glavni čovek u cirkusu.
- 17.2. Cirkuski posao je bio ozbiljan, para je bilo mnogo; radnici su bili dobro plaćeni. Žene su bile lepe.
- 17.3. Smrt oca — prodaja životinja i zatvaranje cirkusa.

18. STRADANJE PORODICE U DRUGOM SVETSKOM RATU

- 18.1. Braća su streljana zato što su bili partizani.
- 18.2. Živi ljudi su spaljivani.

19. ŽIVOT LJUDI U BUKOVIKU

19.1. Ljudi su se bavili zemljoradnjom. Za to vreme otac je bio u Rusiji.

20. MESTO ROĐENJA

20.1. U ličnoj karti stoji Kavkaz kao mesto rođenja.

21. SKRIVANJE PRED FAŠISTIMA

21.1. Majka je u kući kopala bunker i skrivala decu.

21.2. Skrivanje u šumi, ali bez osećaja sigurnosti.

21.3. Objašnjenje zašto su Nemci mrzeli i proganjali Rumune i Jevreje.

21.4. Stradanje dece po logorima; umiranje od tifusa.

22. TITO

22.1. Sa dolaskom Tita nastaju bolji životni uslovi.

22.2. Otac za stradalu decu dobija odštetu.

22.3. Odnos prema Titu.

23. STRADANJE NA GOLOM OTOKU

23.1. Odlazak na Goli otok zbog sviranja za kralja.

23.2. Nakon četiri i po godine na Golom otoku oslobođen zbog primernog vladanja; nastavio je da radi kao muzičar.

24. RODITELJI — DEDA

24.1. Otac je znao da će biti rata, zato je prodao mečke; bio je pametan čovek.

24.2. Roditelji su umrli od tuge za svojom decom.

24.3. Penzija — otac ju je stekao radom u cirkusu.

24.4. Deda je bio dugovečan i bogat čovek.

25. ARANĐELOVAC — IDEALAN GRAD

25.1. Arandelovac je divan grad — savršeno je ureden, ima lepe žene.

25.2. U Arandelovcu vlada velika jeftinoća.

26. ŽIVOT: NEKAD I SAD

26.1. Život koji je vodio do smrti roditelja.

26.2. Novac — nekada je više vredeo nego sad.

26.3. Sistem vrednosti — konj, krava, sir, kajmak.

26.4. Demokratija

27. ZAVRŠETAK RAZGOVORA

4. Faktografija

4.1. Jezička faktografija

Sadržaj ovog razgovora postoji i u transkribovanoj formi, koja uz odgovore sagovornika sadrži i pitanja istraživača. Pitanja istraživača bila su najčešće formulisana na kolokvijalnom srpskom, prilagođena sagovorniku s ciljem da ne utiču na njegov idiolekt. Odgovori M. M. dati su u odlomcima transkripta neizmenjeni, nisu prilagođeni standardnom jeziku, tako da se mogu pratiti osobine idiolekta, elementi asimetričnog bilingvizma, kao i druge lingvističke i vanlingvističke pojave vezane za diskurs M. M.⁷ Transkript nije akcentovan.

Maternji jezik mečkara M. M. je rumunski, a kako je dugo boravio u Nemačkoj na privremenom radu a sada stalno živi u Beogradu, detaljna jezička analiza ovog iskaza vrlo je složena.⁸ U diskursu M. M. teško se mogu pratiti jezički elementi na osnovu kojih bi se mogla izvući ikakva pravilnost. Zapaža se mešanje muškog i ženskog roda, kao i problemi sa svršenim i nesvršenim vidom glagola, ali bez doslednosti. Red reči u rečenici predstavlja još jednu odliku koja ide u prilog pretpostavci da je ovde u pitanju asimetrični bilingvizam.⁹

Asimetrični bilingvizam (na štetu srpskog) primećuje se u teškoći informatora da izrazi komplikovaniji sadržaj. Diskurs sadrži nekoliko načina za izbegavanje šireg objašnjenja, ili sakrivanja jezičke nekompetencije:

A. Očekivano komplikovani odgovor na pitanje o cirkusu, mečkama, majmunima i sl. M. M. „skraćuje“ poredeći životinje sa ljudima; ova analogija kompletira odgovor, pozivanjem na opštepoznatu realnost dalje objašnjavanje postaje izlišno:

(Kako su ih obučavali u cirkusu, kako su radili, kako su učili to?) Plek, vrući plek metili, ovaj što praviš leb, plek, i on gazi pa tako se naviko da plek vrući sasvim plek. Crn plek. (Srpski, srpski, ne znam ja rumunski.) I na taj plek vruć medved sedi pa skoći, znaš. On tako ga vežba, a

⁷ Nedavno je u Nišu izašla knjiga Vladimira Cvetkovića (2003), *Sa margina*, koja se bavi Romima, njihovim zanimanjima i etničkim stereotipima. U knjizi su dati transkripti razgovora sa ispitanicima na kojima je studija zasnovana, ali — za razliku od našeg metoda — na njima je izvršena jezička korekcija (o metodi koja je korišćena pri transkripciji razgovora govori sam autor u uvodu ove knjige), tj. transkripti su prilagođeni književnom jeziku.

⁸ Za detaljnu i pouzdanu jezičku analizu i za donošenje zaključaka o faktima u jeziku bilingvalnog ili čak polilingvalnog informatora neophodno je imati na raspolaganju više snimljenog materijala, kao i dokumentovanu jezičku situaciju za drugi (rumunski), odnosno treći (nemački) jezik.

⁹ O nekim karakteristikama apsolutnog srpsko-rumunskog bilingvizma Banjaša govori Dragana Ratković u svom radu u ovom zborniku.

on sam igra pose. A igrao sam tako. *Medved terao biciklu, ko čovek bio pametan.* I kad se naljuti, on bega po dvaes kilometara od nji i sede sa stranu na brdo i čeka gi, i da mu čokolade, kocke, tako izbegne, i on se vraća natrag. Međutim, on neće se vrati, *mora se praiš dobro sas njega, da ga miluješ da ga praiš ko čoek.*

(Jesam jesam, ali nisam nikad mečku gledala, zato pitam.) *A ta mečka bila pametnija nego čovek,* vozi biciklu, kroz grad vozi, pa idi. Moj otac je sa sajlom, sa stvari, malo se nervira, on vozi biciklu, dal sa sto kilometri ne moz ga stigne pa bog. I bega, bega, bega, moj otac po njega, moj otac posudi taksi, kola, pa po njega trči, a on sedi na stranu, skloni se na stranu i sedi na đupi pa gleda ovako. I kaže, miluvi, daje mu čokoladu, šećera, tako jedino se on vraća sa mog oca. *A ovako ne, ko čovek, ko čovek bio. Samo što nije govorio.*

(A mečke?) Mečke isto, unutra sve ima svoj sobe tamo unutra, pa spavadu. Pa čisti se to sve, lepo slame, sve, *pa hrane gi, ko čovek.* Čisto moraš da držiš sve.

(Jel se nisu oni bojali tih medveda?) Ne, taman posla gazdu. I majku moju poznao, i sve gazdu. Nije on dirao ljudi ovamo. *Ko čovek bio pametan. Samo što nije govorio.* I taj majmun isto, veliki krokodil, rangutan se zvao. Pa dvesta kila u njega. On puši, pa kad vidi policajca on po dva tona kameni baci na njih, tako je mrzeo policajci. *Ko čovek. Taki pametan bio.*

(A jel mečka bila okićena? Jel obučena, kakva je bila?) Pa obuči, meti mašnu ovde ovako, češa ga fino, lepo, ne daj da se obuče. Ne, obukli su je. Šišo je malo, ko laf ovde, znaš, kosa počela da joj pada. Kupa je, pravi, češa je, ona na leđa legne, kako kae i tako ona leže, na trbu leže, sve. *Ko čovek.*

B. Šire objašnjenje M. M. izbegava i upućivanjem na lično iskustvo istraživača:

(U čemu se sastojala ta cirkuska tačka?) Pa, postojala, ovako igre, bile su žene, devojke, *znaš kako cirkus.* Pravili slike, znaš, igrali, konji isto, oni konji [...] *pa bila si nekad u cirkus.*

(A gde su oni spavali, jel su imali oni svoje kuće?) Tam u Rusiji? Po vagonama. Vagoni, vagoni, znaš imali. Kreveti, ima sve. *Ako si gledao te vagone nekad...*

(Vaš otac je bio kao neki direktor cirkusa? Glavni čovek?) Glavni bio, glavni. Šef bio, da. Pare ko kiša. Milioni, al plaćaš radnici. Žene lepi su bili, sve ko lutke. *Pravilo se, bio si nekad u cirkusu.* (Jesam.) *E to isto tako su radili.*

C. U odgovorima M. M. često koristi konstrukcije iz pitanja koja je postavio istraživač; deo pitanja postaje deo odgovora. Takav odgovor, pri tom, ne mora da ima takvu formulaciju, i u svakodnevnoj komunikaciji bi, verovatno, imao drugačiji oblik. Pitanje istraživača može da navede infor-

matora da u odgovoru iskoristi gramatički pravilnu konstrukciju, ili da je bar taj deo odgovora gramatički pravilan; npr:

(Znači, ono što su zaradili leti, zimi su *trošili*?) *Trošili*; (I vi ste se *tamo rodili*?) *Tamo sam se ja rodio*, i došo u Jugoslaviji mali, ovde sam raso, u Bukoviku.

Logično bi bilo da informator odgovori samo potvrdnom rečcom i da nakon toga nastavi sa širim odgovorom gde je odrastao.

(A čime *su se* još *bavili* osim što su hranili te životinje u toku zime?)
Moj brat, ovaj stariji, *bavio se* mnogo sa mečku...

— glagol *baviti se* (nečim), ovde verovatno predstavlja leksemu pasivnog leksičkog fonda M. M., ali je on u odgovoru aktivira pod uticajem pitanja istraživača. Međutim, instrumental imenice koji predstavlja rekaciju ovom glagolu M. M. je nepravilno upotrebio koristeći predlog.

(A odakle je cirkus pošao, *iz Jugoslavije*?) *Iz Jugoslavije*, Bukovika.

— u odgovoru je upotrebljen genitiv obe imenice, što informator, verovatno, ne bi upotrebio u svakodnevnom i neformalnom govoru.

(A ko vas je učio, *sami*?) *Sami*, samo.

— odgovor na postavljeno pitanje, posmatran sam za sebe, ne znači ništa. Tek u kontekstu pitanja, može se pretpostaviti šta je sagovornik želeo da kaže.

(*I ona, a njeni otac i majka*?) *Njeni otac i majka, i ona*, svi su radili.

— u odgovoru je pravilno upotrebljena kongruencija prisvojne zamenice uz imenice.

(A kako su se oni skupljali? *Čuju*, recimo, da je došao cirkus, pa?) *Čuju*, dođu...; (Vaš otac je bio kao neki direktor cirkusa? *Glavni čovek*?) *Glavni bio, glavni*. Šef bio, da; (*A deda čime vam se bavio*?) *A deda*, deda bio zemljoradnik.

— odgovori su potpuno prekopirana pitanja istraživača.

(Jel to u *Bukoviku*?) *U Bukoviku*, da.

— pravilno je upotrebljen padež, iako ga, pretpostavljamo, informator ne bi upotrebio.

(A kažite mi, znači, deda vam je bio zemljoradnik, znači, on *imao zemlju* svoju?) *Imao zemlju*. Pa vidla si.

— perfekat je upotrebljen bez pomoćnog glagola kao u istraživačevom pitanju.

Gramatički pravilno pitanje istraživača ne navodi uvek M. M. da da gramatički pravilan odgovor; može se desiti da informator upotrebi neku reč iz pitanja, ali da pri tom izmeni njen fonetski oblik, što pokazuje da je

aktivno ne koristi, da samo naslućuje njeno značenje, ili da čak i ne pozna je značenje upotrebijene reči:

(A kad su se vratili *nisu se više time bavili*?) *Nisu, nisu više su se time bavili, prodali su sve to...*

— pitanje istraživača, koncipirano tako da je red reči izmenjen, zbunilo je M. M., te odgovor na ovo pitanje, formiran po modelu pitanja, nema smisla.

(A jel vaš otac i *dresirao* medveda i...?) *Tresirao, tresirao*. Bio veliki, četres....a ovaj majmuna naučio i da puši.

— M. M. koristi glagol koji je i istraživač upotrebio, ali u promenjenom fonemskom sastavu, nekoliko rečenica kasnije upotrebljava glagol *naučiti*, koji bi, verovatno, sam pre upotrebio nego glagol *dresirati*.

(U čemu se *sastojala* ta cirkuska tačka?) *Pa postojala, ovako igre, bile su žene, devojke, znaš kako cirkus.*

— dok istraživač insistira na odgovoru na pitanje o tački u kojoj igra medved, M. M. daje sasvim drugi odgovor. Zamena glagola *sastojati se* glagolom *postojati* pokazuje da sagovornik ili nije razumeo zahtev istraživača ili ne razume upotrebijeni glagol, te ga zamenjuje paronimom.

(A kažite mi, te cirkuske predstave jel su se *leti* održavale ili i zimi, kako je to išlo?) *Samo leto su radile. Leto samo.*

— M. M. upotrebljava imenicu umesto priloga, što, pretpostavljamo, ilustruje njegov ograničeni leksički fond srpskog jezika.

4.2. Istorijska faktografija

Tokom Drugog svetskog rata, na teritoriji Srbije postojala je mreža zatvora i logora u kojima su sistematski uništavane čitave skupine stanovništva srpskog, jevrejskog i romskog porekla (up. između ostalog, Kenrick/Puxon 1995, Zimmermann 2001:122–126). Banjički logor u Beogradu služio je kao sabiralište u kome su okupacione vlasti držale taoce da bi se u svako doba mogla dopuniti kvota za streljanje sto Srba za jednog poginulog, odnosno pedeset za ranjenog nemačkog vojnika (Kačavenda 1989a:7). Istorioografski podaci pokazuju da je naredba za formiranje logora na Banjici izdata krajem juna 1941. godine, a da su prvi zatvorenici u logor stigli početkom jula iste godine. Logor je formiran prevashodno za kažnjavanje komunista i njihovih simpatizera. Postojale su posebne prostorije za političke zatvorenike, prostorije za žene, kao i prostorije za lica predviđena za streljanje. Masovna streljanja vršena su u selu Jajinci, nedaleko od Beograda. Mesto je izabrano jer je blizu Beograda, imalo je dosta prostora za masovne grobnice, a bilo je i pošumljeno i time zaklonjeno od

meštana. Broj stradalih u logoru na Banjici ne može se tačno utvrditi zato što je veliki broj zatvorenika streljan bez uvođenja u evidencione knjige, što je najčešće bio slučaj sa Jevrejima. U logor na Banjici nisu dovodeni samo beogradski Jevreji, već i Jevreji iz svih krajeva Srbije (Romano 1980:73–75). U knjizi Sime Begovića o Banjičkom logoru nalazimo podatke o tome da su nemačke vođe, u želji da u toku rata reše „jevrejsko pitanje“, Jevrejima delimično pridružili i Rome (Begović 1989a:78). Brojnost podataka o genocidu nad Jevrejima vršenim u Drugom svetskom ratu oponira nedostatku podataka o stradanju Roma u koncentracionim logorima, pretpostavlja se da su Vermaht i policija u Srbiji tokom Drugog svetskog rata ubili između 1000 i 1200 Roma (Zimmermann 2001). Među malobrojnim i oskudnim podacima o stradanju Roma u logorima u Srbiji nalazimo i ovaj:

... i kroz Banjički logor prošlo je stotinu Jevreja najrazličitijeg uzrasta iz raznih krajeva Jugoslavije, zatim Mađarske, Grčke i onih koji su ranije bili izbegli iz Nemačke i Austrije. Na sličan način, počela je racija na Rome iz okoline Beograda i kosmajskih sela, koji su dospevali takođe u logor na Banjici, dok su Romi iz okoline Niša završavali život u logoru na Crvenom krstu (Begović 1989a:78).

Izveštaj o streljanju Jevreja i Cigana poručnika Valtera (Walther) iz novembra 1941. godine dozvoljava da se donekle rekonstruiše sudbina beogradskih Roma tokom 1941. i 1942. godine. Streljanja su vršena u selu Jabuka, severno od Pančeva. U izveštaju stoji:

Streljanje Jevreja je jednostavnije negoli streljanje Cigana. Mora se priznati da Jevreji vrlo pribrano gledaju smrti u oči. Oni se drže vrlo mirno, dok Cigani jauču, vrište i stalno se pokreću, iako se nalaze već na mestu streljanja. Neki su čak prije plotuna poskakali u jame i pokušali da se pritaje kao mrtvi. Ovo streljanje u početku nije ostavljalo na moje vojnike neki naročiti utisak, ali se već drugog dana primjetilo da poneki od njih, pri vršenju streljanja na duže vrijeme, gube živce. Za vreme trajanja streljanja, po mom ličnom zapažanju, ne osjećaju se nikakve duševne smetnje. One se međutim, pojavljuju onda kad se poslije nekoliko dana uveče i u miru o tome razmišlja (Kreso 1979:252).

Ovaj izveštaj analiziran je i u knjizi o Banjičkom logoru, Sime Begovića. Za razliku od celovitog citata koji smo mi naveli, u ovoj knjizi ostavljen je izveštaj o ponašanju Roma prilikom streljanja (Begović 1989b:106). Isti izveštaj za ilustraciju položaja Roma u Srbiji tokom Drugog svetskog rata, koristi nemački istoričar genocida nad Romima, Cimerman (Zimmermann 2001:124).

Iskaz mečkara M. M. odnosi se i na ove istorijske činjenice o stradanjima Roma i Jevreja u Drugom svetskom ratu u Beogradu. Razgovor o holokaustu započinje pitanjem istraživača čiji odgovor sadrži reč *rat*. Ova reč asocira M. M. na stradanje i patnje koje su preživeli on i njegova porodica. Na naknadno pitanje istraživača koji želi da nastavi razgovor o mečkarskom zanatu i alternativnim zanimanjima M. M. ne obraća pažnju, te sledi duga ispovest:

(A šta je posle uradio sa mečkom?) *Pa onda bio rat, ovaj rat što je bio. Bio rat i dali su Maksimiru sve. (Kome dali?) Da ti pričam šta sam ja patio? (Može. Hoću da mi pričate.) E, šta sam ja patio, treba dva dana da ti pričam.*

Priča počinje stradanjem na Banjici. M. M. je izbegao streljanje i nastavak mučenja, ali njegova braća nisu. Stradanja M. M. nisu završena streljanjem braće — bežanje i skrivanje obeležili su njegov život, a roditelji su nastojali da ih zaštite:

Pa, ja i brat idemo za Kumodraš, jel si čula za Kumodraš? (Jesam.) A jedan nosi pištolj, nismo znali da ima pištolj, mi smo bili deca imali šesnest, sedamnest godina, ja nisam ni znao šta je partizan; kad su bili partizani. I on meni kaže, mi smo bili pedeset dečaci, svi su bili pobegli, ja i moj brat ostao. I on kaže: „Joj kako se plašite, svi begate jedan čovek odbego sam“. Ja nisam znao da je on fašist bio [...] I vadi pištolj, mog brata vezao, oterali su nas u Banjica. I veži mi noge gore i gazi sa cokule noge ovako na ruke, i bi po tabanama. Vrištim ja i brat i posle hteli su da nam daju Banjicu na streljanje, ja pobego na dupi iz Kumodraša došo sam sa dupi dol, sve na dupi sam se, šest sedam kilometra, odneo moj brat [...] a treba da nas sprema za streljanje. Komunisti, partizani. Pose moj brat i on pobego po mene, a oni poslali da traže

To su moji braća su bili streljani, četiri braća su mi streljani i nema ko da radi više. Švabe su gi streljali, kaže da su bili partizani. I stvarno su bili partizani i su gi streljali. I ovi su gi streljali u Jajinci

I onda su mi patili braća ko oni, i terali su gi na streljanje, tamo negde u Jajinci, tamo, u Jajinci, tamo. Negde tamo kod Zagreba bio, tamo su gi ubili. Terali su sa kamionom odavde, pet kamiona, sve Românji, Jevreji, zajedno, sve. I ubili su gi sve tamo

Policijci su bili, a moja majka po nas išla, udari je ovde sa nogom i moja majka pala

I tako patili smo se stvarno, sakrili smo se, moja majka kopa u kuću rupu, ko bunker pravi, pa meća daske na nas, dođe Švaba pa puca sa pištoljom, onda ne znaš kuda da begaš, begaš u Aranđelovcu po šumama, po ono, pa kad te vidi na ulicu, odma te ubi. Ubi te ko, i sve povukli smo po zemljima.

Braća su streljana, a sestre su bile u logoru u „Zemunu“, tj. verovatno na Starom sajmištu¹⁰:

Pobegli smo u Arandjelovcu, sestra bi ti bila mlađe u Zemunu. (A kad je to bilo?) A četres prve, kad je to bilo, valjda četres prve, to su Jevreji skupili. I ovi se, i sve su nas bilo otac uzeo pa otišo pravio uverenje da smo mi Români, pa su gi puštili, da nisu komunisti, da nisu oni. Puštili se su bili sa decu u lager, šes meseci, vaške tamo puno patili, bace gi po pećovi, izgore gi, ti gledaš s oči kad peći čoveka u peći, izgore gi, to je bilo u Zemunu, kad su gi izgoreli, sve šta su patili. Vaške, kaže, gi gaze, ko mravi gaze, dobili tifus i umrli su svi ljudi. Kad su radeli u taj lager tamo, patili bi sve. A ja sam pobego u Bukovik, bio mali. Ja i još jedan moj brat

Oni peču, veliki su izgoreli. Živi ovako bace gi u peći. Šta su radili Švabe, stvarno.

Goli otok, zatvor za političke zatvorenike, još jedno od stradanja koje je preživeo M. M.:

Pose terali me na Goli otok, jesi slušala za Goli otok? U primorju. Što sam to patio od batine. (Jesu li vas i na Goli otok poslali?) Da, šest godine sam tamo bio. Četri i po sam izdržao. Godinu i po dana su me puštili. Mučenje bilo strakota, tučinja tamo, ubili ljudi. Pose ja bio u brigade, tamo kod njih bio sam dobar brigadir, a kaže [...] ne smeš da ideš više. Sto pedeset hiljada ljudi tamo mučili, tučili, sačuvaj bože, sa štampom osuđenici tamo, ko Rosovci gledao onaj film. U životu. I pose sam patio. (A što su vas terali na Goli otok?) Pa, eto, za, za što sam pevao od kralja. Kod kralja na što je streljan, kralj što je bio neekad kralj bivše Jugoslavije. Što je u Topoli našeg kralja, Aleksandra što su ga zvali. Ja sviro sam muziku, sviro, pevao sam kod kralja, a komunizam nije voleo. Pa, politički su me terali. Sudili su mi šest godine, terali me tamo. Zamisi, šteta, nisam bio lopov. Izdržao sam četri i po godine, i godinu i po dana puštili me

Pa, terali na Goli otok, zato što sam pevao to pesmu, Tito nije voleo to. Nije voleo Tita kralja Aleksandra, i ovi fašizdi što su bili. A ja sam pevao od kralja, to platilo i na svadbu sam bio. Na svadbu, tu su me vatali, i sudili ko politički šest godina.

Sam M. M. legendom o krivici Roma i Jevreja za razapinjanje Isusa Hrista objašnjava genocid koji su vršili fašisti nad njima:

Kažu da mi *Români* pravili ekseri, Nemci kaže, a Jevreji su ga obesili Isus Hristosa. Tako ovi pričaju.

¹⁰ Romi zatvoreni u logoru „Staro sajmište“ spaseni su nekim čudom, up. Zimmermann 2001:125–126.

Nakon Drugog svetskog rata žrtve fašizma dobile su odštetu. Međutim, samo deo te odštete je podeljen dok je ostatak „nestao“:

(A kad se završio rat?) Došo Tito, onda život bio. Dobio moj otac nešto, ja i moj otac smo dobili smo pare, nešto, kad završio rat. Dobio pare na decu što su streljani, Tita primio milijarde i miliona, oni su dali sve pare, malo dva-tri puta. Onda prekinuo Tito, pose sa te pare, uzeli su oni sve to.

4.3. Etnografska faktografija

Transkript razgovora sa M. M. nudi gotovo kompletan opis mečkar-skog zanata u Srbiji. Veliki broj Roma mečkara potiče iz sela Bukovik kod Arandjelovca:

Oni su iz Bukovika, Arandjelovac. Iz Bukovika, pa otišli za Rusiju. Moj otac bio šesnest godina u Rusiji. (Šta je tamo radio, u Rusiji?) On je bio cirkuzanat, veliki.

Medved je poreklom iz Bosne, Romi mečkari su ih kupovali za potrebe svog zanata:

(A kako je vaš otac, jel vaš otac kupio mečku ili je na neki način dobio?) Mali, uzi mali, pa gi uči. Bilo je i oni mečki beli veliki po tri metara

(A vaš otac u Rusiju poveo mečku ili je tamo kupio, ili uzeo?) Poveo, poveo. Jer ovde kod nas bilo u Bosni te mali mečki da se kupe. U Bosni po oni šumama. Šumari ima, oni su kupili to. Ja to sećam kad su govorili. Uzmi po tri, četiri, pet mali pa gi uči.

Medved se dresira pomoću vrućeg pleha:

(Kako su ih obučavali u cirkusu, kako su radili, kako su učili to?) Plek, vrući plek metili, ovaj što praviš leb, plek, i on gazi pa tako se naviko da plek vrući sasvim plek. Crn plek. ... I na taj plek vruć medved sedi pa skoći, znaš. On tako ga vežba, a on sam igra pose. A igrao sam tako. Medved terao biciklu, ko čovek bio pametan.

Ističući ljudske osobine medveda, M. M. naglašava da se prema njemu treba ponašati kao prema čoveku:

I kad se naljuti, on bega po dvaes kilometara od nji i sede sa stranu na brdo i čeka gi, i da mu čokolade, kocke, tako izbegne, i on se vraća natrag. Međutim, on neće se vratiti, mora se praiš dobro sas njega, da ga miluješ da ga praiš ko čoek

A ta mečka bila pametnija nego čovek, vozi biciklu, kroz grad vozi, pa idi. Moj otac je sa sajlom, sa stvari, malo se nervira, on vozi biciklu, dal sa sto kilometri ne moz ga stigne pa bog. I bega, bega, bega, moj

otac po njega, moj otac posudi taksi, kola, pa po njega trči, a on sedi na stranu, skloni se na stranu i sedi na dupi pa gleda ovako. I kaže, miluvi, daje mu čokoladu, šećera, tako jedino se on vraća sa mog oca. A ovako ne, ko čovek, ko čovek bio. Samo što nije govorio.

Mečkari veruju da mečku treba hraniti hlebom, kačamkom, samo im ne davati meso. Ukoliko bi medved jeo meso napao bi čoveka:

Oni iz Rusiju učili. Oni su bili opasni. Ali mali kad ga uzmeš, kad ga treniraš njima meso ne smeš da daš da jedu u životu. Onda poludi, skoči na tebe da te jede. Leba mogo si da gi daš, kačamak da gi praviš, a meso ni govora, salame, ništa. Besni, pobesni. (To sve mečke ili samo te bele?) Sve mečke ne smeš da daš meso. Meso, salame ni govora. Leba, pravimo sitno leba u vodu, gustu ko kačamak, kačamak, oni jedi to, tako se hrane.

Medved treba da privuče pažnju publike, zato mora da bude na neki način okićen, atraktivan:

(A jel mečka bila okićena? Jel obučena, kakva je bila?) Pa obuči, meti mašnu ovde ovako, češa ga fino, lepo, ne daj da se obuče. Ne, obukli su je. Šišo je malo, ko laf ovde, znaš, kosa počela da joj pada. Kupa je, pravi, češa je, ona na leđa legne, kako kae i tako ona leže, na trbu leže, sve. Ko čovek. (A jel imala neko cveće na glavi ili tako nešto?) Ne, ko ovako mašna, ovako oko vrata.

U etnografskoj literaturi su zabeležene brojne egzibicije koje medved izvodi; po naređenju mečkara jaše batinu kao konja, tapše prednjom šapom po zemlji kao da mesi, stidi se kao nevesta podižući jednu šapu prema glavi... Po nagovoru publike mečkar se rve sa mečkom (Đorđević 1984b). I etnolingvistička građa dobijena iz iskaza M. M. pokazuje da medved igra uz muziku, rve se s mečkarom i kida lance u koje ga mečkar uvije:

(A jel ste svirali harmoniku, a mečka da je igrala?) Svirao moj brat to. (A to vaš brat svirao?) Svirao, mečka igra. Jeste, treba da se setim. On svirao, mečka igra. Valcer, tango, sve mečka igra. (A kako je učio da mečka prepozna koju igru da igra?) Pa po sviranje. Učio mečku kad svira, on na sredini gori, pa igra, igra valcer, tango, sve po taktu igra

Moj brat meti nož pa se rva s mečku. Mečka ga sruši na nož, to bilo opasno. Da. Meti nož, al moj brat zna, pa ga svrbi ovde, mečka pada dole, ne pada na nož, ne da moj brat da pada na nož. (A kako to da padne na nož, gde stavi nož?) Pa nož, bodi ga nož dole. I ako pada na nož, sačuvaj bože. A moj brat znao. Pa sa lance veže mečku i moj brat kaže ovako, ovako, obaveže i pose cepa lance, taj mečka. Lance, lance, na parče gi. Ljudi ovako gleda cirkus.

Prema svedočenju M. M. cirkus koji je posedovala njegova porodica bio je veliki. Bilo je tu i drugih životinja kao i drugačijih cirkuskih tačaka:

(Pa čime se on bavio u cirkusu?) Pa cirkuzanat, znaš, svašta je bilo: medvedi, konji, bogovi, tamo, vamo

Ne, ne, samo tamo cirkus veliki ima. Medved što terao biciklu, majmun pušio po kilu duvana, veliki onaj krokodil, crni... veliki se, imao šest od moje majke mala, skupio, prevrnuo se kamion sa luk, i brao luk pa dobio zapaljenje pa umrla. Da, i taj majmun razboleo se i umro. Moj otac pravio mu sanduk, pa isto ko na čovek dao mu sve što gu treba, daće, sve

I taj majmun isto, veliki krokodil, rangutan se zvao. Pa dvesta kila u njega. On puši, pa kad vidi policajca on po dva tona kameni baci na njih, tako je mrzeo policajci. Ko čovek. Taki pametan bio. I razboleo se, moj otac mu kupio sanduk i dao mu sve daci ko na čovek. I plakali su za njega bilo im žao. (U čemu se sastojala ta cirkuska tačka?) Pa postojala, ovako igre, bile su žene, devojke, znaš kako cirkus. Pravili slike, znaš, igrali, konji isto, oni konji [...] pa bila si nekad u cirkus

Ne, samo moj otac imao cirkuz veliki. To su bili sve koji su igrali, pravili, konji, žene koje su pravile te vežbe, bogovi.

Cirkuske predstave su se održavale pod šatorom koji je mogao da primi puno ljudi:

(A jel to bilo pod neki šator ili kako?) E, pa šator velik ko ova kuća veliki šator. Šator veliki okrugao, da stoji po tri četiri iljade ljudi. Da, to bio veliki cirkus. Evropski cirkus bio. Pa da.

Mečkari putuju tokom cele godine, seleći se iz mesta u mesto, tražeći posao. Putuju kolima i pri tom vode sa sobom celu svoju porodicu:

(A kažete mi kako su oni putovali? Jel su oni od grada do grada putovali ili ne?) Sa vagonji oni. Onda nije bilo mašine da ide na benzin. Konji vuču vagoni te. Konji. Imali su po sto vagona. Konji, mnogo konji vuču vagoni. Onda nije bilo mašine, motori, bogovi. (A jel u svakom gradu bila ista tačka ili su menjali?) U Moskvi, u Kijevu su bili, u još neki gradovi, ne pamtim gde su sve išli. A po gradu, menjali su gradove. Ja sad ne znam, bio u Kijevu, Moskvi, ja ne znam gde su još, tako sam slušao nekad priče, kad su bili ti moji stari tamo

(A jel su oni nastavili sa tim cirkuskim tačkama i u Bukoviku?) U Bukoviku? Nisu u Bukoviku radili. Nisu imali kome to da rade. Bili su u Ljubljani, u Sloveniji su bili da rade i radeli su u Mađarsku. Tamo su radeli

(A gde su oni spavali, jel su imali oni svoje kuće?) Tam u Rusiji? Po vagonama. Vagoni, vagoni, znaš imali. Kreveti, ima sve. Ako si gledao te vagone nekad. U Nemačkoj su po vagonama spavali.

Radilo se samo leti, dok se zimi vodilo računa o životinjama i trošio novac zarađen preko leta:

(A kažite mi, te cirkuske predstave jel su se samo leti održavale ili i zimi, kako je to išlo?) Samo leto su radile. Leto samo. Zimi zato nisu radili. (A šta su radili zimi?) Pa ranili stoku, ranili bogovi i seli, kad je bilo dobro vreme radili su i zimi. Znaš kako u Rusiji zima jaka bila. Zato nisu mogli da rade. Stoka nastrada, sve [...] za ti medvedi, majmuni, a oni sve to imali su svoji vagoni, pa im je stoka sve po vagonama. I ranili su stoku. Pare, pare košta, al zaradili su i oni dobro. (Znači ono što su zaradili leti, zimi su trošili?) Trošili

(Znači iz Bukovika putovali u Sloveniju i u Mađarsku? A kada su putovali tamo?) A pa to odavno. (Kako u toku godine-leti, zimi?) Leto, leto da. (A jel su se zimi vraćali u Bukovik?) Zimi se vratili kući, da. A leto, ide april, mart, dvajestog marta, celo leto do novembar, decembar.

Jedan od etničkih stereotipa je da se svi Romi bave muzikom bez obzira na zanimanje i da nema Roma koji ne zna da svira neki instrument. Počinju da uče od malena, gledajući od svojih roditelja ili familije:

(A sa koliko ste vi naučili da svirate, vi ste violinu svirali, šta?) Harmoniku. (A harmoniku.) Pa učio sam od mali, kad sam uzeo mali da sviram sam po hotelima. Po hotelima. (A ko vas je učio, sami?) Sami, samo. Gledao sam vamo, gledao sam u knjigu, vežbanje, i tako, sviro sam internacionalne, sve.

5. Slika sveta

Još jedan od raširenih stereotipa o Romima jeste da puno pričaju i da u priči znaju da preteraju. U neposrednom kontaktu sa istraživačem M. M. se oseća superiornijim, zna mnogo više od istraživača i treba da odgovori na pitanja. Tamo od informatora postaje narator, a transkript u kome analiziramo određene jezičke ili etnolingvističke elemente, iz dijaloške prelazi u narativnu formu. M. M. verbalizuje svoju sliku sveta koju prihvatamo kao takvu i ne dovodimo je u pitanje, bez obzira na njenu moguću ličnu pristranost ili neobjektivnost.

Konkretan etnolingvistički tekst ovde posmatramo sa nekoliko aspekata: kroz koncepte mere, odnose ljudsko : animalno, muško : žensko, problem identiteta i lični odnos prema holokaustu.¹¹

¹¹ U celom etnolingvističkom tekstu ne nalazimo ni jedan podatak o obrazovanju, školovanju informatora. Način na koji je M. M. želeo da se predstavi ne podrazumeva obrazovanje.

5.1. Koncept mere

Količinu i meru M. M. izražava hiperbolično. Primeri pokazuju da u njegovoj svesti postoji specifičan meri sistem jer su merne jedinice i objekti merenja spojeni na neuobičajen način. M. M. nije racionalan, verovatno u želji da što plastičnije objasni određenu situaciju.

Ljudi psihološki osećaju da su komunikativno obavezni da izraze količinu ili brojnost nekog ili nekih entiteta. Isto kao što i kod spoznavanja sličnih, odnosno različitih entiteta govornici nailaze na nejasnoće u oštrini granica kategorija, tako isto te nejasnoće, odnosno nepreciznosti, mogu postati svesni i kod uočavanja neke količine u odnosu na druge količine. Pojam *nejasnoća* u iskazivanju količine može se smatrati sinonimom za *aproksimaciju* količine (Bilbija 2003:135). U savremenoj lingvističkoj literaturi na srpskom jeziku aproksimacija kvantifikacije se izražava broičano, broičano-leksički i leksički. Broičana aproksimacija količine izražava se morfološki i sintaksički, a sintaksička — sindetički i asindetički. Broičano-leksička aproksimacija kvantifikacije može biti s predaproksimacijom i s postaproksimacijom (Bilbija 2003:136). Ova klasifikacija predstavlja model koji je primenjen u analizi koncepta mere informatora iz Marinkove bare.

Koncept mere odražava se na nekoliko planova:

1) cena — novac kao merilo:

A kad je prošlo granice, uzeo mu sve dukate, mlogo, sto kila, sto pedeset. Oni pare su bile po milion, dva, jedna valuta bila; zaradio dobro pare, onda je bila para, valuta, dva miliona, tri miliona jedna valuta; Ja sam kupio četiri kila meso po devedeset dinara, prva klasa meso; oni ta piva šezdeset-sedamdeset dinara; Bio iljadu dinara od kralja ko sada sto hiljadi maraka. Taka jaka para bila. Pa konj je bio pedeset dinara, najbolji konj. Krava sto dinara bila, od iljadu kila, ona velika; jedna valuta bila dva miliona, tri, milion, petsto hiljadi; Pare, milioni on livac, zaradio ko livac; Pare, milioni; To su koštali milioni. Ona mečka što je u Maksimiru, kolko dao on pare kad je, onda kad su bili pari najskupli, po million, po dva miliona dao; A onda bio million kao sada sto miliona maraka, deset miliona maraka; Tita primio milijarde i miliona, oni su dali sve pare, malo dva-tri puta.

Novac — cena kao merilo u iskazu M. M. izražena je broičano sintaksički. Primeri iz diskursa M. M. pokazuju da postoji nekoliko načina izražavanja broičane aproksimacije količine:

1. Bez konkretnijeg određenja:

Ja sam kupio *četiri kila* meso po *devedeset dinara*, prva klasa meso; Bio *iljadu dinara* od kralja ko sada *sto hiljadi maraka*; Pa konj je bio *pedeset dinara*, najbolji konj; Krava *sto dinara* bila, od *iljadu kila*, ona velika.

2. Asindetički nekonsekutivno:

A kad je prošo granice, uzeo mu sve dukate, mlogo, *sto kila, sto pedeset*; Oni pare su bile *po milion, dva* jedna valuta bila; Oni ta piva *šezdeset — sedamdeset dinara*.

3. Asindetički konsekutivno:

Zaradio dobro pare, onda je bila para, valuta, *dva miliona, tri miliona* jedna valuta; Jedna valuta bila *dva miliona, tri miliona*, petsto hiljadi.

Model aproksimacije količine u srpskom jeziku koji smo preuzeli iz lingvističke literature formiran je na osnovu analize književnog jezika (Bilbija 2003:136), te se ne može potpuno primeniti na diskurs informatora kome srpski jezik nije maternji i koji uz to nije apsolutni bilingvalni govornik. Tako smo u diskursu M. M. naišli i na slučajeve koje norma srpskog književnog jezika ne smatra pravilnim, ali ih navodimo radi celovite analize subjektivnog koncepta mere:

A onda bio milion kao sada *sto miliona maraka, deset miliona maraka*; Tita primio *milijarde i miliona*, oni su dali sve pare, malo dva-tri puta.

2) količina kao merilo:

Imali su po sto vagona; Kupili su i tamo po deset, dvajes vagona, veliki oni, pa da, za stoku, za medvedi, za majmuni. Imali su radnici dosta, po sto, dvesta radnika, koji su radili sa stoku sa svi; Sto pedeset hiljada ljudi tamo mučili; Imao sam šesnest žene, sedamnest; po Njemačkoj bio sam četres pet godina; Šator veliki okrugao, da stoji po tri četiri iljade ljudi; po stotinu, dvesta žene su bile; a pre dve godina sam dobio šezdeset batina od ovi fašisti, tabanje, sto dvajes sam dobio; Terali su sa kamionom odavde, pet kamiona; Moj deda živeo sto tri godine; On star, puši lulu duvana; Pio sam ja četiri krigle pivo velike po tri zidara.

Količina kao merilo izražava se u govoru M. M. na sva tri, u literaturi pomenuta, načina:

1. Brojčana aproksimacija količine bez konkretnijeg određenja:

Stopedeset hiljada ljudi tamo mučili; Po Njemačkoj bio sam *četres pet godina*; A pre dve godine sam dobio *šezdeset batina* od ovi fašisti, tabanje, sto dvajes sam dobio; Terali su sa kamionom odavde, *pet kamiona*; Moj deda živeo *sto tri godine*.

2. Brojčana asindetička konsekutivna aproksimacija:

Imao sam *šesnest žena, sedamnest*¹²

¹² Ovaj primer iz diskursa M. M. smatra se, prema književnojezičkoj normi, nepravilnim. Trebalo bi reći — Imao sam šesnaest-sedamnaest žena.

3. Brojčano-leksička predaproximacija količine:

Po *stotinu*, *dvesta žene* su bile; Imali su *po sto vagona*; Kupili su i tamo *po deset*, *dvajes vagona*, veliki oni, pa da, za stoku; Imali su radnici dosta, *po sto*, *dvesta radnika*, koji su radili sa stoku, sa svi; Pio sam ja četri krigle pivo velike *po tri zidara*; Šator veliki okrugao, da stoji *po tri-četri iljade* ljudi.

4. Leksička aproksimacija količine:

On star puši *lulu duvana*; Pio sam ja *četri krigle pivo*, po tri zidara.

3) težina kao merilo:

majmun pušio po kilu duvana; Pa dvesta kila u njega. On puši, pa kad vidi policajca on po dva tona kameni baci na njih; sa kamen po kilu se baci onim kamenom; pa konzul uzeo nam dukate preko tona, dva tona dukate, na granice; Ja sam kupio četiri kila meso po devedeset dinara, prva klasa meso.

Težina kao merilo izražava se:

1. Brojčanom aproksimacijom količine bez konkretnijeg određenja:

Pa *dvesta kila* u njega.

2. Brojčano-leksičkom predaproximacijom količine:

On puši pa kad vidi policajca on *po dva tona kameni* baci na njih; sa kamen po kilu se baci onim kamenom; Pa konzul uzeo nam dukate *preko tona*, *dva tona dukate*, na granice; Ja sam kupio četiri kila meso po devedeset dinara, prva klasa meso.

3. Leksička aproksimacija količine:

Majmun pušio po *kilu duvana*.

4) daljina kao merilo:

Daljina kao merilo izražava se brojčanom aproksimacijom količine bez konkretnijeg određenja u primeru:

Ide jedan sokačić, ovako, duži *kilometar i po*

i brojčano-leksičkom predaproximacijom količine:

On vozi biciklu, dal *sa sto kilometri* ne moz da stigne pa bog.

5.2. Ljudsko: animalno

Slika sveta i odnos prema svetu odražava se i u ovom odnosu: ljudsko-animalno. O cirkusu i životinjama M. M. zna samo posredno, iz priča svoje porodice. S obzirom na značaj koji je cirkus imao za celu porodicu, životinje se vrlo često upoređuju sa ljudima ili im se pridaju ljudske osobine:

Medved što terao biciklu, majmun pušio po kilu duvana, veliki onaj krokodil, crni

he-he-he, to nećeš da pišeš? Veliki se, imao šest od moje majke mala, skupio, prevrnuo se kamion sa luk, i brao luk pa dobio zapaljenje pa umrla. Da, i taj majmun razboleo se i umro. Moj otac pravio mu sanduk, pa isto ko na čovek dao mu sve što gu treba, daće, sve

On tako ga vežba, a on sam igra pose. A igrao sam tako. Medved terao biciklu, ko čovek bio pametan. I kad se naljuti, on bega po dvaes kilometara od nji i sede sa stranu na brdo i čeka gi, i da mu čokolade, kocke, tako izbegne, i on se vraća natrag. Međutim, on neće se vratiti, mora se praiš dobro sas njega, da ga miluješ da ga praiš ko čoek

Ko čovek bio pametan. Samo što nije govorio. I taj majmun isto, veliki... On puši, pa kad vidi policajca on po dva tona kameni baci na njih, tako je mrzeo policajci. Ko čovek. Taki pametan bio. I razboleo se, moj otac mu kupio sanduk i dao mu sve daci ko na čovek. I plakali su za njega bilo im žao; Lula, ovolka, duvana i on puši. I vidi policajcu, mrzeo policajce, sa kamen po kilu se baci onim kamenom

A ta mečka bila pametnija nego čovek, vozi biciklu, kroz grad vozi, pa idi. Moj otac je sa sajlom, sa stvari, malo se nervira, on vozi biciklu, dal sa sto kilometri ne moz ga stigne pa bog. I bega, bega, bega, moj otac po njega, moj otac posudi taksi, kola, pa po njega trči, a on sedi na stranu, skloni se na stranu i sedi na dupi pa gleda ovako. I kaže, miluvi, daje mu čokoladu, šećera, tako jedino se on vraća sa mog oca. A ovako ne, ko čovek, ko čovek bio. Samo što nije govorio

Mečke isto, unutra sve ima svoj sobe tamo unutra, pa spavadu. Pa čisti se to sve, lepo slame, sve, pa hrane gi, ko čovek. Čisto moraš da držiš sve

Pa obuči, meti mašnu ovde ovako, češa ga fino, lepo, ne daj da se obuče. Ne, obukli su je. Šišo je malo, ko laf ovde, znaš, kosa počela da joj pada. Kupa je, pravi, češa je, ona na leđa legne, kako kae i tako ona leže, na trbu leže, sve. Ko čovek.

5.3. Muško : žensko

Mečkari su uglavnom dolazili u kontakt sa ženama koje su se bavile istim poslom:

(Jel su se uglavnom ti cirkuzani, odnosno mečkari ženili sa ženama, devojka čiji su se roditelji isto time bavili?) Paaa, jedan brat mi se oženio sa Rumunku iz Rumunije. Iz Rumunije (Da, ali mislila sam, vašeg brata žena, jel i ona isto radila u cirkusu?) Da. (I ona, a njeni otac i majka?) Njeni otac i majka, i ona, svi su radili.

Žene su predstavljene kao nemoralne, gramzive na novac, njih treba tući kada učine prevaru. Prevara je uvek i jedino njihova krivica. Iz iskaza M. M. vidimo da se ženio dva puta. Obe žene su ga prevarile sa bratom, ali M. M. ne osuđuje brata.¹³

Bio sam ja u vojske, Kumanovo, Skople, tamo. I ne bio sam nasvirali prvi put i sestra moja dođe to sa sir ovde, kod Osek tamo. I moja sestra mi otkrio ona moja žena legla sa mog brata, spava, a sestra gleda kroz prozor kad spava. Da izvineš, oni seks prave. I ja kažem, moja sestra reko bi ti nešto pošto će sviraš u kafanu kad će da dođeš. Kaži, neću, neću, neću. I to mi ispriča, pošto u taj hotel sviram, pa dođem kući ubio sam je od batina. Ubio sam je od batina. Tuko sam je golu sve preko dupe sa konopac. Jel ide i to tu, a? (A kako ste birali tu ženu?) I ona je iz Bukovika; I pose otišo u vojske, drugi put sam se ženio. I on isto sa mog brata. Sve maler. Ja pobegnem iz vojske, pao sam u zatvor, ko vojnik

(Jel vam bio lep brat?) Pare, milioni on livac, zaradio ko livac

sa mesing, sa bakar. Pare, milioni. A ja ne idem na sirevi, pa gi puštam kurveštije. Da sa kurveštije. Izdržim ja blizo dve godine, onda dođem kući, i onda sam se oženio sa drugu, sa ovu. Ona dobra sad.

5.4. Rumun : ne-Rumun

Etnografska građa pokazuje da su Banjaši koji su se bavili mečkar-skim zanatom živeli u Bukoviku kod Arandelovca i da su migrirali u druge krajeve. Na osnovu iskaza M. M., zabeleženog u Marinkovoj bari u Beogradu, možemo ramišljati o problemu identiteta. Umesto etnika Rom ili Ciganin, M. M. za sebe koristi etnik Rumun (*Român*), što znači da, bar deklarativno, ne oseća pripadnost nekom drugom etnosu. U legendi o uzrocima stradanja Roma u Drugom svetskom ratu, pored Jevreja u iskazu M. M. pominje Rumune, a ne Rome.¹⁴ Možemo zaključiti da informator, s obzirom na rumunski kao maternji jezik, sebe smatra Rumunom, distancirajući se od Roma kojima je maternji jezik romski:

(A kad je to bilo?) A četres prve, kad je to bilo, valjda četres prve, to su Jevreji skupili. I ovi se, i sve su nas bilo otac uzeo pa otišo pravio uverenje da smo mi Români, pa su gi puštili, da nisu komunisti da nisu oni

¹³ O promuskuitetu i velikom broju brakova kod Banjaša vidi u radu Biljane Siki-mić, u ovom Zborniku.

¹⁴ Veoma sličan iskaz ovome nalazimo u radu Anemari Soresku-Marinković u ovom zborniku. Sličnost ova dva iskaza je u tome što se rumunski jezik percipira iz perspektive Nemaca koji su vršili genocid nad Romima u Drugom svetskom ratu kao distinktivna crta u odnosu na Rome kojima je maternji jezik romski.

(A što baš fašisti vas jurili?) Nas, nisu voleli Jevreji i nas uopšte nisu voleli, *Români*, kažu da smo komunisti sve bili. Zato su nas streljali. Kažu da mi *Români* pravili ekseri, Nemci kaže, a Jevreji su ga obesili Isus Hristosa. Tako ovi pričaju. Tako ovi su nas mučili, mrzili, kaže

Terali su sa kamionom odavde, pet kamiona, sve *Românji*, Jevreji, zajedno, sve. I ubili su gi sve tamo.

5.5. Holokaust

Celovitu sliku o stradanju beogradskih Roma u Drugom svetskom ratu omogućava samo historiografska literatura, a u iskazu M. M. nalaze se samo određene sekvence. Preciznije, iscrpna priča o Rumunima, mečgarskom zanatu, rodnom mestu i porodici prožeta je temom holokausta. Priča o holokaustu započinje istraživačevim pitanjem o prodaji medveda i rasturanju cirkusa:

(A šta je posle uradio sa mečkom?) Pa onda bio rat, ovaj rat što je bio. Bio rat i dali su Maksimiru sve. (Kome dali?) Da ti pričam šta sam ja patio? (Može. Hoću da mi pričate.) E, šta sam ja patio, treba dva dana da ti pričam.

Transkript pokazuje fakta o stradanju u logoru na Banjici, kao i na Starom sajmištu:

Pa, ja i brat idemo za Kumodraš, jel si čula za Kumodraš? (Jesam.) A jedan nosi pištolj, nismo znali da ima pištolj, mi smo bili deca imali šest, sedam, sedam godina, ja nisam ni znao šta je partizan

kad su bili partizani. I on meni kaže, mi smo bili pedeset dečaci, svi su bili pobjegli ja i moj brat ostao. I on kaže: 'Joj kako se plašite, svi begate jedan čovek odbego sam'. Ja nisam znao da je on fašist bio [...] I vadi pištolj, mog brata vezao, oterali su nas u Banjica. I veži mi noge gore i gazi sa cokule noge ovako na ruke, i bi po tabanama. Vrištim ja i brat i posle hteli su da nam daju Banjicu na streljanje, ja pobego na dupi iz Kumodraša, došo sam sa dupi dol, sve na dupi sam se, šest sedam kilometra, odneo moj brat [...] a treba da nas sprema za streljanje. Komunisti, partizani. Pose moj brat i on pobego po mene, a oni poslali da traže [...] Policajci su bili, a moja majka po nas išla, udari je ovde sa nogom i moja majka pala

Na insistiranje istraživača da govori o detinjstvu pre stradanja na Banjici, M. M. nastavlja priču koju je sam započeo. U daljem razgovoru slede samo povremene digresije izazvane ključnim rečima ili pitanjima vezanim za prošlost:

(A jel to prodali mečke i životinje kad je vaš otac umro ili pre nego što je umro?) Kad je umro, prodali su sve. Nema koj više da komanduje. Nema gazdu, otišli sve. A da. To su moji braća su bili streljani, četiri braća su mi streljani i nema koj da radi više. Švabe su gi streljali, kaže da su bili partizani. I stvarno su bili partizani i su gi streljali. I ovi su gi streljali u Jajinci. A posle neki vreme su gi doterali u Berlinu, neki kažu do Zagreba. Oni peču, veliki su izgoreli. Živi ovako bace gi u peći. Šta su radili Švabe, stvarno. (A vi ste se izvukli?) Ja bio mali onda. Mali bio kad je bio onda četres prve sam imao trines, četres godina. A pobego sam u Bukoviku. Bilo bi i mene, a pre dve godina sam dobio šezdeset batina od ovi fašisti, tabanje, sto dvajes sam dobio, pa su ga streljali tog, tog fašista. Tražili od mene i brata da dođemo ga ubijemo

Nisi mi čitao di sam rođen. (Ne piše.) Piše. (Na onu člansku kartu što ste mi dali, tu ne piše.) Ovdje piše, sad ću da ti pokažem, nego kako. Čitaj, tu piše. (Kavkaz.) Kavkaz. I tako patili smo se stvarno, sakrili smo se, moja majka kopa u kuću rupu, ko bunker pravi, pa meća daske na nas, dođe Švaba pa puca sa pištoljom, onda ne znaš kuda da begaš, begaš u Arandjelovcu po šumama, po ono, pa kad te vidi na ulicu, odma te ubi. Ubi te ko, i sve povukli smo po zemljima. (I to samo zato što su mislili da ste vi pevali, svirali za kralja ili ne?) Pa, to druga stvar. (Druga stvar, a-ha. A što baš fašisti vas jurili?) Nas, nisu voleli Jevreji i nas uopšte nisu voleli, *Români*, kažu da smo komunisti sve bili. Zato su nas streljali. Kažu da mi *Români* pravili ekseri, Nemci kaže, a Jevreji su ga obesili Isus Hristosa. Tako ovi pričaju. Tako ovi su nas mučili, mrzili, kaže. I tako Nemci su nas jurili, strakota, po šumama, po onom, pucali, ubili bi nas, sestra, deca po lagerima, svuda, patili smo se. Od tifusa i svačega što smo patili. I onda su mi patili braća ko oni, i terali su gi na streljanje, tamo negde u Jajinci, tamo, u Jajinci, tamo. Negde tamo kod Zagreba bio, tamo su gi ubili. Terali su sa kamionom odavde, pet kamiona, sve *Românji*, Jevreji, zajedno, sve. I ubili su gi sve tamo

Da, tad prodali. Te mečke, sve to sada. Moj otac znao da će biti rat, da će Nemci da napada. Bio pametan čovek, i prodo sve u Maksimiru, sve to prodo, i pose terali su i mog ocu, on je bio sam, pito ga koliko godini, i fašizam ga vratio kući, kaže: „Idi ti, stari, nisi ti, beži kući, vrati.“ I pose kad se vraćali, plakali, ja bio mali, sve to bilo su šesnest godina, oni su nisu bili toliko mali, i odonda moja majka plakala i sve, umro mi otac, a pose i majka. Za decu su plakali, bio patio sa ovi Nemci, zato. Zato su se razboleli roditelji i gotovo, sve otišlo u vazduh

(A ko je ostao na zemlji kad je vaš otac otišo?) Ostao deda i moj otac i ja i još jednoga moj brat ovaj sad. A ovi sve su gi streljali. I ubijali. Rat i bogovi. Sve su nastradali.

O ratnom stradanju Roma M. M. govori uvek kada se u razgovoru pomene detinjstvo, porodica, napuštanje mečkarskog zanata, ili bilo kakav

drugi detalj vezan za prošlost. Transkript razgovora pokazuje da su pitanja istraživača učestalija kada je reč o cirkusu, porodičnom poslu, odnosu prema životinjama, a da se ona znatno proređuju kada se povede razgovor o stradanju, porodičnoj patnji, logorima. M. M. na takvu temu sam niže rečenicu za rečenicom, ponekad bez naročitog reda, ali s istom poentom.

I objektivnom istraživaču je teško da ostane potpuno nepristrasan i objektivan nakon potresne ispovesti M. M. o stradanjima u Drugom svetском ratu. O zlostavljanju uhapšenika u već citiranoj istoriografskoj literaturi stoji:

Žrtve policijskog mučenja u toku saslušanja bile su tučene po celom telu. Najčešće po tabanima. Batinjanje po tabanima izazvalo je velike potkožne krvne podlive koji su se kasnije inficirali i zagnojili (Begović 1989a:61).

Sagovornik M. M. iz Marinkove bare svojim iskazom daje gotovo identične podatke:

i vadi pištolj, mog brata vezao, oterali su nas u Banjica. I veži mi noge gore i gazi sa cokule noge ovako na ruke, i bi po tabanama. Vrištim brat i ja i posle hteli su da nam daju Banjicu na streljanje, ja pobego na dupi iz Kumodraša, došo sam sa dupi dol, sve na dupi sam se, šest sedam kilometra, odneo moj brat [...] a treba da nas sprema za streljanje

5.6. Mapa sveta

Nakon odnosa koji formiraju socijalnu sliku sveta Mečkara M. M. može se uspostaviti mapa koja predstavlja njegovo objektivno prostorno kretanje i njegovo subjektivno shvatanje sveta kao geografskog prostora. Prateći svoj životni put, M. M. spominje gradove i države: Bukovik, Rusija, Moskva, Kijev, Nemačka, Ljubljana, Slovenija, Mađarska, Bosna, Maksimir, Kumodraž, Banjica, Goli otok, Topola, Arandjelovac, Zemun, Kumanovo, Skoplje, Osjek, Ohrid, Rumunija, Banat, Srem, Budapešta, Brisel, Kragujevac, Zagreb, Vinkovci.

Na osnovu ovakvog nizanja geografskih naziva može se zaključiti da je prostor u kome se M. M. kreće jako veliki, ali da se, pri tom, pravci njegovog kretanja ne mogu uzeti kao objektivno postojeće realije. Prateći pomenuta putovanja, stiče se utisak da je Bukovik za M. M. centar sveta, on iz njega uvek polazi i u njega se vraća. Za geografske realije koje nisu vezane za njegov posao i u kojima nije bio, M. M. kao da nikada nije ni čuo:

A odakle si rodом? (Ja sam rodом iz Bora.) Iz Bori, di je to Bori?

Razgovor koji je usledio iza ovog pitanja nije snimljen na traci: istraživač pokušava da objasni gde se nalazi Bor, ali M. M. ne razume o

kom se gradu govori. Činjenica da M. M. nije čuo za Bor kao grad u Istočnoj Srbiji, kao ni za druge gradove u tom delu Srbije, potkrepljuje pretpostavku da Istočna Srbija ne ulazi u njegovu mapu sveta jer nije nikad bila vezana za posao kojim se bavio.

Arandjelovac je predstavljen kao idealan, 'obećani' grad:

I nisi u Arandjelovcu nikad? (Ne.) Ide jedan sokakčić, ovako, duži kilometar i po. Kakvi bifei, mali, kafići, joj, bolje nego u Beogradu. Napoľju Źene, devojke, piju po ulicama. Ko u Nemačkoj, Źivota mi. Kaki Źivot! Ja nisam video. Da ideš jedan put tamo, da se Źetaš.

Metodološki problem uspostavljanja slike sveta jedne male etničke grupe na osnovu iskaza jednog njenog pripadnika, problem etnografski stvarnog, ne postavlja se automatski i sa lingvističkog stanovišta. Analizirani transkript razgovora vođen sa mečkarom M. M. objektivno je polazište za istraživanje lingvistički stvarnog bilingvnog sagovornika i istovremeno pouzdan uvod u dalja etnolingvistička istraživanja sive zone na dođiru etničke i socijalne margine na Balkanu.

Literatura

- Begović 1989a — S. Begović: *Logor Banjica 1941–1944*, knj. 1, Beograd.
- Begović 1989b — S. Begović: *Logor Banjica 1941–1944*, knj. 2, Beograd.
- Bilbija 2003 — S. Bilbija: Izražavanje aproksimacije količine u srpskom jeziku, *Jezik, društvo, saznanje* (Profesoru Ranku Bugarskom od njegovih studenata) Beograd, 135–147.
- Cvetković 2003 — V. Cvetković: *Sa margina... Romi i zanimanja*, Niš.
- Đorđević 1984a. — T. Đorđević: *Naš narodni Źivot*, knj. 2, Beograd.
- Đorđević 1984b — T. Đorđević: *Naš narodni Źivot*, knj. 3, Beograd.
- Filipesku 1907 — T. Filipesku: Karavlaška naselja u Bosni. Etnografsko-antropogeografsko proučavanje, *Glasnik zemaljskog muzeja u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, 215–241.
- Gura 1997 — A. B. Гурa: *Символика животных в славянской народной традиции*, Москва.
- Kačavenda 1989a — P. Kačavenda: Predgovor u: S. Begović, *Logor Banjica 1941–1944*, knj. 1, Beograd, 5–8.
- Karadžić 1977 — V. Karadžić: *Srpske narodne poslovice*, Beograd.
- Kenrick/Puxon 1995 — D. Kenrick, G. Puxon: *Gypsies under the Swastika*, Hatfield.
- Kreso 1979 — M. Kreso: *Njemačka okupaciona uprava u Beogradu 1941–1944*, Beograd.
- Marušiakova i Popov 1998 — E. Marušiakova i V. Popov: Bear — trainers in Bulgaria (tradition and contemporary situation), *Ethnologia bulgarica* 1, Sofia, 106–117.
- Radulovački 1993 — Lj. Radulovački: Cigani mečkari, *Romologija*, Lil 3, Novi Sad, 93–97.

- Romano 1980 — J. Romano: *Jevreji Jugoslavije 1941–1945. Źrtve genocida i uješnici narodnooslobodilačkog rata*, Beograd.
- Sikimić 2003 — B. Sikimić: Banjaši u Srbiji iz balkanske lingvističke perspektive, *Актуални проблеми на балканското езикознание. Аспекти на изследването на общобалканската лексика*, София, 114–129.
- Sikimić 2003a — B. Sikimić: Banyash culture in North Serbia: baer, *Roma religious culture*, Niš, 76–83.
- Sikimić 2004 — B. Сикимић: *Две мањине: Срби и Роми/Бањашу у Мађарској*, Зборник радова са другог међународног симпозијума „Духовната и материјалната култура на Ромите“, Скопје (u štampi).
- Slovenska mitologija 2001 — *Slovenska mitologija*, enciklopedijski rečnik, Beograd.
- Vukanović 1983 — T. Vukanović: *Romi (Cigani) u Jugoslaviji*, Vranje.
- Zimmermann 2001 — M. Zimmermann: The Wermacht and the National Socialist persecution of the Gypsies, *Romani Studies* 11/2, 111–135.

Svetlana Ćirković

Din Caucaz la Banjica: ursarii

În prezent, în Europa, numărul țiganilor ursari este extrem de redus, cu toate că în trecut aceștia erau foarte numeroși, în special în România, Serbia, Bosnia și în nordul Bulgariei. Ursarii erau una dintre cele mai mobile comunități de romi, străbătând distanțe foarte mari, oferind spectacole de dresură a urșilor și ocupându-se adesea și cu spoitoria sau fierăria. La sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, ursarii din Bulgaria, de exemplu, puteau fi găsiți în Orientul apropiat și Africa de Nord, iar cei din Serbia la Londra, Istanbul și Roma, unii ajungând chiar în America.

Un număr clasic de dresură de urși arăta în felul următor: ursarul bătea în sită sau în tamburină, iar ursul se ridica pe picioarele din spate și, la comandă, „se rușina ca o fecioară“, „cernea făină“, „frământa pâine“, „trăgea cu pușca“, „păzea oile“ etc. Cea mai interesantă reprezentare era considerată lupta ursarului cu ursul. Dresorii acordau o atenție deosebită alimentației urșilor, care nu puteau fi hrăniți cu carne, pentru că se credea că ar ataca omul dacă s-ar învăța la carne. Hrana acestora consta, de obicei, în pâine, tărațe, fructe și legume.

Lucrarea de față focalizează pe discuția avută de autoare, în 2003, cu un bărbat dintr-o familie de ursari vorbitori de limba română din Marinkova Bara, un cartier din centrul Belgradului. Discursul informatorului e comparat cu datele oferite de studiile istorice și etnologice, dar scopul acestui studiu este, înainte de toate, descrierea modului în care se construiește concepția sa individuală despre lume. Informatorul s-a născut undeva în Caucaz, în Rusia (detaliul de la care a pornit, de altfel, discuția este acela că în buletin, la locul nașterii, apare doar „Caucaz“), iar tatăl său era director de circ. O mare parte a discursului analizat în lucrare se axează pe prezentarea modului de dresură a animalelor, achiziționarea urșilor, viața de circar. După ce și-a petrecut copilăria în Rusia, călătorind cu circul din loc în loc, acesta s-a întors cu familia în Iugoslavia, chiar înainte de cel de-al doilea război mondial. În timpul războiului au fost luați prizonieri, surorile sale stând câteva luni în lagăr, iar frații săi mai mari fiind exterminați de fasciști. Povestea este completată de informator cu detalii despre vinderea circului, o dată cu moartea tatălui, viața de muzicant, meserie pe care, de asemenea, a practicat-o în Iugoslavia, amintiri despre Tito etc.

Pe parcursul discuției, informatorul utilizează etnonimul *român*, ceea ce demonstrează că, cel puțin la nivel declarativ, nu simte că aparține unui alt popor. Menționând legenda care

explicită motivele exterminării anumitor grupe etnice în cel de-al doilea război mondial, acesta spune: „Se zice că noi, românii, am făcut cuiele, iar evreii l-au crucificat pe Iisus“.

Svetlana Ćirković

From the Caucasus to Banjica: bear tamers

Today, in Europe, the number of Roma bear tamers is extremely small, although in the past they were very numerous, especially in Romania, Serbia, Bosnia and in Northern Bulgaria. The bear tamers are one of the most mobile Roma communities, who travel very long distances and offer bear taming shows, usually practicing blacksmithing or tinsmithing as well. At the end of the 19th and beginning of the 20th century, Roma bear tamers from Bulgaria, for example, could be found in the Middle East and Northern Africa, while those from Serbia were traveling to London, Istanbul and Rome, some of them even reaching America.

A classic act of bear taming included the following: the bear trainer was beating the sieve or tambourine and the bear would rise to his back legs and, as ordered, would “blush like a virgin”, “sift flour”, “knead bread”, “fire the gun”, “watch the sheep”, etc. The point of attraction was considered to be the fight of the bear tamer with the bear. The tamers were paying special attention to the bears’ food — they were not fed meat, because it was thought they would attack people if they got used to the taste of meat. Their food mainly consisted of bread, bran, fruits and vegetables.

The present study focuses on the discussion the author had, in 2003, with a man from a family of Romanian speaking bear tamers living in Marinkova Bara, a quarter in the center of Belgrade. The informer’s discourse is compared with data from historic and ethnologic studies, but its main aim is to describe the way in which the informer’s individual view on life is built. The informer was born somewhere in the Caucasus, in Russia, and his father was a circus director. A big part of the discourse analyzed here is centered on narrating about animal taming, buying of the bears, circus life. After having spent his childhood in Russia, travelling with the circus from place to place, the informer and his family came back to Yugoslavia, before the Second World War. During the war, they were made prisoners — his sisters spent a few months in the camp, while his elder brothers were killed by the fascists. The story is filled in with details about the selling of the circus, after the father’s death, the music maker life, memories about Tito, etc.

During the conversation, the informer uses the ethnonym *Romanian*, which points to the fact that, at least declaratively, he does not feel he belongs to a different people. Mentioning the legend about the ancestral fault of Jews and Gypsies, he replaces *Gypsies* with *Romanians*: “It is said that we, the Romanians, made the nails, and the Jews crucified Jesus”.

Biljana Sikimić

BANJAŠI U SRBIJI

Traganje za banjaškim zajednicama u Srbiji sledilo je određenu logiku ulančavanja naselja do kojih se stizalo korak po korak, manje skromnim putokazom Tihomira Đorđevića sa početka dvadesetog veka, a više ličnim iskustvom samih Banjaša, sagovornika na terenu, koji su uzdržano govorili o sebi ali sa divljenjem o nekom drugom, obično udaljenom banjaškom naselju, u kome je njihova tradicija bolje očuvana, u kome je rumunski jezik neiskvaren. Rad sledi ovu spolja nametnutu korak-po-korak logiku ulančavanja odvojenih naselja, odnosno mentalnog kontinuiteta banjaške zajednice u Srbiji danas, koji postoji bez obzira na faktičku fizičku udaljenost njenih pripadnika. Ovaj se mentalni kontinuitet, nastajanjem novih granica na Balkanu i masovnim odlaskom čitavih banjaških naselja u zemlje zapadne Evrope, sasvim slobodno može smatrati za transgranični.

Početne terenske informacije o specifičnoj kulturi Banjaša dobijene su 2001. godine tokom istraživanja Vlaha u selu Podvrška kod Kladova.¹ Sledio je sistematski terenski rad interdisciplinarno zamišljen na teritoriji Srbije u organizaciji Balkanološkog instituta SANU i u saradnji sa istraživačima iz Rumunije — dr Otilijom Hedešan i mr Anemari Soresku-Marinović, nastavljen tokom leta i jeseni 2002. godine u četiri naselja u okolini Beograda (Muzička kolonija u Obrenovcu, Lukavica i Veliki Crljeni kod Lazarevca i Bukovik kod Aranđelovca), dva u severoistočnoj Srbiji (Lukovo i Grljan), dva u Vojvodini (Dolovo i Slana Bara u Novom Sadu) i tri naselja u Pomoravlju (Stržiilo, Suvaja i Trešnjevica). Tokom 2003. godine istraženi su udaljeni punktovi Berilje kod Prokuplja i Mehovine kod Vladimirača, zatim Marinkova bara (danas u centru Beograda) i beogradska prigradska naselja Mala Ivanča i Kaluđerica. Tokom 2004. godine radilo se u Brodici kod Kučeva, Osaonici kod Trstenika i s. Brnare kod Priboja, a

¹ Početni rezultati o ovom istraživanju objavljeni su u: Sikimić 2002.

u severozapadnoj Srbiji — u Koceljevi i Pambukovici. Posebno su opsežna bila istraživanja u Vojvodini: Apatin, Bački Monoštor, Sonta i Adorjan u Bačkoj, zatim Vranjevo, Uljma, Mali Torak, Grebenac i Omoljica u Banatu. Najnovija terenska istraživanja, obavljena tokom 2005. obuhvatila su banjaško naselje Grabovica (Plažane) kod Despotovca i Ečku kod Zrenjanina, ali su istovremeno proširena interesom za specifičan status Roma u Banatu kao nosilaca rumunske tradicijske kulture a često i rumunskog jezika uz maternji romski (Bavanište, Veliki Torak, Klek).²

Termin *Banjaš* se u ovom prilogu, kao i celom zborniku *Banjaši*, koristi uslovno,³ kao rezultat želje da se istovremeno ispoštuju naučni kriterijumi i bude politički korektan. Za definisanje sadržaja termina *Banjaš* poslužiće stari citat sarajevskog romologa Radeta Uhljka:

Imenom Banjaša ili Bunjaša nazivaju Cigani jedno vlaško-cigansko pleme koje govori rumunskim maternjim jezikom. [...] To je ujedno i najpravilniji oblik koji odgovara izvornoj rumunskoj designaciji Baias (u množini Baiasa), što znači rudar! [...] Riječ Rudar predstavlja naime ime jednog vlaško-ciganskog plemena koje danas nema više nikakve veze sa rudarstvom. [...] Ime Banjaša upotrebljava se često i za Karavlahe u Bosni, a oblik Bunjaša za koritare preko Save, u Slavoniji i Vojvodini. (Uhljak 1955: 53).

Koliko god Karavlasli zazirali od Cigana i željeli da podvuku razliku između sebe i njih, ljudi ih smatraju ipak Ciganima utoliko prije što ih i formalna sličnost njihovih imena na to upućuje. [...] Karavlasli sebe nazivaju Rumaň, što znači Rumun, dok ih imenima Karavlasli ili Banjaši zovu drugi Cigani i inoroci. (Uhljak 1955:59–60).

Uspostavljanje uslovnog termina (za sada samo za naučnu upotrebu) koji bi imenovao etničku grupu čiji je maternji jezik rumunski i koja samu sebe na rumunskom jeziku naziva *Rumuni* i/ili *Cigani*, a okolina ih smatra za Rome/Cigane, otežalo je postojanje nekoliko prihvatljivih, politički korektnih mogućnosti, npr. tradicionalno *Karavlasli*⁴ ili samo delimično tačno *posavski Rumuni*, *vlaški/rumunski Romi*; odnosno prema zanimanju: *Lingurari*, *Koritari*, *Rudari* (termin *Rudar* ubičajen je u bugarskoj romološkoj literaturi). Postoji i niz danas zastarelih termina koji su

² Razmišljanja u ovom pravcu v. u.: Sikimić 2005a.

³ Kod Srba u Vojvodini sredinom 19. veka termin *banjaš* imao je i apelativno značenje i označavao je 'nemoralnog čoveka', jednako kao i etnik *ciganin* (ur. Ристић 2004:153). Termin je korišćen u radovima autora ovog priloga počevši od 2003. godine, up.: Sikimić 2003 i 2003a.

⁴ Jedan od prvih pomena *Karavlaških Cigana* u Srbiji jeste pomen Vuka Karadžića iz „Danice“ (1827:102).

sve do skora korišćeni za označavanje ove populacije u tradicionalnoj etnografiji, npr. *vlaški Cigani* (kako ih je nazivao Tihomir Đorđević), *Cigani vlaškog jezika*, *Cigani Rumuni*, *rumunski Cigani*, *Cigani Karavlas* i slično. Banjaši u Srbiji, ali i u drugim zemljama jugoistočne i centralne Evrope u kojima žive, ne prihvataju za sebe savremeni termin *Rom* jer smatraju da označava ljude koji govore romski jezik, a oni govore — rumunski.⁵ Ipak, stariji ljudi upotrebiće za sebe termin *Cigan*, a mlađi ljudi u slučaju da žive u rumunskom okruženju ili spontano tek posle dužeg razgovora sa istraživačem. Prema saopštenju starijeg Banjaša iz Trešnjevica: *Vlasi nas računaju za Cigane. Vlasi prave razliku, ali ne možemo drukče, jer idemo po selima sa vretenima*. Ipak, i u ne-rumunskom okruženju, na maternjem rumunskom jeziku, termin *Țigán* znači još 'čovjek, suprug', a *Țigánca* 'žena, supruga'.

Sve do sedamdesetih godina Cigani maternjeg rumunskog jezika u mađarskoj naučnoj literaturi bili su nazivani „Vlaški Cigani“ (*oláh cigányak*) (Bódi 1997:7). Danas je u upotrebi termin „Bejaš“ (*beás*), što se etimološki podudara sa terminom *Banjaš*, odnosno — *Rumun Banjaš*. U Mađarskoj samo Cigani erdeljskog porekla sebe nazivaju *Bejašima*.⁶ Ovaj termin za sebe koriste i Cigani u Hrvatskoj, čiji je dijalekat takođe erdeljski (Saramandu 1997). Konsekventno, termin *Banjaš* za sebe koriste i Cigani erdeljskog dijalekta rumunskog jezika iz Sonte u Bačkoj,⁷ ali se, prema literaturi, sreće i u Banatu — u Begejcima i Banatskom Novom Selu, a u varijanti *Bajaša* u Vranjevu kod Novog Bečeja (Etnografska građa 1979:74, 98, 99, 107, 51). Termin *Bajaš* označava istu etničku grupu u Slovačkoj.⁸

Dosadašnji etnografski podaci ukazivali su da većih naselja Banjaša ima i u okolini Beograda (tačnije — u okolini Lazarevca i Obrenovca), Ja-

⁵ Zvanični statistički podaci o maternjem jeziku traže ozbiljnu analizu pre bilo kave primene u lingvistici. Prema podacima Ruže Petrović sa popisa 1981. godine u SFRJ od popisanih 168 096 Roma rumunski kao maternji jezik imalo je 1215, odnosno 3,4% (Петровић 1992:120). Ovi podaci nisu relevantni za istraživanje Banjaša jer se znatan broj prilikom popisa ne izjašnjava kao Romi. Krajem 19. veka, prema statističkim podacima za Srbiju iz 1895, maternji jezik Cigana bio je srpski (25 324), vlaški (8 595), turski (565) i ciganski (11 728). Cigana sa vlaškim maternjim jezikom te 1895. godine nije bilo samo u pirotskom okrugu, a najviše ih je bilo u valjevskom okrugu (Тројановић 1902:37).

⁶ Banjaši u Mađarskoj inače govore tri različita rumunska dijalekta, većina ih govori erdeljski, u okolini Alošsenmartona govore muntenski, a u istočnoj Mađarskoj — krišan-ski (Orsós 1997:198, Kovalcsik 2000:343–344).

⁷ Prema podacima u: Barjaktarević 1964 deo Banjaša je u Apatinu govorio erdeljski dijalekat, kao i većina Banjaša u Mađarskoj. U Apatinu (a tako i Sonti i Bogojevu) žive zajedno Banjaši *Arđiljeni* i *Munćeni*.

⁸ Detaljnije o Banjašima u Slovačkoj v. u: Agócs 2003.

godine i Šapca (up. Đorđević 1984 i 1984a). Pokazalo se, ipak, da Banjaši u Srbiji južno od Dunava danas žive u oko devedeset naselja Posavine i Pomoravlja, a u lingvističkoj literaturi opisan je samo rumunski govor u selu Čokešina, jugozapadno od Šapca (Petrovici 1938). Nemački albanolog fon Han u svom putovanju kroz Srbiju 1858. pominje grupu Lingurara u blizini Vranja (von Hahn 1861:48), a u izolovanim grupama Banjaši se pominju i u Makedoniji u okolini Kočana (Trifunski 1974 i Uvod za ovaj zbornik).

Podaci o današnjoj rasprostranjenosti Banjaša dobijeni su na osnovu usmenih terenskih podataka od samih Banjaša, sasvim sigurno su subjektivni i pokazalo se, veoma nepouzdati. Delimično su dopunjeni podacima iz antropogeografskih studija različitog stepena pouzdanosti nastalim u periodu od početka 20. veka do danas.⁹ Veličina banjaških naselja varira od nekoliko kuća do nekoliko stotina kuća. Osim toga veliki broj ljudi dvadesetak i više godina praktično stalno živi u inostranstvu i samo se preko leta vraća u zemlju, dok su preko cele godine u naseljima samo stari ljudi sa drugom ili čak trećom generacijom svojih potomaka.

Etnički identitet Banjaša

Rezultati popisa iz 2002. godine, zbog nepostojanja zvanične mogućnosti izjašnjavanja kao *Banjaši* ili eventualno, *Karavlas*,¹⁰ pokazuju da se pripadnici ove etničke grupe u Srbiji izjašnjavaju na četiri različita načina: kao Srbi (većinom južno od Dunava), Rumuni (u pokrajini Vojvodini), Vlasi (u nekoliko naselja centralne Srbije) i Romi (posebno u vrlo siromašnim zajednicama, ali se kao Romi često izjašnjavaju i banjaški politički lideri). Broj Banjaša deklariranih kao Rumuni posebno je visok u naseljima Banjaša katolika u Apatinu (967), Sonti (211), Bačkom Monoštoru (179), Bogojevu (163) i Vajskoj (569); u ovim naseljima Banjaši žive u okruženju Šokaca, katoličke veroispovesti i ne izjašnjavaju se kao Srbi (za koje se podrazumeva da su pravoslavne veroispovesti).

⁹ Danas na raspolaganju stoji pregledna sociološka studija o rasprostranjenosti romskih naselja u Srbiji (Jakšić/Bašić 2005). Sa druge strane, mnoge klasične antropogeografske studije uopšte ne donose podatke o Romima, a kad ih i donesu ne prave razliku između pojedinih vrsta i njihovih maternjih jezika, up. npr. antropogeografske i etnološke priloge za Resavu (Мијатовић 1930), šabačku Posavinu i Poserinu (Радовановић 1994), Toplicu (Николић-Стојанчевић 1985, Рудић 1978), rožarevačko Pomoravlje (Ђокић и Јацановић 1992, 1994), Melnicu (Dimitrijević-Rufu 1998), Aleksinačko Pomoravlje (Антонијевић 1971), okolinu Beograda (Николић 1903).

¹⁰ Ovaj etnonim u različitim fonetskim varijantama zabeležen je i kao prezime, up. Чигоја 1997.

Situacija je potpuno različita na jugu od Dunava. Tokom terenskih istraživanja u centralnoj Srbiji i okolini Beograda (2001–2004), svi intervjuisani Banjaši su insistirali na svom rumunskom nacionalnom identitetu. Međutim, u isto vreme podaci iz popisa 2002. godine pokazuju da su se skoro svi Banjaši u okolini Beograda izjasnili kao Srbi. Tako, na primer, u selima Mala Ivanča (nema Rumuna), Vrčin (3 Rumuna), Ripanj (2 Rumuna). Značajno je visok broj Banjaša koji su se izjasnili kao Romi u vrlo siromašnom naselju Prčilovica kod Aleksinca (271 Rom i 1 Rumun) o kojima govori prilog Aleksandre Kostić i Jasmine Nedeljković u ovom zborniku. Ova činjenica može se objasniti uticajem romskih nevladinih organizacija i mogućnošću dobijanja materijalne i druge pomoći koja se uobičajeno deli Romima. Izjašnjavanje kao Vlasi u nekim selima centralne Srbije (Naupare i, Sezemča, na primer) može se objasniti nekim lokalnim pokretom ili izolovanom inicijativom. Sličan individualni etnički razvoj u pravcu identifikacije kao *Berberi* (arapskog porekla) postoji danas u Osaonici kod Trstenika, ali ni u ovom naselju nije opšteprihvaćen.

Pravna i politička situacija Banjaša u centralnoevropskim državama potpuno je različita. Na primer, u Mađarskoj i Hrvatskoj *Boyash / Bejaši*, zvanično se smatraju za posebnu etničku grupu i imaju pravo na obrazovanje na svom rumunskom dijalektu.

Jezički identitet Banjaša

Pored problema etničkog identiteta, kolebanja postoje i u nazivima jezika i etnika: *Rumân* : *Rumâncă* ima isto značenje kao *Țăgan*, a *rumânaște* = *țăgănaște*. Nominacija ne-banjaša čak ni danas nije etnička već je izvršena po starom modelu, prema zanimanju, tako se terminom *Seljak* i danas označava i Srbin i Vlah iz okruženja. Pravi Rom za Banjaša je *Gurbet*, pl. *Gurbeț* a romski jezik Banjaši u šali nazivaju *limba de bou* — „volovski jezik“.

Rumunski lingvista Emil Petrović tokom svojih terenskih istraživanja u Jugoslaviji 1937. godine posetio je selo Čokešinu na obali Drine u kojem je prema tadašnjoj jugoslovenskoj statistici živelo 400 ljudi sa rumunskim kao maternjim jezikom. Njegovi dijalektološki zaključci o govoru Čokešine važe za sve do sada ispitane banjaške govore u Posavini i Pomoravlju (osim za naselje Mehovine), kao i za govor starijih Banjaša u ispitanim homoljskim naseljima. Ovaj rumunski banjaški govor pripada muntenskom dijalektu rumunskog jezika, ali je leksikalizovao brojne metateze, npr. dosledno svuda: *culună* < *cunună*, *dunășeală* < *nădușeală*, u nekim naseljima npr. i: *imănă* < *inimă*, *crape* < *capre* i sl. Petrović zaključuje da su „koritari“ iz

Čokešine na put po Balkanu krenuli iz jugozapadne Muntenije i jugoistočne Oltenije, ali tek pošto su potpuno rumunizovani.

Rumunski banjaški govori u Posavini danas se mogu smatrati lingvistički ugroženim: rumunski aktivno govori samo najstarija generacija, srednja generacija uglavnom pasivno i pod jakim uticajem lokalnih srpskih govora, dok se deca samo izuzetno retko u kući uče maternjem rumunskom jeziku. Ipak, u većim banjaškim naseljima u Pomoravlju (Strižilo, Trešnjevica i Suvaja) sva deca govore rumunski kao maternji jezik. Kreolizacija je postojala još u vreme terenskih istraživanja Emila Petrovića, up. njegov zapis: *La noi tuată recenița ari doo vorbi; o vorbă viñi pola sîrbiaști șî pola țigăñiaști; razumiaști șî Rumănu șî Seleacu.* (Petrovici 1938:231). Ovako o svom jeziku govore Banjaši danas: *sîrbește șî țigăñaște, rumunski. Mi smo rumunski ali pola srpski, pola rumunski, mi smo kao polutani. Nas vișe razumeș srpski nego rumunski. (Șta kažete za sebe, șta ste vi?) Rumunka. Nama pișe sve u ličnu kartu srpski, Srbi. Acasă sîntem Rumîni. Mie îmi scrie în lična karta, u dokumente sve Srbîn.* (s. Lukavica, 22. 7. 2002).¹¹

Na osnovu obavljenih terenskih istraživanja može se pretpostaviti da su Banjaši u Srbiji prvobitno bili nosioci dva različita rumunska dijalekta: muntenskog i erdeljskog. Istražena mešovita naselja južno od Dunava, u kojima Banjaši žive zajedno sa Srbima, imaju muntenski dijalekat kao osnovu svojih lokalnih govora, ovi govori često se u velikoj meri razlikuju jedan od drugog. Izuzetak predstavlja, za sada, erdeljsko 'ostrvo' u selu Mehovine kod Vladimira, o čemu svedoče transkripti doneti u radu Sorescu-Marinković u ovom zborniku.

Grupa Banjaša katolika u Bačkoj koja živi duž reke Dunav u blizini granice sa Hrvatskom i Mađarskom uglavnom govori erdeljski dijalekat rumunskog jezika. U istoj oblasti prilično malobrojna grupa pravoslavnih Banjaša govori muntenski dijalekat. U inače mešovitom banjaškom naselju u predgrađu Apatina danas je lokalni govor pod jakim uticajem većinskog erdeljskog govora, a muntenski je sasvim potisnut. Muntenski dijalekat se danas sigurno još govori i među Banjašima u istočnoj Hrvatskoj u nekoliko naselja sa druge strane Dunava. Ovi pravoslavni Banjaši muntenske dijalekatske baze, koji danas žive u Hrvatskoj, još uvek održavaju veoma čvrste veze sa pomenutim Banjašima sa druge obale Dunava, u Bačkoj.

U oblasti srpskog Banata i u severoistočnoj Srbiji, banjaški govori su pod jakim uticajem banatskog dijalekta rumunskog jezika kojim govori

¹¹ Ideološka jezgra u diskursu o maternjem jeziku Banjaša analizirana su i u: Sikimić 2005b. Određene jezičke osobine banjaških govora u Srbiji date su u: Sikimić 2003.

većinska rumunska i vlaška populacija. U mešovitim rumunsko-banjaškim i vlaško-banjaškim naseljima (kakva su, na primer, Dolovo, odnosno Lukovo) posebno mlađa generacija Banjaša govori prestižniji lokalni banatski dijalekat. U ovom trenutku (2005. godina) veoma je teško rekonstruisati prvobitni dijalekat njihovih predaka. Posebno je složena situacija u rumunskom banatskom selu Torcu (nekada — Begejci) koje je inače nastalo spajanjem dve celine: erdeljskog Malog Torca i banatskog Velikog Torca. Naime, Banjaši žive u Malom Torcu i u dijalektološkom pogledu danas se uopšte ne razlikuju od Rumuna erdeljskog porekla iz Malog Torca. Ipak, erdeljski govor Banjaša iz Malog Torca znatno se razlikuje od banjaških erdeljskih govora zapadne Bačke. U Velikom Torcu Banjaši nisu prvobitno naseljeni, tu su autohtoni Romi, ali su ovi Romi danas višejezični, pored romskog i srpskog jezika, svi odlično govore banatski rumunski dijalekat Velikog Torca.

Obrazovanje na rumunskom jeziku postoji samo kod Banjaša koji žive u rumunskim većinskim naseljima u Banatu. Tokom poslednjih nekoliko godina bilo je nekoliko pokušaja od strane lokalnih zajednica u istočnoj Bačkoj da se u škole uvede rumunski jezik kao fakultativni predmet. Trenutno postoje dva takva projekta: fakultativna nastava rumunskog jezika u selu Vajska i dečiji vrtić na lokalnom erdeljskom govoru u Bačkom Monoštoru koji pohađa dvadesetak učenika. Isti erdeljski dijalekat može se povremeno čuti i na lokalnoj somborskoj radio-stanici u okviru jednosatnog programa za Rome. Za sada, Banjaši u drugim nerumunskim naseljima nisu čak ni pokrenuli inicijativu za jednu od sledeće dve mogućnosti: uvođenje standardnog rumunskog jezika ili lokalnog dijalekta u neki od kulturnih ili obrazovnih programa. Treba napomenuti da je ovo drugo rešenje (podizanje lokalnog banjaškog govora na nivo standardnog banjaškog „jezika“) danas zvanično prihvaćeno u Hrvatskoj i Mađarskoj.

Za razliku od današnjih banjaških govora u Rumuniji (*băieși* odnosno *rudarii*) banjaški govori u Srbiji (osim pomenutih naselja u Banatu u kojima postoji obrazovanje na rumunskom jeziku), uostalom kao i banjaški/karavlaški govori u Bosni, Makedoniji, Hrvatskoj, nisu pod uticajem rumunskog književnog jezika. Prema relativno novim lingvističkim podacima, insularne banjaške zajednice u Rumuniji su endogamne, nema mešanih brakova sa lokalnom rumunskom populacijom (Calotă 1995:130). Ove banjaške enklave u Olteniji razlikuju se međusobno, mada sve imaju transkarpatske odlike (Calotă 1995:137). U Olteniji, na primer, Banjaše karakteriše jednosmerni dijalekatski bilingvizam zbog prestižnijeg statusa lokalnih oltenških govora (Calotă 1995:131). Možemo samo napomenuti

da verovatno postoji i skriveni banjaški uticaj na nivou idiolekta i /ili na ekspresivni govor lokalnih Rumuna.

Tradicionalna zanimanja Banjaša

Jedan od etničkih stereotipa o Banjašima u Srbiji jeste njihovo svođenje na okvire „koritarskog“ zanata. Praktično svi etnografski prilozi o Banjašima uglavom se bave ovim tradicionalnim zanimanjem, spoljnom slikom koja osvaja istraživača na prvi pogled. Sa početka dvadesetog veka postoje ovakvi opisi polunomadskog života koritara (Ђорђевић 1984a:19), ali i podatak da su još krajem 19. veka *vlaški Cigani* u zlatonosnim rekama Peku i Timoku ispirali zlato, što je zanimanje koje su doneli iz Vlaške (Ђорђевић 1984a:23). Detaljan etnografski opis koritarskog zanata duguje se uglednom etnologu Nikoli Pavkoviću (Pavković 1957), uz koji se hronološki i po primenjenoj metodologiji u radu slaže i prilog etnologa Dušana Drljače koji se, uz veliku vremensku distancu, objavljuje u ovom zborniku. O koritarstvu kao etničkom markeru Karavlahu pisano je i u novije vreme (Поповић 2002). I danas, 2005, nekoliko žena u selu Orašje (kod Plažana) na posebnom strugu pravi vretena, koja prodaje na tradicionalan način, od kuće do kuće, a muškarci izrađuju predmete od drveta, ali to čine više iz nostalgije nego iz ekonomskih razloga.

Već je ukazano na nomadski ili polunomadski način života mečkara (*ursara*) u Bugarskoj, koji i danas ima transgranični karakter. U Bugarsku su stigli verovatno sredinom 19. veka, u permanentnim staništima boravili od Mitrovdana do početka marta, putovali u malim grupama (Popov 2000:303–304). *Lingurari* (koritari) u Bugarskoj danas su sedentarni, osim povremenog odlaska na vašare da prodaju svoju robu, ali njihov nomadizam potvrđuju istorijski podaci.

Tradicionalna zanimanja Banjaša severno od Dunava ne svode se samo na koritarstvo, Banjaši u Ečkoj kod Zrenjanina bavili su se izradom cigala,¹² a mnogi erdeljski Banjaši u selima duž Dunava u Bačkoj bave se izradom drvenog uglja. U selima u okolini Beograda Banjaši su tradicionalno nadničari i ne pamte da su im preci izrađivali korita.

Pokazalo se da polunomadski način života podrazumeva poznavanje još nekog zanata, pored rada za nadnicu, tradicionalno komplementarno zanimanje Banjaša je bavljenje muzikom. Pogodnost naselja Brnare („ima

¹² Ovaj posao su radili i muškarci i žene, glina se prvo očisti, pomešana sa vodom gazi nogama, stavlja u kalupove, modeluje i suši na suncu. Gotove cigle se slažu u trouglaste gomile „stotine“, išli su i u druga naselja kao putujuće zanatlije — ciglari (Mitrović 182:328).

japije za korita“), na primer, otkrili su u međuratnom periodu svirači koji su dolazili u okolinu Priboja iz centralne Bosne.¹³

Danas ovakva etnička konstrukcija, zasnovana na zanimanju Banjaša, nije moguća. Ona je u ovom trenutku stvar re-konstrukcije, sećanja na „koritarsko“ vreme i veoma brzo će sasvim nestati. Današnje stanje pre se može označiti kao ekstremno, karakteriše ga socijalna margina: Karavlah u Koceljevu radi kao strvoder, Banjaši u Kaluđerici žive na deponiji smeća, stara samohrana žena iz Uljme kaže za sebe da će uskoro morati ponovo da krene „sa torbom“ po selima.¹⁴ Kao drugi ekstrem stoje fizički dokazi izuzetnog bogatstva i uspeha u životu u gastarbajterskim selima o kojima u ovom zborniku piše Otilija Hedešan.

Banjaške egzogamne zajednice

Banjaši sami ističu da ne sklapaju brakove sa Mečkarima (*Ursari*), čiji je maternji jezik takođe rumunski jezik, ali se, po njihovom viđenju — razlikuje. Mečkari rumunskog maternjeg jezika inače su malobrojni u Srbiji. Za uspostavljanje sociolingvističke i dijalektološke slike neophodno je i sagledavanje areala interne banjaške komunikacije. Pre Drugog svetskog rata, kako je to pokazao Emil Petrović, areal komunikacije Banjaša u Čokešini bila su sela: Petkovića, Bela Reka, Duvanište i Lipolist (grupa sela), zatim preko Drine do Sarajeva (*Sarai*), u okolini Šapca (*Țirg*), zatim sa druge strane Šapca (u Sremu i Slavoniji) i prema Beogradu (*Beligrad*). Nikola Pavković beleži sredinom prošlog veka da Karavlahi iz okoline Bjeljine (Bosna) svoje proizvode prodaju i u udaljenijim krajevima Hercegovine i Dalmacije, a da Karavlahi iz Maoče prodaju u Posavini, Vojvodini i Srbiji — na vaširama u Šapcu, Ubu, Lazarevcu, Mladenovcu, sve do Požarevca (Pavković 1957). Većina Banjaša u Posavini zna za postojanje *bagrdanskih Rumuna* jer su ovi sami svojevremeno dolazili i prodavali svoje proizvode od drveta; oni su to svoje putovanje imenovali turcizmom *vilajet: până vilaieturi*. Karavlahi u okolini Priboja pominju *Bagrdane* koji su sa svojim proizvodima počeli da stižu ubrzo posle završetka Drugog svetskog rata. *Bagrdani* čiji se rumunski jezik ocenjuje kao „čist“ i „neiskvaren“ verovatno su stanovnici s. Strižilo u blizini Jagodine.

Vranjevo, o kome će detaljnije biti reči u nastavku ovog rada, jeste predgrađe Novog Bečeja u centralnom Banatu na obali reke Tise. Mreža

¹³ Na primeru erdeljskih Banjaša muzičara u Mađarskoj v. problematizaciju odnosa zanimanja i identiteta u: Kovalcsik 2000, konstrukciju identiteta među profesionalnim romskim muzičarima u Rumuniji v. u: Beissinger 2001.

¹⁴ Analizu diskursa o socijalnoj margini i romskoj porodici koja se izdržava prosjačenjem v. u: Сикимић 2005a.

sklapanja brakova ove egzogamne zajednice veoma je složena i pokriva skoro sva banjaška naselja iz Banata i Bačke (izuzev Banjaša iz udaljenog sela Grebenac u južnom Banatu koji imaju i uobičajene bračne veze sa Banjašima južno od Dunava, posebno iz Velikog Gradišta). Pravoslavni Banjaši u Vranjevu sklapaju brakove i sa Banjašima katolicima iz Apatina. Postoje i mešani brakovi sa lokalnim Romima srpskog maternjeg jezika. Primer Vranjeva tipičan je za većinu banjaških zajednica u Srbiji.

Zbog veoma jake socijalne diferencijacije među sedentarnim Banjašima i nomadskim mečkarima (obe grupe govore rumunski jezik), između ove dve grupe nema bračnih veza — kao u selu Bukovik kod Arandjelovca gde obe grupe i danas žive zajedno. Bukovički mečkari imaju rođačke veze uglavnom sa Banjašima iz Marinkove bare u Beogradu.

Izgleda da je slučaj endogamnog banjaškog naselja Berilje u blizini Prokuplja jedinstven, što možda ukazuje da je njihov rumunski govor ostao netaknut. Drugi Banjaši iz centrale Srbije imaju neke predstave o zajednici u Berilju, ali mešani brakovi nisu potvrđeni. Bilingvizam je u Berilju skoro dvosmeran, naime, u ovom selu većina Srba je u stanju da vodi jednostavnu konverzaciju na lokalnom rumunskom govoru. Stanovništvo Berilja je prilično recentno, naseljavanje sadašnjeg stanovništa počelo je tek posle 1880. Ovakve izolovane banjaške enklave postoje (ili su postojale do skora) i u drugim oblastima Balkana, kao što je sever Makedonije.¹⁵

Brodice su isključivo banjaško naselje, danas naselje gatarbejtera, većinom zaposlenih u Austriji, koje je okruženo Vlasima banatskog dijalekta rumunskog jezika. Stanovnici naselja Brodice počeli su da praktikuju egzogamiju vrlo skoro, uglavnom uzimajući za žene rumunske državljanke, bile one romskog ili banjaškog porekla. Sredinom prošlog veka počela su iseljavanja Banjaša iz Brodica u Veliko Gradište i dalje u južni Banat, posebno u rumunsko selo Grebenac, odakle su se takođe ubrzo iselili.¹⁶

Banjaši: Podunavski kontinuitet

Zahvaljujući ljubaznosti mohačkog pravoslavnog sveštenika Radovana Stepanova, decembra 2003, prilikom istraživanja Srba u mađarskoj

¹⁵ Prema usmenim podacima Grozde Mladenović, rođene 1931. u Krnjinu kod Leposavića na Kosovu, pre Drugog svetskog rata u okolini Leposavića postojalo je nekoliko naselja sa zemunicama Cigana koritara. Oni su u zemunicama boravili preko zime, a od Đurđevdana išli po selima: muškarci su prodavali vretena, korita i kašike od drveta, a žene su prosile i gatale.

¹⁶ Na osnovu svojih terenskih istraživanja tokom 1967. godine, ozbiljnu studiju o ovim preseljenicima iz Brodica u Grebenac objavila je etnolog Mirjana Maluckov u: *Etnološka građa* 1979:141–150.

Baranji tim Balkanološkog instituta bio je u prilici da pregleda i matičnu knjigu krštenih iz grada Mohača, za period od 1897. do danas. Na osnovu podataka iz ove knjige može se rekonstruisati etnička struktura pravoslavnog stanovništva u gradu Mohaču krajem devetnaestog i početkom dvadesetog veka. Pored Srba, kao gradskog stanovništva, ova knjiga registruje i srazmerno veliki broj pravoslavnih Cigana (svi su zabeleženi kao „istočnopravoslavne vere“). Sveštenik se seća da su: „Oni su većinom, pa i mađarski i srpski govorili. (A rumunski?) I rumunski, da. Sad i već nema više. Ja sam još krstio, sad više nema, izumreli su.“ Odnosno: „Nekad je bilo mnogo. A sad nema nikoga. I koji su Cigani tu, nema više da dolazi krstiti. (Nisu pravoslavni?) Nisu nikakvi. Pa većinom, sad nema pravoslavnih više.“ Poslednja godina pod kojom su Cigani upisani u ovu knjigu jeste 1902. Sveštenik je pomenuo da su u jednom periodu postojale i odvojene „ciganske“ matične knjige.

Većina ovih Cigana bila je iz sela Kuljked nekoliko kilometara južno od Mohača (mađ. Kölkéd).¹⁷ U samom Mohaču se pominju Cigani koji su živeli u „Kurjačijoj ulici“ i/ili „Ciganskoj mahali“, odnosno na „starom dunavskom bentu“ [nasipu].

Matična knjiga beleži i etničke odrednice majke, deteta, ili kolektivna imenovanja. Paralelno se koriste sledeći termini: *Ciganka*, *Ciganka Karavlahinja*, *Ciganče*; odnosno, kolektivna imenovanja: *koritari*, *Rumuni* (porodica Cvete, Flore Mihajlović, iz Kuljkeda upisana je 1901. kao „Rumuni“); *Cigani Rumuni*, *koritari Karavlas* i *Cigani Karavlas*.

Većina upisanih ličnih imena je kalendarska, malo je slovenskih ličnih imena (samo *Vladislav* i *Bogdan*, za koje bi jedno od mogućih objašnjenja bilo da su kumovi Srbi ciganskoj deci davali srpska imena), što bi moglo da ukazuje na relativno skori prelazak u srpsku pravoslavnu crkvu iz rumunske pravoslavne ili katoličke crkve. Žensko lično ime *Cveta* ili *Cvjeta* verovatno je prevod sa rumunskog *Flora*, jer se oba ova imena često javljaju u paru, kao prevod, obično srpski prevod — *Cveta* — stoji u zagradi iza, u to vreme omiljenog i vrlo često davanog ženskog imena *Flora*.¹⁸

¹⁷ U Kuljkedu i danas žive rumunski Cigani, stariji su do skora bili pravoslavni, a prema mohačkoj matičnoj knjizi krštenih ima ih i danas nekoliko pravoslavnih. Detaljnije o odnosu Srba i Banjaša u Mađarskoj u: Sikimić 2004.

¹⁸ Prezimena su bila u Kuljkedu: *Balog* i *Bogdan* (najčešće), *Mihajlov*, odnosno *Mihajlović*; ali i mađarska: *Olšo* i *Nađ*. Ženska lična imena su: *Flora* odnosno *Cveta/Cvjeta*, *Marija*, *Eva*, *Jula*, *Julijana*, *Linka*, *Pana*, *Terezija*, *Ana*, *Ekaterina*, *Emilija*, *Ruža*, *Ružica*. Kod ženskih imena često su upisani hipokoristici umesto punog imena. Muška lična imena su bila: *Jovan*, *Dorđe*, *Pavle*, *Mihajlo*, *Todor*, *Petar*, *Grigorije* ali i *Vasa*, *Vladislav* i *Bogdan* (1902).

Sva ova deca upisana su kao nezakonita, ona potiču iz nevenčanih brakova, uz ime majke ponekad stoji i ime njihovog nevenčanog oca, na primer, navedeno u različitim formulacijama: „Flora, kći Đorđa Baloga i Marije Balog, djevoja, Ciganka, *živuća sa* Pavlom Balogom“ ili „Balog Flora, devojka, kći Georgija Baloga, *gazdarica* Vase Baloga, Ciganina.“, ili (1902) „dete Petar, *prirodni otac* Đorđe Mihajlović, koritar, mati djevojka Ruža Balog, kći Pane Olšo, Ciganka“. Mohački sveštenik sa današnje vremenske distance ovako komentariše izostanak pravoslavnih Cigana u matičnim knjigama venčanih:

Ili neki, samo, jer tu je trebalo da se plati, sigurno. (Mislite da je to razlog?) Ja mislim. Pa i nije, tu često puta nisu, ajde, žena odbegla i gotovo, ne treba venčati, ne treba ni svadbu držati ni ništa, samo. Ili se dete rodilo, pa su onda, ajd.

Latentna socijalna distanca između dve manjine, Srba i Roma i/ili Banjaša u Mađarskoj, očigledna je i iz pisanih i iz usmenih izvora. Od Srba dobijeni indirektni podaci o Rumunima Banjašima u Mađarskoj poklapaju se sa direktnim podacima iz mađarske romološke literature dobijenim direktno od Banjaša, to su podaci o njihovoj višejezičnosti (Banjaši govore mađarski, rumunski i srpski/hrvatski, up. Havas 1997:89, Eperjessy 1997:172),¹⁹ zatim podaci o njihovoj veroispovesti (pravoslavnoj i katoličkoj) i tradicionalnim zanimanjima (prerada drveta).²⁰

Zaključujući na osnovu podataka o informatorima u mađarskom zborniku *Cigány néprajzi tanulmányok* 6, Budapest 1997, prezimena *Balog, Bogdan* i *Oršoš* inače su česta među Banjašima u Mađarskoj.²¹ Srpski

¹⁹ U naselju Ečenj (Őcsény), županija Tolna, Banjaši danas govore samo mađarski jezik, samo stariji ljudi međusobno govore rumunski (Kalányosné 1997:104).

²⁰ Podaci austrougarskog popisa Cigana (u oblasti današnje južne Mađarske) od 31. januara 1893. pokazuju da je najveći broj Cigana koji se bave preradom drveta bavio izradom korita. Ovi Cigani su uglavnom stalno nastanjeni i žive sa desne obale Dunava, tako je u Baranji 1893. popisano 489 koritara. Cigana, koji se bave izradom drvenih kašika živeli su Sedmogradskoj oblasti, to jest na levoj obali reke Tise, slično kao i vretenari (up. Herrmann 1997:13–14).

²¹ Ova prezimena imaju i Banjaši u Bačkoj. U Bogojevu ima više porodica sa prezimenom *Balog*, zatim *Jovanović*, *Njergeš*, *Oršoš* i *Petrović* (Etnološka građa 1979:45) i *Lakatoš*, *Kostić*, *Mišković*, *Čonka* (Čeperka 1997:226). U Bačkom Monoštoru su sedamdesetih godina postojala sledeća prezimena (u zagradi je dat broj osoba): *Balog* (49), *Bogdan* (6), *Bošković* (1), *Bošnjak* (6), *Čonka* (9), *Kovač* (2), *Mihajlović* (17), *Mišković* (10), *Njergeš* (3), *Oršoš* (7), *Petrović* (30), (Etnološka građa 1979:40). U Apatinu: *Balog*, *Đurđević*, *Mišković*, *Petrović* (Aćimović 1997:248), i *Ignjac*, *Kalanjoš*, *Kiš*, *Oršoš*, *Njergeš* (Brajaktarević 1964:193, 199). U Adorjanu: *Balog*, *Bogdan*, *Čenke*, *Đerđ*, *Kiš*, *Kovač*, *Mišković*, *Njergeš*, *Petrović*, *Preda*, *Todorović* (Etnološka građa 1979:70). U Sonti su najbrojnija prezimena: *Mišković*, *Nikolić* i *Petrović*, a postoje još: *Balko*, *Balog*, *Banjaš*, *Baranj*, *Bogdan*, *Čonkić*, *Đurđević*, *Gan*, *Ignjac*, *Kalanjoš*, *Kiš*, *Oršoš* i *Todorović* (Etnološka građa

Cigani u Mađarskoj, prema usmenim podacima dobijenim od Srba u Baranji, mahom imaju prezimena *Kostić*, *Jovanović* i *Mišković* i zapravo ostaje nejasno da li su banjaškog porekla ili ne.

Od Vidoja Kućančanina, učitelja u penziji iz Mađarboje, dobijeni su podaci o postojanju nekada pravoslavnih Banjaša, korpara po zanimanju, u hrvatskom selu Donji Martinci (mađ. Alsószentmárton). U ovom selu danas Banjaši dominiraju, a katolički sveštenik koji služi u Donjim Martincima svedoči da je sada katolicima Banjašima veoma važno crkveno krštenje i sahrana, ali da se ne venčavaju u katoličkoj crkvi. Banjaški običaji koje ovaj katolički sveštenik opisuje (kao što je, na primer, nošenje jaja na groblje na Pobusani ponedeljak ili slava Svetog Arhandela) ukazuje da su oni do skora bili pravoslavni (Kovalcsik 1997:161, 163).²²

Najveći broj Banjaša u Mađarskoj živi u selima duž granice sa Hrvatskom, pored reke Drave. Danas u Baranji oko polovina (od preko 10 000) Roma govori rumunski kao maternji jezik, ali se pretpostavlja da je većina stigla u Baranju tek u 20. veku, pre svega sa juga, iz severnih krajeva bivše Jugoslavije (Banjaši iz Baranje često pominju tamošnje rođake), i iz županije Šomođi (Havas 1997:82–83, Eperjessy 1997:170).

Banjaši katoličke veroispovesti danas u Srbiji žive u Bačkoj, duž Dunava, u naseljima Bački Monoštor, Apatin, Sonta, Bogojevo, Vajska, Plavna kod Bača, u delu Novog Sada zvanom Slana Bara i u naselju Adorjan na obali reke Tise.²³ Ovi Banjaši imaju rođačke veze sa Banjašima u Mohaču i Dardi (u Hrvatskoj), i, kao i oni, rado uzimaju ne-Banjaše, meštane, za kumove (Etnološka građa 1979:40, 47, 75). U pitanju je, svakako, nesumnjivi kontinuitet Rumuna Banjaša u Podunavlju i Podravini. Oni su uglavnom katoličke veroispovesti, retko pravoslavne; nosioci su uglavnom erdeljskog, nešto manje muntenskog dijalekta rumunskog jezika i zajedničkog nekadašnjeg tradicionalnog zanimanja — prerada drveta. Ovaj banjaški kontinuitet odražava situaciju pre promena granica u centralnoj Evropi do kojih je dolazilo u više navrata tokom dvadesetog veka. Za razliku od južnih Slovena u Mađarskoj, koje pripadnost pravoslavnoj, odno-

1979:75), odnosno *Njergeš*, *Čonka*, *Lakatoš*, *Nikolić*, *Kovačević* (Stojanović 1997:246). Najčešće prezime u Vajskoj je *Mišković* (v. Šolaja 1997).

²² Istu situaciju za apatinske Banjaše opisuje Barjaktarević 1997:56. Oni su, po njemu, prvobitno bili pravoslavni, ali: „Pošto u blizini nije bilo pravoslavnog sveštenika, njih je odmah prihvatio katolički župnik. I, ukoliko su uopšte vernici, ovi Cigani su danas katoličke vere“. Barjaktarević 1964:203 beleži 1868. kao godinu kada počinje registrovanje apatinskih Banjaša u katoličkim matičnim knjigama.

²³ Up. Čičovački 1997, Stojanović 1997, Čeperka 1997, Zorić/Šolaja 1997, Šolaja 1997. Etnološka građa 1979:75, Pešikan 1997. Za Banjaše u Novom Sadu up. između ostalog, Čakan 1997, Vrgović 1997:509. U poslednjih desetak godina zajednica Banjaša u Slanoj bari prešla je na pravoslavlje.

sno katoličkoj crkvi i danas etnički u potpunosti determiniše, Banjaši se lako prilagođavaju promenama u sredini u kojoj žive i bez narušavanja svog etničkog integriteta pristupaju drugim verskim zajednicama.

Vranjevo: vojvodanski kontinuitet

Pilot istraživanja Banjaša u Banatu započeta su jula 2002. u Dolovu i nastavljena marta 2004. u Uljmi. U Uljmu je ekipa otišla zaintrigirana podatkom iz Popisa stanovništva 2002. godine, prema kome Uljma ima ukupno 3598 stanovnika, od kojih 2987 Srba, 10 Hrvata, 10 Roma, i 400 Rumuna.

Pokazalo se da Banjaši iz Uljme sklapaju bračne veze sa sledećim banjaškim naseljima u Banatu: Ečka, Torak, Dolovo, Dobrica, Novo Selo i Samoš. Rumunski govor Banjaša u tim naseljima je, prema njihovoj sopstvenoj proceni, skoro sasvim isti, a jedina upadljiva razlika postoji, opet prema njihovoj ličnoj oceni, u odnosu na rumunski govor Vranjeva, predgrađa Novog Bečeja.²⁴ Tako se kao sledeće važno mesto za uspostavljanje slike o Banjašima u Banatu nametnuo Novi Bečej i njegovo predgrađe Vranjevo.²⁵

Prema postojećem etnografskom opisu iz 1967. može se rekonstruisati prilično jasna slika identiteta lokalne romske zajednice iz Vranjeva: u pitanju je bila velika grupa *kućevnih Cigana* koji nisu govorili romski jezik, među njima je bilo i nekoliko porodica čiji je maternji jezik rumunski. Većina ih se izjašnjavala za Srbe, osim 2–3 porodice koje su se iskazivale za Rumune, etnik Ciganin smatran je za uvredljiv. Autor ipak napominje da se ova etnička grupa „od Srba razlikuju bojom kože“. U Novom Bečeju je živela i grupa Roma čergara koji su „kućevne Cigane“ nazivali *Tanicki*. Ove dve grupe se međusobno nisu mešale. Etnografski podaci Milivoja Milosavljevića o tradicionalnoj kulturi vranjevačkih Cigana veoma su oskudni,²⁶

²⁴ Novi Bečej sa Vranjevom je danas jedinstveno naselje. Ranije su bili administrativno podeljeni i svako naselje je imalo svoju opštinu. Vranjevo je ranije pripadalo Velikokikindskom dištriktu i imalo je izvesne privilegije i povlastice dobijene još od Marije Terezije, koje nisu imala naselja van dištrikta. Ove privilegije privukle su veliki broj Roma, koji su se stalno naselili u naselja dištrikta.

²⁵ Etnolingvistička istraživanja Vranjeva obavljena su 26. marta 2004. u ekipi su bile: Annemarie Sorescu-Marinković, Svetlana Ćirković i Biljana Sikimić, detaljnije o Banjašima u Vranjevu v. u: Sikimić 2004a.

²⁶ „Kućevni i rumunski Cigani nastanjeni u Vranjevu imaju kuće kao što ih imaju i ostali u selu. One su znatno bolje (u odnosu na kuće čergara), unutrašnjost im je čistija i uredenija. Kod nekih ima modernog nameštaja, dobrog pokućstva i ostalih uređaja potrebnih domaćinstvu. Ove kuće su većinom kupljene od zemljoradnika koji su se preselili bliže centru grada. Cigani nastanjeni u Vranjevu ekonomski bolje stoje od čergara. Vranjevački Cigani su većinom zaposleni ili imaju zemlju. Kod porodica zemljoradnika, život u kući ne razlikuje se od života ostalih zemljoradnika u mestu. Među ovim Ciganima ima nekoliko

tako je zabeleženo da je kod kućevnih Cigana svadba bogatija i da se obavlja kao kod Srba. Muškom detetu se veže bajer, crvena torbica sa ušivenim amajlijama, koje ga čuvaju od uroka. U celom tekstu ostaje nejasno na koju se grupu odnosi ionako šturi opis.²⁷

Pokazalo se, slično kao u Uljmi, da je osnovna odlika banjaške zajednice u Novom Bečeju njena upadljiva egzogamnost, veoma je teško bilo naći stariju ženu koja je i rođena u Vranjevu. Centralno pozicionirano Vranjevo u Vojvodini sklapa bračne veze i sa sunarodnicima iz Banata i iz Bačke. Tako u Vranjevu danas žive žene iz Torka, Ečke, Uljme ali i iz Adorjana, Apatina i Novog Sada. Ovako složena demografska slika veoma komplikuje svaku ozbiljniju lingvističku i antropološku analizu.

Banjaši u Vranjevu veruju u suđenice. Mrtvacu se u sanduk stavlja mak, lutka napravljena od izdrobljenog tanjira, razbijena cigla, glava od kokoške, a sam mrtvac se vezuje krpom. I danas je očuvan običaj Zorile, ali nema puštanja vode za mrtvog. Termini za daće su: *pomana*, *tajna večera*, *pogrobu* i *zadušnicilji*. Pomanu za života dala je za sebe žena rodnom iz Begejaca. Od kalendarskih praznika uočava se da je rumunski *Joia viarge* termin za Veliki četvrtak i da ključni godišnji praznici takođe nose rumunska imena (*Ajun*, *Crăciunu*, *Pașcili*, *Sântoageri*), ali se loži badnjak (*badnac*), i slavi se slava (*sărbătoare*). Manji kalendarski praznici imaju srpska imena: *Ivandan*, *Dovi* (žene rodnom iz Apatina slave Duhove tri dana — *Dovil'i*), *Ružičari*, *Vrbica*. Sve do skora banjaške devojke su išle kao Lazarice (termin *lăzărițil'i* adaptiran u rumunski jezički sistem) sa pesmom: *Op*, *Lazare*, *dobar dane*, ali se sledeća koledarska pesma pevala na rumunskom jeziku:

porodica koje se bave i špedicijom. Oni obavljaju sve prevozne isporuke po Novom Bečeju. Kod Vranjevačkih Cigana ima priličan broj onih koji se bave muzikom — sviranjem po kafanama ili javnim priredbama, zatim su skupljači perja, krpa i drugog otpada. Pored ovih zanimanja, u poslednje vreme idu u Italiju, te otud donose raznu robu kojom trguju po selima i pijacama.“ (Etnološka građa 1979).

²⁷ „Za pokojnikom se plače naglas. Sahrana se obavlja u prisustvu sveštenika, ali ima veliki broj onih koji svoje umrle članove sahranjuju bez njega. Kad se pokojnik ponese na groblje, ukućani i obližnji susedi rasipaju vodu iz svojih sudova i donose novu, svežu. U sanduk i raku baca se sitan metalni novac. U žalosti se nosi crna marama. Po sahrani, kuća se kadi tamjanom i osvetljenje gori šest nedelja. Vrata i prozore za to vreme dobro zatvaraju da ih vampir ne pojede. *Dena hale o čohano*. Oni veruju da za to vreme duša pokojnika luta oko kuće i može da naškodi ukućanima. Imućniji podižu spomenike svojim bližim rođacima.“ Na temu kalendarskih običaja pomenuti su samo slava i Božić: „Slava i Božić su najglavniji praznici koje drže. Imućniji slave kao što to čine i ostali pravoslavni stanovnici. Najviše slave Petkovaču, zatim Sv. Arhandela i Sv. Nikolu. Za slavu pale velike sveće koje gore celog dana. Siromašniji ne slave. Ako to baš žele, oni samo upale sveću. Za slavu se sprema ručak i piće. Uoči Božića domaćin unosi u kuću slamu na kojoj se spava i večera. Ko ima konje, taj unosi i amove koje stavlja ispod stola“ (Etnološka građa 1979).

Noi umblăm sã corândã, domnului doamne,
 Nu ce, gazdo, mânâia, domnului doamne,
 c-am veñit la ușa ta,
 n-am viñit io niș d-un răv,
 c-am veñit cu Dumñezãu,
 dãi ñe, gazdo, ce n-oi da.

Mi idemo da koledamo, gospodine gospode,
 Nemoj, gazdo, da se ljutiș, gospodine, gospode,
 Što smo došli na tvoja vrata,
 Nismo došli zbog zla,
 Jer smo došli sa Gospodom,
 Daj nam, gazdo, šta nam daș.

Ova razlika u ophodnim obiçajima (kod oba postoji darivanje uèesnika, što je inaèe presudno da neki ophod preuzmu Romi) mođe se tumaèiti nepostojanjem lazarièkog ophoda kod Rumuna u Banatu, dok je navedeni koledarski tekst poznat Rumunima u Banatu. Definitivno objašnjenje ovog problema „prevođenja kulture“, međutim, uslođnjava postojanje lazarièkog teksta na rumunskom jeziku kod Banjaša koji žive južno od Dunava, u vlaškome okruženju (u krajinskom selu Podvrška, ali i u Lukovu kod Boljevca, gde su Banjaši izvodili lazarièki ophod i na srpskom i na rumunskom jeziku). S druge strane, terenska istraživanja Banjaša južno od Dunava u okviru srpskih zajednica (selo Trešnjevica kod Jagodine) pokazala su da je tokom dvadesetog veka postojao koledarski ophod sa folklornim tekstom na rumunskom jeziku. Imajuçi u vidu visoku mobilnost banjaških zajednica i istovremeno njihovu nezainteresovanost za sopstveno istorijsko pamćenje, nije sasvim opravdano doneti zaključak o relativno važnijem statusu koledarskog ophoda i Božića u kulturi Banjaša.

Etnolingvistièki problem predstavlja i kalendarski termin za dan na koji se isteruju zmiije, Mladenci, odnosno 40 muèenika, koji i kod Banjaša u Vranjevu pada 22. marta. Ovaj dan Banjaši u Vranjevu nazivaju *Mucenici*, pa mođe biti kako rumunskog, tako i srpskog porekla. Jednako je zanimljiv kao etnolingvistièki problem i sam obièaj isterivanja zmiija kađenjem upaljenom krpom:²⁸

²⁸ Prema etnologu Mili Bosić 1996:226–229, praznik pod nazivom 40 muèenika uglavnom je poznat Srbima u Baèkoj, Sremu i severnom Banatu, dok je u južnom Banatu poznatiji pod nazivom „Mladenci“. Kod banatskih Hera se pale vatre na ulici i preskaèu, nekad tri puta. U vatru se baci krpa koja razvija smrad da bi se razbegle zmiije od tog smrada. Domaćica sa zapaljenom krpom obilazi zgrade. Vatre protiv zmiija pale se u Orlovatu i Farkaždinu. Kod Rumuna u Banatu, prema Mirjani Maluckov (1985:276), termin za ovaj praznik je *Șimșii* ili *40 de mucenici*, kada se protiv zmiija na obe strane kapije pale vatre. U Malom Torku su mladiçi preskakali vatre uz reçi: *Ieș cald, tună frig*.

(S-a făcut ceva să nu mușcă șarpil'i?) Șarpil'i, da, s-afuma *dvaesdrugog marta*, da. Când e *dvaesdrugog marta*, fugi șarpe să nu ce afum, mergea *okolo* de tri ori casă, faci putan, pui dârză, șcii ce-i aia? (Nu.) Putan, da, dârză ș-aprins dârză, aia se spuie la noi putan, când se aprinde dârză. Ș-atuncea mergi dă tri ori *okolo* casă și spuie: Fugi, șarpe, să nu ce afum! Să nu ce ard! *Il*: fugi, șarpe, să nu ce afum. Dă tri ori. (Și pentru copii?) Da, pentru toți, atuncea puși putanu ăla foc a focu, arge, dîrza aia arge, și lași, atuncea tăcem și noi dă tri ori să ne afumăm, să nu ne mușce șerpi (Cum îi ziceți la ziua asta *dvaesdrugog marta*?) Muceniți, Mucenițe, da, pă aia e *dvaesdrugog marta*. La voi *Mladenci*, a la noi Muceniți. Și mormânți, la noi se miarge zăva aia la mormînți, la morți. Ș-să duce, la morți *svašta* să duce. Care cum vreaură. Ce vreau ducera. Care cum vrea.

(Da li se radilo nešto da ne ujedaju zmije?) Zmije, da, dimi se *dvaesdrugog marta*, da. Kad je *dvaesdrugog marta*, beži, zmijo da ne ne zadimim, išli su *okolo* kuće tri puta, napraviš putan, staviš krpu, znaš šta je to? (Ne.) Putan, da, krpa i pališ krpu, to se kod nas kaže putan, kad se zapali krpa. I onda ideš tri puta *okolo* kuće i kažeš: Beži, zmijo, da te ne zadimim! Da te ne pečem! *Il*: Beži, zmijo, da te ne dimim. Tri puta. (A za decu?) Da, za sve, onda staviš taj putan, vatru, na vatru, gori, ta krpa gori, i onda trčimo i mi tri puta da se zadimimo, da nas ne ujedaju zmiju. (Kako zovete taj dan *dvaesdrugog marta*?) Mučenici, Mučenice, da, pa to je *dvaesdrugog marta*. Kod vas Mladenci, a kod nas Mučenici. I groblje, kod nas se ide tog dana na groblje, kod mrtvih. I ide se, kod mrtvih *svašta* se nosi. Ko kako želi. Šta žele nose. Ko kako želi.

U daljem traganju za poreklom banjaškog običaja isterivanja zmija zapaljenom krpom na Mladence, posebno je značajan sledeći podatak dobijen od Roma u Bavaništu:²⁹

(Kad su Mladenci da li se radi nešto od zmija?) To ne znam. (A da li su se palile vatre?) To sam i ja čula, ali ne znam. Mučenice, da nije to? (Dvaes drugi mart.) Pa da, ondak da. Mučenice, mi kažemo više po romski, Mučenice. E, ondak se pali, da. Moja majka nosi krpu, pali, ide za zmije, da bude. Jeste, to jeste. (Šta kaže?) [Sledi tekst na romskom jeziku], i tako tri puta prolazi kuću. I ja isto tako, da. (I decu?) Da, i decu. Tako stavim na drvo tu krpu i ondak palim tu krpu i ondak tako triputa idem. Mi imamo dve kuće i ondak kod obadve idem tako okolo triputa sa decama. Jel deca izlazidu i igradu i svašta, da ne naiđu di zmije i to. Ali sad nema toliko trave, to sad sve lepo čisto kod nas. (Taj običaj još uvek držite?) Da, još držimo. (Odakle uzmete vatru za to?) Pa pali-

²⁹ Integralni transkript razgovora iz Bavaništa i njegova analiza dati su u: Sikimić 2005.

mo malo tu, dobro je da i deca preskočidu tu vatru. To obavezno upalimo svake godine. (Bavanište, 23. 05. 2004. Konstantinović Slavica)

Pokazana tipološka banjaško — romska podudarnost u Banatu ukazuje na potrebu uključivanja i uže romske tradicionalne kulture u spektar kulturnih obrazaca refentnih za banjašku kulturu. Sa druge strane, za svako ozbiljnije poznavanje tradicijske kulture i jezika brojnih romskih zajednica u Vojvodini takođe je potrebno istražiti rumunske kulturne i jezičke adstratne slojeve.

Karavlasli: centralnobalkanski kontinuitet

Terensko istraživanje Karavlahu u okolini Priboja i u samom gradu Priboju podstakao je usmeni podatak dobijen od profesora Budimira Svrkote, koji je početkom 2004. objavio članak o Karavlasima u *Pljevaljskim novinama* (Svrkota 2004). Početkom iste godine i Televizija Priboj je napravila kratku dokumentarnu emisiju o poslednjim koritarima iz sela Brnare. Ekipa Balkanološkog instituta SANU obavila je, zahvaljujući ovim početnim podacima i organizacionoj pomoći Doma kulture i Muzeja u Priboju, terenska etnolingvistička istraživanja ove zajednice u junu i avgustu 2004, a traganje za potomcima ove karavlaške enklave nastavila u Koceljevi, oktobra 2004.

O bosanskim Karavlasima postoji kratak lingvistički zapis Gustava Vajganda (Weigand 1908) i nekoliko etnoloških studija, od kojih su neke bile i predmet ozbiljnih osporavanja pre svega zbog rumunske nacionalne teze koju su zastupale (u pitanju su studije rumunskih autora Isidora Ješana — Ieşan 1905 i studija Teodora Filipeskua — Filipesku 1907 iz sarajevskog *Glasnika zemaljskog muzjea*, objavljena i na rumunskom jeziku). Nemački putopisac Hajnrih Renner (Renner 1897:241–247) pominje *Karavlahu* kao Cigane koje je sreo kod Vlasenice, u pitanju je, vrlo verovatno, isti autor koji pod inicijalima A. Ka. piše o bosanskim Karavlasima u listu *Bosnische Post*, Sarajevo 1895, a sa kojim polemíše Filipesku 1907:80–81. Suštinske primedbe na Filipeskuovu studiju o Karavlasima imali su brojni ozbiljni autori sa početka dvadesetog veka, među kojima je i Tihomir Đorđević (Đorđević 1907), polemika je vođena oko tvrdnje ovih rumunskih autora da su Karavlasli — Rumuni. Od Filipeskuovih zapisa probu vremena izdržala su, ipak, neka etnografska fakta (on se u tom pogledu zapravo oslanjao na pouzdane terenske beleške Tome Dragičevića) i spisak mesta u kojima su Karavlasli živeli u Bosni krajem 19. veka. Taj spisak ne donosi podatke o okolini Priboja, koji u to vreme pripada Otomanskom carstvu, a najjužnija kavlaška naselja u Bosni bila su, prema tom spisku, u okolini Vlasenice. Novijih celovitih studija o Karavlasima u Bosni nema, tako da

su veoma dragoceni podaci o razmeštaju karavlaških naselja u etnografskoj građi: Pavković 1957 i Popović 2002.

Rezultati dosadašnjih terenskih istraživanja ukazuju da se okolina Priboja ne nalazi u, uslovno rečeno, južnom banjaško/karavlaškom kontinuumu koji teče od severne Bosne širokim pojasom Posavine i Podunavlja i spušta se Pomoravljem sve do sela Berilje kod Prokuplja, koje je i najjužnija tačka u kojoj Banjaši/Karavlasli u Srbiji danas žive. To bi značilo da je selo Brnare, zajedno sa sekundarnim naseljem Karavlahi iz sela Brnare — gradom Pribojem, usamljena i udaljena karavlaška enklava.

Lokalna usmena istorija svedoči da se jedan deo Karavlahi, verovatno veći, u selo Brnare doselio tridesetih godina dvadesetog veka iz centralne Bosne (okolina Visokog), ali ne direktno već sa kraćim nastanjivanjem u okolini Foče (porodica Kostić). Neke porodice (porodica Marinković) za sebe kažu da su doseljene iz okoline Šapca. Svi ovi doseljeni Karavlasli živeli su relativno kratko u selu Brnare: oko trideset godina, kada počinje postepeno odseljavanje. Prema usmenim svedočenjima, koja je teško proveriti, sedam kuća porodice Kostić odseljeno je 1958/1959. za Koceljevu, a drugi su se preselili u Priboj.

Može se sa sigurnošću tvrditi da su Karavlasli došli u Brnare kao potpuno dvojezični (govorili su jednako dobro maternji rumunski dijalekat i lokalni srpskohrvatski govor), da bi danas samo najstariji Karavlasli iz Priboja pasivno znali rumunski (u porodici ga ni oni aktivno ne koriste). Karavlaška zajednica u s. Brnare danas ima samo dve kuće. Rumunski jezik se aktivno govori u obe — ali ga govore samo dve žene koje su ovde udate, a rođene su (kako same kažu) negde u okolini Olova u Bosni.

Selo Brnare i grad Priboj bila su karavlaška 'tranzitna' mesta, može se, zapravo, govoriti o ulančavanju tranzitnih mesta tokom životnog veka skoro svakog odraslog Karavlahi jer je druga generacija Karavlahi preseljenih pedesetih godina dvadesetog veka u Koceljevu danas skoro cela na radu u inostranstvu.

Ove početne tvrdnje ilustruju transkripti razgovora vođenih sa Karavlasima i u Koceljevi i Priboju, kao i transkripti razgovora vođenih sa Srbima i Muslimanima u široj okolini sela Brnare (objavljeni u: Sikimić 2005).

Sa sociolingvističkog aspekta zanimljiv je pre svega diskurs Karavlahi B. K. snimljen u Koceljevi; za ovog sagovornika karakterističan je potpuni srpsko-rumunski bilingvizam. Prelaskom na srpski jezički kod B. K. povremeno (ali ne dosledno) pokazuje odlike govora i tipa usmenog tradicionalnog diskursa okoline Priboja. To je, na primer, upotreba imperativa u naraciji, redovno markiranje „sramotnog“ dela teksta u diskursu sa *da proštiš*. Izrazita individualna odlika njegovog diskursa jeste gnomski

stil, odnosno visoka frekvencija poslovice i to u oba jezička koda, kao i visokofrekventna upotreba blagoslova *bog ti dao zdravlje*, ali — isključivo na srpskom.

Na oblikovanje pozitivne slike o Karavlasima bitno je uticala činjenica da u samom Priboju i neposrednoj okolini nema Roma starosjedelaca. Slika o Karavlasima doseljenih iz Priboja dobijena u Koceljevi i Pambukovici sigurno bi se razlikovala zbog direktne identifikacije novodoseljenih Karavlahu sa pripadnicima postojećih romskih, odnosno banjaških zajednica.

Karavlaški 'nomadizam drveta' i njegove transformacije u zanimanja često vezana za putovanje (trgovina, odlazak u inostranstvo) utiču i na pouzdanost privatnog sećanja. Tačna rekonstrukcija vremena boravka Karavlahu u s. Brnare i njihovo kasnije preseljavanje u Priboj mogla bi se dobiti uvidom u matične knjige:

Pa ovde su Karavlasu odavno, odavno. (Da vi znate, oduvek su tu?) Pa da ti kažem, joj, ovde su Karavlasu već ima, kod naske, ima i dvjesto godina. (Vaš je otac isto pričao?) O! Pa znam, ja sam im pravio kuće. (M. LJ. 1933. Krajčinovići)

Čak i kod zajednica koje se odlikuju kultom predaka i izuzetnim pamćenjem porekla sopstvene zajednice/porodice sećanje na 'druge' često je nepouzdanost.³⁰

Seminomadizam implicira postojanje dva različita zanimanja, koja se ne iskuljućuju, Karavlasu su svojim susedima ostali poznati kao nekadašnji *čančari*, ali istovremeno i kao nekadašnji i sadašnji dobri muzičari:

E pa pravili su oni čankove, vretena, pravili su čuture za rakiju, svirali na violine (M. LJ. 1933, Krajčinovići)

Ostavivši po strani složeno pitanje karavlaškog/banjaškog identiteta istraživači ove marginalne etničke grupe moraju da imaju u vidu i specifičnosti seminomadskih etničkih zajednica, koje su istovremeno i endogamne: naime, zajednica Karavlahu je u vreme boravka u s. Brnare dugo praktikovala endogamiju. Danas, međutim, Karavlasu iz Brnara pominju veze sa karavlaškim naseljima u okolini Sarajeva: Visoko (odakle vodi poreklo porodica Kostić) i Olovo (žene udate danas u Brnare navode da su tamo rođene), zatim bliže veze sa Banjašima i Romima u „okolini Šapca“.

Postoji kontinuitet transgraničnog statusa Karavlahu u trouglu Bosna — Priboj — severozapadna Srbija i posle devedesetih godina dvade-

³⁰ Up. nepouzdanost sećanja o vremenu doseljavanja Čerkeza na Kosovo, Sikimić 2004a.

setog veka, odnosno od uvođenja čvrstih državnih granica. Sličan transgranični status karakterističan je za već pomenute stare banjaške zajednice u zapadnoj Bačkoj koje imaju aktivne veze sa delovima svoje zajednice u mađarskom i hrvatskom delu Baranje. U toku je formiranje i novih transgraničnih pravaca i veza (možda po liniji istorijskog sećanja) koji se, npr. uspostavljaju u s. Brodica kod Kučeva sa Banjašima/Romima iz Rumunije.³¹

Marginalni status, ali verovatno istovremeno i nomadski način života, ne ostavlja mesta za nostalgiju u sećanjima samih Karavlahi:

Jer sada bolje živim nego kad smo bili tamo u Krajčinovićima. Bedan život, tamo je beda; nemam niđe ništa, ni penzije, ni plate, ni socijalno, ni ništa. (B. K. 1924, Koceljeva)

I konsekventno, postavlja se pitanje karaktera nekadašnje višenacionalne zajednice i uloge Karavlahi u Poblaću, u okviru naselja Krajčinovići i Brnare. Jesu li Karavlahi bili paralelni svet čiji je suživot obeležen samo ekonomskim vezama? Kod hrišćana ovaj suživot bio je pojačan uzajmnim poštovanjem verskih praznika:

Dođu i oni nama na-slavu, dođu. Imena isto naša imaju, sve naša imena slave. Ove slave, sad oni malo slave Svetog Đorđiju, Petkovicu, to im je nekako, i Arandelovdan. Te tri slave ja znam da oni slave. (M. L.J. 1933, Krajčinovići)

Rekonstrukcija sećanja na karavlaško naselje Brnare iz sredine 20. veka moguća je danas i u Posavotamnavi, u gradiću Koceljeva i selima oko njega u kojima žive jake banjaške i romske zajednice u koje su preto-pljeni novodoseljeni Karavlahi.

Kontinuitet istraživanja

Ako se počne od građe ka metodi, specifična etnička grupa Banjaša sugerše, sa svoje strane, preuzimanje koncepta „kontinuiteta“ kao jedne od mogućih, prihvatljivih istraživačkih metodologija. Utvrđivanje konačne liste banjaških naselja bilo bi osnovni okvir istraživanja za svaku sedentarnu zajednicu, ali ne i za zajednice koje funkcionišu po konceptu mentalnog kontinuiteta. Ločigan nastavak rada je utvrđivanje moguće i istovremeno naučno relevantne mreže punktova. U ovom zborniku predstavljena mreža obrađenih punktova zasnovana je na podacima dobijenim metodama perceptivne dijalektologije (u endogamnim punktovima veoma

³¹ Prema još neobjavljenim rezultatima terenskih istraživanja sela Brodica, aprila 2004.

je teško dobiti čak i takve subjektivne „perceptivne“ podatke), ali i na vanlingvističkim faktorima, pre svega na jednostavnijoj komunikaciji sa konkretnom zajednicom nego sa nekom drugom.

Klasično dijalektološko istraživanje među Banjašima danas je nemoguće. U većini njihovih naselja Banjaši žive u malim, ali egzogamnim zajednicama i nalaze svoje supruge ponekad u veoma udaljenim banjaškim naseljima. To prilično komplikuje dijalektološku sliku svakog naselja i zahteva istraživanje socijalne mreže same zajednice. Imajući u vidu sa jedne strane veoma kratak životni vek pojedinca, a sa druge veoma čestu promiskuitetnost (na primer, u selu Mehovine i među Banjašima u Bačkoj) i veliki broj brakova koji pojedinci imaju (čak do devet što je u tradicijskoj kulturi samo oznaka za 'mnogo' a ne i tačan broj) istraživanja na nivou idiolekta su poželjnija, često i jedno moguća. Karakter naselja je jednako važan; lokalna zajednica varira od nekoliko izolovanih porodica u velikim gradovima sve do kompaktnih banjaših sela.

U dijahrono orijentisanom istraživanju neophodan je integrativni pristup svim autohtonim banjaškim zajednicama u oblasti Balkana i centralne Evrope. Sa sinhrono tačke gledišta, mora se uzeti u obzir i faktor pomeranja granica do koga je došlo tokom dvadesetog veka. Danjašnji banjaški geografski areali odlikavaju pred-jugoslovensko istorijsko stanje, odnosno period Austrougarske monarhije i čak period Otomanskog carstva.

Poređenje i iskustvo u radu sa drugim nomadskim narodima Balkana, pre svega jezički srodnim Arumunima, bilo bi od velikog značaja. Zajedničke crte su insularnost obeju zajednica i geografska mobilnost. Migraciona dinamika Banjaša je ubrzana, može se upotrebiti čak metafora „kompresije vremena“ da bi se opisali migracioni procesi koji se inače kod drugih balkanskih etničkih zajednica dešavaju znatno sporije. Postavlja se pitanje koji dijahroni presek treba rekonstruisati, ili koji je presek/preseci uopšte moguće rekonstruisati? Važnost ovog pitanja koje se nametnulo na osnovu banjaških atropoloških fakata ponovo se otvara najnovijim migracijama ne-romske populacije tokom devedesetih godina dvadesetog veka. U kojoj meri je naučno opravdano danas rekonstruisati fakta koja se odnose na srednu dvadesetog veka?

Vrlo su važna pitanja banjaške višejezičnosti i pitanja rekonstrukcije tradicijske kulture (ili — etnolingvistički problemi definisani onako kako ih definiše „Mali dijalekatski atlas balkanskih jezika“ čija je izrada upravo u toku u Marburgu). I na kraju treba dodati da trasiranje tradicionalne rumunske kulture na Balkanu ne treba pratiti samo među govornicima rumunskog jezika već i među govornicima romskih govora čiji su preci živeli u nekom vremenskom periodu ili i danas žive — u okviru rumunske kulture.

Literatura

- Aćimović 1997 — M. Aćimović: Romi u Apatinu, *Cigane moj (Romi u Vojvodini)*, Novi Sad, 248–251.
- Agócs 2003 — A. Agócs: Sociálna identifikácia Vajášov na Slovensku, *Etnologické rozpravy X/2*, Bratislava, 41–53.
- Антонијевић 1971 — Д. Антонијевић: *Алексиначко ѿморавље*, Београд.
- Барјактаровић 1964 — М. Барјактаровић: Оаза апатинских Цигана, *Рад војвођанских музеја* 12–13, Нови Сад, 191–204.
- Barjaktarević 1997 — М. Barjaktarević: Nevoljni narod (Roma), *Cigane moj (Romi u Vojvodini)*, Novi Sad, 51–59.
- Beissinger 2001 — M. H. Beissinger: Occupation and Ethnicity: Constructing Identity among Professional Romani (Gypsy) Musicians in Romania, *Slavic Review* 60/1, 24–48.
- Bódi 1997 — Z. Bódi: Előszó, *Cigány néprajzi tanulmányok* 6, Budapest, 7–10.
- Босић 1996 — М. Босић: *Годишњи и празници Срба у Војводини*, Нови Сад.
- Calotă 1995 — I. Calotă: *Rudarii din Oltenia, Studii de dialectologie și de geografie lingvistică românească*, Craiova.
- Čakan 1997 — I. Čakan: Romi u Novom Sadu, *Cigane moj (Romi u Vojvodini)*, Novi Sad, 280–287.
- Čeperka 1997 — М. Čeperka: Cigani u Bogojevu, *Cigane moj (Romi u Vojvodini)*, Novi Sad, 226–228.
- Čičovački 1997 — Р. Čičovački: Сртце из живота моношtorsких Цигана, *Cigane moj (Romi u Vojvodini)*, Novi Sad, 270–272.
- Чигоја 1997 — Б. Чигоја: Неколико опаски о презимену Каравла, *Српски језик II*, Београд, 225–227.
- Даница 1827 — *Даница*. Забавник за годину 1827, Беч.
- Dimitrijević-Rufu 1998 — D. Dimitrijević-Rufu: The multiple identity of Romanians in Melnica (Homolje, Serbia), *Name and Social Structure, Examples from Southeast Europe*, New York, 49–68.
- Ђокић и Јацановић 1992 — Д. Ђокић, Д. Јацановић: Топографска грађа Стига, *Viminacium* 7, Пожаревац, 61–110.
- Ђокић и Јацановић 1994 — Д. Ђокић, Д. Јацановић: Топографска грађа Пожаревачког Поморавља, *Viminacium* 8–9, Пожаревац, 161–229.
- Ђорђевић 1907 — Т. Р. Ђорђевић: Две румунске књиге о Румунима у Босни и Херцеговини, *Српски књижевни гласник XVIII/5*, Београд, 377–380.
- Ђорђевић 1984 — Т. Р. Ђорђевић: *Наш народни животи* 2, Београд.
- Ђорђевић 1984а — Т. Р. Ђорђевић: *Наш народни животи* 3, Београд.
- Eperjessy 1997 — E. Eperjessy: Matyas Balogh, the Story-Teller, *Cigány néprajzi tanulmányok* 6, Budapest, 170–173.
- Etnološka građa 1979 — *Etnološka građa o Romima (Ciganima) u Jugoslaviji*, Novi Sad.
- Filipesku 1907 — Т. Filipescu: Каравлашка насеља у Босни, *Glasnik Zemaljskog muzeja XIX*, Sarajevo, 77–101, 215–241, 335–357.

- Filipović 1997 — J. Filipović: Običaji apatinskih Roma, *Cigane moj (Romi u Vojvodini)*, Novi Sad, 252–260.
- von Hahn 1861 — J. G. von Hahn: *Reise von Belgrad nach Salonik*, Vienna.
- Havas 1997 — G. Havas: Tub-Making Gypsies in Baranya County, *Cigány néprajzi tanulmányok* 6, Budapest, 82–97.
- Herrmann 1997 — A. Herrmann: Ergebnisse der in Ungarn am 31. Jänner 1893 durchgeführten Zigeuner-Conscription, *Cigány néprajzi tanulmányok* 6, Budapest, 13–15.
- Ieșan 1906 — I. Ieșan: *Românii din Bosnia și Herțegovina în trecut și prezent*, Comunicări făcute Academiei Române în ședința din 19 nov. 1904 adăugate și întregite, Arad.
- Jakšić/Bašić 2005 — B. Jakšić, G. Bašić: *Umetnost preživljavanja, Gde i kako žive Romi u Srbiji*, Beograd.
- Kalányosné 1997 — L. J. Kalányosné: About the Customs Related to Delivery and Infant Care among the Rom of Ócsény, *Cigány néprajzi tanulmányok* 6, Budapest, 104–109.
- Kovalcsik 1997 — K. Kovalcsik: „How nice it is to be together“, *Cigány néprajzi tanulmányok* 6, Budapest, 160–164.
- Kovalcsik 2000 — K. Kovalcsik: Roma or Boyash Identity? The Music of the „Ard’elan“ Boyashes in Hungary, *Music, Language and Literature of the Roma and Sinti, Intercultural Music Studies* 11, Berlin, 343–360.
- Мијатовић 1928 — С. М. Мијатовић: Занати и еснафи у Расини, *Српски етнографски зборник* 42, Београд 1928.
- Мијатовић 1930 — С. М. Мијатовић: Ресава, *Српски етнографски зборник* 46, *Насеља и њорекло сџановништва* 26, Београд, 97–239.
- Mitrović 1982 — V. Mitrović: Etnosociološka građa o Romima u Zrenjaninu i Ečki, *Etnološki pregled* 17, Beograd, 323–331.
- Николић 1903 — Р. Николић: Околина Београда, *Српски етнографски зборник* 5, Београд, 901–1104.
- Николић–Стојанчевић 1985 — В. Николић–Стојанчевић: *Тојлица, етнички процеси и традиционална култура*, Београд.
- Orsós 1997 — A. Orsós: Language Groups of Gypsies in Hungary, *Cigány néprajzi tanulmányok* 6, Budapest, 197–199.
- Петровић 1992 — Р. Петровић: Демографске особености Рома у Југославији, *Развитак Рома у Југославији, проблеми и тенденције*, Београд, 115–127.
- Pešikan 1997 — J. Pešikan: Cigani — koritari, *Cigane moj (Romi u Vojvodini)*, Novi Sad, 175–178.
- Pavković 1957 — N. Pavković: Karavlasii i njihovo tradicionalno zanimanje, *Članci i građa za kulturnu istoriju istočne Bosne* 1, Tuzla, 103–126.
- Petrovici 1938 — E. Petrovici: „Români“ din Serbia occidentală, *Dacoromania* IX, Cluj, 224–236.
- Петровић 1992 — Р. Петровић: Демографске особености Рома у Југославији, *Развитак Рома у Југославији, проблеми и тенденције*, Београд, 115–127.
- Porov 2000 — V. Porov: Gypsy nomads in Bulgaria — traditions and contemporary dimension, *Цигани/Роми у прошлости и данас*, Београд, 299–305.
- Поповић 2002 — В. Поповић: *Слајински крај у прошлости*, Лакташи.
- Radovanović 1994 — V. Radovanović: *Шабачка Посавина и Поцерина, Антропологијска истраживања*, [М. Радовановић, Београд].

- Ристић 2004 — С. Ристић: *Експресивна лексика у српском језику*, Београд.
- Рудић 1978 — В. Рудић: *Сѣановнишиѣво Тойлице*, Београд.
- Saramandu 1997 — N. Saramandu, Cercetări dialectale la un grup necunoscut de vorbitori al românei: *Băiași* din nordul Croației, *Fonetica și dialectologie XVI*, București, 97–130.
- Sikimić 2002 — В. Sikimić: Ђурђевдан код влашких Рома у селу Подвршка, *Kultura* 103–104, Београд, 184–193.
- Sikimić 2003 — В. Sikimić: Banjaši u Srbiji iz balkanske lingvističke perspektive, *Актуални проблеми на балканското езикознание*, Софија, 114–129.
- Sikimić 2003a — В. Sikimić: Banyash culture in North Serbia: baer, *Roma religious culture*, Niš 2003, 76–83.
- СИКИМИЋ 2004 — Б. СИКИМИЋ: Две мањине: Срби и Роми/Бањаши у Мађарској, *Зборник радова са другог међународног симпозијума „Духовнаиѣа и мајте-ријалнаиѣа култура на Ромиѣе“*, Скопје, 16–17.01.2004. (у штампи)
- Sikimić 2004a — В. Sikimić: Elementi rumunske tradicionalne kulture u Vranjevu kod Novog Веќеја, *Zbornik radova sa међународног научног скупа „Banat, kulturna i istorijska прошлост“*, Нови Сад, 22.05.2004. (у штампи)
- Sikimić 2004b — В. Sikimić: Etnolingvistička истраживања скривених мањина — могућности и ограничења: Ђеркези на Kosovu, *Скривене мањине на Балкану*, Београд, 259–282.
- СИКИМИЋ 2005 — Б. СИКИМИЋ: Каравласи у селу Брнаре код Прибоја, *Милешевски зайиси*, Пријепоље (у штампи).
- СИКИМИЋ 2005a — В. Sikimić: Idem svuda po inostranstvo sa mojima decama, *Друштвене науке о Ромита у Србији* (zbornik radova), SANU, Београд (у штампи).
- Sikimić 2005b — В. Sikimić: Linguistic research of small exogamic communities: the case of Banyash Roumanians in Serbia; *Јзыки и диалекты малых этнических групп на Балканах*, Санкт-Петербург – Мюнхен, 258–265.
- Slavkova 2003 — М. Slavkova: Roma pastors in Bulgaria as the leaders for Roma Protestant Communities, *Roma religious culture*, Niš, 168–176.
- Свркота 2004 — Б. Свркота: Мала етничка група у Побраћу, *Пљеваљске новине* 15.01.2004, Пљевља.
- Stojanović 1997 — V. Stojanović: Cigani u Sonti, *Cigane moj (Romi u Vojvodini)*, Novi Sad, 245–247.
- Šolaja 1997 — М. Šolaja: Knez Roma u Vajskoj, *Cigane moj (Romi u Vojvodini)*, Novi Sad, 218–220.
- Трифуноски 1974 — Ј. Трифуноски: Прилог проучавању Рома, Роми у Кочанској котлини, *Гласник Етнографског институтуѣа САНУ XXII*, Београд, 161–176.
- Тројановић 1902 — С. Тројановић: Цигани, *Српски књижевни гласник* 5, Београд, 26–38.
- Uhlik 1955 — R. Uhlik: Iz ciganske onomastike I, *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu*, n.s. 10, Sarajevo, 51–71.
- Вукановић 1983 — Т. Вукановић: *Роми (Цигани) у Југославији*, Врање.
- Weigand 1908 — G. Weigand: Rumänen und Arumunen in Bosnien, *Jahresbericht des Instituts für rumänische Sprache* 14, Leipzig, 171–197.
- Vrgović 1997 — S. Vrgović: Rukovet romskih priča, *Cigane moj (Romi u Vojvodini)*, Novi Sad, 506–513.

Zorić/Šolaja 1997 — M. Zorić, M. Šolaja: Rumunski Cigani u Vajskoj, *Cigane moj (Romi u Vojvodini)*, Novi Sad, 221–225.

Biljana Sikimić

Băieșii din Serbia

Lucrarea Biljanei Sikimić se bazează pe propriile cercetări de teren ale autoarei, desfășurate în ultimii cinci ani de zile în comunitățile de băieși vorbitori de limba română de pe teritoriul Serbiei și al Ungariei. Aceasta a utilizat, în principal, metoda cercetării etnolingvistice, în urma căreia a rezultat un material extrem de amplu; de aici și caracterul sintetic al lucrării.

Studiul ia în discuție identitatea etnică și lingvistică a băieșilor, explicând motivele folosirii acestui termen în volumul de față, și oferă o privire de ansamblu asupra diverselor comunități de băieși, insistând în mod special pe trei grupuri din fosta Iugoslavie și din Ungaria (băieșii/ karavlahii din Ungaria, băieșii din Banatul sârbesc și karavlahii bosniaci).

Băieșii trăiesc astăzi în țările fostei Iugoslavii, în România, Ungaria, Slovacia și Bulgaria. În Serbia, neputându-se declara băieși sau karavlahi, membrii acestui grup etnic s-au declarat, conform datelor recensământului din 2002, în patru moduri diferite: sârbi (la sud de Dunăre), români (în Voivodina), vlahi (în câteva localități din Serbia centrală) și romi (în special în comunitățile foarte sărace, dar aici trebuie menționat faptul că și liderii politici ai băieșilor se declară cel mai adesea romi).

Graurile românești folosite de băieși în Serbia, în zona râului Sava, sunt pe cale de dispariție, fiind puternic influențate de limba sârbă. Vorbitori activi ai limbii române nu se mai găsesc decât printre persoanele în vârstă, generațiile tinere fiind doar purtătoare pasive ale limbii, în timp ce copiii învață foarte rar românește. Situația este mai bună în localitățile din jurul Moravei (Strižilo, Trešnjevica și Suvaja), unde toți copiii învață românește în familie. Băieșii din Serbia vorbesc subdialectul muntean și graurile transilvănene, dar în zona Banatului sârbesc și în Serbia de nord-est, graurile băieșe sunt puternic influențate de subdialectul bănățean, utilizat de majoritatea românilor din această zonă. În satele mixte de români și băieși, în special generația tânără vorbește mult mai „prestigiosul” subdialect bănățean.

În momentul de față, reconstrucția dialectului de bază vorbit de o anumită comunitate de băieși este extrem de dificilă. Exemplul satului românesc Torac, din Banatul sârbesc, este extrem de grăitor. Satul este împărțit în Toracul Mic (colonizat de români din Ardeal) și Toracul Mare (români din Banat). Băieșii trăiesc în Toracul Mic și, din punct de vedere dialectal, nu se deosebesc de consătenii lor români veniți din Ardeal. Băieșii din Toracul Mare însă nu sunt coloniști, ci romi autohtoni, care, astăzi, sunt plurilingvi: pe lângă limba romă și sârbă, toți vorbesc excelent subdialectul bănățean al Toracului Mare.

Comunitățile de băieși sunt, în principal, exogame. Există însă o serie de excepții. În localitatea Bukovik (Serbia centrală), de exemplu, din cauza diferențelor sociale foarte mari dintre băieșii sedentari și ursarii nomazi (ambele grupe vorbesc limba română), aceștia nu se căsătoresc unii cu alții. În Berilje (sudul Serbiei), comunitatea de băieși din localitate a fost până de curând exclusiv endogamă — singurul exemplu al unei enclave de acest tip din Serbia.

Cercetarea dialectologică clasică a băieșilor este astăzi practic imposibilă. În majoritatea cazurilor, aceștia trăiesc în comunități restrânse și exogame, căsătorindu-se, de multe ori, cu băieși din localități foarte îndepărtate. Acest lucru complică foarte mult imaginea dialectală a fiecărui sat și necesită o cercetare amănunțită a rețelei sociale a comunității. Ținând cont, pe de o parte, de speranța redusă de viață a băieșilor, și, pe de altă parte, de promiscuitatea frecventă în care trăiesc și de numărul mare de parteneri (aceștia au chiar și „nouă neveste”, ceea ce, în cultura tradițională, nu înseamnă neapărat un număr exact, ci doar unul însemnat), cercetările la nivel idiolectal sunt singura soluție. Dimensiunea și specificul comunității sunt, de asemenea, foarte importante: acestea variază de la câteva familii izolate, în orașele mari, la satele compacte de băieși.

Biljana Sikimić

The Bayash of Serbia

Biljana Sikimić's paper is based on the author's own field research, conducted in the last five years in the communities of Romanian speaking Bayash, on the territory of Serbia and Hungary. She mainly used the method of linguistic anthropology, and the material she obtained is very large — hence the synthetic character of this article.

This study analyzes the ethnic and linguistic identity of Bayash, explaining the reasons for using this term and offers a review of different Bayash communities, insisting on three groups from ex-Yugoslavia and Hungary: the Boyash/ Karavlahs from Hungary, the Bayash from the Serbian Banat, and the Karavlahs from Bosnia.

The Bayash today live in the countries of ex-Yugoslavia, Romania, Hungary, Slovakia and Bulgaria. In Serbia, where they cannot declare as Bayash or Karavlahs, according to the 2002 census, they declared in four different ways: Serbians (South of Danube), Romanians (in Vojvodina), Vlachs (in some localities from central Serbia) and Roma (especially in very poor communities; however, we must mention that the Bayash political leaders are also usually declaring as Roma).

The Romanian vernaculars spoken by the Bayash in Serbia, in the region of Sava River, are on the edge of obsolescence, being under the strong influence of the Serbian language. One can only find active speakers of Romanian only among old persons, the younger generations being passive bearers of the language, while the children are being taught Romanian only in extremely rare cases. The situation is somehow better in the localities on the banks of the Morava River (Strižilo, Trešnjevica and Suvaja), where all the children are taught Romanian in the family. The Bayash from Serbia speak the Muntean subdialect of the Romanian language and some idioms from Transylvania, but, in the Serbian Banat and in North-Eastern Serbia, the Bayash vernaculars are strongly influenced by the Bănăţean subdialect of the Romanian language, used by the majority of the Romanians living there. In mixed Romanian and Bayash villages, the younger generations are speaking the "prestigious" Bănăţean subdialect.

Today, the reconstruction of the basic dialect spoken by a given Bayash community is extremely difficult. The example of the Romanian village Torac from the Serbian Banat is a good example. The village is divided into Toracul Mic (colonized by Romanians from Ardeal) and Toracul Mare (Romanians from Banat). The Bayash are living in Toracul Mic and, dialectologically speaking, they do not differ from their co-villagers who came from Ardeal. The Bayash from Toracul Mare are not colonizers, but autochthonous Roma, who are today multilingual: except for Serbian and Roma language, all of them have an excellent command of the Bănăţean subdialect spoken in Toracul Mare.

The Bayash communities are mainly exogamic. However, there are exceptions. In Bukovik (central Serbia), for example, because of the great social differences between the sedentary Bayash and nomadic Ursari (bear tamers), even if both groups are speaking Romanian, there are no marriages between them. In Berilje (Southern Serbia), the Bayash community has been, until recently, endogamic — the sole example of an enclave of this type from Serbia.

The classical dialectologic research of Bayash is today practically impossible. In most cases, they live in small exogamic communities, getting married, most of the time, with Bayash from distant localities. This renders the dialectal image of each and every village very complicated and requires a very detailed analysis of the social network of the community. Because of the reduced life expectancy of the Bayash, and the frequent promiscuity in which they live, and the big number of partners they have (sometimes the Bayash say they had "nine wives", which, within the frame of the traditional culture, does not necessarily mean an exact figure, but a very big one), the idiolectal research is the only solution. The size of the community is also very important: they vary from a few isolated families, in big cities, to compact Bayash villages.

Магдалена Славкова

РУДАРИ У ИСТОЧНОЈ БУГАРСКОЈ И ЈЕВАНЋЕОСКИ ПОКРЕТ

Није претерано рећи да су Рудари једна од најзанимљивијих циганских група у Бугарској. Они су бивши чергари (било би умесно истаћи да Урсари још увек практикују сезонске миграције), говоре дијалекат румунског језика, а њихов групни идентитет зависи од различитих фактора. Упркос свом сложеном идентитету, Рудари су пријатни саговорници током теренских истраживања. При првом сусрету благо су неповерљиви, због нејасног самоодређивања и своје етничке припадности (изјашњавају се као Бугари, Румуни или Власи). Истраживачев утисак касније се брзо мења: неповерљиви тон уступа место напору да се нешто каже о својој прошлости и будућности; чак и када приме јеванђеоско крштење и тиме се јавно одрекну своје православне оријентације, интересује их како су организоване друге јеванђеоске цркве и, разуме се, интересује их како се живи у оквиру тих цркви.

У овом прилогу интересују нас *Рудари* који су у некој мери део јеванђеоског покрета или су под утицајем јеванђеоске културе. Било би занимљиво видети да ли у животу ових Цигана румунског матерњег језика долази до неких промена (у свакодневном животу, унутрашњим односима у оквиру групе и социјуму и у културном систему). Током наших теренских истраживања није био тражен унапред смишљен контакт само са Рударима-јеванђелистима, пажња је обраћана и на оне који су сачували своју припадност православној цркви. Ипак, највећи број информатора припада првој групи. Истраживачки рад обављан је у неколико насеља југоисточне Бугарске (у области града Бургаса) и у два села која се налазе у североисточној Бугарској (у областима Русе и Силистра). Прва група насеља циљно је изабрана због велике концентрације Рудара у тој области као и ради прикупљања грађе за овај прилог. Два села у североисточној Бугарској била су испитана раније то-

ком истраживања других циганских група, али је и том приликом обрађана пажња на културу Цигана румунског матерњег језика.

Рудари

Када се о Циганима пише или говори прво што треба прецизирати јесте да они свуда у свету представљају сложену хетерогену структуру која укључује одвојене подгрупе, у великом броју случајева ендогамно затворене у своје границе. Пажњу ћемо посветити Циганима румунског матерњег језика — *Рударима* и њиховим двома подгрупам: *Лингурарима* (тј. „они који праве кашике“) и *Урсарима* (тј. „мечкари“). Насељавање Рудара у бугарским земљама одвијало се у неколико етапа као последица посебних миграционих таласа који крећу са територије Дунавских кнежевина.

Сматра се да су на територију бугарских земаља прво стигли делови *Лингурара*, који су Дунавске кнежевине почели да напуштају још током 18. века и да се насељавају у земље бивше Југославије, а не само у бугарске земље. Основни прилив православних Цигана румунског матерњег језика (*Урсара* и *Лингурара*) тече по нашим земљама у доба „велике калдарарске инвазије“ (XIX в.) до које је дошло из више разлога — због укидања ропства у Влашкој и Молдавији, промене целокупног друштвено-економског развоја у том периоду и, сходно томе — озбиљних промена у начину живота чергарских група.¹ Било је и каснијих таласа пресељавања све до периода између Другог балканског и Другог светског рата, када је Добруца два пута била окупирана од стране Румуније (1913. и 1919–1940).

У данашњој Румунији Цигани који говоре неки од румунских дијалеката сами себе називају *Рударима* (у Влашкој) и *Бејашима* (у Трансилванији). У Мађарској доминира термин *Бејаши* (највећи број насељава јужну Мађарску). Представници ове заједнице живе још у Хрватској и самоодређују се као *Бејаши*, у Србији се као најпогоднији употребљава термин — *Бањаши*²; у Босни и Херцеговини — *Каравласи*; источној Словачкој и Словенији — *кориџари*; у Републици Молдавији и Украјини — *Лингурари*. На ширем плану они живе и у Шпанији, Латинској Америци и САД, где се изјашњавају као *Лудари*. Било би добро забележити да се варијанта *Лудари* среће и у Бугарској, као и назив *Аурари* (али прилично ретко).³

¹ В. Марушиакова и Попов 2000: 99–104; Аким 2002:87–124 и др.

² Сикимић 2003:76–84.

³ Више информација у: Марушиакова и Попов 2001:33–53; Марушиакова и Попов 2001а:370–388.

Као најприкладнији термин за називање заједнице Цигана румунског матерњег језика у Бугарској, имајући у виду термин који сами за себе користе, узећемо термин *Рудари*.

У садашњем тренутку Лингурари живе раштркано на територији целе земље, обично окупљени у компактне групе у појединим насељима. Велики број Лингурара насељава градске реоне — градове Враца (северозападна Бугарска); Ловеч, Велико Трново (средња северна Бугарска); Разград, Варна, Бургас (источна Бугарска), Хасково, Пловдив (јужна Бугарска) и друга места. Заједница Урсара у целини је мања у поређењу са Лингурарима, њених представника има у Плевенском крају — град Којнаре (северна Бугарска), у Разградском, Шуменском, Бургаском крају (источна Бугарска); у Првوماјском, Старозагорском крају — пре свега у с. Јагода (јужна Бугарска) и др.⁴ Не зна се поуздано колико Рудара има у Бугарској због њихове сложене самоидентификације: они се на пописима изјашњавају као „Бугари“, „Власи“ и „други“ и др. Без навођења тачних цифара можемо претпоставити да их има неколико десетина хиљада.

Група *Рудара* у истраживаној области, као и у целој земљи, састоји се од две подгрупе — *Лингурара*, који се још називају и *Койанари*,⁵ и *Урсара* (*Мечкари*,⁶ буг. *мајмунджии*). Да појаснимо, у овом случају ради се о једној метагрупној заједници (Рудари), која је у прошлости укључивала две одвојене групе — Лингураре и Урсаре. Данас ова метагрупа заједница има карактеристике „групе“ и дели се на две основне подгрупе. Што се тиче Мечкара и „Мајмунара“ не зна се да ли су они у прошлости били две одвојене групе или су били једна иста. У сваком погледу Мајмунари су данас скоро неодвојиви од Мечкара.

Данас се више скоро не среће чување ендогамије између Копанара и Мечкара. Принцип ендогамије вероватно је почео да се нарушава у годинама после сталног настањивања, како то наводе информатори. Разуме се, у питању је дуготрајан процес који још увек није завршен. Зато се јављају и примери релативног негативизма Копанара према Мечкарима због њиховог сезонског чергарења и прошње. Али, упркос таквом одређивању, Копанари ипак истичу да и Мечкари припадају Рударима, те да се од њих разликују само по том традиционалном занимању. Границе између одвојених подгрупа су ипак избледе-

⁴ В. Марушиакова и Попов 1997:103–117.

⁵ Назив *Койанари* потиче од буг. *копанка* — посуда која се користи пре свега за мешање хлеба.

⁶ У истраживаној области Копанари се често називају *Мечкари* — *мечкадари*.

ле, на делу је процес општег групног самосазнања, а ендогамни принцип поштује се на нивоу Рудара. Општегрупно самосазнање јавља се у две форме — преферираној⁷ и унутаргрупној. На групном нивоу Рудари испољавају своје преферирано самосазнање, па се самоодређују као „Румуни“, „Бугари“ или „Власи“, тако се они обично представљају околном бугарском становништву. Идентификовање као „Румуни“ повезује се са румунским језиком којим говоре, упркос томе што они који су се сретали са Румунима признају да се не разумеју у потпуности. Декларисање као „Бугари“ поткрепљује се примерима из пописа у земљи када су се уписивали у рубрику „Бугари“ или фактом да живе у Бугарској. Касније се дешава да прецизирају да су „Бугари, али да говоре румунски језик“. Повремено се среће и декларисање као „прави Власи“ — *ние сме асъл влахи* [„ми смо прави Власи“] (с. Тројаново, област Бургас). Постојање унутаргрупног самосазнања значи да се они на првом месту по групном одређењу називају *Рудари* / *Лудари*, а затим *Лингурари* или *Којанари*, *Урсари* (али сада у функцији прецизирања), независно од тога чиме се баве и каква им је пореклом била професионална специјализација. Понекад се Копанари и Рудари користе као међусобно замењиви називи. Само у једном од села — с. Козјак (у области Силистре, где су настањени само Рудари) били смо сведоци лаке несугласице око употребе назива *Којанари*, можда и из разлога што га бугарско становништво активно употребљава и то са ниподаштавањем. У центру једног од великих бугарских градова — Русе, током лета 2002. срели смо породицу Мечкара из с. Дреновац (Разградско), који су за себе рекли: *ние сме копанари* [„ми смо Копанари“], што је управо последица процеса нестајања граница између подгрупа, о чему је раније било речи. Важно је приметити да су се сви информатори из југоисточне Бугарске, осим једног, одредили као *Лудари*, што је највероватније регионална специфичност. Сачуван је и један занимљив назив — *кацауњ* [Кацауњ], којим Лингурари у Бургасу називају Урсаре. Тај назив познат је свим Мечкарима и не сматра се увредљивим.

Рудари као метагрупа заједница имају и ниво унутар-групних подела — регионални, на пример: *трациени* [Трациени], *монтени* [Монтени], *интрени* [Интрени], *камчиени* [Камчиени] идр.⁸

Обе подгрупе се деле на проширене родове, или, како их они сами називају — *джинове* [„динови“], *пјакори* [„надимци“], *фирми*

⁷ Термин „преферирано самосазнање“ по први пут у бугарску науку о Циганима увео је В. Попов. В. Попов 1994:86–98.

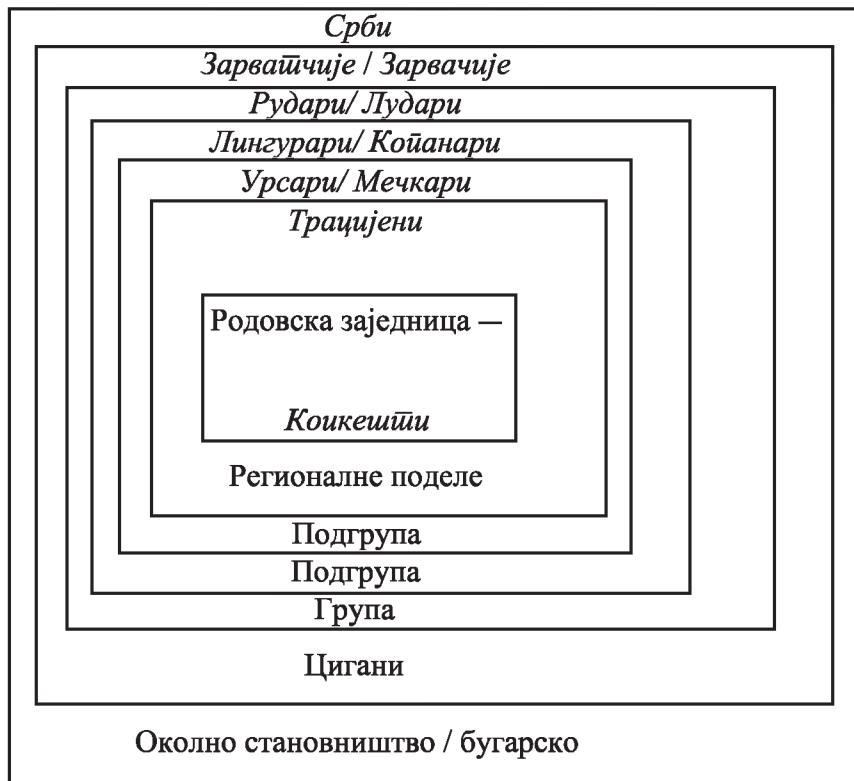
⁸ Марушиакова и Попов 2000а:15.

[„фирме“]. Ови називи за родове код Рудара различитог су порекла: везују се уз име познатог човека из рода — *Колџостанчовите* [„Колџостанчови“], *Вангилеџи* [„Вангилешти“], *Парушевџи* [„Парушевџи“], *Цонџи* [„Цонешти“], *Коикџи* [„Коикешти“] и др.; потичу од занимања породице — *Урсџи* [„Урсашти“] (од „медвед“), *Промб* [„Промб“] (од румунске речи за „кукуруз“), *Карани* [„Карани“] (од „стена“), *Симичџи* [„Симичешти“] (од „симит“ — врста хлеба); потичу од неког недостатка угледног човека — *Булмозџск* [„Булмозаск“] („који муца“), *Сурдџск* [„Сурдџск“] (од рум. *surd* — „глув“) или имају негативан призив — *Зарвачио* [„Зарвачио“] (у породици је било „Цигана“). За важнију се сматра мушка линија рода и зато се жене обично представљају по свекровој линији. Треба забележити да родовски систем код Рудара већ прелази на породични јер су очувани само поједини родовски називи.

Рудари за себе не користе називе *Ром*, *Рома*. Старији информатори (преко 45–50 година), понекад кажу за себе да су *Цигани*, али увек истичу да су — румунски да би се тако разликовали од других Цигана. Млади људи се негативно изражавају о свом евентуалном циганском пореклу и кажу да су *Којанари*, *Урсари* или *Рудари*. Ово разграничавање условљено је негативним карактеристикама којима Рудари одређују Цигане и чињеницом да они не говоре *романес* (цигански језик) већ говоре — румунски. На свом језику Рудари Цигане називају *зарватчи/зарвачи* [„Зарватчије/Зарвачије“], опет да би се од ових разликовали. Овај се назив користи највише у источној Бугарској. Стари назив је *завратчи* [„Завратчије“], њега су користили и други Цигани за именовање Калдераша (буг. *кардарашите*). Назив *Заврајчи*, али у модификованој варијанти *Заврајчије*, срели смо током теренског рада у с. Тројаново (Бургаско), тако Урсари називају Цигане. Рудари Бугаре називају *Срби* (*сърб*⁹) — *Вой/Ой сџнтеџ сџрб* („Ви сте Бугари“).

Да бисмо појаснили ствар потребно је шематски представити идентификацију Рудара (у које ћемо укључити подгрупе Лингурара и Урсара) о себи (која се заснива на поређењу са околним групама становништва, када се оне оцењују и прихватају као такве) и према другима (када одређујући сами себе карактеришу и друге). У шеми смо уз помоћ тачкастих и пуних линија покушали да покажемо границе очувања ендогамности (и нестајање тих граница између одвојених подгрупа) и доста сложену, на различитим нивоима диференци-

⁹ Румуни са друге стране Дунава овако називају Бугаре још од XVII в. За више детаља в. Крстева 1995:152.



рану, етничку самоидентификацију Цигана румунског језика. Поред тога, укључујемо и две унтаргрупне поделе — регионалну и родовску заједницу.

Према својој професионалној специјализацији, Рудари се деле на две групе — Лингураре / Копанаре и Мечкаре (и Мајмунаре). У првој групи занимања су строго специјализована. Жене израђују вретена и различите алатке за разбој — калемове, шкрипце, чункове и др. Мушкарци учествују у прављењу дрвеног струга за вретена и припреми дрвене грађе. Мушкарци још праве кашике, наћве, корита и карлице. Све ово се прави од дрвета, најчешће од букве, врбе или липе. Дрво се скупља у планинским крајевима Бугарске — пре свега у Странци, Сакару и најисточнијим областима Родопа и источне Старе планине. Та делатност непосредно је повезана са почетком чергарске сезоне, када Копанари обилазе катуне (с. Хотанца, Русенско). Сезона почиње најраније са првим данима/недељама марта, а најкасније у периоду између Ускрса и Ђурђевдана, а завршава се око Митровдана. Почетак и крај чергарења зависи од временских услова. Мушкарци пра-

ве привремене колибе од блата, конопљаних и покривача од козине, у којима живи цела породица. Припремљене производе од дрвета, Копанари продају пре свега у области Добруџе, јер тамо, по њиховим речима, живе богатији људи (с. Равнец, Бургаско; четврт Долно Езерово, Бургас). Обавља се натурална размена, за дрвене производе Копанари добијају прехранбене производе. После Митровдана Лингурари презиме у топлијим насељима у долинама и уз црноморску обалу где живе по приватним становима.

Мечкари су такође чергари, баве се одгајањем медведа или мајмуна. Чергарење ове групе Цигана има две сезоне — зимски боравак (обично од краја октобра до почетка марта) и активна чергарска сезона током топлих месеци. Чергарења је у прошлости бивало и преко граница. Урсари су активно практиковали чергарење до средине четрдесетих година, у малим групама од по 3–4 породице, очеви са синовима или неколико брачних парова у сродству. Ишли су по селима, где су мечке играле уз звуке даира или ћемана, за то су добијали накнаду у натури (храна, одећа и др.). Мечкари су у своје маршруте укључивали и сеоске саборе, градске вашаре, различите пазаре и др.¹⁰

Рудари почињу масовно да се настањују у периоду од четрдесетих до краја педесетих година двадесетог века. Делови Лингурара су се трајно настанили знатно пре тог периода и не памте чергарски начин живота.¹¹ Уз то, и групе Урсара се такође, мање-више трајно, настањују током двадесетих и тридесетих година. Престанак чергарења се у памћењу информатора везује уз две важне године — око 1945, када се мења политичко уређење земље и 1959–1960. Дана 17. октобра 1958. објављена је Уредба № 258 Министарског савета под називом „О уређењу питања циганског становништва у Бугарској“¹², која највероватније почиње активно да се примењује наредне године. Уредба се тиче последњих чергарских група, укључујући ту и Рударе: они су укључени као радници у ДЗД (*Државно земеделско стопанство* [„Државно пољопривредно газдинство“]) и у ТКЗС (*Трудово-кооперативно земеделско стопанство* [„Радничко-кооперативно пољопривредно газдинство“]). Урсари се углавном преоријентишу на рад са стоком у ТКЗС (сезонски или стално), а вођење медведа и мајмуна остаје као занимање старијих људи (обично баба и деда). Рудари се настањују у одговарајућим селима и добијају кредите за изградњу кућа са роком отплате до 20 година. Од посебног је значаја тачка број 4

¹⁰ Марушиакова и Попов 1998:106–116.

¹¹ Марушиакова и Попов 1997:117.

¹² В. ЦДА, ф. 136, оп. 26, а.е. 234, л. 1–10.

Указа по којој су одговарајуће институције обавезне да установе „кооперативне организације или одељења у постојећим кооперацијама, у које треба примити као чланове Цигане који се баве занатима — израдом корпи, брда, вретена, ковачким занатом и др.“¹³ Многе породице су по неколико пута промениле своје место боравка. Куће, у којима су сада стано насељени, обично су пристојне (посебно код Копанара), јер су везане за добијање новчане помоћи, бесплатне парцеле за куће итд. Претходни живот се описује као тежак и сиромашан. Жалбе од стране мечкара могу се и данас чути углавном због конфискације животиња и насилне забране чергарења. Пропадање система ДЗС и ТКЗС, као и промена политичке власти у Бугарској после 1989, доводе до нових промена и у начину живота и рада Рудара. Копанари се окрећу другим професијама — дрводељству, сакупљању биљака и пужева (с. Хотанца, Русенско); градитељству у црноморским градовима (с. Тројаново, Бургаско); најамном раду у пољопривреди (с. Равнец, с. Вратица, с. Караново, Бургаско; с. Козјак, Русенско; с. Хотанца, Русенско); учењу у новом програму запошљавања при Министарству за социјална питања и др.

Мечкари никада нису потпуно прекинули свој чергарски начин живота и продужавају са чергарењем, али је временски период сада дужи, неке породице крећу већ крајем зиме, а враћају се касно у јесен. Нису ретки случајеви да мечкаре срећемо и током зиме у главном граду или у топлијим местима у земљи (на пример — у југозападној Бугарској). Чергарски начин живота ћемо илустровати примером једне породице Урсара из с. Тројаново (Бургаско): до пре годину дана имали су мечку (Станку) и мајмума (Гошу), са којима су на пролеће кретали по целој земљи. Пролазили су кроз Велико Трново (средња северна Бугарска), Софију, Дупницу, Благоевград (југозападна Бугарска) и др., а враћали се преко Пловдива, Тополовграда (у јужној Бугарској) и преко великих приморских градова (у источној Бугарској). Ова мечкарска породица путовала је по Бугарској са своје петоро деце, две животиње и малим аутом (москвич). Пре неколико година умрле су обе животиње и сада се породица налази у свом сезонском стану на обали Црног мора.

После промена (после 1989) Рудари се налазе и у другој врсти социјалне адаптације. Младе породице масовно напуштају земљу, сезонски или на дуже време и одлазе на рад у Грчку (берба плодова, дувана, рад у фабрикама, чување болесних и старих људи и сл.). У овом тренутку Рудара има и на острву Криту, а у последње време омиљене зе-

¹³ Види исти документ, л. 3.

мље су још Италија и Кипар. Ако неко из породице није ожењен, враћају се у родно село или град, праве одговарајућу свадбу (разуме се — бирају девојке и момке из локалне средине) и са новим чланом одлазе у гурбет. У Бугарској остају само старији људи који се баве унуцима и надзиру зидање нових великих и модерних кућа. Испитани примери показују очувану мобилност и високу адаптивност групе Рудара која им помаже да одреагују на економску нестабилност у држави.

Рудари и јеванђеоски покрет¹⁴

Религија повезује људе у друштву и формира правила њиховог свакодневног живота. Осим што постоји као елемент човековог унутрашњег света, она је и културни инструмент за изграђивање и стварање групног идентитета.¹⁵

Религија је код Цигана врста културне адаптације која им омогућава да буду део друштва у коме живе. Цигани испољавају склоност ка селекцији основних религијских идеја околног становништва, које интегришу и преобликују. Процес синкретизације није толико истакнут код Рудара, јер су Цигани румунског језика приликом свог доласка у бугарске земље већ били православни хришћани и код њих нема промена у религијској оријентацији. У овом случају важна је и чињеница да се њихова вероисповест не разликује од религије околног бугарског становништва. У савременом развоју духовног живота, велики део Рудара потпада под утицај јеванђеоског покрета.

Пре него што приступимо разматрању јеванђеоског културног модела (који је истовремено и религијски и социјалан) и његове распрострањености међу Рударима, потребна су нека појашњења. Са теоријске и чисто религијске тачке гледишта, у бугарским условима правилнија је употреба термина „протестантизам“. Протестантизам је једна од три гране хришћанства, а због поштовања које његови поклоници указују Новом Завету (Јеванђељу) и они сами су названи *јеванђелисти*. У Бугарској постоји и делује Протестантска алијанса која обједињује већи део постојећих протестантских цркава. У ову алијансу улазе Методистичка, Конгресна, Баптистичка, Пентекостална и Бугарска божија црква. Алијансом руководе врховни црквени пастори, а власт се смеђује по ротационом принципу кроз одређени број година. Ван Протестантског савеза остале су Обједињена божија црква (ОБЦ) и Адвентистичка црква, које организују сопствене цркве. Следбеници

¹⁴ За поређење в. *Хитане* и јеванђеоски покрет у Шпанији у: Гај и Бласко 1999; Гај и Бласко 2000; *Мануше* и јеванђеоски покрет у Француској — Вилијамс 2002.

¹⁵ Више филозофских разматрања о религији в. у: Богомилова 1999.

Адвентистичке цркве себе не схватају као јеванђелисте, за разлику од следбеника других деноминација. Употреба термина „протестантизам“ потребна је ради прецизности, њиме су обухваћени сви „верујући у Исуса Христа“. Са друге стране, већина Цигана верника више воли одређење „јеванђелисти“ (осим Адвентиста) и своје цркве назива „јеванђеоске“. Често се дешава да Цигани не знају којој деноминацији припада њихова црква, већ знају само да су „верујући“, „верујући у Христа“ или „јеванђелисти“, најважнија им је вера, а не свест о томе којим хришћанима припадају. У региону који смо истражили већи део Цигана протестаната посећује јеванђеоске цркве (пре свега пентекосталног усмерења), зато се у тексту користи одређење које и они сами највише користе.

Циганске цркве се региструју као и све протестантске деноминације, свака од њих се труди (а највећи део и успева) да успостави сопствени огранак, којим управљају, по могућству, што виша црквена тела, са што већим бројем верника и са циљем да постигну доминантну улогу у својој четврти. Поред тога, цигански пастори се труде да самостално региструју молитвене домове којима управљају, да делују као самосталне религијске структуре. На пример, проповедник из града Јамбола (југоисточна Бугарска) има идеју да успостави сопствену религијску организацију — Јеванђеоске цркве „Духовна светлост“, регистровану код ОБЦ; или, пастор из града Лом (северозападна Бугарска), такође има намеру да региструје сопствену цркву „Сион“ и њене огранке у одвојеној подденоминационој структури, итд. Током 2002. године основана је и организација „циганских цркава“ припадница пентекосталног усмерења, а регистрована је као невладина организација.¹⁶

У великом броју села источне Бугарске или, тачније, у онима у којима живе Цигани румунског матерњег језика, Рудари су једна од група која активно посећује цркве. У неким насељима Рудари имају самосталне молитвене домове. То значи да у служби и молитвеним окупљањима учествују углавном Рудари (с. Козјак, с. Хотанца, североисточна Бугарска; с. Тројаново, град Камено, Бургаско и др.). Рудари имају сопствене проповеднике, које верници називају *пайстори* [„пајстори“] (с. Винарско, с. Тројаново, градови Камено, Бургаско; с. Козјак, Силистренско). У једном од молитвених домова (с. Тројаново, Бургаско) један брачни пар официјелно је рукоположен од стране врховног пастора централне цркве у граду Бургасу у проповеднике са статусом ђакона и ђаконице. Учешће жена у управљању црквом није

¹⁶ Структура циганске цркве и улога пастора објашњена је у раду: Славкова 2003.

искључиво бугарска појава. Протестантска црква као институција дозвољава женама да руководе молитвеним домовима или да њима управљају заједно са својим супрузима. Ипак, Цигани румунског језика још нису организовани у одвојену религијску структуру. На скуповима ромских пастора (који су започели током 2002), а организовала их је америчка фондација ЦРС (Католичка служба за помоћ) у циљу побољшања образовања ромске деце а са активном подршком јеванђеоских цркава, не учествују проповедници румунског матерњег језика. „Рударске цркве“ региструју се углавном код Пентекосталне цркве, ОБЦ и ББЦ. Регионално посматрано оне су огранци локалних одељака горенаведених структура, а налазе се у већим градовима источне Бугарске — ОБЦ и ББЦ са центром у граду Русе; ОБЦ има управни центар у граду Силистри; док Пентекостална црква — Филаделфија, ОБЦ и ББЦ имају главну управу у граду Бургасу и др. „Рударске цркве“ имају статус огранка због немогућности самосталног финансирања.

У чисто религиозном погледу бити приврженик пентекосталног усмерења (названог и *харизматско*) значи примити Исуса Христа за свог личног спасиоца и бити обдарен (имати харизму), што се изражава присуством Светог Духа и способношћу да се говоре „небески језици“ (глосолалија). Присуство Светог Духа може да доведе и до падања у транс. Службе у црквама тог усмерења укључују много играчких елемената. Посвећење и учешће у божанским играма значи одбацавање световних ритмова.

Процес примања јеванђеоског крштења код Рудара одвија се последњих двадесетак година. Новокрштених има међу обе подгрупе — и код Копанара и код Урсара. Трансформацији претходи неко излечење или јављање у сну неког божанског лика, најчешће Исуса Христа. До прихватања нове религије може доћи и под утицајем неког члана из рода (четврт Долно Езерово, град Бургас; с. Тројаново, Бургаско) или су прве посете молитвеном дому изазване чистом радозналешћу (с. Хотанца, Русенско). Пентекостално усмерење снажно је повезано са идејом „чуда“. Чудесне ствари се дешавају само оном ко прихвати Исуса Христа за свог спаситеља и поверује у његову силу. „Чудо“ лечи неизлечиве болести које не успева да излечи ни низ лекара. Сви информатори сведоче о личном оздрављењу или оздрављењу неког блиског, то „чудо“ их је натерало да поверују у неисцрпну Исусову моћ. Једна од наших саговорница — Копанарка, која сада живи у циганској махали у граду Камено (Бургаско), прихватила је Исуса Христа за свог личног спасиоца 1984. У то време њен супруг је био тешко болестан, заједно су обишли многе болнице у главном граду у нади за

оздрављењем. Затим је од једне сусетке, турске Циганке, сазнала за божију моћ и тако су и она и супруг почели да посећују јеванђеоска окупљања. Према њеним речима, супруг је потпуно оздравио и престао да узима све лекове које је до тада узимао. У овом примеру јасно се показује почетни тренутак трансформације означен исцељењем. Супруг је умро кроз неколико година, али од друге болести. Данас су сви у породици верници, у њиховом дому постоји домаћа црква коју води проповедник из суседног села Слобода.

Процес трансформације завршава се јавним крштењем које се обавља на најближем природном извору или у специјалном базену у молитвеном дому. Крштење симболизује смрт претходног живота, опроштај грехова путем воде и одбацивање свих световних искушења. Новокрштени остаје Урсар или Копанар, али је он сада истински Урсар или Копанар, део хришћанског и богом изабраног народа. Од тог тренутка на даље нови јеванђелиста управља својим животом према „Божијој речи“, која му се открива углавном у Новом Завету. Тако он зна да ће бити спасен и чека Христов повратак на земљу. Пут у тако жељено спасење јесте праведни живот и одбацивање „световних ствари“.

Вођени мишљу о спасењу сви верни Рудари живе у истом ритму са библијским. Када говоре о себи и својим искуствима, увек су негде у близини присутни небески ликови (Исус Христос) и јунаци из Новог Завета — Матеја, Марко, Павле и др., а догађаје из свог живота пореде са причама из Библије. Време у којем представљају догађаје из Библије и своје сопствене доживљаје јесте једно те исто време, граматичко садашње време.

Свакодневица је код Копанара и Урсара већ обележена вером. Зато није случајно да се у кући Рудара свакодневно може видети Библија остављена поред телевизора. Из тог разлога и наши иноформатори — породица Мечкара из с. Тројаново (Бургаско), током свог путовања по Бугарској носе са собом и Свето писмо. Већина Библија има похабане странице, што нас наводи на помисао да је често отварају. А они који не могу да читају, научили су одломке из Светог писма током богослужења.

Цркве могу по постоје свуда. Молитвене службе се обављају и у специјално за то саграђеним зградама, у домовима пастора или у кућама верујућих. Две Рударке из с. Тројаново (Бургаско), због својих поодмаклих година (једна има 74 година, а друга је неколико година млађа), нису у могућности да стално иду у цркву, која се налази у другом крају села, увече се састају њих две заједно, моле се и певају божије песме. Копанари који сезонски или трајно раде у Грчкој своја

богослужења обављају тамо, у неком од домова својих рођака или пријатеља. То не значи да ти Рудари не иду у цркву — црква је тамо где је Бог, а Бог је тамо где је вера.

Социјални контакти и социјалне везе Рудара мењају се у извесној мери. Склапа се нови круг верника који општи током богослужења у којима учествују не само Рудари него и турски Цигани, Бугари и други. Руковођена својим духовним вођом, религијска заједница је активан центар који формира јавно мњење у махали или селу. Изграђивање тог мњења остварује се путем прећутне контроле над члановима цркве која делује путем традиционалних веза (између Рудара или између суседа, житеља неког насеља) и учешћем у скоро свакодневnoj молитви. Када у неком насељу има више од једне „рударске цркве“ (с. Винарско, град Камено, Бургаско), тада постоји неколико друштвених кругова и сваки круг формира сопствену друштвену и животну позицију. Када нису на путу, групе чергара посећују цркву у родном селу, а када јесу — моле се заједно са породицом у току путовања. Током зимских месеци у црквама се окупља више верника, тада се Копанари враћају из Грчке, а Урсари са својим мечкама и мајмунима. Понекад су и настањени Рудари склони мобилности, када, на пример, посећују јеванђеоске семинаре и конференције у главном граду и другим градовима у земљи и др.

Социјални круг верника одржава се сталним контактима између верника током служби, једнаким поимањем „световног живота“ и уједначеним односом Копанара и Урсара према не-јеванђелистима. Православни Рудари веома негативно се изражавају о новим верницима, јер су се ови, по њиховом мишљењу, одрекли свог порекла и традиције.

Наша шема из првог дела рада сада добија једноставнији графички изглед. Круг верника је затворен у односу на не-јеванђелисте, независно од њиховог етничког порекла, јер су они део „световног живота“. Са друге стране, заједница преобраћеника увек је отворена за нове истомишљенике, поново независно од њиховог порекла. Затамњени квадрант представља наш религијски (јер су учесници у њему део богом изабраног народа), социјални (због предилекције друштвених контаката са верујућима) и културни (заједничко прослављање јеванђеоских празника) круг. Разуме се да као и свака друга шема и ова постоји само у идеалном виду и њоме се у тако постављеним условима не могу изразити варијације. Рудари не прекидају своје родовске везе у оквиру групе и не укључују се у потпуности у заједницу верујућих са „Зарвачијама“ и „Србима“, јер они пре свега остају Рудари.

Не-верујући / Световни живот <i>Рудари</i>		
Не-верујући <i>Зарвајичије</i>	<i>Верујући</i>	Не-верујући <i>Срби</i>
Световни живот	<i>Лингурари и Урсари</i>	Световни живот

Пошто постану јеванђелисти, Цигани румунског језика изјављују да се одричу сујеверја и традиције; својих лоших порока — алкохола, цигарета и др. Током свог путовања, породица Урсара из с. Тројаново (Бургаско) прича људима о Богу. Они објашњавају да је сујеверно узимати мечкину длаку против урока или веровати да мечка изгони магију.¹⁷ Породица Жамбаешти из села Тројаново више не прави традиционалну питу са дреном за Божић, не једе курбан или храну коју је опевао православни свештеник током помена; када се лоше осећа, наша информаторка из истог села, зове пастора да јој прочита молитву. Породица Копанара из града Камено (Бургаско) води дете болесно од „страве“ у молитвени дом код пастора, а не „код бабе да му садије олово“. Наведени примери су модел који граде јеванђелизација и локална црква: треба да буде превладано поклапање између библијских заповести и традиционалних обичаја, сматраних за сујеверје. Може се рећи да је модел—црква, која прихвата сујеверје и традицију и успоставља уједначени систем културних елемената, прихваћена од свих циганских група. Истина је негде у средини: Рудари остају Рудари, они нису изгубили своје самосазнање и увек се идентификују као Рудари. Касније, током разговора, постаје јасно да су они и „верујући у Христа“. У тим случајевима долази до противуречности између традиционалног утемељења групе као Рудара и новог утемељења — јеванђеоских хришћана, у погледу неких економских пракси — на пример, прошње код Урсара или очувања обичаја и обреда у целини. Цигани румунског језика настављају да обележавају свој празник „Мама

¹⁷ Више о традиционалним веровањима везаних за медведа в. у: Вукановић 1983:191–193.

Буна“ (који нема тачно одређен дан у календару),¹⁸ а који се слави пре свега у југоисточној Бугарској, којом приликом се моли Света Богородица за кишу или се Добра Мајка моли за милост курбаном и птицама намазаним медом када је дете болесно од богиња (с. Крумовоградште, Карнобатско; села Тројаново и Вратица, Бургаско). Не прекида се ни са празновањем Ђурђевдана (6. маја), упркос томе што његов традиционални облик — чашћавање пољане у шуми, јагње украшено свећама итд.¹⁹ — одумири сталним настањивањем. Ове године у селу Козјак (Силистренско) по први пут за двадесет година био је организован велики сабор за Ђурђевдан. У центру села су се окупили сви житељи, гости из Силистре (пастор из главне цркве, ансамбл „Шафај“), позван је румунски посланик и много шта друго. Упркос препорукама локалног јеванђеоског молитвеног дома и његовог пастора Рудара члановима цркве (а има их више од 30) да не обављају традиционалне обичаје, скоро сви становници љуљали су се на ђурђевданској љуљашци за здравље и укључили се у општесекско коло, иако црква не прихвата учешће у играма које нису посвећене Исусу Христу. У забаве се није укључила само пасторова породица због свог духовног и друштвеног положаја. Исте године, на Санта Марију (Свету Богородицу),²⁰ наша саговорница из кварта Долно Езерово (у граду Бургасу) после завршетка вечерње службе у јеванђеоској цркви отишла је на курбан код рођака. Упркос томе што је верујућа већ десет година, информаторка из села Тројаново (Бургаско) крстила је своје последње дете (које је тада имало 5 година) у локалној православној цркви. Старији Рудари, навикли да пуше, не одричу се лако тог порока.

Објашњење за очување великог дела традицијског система Цигана румунског матерњег језика треба потражити негде другде. Рудари су једна од у целини сачуваних ендегамних група, упркос процесима нестајања граница између одвојених подгрупа Лингурара и Урсара. Прихватање крштења у Светом Духу води до претварања у преобраћенике, нове људе („верујуће“) и утврђује њихов специфичан групни идентитет, шта више — сада су они истински Рудари. У неким случајевима чува се и вишеструки идентитет — „ми смо Бугари који говоре румунски“; „ми смо Власи“; „ми смо Цигани, али румунски,

¹⁸ *Мама Буна* — Добра мајка.

¹⁹ Детаљније о традиционалном начину празновања Ђурђевдана код Рудара в. у: Сикимић 2002.

²⁰ До пре неколико година Рудари су празновали дан *Сънтъ Мариа* [„Санта Марија“] 28. августа по старом календару, сада га празнују 15. августа заједно са бугарским становништвом.

ми смо Рудари, ми смо Копанари или Урсари“; ови термини користе се као синоними и за прецизирање назива.

Наша је основна хипотеза да Рудари, као релативно очувана циганска група, прихватају одређене елементе јеванђеоског модела, али у трагању за самима собом, за разлику од циганских заједница које губе део својих групних карактеристика, они и са прихватањем овог религијског модела успевају да реагују на промене јер се организују на нов начин.

Литература

- Аким 2002 — В. Аким: *Циганите в историята на Румџниа*, Софиа.
- Богомилова 1999 — Н. Богомилова: *Религијата — дух и институција*, Софиа.
- Гај и Бласко 1999 — Р. Gay у Blasco: *Gypsies in Madrid. Sex, Gender and the Performance of Identity*, Oxford — New York.
- Гај и Бласко 2000: Р. Gay у Blasco: *The Politics of Evangelism: Masculinity and Religious Conversion among Gitanos*, *Romani Studies* 10/1, 1–22.
- Крстева 1995 — Е. Крстева: Етноопределящи функции на брака при българи и власи, *Българска етнология*. Извънреден брой, Софиа, 150–158.
- Марушиакова и Попов 1997 — Е. Marushiakova, V. Popov: *Gypsies (Roma) in Bulgaria*, Frankfurt/Main.
- Марушиакова и Попов 1998 — Е. Marushiakova, V. Popov: *Bear-Trainers in Bulgaria (Tradition and Contemporary Situation)*, *Ethnologia Bulgarica* 1. Sofia, 106–116.
- Марушиакова и Попов 2000 — Е. Марушиакова, В. Попов: *Циганите в Османската империя*, Софиа.
- Марушиакова и Попов 2000а — Марушиакова, Е., В. Попов: *Цигани/Рома от старо и ново време*. Фото-книга, Софиа.
- Марушиакова и Попов 2001 — Е. Marushiakova, V. Popov: *Historical and Ethnographical Background. Gypsies, Roma, Sinti*. — Guy, W. (ed.). *Between Past and Future: the Roma of Central and Eastern Europe*, Hatfield, 33–53.
- Марушиакова и Попов 2001а — Е. Marushiakova, V. Popov: *Bulgaria: Ethnic Diversity but a Common Struggle for Equality*. — Guy, W. (ed.). *Between Past and Future: the Roma of Central and Eastern Europe*, Hatfield, 370–388.
- Попов 1994 — В. Попов: Преферирано етническо самосъзнание при циганите в България, *Аспекти на етнокултурната ситуација в България*, Софиа, 86–98.
- Сикимић 2002 — В. Sikimić: *Ђорђеџдан код Влашких Рома у селу Подвршка*, (Ђорђевић, Др. ed.) *Kultura* 103–104, Beograd, 184–193.
- Сикимић 2003 — В. Sikimić: *Banyash Culture in North Serbia*: Baer, (Ђорђевић, Др. ed.) *Roma religious culture*, Niš, 76–84.
- Славкова 2003 — М. Slavkova: *Roma Pastors as Leaders of Roma Protestant Communities*, (Ђорђевић, Д. ed.) *Roma religious culture*, Niš, 168–176
- Вилијамс 2002 — П. Уилямс: *Ние не говорим за тях. Живите и мъртвите цигани — Мануш*, Софиа.
- Вукановић 1983 — Т. Вукановић: *Роми (Цигани) у Југославији*, Врање.

Magdalena Slavkova

Rudarii din Bulgaria estică și mișcarea evanghelistă

În prima parte a lucrării, autoarea ia în discuție, din perspectivă istorică și etnologică, comunitatea de rudari din Bulgaria — unul dintre cele mai interesante grupuri de romi de pe teritoriul acestei țări. Rudarii de aici sunt foști nomazi, vorbesc dialecte ale limbii române, iar identitatea lor de grup depinde de mai mulți factori, în funcție de care se declară bulgari, români sau vlahi.

Cercetările de teren care au stat la baza acestui studiu s-au desfășurat în câteva localități din sud-estul Bulgariei (de lângă orașul Burgas) și în două sate din nord-estul țării (din apropiere de Ruse și Silistra) și au avut ca subiect comunitățile de rudari evanghelizate sau care se află sub influența religiei evangheliste.

Religia reprezintă, pentru romi, o formă de adaptare culturală care le permite să se integreze în societate. Evanghelizarea este, la rudari, un proces nou, care a căpătat amploare în ultima decadă a secolului douăzeci. Cercul social al credincioșilor este menținut cu ajutorul contactelor permanente dintre aceștia în timpul slujbelor și al atitudinii identice a lingurarilor și ursarilor (cele două grupuri de rudari din Bulgaria) față de ne-evangheliști. Rudarii ortodocși, la rândul lor, nu au o părere foarte bună despre noii credincioși, considerând că aceștia au renunțat la originea și la tradițiile lor. Adevărul este însă undeva la mijloc: rudarii, chiar și evanghelizați, au rămas rudari. Ei nu și-au uitat originile și se declară întotdeauna rudari. Doar mai târziu, pe parcursul discuției, cercetătorul primește informația că ei „cred în Hristos”. Se ajunge, astfel, la situații paradoxale, în care organizarea tradițională a comunității de rudari se confruntă cu noua organizare, a creștinilor evangheliști, de exemplu în ceea ce privește unele practici economice, cum ar fi cerșitul de Paști sau păstrarea neschimbată a ritualului care însoțește această sărbătoare. Trebuie menționat faptul că nici astăzi rudarii din Bulgaria nu au renunțat la celebrarea praznicului lor — Mama Bună — o sărbătoare fără dată calendaristică fixă.

Conservarea sistemului tradițional propriu de către romii vorbitori de limba română din Bulgaria are însă o explicație. Rudarii sunt o comunitate endogamă, în ciuda dispariției granițelor dintre cele două grupuri care o formează — lingurarii și ursarii. Botezul evanghelic duce la transformarea acestora în oameni (credincioși) noi și le accentuează identitatea specifică de grup. În unele cazuri se păstrează însă o identitate multiplă — „suntem bulgari care vorbesc românește”; „suntem vlahi”; „noi suntem țigani, dar români, suntem rudari, noi suntem lingurari sau ursari”.

Ipoteza formulată de autoare e aceea că rudarii acceptă anumite elemente ale modelului evanghelist, dar, spre deosebire de celelalte comunități de romi, aceștia reușesc să își păstreze specificul de grup.

Magdalena Slavkova

The Rudari from Eastern Bulgaria and the Evangelistic Movement

In the first part of the study, the author discusses, historic and ethnological points of view, about the community of Rudari from Bulgaria — one of the most interesting groups of Roma on the territory of this country. The Bulgarian Rudari are ex-nomads, speak subdialects of the Romanian language and their group identity varies according to a series of factors, hence they declare Bulgarians, Romanians or Vlachs.

The field research that this study is based on, took place in a few localities from South-Eastern Bulgaria (near the town of Burgas) and in two villages from the North-East of the country (near Ruse and Silistra), in the communities of Evangelized Rudari.

For the Roma, religion is a form of cultural adaptation which allows them to integrate into society. Evangelization is, with the Rudari, a new process, which started spreading in the last decade of the 20th century. The social circle of the believers is maintained by permanent contacts between them during the religious service and by the identical attitude of the Lingurari, spoon makers, and the Ursari, bear tamers (the two groups of Rudari from Bulgaria), towards non-Evangelists. The Orthodox Rudari, in return, do not have a very good opinion about the new believers, accusing them for giving up their religion and traditions. The truth is in between: Rudari, even evangelized, are still Rudari. They did not forget their origins and always declare themselves Rudari. Only later on in the discussion the researcher receives the information that they “believe in Jesus”. Thus, paradoxical situations occur: the traditional organization of the Rudari community is confronted with the new organization, of the Evangelized Christians, for example with regard to some economical and religious practices, such as begging at Easter or maintaining the ritual unchanged. Mention must be made of the fact that the Rudari from Bulgaria still celebrate their specific holiday — Mama Bună (Good Mother).

Nevertheless, the conservation of the traditional system with the Romanian speaking Roma from Bulgaria has an explanation. Rudari are an endogamous community, in spite of the borders between the two groups that form it — Lingurari and Ursari. The Evangelic baptizing transforms them into new people (believers) and, in the same time, emphasizes their specific group identity. In some of the cases, however, they preserve a multiple identity — “we are Bulgarians who speak Romanian”; “we are Vlachs”; “we are Gypsies, but Romanians, we are Rudari, we are Lingurari or Ursari”.

The author’s hypothesis is that Rudari accept some elements of the Evangelist model, but, unlike other Roma communities, they succeed to preserve their group characteristics.

Aleksandra Kostić i Jasmina Nedeljković

KULTURA I EMOCIJE – CIGANI RUMUNI I OPAŽANJE EMOCIJA*

Uvod

Naučna rasprava o univerzalnosti i kulturnoj specifičnosti facijalnih emocionalnih ekspresija traje više od 130 godina. Do sedamdesetih godina prošlog veka preovlađivalo je gledište da su facijalne ekspresije uslovljene kulturom. Međutim, empirijska istraživanja facijalnih ekspresija tokom poslednje tri decenije (Ekman, 1972, 1973; Ekman, Friesen, 1971; Ekman, Sorenson, Friesen, 1969; Izard, 1971, Ekman, 1987) pokazuju da su neki aspekti facijalnih ekspresija univerzalni, a drugi specifični. Rezultati ovih istraživanja navode nas na pitanje da li dvokomponentna priroda facijalnih ekspresija olakšava ili otežava interkulturnu komunikaciju emocija? Preciznije, da li pripadnici jedne kulture mogu tačno opaziti i ispravno interpretirati facijalno ponašanje pripadnika druge kulture?

Ako je priroda facijalnih ekspresija pretežno univerzalna, da li to znači da su one urođene? Da li to znači da ljudi nasleđuju pokrete facijalnih mišića koji su specifični za ljutnju, strah, tugu, sreću, odvratnost, iznenađenje? Da li to znači da će izraz lica uplašene osobe biti na isti način interpretiran od pripadnika različitih kultura? Ako su, ipak, facijalne ekspresije pretežno specifične za svaku kulturu, kao što tvrde relativisti (LaBarre, 1962; Birdwhistell, 1963), ako su karakteristike facijalnog emocionalnog ponašanja, pre svega, determinisane faktorima kulture, opažači neće

* Istraživanje Cigana Rumuna obavljeno je u okviru projekta „Etnolingvistička i sociolingvistička istraživanja izbeglica i multietničkih zajednica na Balkanu“ br. 2176, Ministarstva za nauku, tehnologije i razvoj Srbije.

razumeti emocionalni izraz lica pripadnika druge kulture, kao što neće razumeti ni značenje reči nepoznatog jezika. Da li je onda potrebno učiti značenje svake facijalne ekspresije? Da li iz ovoga proizilazi da bi se kultura mogla smatrati osnovnim izvorom eventualnih međukulturnih nesporazuma u neverbalnoj komunikaciji emocija?

Istraživanja emocija u međukulturalnoj komunikaciji postaju sve učestalija. Postoji više razloga za to. Prvo, emocije igraju važnu ulogu u životu svakog čoveka. One determinišu celokupno subjektivno iskustvo individue. Zatim, one utiču na odnose sa drugim ljudima, na započinjanje, regulisanje i kontrolisanje socijalne interakcije. Osim toga, mnogi aspekti emocionalnog doživljavanja, ispoljavanja i opažanja mogu biti suštinski različiti u okviru različitih kultura.

U većini dosadašnjih trans-kulturalnih studija emocija istraživači su najčešće proučavali opažanje facijalnih ekspresija u različitim kulturama. To je, zapravo, bilo trans-kulturalno proučavanje komunikativnosti emocija. Međutim, skorija trans-kulturalna istraživanja emocija (Scherer, 1986; Wallbott, Scherer, 1986; Matsumoto, 1988) okreću se proučavanju drugih aspekata emocionalnog iskustva. Istraživanje subjektivne evaluacije uzročnika i posledica emocija postaje veoma popularno. Iako se bave različitim aspektima emocionalnog iskustva, oba istraživačka programa imaju zajednički cilj — pokušavaju da otkriju sličnosti i razlike u iskustvu, ekspresiji, percepciji i konsekvencama emocije kod pripadnika različitih kultura. Upravo različiti istraživački programi ukazuju na neophodnost sveobuhvatnog proučavanja odnosa kultura — emocija. Razmatranje uloge kulture u oblikovanju, transformaciji i osobenosti facijalnih emocionalnih ekspresija predstavlja značajan korak u sagledavanju porekla emocionalnog ponašanja, u razumevanju odnosa urođeno–naučeno. Ovakva istraživanja imaju i teorijski i praktičan značaj. Sa jedne strane, ona osvetljavaju pravu prirodu facijalnih emocionalnih ekspresija, ukazujući na ono što je opšte i zajedničko ili posebno i različito kod pripadnika različitih kultura. Sa druge strane, trans-kulturalna istraživanja emocija omogućavaju utvrđivanje specifičnih funkcija emocionalnog ponašanja i bolje razumevanje mogućih problema u trans-kulturalnoj komunikaciji emocija.

Čitav niz zanimljivih pitanja o odnosu kultura — emocija inspirisao je naše istraživanje u ovom delu Srbije, u selu Prčilovica, u blizini Aleksinca, posebno zato što odnos kulture i emocija na ovim prostorima do sada nije izučavan. Važnost proučavanja odnosa kultura–emocija i pretpostavka o kulturalnim osobenostima nekih aspekata emocionalnog iskustva pripadnika jedne specifične kulturne grupe (Cigani Rumuni) zahtevali su istraživanje i proveru.

U upotrebi je mnogo termina kojima se može označiti ova grupa stanovnika: Karavlasli, vlaški Cigani, Cigani Rumuni, rumunski Cigani, Rumuni ili Cigani, Rumunski Romi, Banjaši (Sikimić 2003). Opređelili smo se za naziv Cigani Rumuni, jer je najveći broj ispitanika svoju grupu označavao na taj način.

U ovom proučavanju pokušali smo da ustanovimo način interpretacije facijalnih emocionalnih ekspresija i subjektivnu evaluaciju nekih aspekata emocionalnog iskustva Cigana Rumuna nastanjenih u Prčilovici. Neke uočene karakteristike ove kulturne grupe biće saopštene kada budemo govorili o uzorku.

Dakle, osnovna pitanja koja su postavljena u ovom istraživanju odnose se na ispitivanje sposobnosti tačnog procenjivanja šest primarnih emocija na osnovu facijalne ekspresije i procenu uzročnika (antecedensa) posmatranih emocija. Opažaci su u ovom istraživanju bili Cigani Rumuni.

Definisanje pojmova

Emocija

Opređelili smo se za „komponentni“ koncept u definisanju emocije za koji se zalagao Klaus Šerer (Scherer 1984). On je emociju shvatao kao hipotetički konstrukt sastavljen iz više komponenti: a) kognitivne (evaluacija stimulusa i situacija), b) fiziološke, c) komponente motorne ekspresije, d) komponente subjektivnog osećanja i, e) motivacione. Naravno, prema ovom konceptu, emocija se ne može svesti ni na jednu komponentu, ali se svaka komponenta može pojedinačno izučavati. U ovakvom određenju emocije podjednako se naglašava kompleksna integracija i mnogostruka interakcija različitih komponenti emocije i dopušta fragmentarno proučavanje pojedinih komponenti (facijalna ekspresija, kognitivna evaluacija stimulusa).

Facijalna ekspresija emocija

Pored informacija o identitetu, polu, rasi, zdravlju, lepoti, atraktivnosti, lice pruža informacije o emocijama i raspoloženjima. Brze kontrakcije facijalnih mišića (koje traju od jedne do nekoliko sekundi), pokreću kožu lica, menjaju oblik i mesto facijalnih crta, stvaraju bore, kesice i ispupčenja na licu. Ove facijalne promene su različite za različite emocije, tako da svaka primarna emocija (sreća, tuga, iznenađenje, ljutnja, strah, odvratnost) ima svoj karakterističan facijalni izgled. Postojanje prirodne, biološke veze između pokreta facijalnih mišića i emocionalnih stanja, omogućava emocionalno-specifičnu facijalnu ekspresiju. To ne isključuje i ne umanjuje uticaj kulture, koja definiše pravila izražavanja emocija i modelira emocionalno ponašanje lica.

Antecedensi emocije

Antecedensi emocije su one situacije ili njeni elementi koji prethode emociji, dovode do njenog buđenja (izazivaju je), pa se mogu nazvati njenim uzročnicima.

Opazanje kategorije i antecedensa emocije

Opazanje emocija spada u oblast socijalne percepcije. Proces opažanja (ocenjivanja ili prepoznavanja) šest primarnih emocija (sreća, tuga, iznenađenje, odvratnost, ljutnja, strah) pretpostavlja identifikaciju emocionalne kategorije na osnovu posmatranog facijalnog ponašanja. Dakle, opažačima se prezentuje određeno facijalno emocionalno ponašanje i njihov zadatak je da to ponašanje dešifruju, odnosno zaključe koju je emociju doživela osoba na fotografiji. Osim toga, od opažača se zahteva da, koristeći svoje socijalno iskustvo, pretpostave antecedens emocije, odnosno situaciju koja je mogla izazvati datu emociju i njenu facijalnu ekspresiju.

Kultura

U psihološkim istraživanjima kultura nije geo-političko stanje već socijalno-psihološki entitet. Većina definicija kulture uključuje ponašanja, stavove, verovanja, vrednosti koji se prenose sa generacije na generaciju putem jezika ili nekih drugih sredstava (Barnouw 1985). To je ono što je sredina tokom svog postojanja i trajanja izgradila kao svoj duhovni svet. U ovom istraživanju kultura se izjednačava sa načinima opažanja, vrednostima i stavovima jedne specifične etničke grupe — grupe Cigana Rumuna.

Dosadašnja trans-kulturna istraživanja emocija

U svim dosadašnjim trans-kulturnim proučavanjima univerzalnosti ili specifičnosti facijalnih ekspresija emocija naučnici su na više načina pokušavali da potvrde ili opovrgnu povezanost emocionalnih izraza lica i unutrašnjih emocionalnih doživljaja.

U jednom tipu studija, od pripadnika jedne vizuelno izolovane kulture (Nova Gvineja) zahtevano je da sebe zamisle kao osobe u različitim emocionalno-provokativnim situacijama. Na primer, ispitanicima je rečeno: „pretpostavite da vam je umrlo dete i vi ste tužni. Pokažite kako bi izgledalo vaše lice u toj situaciji“ (Ekman, Friesen, 1971). Snimljene facijalne ekspresije pokazane su članovima druge kulture (Amerikancima). Amerikanci su bili u stanju da identifikuju emocionalni kontekst prezentovanih facijalnih ekspresija iako nikada nisu komunicirali sa pripadnicima

plemena sa Nove Gvineje. Ovo je bio jedan od načina da se pribave dokazi o univerzalnosti facijalnih ekspresija.

U drugom tipu studija, japanskim i američkim studentima prezentovane su stresne scene amputacije nogu, a zatim neke neutralne scene (prizori iz prirode). Njihova lica su snimana skrivenom kamerom dok su gledali odabrane scene i mislili da su sami u prostoriji. Spontana facijalna aktivnost njihovih lica podvrgnuta je preciznoj analizi koja je utvrdila da su facijalni odgovori pripadnika obe kulture bili identični. Tako je ponovo demonstrirana univerzalnost facijalnih ekspresija (Ekman 1972). U nastavku eksperimenta situacija je bila donekle izmenjena. Ispitanici iz obe kulture gledali su odabrane scene po drugi put, ali ovog puta u prisustvu eksperimentatora iz svoje kulture. Sada su se pojavile kulturološke razlike u facijalnoj reakciji japanskih studenta koji su težili da osmesima maskiraju negativne emocije odvratnosti i straha. Dakle, pravila ispoljavanja emocija u jednoj kulturi, maskirala su univerzalnost facijalnih ekspresija emocija.

U trećem tipu studija, pripadnicima različitih kultura pokazivane su fotografije facijalnih ekspresija primarnih emocija (Ekman 1972, 1973; Ekman, Friesen 1971; Ekman, Sorenson, Friesen 1969; Izard 1971). Ispitanici različitih kultura (12) interpretirali su prezentovane ekspresije, postižući veoma visoku saglasnost u identifikaciji specifičnih emocija. Ovaj tip istraživanja često je primenjivan u istraživanju različitih kultura i korišćenje različitih fotografija. Rezultati su potvrđivali univerzalnost.

Metod

Istraživanje je obavljeno u avgustu 2003. godine, u mestu Prčilovica kraj Aleksinca (Srbija). Primenjena je studija „procenjivanja“ u kojoj su facijalni znaci emocija bili prezentovani Ciganima Rumunima od kojih je traženo da prepoznaju o kojim emocionalnim stanjima je reč.

Subjekti — opažači

U istraživanju je učestvovalo trideset troje ispitanika (16 muškaraca i 17 žena), prosečne starosti 35,3. Svi ispitanici su od rođenja nastanjeni u mestu Prčilovica kraj Aleksinca (Srbija), u koju su se iz Rumunije doselili njihovi pradedovi. Njihov maternji jezik je rumunski, imena i prezimena srpska. Služe se rumunskim i srpskim jezikom. Žive u veoma bednim uslovima, u trošnim, vlažnim i mračnim kućama, bez struje i bez vode. Bave se nadničanjem i prošnjom. Nepismeni su. Njihova deca obično ne pohađaju školu. Za razliku od prethodnih godina, ove godine, prema njihovim rečima, troje dece će poći u redovnu osnovnu školu (obično se upućuju u specijalne

škole). Zanimljivo je da su baš ova deca pohađala sekcije Društva za razvoj kreativnosti u Aleksincu. Teški i nepovoljni socio-ekonomski uslovi definišu i obeležavaju njihov stil života. Relativna izolovanost stanovnika ove „Cigan-male“ i prvenstvena upućenost na pripadnike sopstvene grupe, svakako doprinose slici o niskim socijalnim sposobnostima ispitanika, naročito kada je u pitanju veština uspostavljanja i razvijanja adekvatnog socijalnog kontakta izvan njihove kulturne grupe. Na početku istraživanja pokazuju bojažljivost i nepoverenje. Ovo se, naročito, odnosi na žene. Ubrzo postaju veoma slobodni i imaju težnju da nastupe kao grupa, iako procedura istraživanja zahteva individualni kontakt sa istraživačem.

Facijalni stimulusi

U istraživanju su korišćene fotografije facijalnih ekspresija šest primarnih emocija (sreća, odvratnost, iznenađenje, tuga, ljutnja, strah). Reč je o poziranim facijalnim emocionalnim ekspresijama tri muškarca i tri žene. Ovaj set od šest fotografija je već korišćen u transkulturnim studijama prepoznavanja primarnih emocija u pet kultura: Japan, Brazil, Čile, Argentina i USA (Ekman, Sorenson, Friesen 1969; Ekman 1972). Svaki facijalni stimulus predstavljao je samo jednu emocionalnu ekspresiju. Iz selekcije su isključene ekspresije pomešanih emocija kao i *ambleske* facijalne ekspresije čije se značenje razlikuje od kulture do kulture.

Procedura istraživanja

Svakom ispitaniku su ponaosob, uvek istim redosledom, bile prikazane fotografije facijalnih ekspresija šest primarnih emocija. Ponuđen je niz od šest termina koji označavaju emocionalne kategorije. Opažači su za svaku posmatranu emociju mogli izabrati samo jedan termin sa liste i u tome nisu bili vremenski ograničeni. Pošto su ispitanici bili nepismeni, termini sa liste su čitani.

Kada su izabrali termin koji je, po njihovom mišljenju, najviše odgovarao kategoriji emocije koju su dešifrovali sa lica, ispitanicima je postavljen još jedan zadatak. Trebalo je da pretpostave koji je događaj izazvao posmatranu emociju. Oni su se, dakle, izjašnjavali o antecedensu, uzročniku emocije. To su činili svojim rečima, opisujući događaje za koje su pretpostavljali da su prouzrokovali javljanje emocije. Vreme za procenu antecedensa emocije nije bilo ograničeno. Svi dobijeni odgovori su, radi lakšeg prikazivanja i upoređivanja, smešteni u odgovarajuće tematske kategorije. Ispitanicima, dakle, nije bila ponuđena lista uzročnika emocija da bi se motivisali na davanje što raznovrsnijih odgovora.

Statističke tehnike

U istraživanju su korišćene mere deskriptivne statistike (frekvence i procenti). Tačnost procenjivanja emocionalnih kategorija izražena je u procentima. Procene mogućih uzročnika šest primarnih emocija, takođe su izražene u procentima. Korišćen je i t-test za utvrđivanje razlika u procenama između muškaraca i žena.

Prikaz i diskusija rezultata istraživanja

Kao što je navedeno, ispitanici su imali zadatak da procene šest poziranih facijalnih ekspresija, odnosno da odgonetnu kategoriju prezentovane emocije i njen antecedens. Prvo će biti predstavljeni odgovori koji se odnose na procenu kategorije emocije, a zatim odgovori o mogućim antecedensima – uzročnicima javljanja emocije.

Tabela 1
Procene kategorije emocije

Emocija	Broj tačnih procena	% tačnih procena	Broj netačnih procena	% netačnih procena
Sreća	33	100.0	0	0.0
Odvratnost	25	75.8	8	24.2
Iznenadenje	27	81.8	6	18.2
Tuga	33	100.0	0	0.0
Ljutnja	31	93.9	2	6.1
Strah	33	100.0	0	0.0

Podaci iz tabele 1, pokazuju da su sve prezentovane emocionalne kategorije, procenjene sa visokom tačnošću. Može se uočiti da su ispitanici najuspešnije dešifrovali ekspresiju sreće, tuge i straha. U proceni facijalnih ekspresija ovih emocija postigli su najvišu saglasnost (100%). Zatim, po broju tačnih procena, dolazi ekspresija ljutnje (93.9%) i iznenadenja (81.8%). Nešto više od dve trećine ispitanika uspeo je da tačno dešifruje ekspresiju odvratnosti (75.8%). Nije bilo značajnih razlika između muškaraca i žena (t-test) u tačnosti procenjivanja kategorija emocija za koje nije postignuta potpuna saglasnost (odvratnost, iznenadenje, ljutnja).

Rezultati istraživanja pokazuju da su facijalne ekspresije emocija koje su prezentovane netreniranim posmatračima (Ciganima Rumunima) bile izvor tačnih procena ne samo opšteg afektivnog tona već i specifičnog emocionalnog stanja stimulus osobe. Ovi rezultati dokazuju da su facijalne eks-

presije šest primarnih emocija na urođen način povezane sa unutrašnjim emocionalnim stanjima, da su one proizvod evolucije, da su univerzalne. One se interpretiraju na isti način bez obzira na pol i pripadnost određenoj kulturi. Stoprocentna saglasnost u identifikaciji nekih kategorija emocija (sreća, tuga, strah) i veoma visoka saglasnost u dešifrovanju drugih (ljutnja, iznenađenje, odvratnost) pokazuju da svi opažači, nezavisno od kulturne grupe kojoj pripadaju, nezavisno od stepena civilizovanosti i kvaliteta uslova života, poseduju urođenu sposobnost tačnog opažanja primarnih emocija. Procenat tačnih procena poziranih facijalnih ekspresija primarnih emocija viši je od onog koji se dobija u procenjivanju spontanijih facijalnih ekspresija. Moguće objašnjenje je da su pozirane facijalne ekspresije u najvećem broju slučajeva intenzivniji, stereotipniji načini izražavanja emocija u poređenju sa spontanijim ekspresijama. Samim tim, pozirane ekspresije emocija se lakše i tačnije interpretiraju od spontanijih ekspresija. Pretpostavljamo da je najveća saglasnost opažaća postignuta kod identifikacije emocija koje su od velikog značaja za njihovo interpersonalno sporazumevanje (sreća, tuga, strah, ljutnja, iznenađenje). Naime, netačno prepoznavanje straha, ljutnje ili tuge moglo bi imati negativne socijalne posledice (različiti oblici neadekvatnog reagovanja opažaća). To, verovatno, ne bi bio slučaj sa pogrešnom procenom facijalne ekspresije emocije „odvratnost“.

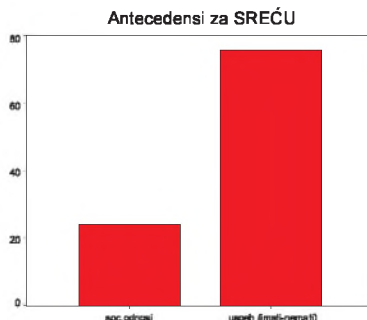
Opazači su bili u stanju da bez ikakvog prethodnog obučavanja, tačno povežu znak i značenje, utvrde odnos facijalne konfiguracije i onoga što ona predstavlja. Sa jedne strane, ovaj nalaz potvrđuje urođenost i univerzalnost facijalnih ekspresija primarnih emocija. Sa druge strane, to je potvrda urođene i univerzalne sposobnosti opažaća da tačno identifikuju specifičnu emocionalnu kategoriju, pri čemu pripadnost određenoj kulturnoj grupi (Cigani Rumuni) ne utiče značajno na proces prepoznavanja emocionalnih kategorija.

Prikaz pretpostavljenih uzročnika emocija

Ovde ima smisla razmotriti da li učestalost izbora određenih događaja za koje ispitanici pretpostavljaju da su antecedensi (uzročnici) prezentovanih emocija odlikava socijalno iskustvo, neke vrednosti i stavove pripadnika ove specifične kulturne grupe (Cigani Rumuni).

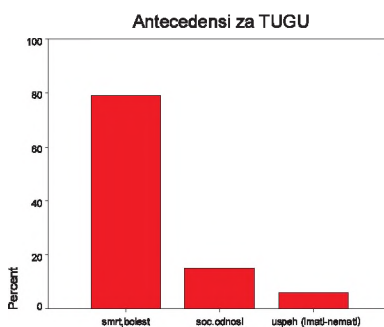
Ispitanici su saopštili situacije ili događaje koji su, po njihovom mišljenju, bili izazivači svake prikazane emocije. Njihovi odgovori su smešteni u šire tematske kategorije. Pokazalo se da su neke kategorije izazivača češće korišćene od drugih i da se u okviru svake emocionalne kategorije može otkriti tip događaja koji ispitanici smatraju važnim i „reprezentativnim“ za tu emociju. Na grafikonima koji slede predstavljene su (u procentima) procene uzročnika šest primarnih emocija.

Grafikon 1



U procenjivanju uzročnika emocije „sreća“, najčešće pomenuti antecedens (75.8% ispitanika) je „uspeh“ (postignuće). Cigani Rumuni su navodili da je osoba na fotografiji srećna jer: „sigurno ima dobar život, dobru kuću, jer je našla ili dobila novac, jer ima sve, jer ima sve lepo.“ Na drugom mestu po učestalosti pominjanja su „socijalni odnosi“ (odnosi sa drugim osobama) kao uzročnici sreće (24.2%). Na primer, ispitanici su navodili sledeće situacije: „osoba na fotografiji je srećna jer su joj došla deca koja žive u drugom gradu, jer su joj došli gosti, zbog toga što je videla lepog muškarca, zato što ima dobrog momka, jer je imala svadbu.“

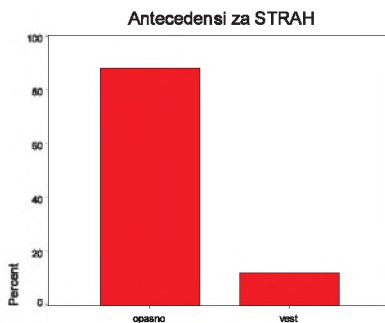
Grafikon 2



Navodeći situacije koje mogu izazvati tugu, najveći broj ispitanika (78.8%) je pominjao „smrt“ ili „bolest“. Na primer, oni kažu: „tužan je jer mu je umro neko, umrla mu žena, nema babu, nije mu po volji jer mu nije dobro, ukućanima nešto fali.“ Manji broj ispitanika (15.2%) pretpostavio je da je osoba na slici tužna zbog socijalnih odnosa: „tužan je jer ga muče

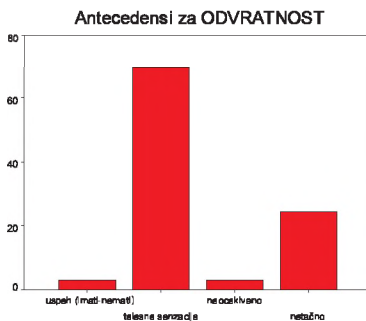
deca, porodica, jer se svađao ili se sukobio sa nekim.“ Pomenuta je još jedna situacija (6.1% ispitanika) kao mogući antecedens tuge — to je „neuspeh“ (kada neko nema novac ili se sekira zbog para).

Grafikon 3



Najveći broj ispitanika (87.9%) smatrao je da je neka „opasna situacija“ izazvala strah kod posmatrane osobe (grafikon 3). Oni su, na primer, navodili sledeće situacije: „osoba na slici je videla nešto, videla je zmiju, bije je neko, videla je sudar.“ Oko 12% ispitivanih Cigana Rumuna pretpostavilo je da je strah bio provociran nekom „strašnom večću“ („mora da je čula nešto strašno“).

Grafikon 4



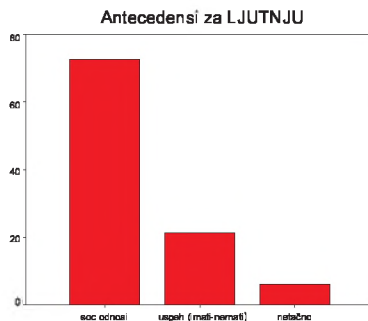
Naši ispitanici (69.7%) su smatrali da je osećanje odvratnosti prouzrokovano raznim telesnim senzacijama (osoba na slici je videla nešto grozno, prljavo, nešto što smrdi, pojela je nešto odvratno). Pomenuta je i kategorija „neočekivano“ (3%) i kategorija „uspeh–neuspeh“ — (osobi je sve odvratno jer „nema pare“: 3%). Ostali ispitanici (24.2%) su netačno procenili kategoriju emocije i njihovi odgovori nisu ovde razmatrani.

Grafikon 5



Postignuta je visoka saglasnost u pretpostavljanju uzročnika za emociju iznenađenje. Najveći broj ispitanika (75.8%) smatrao je da je osoba na slici iznenađena jer je doživela nešto neočekivano. Kao i u prethodnom slučaju, ovde nisu posebno analizirani odgovori ispitanika (18.2%) koji su netačno procenili kategoriju emocije „odvratnost“.

Grafikon 6



Ljutnja je, prema pretpostavkama ispitanika, verovatno bila prouzrokovana „socijalnim odnosima“ (72.7%) ili „neuspehom“ (21.2%). Kada su socijalni odnosi uzročnici ljutnje, Cigani Rumuni kažu: „taj dečko se ljuti jer mu nije pravo, jer ga je neko prevario, jer sa majkom i čaletom nije u redu, jer ga je neko iznervirao, jer su baba i deda vikali na njega, jer ga je majka uvredila.“ Drugi su govorili da je dečko ljut jer: „nema ništa, nikakve uslove za život, jer mu nisu kupili ono što su obećali, jer nema šta da jede.“ Dakle, neko se naljuti kada nešto nema, kada ima doživljaj da je neuspešan, da nešto nije ostvario.

Određene kategorije antecedensa spremno su povezivane sa određenim kategorijama emocija. „Odnosi sa drugim ljudima“ i „situacije u vezi

sa uspehom“ su najčešće odgovorni za „sreću“, „opasne situacije“ za „strah“, „neprijatni prizori, mirisi“ za „odvratnost“, „neočekivani događaji“ za „iznenađenje“. „Ljutnja“ je, po mišljenju ispitanika, najčešće prouzrokovana interpersonalnim problemima, a „tuga“ trajnom separacijom (smrt) ili bolešću.

Saopštene situacije koje su po mišljenju naših ispitanika uzrokovale svaku od šest prezentovanih emocija daju zanimljive informacije o mogućoj univerzalnosti tipova antecedensa koji su smešteni u šire tematske kategorije („odnosi sa drugima“, „vesti“, „situacije povezane sa postignućem“, „opasne situacije“, „neočekivane situacije“). Ako uporedimo rezultate ovog istraživanja sa rezultatima sličnih trans-kulturalnih istraživanja (Wallbott, Scherer 1986), biće jasno da postoji visoka saglasnost odgovora o tipovima uzročnika šest primarnih emocija. Cigani Rumuni i pripadnici drugih kultura navode iste antecedense za određene emocije. To je dokaz da postoji zajedničko, univerzalno, opšteljudsko emocionalno iskustvo. Ipak, u deskripciji situacija koje prouzrokuju emocije, u specifikaciji događaja koji su u stanju da probude emociju, Cigani Rumuni odslikavaju deo svoje kulturne stvarnosti, uslove u kojima žive, osobenost svog životnog stila. „Imati dobar ili loš život“, „imati novac ili biti bez njega“, „imati ili nemati hranu“, „čekati da se ispuni obećanje“ jesu događaji koji saopštavaju specifične probleme i brige Cigana Rumuna.

* * *

Pitanja koja smo postavili u ovom istraživanju tiču se odnosa emocija — kultura. Odgovori koje smo dobili potvrđuju postojanje kulturnih sličnosti u interpretaciji facijalnih ekspresija emocija i nekim aspektima emocionalnog iskustva (biranje uzročnika emocije). Ipak, postoje i elementi kulturne specifičnosti koji se ogledaju u posebnom isticanju određenih tipova uzročnika emocije u skladu sa osobenim emocionalnim i socijalnim iskustvom.

Literatura

- Barnouw 1985 — V. Barnouw: *Culture and personality*, Chicago: Dorsey Press.
 Birdwhistell 1963 — R. L. Birdwhistell: The kinesic level in the investigation of the emotions. U: P. H. Knapp (Ed.), *Expression of the emotions in man*, Chap. 7. New York: International University Press.
 Ekman/Friesen 1969 — P. Ekman, W. V. Friesen: Pancultural elements in facial displays of emotion, *Science* 164, 86–88.
 Ekman/Friesen 1971 — P. Ekman, W. V. Friesen: Constants across cultures in the face and emotion, *Journal of Personality and Social Psychology* 17, 124–129.

- Ekman 1972 — P. Ekman: Universal and cultural differences in facial expression of emotion. U: J. R. Cole (Ed), *Nebraska Symposium on Motivation*, Lincoln: University of Nebraska Press (207–283).
- Ekman 1973 — P. Ekman: Darwin and cross-cultural studies of facial expression. In P. Ekman (Ed.), *Darwin and facial expression*, New York: Academic Press (1–83).
- Ekman/Friesen et al 1987 — P. Ekman, W. V. Friesen, M. O. Sullivan, A. Chan, I. Diacoyanni-Tarlatzis, K. Heider, R. Krause, W. LeCompte, T. Pitcairn, P. E. Ricci-Bitti, K. Scherer, M. Tomita, A. Tzavaras: Universals and cultural differences in the judgments of facial expressions of emotion, *Journal of Personality and Social Psychology* 53, 712–717.
- Izard 1971 — C. E. Izard: *The face of emotion*, New York: Appleton-Century-Crofts.
- La Barre 1962 — W. LaBarre: *Paralanguage, kinesics, and cultural anthropology*, Report for the Inter-disciplinary Work Conference on Paralanguage and Kinesics. Bloomington: Indiana University, Research Center in Anthropology, Folklore, and Linguistics.
- Matsumoto/Kudoh/Scherer/Wallbott 1988 — D. Matsumoto, T. Kudoh, K. R. Scherer, H. G. Wallbott: Antecedents of and reaction to emotions in the US and Japan, *Journal of Cross-Cultural Psychology* 19, 267–286.
- Scherer 1984 — K. R. Scherer: On the nature and function of emotion: A component process approach. U: K. R. Scherer & P. Ekman (Eds), *Approaches to emotion* (293–318). Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Sikimić 2003 — B. Sikimić: Banjaši u Srbiji iz balkanske lingvističke perspektive, *Актуални проблеми на балканското езикознание. Аспекти на изследваното на общобалканската лексика*, София, 114–129.
- Wallbott/Scherer 1986a — H. G. Wallbott, K. R. Scherer: How universal and specific is emotional experience? Evidence from 27 countries on five continents, *Social Science Information* 25, 763–796.

Aleksandra Kostić, Jasmina Nedeljković

Cultură și emoție — țiganii români și percepția emoției

Autoarele studiului de față încearcă să stabilească un mod de interpretare a expresiilor faciale ale emoției și de evaluare a unor aspecte ale experienței emoționale la comunitatea de țigani români din localitatea Prčilovica, aflată în apropierea orașului Aleksinac (sud-estul Serbiei). Cercetarea de teren care stă la baza acestui studiu s-a desfășurat în 2003. Autoarele s-au axat pe investigarea capacității membrilor acestei comunități de a evalua cele șase emoții primare (bucurie, repulsie, surpriză, tristețe, supărare, frică), pe baza expresiilor faciale, și de a stabili cauzele (antecedentele) emoțiilor observate.

La studiu au participat 33 de subiecți (16 bărbați și 17 femei), cu o medie de vârstă de 35,3 ani. Toți sunt născuți în Prčilovica, sunt bilingvi (vorbesc românește și sârbește) și sunt analfabeți. În general, copiii acestora nu merg la școală, iar comunitatea trăiește în condiții sociale precare și într-o relativă izolare. La început, subiecții participanți la studiu au arătat neîncredere și teamă (în special femeile), dar în scurt timp și-au învins reținerile și au demonstrat dorința de a acționa ca grup, chiar dacă experimentul solicita contactul individual cu cercetătorul.

Au fost utilizate fotografiile ale expresiilor faciale ale celor șase emoții primare. După ce au ales termenul care, potrivit concepției lor, se potrivea cel mai bine emoției ilustrate de

fotografii, subiecţii a trebuit să îşi imagineze care au fost evenimentele ce au cauzat emoţia respectivă — antecedentele, cauzele emoţiei. Toate categoriile emoţionale au fost evaluate cu exactitate, subiecţii descifrând cel mai bine bucuria, tristeţea şi frica (100%), apoi, în ordine descrescătoare, supărarea (93,9%), surpriza (81,8%) şi repulsia (75,8%). În privinţa antecedentelor emoţiei, s-a observat că anumite cauze au fost mult mai des invocate decât altele şi că în cadrul fiecărei categorii emoţionale se pot determina tipurile de evenimente considerate „reprezentative” pentru respectiva emoţie. De exemplu, cauza bucuriei a fost pusă, de majoritatea subiecţilor (75,8%), pe seama „succesului” (aceştia apreciind că persoana din fotografie e fericită pentru că „sigur are viaţă bună, casă, că a găsit sau a primit bani, că are de toate, are ceva frumos”), o mai mică parte a acestora invocând „relaţiile sociale” („persoana din poză e bucuroasă că i-au venit copiii care locuiesc în alt oraş, că are musafiri, că a văzut un bărbat frumos, că are prieten sau că a făcut nuntă”).

Problema cercetată în studiul de faţă este relaţia emoţie — cultură. Rezultatele confirmă existenţa similitudinilor culturale în interpretarea expresiilor faciale ale emoţiei şi în unele aspecte ale experienţei emoţionale (stabilirea cauzelor emoţiei). Totodată, însă, este evident că, în cazul Țiganilor români din Prčilovica, există și elemente culturale specifice care se reflectă în accentuarea diferită a anumitor tipuri de cauze ale emoţiei, în concordanță cu experiențele emoționale și sociale proprii. „A avea o viață bună sau rea”, „a avea sau nu bani”, „a avea sau nu de mâncare” — iată câteva dintre stările de fapt care comunică probleme și temeri specifice ale Țiganilor români.

Aleksandra Kostić, Jasmina Nedeljković

Culture and Emotion — Romanian Gypsies and the Perception of Emotion

The authors of this study are trying to establish a way of interpreting facial expressions of emotion and of evaluating some aspects of emotional experience in the community of Romanian Gypsies from Prčilovica, a locality near the town of Aleksinac (South-Eastern Serbia). The field research this study is based on took place in 2003. The authors focused on investigating the capacity of the members of this community to evaluate the six basic emotions (happiness, disgust, surprise, sadness, anger, fear), on the basis of facial expression, and to establish their causes (antecedents).

Thirty three subjects (16 men and 17 women), with an average age of 35.3 years, took part in this trial. All of them are born in Prčilovica, are bilingual (they speak Romanian and Serbian) and illiterate. Their children do not attend school and the community has a very low standard of living, being relatively isolated. In the beginning, the participants in the study exhibited suspicion and fear (mainly women), but shortly after they overcame their restraints and showed the will to act as a group, even if the experiment demanded individual contact with the researcher.

The subjects had to analyze photos of facial expressions of the six basic emotions. After choosing the most appropriate term for the emotion depicted in the photos, they had to imagine what kind of events caused it — the antecedents, causes of emotion. All emotional categories have been well evaluated. The subjects “deciphered” best happiness, sadness and fear (100%), then anger (93,9%), surprise (81,8%) and disgust (75,8%). As for the antecedents of emotion, it has been noticed that some causes were more frequently invoked than other and that, within each emotional category, one can determine the types of events considered “representative” for the respective emotion. For example, the cause of happiness, in the opinion of most of the subjects (75,8%), was “success” (they said the person in the photo is happy because “he/ she has a good life, a house, he/ she found or received money, he/ she has everything, has something pretty”), some of them also invoking “social relations” (“the person in the photo is happy because his/ her children who live in another city came home, he/ she has guests, she saw a beautiful guy, she has a lover or got married”).

The problem examined in this study is the relation emotion — culture. The results confirm the existence of cultural similitude in interpreting the facial expressions of emotion and in some aspects of emotional experience (establishing the causes of emotion). However, in the same time it is obvious that, with the Romanian Gypsies of Prčilovica, there are also specific cultural elements which reflect in a special emphasizing of the causes of emotion, in accordance with the own emotional and cultural experience. “Having a good or bad life”, “having or not having money”, “having or not having food” — these are only some of the statements which communicate specific problems and fears of the Romanian Gypsies.

PRILOZI:





Душан Дрљача

ЧИПУЉИЋКЕ КАЛАЈЦИЈЕ

Теренско истраживање калајџија у Чипуљићу обављено је средином педесетих година двадесетог века и стицајем разних околности његови резултати до данас нису били објављени. У овом тематском зборнику радова о Бањашима, односно Каравласима, објављује се по први пут. Нажалост, грађа је остала непотпуна.

Село Чипуљић на путу од Бугојна према Ливну спада данас (1957) у градску општину Бугојно.¹ Оно има 83 српске и 7 хрватских кућа. Чипуљић се дели на део „уз цесту“ и део „горе у Чипуљићу“. Ове године у Чипуљићу ради само један мајстор — калајџија, Марко Савиновић, Србин, стар 62 године, који је занат научио од свог стрица. Радњу има поред куће — „горе у Чипуљићу“. У радњи мало ради, а више путује и то нарочито у околину Сарајева. Како је у последње време боловао, то полако напушта занат. До почетка 1956. године, радио је (1956. је умро) Симо Бркић, Србин, стар 68 година, који је такође научио занат од свог оца. Звали су га Цинцарином — Каравлахом, Калаврахом, а и сам себе је тако звао (остале калајџије мисле да је он и физички и језички најсличнији Цинцарима). Има три сина, који од 1941. не раде у занату. У Бугојну ради један мајстор — Чипуљићанин, то је Чедо Бодић, Србин, стар 62 године, који је занат научио од свог оца. Његов деда, Мићо, доселио се из Зијамета (15 км источно од Бугојна). Занат је учио код једног од домаћих мајстора. У селу Црничу (с. Црни-

¹ Према попису из 1912. године „116 кућа у Чипуљићу са око 40 породица у пољопривреди. Са члановима породица 489 становника. Од тога 480 православних и 9 католика; 200 мушкараца и 289 жена“. По истом попису у читавом крају — котару Бугојно румунски говоре свега два лица и то су аустријски држављани. „Чипуљић, село православних Срба у ком живи и свештеник. Има 60 кућа насебина цинцарских, но само где које бабе још знају цинцарски; људи су калајџије, који по делу свог заната целу Босну обилазе; овде се близу виде зидине и остатци старог града у коме се често римски новци налазе.“ (Ковачевић 1879:33).

че, 5 км јужно од Бугојна) ради Чипуљићанин Љупко Шарић, Хрват,² стар 50 година, који је занат научио од свог оца. У селу Котези (сељаци га зову и Котаге, 2 км северно од Чипуљића) ради мајстор — Чипуљићанин Анте Рогало, Хрват, стар 45 година, занат је научио од других, више ради као „путујући“ мајстор, а мање у месту. У једном од околних села ради и Милош Билкић, Србин, стар 52 године.

Према подацима Занатске коморе у Бугојну, као мајстори са *обртнициом* (а обртнице су им издате на основу предратних „ходајућих“ дозвола) бугојанска општина води следеће мајсторе: 1. Чеду Бодића, 2. Љупка Шарића, 3. Анту Рогала, 4. Милоша Билкића и 5. једног мајстора у Доњем Вакуфу чије име није уписано.

У периоду од 1945–1957. престали су са радом следећи мајстори — калајџије:

1. Јово, Симин, Бркић, Србин, стар 48 година, пензионисан је, а радио је у Жељезари у Зеници.
2. Кисо, Симин, Бркић, Србин, стар 42 године, ради у војном предузећу „Славко Родић“.³
3. Марко (Владимир), Симин, Бркић, Србин, стар 35 година, ради у књижари у Бугојну.

Сва тројица Бркића престали су радити у занату по повратку из избеглиштва у Србији где су радили највише у крајевима где има цинцарског становништва. За те крајеве су се нарочито определили због делимичног познавања језика и сличног физичког изгледа. Међутим, познавање језика није им ништа користило, јер се *калајџијским* — *калајџинским* говором могу споразумевати једино калајџије међусобно. Породицу Бркића све остале калајџије и сматрају најстаријом породицом у Чипуљићу.

4. Анђелко Глигорић, Србин, стар 45 година, ради у Војном предузећу „Славко Родић“, синови му иду у школу.
5. Гојко Деура, Србин, стар 55 година, ради у „Славку Родићу“.
6. Иво Горета, Хрват, стар 68 година, учио занат код Лазе Ђурасавића.
7. Стојан Милић, Србин, стар 55 година, станује у селу Пориче (с. Пориче, 5 км западно од Чипуљића), такође ради у предузећу „Славко Родић“.

² Нема муслимана — мајстора.

³ За мајсторе који раде у војним предузећима не саопштава се на ком су послу, тј, њихово радно место.

8. Недељко Шатара, Србин, колонизован после ослобођења у селу Младенову у околини Бачке Паланке.

Почев од 1946–47. формирана је задруга која је обухватала коваче, коларе, пнајдере. У задругу је допремана сировина сваке врсте: калај, бакар итд. Задруга је 1949. расформирана.

Пред Други светски рат радило је око 35 мајстора. У рату је страдало више од 20 мајстора, па је самим тим број преполовљен. За време старе Југославије, а нарочито од 1922–1941. из Чипуљића су се одселили, па сада раде или су помрли следећи мајстори:

1. Анђелко Билановић, Србин, стар 70 година, рођен у Чипуљићу, одселио се у Пурачић.
2. Ристо Билановић, Србин, стар 62 године, такође из Чипуљића, одселио се у Бањалуку.
3. Тода Билановић, Србин, стар 40 година, из Чипуљића, сада стално живи у Тузли.

Сва тројица су браћа.

4. Драгутин Ивичић, стар 62 године, родом из Чипуљића, одселио се у Тузлу.
5. Лука Ивичић, стар 55 година, из Чипуљића, одселио се у Зеницу.

Ова двојица су браћа.

6. Ђорђо Перичић, Србин, одселио се у Крешево.
7. Иван Шарић, Хрват, одселио се у Високо.
8. Богдан Голић, Србин, одселио се у Жепче.
9. Јово Периз, Србин, стар 45 година, тетка му је, кажу калајције, била типична Цинцарка. Одселио се у Јајце.
10. Један из породице Димића, који је шегртовао и калфовао код М. Савиновића, одселио се у Брезу око 1935. године.

Умрли су:

11. Јово Куновац, 1935.
12. Миле Гњатић, 1940.

За оне који су се одселили пре Првог светског рата има много мање података, а ако их и има, већином су оскудни. У то време су се одселили:

1. Симо Ђурендић, умро пре рата у Приједору.
2. Васо Шатара, у Грачаници.
3. Лука Н... у Грачаници.

4. Мајстори који су се презивали Зидари, одселили су се из Бугојна у Брчко.

Места сталног настањивања ових мајстора поклапају се углавном са местима у која су ови „путујући“ мајстори редовно долазили те се после извесног броја година и стално населили.

Садашњи мастори калајције не сећају се да је и један Чипуљићанин радио корита. По мишљењу једног калајције, настарије породице Бркићи, Димићи и Вучићи дошле су у ове крајеве као *чанчари*.⁴ Димића више нема у Чипуљићу; од Вучића су се још стари прихватили земљорадње и трговине, а Бркићи су такође на другом послу. Све три породице највише су шетале — као теренски мајстори.

„Чанчари“ су за време сезоне (од пролећа до јесени) пролазили кроз ове крајеве на путу за Дувно и Ливно. Звали су их Каравласима и знало се да су из источне Босне. Тешко су се са њима споразумевали: осећало се да је језик и једних и других сличан, али и да је свако додавао свом језику колико је хтео. У крајевима у којима су се задржавали, коритарии — чанчари правили су *бајшице* од папрати или су радили у земуницама и *бусарама*. Калајције то знају отуд што су их виђали у таквим насељима идући за својом зарадом. Чанчаре су нарочито виђали у околини Фоче, Пазарића и Чајнича, јер је ту за њих доста сировине (јошиковог дрвета).⁵

Калајције су највише одлазиле и радиле од места до места као „путујући“ мајстори. Највише су ишли у Сарајевско поље, Херцеговину, Посавину и Крајину. Дobar број је ишао у источну Босну (Фоча, Горажде, Рогатица), а нарочито у крајеве од Кисељака до Сарајева (Блажуј, Храсница, Ласице, Ковачи, Бутмир, Илица, Вреоци-Лужани и др.). Није било строго подељених реона, већ је радио ко где дође, тј. ко пре дође. Међутим, уобичавало се да сваки мајстор има свој крај. Одлазили су с пролећа и ујесен. У пролеће, у априлу, мају и јуну, а у јесен у октобру, новембру и децембру. Најмање посла за калајције је било у јулу, јер тада сељак има највише посла о земљи па нема времена за мајсторе.

⁴ Податак је врло непоуздан јер наведени калајција М. Савиновић мисли да је насељавање извршено пре 150 година и није у стању да објасни како су мајстори од *чанчара* прешли на калајцијски занат. Сви остали тврде да је то извршено пре 350 година, управо као и Филипеску.

⁵ Филипеску 1902: „У питању су Цинцари (Ашани) досељени из Македоније, Епира и Албаније. Језик им се мало одржава јер шетају. Каравласи су по пореклу Румуни, потомци су оних рудара који су се пре неколико столећа из Влашке у Босну населили. Каравласи су се у Босну насељавали у 18. веку, ближе (1710–1821) у време тешких економских прилика. Каравласи су пореклом из Румуније, поглавито су се од почетка 19. века, дакле пре 100 година у североисточним областима Босне населили.“

Мали број мајстора је одлазио на вашаре. Одлазили су једино они који су имали капитала, и то, касније одсељени: Билановићи и Ивичићи, који су ишли у Маглај, Добој, Дервенту, Тузлу, Грачаницу, Тешањ, Теслић и Зеницу; Миле Ђњатић и Јово Куновац носили су готове производе и радили по вашарима у Бугојну, Ливну и Дувну. Сада по вашарима иде највише у Зеницу одсељени Лука Ивичић, који ради казанцијске послове, он одлази на вашаре у Бугојно и Јајце, али и он све ређе.

Појединачни одласци

Ову врсту одлазака звали су просто *ићи на рад*. На рад су ишли сви мајстори, највише пешке са својим коњем на кога потоваре алат. Повели би са собом шегрта, а који је имао и калфу. Ноћивали су највише у хановима и то они који иду према Сарајеву пролазили би тај пут за три дана. Прву ноћ би коначили у хану у селу Стојковићи (поред Травника), или у селу Билој (с. Била), другу у Бусовачи, а трећи дан би били у Сарајеву. Неки су успевали да овај пут пређу и за два дана. У Посавину су путовали по три до четири дана. Конак им је био: прва ноћ у селу Стојковићи, друга у хану у селу Бакрицама (с. Бакрице поред Врандука), трећа у Завидовићима, па су се даље разилазили. Када иду у Фочу, користили су „сарајевску пругу“ и коначили у Витезу, Бусовачи и др. У новије време, а нарочито од Другог светског рата, највише иду возом. Један од мајстора више од двадесет година иде само у околину Сарајева и стационира се поред Илице у селу Вреоца–Лужани. Настани се у изнајмљеној празној кући (пушници, сушани, шупи), а тако исто раде и Влашки Цигани, и за њу плаћа по 50 динара. У те крајеве је кренуо одмах после Другог светског рата, али без шегрта. Плаћао је по 500 динара месечно за најам шупе и исто толико за спавање у кући. Више од годину и по не иде — због болести. Други мајстор ишао би ујесен од Травника до Модриче, а упролеће од Семизовца до Кладња. Са мајстором Савиновићем били су *комјанисџи* Лука и Владо Вуковићи, Спасо Марић и Владо Гулета. Са мајстором Чедом Бодићем ишао је Љупко Кујунџић.

Некада, али ређе, мајстори–калајције радили су и у граду. Плаћало им се у новцу и у храни. Новац би слали кући по неком познанику или поштом. У повратку носе кући обично вуне, масла и новаца.

Колективни одласци

Одлазак двојице мајстора звали су *ићи у орџаклук*, а кад их је ишло више (не више од 4–5), говорило се *ићи у кумјанију*. Водили су

по два-три шегрта. Код поделе добијао је више онај који је имао шегрте, онај који је сматран за способнијег (што су они змеђу себе врло добро знали), или старији мајстор итд. Деоба је најчешће ишла на трећину у односу $2/3 : 1/3$ у корист старијег, односно способнијег мајстора.

У местима у која би дошли нису правили посебне кућице већ би закупили по једну од споредних зграда и у њој радили. Како у тим споредним зградама нису имали мехова, то им је или домаћин давао дрво док раде његово суђе, или су га сами куповали и на њему грејали суђе. Домаћин би им спремио ручак: питу или што друго. Са собом су носили покриваче, пресвлаку, суђе, па чак и филцане за кафу. У градове нису одлазили. Није се дешавало да више *кумјанија* оде у једно место, јер онда није било посла за све. Због тога су се *кумјаније* удаљавале једна од друге.

Породицу су остављали у Чипуљићу — тј. на земљи (мали их је број био који уопште нису имали земље, а и таквих после аграрне реформе нема ниједног, тј. нема калајџија беземљаша). Они мајстори који нису имали више чланова породице плаћали су човека да им узоре, посеје и сл.

Калајџијски или *гунусарски* говор одржао се већином у занату. Мајстори кажу да им је одлично користио за време Турака (због опасности пута кроз њихове крајеве), а и за време Аустрије добро им је послужио. Један од мајстора, који је био на одслужењу војног рока (у рату) у Ердeљу, каже да је већину румунских речи разумео. Споразумевање *калајџијским* говором било је нарочито опасно у Босанској крајини. Прича се, наиме, да неки мајстори умало главе не изгубише, јер је Турцима било врло сумњиво шта то они између себе шушкају.

Шегрт је учио језик (боље рећи стандардне реченице и изразе које су најчешће употребљавали) баш као и занат. У нешто измењеној форми (према ономе што је забележио Филипеску) сачувале су се ове речи — уколико сам их успео добро забележити: *фуђи* „ајдемо“, *дојуђај/дофуђај аје да се набеам* „донеси воде да се напијем“, или уместо *аје* „воде“, *албуше* „ракије“, *иоџе ми иојџо* кажу кад питају пошто је нешто. Шегрту се говорило: *Но, иуђај иракаџи* (*фрјакаџи* код Филипескуа) у значењу „трљај суђе“. Каже се још и *зайеџикаџи* „закрпити“ и *гунисаџи* „калајсати“.

Како мајстори немају ни шегрта ни калфи то се међусобни њихов разговор (а ове речи су највише у ту сврху служиле) све више губи.

Остала занатлијска питања

Шегрт је за време учења заната добијао само храну и нешто за обући. Радио је све послове. За време Аустрије, калфа је плаћан 6–8, па и 10 круна (то време већина мајстора најбоље и памти јер су они у то време калфовали). Нису полагали испит већ је обртница, у већини случајева, прелазила са оца на сина. Калајције су радиле по цео дан ако је било посла. Понеки би, а то је бивало врло ретко, радио и недељом, ако је било више посла. Калајисање једног суда наплаћивано је 5–25 динара, док се сада наплаћује (ако се суд и крпи, а то је најчешћи случај) 300–400 динара. Заједно са момком, под условом да је било доста посла, мајстор је доносио пре рата, из јесенског одласка по 1000 динара.

Калај је у новије време плаћан 4200 динара, а данас и више. Пре рата, цена му је била 60 динара за килограм, а од 1937. године и 200 динара. Ћумур се данас плаћа 52 динара по килограму, тј. један товар (30–40 кг) 1800–2000 динара. Из околине Травника сељаци га доносе на коњима. Често раде и на дрвету пошто ћумура често мало има.

Калајције су побожне. Цркву у Чипуљићу подигао је 1853. године један од родоначелника Бодића — Бодо Симић.⁶ Мајстори су највише славили Јовандан и Никољдан. Напијали су у *славу*. Здравнице су већином оне које већ биле штампане у верским календарима. Чипуљићани су се, причају мајстори, нешто лепше носили од људи из околине. Деда једног мајстора још је носио: шалваре, тозлуке, широки појас бенсилах и крмез око белог таћа.

Врло је мали број мајстора у Чипуљићу и околини који и данас *калајисава* ново суђе. Већином се врше поправци и калајисање употребљаваног суђа. Најважније фазе рада су:

- а. *огарање*
- б. *трљање* — *рибање* — *шрвење*
- в. *йојравак* и *крљење*
- г. *калајисавање*

Калајисани суд се не сме сув ставити на ватру јер одмах настаје *огарање*, тј. калај почиње да се скида са бакарне подлоге. Код *огарања* се метне око 50 гр соне киселине у суд те она повуче већ постојећи калај. *Трљање* се врши волујском жилом испод које се стави белутак, кремен. Волујску жилу купују на кланици и после је супе јер је ду-

⁶ То се и сада може прочитати на црквеној плочи.

рећнија. Кремен нађу по њивама, модре је и црвене боје. Са кременом и жилом рibaју сваки суд, само што се нови суд мање трља. Кремен држе у канти са водом. Под суд који се рiba подмеће се обично сено како се не би окретао. Кремен се мења после сваких десетак истрљаних судова. Постоје две врсте *рибања* — *шрвења*: *ручно* и *ножно*. Код ножног се волујска жила савија у облику броја осам и меће под десну ногу. Мајстор горњи део омче увуче између палца десне ноге и осталих прстију док други део омче нагази петом. Тако је сигурно да се жила неће извлачити. Покретом кукова мајстор врти жилу и под њом белу-так. Ножним трвењем се служе само код калајисања тепсија и већих котлова. Ивице судова не могу се рибати ногом већ се ту врши *ручно шрвење*. За овај посао волујска жила се увија тако да добије облик пуног круга. После трвења сваки суд се пере водом и суши на ватри.

Дешавало се доста често, а и данас се дешава да се мајстор на овом послу повреди. Међутим, ниједан од мајстора није на такву рану ништа привијао.

Може се слободно рећи да је главни део посла завршен када је суд истрљан. Обично, ако је суд стар, потребно га је још и *ништовати*, тј. запустити евентуалне пукотине. Када је и то обављено приступа се *калајисању*. За ово је потребно да се претходно осуши нишадор, јер сам повуче влагу. Прво се покваси суд (да вода уђе у све пукотине), затим се поспе нишадором (купују га по 550 динара килограм), јер калај иде за нишадором. Затим мајстор узима *калајну шийку* и њоме натрља суд, поново посипа нишадором, узима памук и њиме добро растрља калај тако да добије танак слој. За све време мајстор држи предмет *коњским клијешћима*. За једну тепсију потребно је утрошити 6–10 дека калаја, а сам процес калајисања траје око 10 минута. На крају се суд поново поспе, али сада изгореним нишадором. Још топао суд истрља се костретним покровцем да би добио потребни сјај.

У калајисању се употребљава углавном овај алат: *џањ* од буковог дрвета, служи да се на њему равнају тепсије, *дрвени маљ* којим се равна суђе полазећи увек од средине према крајевима, од грабовог је дрвета. Кад је тепсија изравњана маљем, онда се исправљају ивице. За то служи *џравећи чекић*, којим се исправљају *ћоше*. У даљем послу потребан је *наковањ* већи, дужине 60 цм са ширим пољем и мањи *наковањ крива* и сасвим мали — за ибрике — *леменђир*. Дрвеним маљићем се на наковњу прави *џерваз* (*џервазлија шейсија*). Калајџиска радионица обавезно има *маказе* за резање плеха за нитне, *џробојац* за пробијање рупа код крпљења или мењања дна на котлићима, *шмиргл брус*, камен, с којим се око окрпљеног места оструже котао или тепсија, затим *нишн-цигер* (збијач) за забијање нитни. Нитне прво мај-

стор збија на прескок док се измењено дно не *ухвати*. *Чивије* које се за то употребљавају праве се од бакарних плочица. *Чивијалук* је плочица за прављење чивија. Ове су им плочице од челика израђивали домаћи ковачи. Мала *коњска клијешта* (зато што служе за поткивање коња), а мајсторима — калајцијама за држање посуђа код калајисања. Од осталих предмета у радионици су: *скућала* — тепсија за нишадор, *нарија*, *сичиво*, *џробојац*, *хајва* (Летколбен), *сџругач* и *шештар*.

Опадање заната

Калајцијски занат је у опадању (а то је и мишљење самих мајстора):

- а. Због оскудице сировина (калаја, бакра, нишадора, ђумура) и високих цена (1 кг калаја до 5000 динара, 1 товар ђумура по 2000 динара). Најгоре је то што ових сировина често нема на тржишту.
- б. Калајисање једног суда — тепсија кошта по 500 динара јер је за тај посао потребно утрошити просечно 8 дека калаја, тако да се практично ради без зараде. Више од поменуће суме не може се наплатити, јер нова емајлирана тепсија кошта 1000–1500 динара.
- в. Све више се употребљава ново емајлирано посуђе, а ново бакарно се све мање израђује. Емајлирано је јевтиније и без конкуренције је на тржишту. Додуше, кажу мајстори, бакарна тепсија би коштала и до 2500 динара, али јој је век трајања и до 50 година.
- г. Видећи такво стање (последњих 10 година) мајстори никог не подучавају, немају ученика, а и због тога што ученицима не могу да омогуће редовно похађање школе јер су већи део године на путу.
- д. Постоји и субјективно мишљење да је калајцијски посао „прљав“ занат и да га због тога многи мајстори напуштају (М. Савиновић) а и да је „дигански“ (И. Горета).

Литература

- Бешлић 1908 — М. Бешлић: Бугојно и околина, *Школски вјесник XV*, Сарајево, 51–55, 159–163, 247–252, 341–346, 436–440, 499–502.
- Бешлић 1909 — М. Бешлић: Скопаљски крај, *Школски вјесник XVI*, Сарајево, 885–890.
- Карановић 1926 — М. Карановић: Поуње у Босанској Крајини, *Српски етнографски зборник, Насеља и њорекло сџановништва* 20, Београд.

Ковачевић 1879 — Т. Ковачевић: *Опис Босне и Херцеговине*, Београд.
 Филипеску 1902 — Т. Филипеску: Калајџије у Чипуљићу, *Гласник Земаљског музеја у Сарајеву*, Сарајево.

Dušan Drljača

Spoitorii din Čipuljić

Cercetarea de teren care stă la baza acestei lucrări s-a desfășurat în satul Čipuljić, de lângă Bugojno (Bosnia), la mijlocul anilor '50 ai secolului trecut, dar rezultatele sale au rămas nepublicate până astăzi. Astfel, materialul — incomplet — vede lumina tiparului pentru prima oară în acest volum, fiind un document istoric al unei grupe etnice deja dispărute. Autorul îi enumeră pe toți spoitorii din Čipuljić, oferind o descriere detaliată a modului de viață și de lucru al acestora (insistând pe nomadismul individual și colectiv). Sunt notate și câteva cuvinte și expresii românești care, la vremea respectivă, făceau parte din limba secretă a acestei meserii (*fugi; dofugeai ape da se nabeam* „adu apă să bem“; *ape; albușe* „țuică“). Spoitorii din Čipuljić se considerau țintzari sau karavlahi (dar se declarau sârbi sau croați), însă nu se identificau cu karavlahii din Bosnia („Čančari“), care făceau linguri și albi din lemn și, de asemenea, erau meșteșugari nomazi.

Dušan Drljača

The Tinkers of Čipuljić

The field research this study is based on took place in the village of Čipuljić, near Bugojno (Bosnia), around 1950, but its results have never been published. Thus, this material, although incomplete, is offered here to the public for the first time, as a historical document of an ethnic group that has already vanished away. The author names all the tinkers from Čipuljić, giving a detailed description of their way of life and work and insisting on their individual and collective nomadism. Mention is also made of a few Romanian words and idioms which, in that time, were part of the secret language of this handicraft. The tinkers from Čipuljić considered themselves Tzintzars or Karavlahs (but declared as Serbs or Croats). However, they did not identify with the Karavlahs from Bosnia (“Čančari”), who were making wooden spoons and troughs and were also nomad handicraftsmen.

АУТОРИ

Душан Дрљача

етнолог, научни саветник Етнографског института САНУ, Београд, у пензији.
Научна интересовања: идентитет мањинских заједница.

Марија Илић

лингвиста, истраживач сарадник Балканолошког института САНУ, Београд.
Научна интересовања: лингвистички проблеми вишенационалних заједница, избеглица, дијаспоре и енклава.
E-mail: Marija.Ilic@sanu.ac.yu

Александра Костић

социјални психолог, доцент на Катедри за психологију Филозофског факултета у Нишу. Научна интересовања: психолошки и социјални проблеми Рома, невербално понашање.
E-mail: alex.k@bankerinter.net

Софија Милорадовић

лингвиста, виши научни сарадник и директор Института за српски језик САНУ, Београд. Аутор монографије „Употреба падежних облика у говору Параћинског Поморавља“, Београд 2003. Научна интересовања: дијалектологија српског језика.
E-mail: isjsanu@eunet.yu, nesoni@yubc.net

Јасмина Недељковић

социјални психолог, асистент на Катедри за психологију Филозофског факултета у Нишу. Научна интересовања: психометрија, квантитативне методе у психологији.
E-mail: jassy@bankerinter.net

Првослав Радић

ванредни професор Филолошког факултета у Београду. Научна интересовања: балканска лингвистика, македонистика, дијалектологија српског језика.

E-mail: prvoslavr@yahoo.com

Драгана Ратковић

лингвиста, истраживач приправник Института за српски језик САНУ, Београд. Научна интересовања: однос дијалекта и књижевног језика, дијалектологија српског језика.

E-mail: isjsanu@eunet.yu

Биљана Сикимић

лингвиста, виши научни сарадник Балканолошког института САНУ, Београд, руководиоца пројекта „Етнолингвистичка и социлингвистичка истраживања избеглица и мултиетничких заједница на Балкану“. Научна интересовања: лингвистички проблеми вишенационалних заједница, избеглица, дијаспоре и енклава.

E-mail: Biljana.Sikimic@sanu.ac.yu

Магдалена Славкова

етнолог, магистрирала са темом „Ромске протестантске цркве у Бугарској“, докторант Етнографског института и музеја Бугарске академије наука, Софија. Научна интересовања: истраживање различитих ромских група и јеванђеоског покрета међу њима.

E-mail: mslavkova@hotmail.com

Анемари Сореску-Маринковић (Annemarie Sorescu-Marinković)

филолог, докторант на Универзитету у Клужу, Румунија. Научна интересовања: идентитет и култура Румуна, Влаха и Рома у Србији.

E-mail: annelia22@yahoo.com

Светлана Ћирковић

лингвиста, истраживач сарадник Института за српски језик САНУ, Београд. Магистрирала са темом „Терминологија црепуљарства Срба на Косову и Метохији“. Научна интересовања: лингвистички проблеми вишенационалних заједница, избеглица и енклава.

E-mail: scirkovic@hotmail.com

Отилија Хедешан (Otilia Hedeşan)

фолклориста и етнолог, професор на Факултету за социјално-хуманистичке студије, Западног универзитета у Темишвару, Румунија. Научна интересовања: антропологија културе Румуна у Румунији у дијаспори.

E-mail: ohedesan@rdslink.ro

БАЊАШИ НА БАЛКАНУ

Издавач

БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ САНУ

Кнез-Михаилова 35, Београд

balkinst@sanu.ac.yu

тел. +381 11 639 830

За издавача

Душан Батаковић

Лектор и коректор

Светлана Ђирковић

Превод резимеа на енглески и румунски језик

Анемари Сореску-Маринковић

Превод са румунског и бугарског језика

Биљана Сикимић

Припрема за штампу

Давор Палчић

palcic@eunet.yu

Штампа

PUBLISH

Београд, Господар Јованова 63

Тираж

600

Билана Сикимић

професор, катедра за Балканологију, Институт за науку о јужној Европи, Београд, Народна библиотека Србије, Београд
 Контакт: београд@balkaninstitut.com
 Е-пошта: bse@balkaninstitut.com

БАЊАШИ НА БАЛКАНИ

Др Драгана Ратковић

доцент, катедра за Балканологију, Институт за науку о јужној Европи, Београд, Народна библиотека Србије, Београд
 Контакт: београд@balkaninstitut.com
 Е-пошта: bse@balkaninstitut.com

Билана Сикимић

професор, катедра за Балканологију, Институт за науку о јужној Европи, Београд, Народна библиотека Србије, Београд
 Контакт: београд@balkaninstitut.com
 Е-пошта: bse@balkaninstitut.com

Преподобни отац, катедра за Балканологију, Институт за науку о јужној Европи, Београд, Народна библиотека Србије, Београд

CIP — Каталогизација у публикацији
 Народна библиотека Србије, Београд

39(=135.1) (497) (082)
 316.347(497.11) (082)
 811.163.41'282.3:39(082)
 811.135.1'282.4(497) (082)

БАЊАШИ на Балкану : идентитет етничке заједнице / уредник Биљана Сикимић ; [превод са румунског и бугарског језика Биљана Сикимић]. — Београд : Балканолошки институт САНУ, 2005 (Београд : Publish). — 322 стр. : илустр. ; 23 см. — (Посебна издања / Српска академија наука и уметности, Балканолошки институт ; 88)

На спор. насл. стр. : The Bayash of the Balkans. — Тираж 600. — Библиографија уз већину радова. — Резимеи на рум. и енгл. језику.

ISBN 86-7179-048-7

1. Сикимић, Биљана

а) Бањаша — Зборници

б) Етничке групе — Истраживање — Балканске државе — Зборници

ц) Национални идентитет — Културни аспект — Србија — Зборници

д) Етничитет — Вишестраност — Зборници

е) Етнолингвистичка истраживања — Србија — Зборници

COBISS.SR-ID 126984204