



Културна прожимања:
антрополошке перспективе

Cultural Permeations:
Anthropological Perspectives

Зборник 28

Београд, 2013

Културна прожимања: антрополошке перспективе

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA

Collection of Papers, Volume 28

Cultural Permeations: Anthropological Perspectives

Editor in chief:

Dragana Radojčić

Editor:

Srdan Radović

International editorial board:

Radost Ivanova, Elephterios Alexakis, Jana Pospíšilová, Karl Kaser, Gabriela Kiliánová, Milica Bakić-Hayden, Ingrid Slavec-Gradišnik, Marina Martynova, Fernando Diego Del Vecchio, Kjell Magnusson, Tatiana Podolinska, Peter Finke

Editorial board:

Gojko Subotić, Sofija Miloradović, Jelena Čvorović, Srdan Radović, Aleksandra Pavićević, Lada Stevanović, Ildiko Erdei, Jelena Jovanović

The reviewers:

Ines Prica, Miroslava Lukić Krstanović, Ljiljana Gavrilović, Mladena Prelić, Biljana Sikimić, Miroslava Malešević, Sanja Zlatanović, Saša Nedeljković, Mirjana Pavlović, Branko Čupurdija, Aleksandar Krel, Maja Đukanović, Lidija Vujačić, Maja Godina Golija, Ana Luleva, Miroslav Valka

Secretary:

Marija Đokić

The content of the publication was accepted at the meeting of the
Editorial board of the Institute of Ethnography SASA, February 28th 2013

BELGRADE 2013

Културна прожимања: антрополошке перспективе

Главни и одговорни уредник:

Драгана Радојичић

Уредник:

Срђан Радовић

Међународни уређивачки одбор:

Радост Иванова, Елефтериос Алексакис, Јана Поспишилова, Карл Касер, Габриела
Килианова, Милица Бакић-Хејден, Ингрид Славец-Градишник, Марина
Мартинова, Фернандо Диего Дел Векио, Шел Магнусон, Татиана Подолинска,
Петер Финке

Уређивачки одбор:

Гојко Суботић, Софија Милорадовић, Јелена Чворовић, Срђан Радовић,
Александра Павићевић, Лада Стевановић, Илдико Ердеи, Јелена Јовановић

Рецензентски тим:

Инес Прица, Мирослава Лукић Крстановић, Љиљана Гавриловић, Младена
Прелић, Биљана Сикимић, Мирослава Малешевић, Сања Златановић, Саша
Недељковић, Мирјана Павловић, Бранко Ћупурдија, Александар Крел, Маја
Ђукановић, Лидија Вујачић, Маја Година Голија, Ана Јулева, Мирослав Валка

Секретар уредништва:

Марија Ђокић

Садржај Зборника бр. 28 усвојен је на седници Редакције Етнографског института
САНУ одржаној 28. фебруара 2013. године

Издавач:
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
Кнез Михаилова 36/IV, Београд, тел. 011-2636-804
eisanu@ei.sanu.ac.rs
www.etno-institut.co.rs

Лектор:
Софија Милорадовић

Превод:
Соња Жакула
аутори текстова

Дизајн корица
Ивица Стевић

Техничка припрема:
Академска издања

Штампа:
Академска издања
Београд

Тираж:
500 примерака

Радови сарадника ЕИ САНУ у овом Зборнику су са
пројекта: 177026, који у целини финансира
Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије

Штампање публикације финансирано је из средстава
Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије

Садржај Contents

Срђан Радовић, <i>Културе, прожимања, границе: антрополошке (и друге) перспективе</i>	7
Srđan Radović, <i>Cultures, Permeations, Boundaries: Anthropological (and Other) Perspectives</i>	12

Културе, Границе, Други Cultures, Boundaries, Others

Ingrid Slavec Gradišnik, <i>Culture and Boundaries: Antiquated, Useful, or Vital Concepts?</i>	15
Ингрид Славец Градишник, <i>Култура и границе: застарели, корисни или кључни концепти?</i>	29
Соња Жакула, <i>(Не) разумети Дарвина: еволуција и конструкција границе између људи и животиња</i>	31
Soňa Žakula, <i>(Mis)Understanding Darwin: Evolution and Cultural Conceptualization of the Human-Animal Boundary in Anthropological Perspective</i>	49
Сања Лазаревић Радак, <i>Симболичка географија Балкана: гранични простор у енглеским и америчким путописима 1835–1909.</i>	51
Sanja Lazarević Radak, <i>Symbolic Geography of the Balkans: A Border Space in English and American Travelogues 1835–1909</i>	63

Културе и границе на Балкану Cultures and Boundaries in the Balkans

Ana Luleva, <i>Communities and Boundaries along the Southern Bulgarian Black Sea Coastline</i>	67
Ана Лулева, <i>Заједнице и границе дуж јужне бугарске обале Црног мора</i>	76
Evgenia Troeva, <i>The Rhodopes: Perceptions about Boundaries</i>	77
Евгенија Троева, <i>Родопи: перцепције и границе</i>	87
Maria Markova, <i>The Creation of Local Community and Identity. Boundaries in the Bulgarian Town of Kardzhali</i>	89
Марија Маркова, <i>Стварање локалне заједнице и идентитета. Границе у бугарском граду Карџали</i>	106
Miloš Luković, <i>Културна граница у искуству чешког лекара др Бохумила Боучека поводом боравка у Црној Гори 1875/76. године</i>	107
Miloš Luković, <i>Cultural Boundary in the Experience of Czech Doctor Bohumil Bouček Regarding his Stay in Montenegro 1875/76</i>	121

Културе и границе у Средњој Европи Cultures and Boundaries in Central Europe

Јана Поспишилова, <i>Приче са моравско-словачке границе</i>	125
Jana Pospíšilová, <i>Stories from the Moravian-Slovakian Border</i>	135
Gabriela Kiliánová, <i>Perception of Differences? One Cultural Phenomenon in Two Language Groups – Contribution to the Research of Symbolic Group Boundaries</i>	137
Габриела Килианова, <i>Перцепција разлика? Један културни феномен у две језичке групе. Прилог истраживању симболичких граница група</i>	144
Saša Poljak Istenič, <i>Language and Identity: Vignettes on Language Use among Members of the Slovenian Minority in Austrian Carinthia</i>	145
Саша Пољак Истенич, <i>Језик и идентитет: вињете о употреби језика међу члановима словеначке мањине у аустријској Корушкој</i>	157
Filip Škiljan, <i>Položaj Roma u Međimurju i varaždinsko-koprivničkoj Podravini i usporedba s položajem Roma u slovenskom Prekomurju i Mađarskoj</i>	159
Filip Škiljan, <i>Situation of the Romani in Medjimurje and the Region of Varaždinsko-Koprivnička Podravina and Comparison with their Situation in Prekmurje (Slovenia) and Hungary</i>	191

Културе и границе у Банату Cultures and Boundaries in Banat

Michal Pavlásek, <i>Cross-Border Nationalism and Religious Fellowship. A Case Study of the Czech Protestant Community in Serbia</i>	195
Михал Павласек, <i>Прекогранични национализам и религијско заједништво. Студија случаја чешке протестантске заједнице у Србији</i>	208
Sînziana Preda, <i>Survival and Identity. Baptist Czechs from Banat.</i>	209
Синзиана Преда, <i>Преживљавање и идентитет. Чеси бантисти у Банату</i>	216
Александра Ђурић-Миловановић, <i>Конфесионалне границе у Банату: пример Срба у Банатској клисури</i>	217
Aleksandra Đurić-Milovanović, <i>Confessional Borders in Banat: the Case of Serbs in the Danube Gorge</i>	228
Мирча Маран, <i>Румуни у Банату. Особености идентитета</i>	229
Mircea Maran, <i>The Romanians in Banat. Particularities of Identity</i>	238
Јована Диковић, <i>Компаративна етнографија односа становника Баната према земљи – земља као симболички ресурс</i>	239
Jovana Diković, <i>Comparative Ethnography of Banat's Inhabitants Stances towards their Land: Land as a Symbolic Resource</i>	250

Културе, прожимања, границе: антрополошке (и друге) перспективе

Динамика савремених друштава и култура (а у великој мери то важи и за традиционалне заједнице) условљена је у знатној мери све интензивнијим додирима и међузависношћу различитих друштвених група, при чему њихови међусобни односи условљавају промене и нове елементе у култури и идентитету појединих заједница. Релациони фактор у изградњи идентитета и културних феномена показује се као веома битан: како З. Голубовић наводи, сваки идентитет претпоставља неког 'другог', односно, постоји комплементарност између 'ја' (или 'ми') и другог (других), што значи да сваки међусобни однос подразумева одређивање властитог сопства од стране другог, и обратно. Идентитети и културе конституишу се тако и кроз разлику/разлике, чиме они представљају и релационе категорије, те су истост и различитост симболички конструисани кроз системе репрезентација у односу према осталима. Значајан број истраживача из оквира антропологије, социологије и других дисциплина наводи да културе и идентитети не постоје као супстанцијалистичко стање, већ пре свега настају и опстају у ситуацији, као производ интеракције, где се 'ја' изграђује у односу са другим. Још од истраживачког обрата отпочетог седамдесетих година, истиче се међузависност друштвених група и колективних идентитета, који настају и одржавају се путем релационих односа укључивања и искључивања. Друштвене скупине (националне, етничке, религијске и друге) тако не представљају самодовољне културне изолате, већ између њих долази до сталног преговарања и евалуирања међусобних разлика и граница. Најкасније са Ф. Бартом долази до повећаног интереса за питања конструкције и одржавања симболичких граница између друштвених група: управо граница, а не одређени културни садржај, и иначе променљивог идентитета, понекад се поставља као средишња тема истраживања. Како А. Коен наводи, са антрополошке тачке гледања, границе у бити представљају ствар свести и искуства, а у знатно мањој мери – закона и чињеничног стања. Истраживање (антрополошких) граница између друштвених група без узимања у обзир културних садржаја који те границе испуњавају доживело је критике, поготово имајући у виду да се, како наводи М. Прелић, све више уважава чињеница да је класификаторска делатност нужан услов друштвеног живота, а границе између социјално конструисаних ентитета најчешће се перпетуирају симболичким средствима. Тиме се међусобне границе, граничност и

разликовање постављају као важна истраживачка питања, која откривају начине конституисања и диференцирања одређених друштвених skupina, истовремено указујући на које начине и када долази до културног прожимања или трансфера преко тих црта друштвеног и културног раздвајања.

Тако поимане границе, друштвено конструисане црте раздвајања али и преласка, као и фактичке границе (пре свега, политичке) – као фактори које утичу на живот и културу људи, тема су истраживања заступљених у издању *Културна прожимања: антрополошке перспективе*, које представља двадесет осми по реду Зборник Етнографског института САНУ. Конструисање граница и култура, прелазак преко тако одређених граница и прожимања између људи и култура елаборирани су у текстовима који у највећем броју разматрају поједине студије случаја или посебне етничке, религијске и друге заједнице, али су присутни радови који дају и теоријски допринос разумевању изградње (или релативизације) антрополошких граница. Границе, заједнице и међусобна прожимања (или разликовања) истраживани су преко случајева из више средњоевропских и балканских земаља, често као компаративне студије. Аутори заступљени у Зборнику долазе из седам европских држава (дајући овом зборнику међународни карактер), из више научних и наставно-научних установа, прилазећи феноменима граничности, пограничја или културног трансфера из различитих истраживачких парадигми и дискурса. На првом месту ради се о етнолошким/антрополошким доприносима проучаваним феноменима, али су заступљени и прилози који израђају из научне традиције историје, социологије, те лингвистике. Међународни карактер овог издања условио је и његову двојезичност: објављени радови писани су на енглеском и српском, односно хрватском језику, чиме се круг потенцијалних читалаца шири и ван простора наше регије. Значајан број радова резултат је развијене сарадње Етнографског института САНУ са партнерским етноантрополошким установама из Европе: неколико истраживача (из Бугарске, Словеније, Чешке Републике и Словачке) са пројеката билатералне сарадње представља своје радове у овом зборнику, настављајући плодотворну сарадњу са Етнографским институтом САНУ, а захваљујући заједничким пројектима који својом садржином истражују културне (и политичке) границе, али их научним радом и разменом симболички и прелазе.

Питања културних прожимања, концептуализације (антрополошких) граница, те култура и заједница у пограничним областима, била су средишње теме међународног научног скупа *Културе и границе*, који је у организацији Етнографског института САНУ одржан 2011. године у Вршцу, крај српско-румунске границе. Ова је конференција имала за циљ да сагледа процесе индивидуалне и колективне идентификације у оквирима и преко (и симболичких и административних) граница, као и проблеме миграција и етничитета, односно етничких мањина, тј. етничких култура, и њихове презентације. Велики број саопштења бавио се, пре свега, симболичким (културним, етничким, професионалним и сл.) границама, које сегрегирају партикуларне заједнице или друштва, и интерпретирао постојаност, природу и генезу тих граница, те карактеристике социјалних додира који се успостављају преко њих (културни трансфер, интеркултурални процеси,

међугрупна мобилност и др.) – и кроз теоријски дискурс и преко конкретних студија случаја из земље и иностранства. Као и код других научних скупова, крајњи успех симпозијума обично се може проценити путем научних резултата који проистекну из презентованих излагања или дискусија. Узме ли се за индикатор успешности квантитет, ова је конференција засигурно получила добре резултате, с обзиром на то да је ни две године по њеном одржавању објављен већ велики број научних радова проистеклих из презентација и дискусија са скупа. Наравно, крајњу оцену квалитета даће академски читалачки круг у сусрету са објављеним истраживачким резултатима. Неки од научних резултата представљених на конференцији нашли су место и у овом зборнику радова. Шеснаест научних радова у овом издању базирани су на излагањима представљеним на симпозијуму, и они су након устрајног ангажмана аутора, рецензената и уредништва сада нашли своје место пред стручном (и широм) јавношћу. Као што то често бива, одјек на који ће наићи овде објављени текстови зависи не само од научне скрупулозности и иновативности радова, већ у доброј мери и од њихове тематске занимљивости. Могло би се рећи да разноврсност феномена и подручја који се овде обрађују, као и академска компетентност аутора, иду у прилог повољном пријему овог издања у стручној јавности.

Зборник Етнографског института САНУ број 28 отвара рад који се начелно бави питањима концептуализације граница и култура и њиховом применом у истраживањима; Ингрид Славец Градишник у раду *Култура и границе: застарели, корисни или кључни концепти?* истовремено даје и пригодан преглед упоредних (прекограничних) истраживања, обављених у оквиру словеначко-српске етноантрополошке научне сарадње. Једна другачија врста граница, она између животиња и људи, разматра се у тексту Соње Жакуле (*Не*) *разумети Дарвина: еволуција и конструкција границе између људи и животиња*. Ауторка анализира фолклорне интерпретације теорије еволуције и следствене импликације које су такве интерпретације имале по концептуализацију разлика између људи и животиња и граница између њих. Кроз парадигму оријенталистичког и балканистичког приступа, Сања Лазаревић Радак у тексту *Симболичка географија Балкана: гранични простор у енглеским и америчким путописима 1835-1909*, дискутује о конструкцији граничности балканског простора у путописним текстовима на енглеском језику у 19. веку.

Осим симболичке конструкције слике и границе Балкана, радови у овом зборнику разматрају и стварање антрополошких граница унутар балканског простора, посебно у Бугарској. Тако рад Ане Лулеве – *Заједнице и границе дуж јужне бугарске обале Црног мора* – говори о о структурирању граница (идентитетских, симболичких и др.) и заједница (староседелачких, новопридошних, привремено настањених итд.) у неколико градова југоисточне Бугарске. Евгенија Троева у тексту *Родопи: перцепција и границе* даје интересантне увиде у динамику ауто и хетеро идентификације и (ре)конструкције идентитетских граница између три најбројније етнорелигијске заједнице у родопском горју: Турака, Бугара хришћана и

Бугара муслимана (Помака). Друга студија случаја, овога пута из предела источних Родопа, ослања се на претходни прилог, раправљајући о начинима на који супротстављене локалне легенде о називу града Карџали и пореклу његовог становништва маркирају међусобне границе и легитимишу наводну аутохтоност две највеће етничке групе у граду – Бугара и Турака (Марија Маркова – *Стварање локалне заједнице и идентитета. Границе у бугарском граду Карџали*). У раду *Културна граница у искуству чешког лекара др Бохумила Боучека поводом боравка у Црној Гори 1875/76. године*, Милош Луковић представља перцепцију културних разлика коју један чешки интелектуалац доживљава при сусрету са начином живота у Црној Гори крајем 19. века.

Културна различитост и културна прожимања у најнепосреднијем чешком суседству, уз стару политичку границу између Моравске и Словачке, коментаришу се у раду Јане Поспишилове – *Приче са моравско-словачке границе*, у којем ауторка представља перцепцију (и рецепцију) најпре укинуте, а деведесетих година прошлог века поново успостављене границе код становника пограничне области Недашовске Заврши. Осим овога, још три научна прилога разматрају питања културне, лингвистичке и социјалне сличности и различитости у више средњоевропских регија. Габриела Килианова у раду *Перцепција разлика? Један културни феномен у две језичке групе: прилог истраживању симболичких граница група* интерпретира различиту перцепцију и схватање истог културног елемента код две етничке и језичке различите заједнице (Словаци и Немци), настањене на истом географском простору у Словачкој. Саша Пољак Истенич у тексту *Језик и идентитет: вињете о употреби језика међу члановима словеначке мањине у аустријској Коружи* истражује начине на који употреба матерњег језика формира мањински етнички идентитет и (ре)конструира дистинкцију словеначке заједнице у Аустрији спрам већинског становништва. Компаративна анализа везана за некад јединствени политички простор поређа Муре представљена је у раду Филипа Шкиљана (*Положај Рома у Међимурју и вараждинско-копривничкој Подравини и упоређба с положајем Рома у словенском Прекомурју и Мађарској*), који упоређује ситуацију, начин живота и перспективе сродних ромских заједница (махом Бајаша) у блиском пограничном подручју.

Још једна географска регија подељена политичким границама бива тема научних истраживања представљених у овом издању. Банат (његов румунски и српски део), изразито вишенационална и мултикултурна област, просторни је оквир пет прилога, који се углавном фокусирају на питања етничке идентификације и религијске афилијације неколико етничких група. Једна од најмањих етничких заједница у Банату – Чеси, предмет је истраживања Михала Павласека у тексту *Прекогранични национализам и религијско заједништво – студија случаја чешке протестантске заједнице у Србији*, где се аутор посебно усредсређује на протестантске припаднике ове групе у Великом Средишту у Војводини, на њихов однос са земљом матицом и на следствену културну и идентитетску динамику и развој. Чеси баптисти, овога пута са друге стране границе, у румунском Банату (Дунавска клисура)

тема су истраживања Синзиане Преде (*Преживљавање и идентитет. Чеси баптисти у Банату*), која разматра питања унутаретничких односа спрам конфесионалних разлика унутар чешке заједнице, у неколико села овог пограничног краја, те везе између становника који су остали у Румунији и оних који су емигрирали у Чешку. И Срби у Дунавској клисури заступљени су у овом зборнику, и то преко истраживања Александре Ђурић-Миловановић (*Конфесионалне границе у Банату: пример Срба у Банатској клисури*). Она такође прилази проблематици неопротестаната (овај пут унутар српске заједнице), односно начинима перцепције и конструкције конфесионалних граница између Срба православаца и неопротестаната. Мирча Маран у раду *Румуни у Банату – особености идентитета* приказује стање румунске заједнице у Војводини и испреплетеност и прожимања вишеструких идентитета (националног, религијског, регионалног и др.) унутар ове групе. На крају, Јована Диковић у тексту *Компаративна етнографија односа становника Баната према земљи – земља као симболички ресурс*, представља увод у упоредно истраживање односа становника два банатска села (Арадац и Гај), припадника различитих етничких скупина, према земљи коју настањују и обрађују.

Географска дисперзираност феномена и заједница које се истражују уоквирена је тематском блискошћу представљених радова, који проблематизују и анализирају симболичке/антрополошке границе које се конструишу спрам етничких, верских и других разлика, те културу и друштвену динамику заједница које обитавају у граничним, односно пограничним просторима. Границе и културе се овде најчешће не виде као стабилне и непроменљиве категорије, већ пре као флексибилни елементи, склони преображајима. Резултати презентовани на овоме месту тако представљају нове приступе појединим научним проблемима и културним специфичностима, а такође и први пут отварају одређена питања из домена истраживања културе и друштва. Ауторски увиди и интерпретације изнесени у овом зборнику истовремено представљају и позив на даља истраживања из ове области, уз подсећање да упоредни поглед на сличне проблеме на различитим местима и убудуће може бити користан и плодотворан.

Cultures, Permeations, Boundaries: Anthropological (and Other) Perspectives

Boundaries understood as socially constructed lines of differentiation (but also of transition), and actual boundaries, borders (in the first place political ones) as factors determining culture and lives of people, represent central research issues of articles in the Collection of Papers of the Institute of Ethnography SASA no. 28 entitled *Cultural Permeations: Anthropological Perspectives*. Creation of boundaries and cultures, transition of such boundaries, and cultural permeations between communities and cultures are elaborated in articles which mostly discuss particular case studies and several ethnic, religious and other groups, with a few papers which also theorize construction and understanding of anthropological borders. Boundaries, communities and their mutual encounters are presented by cases from several Central-European and Balkan countries. Authors represent academic communities from seven European countries, thus giving this edited volume a truly international character with papers being written in English, Serbian and Croatian. Most of the articles present anthropological perspectives on particular questions, but contributions stemming from historical, sociological and linguistic discourses are also included. Problems of cultural permeations, conceptualization of boundaries and issues of communities and cultures in borderline regions were the main topics of the international research conference *Cultures and Borders* organized by the Institute of Ethnography SASA in 2011 in Vršac in Serbia. All sixteen studies present in this edited volume are based on presentations given at this conference. Geographical diversity of phenomena and communities scrutinized in this volume is bounded by thematic similarities of papers which generally analyze symbolic/anthropological boundaries created in face of ethnic, religious and other differences and cultural and social dynamics of communities living in borderline regions. Discussions in this publication represent at the same time an invitation for further research of these issues, asserting that comparative view on related problems in different places can still be useful and inspiring.

КУЛТУРЕ, ГРАНИЦЕ, ДРУГИ
CULTURES, BOUNDARIES, OTHERS

Culture and Boundaries: Antiquated, Useful, or Vital Concepts?

The paper reviews two main concepts of culture and boundary – the essentialist and the anti-essentialist one – to introduce the completed research carried out within an ongoing collaboration between Serbian and Slovenian ethnologists. The published studies are characterized by the fact that they have surpassed the old disciplinary paradigm of ethnically/nationally defined ethnologies rooted in the essentialist cultural concept. Rather than within the boundaries of what is supposed to be “ethnic” or “national” they situate the research in discrete social contexts. Collective and individual cultural affiliations are not *a priori* subordinated to the ethnic and national identities that were employed formerly to “measure” or interpret specific cultural profiles and identifications. Moreover, these are not always delineated by political or administrative borders, as well as not inevitably by ethnic and linguistic ones. Contextual and hybrid identifications are produced in ongoing flows of people, goods, experiences and ideas in individual, familial, generational, interest-related contexts and trajectories. As such they require non-essentialist conceptualisations of culture and boundaries that are grounded in everyday practices and reflected in theorizing about the everyday.

[W]e need to understand culture as something which can neither be exchanged in the marketplace, nor reduced to its political face.

(Eriksen 2002a)

Cultures and boundaries

Since the first sources that constitute ethnological and anthropological views on human existence, culture (or, more precisely, cultures) and their boundaries have significantly defined the horizon of research discussions:

When anthropologists defined the subject as the study of other cultures, they necessarily (if

Key words:
culture, boundary,
collective identity,
individual identity,
identification; Serbia,
Slovenia.

unwittingly) placed ‘boundary’ at the very centre of their concerns. The relativism of anthropologist/anthropologised, us/them, self/other, clearly implies boundary. (Cohen 1994: 53)

Regardless of the theoretical and methodological orientations that, especially from the nineteenth century onwards, became more expounded in locally, linguistically, and politically differing Western world, by the second half of the twentieth century culture had already become an overly theorized concept—both in terms of its universal and relativistic meaning (culture *vs.* cultures, or in both its singular and plural sense).¹ So far, culture had gained a high “explanatory importance” in the humanities and social sciences (Kuper 1999: ix–x).

Up to the 1960s the established ethnographic practice insisted on the collection and organization of culture’s descriptions in a comparatively productive style, whereby even the seemingly neutral descriptive models were normative since they defined what (a specific) culture was, and what was not. Such a reified concept of culture was taken for granted as a set of specific characteristics of human existence in discrete and cohesive social units. Universalist discourses on culture were interested in what unites people all over the world at all times or, in other words, in universal cultural features. Ethnographic diversity was translated into or made explicit with contingencies of history, geography, psychology, mentality, and even climate. Discourses on discrete cultures insisted precisely on these contingencies, seeking to find in them explanations for the incentives and drives of cultural differences.

In the first case, in a way the boundaries² delimiting the (cultural) wholes are negligible, whereas in the second case they are constitutive: they define the areas and the extents of (historical, national, regional, ...) cultures/cultural wholes, as well as their boundaries or edges that mark the differences between them:

The term boundary is often used to point toward something that is contained and characterized by homogeneity, coherence, clear-cut separation, or difference from that which is outside. Many authors claim that individuals and collectivities define themselves in terms of what they stand against, what they are not, or from what or whom they are different. In this way, borders become central to understanding concepts and practices such as identity, belonging, and culture. (Sajed 2005)

¹ Already in 1952 Alfred L. Kroeber and Clyde Kluckhohn tried to analytically systemize a conceptual jungle of more than 160 different definitions. Their survey “made it abundantly clear that no consensus on the concept existed even within anthropology, but it also revealed that the multiple definitions were overlapping, differing in their ‘emphases’ ... One might take these emphases as different aspects of a single concept, but their totality did not make for an elegant definition, and Kroeber and Kluckhohn opted to talk *about* culture rather than define it” (Silverman 2002: xvi).

² From the anthropological viewpoint, today the boundaries that are “essentially a matter of consciousness and of experience, rather than of fact and law” (Cohen 1994: 22) are at the forefront, without obscuring their political aspects that significantly frame specific lifestyles and cultural practices.

However, boundaries not only mark the differences that are supposed to be culturally relevant or constitutive (for example, ethnic origins, race, language, religion, survival strategies, social forms and practices, symbolic imagery, world views, and so on), but they “delineate that which is permissible from that which is forbidden, and that which is familiar from that which is different. In this respect, boundaries speak more vividly about the limits of the possible in our societies” (Sajed 2005), about (expressions of) cultural sensitivity, or, according to Herzfeld, society’s collective space filled with cultural intimacy,³ and according to Eriksen (2002a), those cultural aspects “that [are] not chosen.”

The issue of cultural diversity and partly also the discourses about the differences among people in general and various social groups have been woven into human history and the diverse contacts among people, and have also been abundantly documented. Focusing on the research agendas during the classic period of growth of both the anthropological disciplines and the European national ethnologies, it can be established that for a very long time they have been engaged in searching for and confirming specific cultural units, whereby motivated by various ideological and political interests. In such contexts, cultural specifics were *de facto* used and abused, including cultural relativism as a respectful attitude towards them. Within the European and especially the continental European ethnologies, they focused primarily on the character or identity of ethnic and/or national cultures, now and then also regional cultures, which were mainly represented by applying descriptive definitions of culture as sets of material, social and spiritual elements. Implicitly or explicitly, they concerned a specific concept of “cultural identity” that “refers to the representation of the person or group in terms of a reified and/or emblemized culture” (Cohen 1994: 22) that was coupled with the hypothesis about culture as a determinant of behavior, or

culture as the means by which the supposedly discrete processes of social life, such as politics, economics, religion, kinship, were integrated in a manner which made them all logically consistent with each other. In this view, the individual became a mere replicate in miniature of the larger social and cultural entity. (Cohen 1994: 50)

The volume *Ethnic Groups and Boundaries* edited by Fredrik Barth (1969) represents the milestone in the disciplinary reflection on the issue of cultural/ethnic identity and boundaries, including his famous introductory essay on ethnic boundaries defined by the social organization of cultural differences. Accordingly, boundaries are not fixed; they are unstable, contextually interpreted, and negotiable. Despite later well-argued criticism,⁴ Barth’s paper is deemed innovative from the

³ I. e. “the recognition of those aspects of a cultural identity that are considered a source of external embarrassment but that nevertheless provide insiders with their assurance of common sociality...” (Herzfeld 2005: 3). Furthermore, it is important that cultural intimacy has to do with aspects of the local, the national and inter- or transnational, and with the historization of cultural dynamics.

⁴ For example, ethnicity is not only a strategic tool, and ethnic identity is not only a tactic identity. However, Barth’s text brought important insight for a debate between primordialist,

perspective of studying ethnicity as strategically and contextually shaped. Ethnic studies became better informed by the cultural perspective. On the other side, a decade or two later, understanding ethnicity as a social process was an important element in the paradigm's shift of European national ethnologies, large and small.

As in the case of culture itself, when dealing with boundaries we are often faced with essentialist and constructivist interpretations. Essentialist boundaries presume rigidness and often evoke a material, physical foundation while constructivist boundaries take into account individual and collective agency when studying the processual and contextual character of cultural belonging. Compared to the first, these boundaries are often abstract, invisible, flexible, negotiated, but always materialized in specific daily practices. In this regard, cultures and boundaries are a product of interactions, communication and symbolic language as well.

The physical and administrative boundaries of spatial units are also set up in order to delineate social groups. However, “[m]aking physical and socio-cultural separation congruent, ... is based on illusions about homogeneity. Boundaries always enclose many contradictions, tensions, and paradoxes” (Sajed 2005), be on the national, regional, local, or some other level of abstraction. They cannot be perceived and recognized using essentialist tools. Besides, boundaries are not merely contrastive or merely a “*claim to a particular culture*” or, more precisely, “*claims to and belonging to particular cultures*”; they do not imply merely a “*dissociation from others*”. They can also be crossed, and serve as meeting points and areas of conjunctions and sharing.

Serbs and Slovenians

The analyses of these issues from the perspective of the latest studies⁵ of encounters between Slovenians and Serbs, and different migration flows between these two areas, are characterized by the fact that they have transcended the older disciplinary paradigm of ethnically/nationally delimited ethnologies. More than within the boundaries of what is ethnic or national, they situate the research in discrete social contexts and on identification levels that are not subordinated to ethnic and national ones to “measure” or interpret specific cultural physiognomies and identifications. Besides, it seems that these are not always marked by political or administrative boundaries, as well as not inevitably ethnic and linguistic ones. Ethnographic research does not involve explicitly “what Charles Tilly (1984) has called “big structures, large processes, [and] huge comparisons” (Brubaker 2004: 2] but tries to unveil what may be called ‘banal nationalism’ or ‘everyday ethnicity’:

instrumentalist and constructivist theoretical approaches to understanding ethnicity and ethnic issues in general. Cf. Vermeulen & Govers 1994; Eriksen 2002; Brubaker 2004.

⁵ I am referring to studies that researchers from Belgrade and Ljubljana performed as part of two bilateral research projects in 2006/2007 and 2008/2009; they were published in *Traditiones* 39(1), 2010 and in the volume *Srbi v Sloveniji, Slovenci v Srbiji* (Serbs in Slovenia, Slovenians in Serbia) (Slavec Gradišnik & Radojičić 2010).

Ethnicity is embodied and expressed not only in political projects and nationalist rhetoric but in everyday encounters, practical categories, commonsense knowledge, cultural idioms, cognitive schemas, interactional clues, discursive frames, organizational routines, social networks, and institutional forms. (Brubaker 2004: 3)

Furthermore, it is imperative to acknowledge that “the assumptions, hopes, needs, longings and interests of ordinary people ... [are] not necessarily national and still less nationalist” (Hobsbawm 1990: 10).

The flows of people and goods from individual, family, generational, interest-related context, are often equally close to a local experience as the trans-local, transnational, and global horizon. They create distinctive forms of identifications that may be appropriately denoted as hybrid, in the sense of being, for, e. g., locally, nationally, professionally, age, gender or otherwise specific.

As socio-cultural boundaries become less constrained by territorial political ones under globalization, the assertion of claims to personal autonomy takes on new political forms. For example, gays and lesbians become more conscious of themselves as a transnational community anchored in particular views of sexuality. These notions of self also come to be recognized in supranational charters of human rights. These changes create new opportunities for personal autonomy within given nation-state borders, while also changing the politics of such claims. (Sajed 2005)

Our studies discussed diverse cultural forms and cultural contents: the folk, ethnic, and national (that is, Yugoslav, Serbian, and Slovenian) from a historical and contemporary perspective as shown, for example, in comparing previous research patterns in Serbian and Slovenian ethnology (Slavec Gradišnik 2010), findings concerning antagonism between collective or “civil” identities where the dividing line is simply the absence of the Other (Stevanović 2010), findings about the importance of settlement history in the case of Serbs in Bela krajina (White Carniola) (Ivanović-Barišić 2010) and the formation of communities that strive to self-affirmation and self-presentation (for example, in Serbian associations in Slovenia and Slovenian ones in Serbia; see Kropej 2010, Poljak Istenič 2010, Ravnik 2010a, Pavlović 2010), while keeping an open perspective on the fact that in a majority society the boundaries can and should be crossed. In the case of Slovenians in Serbia, this enabled the emigrant community to be acknowledged as a minority, thus obtaining a completely new legal status and identity consciousness. However, the fact of this recognition itself speaks in favor of the statement, that multiculturalism and equal civil rights for all the citizens are still not self-understood values in the multicultural setting of the former socialist Yugoslavia. Namely, it implies the “‘we and them’ way-of-thinking”, that, of course, has more to do with politics than culture.⁶ In a democratic civil state,

⁶ Cf. “Political responsibility weighs heavily on our shoulders these days; our academic or semi-academic statements about nations, ethnic groups or cultures may immediately be picked up, or assimilated more or less subconsciously, by ideologists and politicians wishing to build their

“minorities ... [do] not need protection because they have the same rights as everyone else” (Bošković 2008).⁷

From this point of view, the case of the Serbs who emigrated to Slovenia after 1991 proves to be interesting as well: the study exploring them focuses on individual identifications that place the identity boundaries at a local and regional (rather than an anticipated national) level, and discusses the phenomenon of ethnic mimicry:

An interesting feature of this migration type is an attempt of the newcomers to determine their own identity according to the respective city, town, or a country but not the state of origin. The emphasis of the local or regional identity in this case is initiated by a need for ethnic mimicry. Accordingly, this ... [study] attempts to show and explain possible reasons and strategies of this hidden ethnic identity of the second wave of immigrants, all through analysis of symbols/markers used in a construction of an ethnic identity. (Đorđević Crnobrnja 2010: 83)

In a similar way, national identifications were pushed completely into the background during the Second World War in the case of Slovenian internees in Serbia. In 1942, refugee families from Primorska in Prekmurje (near the then Yugoslav/now Slovenian-Hungarian border) were moved by the Hungarian authorities to Sárvár Labor Camp in Hungary and later evacuated by the Orthodox Church of Novi Sad. Farming families from Bačka in Vojvodina took many of their children in foster care. After they had been returned to their original families, they maintained and cared for mutual ties of friendship, affection and gratitude. Individual trajectories are carefully documented with data provided by settlers who had returned to Prekmurje after the war, on literature, and particularly on eyewitness accounts (Ravnik 2010b).

The boundaries perceived by those removed from the residency register in Slovenia (the “erased”, among them Serbs, as well) are also ultimately individual

reputation on national chauvinism, ethnic antagonism, enemy images. The liberal academic establishment thus wags a warning finger at those who dare to talk of culture as the cause of conflicts, shaking their heads sadly over those lost souls who have not yet heeded the words of Saint Barth and Saint Gellner, who do not realise that culture is chimerical and fleeting, and that reified culture is a dangerous tool in the hands of non-specialists. It is, as Kurkiala points out, not only intellectually correct, but also politically correct to reject all forms of essentialism.” (Eriksen 2002)

⁷ Still, minority societies are important: they represent ethnic institutions as the most “evolved” form of ethnic associations that are “generally of great importance to emigrants. By socializing, communicating, and receiving education in Slovenian and through cultural and artistic creativity, Slovenians in Serbia are maintaining contact with the Slovenian language and culture, thus strengthening their affiliation with their ancestral land. Through societies, their descendants are also finding it easier to familiarize themselves with the Slovenian language and culture, which is slowing down the assimilation of future generations of Slovenian immigrants.” (Poljak Istenič 2010: 215)

(Stojić 2010): practically overnight they became a marginal group⁸ that, among other things, also delineated boundaries within the Slovenian political and civil groups, as well as among the general public.⁹ These were studied through the researcher's direct active participation. The case is different with individual trajectories from the past for which only historical sources are available to researchers: in the case of Davorin Jenko (Prelić 2010), a man with two homelands, he can only be placed between two cultures and identities by reconstructing diverse historical and contemporary discourses, both in Serbia and Slovenia. In this specific example, the boundaries are largely influenced by a time dimension with important methodological and epistemological implications.

How tradition and culture – conveyed especially through migrations during the 20th century – simultaneously preserve and obscure the boundaries through daily cultural practices is illustratively shown in a preliminary study of Serbian cuisine in Slovenia. Dragana Radojičić (2010) followed “the process of acceptance and adoption of new dietary habits among Slovenians ... The changes in the Slovenian diet appear to be the result of immigration, first brought by Serbian military personnel.” It is interesting that Serbian dairy product (Serbian fresh cheese and *kajmak*) “were sold at Slovenian markets by producers from Serbian villages until the 1990s, and today these products are made and sold by Slovenians themselves ... This supports the claim that the ‘language’ of food is always authentic, testifying to the deep and intense connection of gastronomy with cultural heritage and development as well as identity changes” (Radojičić 2010: 122).

Much more dynamic cultural flows may be observed when consuming popular music is in question. Two interpretations of global entertainment industry flows in the case of neo-folk music in Slovenia and Serbia (Đorđević 2010, Radović 2010) show how contemporary media are important in the reception of the so called *neofolk* music¹⁰ in Slovenia. However, “neofolk is not the marker of any particular ethnic ascription because it is simultaneously consumed by people of different ethnic affiliations, but it retains some capacity for internal differentiation along social, age, or class lines within this group” (Radović 2010: 135). It seems that these cultural variations do not follow the same lines as ethnic variations do. The second study of this phenomenon “places special emphasis on ... neofolk music as a typical product of ‘southern culture’.” From a slightly different point of view the author “establishes a link between this pop culture segment and ethnic and social (self-)identification of its consumers, considering neofolk music as a distinctive

⁸ After not applying for citizenship within six months of Slovenia's independence, the residents of non-Slovenian nationality were erased from the Slovenian civil registry. They lost their legal resident status and became stateless illegal residents.

⁹ The epilogue is the Grand Chamber of the European Court of Human Rights decision (in June 2012), finding Slovenia in violation of the right to a private and family life, prohibition on discrimination, and the right to an effective remedy (<http://www.statelessness.eu/blog/victory-slovenias-erased-citizens-european-court-human-rights>). Cf. “Slovenian authorities failed to fully regulate the issue of “erased” people ([http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng-press/pages/search.aspx#{%22itemid%22:\[%22003-3999737-4655826%22}\]](http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng-press/pages/search.aspx#{%22itemid%22:[%22003-3999737-4655826%22}])).

¹⁰ I.e., *neofolk* and *turbofolk* music originating from other former Yugoslav countries, hybridized with two local genres – Slovenian *turbofolk* or *turbopolka* and Slovenian *pop-folk*.

marker in creating hierarchizing discourse based on the majority population (Slovenians) vs. ‘Southerners’”, and observes “an almost complete absence of a political aspect related to the regime of Slobodan Milošević” (Đorđević 2010: 152). It seems that this (a)political aspect explains the popularity of the genre and a positive reception among Slovenian young generation. Furthermore, it is “a result of the specific cultural position [of Slovenia]: it is sufficiently far from the Balkan to be afraid of it, but close enough to be able to enjoy it” (Đorđević 2010: 153).

Conclusion

When we speak of cultures and their boundaries,¹¹ we are dealing with the never-ending process of identification or, in other words, the recurring creation and re-creation of identities and multilayered expressions of belonging. Identity, very generally speaking, is a complex process of self-signification or self-perception, and not always also a conscious self-reflexive process. If it is an expression of the ways “in which a person is, or wishes to be known by certain others,” it is then possible to speak of identity only at the level of exchange between individuals, their significant others and referential groups, or communities. And of course: the identity of an individual is not singular, it is multidimensional, hybrid, and heteroglossic for on a daily basis individuals find themselves in different social positions: their roles define the rules of behavior, map out the borders/limits with socially and culturally coded roles. Individuals continually *stop at, respect* and *transgress* boundaries, *engage* with them, or *adapt* to them with the aid of negotiable rules. In the case of individual (and collective) experience, his/her trajectory does not unfold as a simple and linear process: there are often parallel, overlapping, conflicting, competing and sometimes temporary strategies arranged in terms of current relevance and past experiences. These “require a reformulation of self which is more fundamental than admission to items of lore, or being loaded with new rights and obligations ... Having crossed a boundary, we have to think ourselves into our transformed identity which is far more subtle, far more individualised than its prediction on statuses” (Cohen 1994: 55). Anthony P. Cohen has to a great extent pointed out the implications of this: “If we recognise boundaries as matters of consciousness rather than of institutional dictation, we see them as much more amorphous, much more ambiguous than we otherwise have done” (Cohen 1994: 56)

Another very important identity layer is shaped by those cultural aspects “that [are] not chosen”, as Eriksen put it:

¹¹ We have not specifically discussed the »border« concept that actually significantly affects different generations of emigrants/immigrants, that in the last hundred years were citizens of respectively two different (Austro-Hungarian Empire and autonomous Serbian state up to 1918, Republic of Slovenia and Republic of Serbia after 1991) and two common states (The Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes/Kingdom of Yugoslavia and the Socialist federative republic of Yugoslavia, 1945–1991).

it makes sense to distinguish between those aspects of culture which are self-consciously worn as identity labels – the tulips of the Netherlands, the tribal dances of Kenya, the steelbands of Trinidad – and those aspects which are quietly reproduced without forming part of self-identity. By singlemindedly focusing on the loud and conspicuous expressions of culture in interethnic contexts, researchers have not only been able to conclude that ‘culture’ largely exists as a political tool, but by implication, the implicit and incorporated taken-for-granted aspects of culture become neglected. (Eriksen 2002a)

Furhermore, it is important to work on a looser, more flexible and more strategic use of the concept of culture, “as that which aggregates people and processes, rather than integrates them. It is an important distinction for it implies difference rather than similarity among people. Thus, to talk about ‘a culture’, is not to postulate a large number of people, all of whom are merely clones of each other and of some organising principle” (Cohen 1994: 50).

It is possible to conclude that the culture concept is “helpful” in terms of “standards” that everybody adopts for his/her daily operations and activities. And especially from a daily and practice perspective, including aspects of *longue durée*,¹² “human cultures are neither necessarily coherent nor always homogeneous. More often than we usually care to think, our everyday lives are crisscrossed by border zones, pockets and eruptions of all kinds” (Rosaldo 1989: 207).

When trying to answer to the question posed in the title, one cannot ignore the well-known considerations about culture: according to Raymond Williams (1983: 87), culture is the most complicated idea in the humanities and the social studies; according to James Clifford (1988: 10) it is a “deeply compromised idea, . . . but one we cannot yet do without,” and according to Adam Kuper (1999: x) it is such a hyper-referential concept that it is best left alone. A decade ago Sydel Silverman questioned why anthropologists were beset by “culture worry”:

One answer lies perhaps in the fact that culture condenses a number of tenets held by anthropologists, much as did several ‘emphases’ that Kroeber and Kluckhohn pointed to: the distinction between genetic and social inheritance, the connection among different domains of life, the patterning of cultural content . . . , the historicity of such patterns, and their potential adaptedness to specific conditions . . . anthropologists agree on what the concept summarizes much more than they do on the term itself. (Silverman 2002: xvii)

¹² “It is certainly illuminating to study how history is being used; but it is also a great intellectual challenge, which may shed important light on the present, to investigate the effects of history that is not being used for a particular legitimating purpose. What is called for, in other words, is a reorientation back to the study of implicit, non-reflexive, doxic foundations for thought and action; historical depth and cultural sensitivity, that which is beyond strategy and self-consciousness.” (Eriksen 2002)

Thus, culture might be taken as an obsolete, but still useful and vital concept—depending on how we think about it (e.g., as an ideational or inclusive concept, focused in the mind or in the daily behavior of people) and how we research it: “Anthropologists should react against fraudulent attempts to delineate ‘authentic cultures’ ... At the same time, we should point out that cultures do exist and not just persons exerting choice” (Eriksen 2002a). And:

“We may choose not to speak of ... features of social reality and everyday life in terms of ‘culture’, but they are neither more nor less invented, or real, than anything else. People do not choose their kin, they cannot choose to do away with their childhood and everything they learnt at a tender age. These are aspects of identity which are not chosen, which are incorporated and implicit. Of course, we relate to them as reflexive agents, but we do so within limitations that are not chosen. Such limitations form the objective foundations of identification, on top of which situational selection and relational identities can be played out.” (Eriksen 2002a)

The interpretatively most fruitful first research step continues to be the empirically realistic one: to grasp the insider interpretations (or follow the classic Lévi-Strauss slogan claiming that “every culture has its theorists”) and distinguishing between actions, norms and representations (Holy and Stuchlik 1983).

The ethic-emic distinction has been reflected further in debates about essentialist vs. constructivist concepts of culture. The essentialist concept – its main characteristics being: 1. a culture is a bounded system which is separate and distinguishable from others; 2. a culture is “homogeneous”; 3. a culture is shared by members of the society – informs also the essentialist cultural border rhetoric. This rhetoric seems to lose its power, if the focus switches from a society (or group) to individuals. Shifting the research focus from societal culture to individual culture may acknowledge the cultural differences as an embracing factor rather than as a schismatic one: “Cultural boundaries within individuals become blurred as components from diverse cultures become incorporated into their individual cultural identity, instead of remaining separate from each other” (Chang 1999).¹³

The discussion of cultural boundaries may not be separated from a culture concept and the existence of cultural difference:

Modernity is associated with fragmentation, individuation, *Gesellschaft* and fast-moving changes. If modernity is everywhere, it thus seems, then there can be no hope for cultural communities based on a sense of sharing and continuity. Yet ‘we have never been modern’. There is by now massive evidence to the effect that in spite of the ubiquity of modernity, systematic cultural differences continue to exist. Collective identities based on assumptions of cultural similarity also exist. Moreover, there is a complicated relationship between the two: sometimes there is a convincing

¹³ Exemplified by some cases of our research: see esp. Djordjević Crnobnja 2010, Prelić 2010, Sabo 2010.

fit between culture and group *für sich*, but sometimes groups are neatly bounded while the cultures they profess to represent are not. (Eriksen 2002a)

Cultural boundaries that find expression both in the strategic use of cultural markers or symbols and in “that which is not chosen” may be seen as an useless concept as long as they reflect those scholarly conceptualizations of culture that narrow down or fix the research horizon into imaginary cultural and societal wholes. However, their value lies in the fact that they enable us to investigate a field where cultural differences and shared aspects of culture meet in anti-essentialist terms, and where researchers acknowledge peoples’ attitude to the “other” and “different” seriously.¹⁴

To avoid ethnographic picturesqueness or postmodern bricolages of ethnographic cases, everyday or vernacular theorizing should be connected with reflexive theorizing about the everyday (Briggs 2008: 91) and culture¹⁵ within a more democratic model of knowledge production and with a sensible reading of culture’s political implications:

After more than a decade of varying applications of culture concepts — from the questionable (Samuel Huntington) to the horrible (Bosnia) — we cannot relinquish it, but we must be careful in distinguishing between cultural differences and the political exploitation of assumed cultural differences (Eriksen 2002a).

References

- Barth, Fredrik
1969 *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bošković, Aleksandar
2008 We are all multicultural: Monday Seminar with Alexandar Boskovic (<http://www.culcom.uio.no/aktivitet/seminar/boskovic-eng.html>).
- Briggs, Charles L.
2008 Disciplining Folkloristics. *Journal of Folklore Research* 45 (1): 91–105.
- Brubaker, Rogers
2004 *Etnicity without Groups*. Cambridge, MA, and London: Harvard University Press.
- Chang, Heewon
1999 Re-examining the Rhetoric of the "Cultural Border". *Electronic Magazine of Multicultural Education* 1(1) (<http://www.eastern.edu/publications/emme/1999winter/chang.html>).

¹⁴ This is also the starting point and the goal of our future collaboration in the bilateral research project *Serbs and Slovenians: Emigrants, Minorities, Collective Identities, and Memories*.

¹⁵ “If all we are allowed to do is to study people’s reflexive constructions of their culture, that means relinquishing the constitutive skills of our craft: the methodical awareness of cultural schemata, internalised values and social arrangements which are taken for granted and therefore unknown to non-specialists, but which it is our task to unveil.” (Eriksen 2002)

- Clifford, James
1988 *The Predicament of Culture : Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cohen, Anthony P.
1994 Culture, Identity and the concept of Boundary. *Revista de antropologia social* 3: 49–61.
- Dorđević, Ivan
2010 Identitetske politike u ritmu “lakih nota”. Recepcija neofolk muzike u Sloveniji (Reception of Neo-Folk Music in Slovenia: Identity Politics in the Beat of “Easy Listening Tunes”). In: Slavec Gradišnik & Radojčić 2010, 137–153.
- Dorđević Crnobrnja, Jadranka
2010 „Iz Beograda sam.“ Prilog proučavanju etničkog identiteta Srba u Sloveniji (“I’m from Belgrade”: Understanding Serbian Ethnic Identity in Slovenia). In: Slavec Gradišnik & Radojčić 2010, 83–98.
- Eriksen, Thomas Hylland
2000 (1993) *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. 2nd ed. London [etc.]: Pluto Press.
- 2002a Confessions of a useful idiot, or Why culture should be brought back in. *LBC Newsletter (Uppsala University)*, October 2002 (<http://folk.uio.no/geirthe/Confessions.html>).
- Herzfeld, Michael
2005 (1997) *Cultural Initimacy: Social Poetics in Nation-States*. 2nd ed. New York: Routledge.
- Hobsbawm, Eric J.
1990 *Nations an Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holy, Ladislav and Milan Stuchlik
1983 *Actions, Norms and Represeantations: Foundations of Anthropological Inquiry*. Cambridge [etc.]: Cambridge Universuty Press (Cambridge Studies in Social Anthropology; 45).
- Ivanović-Barišić, Milina
2010 Srbi u Beloj krajini. Uvid u sadašnje stanje (Serbs in White Carniola: Insight into the Current Situation). In: Slavec Gradišnik & Radojčić 2010, 99–110.
- Kroeber, Alfred L. and Clyde Kluckhohn
1952 *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, MA: Peabody Museum
- Križnar, Naško
2010 Etnografski film v Sloveniji in Srbiji. Oris rezultatov projektne naloge (Ethnographic Film in Slovenia and Serbia: Outline of Project Results). In: Slavec Gradišnik & Radojčić 2010, 57–68.
- Kropej, Monika
2010 Nekaj utrinkov o Društvu Slovencev »Sava« v Beogradu (A Few Impressions on the Sava Slovenian Society in Belgrade). In: Slavec Gradišnik & Radojčić 2010, 217–223.

- Kuper, Adam
- 1999 *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Niškanović, Miroslav
- 2010 Prezimena Slovenaca u Srbiji na početku XXI veka (Family Names of Slovenians in Serbia at the Beginning of the 21st Century). In: Slavec Gradišnik & Radojičić 2010, 273–281.
- Pavlović, Mirjana
- 2010 Srbi v Sloveniji. Manjinske organizacije (Srbs in Slovenia: Minority Organizations). In: Slavec Gradišnik & Radojičić 2010, 78–81.
- Poljak Istenič, Saša
- 2010 Pomen društev za izseljence. Društvo Slovencev Sava Beograd (The Importance of Emigrant Societies: The Sava Slovenian). In: Slavec Gradišnik & Radojičić 2010, 195–215.
- Prelić, Mladena
- 2010 Kako pamtimo Davorina Jenka (Davorin Jenko in Social Memory). In: Slavec Gradišnik & Radojičić 2010, 239–259.
- Radojičić, Dragana
- 2010 Srpski specijaliteti na slovenačkoj trpezi (Serbian Dishes on the Slovenian Table). In: Slavec Gradišnik & Radojičić 2010, 111–122.
- Radović, Srđan
- 2010 Juče na Balkanu, danas u vašem stanu. Nekoliko zapažanja o neofolk muzici u Sloveniji (Made in the Balkans, Ready to Use at Home: Some Remarks on Neofolk Music in Slovenia). In: Slavec Gradišnik & Radojičić 2010, 123–135.
- Ravnik, Mojca
- 2010a Nekaj pogledov v preteklost in sedanjost beograjskih Slovencev (Some Insights into the Past and Present of Slovenians Living in Belgrade). In: Slavec Gradišnik & Radojičić 2010, 167–193.
- 2010b »Sprejeli so nas za svoje«. Otroci internirancev iz taborišča Sárvár na Madžarskem v reji pri kmetih v Bački med 2. svetovno vojno ("They have accepted Us as their Own: Children of Slovenian Prisoners at the Sárvár Labor Camp in Foster Care with Farming Families in Vojvodina during the Second World War). In: Slavec Gradišnik & Radojičić 2010, 225–238.
- Rosaldo, Renato
- 1989 *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston, MA: Beacon Press.
- Sabo, Anica
- 2010 Slovenački kompozitori u Srbiji. Davorin Jenko, Mihovil Logar, Zlatan Vauda (Slovenian Composers in Serbia: Davorin Jenko, Mihovil Logar, Zlatan Vauda). In: Slavec Gradišnik & Radojičić 2010, 261–272.
- Sajed, Alina
- 2005 Boundaries . In: *Globalization & Autonomy Glossary* (http://www.globalautonomy.ca/global1/glossary_pop.jsp?id=CO.0060)
Slavec Gradišnik, Ingrid

- 2010 Etnologija v Sloveniji in Srbiji. Dve tradiciji “jugoslovanske” etnologije? (Ethnology in Slovenia and Serbia: Two traditions of Yugoslav Ethnology? In: Slavec Gradišnik & Radojčić 2010, 17–35.
Slavec Gradišnik, Ingrid & Dragana Radojčić (eds.)
- 2010 *Srbi v Sloveniji, Slovenci v Srbiji* [Serbs in Slovenia, Slovenians in Serbia]. Ljubljana: Založba ZRC.
Stevanović, Lada
- 2010 Nacionalno vaspitanje. Konstrukcija jugoslovenske nacije u časopisu *Jugoslovenče* (1931–1941) (National Education: The Construction of the Yugoslav Nation in the Magazin *Jugoslovenče* (1931–1941)). In: Slavec Gradišnik & Radojčić 2010, 37–55.
Stojić, Marta
- 2010 Antropolog – naučnik, novinar ili državni neprijatelj. “Izbrisani Slovenije” (Anthropologists as Scientists, Journalists, or Enemies of the State: The “Erased” in Slovenia). In: Slavec Gradišnik & Radojčić 2010, 155–164.
Silverman, Sydel
- 2002 Foreword. In: Fox, Richard G. and Barbara J. King, *Anthropology Beyond Culture*. Oxford and New York: Berg, xv–xix).
Vermeulen, Hans and Cora Govers (eds.)
- 1994 *The Anthropology of Ethnicity: Beyond ‘Ethnic Groups and Boundaries’*. Amsterdam: Het Spinus.
Williams, Raymond
- 1983 *Keywords : A Vocabulary of Culture and Society*. New York : Oxford University Press.

Ингрид Славец Градишник

Култура и границе: застарели, корисни или кључни концепти?

У раду се преиспитују два основна начина концептуализације културе и граница – есенцијалистички и антиесенцијалистички – како би се пружио увид у завршена истраживања која су производ дуготрајне сарадње између

српских и словеначких етнолога. Објављене студије карактерише чињеница да су надишле стару дисциплинарну парадигму етнички/ национално дефинисаних етнологија, укореењених у есенцијалистички концепт културе. Пре но да буду позиционирана унутар онога што би требало да буде „етничко“ или „национално“, ова истраживања ситуирана су унутар јасно дефинисаних социјалних контекста. Колективне и индивидуалне културне афилијације нису *a priori* субординиране етничким и националним идентитетима, који су раније коришћени како би се „мерили“ или интерпретирани посебни културни профили и идентификације. Штавише, ови концепти нису увек омеђени политичким или административним границама, као ни етничким и лингвистичким разликама. Контекстуалне и хибридне форме идентификације стварају се континуираним протоком људи, добара и информација у индивидуалним, фамилијарним, генерацијским и интересним контекстима и трајекторијама. Као такви, ови облици идентификације захтевају неесенцијалистичке концептуализације културе и граница, које су укореењене у свакодневним праксама, а одражавају се у теоретисању о свакодневици.

Кључне речи: култура, граница, колективни идентитет, индивидуални идентитет, идентификација, Србија, Словенија.

(Не) разумети Дарвина: еволуција и конструкција границе између људи и животиња*

У раду ће бити речи о фолклорним интерпретацијама теорије еволуције путем природне селекције, коју је формулисао Чарлс Дарвин, о начинима на које те интерпретације рефлектују раније европске концепције света које су до 18. века садржане у тзв. *scala naturae*, и импликацијама које су такве интерпретације имале по концептуализацију разлика између људи и животиња и граница између њих.

Увод

Друштвене науке генерално, а антропологија посебно, имају дуг и компликован однос са Дарвиновом теоријом еволуције. Начини на које је биолошка еволуција као процес разумевана од 19. века наомао имали су директне последице на то како су друштвени научници са своје стране разумевали и објашњавали људска друштва и културе (Palavestra 2011). Иако је теорију еволуције путем природне селекције формулисао Чарлс Дарвин (1809–1882), сама идеја да живи организми нису одувек били исти, те да се временом мењају, била је присутна у европским интелектуалним круговима и раније (за детаљан преглед историјата идеје еволуције и утицаја на Дарвина видети: Škorić i Kišjuhas 2010, 2010a, 2011), и дуго је коегзистирала са ранијим концепцијама света, које су поглавито биле прожете и надахнуте хришћанском теологијом и подразумевале „лествицу постања“ или „ланац бивствовања“. Међутим, мислим да је легитимно устврдити да тек са објављивањем *Постанка врста*¹ 1859. године, идеја

Кључне речи:
фолклорна тумачења еволуције, друштвене науке, морални ред vs. природни ред, замишљање граница, карика која недостаје.

* Текст је резултат рада на пројекту Етнографског института САНУ „Културно наслеђе и идентитет“ (бр. 177026) који у целини финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

¹ Ради се о књизи која се у оригиналу зове *The Origin of Species*. Интересантно је, међутим, да се у литератури на српском језику књига јавља као *Порекло врста*, док у преводу који је мени био доступан књига носи наслов *Постанак врста*.

еволуције постаје широко прихваћена, и у том смислу ћу се у раду ограничити на концепцију еволуције коју је уобличио Дарвин, на потоње фолклорне интерпретације његове идеје и на импликације које су оне имале за концептуализацију границе између људи и животиња.

Циљ овог рада је да укаже на паралеле између фолклорних интерпретација еволуције и ранијих представа о 'реду ствари', које су постојале у европским друштвима пре просветитељства, будући да су управо те фолклорне представе, укувавши се у научни дискурс друштвених научника произвеле, с једне стране, опасне и погрешне идеје попут покушаја „научне“ легитимизације расизма, и с друге стране, потпуно одвајање природних и друштвених наука, при чему се друштвене науке умногоме представљају као науке о дисконтинуитету између људи и животиња (Noske 1993). У том смислу, у раду ћу дати кратак осврт на раније класификације (живог) света и 'природу' разлике између људи и животиња коју су оне подразумевале. Након тога ћу се потрудити да укажем на трансформацију те разлике коју је са собом донела Дарвинова теорија еволуције путем природне селекције, да бих потом показала како различите фолклорне интерпретације еволуције, и посебно 'културна nelaгода' у вези са интерпретацијом људске природе као *животињске* имају корене управо у ранијим класификацијама. На крају, базирајући се на увидима које пружа ново интердисциплинарно поље студија људско-животињских односа, протумачићу „отпор према еволуцији“ у контексту *моралног императива* постојања границе између људи и животиња, који је последица, између осталог, индустријског капитализма и бруталног, систематског насиља над животињама, које је његов саставни део, али и све озбиљнијег замагљивања граница, не само концептуалних него и биолошких, телесних, до којег долази захваљујући напретку науке, стварању хибрида, животиња са људским генима, и кеснотрансплантацији (између осталог).

Природа, култура, ланци и лествице

Начини на које је идеја еволуције живог света у Европи разумевана након Дарвина ослањају се на неке старије класификације и уско су повезани са начинима на које су у ранијим временима концептуализоване границе између природе и културе и, сходно томе, људи и животиња.

„У раној модерној Европи, природа је још увек сматрана силом која мора бити покорена, а свештенство је било посебно наклоњено указивању на то да су људи били и радикално различити и супериорни у односу на сва остала створења“ (Mullin 1999, 204, мој превод). Иако су постојале и алтернативне перцепције, доминирала је идеја да је „човек спрема животиња стајао као небеса спрема земље, душа спрема тела, култура спрема природе“ (Thomas 1983, 39, цитирано у Mullin 1999, 204, мој превод).

На основу историјских извора може се устврдити да, дихотомије између природе и културе и људи и животиња, иако нису универзалне за сва друштва, како се раније сматрало у антропологији (Mullin 2002, 389), јесу биле важне за европска друштва раног модерног периода, а њихова важност ни данас није умањена. Наиме, иако су контексти артикулације концепта

'људског' или 'човека' промењени, чини се да 'људско' и данас умногоме бива артикулисано у односу на 'животињско', и ове две категорије се увек међусобно конституишу. Оквири за артикулацију ових дистинкција данас поглавито долазе из науке, али су раније своје исходиште имали у *Библији*.

„У времену пре ере просветитељства, када су научне таксономије почеле да мењају категорије у које су западњачки умови смештали живи свет, на Западу су доминантне биле слике лествице или ланца: 'лествица постања' и 'ланац бивствовања'. Анђели су били на врху, најближе богу, а људи одмах испод њих. Звери су заузеле ниже степенице или карике, поређане према својој сличности са људима(...)" (Fernandez-Armesto 2004, 65 – 66, мој превод). Раније класификације о којима говори Фернандез-Арместо, такозване *scala naturae*, биле су системи класификације света који су се базирали на хришћанској теологији, и у одређеном смислу, покушавали су да обједине знање о свету стечено опсервацијом и хришћанску догму (Kutschera 2011). Попут „Ланца бивствовања“ из 1579. године (*Слика 1*), приказивали су 'ред ствари': изнад свега се налазио бог као творац; на највишим степеницама су били анђели (и демони као пали анђели), који су били чисто духовна бића; испод њих су се налазили људи који су били бића уједно и духовна и материјална (њихова материјалност, односно телесност, чинила их је склонима искушењу); испод њих налазиле су се животиње, чисто материјална бића, поређане по сличности са људима и – сходно томе – са творцем по чијем лику је човек начињен; испод њих биле су биљке, а испод биљака минерали. Пример који је дат представља само једну од могућих схема које су биле популарне у Европи пре просветитељства, а погодан је као идеалтипски модел у смислу да добро илуструје хијерархију бића која је била круцијална за оновремено разумевање света: материјално и непокретно, оличено у минералима налази се на самом дну лествице, затим следе биљке које су живе, али се *не крећу*, потом долазе животиње које су живе и *крећу се*, али им недостаје (алтернативно) дух, душа или разум који поседују људи који су уједно и материјална и духовна створења, изнад којих се налазе анђели – као бића чистог духа. Будући да расправа о утицајима античке филозофије на хришћанску теологију превазилази оквири овог рада², нећу улазити у ту врсту проблематике. Мислим да је у том смислу довољно скренути пажњу на оно што Фелипе Фернандез-Арместо означава као карактеристике мишљења аксијалног доба³, од којих је најзначајнија – одвајање човека од природе увођењем концепта душе. Овакво мишљење је на Западу оличено у Аристотеловој хијерархизацији душа, према којој је људска душа супериорна у односу на душе биљака и животиња, јер поседује и 'рационалне', поред

² За опсежан преглед филозофских идеја које су утицале на устројство *scala naturae* видети: Škorić i Kišjuhas 2010a, а за метафоре коришћене за класификацију света Kutschera 2011 и Ragan 2009.

³ Аксијално доба или аксијални период је термин који је сковао немачки филозоф Карл Јасперс (1883-1969), и реферира на период између 800. и 200. године п.н.е када су у филозофији цивилизација Кине, Индије и Окцидента поникле сличне, за то време револуционарне идеје.

'вегетативних' и 'осећајних' (*sensitive*) способности (Fernandez-Armesto 2004, 43–48). Ова Аристотелова концепција је умногоме уобличио западне класификације природе пре просветитељства.

Оно што је, међутим, значајније када су у питању *scala naturae*, јесте то што оне нису биле само класификације света. Оне су уједно биле и хијерархијске лествице које су симболизовале божански поредак, поредак који је, између осталог, био и *морални* поредак. Наиме, базирајући се на *Књизи постања*, према којој је бог створио свет и сва бића у њему, а потом човеку дао да тим светом управља, лествице постања су подразумевале и одређени „след догађаја“ – у недостатку бољег израза. Наиме, људи који су се налазили на врху лествице су могли користити, убијати и јести животиње и биљке, и користити земљу (минерале). Животиње су могле убијати и јести једне друге (јер је бог тако одлучио након Адамовог посрнућа), и могле су јести биљке (и користити земљу за своје потребе). Биљке, са своје стране, су пуштале корење у земљу. Минерали се нису оглашавали по овим питањима. Људи су се, такође, од остатка постања разликовали по томе што су поседовали бесмртну душу и 'разум'⁴ који их је чинио супериорнима. Оваква констелација односа повлачила је за собом одређена 'правила'.

Дистинкција између човека и животиња је у овим класификацијама била (наизглед) јасна – огледала се у поседовању, односно, у непоседовању одређених карактеристика, у овом случају најчешће бесмртне душе. Тај јаз је био сасвим довољан да концепте 'човек' и 'животиња' произведе у две сасвим различите, у доброј мери несамерљиве категорије. Било какво мешање ових категорија било је строго забрањено, *бестичјалност* је, како каже Кит Томас (Thomas 1983, 38, цитиран у: Mullin 1999, 204), била најгори грех, док је нелагода у вези са трансгресијом ове фундаменталне границе артикулисана кроз средњовековне приче о вукодлацима, псоглавима и другим чудовишним бићима маргине, која су својим (замишљеним) постојањем рушила и замагљивала дистинкције.⁵

Важност ових дистинкција у средњовековној и раној модерној Европи огледа се и у пракси суђења животињама које би се својим деловањем огрешиле о људе. Било да се радило о појединачним животињама које би повредиле или усмртиле људско биће или о штеточинама попут пацова или инсеката који би се о људе огрешили тако што би уништили летину, суђења животињама су била релативно честа појава у Европи од 9. до краја 18. века (Girgen 2003, 115). Како то објашњава Карл Стил: „Ако животиње стоје спрам људи као што људи стоје спрам бога, онда животиње не могу да се побуне против људи ништа више него што људи могу да се побуне против бога“

⁴ За расправу о томе шта све може конституисати 'разум' у овом контексту видети: Steel (2011, 29 – 44).

⁵ Са своје стране међутим, *similitudines hominis*, како су често називани човеколики монструми средњовековне имагинације, у неким класификацијама заузимали су степенике испод људи, а изнад мајмуна, и у том смислу били „на пола пута“ између људи и животиња, стварајући тако оквир за најчувеније митско биће еволуционе теорије – карику која недостаје.

(Steel 2011, 42, мој превод). Укратко дакле, 'ред ствари' је подразумевао једносмеран однос на линији људи-животиње: људи су били ти који су имали право да користе и убијају животиње у складу са божјим заповестима. Ако би се догодило да се нека животиња „побуни“ против човека⁶, читав поредак би био доведен у питање, а спектакл јавног суђења је био добар начин његове поновне симболичке потврде.

Укратко, *scala naturae* су биле доминантан облик класификације природе у Европи пре просветитељства. Оне су представљале статичне структуре линеарних низова, који су у терминима лествица или ланаца приказивали претпостављене односе између различитих домена постања и различитих бића у оквиру тих домена. Сви ти односи су по својој природи били хијерархијски. У тој хијерархији, с једне стране, нематеријално, односно духовно вредновано је као супериорно у односу на материјално/телесно, а с друге стране, материјално/телесно је разумевано по степенима савршенства.

Људи су били једини житељи опажајног света који су поседовали и материјалну, кварљиву, телесну основу и нематеријалну, бесмртну душу, што их је чинило суштински различитим од животиња⁷ и супериорним у односу на њих – људска природа је била божанска, док је животињска била само животињска. Људи су стајали спрам бога као што су животиње стајале спрам њих. Будући да им је недостајала бесмртна душа, животиње су могле бити рангиране само према својој телесности, те су у том смислу на степеницама лествице оне најчешће распоређиване по принципу сличности са људима⁸. И људи и животиње су, пак, унутар својих категорија бивали рангирани према степену претпостављеног савршенства – краљ је тако био најсавршеније људско биће, савршенији од сељака, а мушкарац је био савршенији од жене, орао је био савршенији од врапца, а лав – или слон у зависности од интерпретације – најсавршенији четвороножац, савршенији од зеца, на пример. Дивље животиње су биле савршеније од домаћих, мада су некад домаће животиње биле савршеније од дивљих. Кит је био најсавршенија риба, док је храст био најсавршеније дрво. Неке животиње су припадале цару, док су друге издалека личиле на муве... Класификација се даље компликовала, а варијанте су варирале од мислиоца до мислиоца. До средине осамнаестог века постало је јасно да ланац бивствовања није адекватан начин да се изрази

⁶ У том смислу не изненађује то што се често сматрало да ове животиње делају по инструкцијама ђавола.

⁷ У контексту овог рада ограничићу се на разликовање људи од животиња, будући да анђели, биљке и минерали нису моја тема. Вреди међутим овде скренути пажњу на опаску Г.Е.Р. Лојда (Lloyd 2011, 829) да је античка перцепција људскост дефинисала кроз тријаду, према којој су се људи налазили у сендвичу између животиња и богова. Одједи овакве концепције људскости су евидентни и у *сцала натурае*.

⁸ Ritvo (2000) пише о дебати која се водила између два британска учењака о томе да ли прво место испод људи на лестници заслужују мајмуни или пси, будући да мајмуни иако заиста личе на људе, за људе нису претерано *корисни*, док су пси безмало најкориснија од свих животиња. Физичка сличност са људима дакле није увек била једини критеријум, и распоред животиња је варирао, али начелно, сличност је била основни принцип класификације.

разноликост живог света на земљи (Ragan 2009). Никоме, међутим, још увек није падало на памет да доведе у питање савршеност као китеријум класификације, једноставно зато што никоме још увек није падало на памет да доведе у питање идеју бога и заправо, по екстензији идеју *човека* као мерне јединице савршености бића.⁹

Дарвин, еволуција и метафора дрвета

Као што је раније напоменуто, идеја да живи организми нису одувек били исти и да се временом мењају постојала је и пре Дарвина. Будући да мапирање свих утицаја који су довели до формулисања теорије еволуције путем природне селекције није тема овог излагања, овде ћу се ограничити на скицирање оних кључних промена у европском светоназору 19. века које су створиле 'повољну интелектуалну климу' за формулисање једне такве теорије. Како тврде Škorić i Kišjuhas (2010, 763–764):

„Дарвинистичка револуција је несумњиво старија од самог Чарлса Дарвина и њено трајање се може пратити вековима уназад. У питању је промена погледа на свет у (најмање) четири аспекта:

- (1) *Проширење временске скале*. Јудео-хришћански универзум је био млад, јер се сматрало да је настао за шест дана, пре неколико хиљада година. Међутим, у деветнаестом веку, геолози су показали да Земља мора бити старија, тако да је у време објављивања *Порекла* увелико постало јасно да је библијска интерпретација стварања Земље неодржива. Оно око чега су се водиле дебате јесте старост Земље.
- (2) *Концепт променљивог универзума*. Геолошки докази су све више указивали на то да су Земљу настањивала и нека бића која нису попут данашњих и постало је евидентно да људска историја представља само један део историје живота. Дарвинизам је коначно срушио типолошко мишљење и схватање природе.¹⁰
- (3) *Елиминација дизајна (стварања)*. Стари поглед на свет живот је видео као креацију творца, јер је само натприродно стварање могло да објасни комплексност живота, тако да су органске структуре објашњаване телеолошки.
- (4) *Укључивање човечанства унутар природе*. Хришћанска слика света видела је човека као створеног по слици бога, што би значило да се од осталих живих бића разликује по својој духовности и да има

⁹ Склона сам да тврдим да ће се управо овај антропоцентризам показати као један од најжилавијих прежитака преддарвиновских класификација; између осталог, *поражавајући* број средњошколаца са којима радим у Истраживачкој станици Петница, сматра да је човек „најеволуиранија“ од свих животиња. О овој и другим погрешним претпоставкама у интерпретацији еволуције биће речи даље у тексту.

¹⁰ Ова констатација је, у најмању руку, упитна, као што ће бити показано даље у тексту.

јединствен статус унутар живог света. Дарвинистичка слика човека је била потпуно другачија, према којој (*sic!*) се чак и морална осећања схватају као екстензија животињских инстинката које је произвела природна еволуција.“

Иако мислим да је немогуће одбранити тврдњу да је Дарвинова теорија једном за свагда раскрстила са старијим концепцијама света, мислим да горенаведена четири фактора пружају задовољавајући оквир за разумевање промена у интелектуалној клими Европе које су претходиле формулисању теорије еволуције путем природне селекције. Пре него што се упустим у расправу о томе какве је импликације дарвинистичка револуција имала за људско саморазумевање и концептуализацију људске природе у деветнаестом веку, мислим да је важно да укратко изнесем основне постулате те теорије.

Теорија еволуције путем природне селекције, онако како ју је формулисао Чарлс Дарвин, подразумева следеће:

Врсте (популације организама који се међусобно размножавају) се мењају кроз простор и време.

Сви организми деле заједничке претке са другим организмима.

Еволутивне промене су споре и постепене.

Основни механизам еволутивне промене је природна селекција.

Ових неколико једноставних постулата артикулисаних у *Постанку врста* из темеља су уздрмали дотадашњу слику света. Дарвинова способност да једноставним и разумљивим језиком артикулише комплексне идеје свакако је била један од фактора који су допринели огромној популарности, али и одјеку који је 'књига о врстама' имала у јавности. Реакција коју је изазвала у црквеним круговима је позната. Метафора дрвета са границама које се рачвају коју је Дарвин увео у *Постанку* (то је уједно била и једина илустрација), а коју је заправо формулисао раније (*Слика 2*), радикално је изменила разумевање живог света, будући да је претпоставила флуидну, динамичну повезаност између различитих бића наместо раније статичне хијерархије. У фокусу Дарвинове теорије, наиме, нису били јасно ограничени идеални типови, него варијације.

С друге стране, међутим, како неки савремени биолози истичу (Kutschera 2011), ни сам Дарвин није био сасвим имун на „размишљање у лествицама“ (*ladder thinking*), наводећи као доказе за то чињеницу да је користио термине попут 'савршенство', и 'нижа' и 'виша' бића. Други пак указују на то да је он ове термине користио пажљиво и у јасно дефинисаним контекстима, те да то нису рецидиви мишљења у лествицама, већ начини означавања разлика између организама.

Оно што пак јесте „контроверзно“¹¹ у том смислу јесте измена која се појавила у последњем пасусу другог издања *Постанка врста*. Ради се наиме о последњој реченици у књизи: „Има величанствености у овоме погледу на живот, са његовим различитим моћима које је Творац првобитно удахнуо у

¹¹ Лично, пре бих употребила термин *промућурно*.

неколико облика или само у један; и у томе што се док се наша планета, покорављујући се утврђеном закону гравитације креће по својој кружној путањи, од једног тако простога почетка створио бесконачан број најлепших и најдивнијих облика, и још се еволуцијом стварају“ (Darvin 1985, 455). Претпоставља се да се творац ненадано појавио у последњем пасусу, како би се ублажила реакција свештенства на радикалне идеје које су изнесене у *Пореклу*. Сам Дарвин је избегавао одговор на питања у вези с тим, и чини се да је ова измена послужила претпостављеној сврси, а да није радикално утицала на импликације његове теорије.

Ако је књига *Постанак врста* уздрмала дотадашње концепције света и прокрчила пут за радикалну промену у разумевању природе, књига *Порекло човека* („The Descent of Man“), објављена 1871, учинила је исто то, само са концепцијама људске природе. Препоставивши, пре свега, свим људима заједничко порекло – сврставши, дакле, све људе у једну *врсту*, а потом и претпоставивши за људе и мајмуне порекло од *заједничког претка*, Дарвин је, наизглед, задао коначан ударац концепцији човечанства као одвојеног од остатка живог света од или супериорног у односу на њега. Главна импликација примене теорије еволуције на људска бића била је, дакле, да не постоји *суштинска* разлика између људи и животиња, те да је људска природа – у основи – *животињска*, а не божанска. Иако контроверзна, књига *Порекло човека* није била ни упола скандалозна колико *Постанак врста*, али ми се чини да је имала далеко трајнији и дубљи утицај на популарну имагинацију, те да су управо фолклорна тумачења „исечака“ из *Порекла човека* оно што даје супстанцу савременим (погрешним) интерпретацијама еволуције. Верујем да је то случај, јер је тек од *Порекла човека* „специјални статус“ човечанства у природи заиста озбиљно уздрман, а еволуција – у одређеном смислу – постала нови *мит о постању*.

Популарне интерпретације

У есеју *Naturalizing Power*, Силвија Јанагисако и Керол Дилејни (Yanagisako & Delaney 1995) проблематизују различите облике 'прича о пореклу' и импликације које такве приче имају за саморазумевање, онтологије и идентитете оних који их причају. Говорећи у том контексту о еволуционистичким теоријама – како Дарвина – тако и друштвених теоретичара попут Бахофена и Моргана, ауторке закључују да се, иако је 19. век означио постепени нестанак бога из западних прича о постанку, део богом даног карактера ранијих концепција одржао. „У дарвинистичкој теорији природни ред је задржао и хијерархијски ред Постања и његов богом дан квалитет; разлика је била само у томе што моћ више није долазила од Бога већ од Природе. Није више принцип „божанског избора“ одлучивао о томе ко ће бити спасен; уместо тога „природни одабир“ је одлучивао о томе ко ће преживети“ (Yanagisako & Delaney 1995, 5, мој превод).

Иако сумњам у то да је оваква тврдња одржива када је реч о савременом разумевању еволуције у оквиру биолошких наука, чини ми се да Јанагисако и Дилејни погађају у срж онога што су популарне или фолклорне

интерпретације еволуције. Свакако најчувенији пример погрешног разумевања еволуције јесте идеја да је „човек настао од мајмуна“ – што је концепција која, осим што је једноставно погрешна у сваком могућем погледу, поприлично добро илуструје „фолк модел биологије“, који је на снази у западним друштвима. Хијерархијски ред је присутан утолико што је човек *савршенији* облик мајмуна, док је импликација непремостиве разлике између та два често опредмећивана у замишљањима „карике која недостаје“, која је најчешће концептуализована као биће „између“ човека и мајмуна, које дели особине и једног и другог.¹²

Наиме, чак и данас популарни дискурс¹³ о еволуцији говори о концептима попут „еволутивне лествице“ која подразумева да се бића *пењу ка нечему*, те односе ’вишег’ и ’нижег’, који међу њима тобоже постоје. Говори се такође о „еволутивним ланцима“, опет о онима којима недостају карике, најчешће карике које треба да попуне замишљену празнину између мајмуна и људи; најпогрешнија у овој замисли јесте претпоставка да су данас постојеће врсте (овде мајмуни) уједно и преци других данас постојећих врста (конкретно људи), те да су једни на неки начин „више еволуирани“ од других. Још једна честа фраза која добро илуструје погрешке у разумевању еволуције јесте „еволутивна трка“. Еволутивна трка подразумева да еволуција као процес има некакав циљ или крај, али и да представља *прогрес* од једне до друге зацртане тачке у времену. Ово је потпуно погрешно јер, с једне стране, подразумева да је *Земља* статична и непроменљива, те да је замисливо да временом настане савршено адаптиран облик живота – да еволуција достигне некакав врхунац, да се *заврши*, а с друге стране, погрешно је зато што претпоставља постојање некаквих екстерних параметара спрам којих је могуће мерити ’еволутивни прогрес’, те тачака почетка и краја таквог процеса. И једно и друго је погрешно будући да је једини начин да се „еволуција заврши“ изумирање врсте, а до изумирања најчешће, опет, долази због нагле промене у окружењу, дакле због тога што *Земља није статична*.

Мислим да је могуће устврдити да су начини на које је еволуција као биолошки процес разумевана од Дарвина наомамо много тога дуговали ранијим, статичним концепцијама света, али и да су, са своје стране, наративи о еволуцији често преузимали већ понуђене обрасце мишљења о свету који су неретко имали још раније „уграђене“ вредносне конотације и значења. Ови процеси *учитавања* и *преговарања* значења имали су вишеструке последице на то како данас на Западу концептуализујемо понаособ категорије ’људи’ и ’животиње’, као и границу између њих.

Оно што је била основна (логичка) погрешка у фолклорном разумевању теорије еволуције, пре свега, а потом и у покушајима примене

¹² Тако је, на пример, 1883. године једна необично длакава девојчица из Лаоса у оквиру једне путујуће менаџерије приказивана као „Дарвинова карика која недостаје“ (Ritvo 2000).

¹³ А како сам сазнала од пријатеља и колеге др Владимира Јовановића, истраживача сарадника при Институту за биолошка истраживања „Синиша Станковић“ у Београду, није реч само о популарном дискурсу, овакве формулације се налазе и у српским уџбеницима биологије за основне и средње школе на пример.

теорије еволуције на људска друштва, јесте то што је (још од Дарвиновог времена) еволуција разумевана у терминима ланаца и лествица, у терминима вредносних одређења 'бољег' и 'горег', или мање или више 'савршеног', и у терминима моралних судова – укратко, разумевана је и интерпретирана као митска прича, конкретно – прича о постању.

Будући да је теорија еволуције јасно и недвосмислено поставила људска бића у царство животиња, и тиме на идеолошком нивоу порушила концептуалну границу између природе и културе и претпоставила људима животињску наместо божанске природе, постало је веома важно успоставити некакву трајну границу између човека и животиње. Резултирајућа збрка између моралног и природног реда, те имплицитно веровање да је природа на неки начин обдарена намером, која је најчешће одређена у наративима о „борби за опстанак“, као и да еволуција има циљ, имали су несагледиве последице – како по природне тако и по друштвене науке. Тамо где је погрешно разумевање биолошке еволуције довело до моралног императива за осмишљавање разлога да се људска врста барем мало „научно“ извуче изнад звери, рођен је модерни концепт културе, и дошло је до прилично суптилне замене теза: непријатна идеја о животињској природи људског је замењена причом о еволуцији културе, док су животиње остале пасивни предмети 'природних историја', чија је егзистенција сведена на пуку функцију њиховог биолошког 'програма'. Како наводи Барбара Носке, друштвене науке су постале науке о дисконтинуитету између људи и животиња. Тај дисконтинуитет, међутим није (нити је икада био) некакав статичан сет карактеристика, и што више заправо сазнајемо о 'животињском царству', то границе постају замагљеније и нејасније. Овде је важно објаснити на шта Барбара Носке конкретно реферира када говори о дисконтинуитету: друштвене науке су се, наиме, конституисале као дисциплине које су се бавиле оним аспектима људског постојања за које се веровало да недостају животињама – језиком, умом (реч психологија се заправо преводи као наука о *души*, која је *par excellence* ствар која животињама недостаје у ранијим и неким модерним концепцијама света), културом, друштвом, историјом... С друге стране, пак, природне науке које се баве осталим животињама, готово без изузетка, полазиле су од премиса да животиње *немају* језике, умове који су способни да промишљају сопствена стања, културе, друштва, нити историје (изузев природних, које су заправо представљале еволуције врста), а сваки покушај да се о животињама говори као о бићима способним за нешто више од биолошких функција бивао је (и још увек често бива) етикетан као „антропоморфизација“, односно, *погрешно* приписивање људских особина нељудским животињама (више о проблематичном концепту антропоморфизма, посебно у природним наукама, видети Milton 2005). Дакле, граница између људи и животиња која је пре просветитељства своју 'аргументацију' црпила из Библије и античке филозофије, у 19. и 20. веку добила је снагу научног аргумента, и то првенствено кроз 'поделу ресора', до које је дошло међу

природним и друштвеним наукама.¹⁴ Људи су, наине, мање-више експлицитно концептуализовани као 'животиње са додатком', било да је тај додатак језик, мишљење, или – у најширем смислу – оно што Tim Ingold (1988) назива „капацитет за културу“. Све остале животиње су (уз повремено, симптоматично изузимање великих мајмуна) концептуализоване као биолошке машине, дефинисане преко *недостатка* оних ствари које људе чине посебним. Случајно или не, карактеристике које су систематски одрицане животињама кроз историју западне науке су уједно и оне које људе, заправо, чине *особама*. И заиста, изузев „сентименталних“ наратива о кућним љубимцима, особеност (*personhood*) се животињама у западној мисли још увек одриче, иако на том пољу постоји значајан напредак у последњих десетак година. Склона сам да се сложим са ставом да је погодно „одржавати мит да не-људске животиње нису 'праве' већ само метафоричке особе. Последица овога је да их можемо користити на разне начине, а да нас у томе не омете морални сензибилитет; можемо на њима експериментисати, јести их и користити за забаву, и експлоатисати их на многе друге начине које су смислиле индустријске економије охрабрене картезијанском науком“ (Milton 2005, 266, мој превод).

Међутим, ексклузивна категорија 'људског', која је у западној мисли конституисана кроз опозицију са категоријом 'животињског' као ултимативног Другог, чини се, поново је на удару (ако је тај удар икада и престајао). Дебате о томе где почиње 'људскост' су данас актуелне у дискурсу о абортусу, на пример, али и у питањима класификације еволутивних предака *хомо сапиенс сапиенс*-а¹⁵, но не ради се само о томе.

Са сцијентификацијом социјалних покрета, попут покрета за права жена или еколошког покрета, покренута је својеврсна лавина, а покрет за права животиња, иако последњи у низу, није изостао из ових процеса (Shapiro 2008). Последица овога је суптилна промена у, првенствено, научном дискурсу о животињама, а помагање нових интердисциплинарних истраживачких поља попут критичких студија животиња или студија људско-животињских односа је створило климу у којој су нова и другачија истраживања *животиња* постала могућа. Тако на пример, у последњих десетак година, нагло расте број студија које истражују могућности постојања језика код различитих врста птица, са – разумљиво – различитим резултатима.

¹⁴ У антропологији, конкретно, је овај процес *креирања дистинкције*, између осталог, видљив је и у занемаривању *тела* у антрополошким истраживањима све до седамдесетих и осамдесетих година 20. века. Људско физичко тело је, наине, схватано као поприлично непријатна али нажалост неопходна биолошка основа (којом се баве природне науке) или пре, одскочна даска за *културу* (која је, пак, ресор друштвених дисциплина).

¹⁵ Ради се о проблему критеријума за класификацију бића у род *хомо*. На пример, иако је познато да модерни људи и шимпанзе и бонобои деле отприлике 98% генома, да ли то значи да шимпанзе и бонобои треба да припадну роду *хомо*? И да ли, што је још важније, бића која су живела у прошлости а 'рачунају се' као еволутивни преци модерног човека треба да поседују квалификатор *хомо* ако из онога што о њима знамо закључујемо да је њихов начин живота био много сличнији животу данашњих великих мајмуна него модерних људи? Где заправо, у еволутивној прошлости, почиње *хомо*?

Иако је ова конкретна тема релативно стара као концепт, експериментална истраживања птичјих језика која заправо полазе од премисе да птичија песма има значење те да можда поседује и синтаксу и граматiku су сасвим нова појава. Управо претпоставка да птичја песма не поседује синтаксу и граматiku је често коришћена као илустрација разлике у начинима на које људи и животиње вокално комуницирају, или – прецизније – коришћена је као илустрација идеје да људи поседују језик а животиње не. Но свакако један од најилустративнијих примера промене односа према животињама као мислећим бићима (пре свега у науци) је Декларација о правима китова¹⁶ (*The Declaration of Rights for Cetaceans*) која је предложена на конференцији одржаној 21. маја 2010. године на Универзитету у Хелсинкију¹⁷. Учесници конференције су били бројни морски биолози и стручњаци који су своје каријере посветили изучавању китова, али и филозофи и етичари, а њихов заједнички циљ је била промена људског односа према овим бићима у светлу резултата бројних етолошких и других истраживања која указују на то да китови заслужују право на живот, слободу и благостање. Од десет тачака, антрополозима је свакако најинтересантнија тачка б која каже да китови имају право на то да не буду подвргнути ремећењу њихових култура (*Cetaceans have the right not to be subject to the disruption of their cultures.*). Оно што се из овога види јесте да долази до извесне промене у разумевању животиња и њихових начина постојања у свету. Наиме животиње и њихови „начини живота“ постају важни *по себи*, а феномени попут 'језика' и 'културе' престају да буду схватани као ексклузивно људски кроз процес који би се могао чак назвати ренесансом културног релативизма. Наиме, феномени попут језика птица и култура китова се све чешће истражују као *важни по себи*, и иако модерна наука још увек није ослобођена баука 'човека као мере свега', сцијентификација покрета за права животиња и еколошког покрета је допринела томе да парадигме почну да се мењају тако да више није циљ *доказати да птице немају језик и никада не могу имати језик који је комплексан као људски језик*, већ циљ постаје сазнати више о начинима на које птице комуницирају међусобно и колико ти начини, ако уопште, личе на људске језике. Овај обрт, на који се све чешће у друштвеним наукама реферира као на 'животињски обрт' (*the animal turn*), је засигурно једна од најважнијих ствари које су се догодиле у западној науци у 21. веку, а последице које ће он имати по начине на које се концептуализују категорије 'човек' и 'животиња', те границе и односи између њих, али и импликације које ће имати за етику и биополитике, биће, несумњиво, огромне.

So long, and thanks for all the fish

У овом раду сам се потрудила да укажем на начине на које популарне интерпретације Дарвинове теорије еволуције рефлектују раније постојеће

¹⁶ Ради се о бићима из рода *Cetacea*, који обухвата китове, делфине и плискавице.

¹⁷ Текст декларације је доступан на: <http://www.cetaceanrights.org>.

концепције о свету и положају људских бића у њему, и како, преливајући се у дискурс (пре свега друштвених) наука, ове интерпретације доприносе континуираном креирању дистинкције између категорија 'човек' и 'животиња'.

Начини класификације разноликости живог света који су доминирали у западној мисли пре просветитељства, тзв. *scalae naturae*, представљале су статичне хијерархијске поделе света, изражене у терминима ланаца или лествица – „ланац бивствовања“ и „лествица постања“ су биле популарне представе, које су претпостављале постојање божанског реда на Земљи. Тај ред је следио одређена правила која су артикулисана у хришћанској теологији, надахнутој и прожетој античком филозофијом. Између осталог, духовно је било надређено материјалном, а манифестације материјалног су се међусобно разликовале по 'степену савршенства'. Конкретно, оно што је важно за овај рад јесте то да су се на врху оваквих лествица налазили анђели, као чисто духовна бића, одмах испод њих људи, као бића која су уједно и материјална и духовна – поседују кварљиву телесну основу, али и бесмртну душу, а испод људи су биле животиње, чисто материјална бића, поређане, у опадајућем низу, по томе колико личе на људе; испод животиња налазиле су се биљке а испод њих минерали. Оваква концепција света имала је и моралну димензију, а лествице су, читане одозго надоле прописивале односе међу бићима, док су читане одоздо нагоре представљале успон ка савршенству којем је људи требало да теже. Људи су се у оваквим концепцијама света налазили на пола пута између животиња и анђела, на исти начин на који су се *similitudines hominis*, монструозна бића која су некад укључивана у ове представе, налазили између људи и животиња. Са успоном рационализма, анђели и друга замишљена бића су нестајали из класификација, а 'терет' људске самоидентификације је спао, поглавито, на границе и дистинкције између људских бића и осталих животиња. До почетка 18. века је постало јасно да *scalae naturae* нису адекватан начин за класификацију разноликости живог света, а доба разума, у спречи са европским освајањима и упливом многих нових бића, предмета и идеја у европску мисао, довело је до својеврсне кризе категорија и преиспитивања ранијих концепција света. На крилима ових промена, инспирисан делима из области тадашњих природних наука, посебно геологије, али и филозофије, Чарлс Дарвин је формулисао теорију еволуције путем природне селекције, коју је публикувао у књизи *Постанак врста* 1859. године. Дарвинова теорија је на елегантан начин објашњавала питања постанка и промене живих организама кроз време, и у својој оригиналној форми је искључивала идеју творца и идеју намерног стварања, постулирајући уместо њих идеју безличног природног процеса ушанченог у променљиве природне услове динамичне планете. Дарвинова књига је изазвала буру контроверзи која се донекле стишала након увођења творца као 'иницијалне каписле' у последњој реченици другог издања *Постанка врста*. Међутим, књига која је, чини се, резонира на много дубљем културолошком нивоу од *Постанка врста* је била *Порекло човека* из 1871. године. У *Пореклу човека*, Дарвин је применио теорију еволуције путем природне селекције на људска бића, и (нерадо, ретко наглас и никад у присуству дама) закључио да су

модерни људи, *homo sapiens sapiens*, и модерни мајмуни потекли од заједничког претка. Од *Порекла човека*, еволуциона теорија као да почиње да живи два живота – један је ограничен на уско специјализоване стручњаке и временом производи дисциплину која се данас назива еволуциона биологија, док је други буран и јаван и подразумева различите (погрешне) интерпретације које се у бастардизованој форми из јавног дискурса преливају у друштвене науке (али резонирају и у природним). Основна грешка, која је заједничка разним фолклорним интерпретацијама (укратко сажетим у погрешној констатацији да се еволуција своди на то да је „човек настао од мајмуна“), јесте то што је у збрци и хаосу, проузрокованим од стране раније поменутих радикалних промена у западњачком погледу на свет, еволуција интерпретирана као нови *мит* о постању. У једну научну теорију, која на елегантан начин описује опажајну стварност, учитане су моралне поуке и вредносна одређења која су карактеристична за митске приче. Ово је имало различите последице, од којих су покушаји „научне“ легитимизације различитих расизама свакако најужаснији, али превазилазе опсег овог рада. Оно што је значајно јесте то да је Дарвинова теорија, како год бивала интерпретирана, свела *људску природу* која је до Просветитељства концептуализована као *божанска*, на *животињску*. Будући да су старе, вредносно обојене концепције света преживеле сцијентификацију друштва, ово је створило морални императив успостављања нове дистинкције између људи и осталих животиња и довело до суптилне замене теза – ранија промишљања о људској природи одмењена су промишљањима о еволуцији културе. У корак са овим процесом, и заправо неодвојиви од њега су били процеси конституисања и раздвајања природних и друштвених наука. У том смислу, друштвене науке и *хуманистичке* дисциплине су постале науке о *дисконтинуитету* између људи и осталих животиња, у смислу да су као своје предмете проучавања узеле управо оне феномене или аспекте људског постојања за које се претпостављало да недостају животињама – ум, језик, друштво, културу, историју... телесним, биолошким аспектима људских бића бавиле су се медицина и у одређеној мери биологија, док су интелектуални, 'духовни' аспекти људских бића постали искључиви домен друштвених дисциплина. Тело је из антрополошких проучавања друштва изостајало све до седамдесетих и осамдесетих година 20. века, а људска бића су мање-више експлицитно концептуализована као 'животиња са додатком', а тај додаток је, у најопштијем смислу замишљан као „капацитет за културу“. Животиње пак нису имале додаток који би их учинио вредним моралних обзира, а дисциплине које су се њима бавиле су увек, готово без изузетка, полазиле од премиса да животиње, ма које врсте, нису нити могу бити налик људима, а било какво истицање сличности повлачило је за собом оптужбе за антропоморфизацију. 'Људско' се спрам 'животињског' дефинисало у терминима савршенства и несавршенства, комплексности и једноставности, поседовања и недостатка 'дodatка' који је различито концептуализован у различитим контекстима, а замишљену празнину између људи и животиња испуњавале су фантастичне представе о прелазним облицима – „карикама које недостају“.

Међутим, иако категорија 'људског' заправо никада није успела да се успне у неосвојиву кулу од слоноваче, рапидни напредак науке и технологије и нова, али и нека поново постављена стара питања која долазе заједно са новим знањима поново су почела да дрмају њене темеље. С једне стране питања о томе када почињу људска бића, било у онтогенетском или филогенетском развоју, а и када се завршавају – да ли са смрћу мозга?, те где су и колико порозне њихове биолошке границе – је ли људско биће са свињском јетром или батеријом у срцу баш сасвим људско, или је можда нешто друго? – почела су да растачу и релативизују 'људскост' *изнутра*, док су различита истраживања из области биолошких наука, а нарочито етологије, у спрези са сцијентификацијом друштвених покрета, првенствено еколошког и покрета за права животиња, почела да мењају схватања о животињама како у науци, тако и у друштву. Данас се постављају етичка питања незамислива пре само неколико година, а 'животињске културе' више нису табу тема. Ове промене имају потенцијал да суштински измене перцепцију света и створе нови и другачији однос између концепција 'људског' и 'животињског' у западној култури, однос који не би био заснован на гађењу и негирању „заједничке природе“ људи и осталих животиња, већ на поштовању и прихватању блискости, али и одговорности коју људска бића имају, како према осталим животињама, тако и према планети и њеним екосистемима. А ако је судити према мрачним прогнозама које дају еколози и борци за заштиту животне средине, крајње је време да се та промена догоди. За то није нужно „веровати у еволуцију“¹⁸, али је нужно разумети је. На крају крајева, и свети Фрања је проповедао гаврановима.

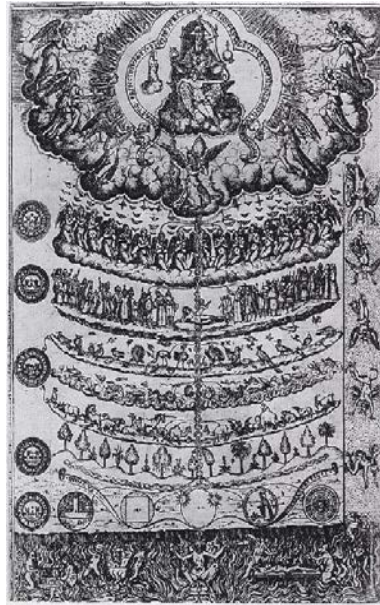
Закључак

Иако је чињеница да Дарвинова теорија еволуције не може објаснити људска друштва, или – пре – *разлике* међу људским друштвима и културама ништа боље нити прецизније него што то може Њутнова теорија гравитације одавно етаблирана, еволуција никако није изгубила на значају за друштвене научнике. Пре свега, у савременом свету, бионауке рапидно напредују и мењајући се, све озбиљније мењају друштво. Старе границе међу категоријама постају порозне, а нове ситуације и праксе које настају отварају нова питања, између осталог питања етике и политике на која друштвене науке треба да дају одговоре. Морамо научити да разумемо еволуцију како бисмо разумели импликације које природне науке имају за друштво, али и раскрстили са еволуционистичким наслеђем друштвених наука. Морамо разумети еволуцију како бисмо могли да будемо критички настројени и сумњичави према редуccionистичким објашњењима. Морамо разумети еволуцију како бисмо били критички настројени и сумњичави према 'биологизацији' социјалних разлика која је све чешћи облик легитимизације опресије. 'Биологизацији' која заправо почива на бастардизованој теорији еволуције „обогатој“

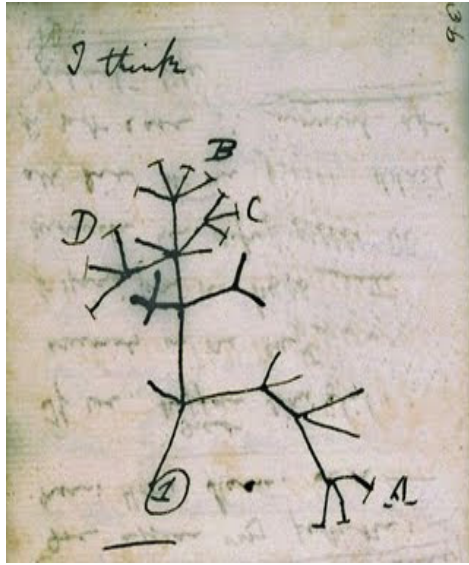
¹⁸ Да парафразирам Терија Прачета, *верује се у ствари за које нема доказа.*

митолошким елементима који често стварају ситуацију у којој се, према фолклорном (а не научном) моделу *биолошко* изједначава са *природним*, а природно схвата као *обавезујући пропис о томе какве ствари треба да буду*. Морамо разумети еволуцију како бисмо прихватили чињеницу да смо *део* природе а не *различити* од ње и из ње измештени чудом некакве суштинске разлике, или, како каже Фернандез Арместо: људска врста има једну посебну и врло специфичну адаптацију, али посебне и врло специфичне адаптације у природи нису ништа посебно.

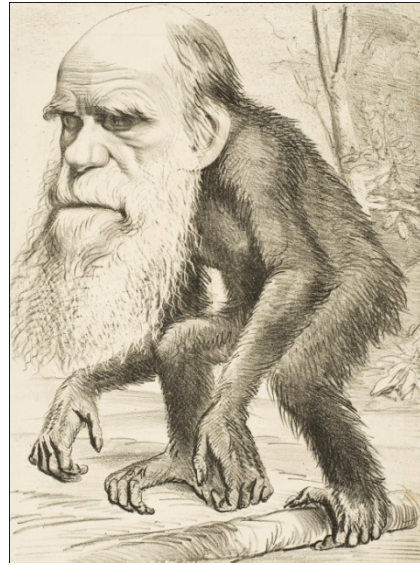
Да би ова питања и проблеми уопште постали видљиви, морамо разумети како и зашто су старе границе попут оне између људи и животиња, али и између природних и друштвених наука успостављане и због чега су биле важне, а за све то је, верујем, кључно да разумемо зашто нисмо разумели Дарвина.



Слика 1. "Ланац бивствовања", цртеж из 1579. године, Didacus Valades, *Rhetorica Christiana*



Слика 2. Дарвинова „Ја мислим“ скица из 1837. представља његов најранији цртеж „дрвета живота“



Слика 3. Карикатура из 1871. одине, која Дарвина приказује као мајмуна

Литература:

- Darwin, Čarls. 1985. *Postanak vrsta*. Beograd: Nolit.
- Fernandez-Armesto, Felipe. 2004. *So you think you're human? A Brief History of Humankind*. Oxford: Oxford University Press.
- Girgen, Jen. 2003. „The Historical and Contemporary Prosecution and Punishment of Animals.“ *Animal Law Review at Lewis and Clark School* 97, no. 9: 97.
- Ingold, Tim, ed. 1988. *What Is an Animal?* London: Unwin Hyman.
- Kutschera, Ulrich. 2011. „From the *Scala Naturae* to the Symbiogenetic and Dynamic Tree of Life.“ *Biology Direct* 6:33 (2011). <http://www.biology-direct.com/content/6/1/33>
- Lloyd, Geoffrey E. R. 2011. „Humanity between gods and beasts? Ontologies in question.“ *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 17: 829-845.
- Milton, Kay. 2005. „Anthropomorphism or Egomorphism? The Perception of Non-human Persons by Human Ones.“ U *Animals in Person: Cultural Perspectives on Human-animal Intimacies*, uredio John Knight. Oxford: Berg, 2005.
- Mullin, Molly. 1999. „Mirrors and Windows: Sociocultural Studies of Human-Animal Relationships.“ *Annual Review of Anthropology* 28: 201-224.

- Mullin, Molly. 2002. „Animals and Anthropology.“ *Society and Animals* 10, no. 4: 387-393.
- Noske, Barbara. 1993. „The animal question in anthropology: A commentary.“ *Society & Animals* 1, no. 2: 185-190.
- Palavestra, Aleksandar. 2011. *Kulturni konteksti arheologije*. Beograd: Univerzitet u Beogradu Filozofski fakultet.
- Ragan, Mark A. 2009. „Trees and networks before and after Darwin“ *Biology Direct* 4:43 (2009). <http://www.biology-direct.com/content/4/1/43>
- Ritvo, Harriet. 2000. „Animal Consciousness: Some Historical Perspective“. *American Zoologist* 40, no. 6: 847-852.
- Shapiro, Kevin, J. 2008. „An Introduction to Human-Animal Studies“. U *Social Creatures: a Human and Animal Studies Reader*, uredio Clifton P. Flynn. New York: Lantern Books, 2008.
- Steel, Karl. 2001. *How to make a human: animals and violence in the middle ages*. Columbus: Ohio State University Press.
- Škorić, Marko i Aleksej Kišjuhas. 2010. „Evolucija i prirodna selekcija pre Čarlsa Darvina: istorijska analiza adumbracija, anticipacija i direktnih uticaja na formulisanje jedne naučne ideje (1)“. *Teme* 3 (2010): 761-814.
- Škorić, Marko i Aleksej Kišjuhas. 2010a. „Evolucija i prirodna selekcija pre Čarlsa Darvina: istorijska analiza adumbracija, anticipacija i direktnih uticaja na formulisanje jedne naučne ideje (2)“. *Teme* 4 (2010a): 1101-1152.
- Škorić, Marko i Aleksej Kišjuhas. 2011. „Evolucija i prirodna selekcija pre Čarlsa Darvina: istorijska analiza adumbracija, anticipacija i direktnih uticaja na formulisanje jedne naučne ideje (3)“. *Teme* 1 (2011): 9-65.
- Thomas, Keith. 1983. *Man and the Natural World: A History of the Modern Sensibility*. New York: Pantheon.
- Yanagisako, Sylvia and Carol Delaney. 1995. „Naturalizing power“. U *Naturalizing power: essays in feminist cultural analysis*, uredile Sylvia Yanagisako i Carol Delaney. New York: Routledge, 1995.

Sonja Žakula

(Mis)Understanding Darwin: Evolution and Cultural Conceptualization of the Human-Animal Boundary in Anthropological Perspective

The social sciences in general and anthropology in particular have a long and complicated relationship with Darwin's theory of evolution. The ways in which biological evolution came to be understood from the 19th century onward had direct implications on ways in which social scientists, for their part, understood and explained human cultures and societies. The topic of this presentation will be, firstly, parallels between folk interpretations of evolution and earlier notions about 'the order of things' which were based on Christian theology and existed in European society prior to the Enlightenment. I will argue that it is these very folk interpretations that, by becoming part of the discourse of social scientists created, on the one hand dangerous ideas like attempts at "scientific" legitimization of racism, and on the other a complete separation of natural and social sciences. The basis of the flawed logic that went first into understanding the process of biological evolution and then into applying Darwinism to human societies was that evolution (even since Darwin's time) tended to be understood in terms of chains and ladders, terms which implied value and moral judgment – in short – in terms usually reserved for origin myths. Evolution had put human beings squarely and undeniably in the realm of what was (up until then) "brute creation", and by doing so practically destroyed the ideological boundary between nature and culture. By doing so it endowed people with a 'brute' rather than a 'divine' nature, and hence it became important to construct a new kind of boundary between humans and animals. This confusion between moral and natural order, the implicit belief that nature is somehow endowed with intent and that evolution has a goal had serious consequences for the social sciences. It is in the place where the misunderstanding of biological evolution brought about the moral imperative to invent a way by which human kind could be "scientifically" distanced from the animal kingdom that the modern concept of culture was born. And what occurred then was a subtle switch: the uncomfortable idea about the brute nature of mankind was replaced by the story of the evolution of culture. The animals meanwhile became the passive objects of natural histories. To paraphrase Barbara Noske (1993), the social sciences became sciences of discontinuity between humans and animals. This discontinuity however isn't (nor was it ever) a static set of traits, and the more we learn about 'the animal kingdom', the more the boundaries grow fuzzy and unclear. If we were to factor in contemporary technological achievements –

Key words:
folk interpretations of evolution, social sciences, moral order vs. natural order, imagining boundaries, the missing link.

hybrids, animals grown with human genes and xenotransplantation (among other things), boundaries, not just conceptual but biological, visceral are challenged. These new situations and practices pose new questions to which social scientists should supply answers. However, in order for these questions to be recognized as valid in the first place, we must comprehend the ways in which and reasons why such boundaries were set up in the first place. For this I believe it is imperative for us to understand why we misunderstood Darwin.

Симболичка географија Балкана: гранични простор у енглеским и америчким путописима 1835–1909.¹

Креирање симболичке мапе Балкана почело је у 19 веку. Тада су настале стотине извештаја, романа, прича и путописа у којима је овај део света представљен као граница између цивилизације и нецивилизације, Европе и Азије. Када су представе о граничности једном формулисане, преко текстова су остале у оптицају и по нестанку околности које су проузроковале њихов настанак. Амбивалентност и поновљивост обезбедиле су трајност ових слика. У раду су издвојене три носеће тачке представе о граничности: оријентализација Балкана путем дискурзивног повезивања са Африком и Азијом; контруисање балканских карактера као 'европских али незападних', и замишљање границе између Истока и Запада унутар самог Балкана.

Првих година викторијанске ере настале су стотине извештаја, романа, прича и путописа са Балкана, па се путопис доцније показао као богат извор слика о другима. Ово својство му је обезбедило место у симболичком свету који је, будући недовојив од културе, друштвено обликован (Раžo 2002, 106).

Поменути текстови илуструју процесе креирања симболичке мапе Балкана са релативно стабилним координатама. Упркос тој стабилности, не може се идентификовати нешто попут јединственог дискурса 19. века о Балкану. С обзиром на одступања у политичком мишљењу, присуство туркофилије, туркофобије, проаустијанизма, антиаустијанизма и антируских струја, те њихово стално смењивање и кружење, нема уједначеног политичког односа Велике Британије и Сједињених Држава према Балкану тога доба (Hammond

Кључне речи:
представе, Балкан,
граница, Оријент,
Окцидент, симболичка
географија

¹ Резултат рада на пројекту *Дунав и Балкан: културно-историјско наслеђе* (177006) Балканолошког института САНУ, који у целини финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

2002, 68). Но, значења која та политичка разноликост пружа повезују се у релативно чврсту и дуготрајну представу Балкана као граничног подручја. До данас, текст о Балкану се интерпретирао најпре у оквирима оријенталистичке парадигме, да би потом уследили покушаји његовог смештања у оквире колонијалних и постколонијалних студија, а једнако и настојања да се изгради независна парадигма која би своју легитимност заснивала на тврдњама о специфичности и „аутентичној“ историји и култури Балкана (Todorova 1998, 30–31). Оријенталистичка парадигма је на примеру Балкана била модификована и усавршавана како би се у њеним оквирима очувао значај византијског наслеђа или османски утицаји, што је углавном за последицу имало истицање значаја замишљене граничности овог подручја (Bakić-Hayden 2006, 76–77). У популарној књижевности деветнаестог, али и двадесетог века, географско смештање Балкана праћено је одсуством уобичајеног колонијализма, и чињеница постотоманског процеса „модернизације“, тј. „европеизације“, удаљује га од оријенталистичког дискурса. Упркос одступањима и разликама између балканизма и оријентализма, ови дискурси остају неодојиви, чак и када се истиче дистинкција која произилази из некомпатибилних односа два региона у односу на западне центре. Иако није подручје са независном симболиком, развијено независно од маштовитог и прижељкиваног Оријента, оно се са њим дотиче и меша, најпре зато што је смештено на руб и оцртано као недовољно европско. Као и Оријент, Балкан је, с једне стране, предмет праксе, историјски и дискурзивно одређен, место конкретности, а са друге – место слика, фантазија, митова, есенцијалистичких идеја, па тако добија манифестни и латентни облик (Baba 2004, 136–137). Оно што се може тврдити са високим степеном сигурности јесте то да процес откривања Балкана отпочиње средином деветнаестог века и препознаје се као својеврстан облик масовне производње текстова о Балкану, насупрот ранијим, ређим, тек повременим посетама овом делу света. У то време масовног произвођења слика о Балкану препознају се и прве форме замишљања његове граничности. Викторијанско доба представља Балкан као полуоријенталан и полудивилизован, подвлачењем његове важности како за Исток тако и за Запад; позиција која дотиче и једно и друго, не задржавајући се коначно нигде, остајући увек у покрету како би се овај простор, у складу са политичком климом, могао измештати са једног и укључивати у други део света.

Имајући на уму империјалне тежње, универзалну потребу за систематизацијом и организацијом употребе симбола, политички и културни контекст у којем су се балканске земље налазиле, издвајам три носеће тачке или окоснице које ми се чине најзначајнијим компонентама у процесу замишљања граничности Балкана у 19. веку. Ово полуострво се колеба између Оријента и замишљања црног полуострва белог континента, којим владају оријенталност и инверзија европских вредности; други значајан моменат се препознаје у карактеристичној склоности ка конструисању балканског идентитета мобилисањем псеудокарактерологије, која се окончава у процесу обликовања варварског, поулевропског или оријенталног типа; а последња тачка је у симболичком цепању балканског полуострва на оријентални и

европски део, учачавањем симболичке и стварне границе између Османске империје и Хабзбуршког царства. Све тачке показују склоност да се ограда унутрашња Другост, а да се такво њено стање фиксира као културна, симболичка и географска неодређеност.

Terra incognita

Пратећи модел поларизације света на Исток и Запад, Балкан опстаје у субполаризацијама, каква је подела Европе на Источну и Западну, или на цивилизовану, демократску Европу и на Балкан којим влада инверзија цивилизованости и демократичности. Од половине деветнаестог века, аналогије са Африком, пре него са Азијом, постају учестале. Тако је Балкан пре подручје упоредиво са Оријентом и блиско том делу света, него што је Оријент сам; он је попут Азије, попут Африке, док појединачни градови постају „као“ оријентални, а појединци „као“ Оријенталци. Хари де Винд бележи да су за Запад „балканске земље мање познате од најцрње Африке“ (De Vindt 1907, 15). „(...) Нема насељених, богатих градова; нема црква и галерија пуних слика и скулптура; нема великих индустријских градова са запосленим становницима укљученим у журбу цивилизованог живота. Са ретким изузецима, Балкан је земља која носи обележја тек откривеног“ (De Vindt 1907,76).

Он је део затвореног, изолованог, непознатог света, како де Винд пише: „terra incognita за остатак Европе“ (De Vindt 1907, 116). Африка је овде употребљена као метафора одсуства цивилизације, и за разлику од слика Азије које прате асоцијације на еротичност и мудрост, остаје само место таме и разлике. Доминантне представе које окружују Африку у деветнаестом веку укључују хаос, заосталост и инсистирање не њеној искључености из других делова света, те пратећу немогућност да се смести у прецизан географски оквир. Овај део света означен је као „црни континент“, лишен светлости западне цивилизације, образовања, културе, религије, индустрије и прогреса. Од Конрадовог „Срца таме“, Африка је фиксирана у стереотипном језику који приказује европску стрепњу од заосталости и рефлектује њено непознавање властитих културних простора, те служи као ознака заосталости у говору о „другим“ просторима. Упоређен са Африком, Балкан је изнова тачка у којој цивилизација престаје. Томас Форестер пише да је Балкан, будући скривен од очију Европе, лишен правог утицаја цивилизације, те изналази аналогију између Балканаца и „деградираних народа Африке којима ће једног дана бела раса донети добробити цивилизације“ (Forester 1857, 13). На начин на који ће Запад једном цивилизовати Африку, и хришћански народи 'скривене' Европе биће спасени отклањањем „неукости и сујеверја“ (Forester 1857, 13–14) Вилијем Бити средином деветнаестог века путује од Пеште ка селима Славоније и Србије, примећујући како цивилизација нестаје док подстиче заузимање наизглед морално неутралне позиције, својствене истраживачком духу. Балкан је овде изнова слепа мрља, тачка у којој цивилизација престаје: „Као да смо се опраштали од цивилизације и улазили у велику праисконску пустињу где је човек још увек полу-варварин, где вештине уз помоћ којих је

савладао природу још нису познате, где се још припада детињству човечанства (Beatie 1844, 194). Бити ту затиче „чудна лица, гротескну ношњу и дивљу музику, људе којима су стране уметност и наука“ (Beatie 1844, 195).

Проблем заосталости не остаје без разјашњења. Едмунд Спенсер пише да је „заосталост, она попут смрти“, кључна за разумевање овог дела света (Spenser 1850, 2). Оживети тај део Европе – то значи пробудити га из заосталости: „Препуштени немару и тами, ови народи Европе која је уложила сву енергију да из дивљаштва пробуди црног сина Африке и благослови га цивилизацијом и вером открочења, заборављени су у срамоти, у понижењу, заборављени, и док крв Европе напаја најудаљеније делове света, део ње саме труне попут леша (Spenser 1850, 2).“ Али, он трули јер није откривен; земља је необрађена, (Spenser 1850, 79) ресурси неискоришћени, људи неуки, путеви зарасли, тврђаве неименоване (Spenser 1850, 76). То је читав свет Европи још неразумљивих догађаја и односа, који чека да буде искоришћен. Теодор Чајлд на Балкану идентификује прве знаке Оријента: „Имена места у којима се искрцавамо постају све тежа за изговор, а појавност људи и предмета све необичнији, прљави, запуштени, речју оријентални“ (Child 1889, 11). Успостављање везе између онога што је за британског путника морао бити Оријент и непотпуног Балкана неће изостати ни 1909, када је Перси Андерсон „пријатно изненађен“ јер на Балкану и 1892. године затиче Оријент: „Очекивали смо да ће српска популација, ослобођена турског јарма, напустити оријенталне обичаје и оријентални костим и постати европска. Заборавили смо да се Исток споро мења (Henderson 1909, 68).“ Оријент је готово свуда исти, тешко је разликовати Турску, Балкан, Индију... „Непроменљиви Исток јасно се приказује на одећи људи, у њиховим навикама, на пијацама, у радњама. Мостар би могао бити на граници са Пенџабом“ (Henderson, 1909, 68–69). У игри симболичке географије, Оријент постаје целина улазећи у Европу и на место Пенџаба може доћи Београд, а на његовом месту се може наћи Каиро. Слично томе, Андерсон има потешкоће у разликовању Београда, Истанбула и Каира. „На другој страни је џамија са трошним зидом који се претвара у прах, дрвеће и куће са равним крововима подсећају на Истанбул или Каиро“ (Henderson 1909, 170). Преплитање и измештање имена градова део је комплексне игре имагинативног освајања свега што се може означити као Оријент. Али крајња, оријентална Другост није једино што одређује тај део света, јер – за разлику од класичне представе о Оријенту – као окосницу користи неред, било путем ратова, опасности, било путем прљавштине. Тако балканска „оријенталност“ постаје она која се води несређеношћу, одсуством система. Када Френсис Дејвис Милет крајем деветнаестог века схвати да је стигао на Оријент, налази се на Балкану: „жене седе на равном путу, у сенци кућа, презриво се односећи према луксузу столица и столова, неузнемирене ужасом прљавштине“ (Milet 1892, 77). За Анстеда „постоје три дела Београда, српски и јеврејски, одвојени од турског. Не зна се који је прљавији“ (Ansted 1862, 169). Овакво одношење према материјалној култури, препознавање нечистоће и несређености остаје друга компонента на коју се ослања представа непознатог простора. Накупљање прљавштине, која се контрастира чистоћи културе из које Чајлд и Анстед

долазе, може бити схваћено као једна од првих граница између Оријента и Окцидента. Маргинални простори акумулирају „нечистоћу“, јер ремете устаљени ред. Уједно, у измицању језика, мобилишу се представе о прљавштини и чистоћи. Прљавштина указује на ремећење симболичког реда, на нестајање познатог, те изазива двосмислене утиске. Прљаво означава одсуство чврсте границе између реда и нереда, између познате и непознате културе (Daglas 2001, 10). Околина коју отклањањем прљавштине треба уредити овде је географски простор Европе, са чијим границама као да се не поклапају оне културне. У том процесу посматрања, бележења и анализирања балканског Другог, нешто као да није на месту; отуд нечистоћа којом се обележава граница између познатог и непознатог, могућност да постоји простор на којем се ова два ентитета мешају на неприкладан, можда недозвољен начин. У балканским градовима аналогним класичном Оријенту препознају се кривудавае улице, базари, шаренило, али се присуство оријенталног задржава на површини – у ситницама свакодневице, у безначајним распршеним елементима материјалне културе, док је знатно ређе постављено у идеолошки контекст менталитета. Оријент се нашао у телу Европе, нарушавајући стабилност, безбедност, монолитност Окцидента. Већ средином деветнаестог века, присуство запушеног, нарушеног, несолидног разбија саму идеју о присуству „правог“ Оријента на Балкану. Као да о замишљеном Балкану сликовитије говоре Клеридови исечци о запушености и беди, него они којима се успоставља веза између Мостара и Пенцаба, Београда и Каира. „Лоше стање путева, безакоње, одсуство објеката од историјског и уметничког значаја“ готово по правилу представљају начине на које се означава Балкан (Claridge 1836, VI). Зато је, за разлику од класичног Оријента, Балкан пун изненађења, шокантних призора, њему својствене различитости. Андерсон се, иронично, упушта у неуспелу потрагу за еротичним Оријентом на Балкану, али уместо раскошног харема и привлачне источњачке фигуре жене наилази на даме које „осмехујући се, приказују, два или три зуба преостала у глави“ (Anderson 1836, 73). Вилијам Милер на путовању кроз Балкан уочава да свим призорима влада инверзија, све је чудно, постављено супротно „западном реду и закону“: „Укратко, Балканско полуострво је простор контрадикција. Све је управо супротно од онога што се подразумева и очекује; путник се налази у романтичном свету где су све уобичајене идеје изокренуте, извртнуте и тако не одолева примитивној подели на 'оно што се ради на Балкану' и оно што је пракса у Европи“ (Miler 1898, XVI).

Како примећује Ендрју Хамонд, викторијански говор о Балкану се служи језиком о „извртнутој Европи“, оној где су на место слободе, морала, прогреса, цивилног реда, владавине права постављени тиранија, хаос, варварство, а најдраматични су призори „колонијалне“ владавине (Hammond 2002, 170). Балканом влада апсурд, јер делом европског континента влада оријентална империја, што се, у складу са бинарном логиком, сматра апсурдом. Питање његовог неприпадања и припадања Европи захтеваће хитан одговор у време Источне кризе и источног питања, са јасним материјалним интересима који су стајали у његовој позадини. Када Османска империја

пропадне, неко мора очувати њено наслеђе, а оно укључује стварне људи и културе.

Европљани изван Запада

Најважније империјално знање није се тичало географије, па често ни конкретних природних услова који су могли бити економски експлоатисани, колико се тичало самих становника тих других делова света, оног Другог који је требало да буде колонизован, или је био конструисан као претећа опасност. Он се упознавао акумулирањем знања о историји, језицима, обичајима и обрасцима понашања људи, да би се одагнала њихова страност (Karbonel 2009, 98) Карактеролошка псеудонаука, трансформисана у популарни жанр, имала је најпре за циљ утврђивање места које један народ може заузети на еволутивној лествици; она је мерила његов културни домет, припадање или неприпадање цивилизацији, и стога оправдавала или доводила у питање мере „цивилизовања“. Путопис је подразумевао бављење проблемима националног идентитета, па је стога морао произвести и карактерологије. Као појава индивидуалног или друштвеног типа, карактер се разумевао попут есенцијалне нарави, спајајући два схватања у концепт предиспозиција које мотивишу понашање. Тако је карактер постао инхерентни отисак посебности, која даје психолошку потпору, и узрочности, одакле је произашао интерпретативни референцијални оквир за понашање и деловање (Leersen 2009, 99–124). Балкански карактери настали су као резултат мешавине европског и азијског, западног и источног. Таква је Де Виндова „Дивља Европа (De Vindt, 1907, 66),“ као и њени становници – Црногорци, „Авганистанци Европе“ (De Vindt 1907, 28), обележени „средњевековним варварством“ (De Vindt 1907, 16), или Спенсерова Србија – „получивилована земља“ (Spenser 1850, 22), коју насељава „не нарочито интелигентан народ“ (Spenser 1850, 95), „блажен у својој неукости“ (Spenser 1850, 114). У палети народа и раса најчешће се отпочиње представама о Турцима као становништву које је обележило Балкан. За Клерика, Турци стављају печат на прошлост, садашњост и будућност ових народа. Они су супротност Окциденту и – стога – супротност „здравом разуму“ у који су викторијанци веровали: „Када улазе у цамију, уместо да скину турбан, они скину папуче. Кажњенике не туку по леђима, него по стопалима. Ноћу спавају у одећи, а уместо виљушке и кашике користе прсте; једна жена им није довољна, него узимају четири“ (Spenser 1850, 98). (...) „Уместо да буду виђени са женом и ћеркама у јавности, они их чувају као Египћани мумије“ (Spenser 1850, 98–99). (...) „Уместо сока, узимају опијум“ (Spenser 1850, 99). Овакво наглашавање другости прећи ће у иронизацију у даљем говору о хришћанима Балкана, одређујући њихову амбивалентност у односу на простор европског и цивилизованог и омогућујући стварање граничног простора. Тај цитат постаје парадигматичан када се у обзир узме функција прагматичког деловања дискурса националне стереотипизације. Динамика начина на које текстови служе афирмацији или негацији стереотипа, њиховом иронијском

поткопавању или опозивању, управо обликује овакве двоструке слике. Попут природњака, Фани Блант користи Балкан као лабораторију у којој надгледа, бележи и развија тезе о Балкану. Њен учени дискурс о Балкану заправо је прожет предрасудама, инсистирањем да се о Балкану шири знање које се већ претпоставља – оно које ће доказати насељеност недовољно развијеним становништвом, варварима или мешавином Словена и Азијата. Овде је важно уочити значај префикса *полу*, одреднице *између*, *као*, *попут*, *двоструко*. Народи који насељавају Балкан, међу којима се издвајају Албанци, Црногорци и Срби, по правилу су *полу* и *између*. Описи Албаније код Фани Блант, као и код Мери Дарам, служе за доказивање „цивилизацијске супериорности“ осталих делова Европе; описи начина живота Албанаца, њихова материјална и социјална култура, служе контрастирању са „просвећеним Западом“, уједно постајући тачка најочљивије заосталости на Балкану, место на којем престају Оријент и Окцидент, место безвлашћа, архаичних обичаја. Попут ретке биљке или инсекта, ови народи насељавају део света у који се тешко пробија, а на којем се још теже преживљава. Суровост услова – климатских и социјалних, сведочи о њиховој издржљивости, појачавајући могућност грађења споне са древном прошлостју. Очување тих древних особина и архаичног карактера даље пружа могућност да се конструише простор у који путник може побећи од цивилизације. „Због планинског карактера и склоности њеног становништва ка ратовима, Албанија је остала искључена из токова цивилизације“ (Blant 1918, 85). „(...)„Карактер Албанца је мешавина варвара, они имају тешке мане и незамисливе врлине полуварварског народа. Нису довољно цивилизовани да не би били округли, а цивилизација их није научила коначној лекцији да су част и поштење непрактични и воде порекло из средњовековног сујеверја, безвредног за данашњег пословног човека, чији је поглед усмерен на нову шансу“ (Blant 1918, 86). Сличну анализу карактера Албанаца, која укључује двострукост и двозначност, даје Џорџина Мекензи, уочавајући конфесионалну „двострукост“: „Албански муслиман је припадник двоструко колонизованог народа. То је Европљанин који је изгубио не само слободу, него и религију; онај чија је прошлост варварска, садашњост – отпадништво, а будућност – или повратак на прошлу веру, или ропство деспотским страним владарима“ (Muir 1867, 255). За Едмунда Спенсера, долазак међу Србе је оно што подсећа да је на Балкану, јер ма колико били ратоборни, а то је оно у чему је сажета природа Балканца, они су „деца природе, неука и неупућена у бриге великог света“ (Spenser 1850, 80). „Попут Арапа, више воле кретање долинама и планинама од замарања озбиљним пословима или пољопривредом. (Spenser 1850, 86)“. Срби су *попут*, а слично граници – увек су у кретању. Баш зато што му мањка цивилизацијски осећај за рад, тачност, преданост, од тог народа се не може очекивати много. Они живе у Европи, али нису западњаци: „Од Срба не можете очекивати да испоље високе интелектуалне способности. Значајно су примитивнији у својим идејама и навикама од оних чија је постојбина Запад“ (Spenser 1850, 95). Елиот се такође бави Црногорцима са једнако уочљивом иронијом: „Становници ове чудне земље сасвим су другачији од Срба. Уместо да буду сељаци, сви су газде и принчеви“ (Eliot 1900, 383). Хари де Винд бележи да је

Црна Гора прожета оријенталним, она је „досадна и дремљива“ (De Vindt 1907, 63). Међутим, део је заосталог света: „Црногорац није опасан као (становници) даљег истока. Храбар је као лав и поштен“ (De Vindt 1907, 28). (...) „(Црногорски) домаћин ће вас убити без размишљања, али због личне части, а не да би вас опљачкао“ (De Vindt 1907, 29). Зачудности доприноси његов изглед; он није обичан Европљанин, нити опасни источњак, физички је цин: „То је циновста раса. Енглеz средњег раста је у поређењу са њим – патуљак“ (De Vindt 1907, 29). Употпуњавању балканског етничког и карактеролошког мозаика доприносе представе о становништву исламске вероисповести чије је порекло словенско, а карактер – неуједначена мешавина оријенталног и европског. Већ полазећи од ових рефлексија о разноликости народа, о конфесионалним и лингвистичким поделама, изрониће неке од првих контура „балканизације“. Барџиз пише да су непријатељства ових народа и њихови корени тешко схватљиви за путника са Запада (De Vindt 1907, 373). Чарлс Елиот ће у књизи „Турска у Европи“ покушати да прикаже народе Турске, у намери да проучи њихову историју, навике, обичаје и расне карактеристике, не би ли одговорио на неколико практично-политичких питања.

„У три села у кругу од десет миља удаљености, једно је турско, једно грчко, једно бугарско, или можда албанско, једно бугарско и једно српско, свако са својим језиком, одевањем и религијом; девет народа и девет језика у великим градовима: Турци, Грци, Јевреји, Јермени, Бугари, Срби, Власи и Албанци. Зашто сви они задржавају свој језик, своје обичаје и идеале, пре као примерци који занимају учењака, него као жива бића која свакодневицу Источне Европе снабдевају дневном дозом препирки и сукоба? На то питање може одговорити само историја“ (Eliot 1839, 78).

Унутрашња граница

Говор о раси, етницитету, националном карактеру садржи и друга значења; он указује на сусрет са мешавином, на стрепњу од њеног измештања са рубова Европе у центре цивилизације. Од тренутка када је Балкан откривен као европски Други, о њему се пише као о месту сусрета и укрштања бројних, слабо познатих народа, недефинисаних „раса“ и чудних обичаја. Разлози за ову фасцинантну измешаност траже се у институционалним специфичностима отоманске владавине, која је 'диригујући' миграцијама, измешала неспојиво или имала 'капацитет' да то чини у мери у којој су британски и амерички путници тежили да уоче такву мешавину. На бар једној страни ове границе, етничке, културне, лингвистичке и конфесионалне разлике високо се цене и њихово испољавање подстиче, охрабрује кроз дискурс који слави разлику (Baskar 2007, 42). Османска и Хабсбуршка империја подржавају и славе оно чега се Запад највише плаши – мешавине, заједничког живота недовољно сличних „карактера“ и начина живота, некомпатибилних антрополошких карактеристика, неспојивих језика и конфесија, различитих и узајамно сукобљених неписаних историја. Оваква мешања заправо су рефлексија

мешања Истока и Запада, Османског и Хабсбуршког, колонијалних сила и колонизованих народа. Реч је о месту на којем се та два домена преклапају и тим преклапањем производе ново и другачије – како у односу на европско, тако и у односу на оријентално. Једновремени сусрет са оријенталним и окциденталним производи не само међупростор него и нову културу која произилази из нове мешавине. Мало који путник који се Балканом кретао средином деветнаестог века, заобилази тему унутрашње границе, оне која је смештена унутар њега и која дели Хабсбуршко и Османско царство. Она постаје доказ да је културној граници место баш на Балкану. Конфронтација ових царстава усталила је бедем као метарофу којом се одређује како улога аустријских народа у историји тако и њихови међусобни односи. Мајкл Квин 1835. године препознаје границу између здравог Окцидента и болесног Оријента, види карантин у који је требало одлагати болест:

„Земун је граница Аустрије; пунтици који долазе из унутрашњости Турске обавезни су да у карантину проведу четрнаест дана“ (Quin 1835, 59).

На путовању кроз Сирију, Египат и Палестину, Александер Кинглејк, препознаје границу између Истока и Запада, границу која дели Земун, живот који му је још увек познат и непознату културу. Њеним прекорачењем улази у „мрачне пределе које заклања вео Дунава“ (Kinglake 1844, 3). Ово је била само једна у низу граница у овом делу света, али је за Кинглејка приказивала мешање, контакте између европског и азијског, изазивала фасцинацију присуством Другости, за коју се постављало питање дели ли људскост са културом из које путник долази. Између два погранична града нема комуникације; она је блокирана застрашујућим призором карантина који треба да спречи ширење куге, стварне болести која има и симболичке импликације. Прећи границу значи ступити с оне стране дозвољеног, ка несазнајном, ући у простор суровог, окрутног, непроходног, насељеног странцима, варварима. То је простор несигурности (Zanini 2002, 21) „Два погранична града међусобно су удаљена мање од пушкомета, а ипак њихови становници немају међусобног контакта. Мађари на северној, а Турци и Срби на јужној страни Саве, толико су раздвојени као да међу њима лежи педесет великих провинција. Међу људима који су се улицама Земуна ужурбано кретали око мене можда нема ни једног који је икада отишао да види ту страну расу која живи унутар зидова тврђаве на другој страни. Куга, страх од ње, одваја један народ од другог. Све доласке и одласке спречава терор жуте заставе. Ко се усуди да прекрши закон карантина, биће му суђено по хитном поступку и војном закону; суд ће му узвиквати пресуду из трибунала неких педесетак јарди даље; свештеник ће га, уместо слатке наде религије, утешити са дистанце двобоја, и потом ће бити прецизно стрељан и немарно покопан земљом лазарета“ (Kinglake 1844, 2). Ово није био само начин на који се спречавало ширење куге и граница није имала само санитарску функцију, већ је она постављена како би заштитила од Другога, одвојила Запад од Истока: „Након што сте дошли у контакт са било којим створењем или предметом који припада Османској империји, биће немогуће да будете враћени на

аустријску територију без двонедељног утамничења у лазарету“ (Kinglake 1844, 2). Артур Еванс 1875. пише о потребама Угарског краљевства и Аустријског царства да под ударом освајачког ислама створе Војну границу, која под тим именом постаје позната ту настањеном становништву (Evans 1973, 94). Он границу разуме управо као вишеструки начин одбране од другог света, наглашавајући да је она испрва била бастион хришћанства и прорачунати заштитни бедем хришћанских провинција, на који је постепено и тешко стицано право (Evans 1973, 95). „Снага турске поплаве давно се истрошила, ислам је престао да буде ратнички... Она није престала да буде, делимично, ознака пограничне линије између Европљанина и Османлије” (Evans 1973, 96). Ричарду Барџизу већ приликом првог контакта са оваквим местом постаје јасно да је стрепња која влада заправо она од „куге Истока”, пре него она од реалне болести. „Несрећни путници који долазе из Турске третирају се као инфицирани кугом Истока. У њиховом пртљагу се наводно налазе клице заразе, а они сами требало би да умру у карантину. Одводе се у собу са поплочаним подом, одакле се сви предмети подложни зарази пажљиво уклањају: два или три официра (инспектора) мотре новопридошле кроз дрвени отвор, где се они даље испитују током процеса иницијације... Очи, нос, боја коже путника пажљиво се бележе од стране службеника, њихов датум рођења, порекло, обазовање, сума новца коју поседују и све овоземаљске предострожности, како би прешао у други свет”. Установити границу – значило је тестирати процес формирања једног хибридног подручја, проверити у којој мери је он могућ као чудна, неприродна мешавина источних и западних идеја, предмета, можда чак и људи, она коју је требало спречити или зауставити драматичним границама, попут санитарских. У складу са овим, и Џоржина Мекензи пише да је „Војна граница служила да заштити Аустрију од пљачки источњачких војски, али и од контаминације оријенталном болешћу“ (Muir 1867, 248). Више од два века се Хабзбуршком империјом ширио страх од инфилтрације оријенталног света, од онога што испрва јесте била куга као болест, а после постала нека врста симболичке куге, када се говорило о „кужној“ Османској империји и зарази која се шири унутар њених граница. Те границе оцртавала је Европа, која се штитила од уплива туђих вредности земунским карантином. Истовремено, затвореност оба простора остављала је могућности за замишљање онога Другога, за приписивање нових и егзотичних особина које су обликовале Словене под владавином ништа бољег отоманског господара, или додавала оријенталистичке нијансе замишљањем азијског језика, антрополошких карактеристика, гена, чудних обичаја који долазе са Истока. Несумњиво, говорити о тим Словенима значило је говорити о близини опасне границе, но иако су њихове преовлађујуће особине указивале на заосталост, они су, парадоксално, били хришћани, имали су белу кожу, понекад врло светлу косу и очи. Будући да су били смештени близу, али тек с оне стране границе Европе, морали су остати варвари. Лиминалност је чинила да постану нека врста увек конфликтне групе, измештене из природног контекста, па је њихова Другост произвођена додавањем „азијских елемената“ у физичку појавност, интелигенцију и друштвени карактер.

Завршна разматрања

Говор о Балкану као мешавини различитих култура, раса, језика, обичаја присутан је, како смо видели, од самог његовог „откривања“ у деветнаестом веку и провлачи се до данас, неретко служећи као нека врста јавног, популарног или, пак, квазинаучног објашњења учесталости конфликта на њему. Од дискурса о „оријенталном шаренилу“ до оних о мултикултурности као главном узроку несугласица – о Балкану се говори као о неуједначеном простору. Балкан готово по правилу представља тачку културне неуједначености, синкретизма, дисхармоније; он отвара приступ имагинарним егзотичним просторима, да би се невоље Европе лоцирале на један део геосимболичке мапе и тако одвојиле од цивилизације, или указује на процес преузимања поседа од Османске империје у доба Источне кризе и Источног питања. Сама балканска култура се третира као неевропска и она на којој се мора делати, која се мора мењати, чак сасвим трансформисати у складу са жељама и тежњама земаља из којих путници долазе. Остајући присутне у друштвеном дискурсу, ове слике су се изнова активирале када би се за то стекли услови. Три викторијанске представе о Балкану остају носеће у даљем обликовању или учвршћивању његове позиције на симболичкој мапи. Балкан као непознато, опасно подручје, као европска Африка или унутрашњи Оријент, карактер који та позиција обликује и, на крају, његова јасна граничност и данас делују, мада у донекле измењеним облицима. Када се општеприхваћени стереотипи почну сматрати неприкладнима, они се не одбацују сасвим, него се активирају већ постојећи, суспендовани, или се на њихово место постављају нови, зависно од потреба одређене ситуације. Када су једном формулисани, преко текстова остају у оптицају дуго након нестанка околности које су проузроковале њихов настанак. Управо су амбивалентност и поновљивост обезбедиле трајност слика које омогућују мапирање Балкана. Од деветнаестог века, када је Балкан први пут постао занимљив путницима из Велике Британије и Сједињених Држава, и када су установљене неке од његових првих граница, фигурирали су разнолики облици његовог наративног обликовања. Сви они укључују комплексан проблем другости Балкана, праћене процесом укључивања и искључивања или обједињавања, што је за резултат дало креирање неколико слика Балкана. Балкан се фиксира на симболичкој мапи света репрезентацијама и у њих укљученим стереотипима, пројекцијама, разноврсним облицима замишљања. Уколико им се пажљиво приближимо, можемо уочити цикличну поновљивост тих репрезентација и стога њихово преношење – не само из пасуса у пасус, већ и из једног у други историјски контекст.

Литература

- Baba, Homi. 2004. *Smeštanje kulture*. Beograd: Beogradski krug.
- Bakić-Hayden, Milica. 2006. *Varijacije na temu Balkan*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Filip Višnjić.
- Daglas, Meri. 2001. *Čisto i opasno*. Beograd: XX vek.
- Hammond, Andrew. 2002. *The Debated Lands British Travel Writing and the Construction of the Balkans*. University of Warwick: Centre for Translation and Comparative Cultural Studies.
- Karbonel, Ovidio. 2009. „Egzotični prostor kulturnog prevođenja“, *Polja časopis za književnost i teoriju*, LIV 460 (2009): 98.–112.
- Leersen, Joep. 2009. „Retorika nacionalnog karaktera: programatski pregled.“ U *Kako vidimo strane zemlje: uvod u imagologiju*, ur. Davor Dukić, Zrinka Blažević, Lahorka Plejić Poje, Ivana Brković, 99–124. Zagreb: Srednja Europa.
- Pažo, Daniel – Anri. 2002. *Opšta i komparativna književnost*. Skopje: Makedonska kniga.
- Said, Edvard. 2008. *Orijentalizam*. Beograd: XX vek.
- Said, Edvard. 2003. *Krivotvorenje islama*. Zagreb: TRIDVAJEDAN.
- Todorova, Marija. 1998. *Imaginarni Balkan*. Beograd: XX vek.
- Zanini, Pjero. 2002. *Značenja granice*. Beograd: CLIO.

Извори

- Ansted, A. 1862. *Short trip in Hungary and Transilvania in the Spring of 1862*. London: Waterloo Place, SW.
- Beatie, William. 1844. *The Danube: Cultural History*. New York: G. Virtue.
- Burgess, Richard. 1835. *Greece and the Levant: A Diary of an Excursion*. London: Green and Longman.
- Denton, William. 1862. *Servia and Servians*. London: Bill and Daldy.
- De Windt, Harry. 1907. *Through Savage Europe*. London: T Fisher Unwin.
- Blant, Fanny. 1918. *My Reminiscences*. London: John Murray.
- Claridge, R.T. 1836. *A Guide Among the Danube from Vienna to Constantinople, Athens, Smyrna, the Ionian Islands and Venice*. London: F. C. Westley.
- Child, Theodor. 1889. *Summer Holidays*. New York: Harper and Brothers.
- Eliot, Charles. 1900. *Turkey in Europe*. London: Edward Arnold
- Eliot, Charles. 1839. *Travels in the three Great Empires of Austria, Russia and Turkey*. Philadelphia: Lea and Blanchard.
- Evans, Artur. 1973. *Pješke kroz Bosnu i Hercegovinu tokom ustanka avgusta i septembra 1875 sa istorijskim pregledom Bosne i osvrtom na Hrvate, Slavonce i Staru dubrovačku republiku*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Forester, Thomas. 1857. *The Danube and the Black Sea*. London: Edward Stanford.
- Miller, William. 1898. *Travels and Politics in the Near East*. London: Fisher Urwin.
- Millet, Francis Davis. 1892. *The Danube: From the Black Forest to the Black Sea*. New York: Harper & Brothers.

- Muir (Mackenzie) Georgina Mary. 1867. *Travels in Slavonic Provinces in Turkey-in-Europe*. New York: Bell and Daldy.
- Kinglake, William Alexander. 1844. *Eothen or Traces of Travel Form The East*. New York: George Putnam.
- Percy Henderson. 1909. *British Officer in the Balkan: the Account of a Journey through Dalmatia, Montenegro and Turkey*. London: Barnes and Noble.
- Spenser, Edmund. 1850. *Travels in European Turkey*. London: T Fisher and Urwin.
- Quin, Michael. 1835. *Steam Voyage Down the Danube*. London: Richard Bentley.

Sanja Lazarević Radak

Symbolic Geography of the Balkans: A Border Space in English and American Travelogues 1835–1909

The inventing of a symbolic map of the Balkans goes back to the 19th century. This is the period in which thousands of accounts, novels and travelogues which represent this part of the world as a border between civilization and non-civilization originated; Europe and Asia were produced, establishing long-term representations. Ambiguity and repetition enabled its permanence. In this paper three key representations of liminal quality are recognized as: the orientalization of the Balkans based on its discursive relation with Africa and Asia; the construction of the „Balkan characters“ as „European, but „non-occidental“, and imagining the Balkans as a border between East and West.

<p><i>Key words:</i> Representations, the Balkans, border, Orient, Occident, symbolic geography.</p>
--

**КУЛТУРЕ И ГРАНИЦЕ НА БАЛКАНУ
CULTURES AND BOUNDARIES IN THE
BALKAN**



Ana Luleva
Institute of Ethnology and Folklore Studies with
Ethnographic Museum – BAS, Sofia
analuleva@gmail.com

Communities and Boundaries along the Southern Bulgarian Black Sea Coastline

The article deals with the structuring of the boundaries and the communities in the region of the Southern Bulgarian Black Sea coast – the towns of Sozopol, Pomorie and Nessebar. As a result of the migration waves after WWI coexisting in these towns were the local Greek population and the refugees from the Eastern and Aegean Thrace and Macedonia. This region could be described as border zone “where one thing gradually shifts into something else, where is blurring, ambiguity and uncertainty” (Hannerz 1998).

On the basis of the field research, an attempt is made to outline the borders, meaningful for the structuring of the collective identities: the territorial border, the state frontier, the socio-cultural boundaries between the local Greeks and the immigrants (refugees), between the hosts and tourists, between local inhabitants and the “newly rich”.

It is drawn the conclusion that the collective identities are changing within a different political context; they are contradictory and without any stable and unchangeable borders. The communities are not homogenous; in the everyday life there are different levels of interaction – between relatives, friends, neighbors, locals and researchers etc.; the communities and boundaries are constructed in a context-determined manner. Part of the ethnographic contribution to their understanding is precisely the deciphering of the way the borders are structured and the meaning that people attach to them. This also raises the question about the role of the researchers in the structuring of the communities.

The boundary concept is a key concept in the world model of each society and culture. Boundaries (spatial, cultural and social) structure the world of humans, create its order. In traditional Bulgarian culture, the notion of spatial and symbolic boundaries is preserved as boundaries constituting “their own” world, separating it from “the other” opposite world – foreign, dangerous, exterior, etc.

In our times spatial boundaries have lost their mythological meaning, new social boundaries are endlessly created; cultures change their image and content. Today the

Key words:
border zones,
boundaries,
ethnicity, gender.

big issue related to the boundaries of Europe (produced by EU enlargement to the East and Southeast) is in fact an identity problem of Europe, perceived in different ways by the EU citizens from the West as well as the East, by politicians and citizens in their countries of origin.

Understanding the boundaries, constructed, negotiated, experienced and perceived differently by members of society, is a crucial component in the essence of ethnology/anthropology. The significance and wide range of this issue in recent years produced the research field called “anthropology of boundary”. In the English language there are several words for signifying a line of separation - border, boundary, borderland and frontier¹. Anthropologists usually adhere to the following separation between the two basic concepts: writing about the separation line between communities, they use ‘boundary’, while ‘border’ is used in relation to legal, territorial lines of division. The two concepts express two modes, two ways of defining identities, two ways of identification and they could be interrelated (Yuval-Davis 2002, 330).

In the Bulgarian language the two meanings of the division line – spatial-territorial and social - are expressed by the same word². Speaking about a division line in anthropological and ethnographic sense, I agree with Ulf Hannerz that ‘boundary’ like ‘frontier’ and ‘borderland’ are „terms not for sharp lines, but for zones, where one thing gradually shifts into something else, where there is blurring, ambiguity and uncertainty” (Hannerz 1998, 9).

The Bulgarian towns located on the southern coastline of the Black Sea are such a boundary zone, a space of interaction between the local population and immigrants resulting from the radical demographic and political changes that occurred in this part of the country at the end of the 19th century, and up until the first half of the 20th century.

What's unique about this case is that the local residents – the Greeks – in Sozopol, Pomorie and Nessebar did not belong to the national majority until the 1920's – they were peripheral, marginalized by the national policy. Their symbolic capital as heirs to an ancient urban culture had been devalued in the context of a foreign national state and policies about national homogenization. On the other hand, there were the re-settlers – Thracians and Macedonians - who belonged to the national majority (and at the same time differed from it) and who had come to unfamiliar places in their country, after abandoning their places of origin beyond the national border.

Therefore in the ethnological sense, the boundaries of the Black Sea coastline are valid in both meanings of the concept – as a peripheral space close to the territorial-political border, and at the same time as a space where the separation us-them exists between two communities (locals and newcomers) that were clearly differentiated, but forced by the political conjuncture to share this common space.

¹ According to Longmann “Boundary” is the real or imaginary line that marks the edge of the state, country etc, or the edge of an area of land that belongs to someone (p. 169) “Border”: the official line that separates two countries, states, areas, or the area close to this line (p. 164).

² According to the Bulgarian interpretative dictionary (1994), „*Granitza*”: A separation line between states and regions; in more abstract terms 2. A line separating one thing from another, marking the volume of a thing; figuratively: A visionary, imaginary line between neighbouring or interrelated phenomena, a final stage of manifestation/lifecycle of a thing (egg. The limit of patience).

Besides these boundaries, in constituting the collective identities of residents in the Black Sea towns other imagined or real boundaries appear as significant. I will attempt to delineate a few of them.

Territorial, state border. This border as a line separating one's nation from neighboring others is a crucial element in establishing the idea for a nation clearly and explicitly differentiated from the neighboring nations (a founding idea of national awareness). The territorial borders were particularly important and acquired immense significance for the young Balkan nations that were constituted after separating from the Ottoman Empire and differentiating in-between. Because the constitution of the nations on the Balkans was according to the model of the unity between state-territory-ethnicity/nation³, all of them aspired to include within their borders "their" ethnic nation. This situation produced inevitably powerful and long lasting dispute over the borders. These were moved by the force of weapons or enforced by international treaties with the mediation of the Great Powers.

Inviolable as the entity of a nation, the territorial borders are a fundamental manner of imagining the communal and national boundaries, separating people into those who belong to the nation and the others – beyond the border. Therefore, when there are ethnically akin people left beyond the border (which was the case with the Bulgarians from the Edirne Thrace and Western Thrace, Macedonia and from the Western Outlands and Dobruja as well), fair and legitimate appears to be the cause of annexing these territories so as to achieve harmonization of ethnic and state-territorial borders. Another important element of the national ideal is the ethnic homogeneity within the frames of national and territorial borders. This ideal is further pursued by means of excluding the ethnically "others" from the national entity (= ethnic "cleansing") or by means of assimilating them. A direct result of this project and relevant national policies were the migrations of ethnic communities in between neighboring Balkan states.

The culmination of the re-settlers' migrations to Bulgaria occurred after WWI (1919). Then, after three consecutive wars (1912-1913 and 1915-1919) refugees in the range of 253 000 and 350 000 (according to various sources) migrated to Bulgaria from the Eastern and Western Thrace, Greek and Serbian Macedonia, the Western Outlands, Dobruja - areas left outside the Bulgarian borders (Kosatev, Diss., 262; Dimitrov 1985, 23). A great number of refugees settled in near the borders with the hope of going back to their places of origin. This motive (the temporary settling down in border villages) frequently appears in autobiographical narratives about the Thracians' re-settlement from Edirne Thrace and Aegean Thrace to the interior of the country. The border between Bulgaria and Turkey, shifted in the course of military activities, was perceived by the refugees as temporary, disputable, and for a long time they cherished the hope of going back to their places of origin. The Peace Treaty of Neuilly put an end to these hopes.

The state border had a similar fatal impact upon the local Greek population. K. M., a 68 year old woman, talks about the year 1932 that was called "neri" (black year):

³ On the relation nationality-territoriality-ethnicity typical for the Southeastern Europe, see Giordano 1999.

Their baggage was always packed. For example, my husband kept the passport of his father. Inside it was written that he would leave together with his family, my husband was a baby. And each morning people came to tell that they should leave, and each day they went back – the border was closed. And thus they remained. And a tragedy followed. Part of the family had left, others remained, they closed the border and children were separated...most people from Sozopol were this way...a family with small children was separated (AEIM 626-III, Sozopol.)

After the end of the WWII the southern Bulgarian border happened to be final and seemingly forever defined. In the socialist period it was projected as a symbol of the nation and the state, threatened by the neighboring Turkey and Greece that belonged to the “enemy capitalist camp” (according to the Cold War vocabulary). Fiercely guarded, the border was closed in the literal sense of the word, and entry close to it was regulated through a special passing regime. Guarded against the external enemy, it was tabooed and “dangerous”, “lethal” to the Bulgarian citizens.

The residence close to the state border and its role for constructing specific local identities in this period deserves special attention. In border regions during socialism the official discourse (presenting the border as a barrier to the enemy which had to be guarded as a sanctuary) intermingled in a characteristic way with the manner in which people residing near the border perceived and assimilated it into their self-image. We observe a similar impact of the state border upon the construction of national and local identity in Sozopol. In biographical narratives, on various occasions people mention the proximity of the border. A significant number of the town’s residents worked in the local military garrison - also associated with guarding the border. Military service, more than any other occupation, requires loyalty and declaration of Bulgarian national affiliation on the part of the local Greeks. In a few interviews people spontaneously told about cases of illegal crossing of the Bulgarian-Turkish border and escape by sea (AEIM № 626-III, Sozopol). In these narratives our respondents, regardless of their background, demonstrated Bulgarian national identity.

The territorial border strengthened the idea about the essential separation between *us*, residing on this side, and *them* - beyond the border. It is remarkable that this separation was explicitly present in the narratives of local Greeks too while they spoke about their relatives in Greece. Even though the word was about members of same separated families, over the years the imaginary boundary between the relatives grew stronger and stronger. The territorial border was transformed into an imaginary social and cultural one.

The social-cultural boundary between the Greeks in Bulgaria and the Greeks in Greece.

Under the "Convention between Bulgaria and Greece on mutual displacement", signed with the Treaty of Neuilly (1919), the Greek and Bulgarian minorities in both countries were subject to “voluntary displacement”. There was an additional agreement on compensating the migrants. In reality the convention on voluntary displacement of minorities was instrumental in imposing the forced migration of the respective groups (Penkov 1992, 257-8). Nevertheless, a number of Greeks from the Black Sea towns did not follow the migration pathway towards Greece. They had various motives for staying

(economic, familial, sentimental, fear of the unknown in the unfamiliar and naturally different foreign country). The political attitude of the Bulgarian and Greek governments towards them – the implicitly accepted standpoint that after the migrations in both countries there were no respective minorities – this position was crucial for the later destiny of those who stayed in their places of origin. They did not become an object of the state policy as a minority group (neither from the part of the Bulgarian nor the Greek state), a situation which greatly reduced the chances for constructing and supporting their collective identity. The lack of any (negative or positive) group discrimination extended even further into the period of state socialism and produced the choice of national identity without alternatives. It resulted in immediate, regardless of the group, association of the individual with the state and state institutions. The “socialist normal biographies” narrated to me demonstrate that the local Greeks had accepted the conditions of the new political reality and strove to integrate into the new social order as individuals suppressing their group affiliation⁴.

The fact that they spoke of their relatives in Greece as “others”, different from “us” is symptomatic of how the present day descendants of divided families did not consider origin and kinship as primary in constructing their collective identities. The Greek communities in the three Black Sea towns were imagined as such not through the idea of the common origin, but rather with the notion about the specific local and cultural affiliation. The definition of one’s identity was frequently reduced to the sincere phrase: “*we also don’t know what we are, there (in Greece) we are called Bulgarians, and here we are Greeks*”. Of course, this reply deserves a special analysis. An important element in identity construction is clearly visible – the acknowledgement by the significant others, the relational aspect of identity. For the local Greeks the „significant others” happened to be the newcomers to the southern Black Sea towns. The comparison between the locals (citizens) and the refugees (mostly villagers) who settled down in towns’ peripheries and in abandoned Greek houses, results in stereotypical images, frequently used for explaining the differences between them.

The ethno-cultural and social boundary between the local Greeks and the refugees-settlers or the boundary between the Old and the New town.

The construction of this boundary was one of the central questions studied during the fieldwork. I focused on studying the relationships and interactions between locals and newcomers, focusing on their processional aspect in a different historical context so as to avoid the “child’s disease” of anthropology – the ethnographic description of everyday life which constructs it as a specific local world, as a “mosaic of fragmented cultural differences, instead of as a network of interrelated and intermingling cultural variations” (Dzenkins 2001, 23). It is important to note that in imagining and constructing this boundary there are two stages – narrative and interactive, or in other words, in the *narrative about* the ours and others and in the *actions, interactions* with the others. These stages are respectively projected in the so

⁴ The reverse process – of searching and emphasizing the group affiliation to the Greek Diasporas – was stimulated by the Bulgarian-Greek associations, established after 1989 in the Black Sea towns. See Pimpireva 2005, 65–73.

called narrative and interactive identities. The combination of the two allows for overcoming the essence of differences and results in their analysis as socially constructed, interrelated (produced) by the social, historical and political context. From this perspective the individual standpoint is primary in understanding collective (ethnic) identities⁵. F. Bart provided crucial support in such approach to ethnic identities. He made a breakthrough in the essentialist understanding of ethnicity as essence constant in time and considered it in a new aspect – not as derivative of culture, but of social relations (Barth 1969).

Cultural differences are perceived as ethnic by actors on everyday level and in daily interactions. A similar understanding is an expression of everyday consciousness which tends to naturalize and essentialize the differences. In narratives and evaluations both groups apply stereotypes in explaining differences in behavior, mentality (such are the images of the Greek and the Thracian woman – *kokona* and *katziveli*, respectively) (Luleva 2006, 92-95). On the other hand, the daily interactions and behavior demonstrate and result in closeness, obscuring the differences and creating a hybrid culture in the towns along the southern Black Sea coastline. The hybridization in this case is understood not as a mechanical mixture of essentially different cultures (of the locals and newcomers), but rather as an opposition of substance, of hardcore oppositions, of the static. With regards to the cultural forms, and also the forms of social organization, it could be defined as the “way in which the forms are differentiated from the existing practices and are combined again with new forms in new practices” (Rowe and Shelling 1991, 231, cited in Peters 2004, 75). In the process of hybridization, identities are constructed which are bound to the power relations, inequalities, asymmetries.

From such a perspective, the boundary between locals and newcomers is not hardcore, impenetrable – usually it is flexible, permeable and combined with the openness of groups as confirmed by the rising number of mixed marriages over the years⁶, and the frequent practice of adopting Bulgarian children in Greek families during the 20s and 30s.

The boundary between the hosts and the tourists.

The group of hosts involves almost all residents in these towns (Greeks and refugees) who have rented out accommodation for tourists en mass since the 1960's. This practice resulted in a peculiar lifestyle observed only in the Black Sea resort settlements: the greater openness of homes, standardized arrangement so as to meet the demands of tourists. These are common tendencies for Bulgarians and Greeks. While in the first decades, following the settling of refugees, differences in accommodation, arrangement, furniture, home order were the main traces of distinction between the locals and the new settlers, then gradually with the development of mass recreation and mass inclusion of all (according to their capacities), the home to a large degree lost its characteristics as a private space (carrying cultural and ethnic specifics) and turned into accommodation, rented out “at a resort place”.

⁵ On the ethnic identities as flexible, dynamic, see Brunnbauer 2002.

⁶ On the mixed marriages in Pomorie, see Luleva, Boncheva 2007 .

The competitions between hosts could acquire ethnic connotations as well (*according to my informant, a hotel owner from Thrace, his neighbor, a cunning Greek woman, intentionally did not guide his guests accurately*). Nevertheless, regarding the tourists, the residents of the southern towns along the Black Sea coastline are constructed as a community with common interests. The re-settlers – Thracians and Macedonians – do not mind consuming and associating with the symbolic capital of these towns as ancient Greek colonies with remarkable antiquities and present themselves as locals – residents of Sozopol, Nessebar and Pomorie.

And finally,

The boundary between the local residents and the new rich.

This social and cultural (and sometimes even spatial) boundary evident in the last years deserves special research and here I will only mark it as significant enough in the construction of local identities in the three Black Sea towns. Even though the competition between the Greeks and the re-settlers during the land restitution once more stirred ethnic interpretations and oppositions *us-them*⁷, these distinctions were subdued and replaced by a sense of community in the face of “the new rich” invasion. The local residents of Sozopol, Nessebar and Pomorie felt their local identity threatened by the incoming businessmen with strange nicknames, political protégées – entrepreneurs, etc.

In the most common case, the locals (Greeks, Thracians and Macedonians) participated in the intensive construction along the coastline in their function as sellers of their restituted lands. This practice increased their quality of life, but at the same time produced a feeling of disaffiliation with their places of origin.

In conclusion, the fieldwork in the towns along the southern Black Sea coastline indicated that the constructivist perspective is fruitful with the approach it offers towards communities as dynamic (in various political contexts), contradictory, with no fixed forms and no stable, unchangeable boundaries. The notion of the boundary is constitutive of the community, but we should not forget that communities are not homogeneous, unitary entities Greeks vs. Bulgarians, us vs. them. In everyday life there are different levels of contact and interaction – between colleagues, relatives, and friends, neighbors who notice the distinctions and boundaries in a different way determined by the context. Part of the ethnographic contribution towards understanding boundaries is precisely in decoding the way in which they are constructed and the meanings attached to them. This problem is further related to the uncovering of the relations between the objective and subjective boundaries: how the officially imposed borders (ethnic, territorial) are experienced, become or don't become supporting

⁷ “*They even got back their lands first – we got mine according to their borders, since they got it first. Their archives are kept this way...everything pops out. Everyone borders grandpa Shterion, but grandpa Shterion borders whom – go and search – everyone left for Greece, only names – Alan something, Orthodoxy something, they are gone. However, when these came (the Thracians.), on their maps it was already written – which Shterion Shterionov’s borders are. And so, according to their borders, we got back our lands too. But this is a good policy, right. While ours were pushed over there in the swamps...*” (AEIM 626-III, Sozopol)

foundations of a group identity and to what extent the officially imposed notion of a boundary and the subjective feeling about it differ or match.

Such approach provokes us to rethink the concept of ethnicity as sufficient for explaining the collective identities and attitudes in this specific case. As T. H. Eriksen writes, the understanding of the ethnic community as a homogeneous whole has something in common with the idea of the nation (Eriksen 1996). But ethnicity, as shown by a number of authors after Bart, is not mostly cultural, but rather political derivative, situational, relational, optional, and dependent on the political and historical context. And the means of overcoming the essential distinctions between ethnic communities is through deconstructing the boundaries between them. Thus they appear less hardcore, impenetrable, unbreakable, and on the contrary – spaces of constant interactions and exchange. In the process of these interactions communities, networks or groups are being constructed.

And finally, we have to bear in mind that ethnic identities are not only a historically created construct, but also a construct of researchers which has a reverse influence and effect on the respective communities. The effect of academic and media discourses upon the self-image of the residents in the Black Sea towns is confirmed by their autobiographical narratives – a written popular history of their towns is incorporated into their collective memory and within these frames they locate their life trajectories. In this sense researchers bear a great responsibility with regards to the present and future state of affairs in the relationships between various communities and their imaginary boundaries not only in this region, but in any other area.

Literature

- Barth, Fredrik. 1969: Barth, Fr. (ed.) *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Culture Difference*. Oslo et al.
- Brunnbauer, Ulf. 2002. „Einleitung”. Brunnbauer, Ulf (Hrsg.) *Umstrittene Identitaeten. Ethnizitaet und Nationalitaet in Suedosteuropa*. Peter Lang Verl. 11-29.
- Димитров, Георги. 1985. *Настаняване и оземляване на българските бежанци (1919-1939)*. Благоевград. (Dimitrov, Georgi. 1985. Location and land settlement of the Bulgarian refugees 1919-1939)
- Dženkins, Ričard. 2001. *Etnicitet u novom ključiu*. Prev. Ivana Spasic. - Beograd: Biblioteka XX vek.
- Giordano, Christian. 1999. „Ethnizität und Territorialität. Zur sozialen Konstruktion von Differenz in Mittel- und Osteuropa”. *Ethnologia Balkanica*, 3, 9-35.
- Eriksen, Thomas Hyland. 1996. „The epistemological status of the concept of ethnicity”. *Anthropological Notebooks*, Ljubljana.
- Hannerz, Ulf . 1998. „Flows, Boundaries and Hybrids: Keywords in Transitional Anthropology” <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working-papers.htm>
- Косатев, Тодор. 1976. *Бежанският въпрос в България след Първата световна война (1919-1932)*. Дис. (Kosatev, Todor, 1976. The refugee problem in Bulgaria after the Great war 1919-1932).

- Luleva, Ana. 2006. „Intercultural Gender Relations: The Bulgarian-Greek Case”. Byron Reginald and Ullrich Kockel (Eds.) *Negotiating Culture. Moving, Mixing and Memory in Contemporary Europe*. Lit Verlag Berlin, 87-108.
- Luleva, Ana, Tsvetana Boncheva 2007. „Konstruieren von Identitäten in Grenzzonen. Interkulturelle Geschlechterbeziehungen – am bulgarisch-griechischen Beispiel”. *Urban Life and Culture in Southeastern Europe. Anthropological and Historical Perspectives*. (= *Ethnologia Balkanica*, Vol. 10). LIT Verlag Berlin, 167-185.
- Пенков, Симеон. 1992. *Международни договори на България*. София. (Penkov, Simeon. 1992. *International contracts of Bulgaria*).
- Петерс, Ян Н. 2004. „Глобализацията като хибридизация”. Федърсоун, Майкъл, Скот Лаш, Р. Робертсон (изд.) *Глобални модерности*. София. (Peters, Jan. 1995. “The globalisation as hybridization”. Mike Featherstone, Scott Lash and Roland Robertson, *Global Modernities*. Sage Publ.).
- Пимпирева, Жена. 2005. „Етническата идентичност и сдруженията на каракачани и гърци в България в постсоциалистическия период”. *Всекидневната култура на българите и сърбите в постсоциалистическия период*. София, 65-73. (Pimpireva, Jenia. 2005 “Ethnic Identity ant the Associations of Karakachans and Greeks in postsocialist Bulgaria” *Everyday culture of Bulgarians and Serbs in Postsocialist Times*).

Заједнице и границе дуж јужне бугарске обале Црног мора

У раду ће бити речи о структурирању граница и заједница у региону јужне бугарске обале Црног мора – у градовима Созопол, Поморие и Несебар. Као резултат таласа миграције након Другог светског рата, у овим градовима локална грчка популација коегзистира са избеглицама из Источне и Егејске Тракије и Македоније. Ова регија би се могла окарактерисати као гранично подручје, „где се једна ствар постепено мења у нешто друго, где долази до замагљивања, амбигвитета и несигурности“ (Hannerz 1998).

Кључне речи:
гранична подручја, границе, етницитет, род

На основу теренског истраживања, у раду ће бити представљен покушај скицирања граница значајних за структурирање колективних идентитета: територијална граница, државна граница, социо-културне границе између локалних Грка и имиграната (избеглица), између домаћина и туриста, те локалних становника и „нових богаташа“.

Може се закључити да се колективни идентитети мењају у различитим политичким контекстима; они су контрадикторни и без икаквих стабилних и непроменљивих граница. Заједнице о којима је реч нису хомогене; у свакодневном животу постоји низ различитих нивоа интеракције – између сродника, пријатеља, комшија, локалног становништва и истраживача итд. Заједнице и границе се конструишу у зависности од контекста. Део етнографског доприноса разумевању ових процеса јесте управо и у дешифровању начина на које се границе структурирају и значења која им људи приписују. Ово такође доводи у питање улогу истраживача у структурирању истраживаних заједница.

The Rhodopes: Perceptions about Boundaries

The objective of this paper is to present an interesting example from Bulgaria – the Rhodope Mountains abounding in visible and invisible boundaries. That is the location of the political border of Bulgaria, separating it from Greece. The centuries-old cohabitation of people with different ethnic and religious identities in the Rhodopes has created a flexible system of finding unifying or dividing elements in accordance with the necessities of the specific context. The three basic ethno-religious groups inhabiting the mountain (Turks, Muslim Bulgarians and Christian Bulgarians) possess a complex of cultural characteristics such as language, name, self-identification, marriage patterns, traditional and ritual system, religious affiliation, clothing etc., which are instrumentalized with the objective to achieving closer relations or drawing dividing lines between different communities. The process of eradication and establishment of new boundaries is especially dynamic with regard to Muslim Bulgarians. They perceive themselves as a boundary community, and in fact are regarded as such both by Christian Bulgarians and Turks. In their attempts to overcome that border situation, the middle and younger generations of Muslim Bulgarians in the Middle and Eastern Rhodopes have started to express more frequently a Bulgarian identity. The elder Muslim Bulgarians as well as the younger ones in the regions of Gotse Delchev, Madan, Rudozem, place their Muslim belonging more frequently in the center of their personal and group identity. Thus, depending on the specific context, some features lose their role as distinguishing identifiers for communities and individuals, while others start to exercise a stronger impact.

In the middle of the 1990s a group of field researchers stopped in the village of Chepintsi, which is inhabited by Muslim Bulgarians and located near the town of Rudozem in the Rhodope

Mountains. One of the children of our hosts informed the neighbors' children of our arrival with the words '*We have guests from Bulgaria*'. This phrase impressed our scientific team. It was obvious that the child living in a region that we considered part of Bulgaria did not have the consciousness that the place belonged to Bulgaria. On the one hand, this case illustrates the theory about the imaginary nature of the

Key words:
religious signs, identity,
boundaries, Bulgaria.

national community. On the other hand, it indicates the existence of invisible boundaries established by communities in order to affirm their own identity.

This research uses as its theoretical foundation Barth's idea that social groups delineate boundaries by selecting specific cultural features that distinguish them from the others (Barth 2000, 30). The boundaries that communities choose in order to distinguish themselves have both material and symbolic components (Mach 1993, 20). The boundaries are relational since they mark the community in its relation to other communities (Cohen 1985, 58).

The objective of this paper is to present an interesting example from Bulgaria – the Rhodope Mountains abounding in visible and invisible boundaries. That is the location of the political border of Bulgaria, separating it from Greece, and also, dividing the Muslim Bulgarians (also called *Pomaks*) living in the Bulgarian and Greek part of the mountain. The Bulgarian part of the Rhodopes, which this paper concentrates on, alone contains a number of ethnic and confessional boundaries. The mountain is inhabited by Muslim Bulgarians, Christian Bulgarians and Turks¹. This paper is focused on the cultural elements selected by the communities as identifiers to distinguish them from the others. These boundaries are dynamic – features important in the past are deleted and replaced by new ones. The dynamics of the perceptions of boundaries is directly related to the dynamics of the identities of the people in the area.

One of the most significant markers for confessional and ethnic identification is the name. The Muslim Bulgarians (in the 1970s) and the Turks (in the 1980s) were subjected to a forcible change of their Turkish-Arabic names with Bulgarian ones. This process, called 'Revival' by the communist authorities, has left traumatic memories for many Bulgarian Muslims. On the other hand, some Muslim Bulgarians have voluntarily replaced their Muslim names with Bulgarian ones with the purpose not to feel different from the rest of the population.

After the democratic changes in the 1990s, the Muslims in Bulgaria received the right to restore their Muslim names. While almost all Turks used the opportunity, a significant number of Muslim Bulgarians preferred to preserve their Bulgarian names. The restoration of the Muslim names was a mass phenomenon among the elder Muslim Bulgarians. In some regions of the Western Rhodopes, Madan and Rudozem, the middle and young generations followed suit. In these regions, the tradition for children to receive Muslim names continues to exist today. The Muslim Bulgarians in the Middle and Eastern parts of the Rhodopes prefer to use Bulgarian names. During the 'Revival Process', the Muslim Bulgarians opted for names that easily distinguished them from the Christians. However, the opposite trend can be observed as well – children receive names of Christian saints (e.g. Dimitar, Petar) and the identification of the confessional identity on the basis

¹ About this issue see: Konstantinov 1992, Eminov 1997, Karagiannis 1997, Konstantinov 1997, Георгиева 1998, Todorova 1998, Brunnbauer 1998, Brunnbauer 1999, Balikci 1999, Georgieva 1999; Konstantinov 1997, Telbizova-Sack 1999, Telbizova-Sack 2000, Velinov 2001; Brunnbauer 2002, Райчевски 2004, Karagiannis 2005, Груев, Кальонски 2008, Ghodsee 2009, Троева 2011.

of the name becomes impossible. Muslim clerics disapprove this practice. In their opinion, that is hypocrisy since in such a way people hide their Muslim identity.

In general, it may be concluded that Muslim Bulgarians apply different strategies in relation to the choice of names: one of the strategies displays the will to draw a boundary between Muslims and non-Muslims, another one displays their desire for fuller integration. These clear-cut lines of behavior are accompanied by many intermediate approaches, where Muslim Bulgarians decide to use either their Muslim or their Bulgarian name in accordance with the specific situation. Such practices may be observed among the Turks as well, albeit on a lower scale. For instance, a young Turk stated that he felt inconvenient with his Turkish name when going to town: *'When hearing my name, people start to look at me in a strange way.'* The same respondent desires to study in Blagoevgrad and intends, if he does that, to change his name with the Bulgarian name Dimitar (Hvostyane). Thus, the personal name emerges as one of the basic markers of the decision whether to draw a boundary between the different ethno-confessional groups.

Another feature distinguishing communities is language. In the past, the bilingualism (use of both Bulgarian and Turkish language) was widely spread in the ethnically mixed settlements in the Rhodope Mountains. Today, with some exceptions, Turkish is used exclusively for internal communication within the Turkish community. The language of communication in ethnically mixed groups is Bulgarian. At the same time, it can be observed that Turks in ethnically mixed environment tend to switch to Turkish language whenever they wish to share information they do not want to be understood by the Bulgarians present. The Muslim Bulgarians' interpretation of their inability to speak Turkish depends on their preferred identity. Those identifying themselves as Muslims interpret their lack of knowledge of Turkish as an insignificant fact, explaining that they have forgotten the language as a result of the pressure exercised by Bulgarians. Those who wish to be identified as Bulgarians use their inability to speak Turkish as evidence that they are different from the Turks: *'When they say we are Turks, I don't trust them either, because if we were Turks we should speak the language. And we don't know a single word. I don't know a single Turkish word'* (Oryahovets, a Muslim Bulgarian woman). Thus, language continues to be a tool for conceptualization and drawing of boundaries among different ethnic communities.

The ethnonym is one of the means for expressing self-identification, inclusion or exclusion from a given community. Part of the Muslim Bulgarians living in the Western and Middle Rhodopes identify themselves as 'Turks' in order to point out their Muslim belonging and distinguish themselves from the Christian Bulgarians. In the Gotse Delchev region most of the Muslim Bulgarians use the ethnonym 'Bulgarian' to identify Christians and do not wish to be called the same way. However, the younger Muslim Bulgarians in the same region impart to the ethnonym 'Bulgarians' a content that is in a closer proximity to the modern understanding of national identity. Self-identification as Bulgarians or Pomaks is more largely spread among the Muslim Bulgarians in the Middle and Eastern Rhodopes. Nevertheless, the term 'Pomak' is used in front of outsiders with some degree of embarrassment, as the local people associate it with some pejorative connotation when used by strangers. The Christian Bulgarians also impart a sense

of religious affiliation to the term 'Bulgarian': *'Our village was the purest Bulgarian one. There was no Pomak, no Gypsy, nobody'* (Garmen).

A greatly visible marker distinguishing communities is clothing. The elder Muslim women in the Rhodopes wear different types of shalwars, *manta* (workers protective overalls), and headscarves. The women of middle age, who wear colorful headscarves in their own village, use darker headscarves when visiting other villages. At the same time, the brighter colors of the headscarves are subject to jocular remarks being typical of the Gypsies: *'Our village is more colorful, so that we won't be behind when the Gypsies come'* (Starnitsa). The Muslim Bulgarians have different types of clothes than the Turks (different shalwars, headscarves, aprons) (Gotse Delchev region). The younger Muslim women dress in the European fashion and cannot be distinguished from the Christians. At the same time, a new trend can be observed among the Muslim Bulgarian women in Madan and Rudozem. Some young women in these regions have started to dress in Arab manner and to wear a hijab. The differences in clothing in the separate settlements sometimes cause tensions between the old population and the newcomers regardless of their common religion: *'The parrots came* (an ironic reference to the bright colors of the clothes – *author's note*'), *'all flowers from the other villages came to Ognyanovo'* (Ognyanovo, a Muslim Bulgarian man).

An important indicator for the degree to which communities are open or closed is the ratio of mixed marriages among them. In the past, there were some marriages between Muslim Bulgarians and Turks on the basis of the common religion. Nowadays, the number of such marriages has decreased. They are most frequent in regions where the Turks are few in number. In such regions (e.g. Gotse Delchev), Turkish men marry Muslim Bulgarian women from the nearby villages. The opinion of the Muslim Bulgarians is that the Turks avoid marriages with them and prefer to raise a family with Bulgarians: *'The Turk would never take a Pomak woman... The Turk will take a Bulgarian woman and never a Pomak one'* (Debren). There is a change with regard to the marriages between Turks and Bulgarians. According to a Turkish respondent: *'When we were at school it was impossible to get a Bulgarian girlfriend. It was enough for them to hear that you are Turk and they would run away. Now, there are no problems. In thirty years, there will be none, we all will be the same'* (Dabnitsa, Turk).

Prior to 1960s, the marriages between Christian Bulgarians and Muslim Bulgarians were extremely rare and the families of the spouses were usually ashamed and embarrassed by the fact. It was not unusual for the connections between the generations to be severed. In the last decades of the 20th century and since the beginning of the 21st century, such marriages have become more frequent. The attitude of the communities has changed as well: *'It won't be a circus if they marry (Christians and Muslims) the way it used to be. Little by little. But it is not a pleasant thing'* (Ognyanovo, a Christian man). The factors for this process are different: modernization, secularization, changes in the identity of Muslim Bulgarians. The young generation views the ethnically or religiously mixed marriage through the perspective of the freedom to choose a partner in accordance with one's feelings. The elder generations are those that oppose such marriages more frequently. A Muslim Bulgarian respondent, whose grandson married a

Christian woman, related that his wife had great difficulties to accept the marriage and he had to lie to her that their granddaughter-in-law had adopted Islam and a Muslim name. In some villages, however, the Muslim Bulgarians prefer marriages with Christians and not with Turks: *'I have always taught my daughter: you may marry a Bulgarian, German, American, but by no means a Turk. I don't like Turks'* (Ognyanovo, Muslim Bulgarian woman). Meanwhile, the Bulgarians and Turks continue to avoid marriages with Gypsies who continue to be the worst possible choice of a marriage partner.

The children in religiously mixed marriage usually have the religion of the father. While Christianity does not accept marriages with non-Christians, Islam allows marriages between Muslim men and non-Muslim women, and in such cases the woman may preserve her religion but the children have to be Muslim. In some of the mixed marriages in the Rhodopes, the wives adopt their husband's religion. Most of the respondents state that mixed marriages have more problems as a result of the differences in religion and culture. According to them, the worst effect is for the children: *'When the child goes to the Christians they call him Pomak. When he goes to the Pomaks, they call him Bulgarian. And his life is nowhere'* (Debren, Muslim Bulgarian man). The general opinion is that such marriages are not lasting and should be avoided. In response to the prejudices, some mixed families leave their native places and move to the cities where anonymity could provide them more tranquil life.

In mixed regions the boundaries among communities are conceptualized in economic categories as well. The unemployment in the Rhodopes is significantly higher than the average for Bulgaria, which determines the key importance of access to work. The unemployment in Ardino is perceived as ethnically defined because the Bulgarians believe that Turks are preferred when new employees are hired.

The sense of difference between Christians and Muslims is exhibited in the narratives about bloody conflicts between the members of different ethno-confessional groups in the past (the April Uprising, the Balkan Wars). The 'Revival Process' is a synonym for the deterioration of the interpersonal and intergroup relations: *'Distrust and hatred were felt after the Revival Process. A gap, a distance in communication was created. The people instinctively separated in the cafes, they sat at separate tables according to their ethnicity'* (Dabnitsa, Christian man). Today the confrontation is renewed during elections, not without the assistance of different political agents. The respondents frequently state that contemporary conflicts are inspired by journalists and politicians, thus neglecting the presence of conflicting interests in the villages themselves. At the same time, the members of the different ethnic and confessional groups confess that they prefer the local power to be in the hands of a member of their own group. It is typical for the mayors in ethnically and/or religiously mixed regions to demonstrate tolerance by appointing deputies belonging to other ethnic and confessional groups.

The religious separation is most clearly expressed by the separate existence of Christian and Muslim graveyards. During the 'Revival Process' the authorities attempted to eradicate this difference by removing the old tombstones in the Muslim graves and forcing the Muslims to bury their dead without any religious

rituals but following civil procedures in the same cemeteries with Christians. After the political changes in 1989 and the restoration of religious freedom, Muslims started again to bury their deceased in separate cemeteries. In the village of Dolni Voden, inhabited by Turks, Muslim Bulgarians and Bulgarian Christians, each ethnic-confessional group has their own graveyard. In the 1990s the imams in some Rhodope regions used to refuse to perform burial rituals for Muslims with Bulgarian names. On the other hand, in some regions as Lucky and Banite many Muslim Bulgarians continue to perform burials not observing the Muslims traditions related to *kefen* (shroud) but dressing their deceased in suits and burying them in coffins. In a manner similar to that of the Christians, some Muslim women visit the cemeteries to maintain the graves, plant flowers and put plates with a picture of the deceased.

One of the ways through which the confessional boundaries are neglected is the idea shared by many respondents that *'we are the same God's people. Nature is God. Some call it nature and this is God, Allah. We are created by one father and one mother, Christians, Muslims, all of us'* (Muslim Bulgarian man). *'God is one. Some call it God, others Allah... He is one'* (Muslim Bulgarian man). *'God is one... The way they call it – whether it is Allah, that doesn't matter'* (Bulgarian Christian woman). Within this paradigm falls the widely spread understanding that the difference between Islam and Christianity, between the two holy books – the Bible and Qur'an is as thin as onion skin.

The trend to removal of existing confessional boundaries and the establishment of new ones is illustrated by a number of individual and group conversions to Eastern Orthodox Christianity by Muslim Bulgarians, which have taken place in the recent decades mainly in the Eastern Rhodopes. There have been isolated cases to conversion to various evangelical churches. The latter phenomenon is seen among Muslim Bulgarians and Turks but is much more widely spread among Gypsies. The Muslim neighbors in the settlements react extremely negatively to such conversions. For instance, a Gypsy Muslim from Dabnitsa joined an evangelical church. The man is a professional musician. The Muslim Bulgarians and Turks, who used to hire him to play at their wedding parties, have stopped to do so, since they consider him a traitor of the faith.

A number of dividing lines related to the ritual system have also ceased to exist. Some Muslim Bulgarians have started to celebrate Christmas and Easter in the recent decades: *'We now observe, we observe the Bayram, and we observe Easter, and we observe Christmas, and now we have more holidays'* (Dryanovo). However, some of the elder Muslim Bulgarians consider the colouring of eggs for Easter a loss of Muslim identity: *'That is Bulgarian, I don't want it. My daughter-in-law does it'* (Lakavitsa). Meanwhile, Muslim Bulgarians who have adopted Christianity continue to perform kurban for the Bayram. Some differences in the diet based on religion have disappeared, too. Some Muslim Bulgarians have started to consume pork and to drink alcohol. The Muslim women who enter churches light candles but do not make the sign of the cross (Ognyanovo). The difference in religious rituals is preserved with regard to the holy day of the week: *'We celebrate Friday as you celebrate Sunday'* (Ribnovo, Muslim Bulgarian woman).

There are examples from different regions where holidays are jointly celebrated. Such is the case with the *Sirnitsa* and the bonfire at the square in Dabnitsa which is attended by all: Turks, Roma, Muslim Bulgarians, and Christian Bulgarians. Folk dances are performed on holidays in the villages of Garmen Municipality. Turkish respondents from Dabnitsa emphasize that no dances typical for the Gypsies (*kjuček*) are performed. In this case the dance is used as a marker identifying ethnicity. In Hvoshtyane both Roma and Turks join the Bulgarian folk dances (*horos*). Thus, the Bulgarian folk dances, practiced in the past solely by Bulgarians, have started to become common for all ethnic-confessional groups. The differences in the music typical of the various communities diminish as well. The inhabitants of many Muslim Bulgarian towns and villages start to perform dances, sing songs and use instruments which in the past were typical for the folklore culture of the Christians. An important role in this process is played by the *chitalishta* (cultural and educational centers), which carry out folk activities for amateurs and organize folklore festivals, which leads to the interaction between different cultural traditions.

Events attended by both Muslim and Christians in the Rhodopes are the *kurbans*, the ritual sacrifices of animals, performed on different occasions. In some settlements Muslims and Christians collect money in order to make sacrifice for the well-being of the entire village. There is a traditional practice of making donations for the construction or repair of the temple of the other religion. Marriages are also joint holidays where people are invited regardless of their religion.

When the respondents want to display that they live in mutual understanding with the members of the other ethno-confessional group, they give as an example their good friendly and neighbor relations with concrete members of the other ethnic and/or religious group: *'We are closely connected, we were raised together. I can't refuse to go (to the funeral of a Muslim)'* (Davidkovo, Christian Bulgarian man). The same applies to the religious leaders (priests, imams) who maintain good relations and call each other 'colleagues' (Gotse Delchev, Velingrad regions). The respondents from all groups point out the good interactions on a daily level: *'There is understanding between Muslims and Christians here. For instance, it is normal if you go to the pub or the café to see Christians and Muslims drinking together, communicating. There is friendship among them. There is no ethnic tension'* (Ognyanovo, Christian Bulgarian man). *'Christians and Muslims, we say here, are brothers. They were divided in the past. When we go to Davidkovo we greet them with "good morning, good afternoon". He would not answer "good afternoon" or "welcome" but would say "hos geldin"... That is how we have respected each other. And now there is no difference that they are Christians and we are not'* (Starnitsa, Muslim Bulgarian man).

The desire of some Muslim Bulgarians to express their Bulgarian identity gives rise to phrases as: *'we are nearer to Christianity,' 'we feel closest to Christians'* (Gorno Dryanovo). The representatives of that group of Muslim Bulgarians distance themselves from the Turks: *'now the relations between Pomaks and Turks are worse,' 'the Turks consider themselves a more superior race than us and that irritates us,' 'the Turks are arrogant'* (Dolno Dryanovo). The same understanding of the relations between Muslim Bulgarians and Turks is shared by

some Christian Bulgarians: *'The Pomak wants to be accepted by the Turk, but the Turk rejects the Pomak. Lower quality. While we become friends with the Pomaks'* (Ognyanovo, Christian man). The Muslim Bulgarians consider themselves more religious than the Turks: *'They [the Turks] are not religious people. They are of another class. They fly high... We feel better with the Christian... They [the Turks] stand higher... The Christian may treat us the same way, but he won't say that. He doesn't come to say "you are that and that"'* (Debren). In the region of Ardino, where the Turks are the majority, the Muslim Bulgarians assess their relations with the Christian Bulgarians as better than those with the Turks. In the municipality of Garmen, inhabited by Muslim Bulgarians, Turks, Christian Bulgarians and Gypsies, the young people understand each other well, while the elder generations are more strongly influenced by ethnic stereotypes. In general, the interpersonal relations are evaluated better than those on intergroup level.

The respondents depict some group features of the different ethno-confessional groups. There is a common agreement that the Muslim Bulgarians are very industrious and unified. The well-known village of Ribnovo, which has a compact Muslim Bulgarian population, is defined by a Turkish respondent as *'another Bulgaria'*. According to this respondent, the people there are much more unified and if someone enters the village with bad intentions they would kill that person, while in similar situation the Turks would simply observe (Dabnitsa).

Perceptions of boundaries exist within the ethno-confessional groups themselves as well. The Muslim Bulgarians from the region of Lucky are of the opinion that the Islamic clothing of the young Muslim Bulgarian women in the regions of Madan and Rudozem is a display of conservatism and fundamentalism. For that reason, the Muslim Bulgarians in Lucky call those from Madan and Rudozem *'Turks'*. *'They are more Turkish'* as stated by a Muslim Bulgarian woman from Dzhurkovo.

The Muslim Bulgarians are aware of the changes in their way of life and worldview: *'We left the old clothes, the new ones are nicer... We started to play Bulgarian dances. We didn't play that before'* (Mostovo, Muslim Bulgarians). *'There are no old names as it used to be. Now the young have Bulgarian names. They go to priests to marry them'* (Mostovo). The changes in the religious orientation of the members of the different generations are also taken into account: *'Our children are mixed, some think that they are Christians, other think that they are Muslims'* (Dzhurkovo, Muslim Bulgarian), *'The old people stick to the Muslim believes but the young think in totally different way'* (Belitsa, Muslim Bulgarian woman), *'The young – they are with the Bulgarians now, they can't be separated'* (Mostovo, Muslim Bulgarian woman).

The centuries-old cohabitation of people with different ethnic and religious identity in the Rhodopes has created a flexible system of finding unifying or dividing elements in accordance with the necessities of the specific context. The three basic ethno-religious groups inhabiting the mountain (Turks, Muslim Bulgarians and Christian Bulgarians) possess a complex of cultural characteristics such as language, name, self-identification, marriage patterns, traditional and ritual system, religious affiliation, clothing etc., which are instrumentalized with the objective to achieving closer relations or drawing dividing lines between different

communities. The process of eradication and establishment of new boundaries is especially dynamic with regard to Muslim Bulgarians. They perceive themselves as a boundary community, and in fact are regarded as such both by Christian Bulgarians and Turks. In their attempts to overcome that border situation, the middle and younger generations of Muslim Bulgarians in the Middle and Eastern Rhodopes have started to express more frequently a Bulgarian identity. The elder Muslim Bulgarians as well as the younger ones in the regions of Gotse Delchev, Madan, Rudozem, place their Muslim belonging more frequently in the center of their personal and group identity, which finds expression in the drawing of some cultural boundaries distinguishing them from members of the other groups. Thus, depending on the specific context, some features lose their role as distinguishing identifiers for communities and individuals, while others start to exercise a stronger impact.

Literature

- Георгиева, Цветана. 1998. „Помаци – българи мюсюлмани”. В *Общности и идентичности в България*, съст. Ана Кръстева, 286-309. София: Петекстон. (Georgieva, Tsvetana. 1998. „Pomaks – Muslim Bulgarians”. In *Communities and Identities in Bulgaria*, ed. Ana Krasteva, 286-309. Sofia: Petekston.)
- Груев, Михаил и Алексей Кальонски. 2008. *Възродителният процес. Мюсюлманските общности и комунистическият режим*. София: Сиела. (Gruev, Michail and Alexei Kalionski. 2008. *The “Revival Process”. Muslim Communities and the Communist Regime*. Sofia: Siela.)
- Райчевски, Стоян. 2004. *Християнство и ислям в Източните Родопи*. София: Българска сбирка. (Raychevski, Stoyan. 2004. *Christianity and Islam in the East Rhodopes*. Sofia: Balgarska sbirka.)
- Троева, Евгения. 2011. *Религия, памет, идентичност: българите мюсюлмани*. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов”. (Troeva, Evgenia. 2011. *Religion, memory, identity: the Muslim Bulgarians*. Sofia: Academic Publishing House “Prof. Marin Drinov”.)
- Balikci, Asen. 1999. “Pomak Identity: National Prescriptions and Native Assumptions”. *Ethnologia Balkanica*, 3: 51-57.
- Barth, Fredrik. 2000. “Boundaries and connections”. In *Signifying Identities: Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*, ed. Anthony Cohen, 17-36. London: Routledge.
- Brunnbauer, Ulf. 1998. “Histories and Identities: Nation-state and Minority Discourses”. In *In and Out of the Collective: Papers on Former Soviet bloc rural communities*, vol. 1: 1-10.
- 1999. “Diverging (Hi-) Stories: The Contested Identity of the Bulgarian Pomaks”. *Ethnologia Balkanica*, 3: 35-50.
- 2002. „An den Grenzen von Staat und Nation. Identitätsprobleme der Pomaken Bulgariens“. In *Umstrittene Identitäten*.

- Ethnizität und Nationalität in Südosteuropa*, Hg. Ulf Brunnbauer, 97-121. Frankfurt am Main: Lang.
- Cohen, Anthony. 1985. *The Symbolic Construction of Community*. London: Routledge.
- Eminov, Ali. 1997. *Turkish and other Muslim Minorities of Bulgaria*. London: Hurst&Company.
- Georgieva, Cvetana. 1999. "Coexistence as a System in the Everyday Life of Christians and Muslims in Bulgaria". *Ethnologia Balkanica*, 3, 59-84.
- Ghodsee, Kristen. 2009. *Muslim Lives in Eastern Europe: Gender, Ethnicity, and the Transformation of Islam in Postsocialist Bulgaria*. Princeton: Princeton University Press.
- Karagiannis, Evangelos. 1997. *Zur Ethnizität der Pomaken Bulgariens*. Münster: Lit.
- 2005. *Flexibilität und Definitionsvielfalt pomakischer Marginalität*. Wiesbaden.
- Konstantinov, Yulian. 1992. „An Account of Pomak Conversions in Bulgaria“. In *Minderheitenfragen in Südosteuropa*, ed. Gerhard Seewann, 343-357. München: Oldenbourg Verlag.
- 1997. "Strategies for Sustaining a Vulnerable identity: the Case of the Bulgarian Pomaks". In *Muslim Identity and the Balkan State*, eds. Hugh Poulton, Suha Taji-Farouki, 33-53. London: Hurst&Company.
- Mach, Zdzislaw. 1993. *Symbols, conflicts and identity: Essays in Political Anthropology*. Albany: State University of New York Press.
- Telbizova-Sack, Jordanka. 1999. *Identitätsmuster der Pomaken Bulgariens. Ein Beitrag zur Minoritätenforschung*. Marburg: Biblion Verlag.
- 2000. „Die Pomaken Bulgariens zwischen Identitätsverlust und Selbstbehauptung“. In *Ethnizität, Identität und Nationalität in Südosteuropa*, Hg. Cay Lienau, Ludwig Steindorf, *Südosteuropa-Studien* 64: 71-88. München.
- Todorova, Maria. 1998. "Identity (Trans)formation among Bulgarian Muslims". In *The Myth of "Ethnic Conflict": Politics, Economics, and "Cultural" Violence*, eds. Beverly Crawford, Ronnie Lipschutz, *Research Series* 98: 471-510. University of California.
- Velinov, Alexander. 2001. "Religiöse Identität im Zeitalter des Nationalismus. Die Pomakenfrage in Bulgarien". Dissertation. Köln.

Евгенија Троева

Родопи: перцепције и границе

Циљ овога рада је да представи интересантан пример из Бугарске – Родопске планине које врве од видљивих и невидљивих граница. Ово је место где се налази политичка граница која Бугарску одваја од Грчке. Вековима стара кохабитација људи различитих етничких и религијских идентитета у Родопима створила је флексибилан систем налажења уједињујућих или раздељујућих елемената, у складу са потребама специфичног контекста. Три основне етно-религијске групе које настајују ове планине (Турци, муслимански Бугари и хришћански Бугари) поседују комплекс културних карактеристика, као што су језик, име, самоидентификација, обрасци ступања у брак, традиционални систем ритуала, религијска афилијација, ношња и др., које су инструментализоване са циљем да се остваре ближе везе или опцртају раздвајајуће границе међу различитим заједницама. Процес искорењивања и успостављања нових граница посебно је динамичан када је реч о муслиманским Бугарима. Они себе сматрају граничном заједницом, и заправо су тако перципирани од стране хришћанских Бугара и Турака. У својим покушајима да превазиђу граничну ситуацију, средње и млађе генерације муслиманских Бугара у средњим и источним Родопима почеле су чешће да исказују свој бугарски идентитет. Старији Бугари муслимани, као и они у регионима Гоце Делчев, Мадан и Рудозем своју муслиманску припадност чешће постављају у центар свог личног и групног идентитета. Тако, у зависности од специфичног контекста, неке карактеристике губе своју улогу као дистинктивни идентификатори за заједнице и индивидуе, док други попримају већи значај.

Кључне речи:
религијски знаци,
идентитет,
границе, Бугарска.

Maria Markova

Institute of Ethnology and Folklore Studies
with Ethnographic Museum – BAS, Sofia
m_tarnovska@abv.bg

The creation of local community and identity. Boundaries in the Bulgarian town of Kardzhali

During the first half of the 20th century the Bulgarian city of Kardzhali was a border area, where the old (Turkish, Gypsies) and the newly arrived communities (Bulgarians, Jewish, Armenians, Russians) coexisted and cooperated. This region experienced a variety of transformations and the creation of the local community. The transformational processes are somewhat reflected in the name of the city which has the function of both a visible and an invisible anthropological border.

The main ethnical opposition between Bulgarians and Turks is maintained even nowadays in the territorial positioning of the communities in the city. One of the focal points are the legends of the city's name. The Turkish and the Bulgarian versions represent another demarcation and community self-identification by the means of remembrance. The Turkish versions have been permanently guarded in the collective memory of the local Turkish population and are among the bases of its identity. They are distinguished by anthropocentrism, mythologizing of The Ancestor, argumentation for the purity of the origin of the local population by the myth of common descent, connection with the Ottoman invasion and the colonization of the Eastern Rhodopes, binding of the city territory and name with the Muslim and the Turkish community.

The Bulgarian legends were constructed later on and are obviously connected with the corresponding national ideology. They concern the times of the Turkish colonization and the national liberation of the Bulgarians. They highlight the mixed origin of the local population and the Bulgarian origin of the mythical personality for whom the city is named. The legends inculcate the records of the past as an important marker of the development of group consciousness and give legendary testaments of the rights of the particular person and his community (national, regional, ethnographical) to inhabit a particular territory.

The notion of the name of the city Kardzhali which is, at first glance, considered as an irrefutable ethnically and culturally divisional marker is a sign of the flexibility and the variety concerning the common remembrance. The Bulgarian and the Turkish interpretation show it as a name in which cultural values and ideas are intertwined. The name could be perceived as an example of the typical anthropological border.

Each town is a unique local community comprehending its genuine cultural specificity as a normal reality and constructing its identity in terms of that reality. Its multi-lingual/ethnic/religious space is shaped by complex social relations. One of the regular problems of multi-ethnic towns concerns the boundaries – spatial, social and cultural – with their intercommunity and territorial parameters reflecting the ways of mapping identities and as such are central to the English speaking anthropology of the boundary (Јулева 2006). Here I refer to Ulf Heinerz’s understanding of anthropological (ethnographic) boundary as a zone where one thing is turned into another, where there are blurring of contours, uncertainty, variability (Јулева 2006: 46 с цит. лит.) Within it the socially constructed ethnicity is preserved, its identifications are stereotyped; differences are realized, acknowledged and shared.

Key words:

Kardzhali, city name, borders, cultures, identity, city, Turkish, Bulgarian, refugees, coexistence.

In the first half of the XX c. the Bulgarian town of Kardzhali was precisely such a boundary space of co-habitation and interaction between the local Turkish and Roma residents and the newcomers – Bulgarians, Jews, Armenians, and Russians. The interactions among these people shaped the local community¹. To a certain degree the transformation processes were reflected in the settlement’s name which turned into visible and invisible anthropological boundary.

In the present study I accentuate on the first half of the XX c. because in this period the specific multiethnic environment of Kardzhali was created. I make use of archival materials (memories on the history of the town, part of the funds of the state archive in Kardzhali which mostly contain the impressions of Bulgarians), as well as information obtained from informal conversations and biographical interviews. These materials along with the literature are interpreted through reflection and self-reflection as research methods.

Speaking of Kardzhali and its population, the issues of boundaries, ethnicity and cultures are always referred to. They are visible in the historical and political town’s context based on its geographical location.

The historical context in brief

The suburb of Kardzhali, located in the Eastern Rhodopes, falls within the areal of ancient civilizations. Due to its geographical peculiarities during the Middle Ages it was often a boundary zone among the Bulgarian kingdom, the Byzantine, Latin, and Ottoman empires on the Balkans. In the period between the centuries

¹ The urban planning and demographics of Kardzhali has already been discussed (Ангелова 2001, Божиков 1963, Търновска 1996), the history of Bulgarian settlers from the Aegean Sea region (Ангелова 2005, Николчовска 1981), Armenians (Дякова 2010), Russians (Михайлова 2010), Jews (Стоянова 1994, 1995) up to the middle of the century, and in the last 20 years a particular attention is paid to the contemporary specific “tolerance” towards the general other in this settlement (Връзки 1994; Георгиева 1998: 20).

XVI-XIX the boundary characteristics were transformed from political into ethno-demographic – the population had totally changed its ethno-religions composition, was greatly reduced in numbers and resided in small settlements, dispersed and located on the slopes (Търновска 1996).

For the first time in 1607 an Ottoman register referred to Kardzhali timar as part of nahiya Haskioy (Божиков 1963: 40) which is the first mention of a settlement carrying the name Kardzhali as it is known today. In the beginning of the XIX c. Christian merchants arriving there described the settlement as “a very small Turkish village”, “almost a neighbourhood” located on the right (southern) bank of Buyuk dere flowing into the Arda river. Its regional economic development was owing to its location connecting the nearby settlements (Ardino, Momchilgrad, Dzhebel, Krumovgrad) with the territories outside of the East Rhodopes, and particularly because of the shift in the basic livelihood – towards the middle of the XIX c. the poorly developed farming and animal husbandry were replaced with tobacco cultivation (Божиков 1963: 41-42; Търновска 1996) and similar to other settlements (Melnik-Вълчинова 1999: 48), tobacco cultivation had become the basic occupation of the population of Kardzhali.

At the end of the XIX c. the suburb territory was again transformed into a political border zone between the Bulgarian and Turkish states. Its geographical location and the basic composition of the population predetermined the military and strategic significance that Kardzhali had for Turkey – respectively in the Turkish state it was a border town with a high concentration of military troops of great scale (a big Turkish garrison). At the beginning of the Balkan war (08.10.1912) Kardzhali was for the second time annexed to the Kingdom of Bulgaria. In 1959 it was proclaimed a district town of the region of Kardzhali (Търновска 1996).

According to archaeological artefacts throughout the Middle Ages the population of today's Kardzhali suburb was exclusively Christian. During the apogee of the Ottoman invasion into Bulgarian lands (end of the XIV c.), the population vanished and the area, once widely inhabited, was depopulated. Towards the XVI c. kazalbashi and yutzzi arrived in the area, a century later – the Ottoman Turks followed. The Muslims, mainly defined as Turks towards the end of the XIX c., became the basic population of the suburb. Immediately after the Liberation (1878), K. Iriček explicitly stated that “throughout the European Turkey today there is no other area of so pure Ottoman type, language, and customs like Kardzhali at the Lower Arda” (Цит. по Търновска 1996). The Bulgarian statistical data indicates that in the beginning of 1885 there were 93, 1% Turks, 4, 8% Bulgarians, 2, 1% Roma and Greek living in the settlement. The ethnic composition was preserved at least until the Balkan war when a few artisans from outside came to reside – mainly Bulgarian male seasonal workers, as well as single families (one Albanian, Greek, Bulgarian). Since the summer of 1913 the immigration influx to Kardzhali had become dynamic and the ethnic composition of the population started to permanently change. The Censuses between the WW I and the middle of the century indicate a 12 times increase in the share of the Bulgarian community in the population at the expense of the Turkish community, as well as the perpetuation of the ratio between these two groups and the populations of Roma, Jewish, Armenian and Russian origin (Търновска 1996).

Towards the middle of the XX c. the Turks and a small group of Roma were considered as local and old population of Kardzhali. The newcomers were mostly of other ethnic groups – Bulgarians, Greeks, Albanians, Jews, Armenians, and Russians. As early as the advent of the 1920s the settlement was formed as poly-ethnic with two major communities – the Turkish and the Bulgarian (Търновска 1996).

In the first half of the XX c. the presence of the **Turkish population** was a characteristic symbol of the town featured in descriptions, shared and expressed by all residents and visiting guests. Towards the 50s this community had already lost its superiority in numbers, but still represented a considerable entity. Until 1912 it held the government in its hands; its share in commerce and crafts was significant and it determined the dominant material culture in the settlement. After the second accession of Kardzhali to the Bulgarian state the situation rapidly changed – the authority of another national state was imposed with respect to which the local population was marginal and negatively viewed by its representatives (the memories, kept in archives, reflect the tension between the first Bulgarian clerks who settled down and the local Turks). The dominant stereotyped image of the Turk provoked negativity towards the Turks of Kardzhali – they were “alien” people inhabiting Bulgarian territory, regarded as a potentially problematic “piece of Turkey”. According to archived memories and a few biographical interviews the greater part of the Turks remained in Kardzhali because they feared the uncertainty in Turkey, and due to family and sentimental reasons.

The state and its policy played a crucial role in directing the interethnic relations and constructing the respective boundaries (Лулева 2004: 263). Immediately after the second accession of Kardzhali to Bulgaria the new government attracted local Turkish notables in order to appease the local Turkish population and prevent the emigration of Bulgarians provoked by the insecure postwar situation and the fear of ethnic violence (ТДА-Кърджали, л.ф. № 271-К, о. 1, а.е. 112: 355).

In between 1912 and the middle of the XX c. one of the main institutions where Bulgarians and Turks came into contact was the school. Up to the middle of the century the Turkish community was deeply conservative and closed. It identified the newly established other institutions (theatre, cinema, women’s and charitable associations) with the Bulgarian state authority and considered them a bad influence on the Turkish women.

Until the beginning of the XX c. there was a small number of **Roma Muslims** permanently residing in Kardzhali. They were not related with the government and economy, and the local Turks and newcomer ethnic groups viewed them rather negatively. Towards the beginning of the XX c. the Roma lived in their quarter in the settlement – *Čengene mahle* located on a slope and bordering the Turkish neighbourhoods. The location of the Roma quarter is unchanged to this day.

The Bulgarian Christians was the second most numerous group established in Kardzhali in the first half of the XX c. Their community was composed of three basic inflows from the Smolyan villages, from the Bulgarian inland, from the Aegean Sea region and Macedonia.

The first to arrive were *the Bulgarians from the Christian villages neighbouring the town of Smolyan*. Until the 20s only male seasonal workers came from this group and they were described by S. N. Shishkov as “counted on the fingers”, “variable”, “incoming”, “coming and staying in the town without families for 5 up to 10 months a year according to their seasonal crafts” (Цит. по Търновска 1996). The general human need for mutual aid, good neighborhood relations and agreement, along with efforts made by the local population for creating certain conditions for the newcomers, gradually intensified the contacts between the ethnic communities in Kardzhali. In the memories exceptionally common is the motive how until the Balkan war Turks, Bulgarians, Jews, Greeks, Albanians, Armenians worked without any national or religious conflicts, and their relations were based on morality (ТДА-Кърджали, ф. ЛС, а.е. № 62: 7-8; ТДА-Кърджали, л.ф. № 271-К, о. 1, а.е. 110: 265). Between 1878 and 1912 the local interethnic relations were based on perceiving the other as a person similar to oneself.

This “idyll” ended with the second accession of Kardzhali to Bulgaria (1912). The postwar revanchist moods, dissatisfied ambitions, another collapse of the idea of uniting the nation in combination with the marginalization of the local Turkish population under the new state negatively influenced the local interethnic relations, and as a result the immediate settling of the Christian artisans turned into “a difficult, intricate and frightening issue” (ТДА-Кърджали, л.ф. № 271-К, о. 1, а.е. 110: 271-273). For that reason the seasonal workers from the region of Smolyan brought along their families to permanently reside in Kardzhali only after the end of the WW I and especially when the Bulgarian national element started to be clearly distinctive in the settlement (owing to the incoming refugees from the Aegean Sea region) (Търновска 1996). According to memories the local Turks did not demonstrate ethnic intolerance towards them and did not create social and financial obstacles. Driven by economic incentives, without being refugees or representatives of the new authority of the foreign state (until recently) as the clerks, the Rhodopeans settled down in a settlement already familiar to them. The professional and financial stability of their families, their re-settlers’ status combined with intrinsic extensive mutual aid, always emphasized by the Thracians as a marker of their entire group, made their integration in the town easier and smooth and at the same time – different from the integration of the other Bulgarian communities.

Around the end of 1912 **Bulgarians from different inland settlements** started to arrive in Kardzhali. A majority of them were clerks, administrators, teachers, financiers, etc. Between 1913 and the beginning of the 20s (the early settlement of large refugee masses) they always arrived “under compulsion”, due to the nature of their occupation or if they were “punished” “to stay in the new lands”, “until they managed to obtain an assignment at a better place”. This common psychological motive was similar to the motive of the Rhodopean artisans – in the years that “were a scarecrow”, the Bulgarians from the old boundaries of the state did not want to stay in a settlement perceived as “backward and Turkish” (ТДА-Кърджали, л.ф. № 271-К, о. 1, а.е. 118: 613). Clearly they considered their residence there as living in an entirely alien world – “newly annexed” to the state, but still not Bulgarian, and for that reason they stayed temporarily and only in

extreme cases brought along their families (ТДА-Кърджали, л.ф. № 271-К, о. 1, а.е. 112: 355).

The brief co-existence among the mutually unfamiliar Turks of Kardzhali and external Bulgarian clerks additionally increased the tension in a situation in which each community expected something incurable and fatal. The initial behaviour of the local Turks, which was a projection of their attitude towards the new Bulgarian authority, differed from the behaviour shown towards the first tradesmen – the clerks dispatched to the settlement were refused any accommodation, they were not allowed in houses, and for that reason “the Bulgarians were often accommodated as 2-3 families occupied one room. There were plenty of such examples” (ТДА-Кърджали, л.ф. № 271-К, о. 1, а.е. 112: 355). This situation brought together the small Bulgarian community in Kardzhali and in the memories this period is described in the following manner: “we, the Bulgarian clerks, tradesmen, artisans, etc., made a living more or less and lived a good heart-to-heart life” (ТДА-Кърджали, л.ф. № 271-К, о. 1, а.е. 206: 7). For these people the arrival of each new Bulgarian family was a great and happy event, and on the contrary – the departure – an enormous grief (Търновска 1996).

The influx of the third large group made of Bulgarian **refugees** started from 1920 onwards. In the first half of the XX c. they produced the immigration boom in the settlement explaining their concentration in numbers there with the well known argument about the boundary settlement – the proximity of Kardzhali to the political border and their hope to go back to their places of origin. The majority of refugees who settled down in Kardzhali originated from the villages around Alexandroupoulos (Ghumurdjina), but besides them there were small groups from Komotini region (Dedeagach region), Xanthi region and the Aegean Macedonia (Николчовска 1981). This fact predetermined the prevailing culture of the local Bulgarian community – the culture of “the true Thracians”, according to the description of S. Rakshieva (Ракшиева 2000; 2004). To them the escape theme was essential part of their personal and collective identity² and they often “merged” it with two other themes of local and group significance – about the impulse of “staying” and about “saving” the settlement. The fact is that in Kardzhali there was a high concentration of dense refugee communities based on family and kinship ties and in addition – parts of territorial-neighbourhood based communities. Thus the people, who got together at the new and Turkish place after the horrifying escape, acquired certain peacefulness and a sense of stability – perceiving their kin as guarantees of mutual aid and security in their future life. These circumstances, present in other local communities³ as well, the Thracian cited as the most serious causes of their residence in the settlement.

² In similarity to the groups settling down in Sozopol (Лулева 2004, 2006, Николов 2000), the region of Haskovo (Ракшиева 2000) and other Bulgarian settlements.

³ On kinship social networks as factors for individual and community “managing” big changes, induced by social and migration processes, on the role of this phenomenon for the integration of the refugees from Asia Minor in the Greek society and the integration of the Thracian refugees in Melnik, see Вълчинова 1999: 35-36 с пос. литература.

In the theme of “saving” Kardzhali a characteristic motive is that precisely the Bulgarians from the Aegean Sea region saved it because they made it not only a town, but “a Bulgarian town”. Besides illustrating the turbulent ethnic changes in the settlement in the first half of the XX c.⁴, this memory perfectly reflects the familiar myth about the birth as appearance of something new (the renewal and transformation of Kardzhali into a town) and demonstrates the conscious preservation of the idea about local residential specificity and identity of the new local inhabitants. In the consciousness of the local refugees from the Aegean Sea region belonging to a separate community was linked to the metaphor of “the land” and the regional, to the common destiny and history at the new place, to history working as memory, to their collective memory, to the mythological memory of arriving at the settlement – inseparable from the collective memory. Through positioning it in time, they rethink their past, present and future and acquire new knowledge about who they are, and give a local meaning to their awareness as “true” Thracians – as “saviors” of a settlement they “enliven”(as a town) and transform ethnically from Turkish into Bulgarian (“the Bulgarization”)⁵.

The official policy had a great impact on the settlement of Thracians in Kardzhali⁶. Taking into account the ambition for national homogenization, of particular interest are the memories about the initial decision of refugees to abandon “the backward” and ethnically alien settlement which they did not “recognize” as “their” space. This motivation was particularly evident with refugees since it was related to their relocation from their abandoned places of origin, mostly homogenous Bulgarian settlements, into a state which they defined as “their mother” (fatherland) due to their identity. One reason that prevented them from escaping even further was the interference of a personal factor – a local administrator decided “at any cost” to keep down “these refugees in order to strengthen the Bulgarian element in Kardzhali” and ordered bread for them, persuaded, reproached and threatened them. (ТДА-Кърджали, л.ф. № 271-К, о. 1, а.е. 206: 4)

Initially the Bulgarian refugees also faced the negativity of local Turks, the most probable reasons being the ethnic affiliation of the newcomers, their status and the imminent need to redistribute the accommodation space in the settlement⁷. Much later the Bulgarian refugees and the local Turks built good neighbourly relations (ТДА-Кърджали, ф. ЛС, а.е. № 563: 15; ТДА-Кърджали, л.ф. № 271-К, о. 1, а.е. 110: 274).

⁴ The “salvation” theme is present in other settlements as well. For Bulgaria, Melnik is such an example (Вълчинова 1999: 39), but there is an obvious difference in the aspects between its “salvation” and that of Kardzhali.

⁵ On the relation of the “true” Thracians with the metaphor of the “land” and the regional, with their common destiny and history working as memory, with their collective memory and mythological memories, see Ракшиева 2004: 23; Ракшиева 2000: 20-23.

⁶ In the beginning of the 20s the Bulgarian state produced a special legal and institutional arrangement related to the refugee flow, and later granted the so called “refugee loan” that refugees could use for building houses (Косатев 1976).

⁷ On the similar attitude on the part of the Greek community in Sozopol towards the Bulgarian refugees from the region of Ghumurdjina, see Лулева 2004, 2006; Николов 2000.

Along with the Bulgarians, **Jews** and **Armenians** as well as a small number of **Greeks** and **Albanians** permanently settled down in Kardzhali. Around 1878 from the Bulgarian inlands (Armenians, Jews) or from the Aegean Sea region (Jews, Greeks, Albanians) the first artisans and tradesmen came alone later bringing their families along. At the end of 1915 a big group of Armenian refugees from Turkey arrived (Дякова 2010) and more Jews (Стоянова 1994, 1995). The memory about the good relationships between these ethnic communities and the Turks and Bulgarians is well preserved. The Jews, Armenians, Greeks and Albanians were mainly associated with the crafts and commerce, and more specifically the Armenians and Jews actively participated in the social and cultural activities of the settlement.

Towards the middle of the XX c. the Jewish community in Kardzhali was almost entirely exiled in Israel. The Armenians stayed, but their number decreased – a majority migrated to larger Bulgarian towns. The political Greek immigrants joined the small Greek community towards the 70s. The Albanian community became “invisible” and probably totally “dispersed” into the Bulgarian nation.

After the WW I **Russian refugees** appeared in Kardzhali as well. They were highly educated representatives of intelligentsia – mostly teachers and doctors. In the first half of the XX c. the Russians impressed the population of Kardzhali with their exceptional social commitment and dedicated work for popularizing hygienic and health standards among the local Turks in a desire to put an end to prejudice and facilitate their adaptation to “a more advanced way of life” (Михайлова 2010; ТДА-Кърджали, ф. ЛС, а.е. № 75: 8).

The thin layer of local intelligentsia and urban elite, carriers of the new way of life, had already been established by the middle of the century. Turks, Bulgarians, Jews, Armenians, and Russians were included.

On the visible and invisible boundaries in the settlement space. The name “Kardzhali as anthropological boundary

All distinctive ethnic communities were well positioned in the private and public spaces of Kardzhali in the first half of the XX c. The living quarters were restructured. The neighbourhoods called *old/Turkish*, *Roma*, *refugee/new/Bulgarian/Thracian* were spatially differentiated. With the exception of the ethnically mixed neighborhood, called “old part of the town”, the quarters were differentiated according to national principle.

With the arrival of the new ethnic groups, the restructuring of public spaces in the town was underway. A specific co-habitation and a new hybrid urban culture were produced at places. Contacts, intrapersonal relationships were established in living quarters and houses, at commercial locations (streets, coffee shops, artisans’ workshops, and market), *on the old main street*; the system of komshuluk is still permanently operating to this day. The ability to acknowledge “the others” in their own right was accepted by the successive generations as the ideal model of co-habitation.

Besides the religious zones⁸, in parts of the public settlement's space there were set boundaries separating, distinguishing the ethnic communities. Turks and Bulgarians had their zones – the Turkish zone initially included the mosque, the grave of Kardzha Ali, Mehmedaga inn, the annual fair, the market and later the streets and “dining places” surrounding the market. The Bulgarian zone incorporated some streets, coffee shops, beer restaurants, as well as the new quarter, the church, the state-administrative institutions, including the school. Clearly established, these zones were “audible” because of the recognized language of communication and “visible” because their cultural life was influenced by the specific norms of separating the two genders, leading to the formation of male and female “places” (spaces). In this way within the spatial positioning of the communities in the settlement one of the basic, preserved to this day, ethnic oppositions stood out – the opposition between Bulgarians and Turks.

The mentioned ethnic opposition was especially emphasized by one more issue – **the legends about the name of the Kardzhali settlement** which present one additional separation and self-identification for Turks and Bulgarians by the means of memory. Thus the legends define the settlement's name as a type of boundary. Here I discuss only four of their variants without commenting on their authenticity in view of the historical facts – two Turkish and two Bulgarian legends, carefully recorded and archived as early as the first half of the past century by the local researcher Mara Mihaylova (ТДА-Кърджали, л.ф. № 271-К, о. 1, а.е. 107). The choice of the specific versions is not accidental because their essence turns them into a perfect example of presenting the settlement's name of Kardzhali as a typical Bulgarian-Turkish **boundary in ethnological, anthropological sense** – a contact zone with blurred contours and merged cultural elements, in which the two communities were separated but at the same time a specific co-habitation and a new hybrid urban culture were produced within it.

As mentioned earlier in the first half of the XX c. the presence of the Turkish population was a characteristic symbol of the town, featured in its description and shared by all of its residents and guests. This fact was especially visible in the name of the settlement. The issue of the etymology of the name Kardzhali was widely discussed in the town and in the local press during the 20s-30s of the XX c.⁹

The Turkish legends

The local Turkish population derives the meaning of the name of Kardzhali from several histories, deeply preserved in their collective memory. The common motive in all of them is the emphasis that people initially settled around the grave of

⁸ The religious spaces in Kardzhali were strictly demarcated as the peaceful co-existence between them was considered to be a local “necessary rule of life” (Георгиева 1998: 30). Until the middle of the XX c. the religious zones were Muslim, Christian and Jewish, as the latter no longer exists now.

⁹ For a brief review of the historiography of the name “Kardzhali” until the end of the XX c., see <http://novjivot.info/03/09/49065>.

Kardzha Ali, once a conqueror (*Karadzha Ali gazi*)¹⁰ or a leader of caravans (*Kardzha Ali kervandzhi/ kervanbashi*) and the village was named after him¹¹.

And according to both legends Kardzha Ali was a real person who was thought to be a Muslim from the East – Turk or Uzbek. Therefore the history, preserved in the group memory, gives him the necessary “security” in origin whose “purity” is guaranteed from the precise eastern localization of his birth place. *Karadzha Ali gazi* is the greatest carrier of positive moral qualities that reached their peak with the advancement of his age. In his youth he was a spiritually elevated personality, diligent, shapely, slender, very beautiful, curious, and studious. As he matured he became a volunteer in the “battles for the faith”, a fearless and excellent fighter, military leader-rhetorician, person commanding esteem and respect everywhere, leader of a victorious crew, who was “always first in the fight”, but “by miracle was never injured” and who never “sat down to eat without making sure that his soldiers were nourished and safe”. As he aged his humanity made him into another kind of hero – he became a preacher of the faith among the new settlers in the Eastern Rhodopes.

Kardzha Ali kervanbashi also had numerous personal qualities, including virtues. He was the leader of the biggest caravan in the region and actually through his main activity he resolved the greatest problems of the new Turkish settlers – communication, commerce with nearby regions and local livelihood. He was to be credited with the development and expansion of caravan trade and hospitality here and in the Aegean Sea region, inns and caravan – inns were built. He never built a house for himself. He was a smart, considerate, provident, practical person who “distributed the profit to the people in need”, a person greatly revered by people who were always ready to execute his commands.

In the Turkish legends the time of Kardzha Ali was positioned to a real and very dynamic historical frame. For the Conqueror it was the second half of the XIV c. when most of the Balkans fell under Ottoman rule, as for the Kervanbashiata – the period immediately after the Turkish colonization of the Eastern Rhodopes when depopulated land was settled and the local ethnic composition drastically changed. The legendary Kardzha Ali had a characteristic attitude towards the local population guaranteeing him a moral and mythological aura – he was always positive towards people, he never wanted personal advantage, while he dedicated his life to people by providing them with faith, land, money, while they offered him loyalty and service. The hero lived to old age - a moment presenting the idea of his wisdom¹².

¹⁰ The legend about Kardzha Ali gazi is presented on the site of the Municipality of Kardzhali as the central legend related to the origin of the settlement’s name (<http://www.kardjali.bg/?pid=6,10>).

¹¹ In these legends the etymology of “kar-“ is related to field and space, with field (human), with murderer and destroyer (karadzhi), with a deer (karadzha). Sometimes Karadzha Ali is written instead of Kardzha Ali, which is supposed to mean “quick, nimble, and elusive as a deer” (Mihaylova 2000: 52).

¹² Some the researchers of the Turk people believe that the settlement’s name of Kardzhali is a combination of the components “kardzha” and “Ali”. While Ali is a male personal name, “kardzha” is an adjective for hair colour or beard and means “slightly gray, grizzled”. From this

According to the legends, when the Conqueror died and was buried, his former soldiers decided to build their houses around his grave so that they remained near the unforgettable leader and preacher. In this way the settlement was born and named after Kardzha Ali with the idea for it to become “kasaba” (a small town). The Caravan Leader died in his beloved inn and was buried nearby. And because his people and the local population “were very sorry for him”, they started settling down near the inn and named the new settlement Kardzhi Ali, built *turbe* (monument-tomb) of the respected deceased and started to pay him homage. Over the years the little village turned into *kasaba* (a small town).

The mentioned legends indicate that the old local population accepted as obvious and indisputable the ethno-religious connection of the settlement’s name to the Muslim and Turkish community. This fact alone demonstrated the power of land connections for creating and preserving the group awareness and for its binding to a particular territory. The anthropocentrism of the etymology of “Kardzhali” is obvious, since the settlement’s name is related to a specific personality thought to be historical and mythological. The image of Kardzhi Ali is undoubtedly associated with the image of the common forefather, in this case *babata* who is credited with various features and functions in the oral histories.

The myth of the common ancestry is given as one of the signs of the ethnic community in many of the contemporary theoretical works on the issues of ethnicity and identity. Generally this myth “personifies the idea of the common origin at time and place, and gives the ethnic group the feeling of fictive kinship” (according to Horovitz), it proves “the real or imagined common ancestry/origin” (according to Sharmarhorn). Therefore, the shared past, emerging as a “legend” or “history”, pretending to tell about “the facts” from the “real” or chronological time, enters into the essence of each separate life from each culture (according to Айзакс – цит. по Ракшиева 2000: 15). Precisely this type of meaning I find in the Turkish legends about the settlement’s name of Kardzhali – in these legends the (self)-identity of the local population is marked, while by the means of memory the nostalgia for the heroic life of the own mythic ancestors is reflected.

In the first half of the XX c. the local Turks, considering themselves as decedents of Kardzha Ali, still raised their self-evaluation and periodically (re)constructed their identity by keeping the memory for the mythic founder of “his settlement”. In this way the collective memory functioned as one of the pillars of their self-awareness, as one of the means by which they set the territorial boundaries of their communities – completely in oriental fashion, the grave tomb of the legendary hero is part of the Turkish spatial zone of Kardzhali until 1936¹³. At the same time they argued for their position and self-awareness as “real” and “pure” Turks. Their collective memory provided them with some of the basic knowledge

the word combination “kardzha Ali” is translated in addition as “the gray/grizzled Ali” (<http://www.24chasa.bg/Article.asp?ArticleId=561682>).

¹³ In 1936 in relation to the town’s regulation the municipal authorities decided to transfer the grave of Kardzha Ali to the yard of the Mosque. At the opening the grave was empty and the archaeologists came to the conclusion that it was a symbolic grave (cenotaph) (ГДА-Кърджали, л.ф. № 271-К, о. 1, а.е. 107).

about their origin and genealogy, including the preservation of their native land and specifics over time despite all historical turnovers, including the final accession of their settlement to the territory of the Bulgarian state.

The Bulgarian legends

The Bulgarian stories on the origin of the settlement's name of Kardzhali were presented by A. Strashimirov during the 30s of the XX c. M. Mihaylova explicitly stated that they were not known among the local population – both to the Turks as well as to the new settlers, the Bulgarians.

These two legends direct the attention to the Bulgarian origin of the local population or Kardzha Ali. In one case the etymology of “Kardzhali” is derived from “Kara-dzhali”, where *kara* means *woman*: “...The Turkish conquerors made a combination – in the valley of Kardzhali they slaughtered the male population and imposed on women the Turks, males from their kinship line; Kardzhali means “karadzhalii” (crossbred by women). The surviving Bulgarians withdrew towards the eastern Rhodopean range – from Besh tepe over Haskovo, to the Aegean Sea at Dedeagach and continued fighting until the tacit truce between Turks and Bulgarians was concluded” (Цит. по Михайлова 2000: 52-53). Here the specific character of Kardzha Ali is not present, but a whole group of local population of mixed origin (crossbred by women) replaces him. This population was Bulgarian by matrilineal descent and Turkish by patrilineal. According to the second Bulgarian legend the character of Kardzha Ali is real, but has another name – “Kardzhali” or “Karadzha vojvoda”.

M. Mihaylova underlined that the etymological connection between “Kardzhali” and “crossbred by women” “is unknown and no linguist or historian has paid attention to it in order to clarify and explain it”. In addition she emphasized that A. Strashimirov heard the second legend from his guide, Bulgarian from Chepelare (ТДА-Кърджали, л.ф. № 271-К, о. 1, а.е. 107), a fact relating its origin to the collective memory of the Bulgarians from the region of Smolyan.

In contrast to the densely colored image of the Turkish Kardzha Ali, “The crossbred by women” Kardzha Ali is a character for which nothing is known and told except for his matrilineal descent. Something more, the accent upon his mixed origin had made him a tragic character and a personage for A. Strashimirov. Karadzha-Kardzhali vojvoda is different – the Bulgarian purity of his origin is accepted as indisputable and evident, while the guarantee is his basic activity (guerilla fight), and because of it he was described as a “Bulgarian vojvoda”.

Similar to the Turkish and Bulgarian legends the time of the people or the legendary person (giving his name to the settlement) is not accidental. “The crossbred by women” population lived at the time of the real Turkish colonization of the Eastern Rhodopes. Most probably in this legend there are preserved fragments from the collective memory of the old local Christians about the turbulent historical events from the period XV – end of XVII c. In all cases it is not accidental to explain it from the point of view of the Bulgarians considering the total change in the ethno-religions composition of the population.

Karadzha-Kardzhali vojvoda lived in a considerably later period: “when Turkey concluded its first state loan with Europe and plenty of millions in gold was carried through the Rhodopes by caravans to Istanbul”. In this way his life is related to the time of the national liberation of Bulgarians aided by Russia. Exactly this legendary fact defined the main direction in his history – he was a fighter for national freedom. In this connection the legend points to two central issues about Karadzha-Kardzhali vojvoda: he took away the Turkish gold and buried it “in this land”, afterwards he went “to Russia in order to coax with the hidden treasure the white king to our lands”, bring him here so that he would liberate us from the Turks. His death was tragic because after he went to Russia, “he never came back. Pushkin tells about the last hours of the scary Bulgarian Kardzhali: he was killed at Prut by the border Kazaks. Tchaikovsky wrote the novel “Kardzhali” dedicated to him and it was translated by Hristo Botev. Neither Pushkin, nor Tchaikovsky mentioned about the gold buried by Kardzhali” (Цит. по Михайлова 2000: 53). It was obvious that Karadzha-Kardzhali vojvoda had attitude towards the locals which was positively viewed by the Bulgarians only – as a Bulgarian vojvoda, he was “scary” but did not seek personal advantage and tried to provide freedom to his compatriots.

The role of the state and its policy for the construction of the boundary in the interethnic relations was clearly evident at the specific time, when A. Strashimirov introduced into circulation the mentioned two Bulgarian legends and the timing coincided with the period between the two world wars. The Bulgarian historical science has determined it as time of great social dissatisfaction with manifests in the social, cultural, political and economical life because of the unsuccessful attempts of the governors of the young state to deal with the national issue and to unite all the Bulgarians who had been left outside of the territories of the country. During this historical period the national consciousness for belonging and separation was alive and extremely active, including among the relative ethnic and regional groups. The accents upon the destiny of the nation (the group) and its past were imposed as one of the most significant sings of this consciousness. The historical facts and the legendary hints were perceived as indisputable evidence about the right of the individual and his community (national, regional, and ethnic) to inhabit specific territory.

The legends on the Bulgarian origin of the founder/ founders of the settlement Kardzhali could be viewed as some type of interpretation, according to the relative national consciousness, of the existing Turkish legend and of the new environment in which the groups of the new comers Bulgarians had to live. In the Bulgarian histories the accent is placed at first place upon the origin and the genealogy of the local population or the legendary person, and at the second place - upon the commitment of the vojvoda to the national-liberation cause. In this way the most dramatic moments of the ethnic and regional history is brought to memory and the sentiments of national belonging and self-awareness are activated among the Bulgarians. Undeniably the history provides roots and identity, and this identity has to be attributed to something or someone (А. Ериксен – цит. по Ракшиева 2000: 22-23). Relating Kardzha Ali or the local population in general to its identity,

the Bulgarian group becomes visible, obtains the mythical evidence for “keeping the Bulgarian essence” in the suburb of Kardzhali.

Or, through the probable reconstruction of a legend, the new comer ethnical group “discovers” the Bulgarian part in the specific historical heritage, “presents arguments” for its territorial continuity and a century long presence in lands perceived so far in the national state as “foreign” and “Turkish”, as well as “proves” its right to reside in them. In my opinion, precisely the difficulties in finding and even the lack of this Bulgarian legend in the collective memory of the present Bulgarian population and in the archives from the first half of the XX century indicates its latest construction and its connection to the Bulgarian national ideology.

Long after its second accession to the territory of the Bulgarian state 1912 Kardzhali was perceived as part of Turkey. In the first half of the XX century the settlement was mostly a space of interaction and co-habitation between old residents and newcomers. The majority of the local residents belonged to the big Turkish ethnic group and turned into a peripheral population in respect to the Bulgarian national state. For the new settlers – big groups of Bulgarians and a small number of Armenians, Jews, Russians, the town was a foreign place with unknown ethnic and cultural characteristics, “another world” in which they became ethnic minority.

For a brief historical period the Turkish Kardzhali was transformed into an ethnically “mixed” village, where each community preserved its characteristics. The surrounding population began perceiving it as a place of co-habitation for two emblematic ethnic communities – Turkish and Bulgarian. One of the examples for the boundary making in Kardzhali is presented by the legends on the origin of its name. The four variants commented present the name of the settlement as a zone in which the Bulgarian and Turkish cultural communities are distinguished and get together as they state their right for living on the territory of the town through the (re)construction of the collective memory.

Until today the etymology of the name “Kardzhali” provokes the interest of the local citizens. The Turkish legends are not only archives – even today they are commented on local and/or national level, as they are quite vital in the memories of the respective ethnic group which perceives them as one of the ways for connecting their past, present and future. The multiplication of the legend about the settlement’s name on the Bulgarian territory was an attempt to set new boundaries on the basis of mutated/mutating old boundaries, while at the same time the bond to the land and to the native place was kept, including the bond to the land connections, territorial community and specific regional peculiarities of the culture of the settlement group.

The idea of the settlement’s name of Kardzhali, perceived at first glance as an undeniable ethnic and cultural marker of separation, in respect to the collective memory, indicates flexibility and adaptability. The Bulgarian and Turkish interpretation present it as a name combining cultural and value specific ideas, i.e. it could be accepted as an example of a typical anthropological boundary.

Literature:

- Ангелова, Иванка. 2001. „Кърджали – административен център на Източнородопската област. Градоустройственото и демографско състояние на града през 1912-1944 г.” *Архивен преглед*, 3-4, 92-100.
- . 2005 „Настаняването на българите от Тракия и отразяването на този процес на страниците на сп. „Родопа” (1922-1941 г.)”. *Научна конференция, посветена на 60 г. Съюз на учените в България и 20 години клон Кърджали. Научни трудове*. Кърджали.
- Божиков, Божидар. 1963. „Промени в етническия състав на населението на Кърджали”. *Известия на Етнографския институт с музей*, 6, 39-48.
- Георгиева, Цветана 1994. „Съжителството като система във всекидневния живот на християните и мюсюлманите в България”. *Връзки на съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани в България*, 140-158. София: Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия.
- Вълчинова, Галина. 1999 „Мелнишкият гърцизъм”: за брачните стратегии в конструирането на етнокултурната идентичност. – *Българска етнология*, книга 3-4, 34-55.
- Георгиева, Цветана 1998. Между традицията и модерността (преходът и преходите в Кърджали). *Кърджали от традицията към модерността (съст. Цв. Георгиева)*, 9-40. София: Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия.
- Дякова, Красимира. 2010 Арменската общност в Кърджали – специфични особености, бит и празнична обредност. *Наука и общество (Сборник трудове от Научна конференция с международно участие „Наука и общество”, 13-14.10.2010 г.)*, Том 4, част 1, Кърджали, 249-257.
- Косатев, Тодор. 1976 Бежанският въпрос в България след Първата световна война (1919-1932). Д-р DIS, Институт по история на Българска академия на науките.
- Лулева, Ана. 2004 Междукултурни отношения през призмата на половете: случаят гърци-тракийци. *Тракиецът и неговият свят*, Том 2 (Доклади от Третата научна етнографска конференция „Тракиецът и неговият свят”), София, 257-274.
- . 2006-тата Общности и граници по Южното българско Черноморие. *Българска етнология*, книга 2, 45-54.
- Маркова, Мария forthcoming. “Занаятите и търговията в Кърджали между Освобождението и Балканската война”. *Втора международна научна конференция „Занаятите: минало, настояще, бъдеще”, септември 2011 г.*
- Михайлова, Мара. 2000 *Кърджали*. Под редакцията на Стоян Райчевски. София: предпечат и печат ИФО ДИЗАЙН.
- Михайлова, Светла. 2010 Руските бежанци в Кърджали и региона след 20-те години на XX век. *Наука и общество (Сборник трудове от Научна*

- конференция с международно участие „Наука и общество”, 13-14.10.2010 г.), Том 4, част 1, Кърджали, 235-248.
- Николов, Иван. 2000 Созопол – етнологски аспекти на градската култура. *Българска етнология*, книга 2, 30-47.
- Николчовска, Мария. 1981 Принадлежност на българите от Източните Родопи към две големи етнографски групи. *Известия на музеите от Южна България*, том 7, 99-111.
- Ракшиева, Свветла. 2000 Истинските тракийци. *Българска етнология*, книга 2, 5-29.
- . 2004 Етнографски групи и граници в Тракия. *Тракиецът и неговият свят*, Том 2 (Доклади от Третата научна етнографска конференция „Тракиецът и неговият свят”), София, 5-26.
- Стоянова, Мая. 1994 Еврейското присъствие в Кърджали. *Еврейски сборник*, София.
- . 1995 Балканските войни и някои аспекти на етнокултурното развитие на Кърджали след Освобождението. *Известия на музеите от Южна България*, Том 20, 246-258.
- Търновска, Мария. 1996 Етнически промени в град Кърджали през първата половина на XX век. Дипломна работа, Катедра „Етнология”, Исторически факултет, Софийски университет „Св. Климент Охридски”.

Archival sources:

- ТДА-Кърджали, л.ф. № 271-К, о. 1, а.е. 107: Михайлова, М. „Кърджали”. Исторически очерк. Машинопис (III част – посветяване (вакъвиране) земите в Родопи. Поземлената собственост в Турция. Устройство на турската феодална държава, военно дело. „Кърджали” – географско разположение, административно деление, стари родове, „чумата”, архитектура). Машинописи. Чернови, 1953.
- ТДА-Кърджали, л.ф. № 271-К, о. 1, а.е. 110: Михайлова, М. „Кърджали”. Исторически очерк. Машинопис (VI част – Алеко паша в Кърджали, Сръбско-българската война и Кърджали, Занаятчийи, Панаира в Кърджали, Търговия, Турско учебно дело в Кърджали, Родово дърво на Никола Калчев Йовков, Първите християнски семейства в Кърджали, Кърджалийска околия и нейните граници – данни за дейността ѝ). Чернови, 1953 г.
- ТДА-Кърджали, л.ф. № 271-К, о. 1, а.е. 112: Михайлова, М. „Кърджали”. Исторически очерк. Машинопис (VIII част – Спомени за превземането на Кърджали през 1912 г. Първото българско административно управление). Чернови, 1953 г.
- ТДА-Кърджали, л.ф. № 271-К, о. 1, а.е. 114: Михайлова, М. „Кърджали”. Исторически очерк. Машинопис (X част – Таблица за броя на учителите в Кърджалийската смесена гимназия от учебните 1921-1950 г. Първото българско читалище в Кърджали, Читалищна дейност от 1919-1959 г.). Чернови, 1953 г.

- ТДА-Кърджали, л.ф. № 271-К, о. 1, а.е. 115: Михайлова, М. „Кърджали”. Исторически очерк. Машинопис (XI част – Първият любителски театър в Кърджали, Театрална дейност след 1944 г., Първият почин за създаване на оперета, Сатира, Танци, Първото кино, Първите книжарници и печатници, издаващи вестници; Първият фотограф и разрастването му; Художници самодейци, музикални дейци; Религиозно дело; Църковен хор, Културно-благотворителни дружества). Чернови, 1953 г.
- ТДА-Кърджали, л.ф. № 271-К, о. 1, а.е. 118: Михайлова, М. „Кърджали”. Исторически очерк. Машинопис (XIV част – Население, Препитание, Аграрната реформа след 09.09.1944 г. Кога и от къде се пренася тютюна в Кърджали и Родопския край. Развитие на тютюнопроизводството и тютюноотърговията). Чернови.
- ТДА-Кърджали, л.ф. № 271-К, о. 1, а.е. 206: Михайлова, М. Спомени от Никола Симов, Лев Кацков, Хаджи Вълчо Стоянов и др., всички от гр. Кърджали, за миналото на града. Оригинали. Ръкописи. Машинописи, 1957 г.
- ТДА-Кърджали, ф. ЛС, а.е. № 62: Лични спомени. Спомени от Никола Иванов Папучаров, гр. Кърджали, 1975 г.
- ТДА-Кърджали, ф. ЛС, а.е. № 75: Лични спомени. Спомени от Тодорка Ипократова Тулева, гр. Кърджали, 1975 г.
- ТДА-Кърджали, ф. ЛС, а.е. № 157: Лични спомени. Спомени от Димитър Славов Дафовски, гр. Кърджали, 1977 г.
- ТДА-Кърджали, ф. ЛС, а.е. № 256: Лични спомени. Спомени от Георги Костадинов Грънчаров за гр. Кърджали през 1936-1937 г. и като учител през 1940-1941 г., 1981 г.
- ТДА-Кърджали, ф. ЛС, а.е. № 563: Лични спомени. Спомени от Иван Цеков Мартинов (За пребиваването му в гр. Кърджали), гр. Кърджали, 1986 г.
- ТДА-Кърджали, ф. ЛС, а.е. № 600: Лични спомени. Спомени от Божия Кимова Гондева (Относно изселничеството на семейството ѝ от с. Дърмица, Солунско, сега в Гърция минало през с. Есикьой, Гърция и заселили се през 1920 г. в гр. Кърджали), гр. Кърджали, 1987 г.

Марија Маркова

Стварање локалне заједнице и идентитета. Границе у бугарском граду Карџали.

Током прве половине 20. века бугарски град Карџали представља граничну област у којој коегзистирају и сарађују староседелачке (Турци, Цигани/Роми) и новопридошле заједнице (Бугари, Јевреји, Јермени, Руси). Овај крај доживљава различите преображаје и стварање локалне заједнице. Процеси трансформације се унеколико одражавају и на име града које има функције видљиве и невидљиве антрополошке границе.

Кључне речи:

Карџали, име града, границе, културе, идентитет, град, турски, бугарски, избеглице, суживот.

Чак и данас се средишња етничка опозиција између Бугара и Турака одржава кроз територијално смештање заједница у граду, а једна од главних тачака тих супротности представљају легенде о пореклу имена. Турска и бугарска варијанта представљају још једну демаркацију и начин самопредстављања заједнице путем сећања. Турске верзије су биле стално чуване у колективном памћењу локалног турског становништва и представљају једну од основа његовог идентитета. Оне се одликују антропоцентризмом, митологизацијом Претка, аргументацијом о чистоти порекла локалног становништва преко мита о заједничком пореклу, повезивањем са отоманским освајањем и насељавањем Источних Родопа, те довођењем у везу градског простора и имена са муслиманском и турском заједницом.

Бугарске су легенде створене касније и очито су повезане са кореспондирајућом националном идеологијом. Оне говоре о времену турског насељавања и националног ослобођења Бугара. Ове легенде наглашавају мешовито порекло локалног становништва и бугарско порекло митолошког лика по којем је град назван. Оне наглашавају сведочанства о прошлости као битне маркере у развоју групне свести и дају легендарне потврде о праву одређене особе и његове заједнице (националне, регионалне, етнографске) да настају одређену територију.

Схватање имена града Карџали које се на први поглед може посматрати као неоспорни етнички и културни маркер поделе ознака је флексибилности и разноликости у питањима заједничког памћења. Бугарска и турска интерпретација показују да име града садржи у себи помешане културне и вредносне идеје. Тиме се овај назив може посматрати као типична антрополошка граница.

Милош Луковић

Балканолошки институт САНУ, Београд
milos.lukovic@bi.sanu.ac.rs

Културна граница у искуству чешког лекара др Бохумила Боучека поводом боравка у Црној Гори 1875/76. године¹

Чешки лекар др Бохумил Боучек био је упућен од стране аустроугарских власти у Црну Гору да пружи лекарску помоћ учесницима Херцеговачког устанка (1875/76), који су лечени у Шавнику, пограничном месту Црне Горе. Боравећи пола године у до тада потпуно непознатој црногорско-херцеговачкој средини, др Боучек се суочио са огромним културним разликама између те и чешке (хабзбуршке) средине. Временом је разумевао назоре ондашње сиромашне и патријархалне црногорско-херцеговачке средине, сву логику претрајавања у тако тешким приликама. Својим објављеним радовима Боучек је показао да се накнадно у много чему идентификовао са људима из Шавника и Црне Горе, које је упознао премостивши оштру културну границу која је делила црногорско-херцеговачку средину и средину из које је потицао

Др Бохумил Боучек у лекарској мисији у Црној Гори: боравак и сведочанства

Чешки лекар др Бохумил Боучек (1850–1926) завршио је студије медицине у Бечу, а потом је био дугогодишњи лекар опште праксе у свом родном граду Подјебради (Poděbrady, око 50 км источно од Прага). И његов отац Франтишек био је лекар у истом граду. Почетком XX века Боучек је основао бању у Подјебрадима, која је и данас позната по лечењу срчаних болести. Поред тога, био је и писац стручних радова из области медицине, али и веома активан културни посленик у родном граду, где је провео скоро цео живот. Све то учинило га је заслужном

Кључне речи:
др Боучек, Чешка
(Хабзбуршка
монархија), Црна
Гора, културне
разлике.

¹ Овај рад је настао у реализацији пројекта *Народна култура Срба између Истока и Запада* (2011–2014), Балканолошког института Српске академије наука и уметности у Београду, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије, као и у реализацији заједничког пројекта Српске академије наука и уметности и Академије наука Чешке Републике – *Културне и књижевне везе између Истока и Запада*.

личношћу Подјебрада, а Полапски музеј (Polabské muzeum) у Подјебрадима чува и посебан архивски фонд с документима из његовог живота (Hrabětová 1999: 42–43).² Гробница породице Боучек има почасно место на гробљу у Подјебрадима. У свим Боучековим биографијама налази се и податак да је он убрзо после завршених студија провео пола године у лекарској мисији у Црној Гори, у Шавнику, за време Херцеговачког устанка 1875–1876. године.³

Херцеговачки устанак избио је почетком августа 1875. године и убрзо је добио велике размере, а на устанак се дигао и један део Васојевића (већина Васојевића била је тада изван црногорских граница). Мањи делови Херцеговине (подручје језгра Дробњака, Грахово и Никшићка Жупа) већ су били у саставу Црне Горе, чије су границе биле обележене 1859–1860. године уз учешће представника великих европских сила.⁴ Црна Гора је званично имала неутралну позицију према устанку из 1875. године, али је фактички помагала устанике. Поред тога, неколико десетина хиљада душа из Херцеговине бежало је у Црну Гору, што је стварало много тешкоћа за власти и исцрпљено становништво Црне Горе (Бабић 1978: 227–232). Рањеници са херцеговачког бојишта пребацивани су у Црну Гору, а црногорски књаз Никола обратио се за материјалну и лекарску помоћ Русији и Аустроугарској. Царска влада у Бечу одлучила је средином септембра 1875. године да пошаље два лекара у Црну Гору ради пружања медицинске помоћи херцеговачким рањеницима. Били су то др Боучек и др Хикел (Nickel, Немац родом из Моравске), који је такође радио у Бечу. Боучек се заправо сâм пријавио за одлазак у ту лекарску мисију када је од управника болнице у Бечу, где је био на пракси, чуо да је у Црној Гори потребан лекар због избијања Херцеговачког устанка. Као добровољци, у Црну Гору су дошли другим путем и др Мишетић из Дубровника и др Томић из Задра. Из Русије су нешто касније послате, једна за другом, чак четири екипе лекара, с великом медицинском опремом. На Цетињу је др Боучека и др Хикела примио црногорски књаз Никола.

Власти на Цетињу предузеле су кораке к формирању привремених болница за прихват и лечење рањених устаника у приграничним црногорским местима – у Шавнику, Грахову, Нишићкој Жупи и Андријевици, као и на самом Цетињу (Бабић 1978: 227–228). Тако је др Боучек у првој половини октобра 1875. године упућен у Шавник, који је у то време био мало насеље, са свега 16 кућа, а зачео се само петнаестак година раније, пошто се тај део племенске области Дробњака (Стара Херцеговина) нашао у границама Црне Горе (Ђоровић 2007: 23–48). Шавник је постао средиште Дробњачке

² Аутор овог рада боравио је у Подјебрадима у два наврата 2007. године и детаљно се упознао с Боучековим архивским фондом у Полапском музеју.

³ О томе је посебно писао и аутор овог рада (Luković 2008).

⁴ Међународна комисија разграничила је Црну Гору од Османског царства 1859/1860. године и тада су озваничне неке територијалне тековине Црне Горе из претходног црногорско-турског рата. Црна Гора је тада имала површину од 4.400 кв. км, а удвостручиће је у исходу црногорско-турског рата 1876–1878. и Берлинског конгреса 1878. године. Вид. о томе више у: Dašić 1998.

капетаније у Црној Гори. Боучек је остао у Шавнику све до почетка априла 1876. године, када је опозван јер је било у изгледу окончање устаничких борби. Војно деловање херцеговачких устаника престало је у мају 1876. године, али је већ у јуну исте године избио рат Црне Горе и Србије против Турске. Тако се распламсала Источна криза, која је имала епилог на конгресу великих сила у Берлину, у лето 1878. године.

Др Боучек је формирао привремену болницу у шавничкој основној школи, и то без икаквих медицинских помагала. Ту је сам пружао лекарску помоћ рањеним херцеговачким устаницима, који су у боју најчешће страдали од пушчаних зрна, али је било и разних прелома костију и посекотина од хладног оружја. За своју болницу др Боучек каже да је била веома примитивна: рањеници су лежали на школским клупама или на сламом прекривеном земљаном поду. Боучеку су недостајали не само лекови и санитарски материјал, који су му нередовно слали с Цетиња, него и обичне чаше за воду и други предмети за свакодневну употребу, које су се добављали чак из Котора. У таквој болници Боучек је ординирао и пре подне и по подне, а поред тога је пружао и бесплатне медицинске услуге локалном становништву. Није имао никакво стручно помоћно медицинско особље, али му је драгоцену помоћ у свему пружао ‘администратор болнице’ – Богдан Мемедовић Дробњак (један од двојице првих факултетски образованих људи, правника, у Црној Гори), који му је додељен на испомоћ. „Без Богдана ту не бих могао опстати“, наглашавао је Боучек. На самом крају свог боравака у Шавнику, др Боучек констатује да је кроз болницу прошло укупно 60 рањених устаника, од којих су петорица умрла од задобијених рана. При повратку је др Боучек, у друштву с др Хикелом, био поново примљен код књаза Николе на Цетињу. Књаз је одликовао др Боучека и др Хикела Даниловим орденом.⁵

О свом бораваку у Шавнику је др Боучек оставио више сведочанстава, а његов архивски фонд у Подјебрадима садржи већи број докумената из тог раздобља његовог живота. Боучек је током боравака у Шавнику објавио серију писама у листу „Чешка круна“ (*Koruna česká*), из града Колина, и то од краја новембра до краја децембра 1875. године – под заједничким насловом „С пута до рањених устаника“, а потом све до краја марта 1876. године и истека свог боравака у Шавнику – под нешто измењеним насловом: „Међу рањеним устаницима“. Истовремено је у јануару 1876. године у прашком листу „Покрок“ (*Pokrok*) објавио и кратак фељтон под насловом „Међу рањеним устаницима“, а послао је у Праг и посебан медицински извештај, који је објављен у „Часопису чешких лекара“ (*Časopis lékařů českých*). Својим успоменама из Црне Горе др Боучек се вратио после петнаест година фељтоном „Црногорске успомене“, објављеном у прашким новинама „Народни листи“ (*Národní listy*) током марта 1891. године. Повод за то вероватно је било путовање музиколога Лудвика Кубе у Црну Гору 1890. и

⁵ Диплома о додели овог ордена Боучеку послата је неколико година касније (1881) и налази се у Боучековом архивском фонду, у музеју у Подјебрадима.

1891. године.⁶ Куба је такође био родом из места Подјебради, тако да се дружио с Боучеком дуги низ година, а водили су и веома живу преписку поводом Кубиног путовања у Црну Гору.⁷

Међутим, др Боучек се на темељан начин још једном вратио времену своје лекарске мисије у Црној Гори: 1912. године објавио је у Подјебрадима мању књигу (89 страница) под насловом *Међу рањеним Црногорцима 1875–6. г.* (Воушек 1912). На тај подухват Боучек је био подстакнут новим политичким збивањима на Балкану: избио је рат четири савезничке државе (Србије, Црне Горе, Бугарске и Грчке) против Турске, ради њеног коначног потискивања с Балкана, који је у историографији познат као Први балкански рат. У тој Боучековој књизи објављено је укупно 16 писама писаних у Шавнику, а датираних: 20. и 31. октобра, 18, 20. и 22. новембра и 7, 18. и 26. (два писма) децембра 1875. године, затим 13, 17. и 20. јануара, 15. и 19. фебруара, 15. и 26. марта 1876. године (сви датуми наведени су по грегоријанском календару). Писмима претходи краћи увод, у коме др Боучек даје напомене о Херцеговачком устанку, као и о молби црногорског књаза аустроугарској влади да пошаље лекаре у Црну Гору. Затим објашњава како је дошло до тога да он буде упућен у лекарску мисију у Црну Гору, заједно с др Хикелом. На крају књиге, на основу дневничких бележака, детаљно описује свој повратак из Шавника на Цетиње, дводневни боравак на Цетињу и путовање до Котора, одакле се лађом отиснуо према Трсту и домовини. На крају књиге Боучек даје неку врсту кратког епилога. У њему с пуно емоција сумира своје искуство стечено током боравка у Црној Гори и, с тим у вези, догађаје који су уследили.

О педесетогодишњици своје лекарске праксе, а три године пре своје смрти, др Боучек је објавио и књигу *Белешке лекара опште праксе др Бохумила Боучека у бањи Подјебради 1873-1923* (Воушек 1923). У њој је такође описао свој рад у болници у Шавнику и најважније моменте боравка у Црној Гори.⁸

Културна граница у искуству др Бохумил Боучека

Сви наведени Боучекови записи, који су настајали у дугом хронолошком низу од готово пола столећа, показују да је он током шестомесечног боравка и рада у Шавнику (и то у хладном зимском периоду) био препуштен сам себи, трпећи оскудицу сваке врсте. Контакт с Цетињем и Котором били су веома отежани и Боучек је заправо био у изолацији.

⁶ Са тог путовања Лудвик Куба је 1892. године у Чешкој објавио опсежан путопис – *Na Černé Hoře* (Куба 1892), који је преведен на српски језик и објављен у Подгорици 1996. године под насловом *У Црној Гори* (Куба 1996).

⁷ Сарадња Б. Боучека и Л. Кубе поводом Кубиног путовања у Црну Гору описана је у Кубином путопису – *У Црној Гори*, и у књизи његових успомена – *Пресахла палета. Успомене, Zaslhlá paleta. Paměti* (Воушек 1958, Воушек 1995).

⁸ Све ове објављене радове и писма Бохумила Боучека региструје библиографија о Црној Гори на чешком језику, коју су приредиле Зденка Рахункова и Михела Рехакова 1993. године (Црногорска библиографија 1993).

Међутим, имао је довољно времена да упозна сурове животне прилике црногорско-херцеговачке средине у којој се нашао. Све му је то деловало страно, знатно другачије од прилика у родној Чешкој, и уопште – у Хабзбуршкој монархији, у којима се школовао и стицао прва искуства у лекарској пракси.

Када је добио телеграм са Цетиња (преко телеграфске станице на Острогу) да што пре крене онамо ради повратка у домовину, Боучек је записао: „Ништа ме није тако порадовало као та вест. Целих шест месеци водио сам у Шавнику веома једноличан живот: та једноличност, дуго време, недовољне везе с домовином (само два пута месечно добијао сам пошту), чежња по доласку, сирова околина – оставили су на мене непријатне утиске. Дању и ноћу желео сам себи неку промену“. Чак је неколико пута молио да буде пребачен у неко место ближе Цетињу. Ипак, после свега, његово опраштање са становницима Шавника „било је веома тешко“, јер су се били „навикли једни на друге и постали су драги једни другима“. Боучек на крају закључује: „Осећао сам радост зато што се враћам кући, али ипак ми је било жао што напуштам земљу у којој сам преживео многе веселе тренутке и много тога лепог упознао; земљу која има два лица – једно веома лепо, а друго веома опорно. Тај природни живот у њој врло је драг, предусретљивост њених херојских житеља заиста је утешна, а ја сам опет у њој био лишен толико тековина културе новог доба“.

У овим сажетим Боучековим записима садржане су контуре целокупног његовог искуства поводом боравка у Шавнику и Црној Гори. Али, то Боучеково искуство кристалисало се и сазревало је дуго – читаво пола столећа, како то показују сва његова писана сведочанства, а пре свега његове књиге из познијег доба стваралаштва. Тако формирано Боучеково искуство даје нам изврстан пример поимања *културне границе*, која је једна врста *друштвене границе*.

За истраживаче из области друштвених наука појам *граница* (енглески: *boundary*) односи се на „физичку или замишљену линију која дели нешто од нечега или означава домен или домет неке појаве или неког објекта“ (Pellow 1996: 1–8). Како прецизира један од најоригиналнијих теоретичара у антропологији –Норвежанин Фредрик Барт (Fredrik Barth), чијим су ставовима инспирисане савремена антропологија и социологија, реч ‘граница’ може означавати како физичку границу између држава тако и симболичку границу између друштвених група или границу између појмовних категорија, области знања и томе слично (Barth 1999: 17).⁹ О границама се данас у антропологији говори као о субјективној менталној конструкцији, која се споља манифестује кроз специфично понашање и различите културне и етничке симболе (Dubovický 2007: 188).

Упостављање друштвених граница претпоставља постојање колективног идентитета. Колективни идентитет се дефинише најчешће као

⁹ У том правцу су теорију друштвених граница развијали су и потоњи истраживачи (Lamont/Molnar 2002)

слика коју о себи ствара одређена група људи, а са којом се њени припадници идентификују, при чему тај идентитет не постоји сам по себи, већ увек само у мери у којој се са њом одређени припадници идентификују. Та слика је јака или слаба – у зависности од тога колико снажно живи у свести чланова групе и до које мере може мотивисати њихово мишљење и понашање. Језгро концепта колективног идентитета чини однос између ‘ми’ и ‘они други’ (Assmann 2001: 117–122). Утолико колективни идентитет није статичка категорија; напротив – то је динамичка, социјална конструисана спознаја нас самих у контрасту с ‘оним другима’ (Szaló 2003: 15–17). То важи, између осталог, и за културни и етнички идентитет.

Иако тек на почетку своје лекарске каријере, др Бохумил Боучек долази у Црну Гору као формиран интелектуалац из Чешке (Хабзбуршке монархије), тј. као представник друштвене елите из средњоевропскога културног круга. Та средина – у антрополошком смислу за њега представља страну ‘ми’. Сва лица која среће у Црној Гори, а посебно у Шавнику, у Боучековом искуству појављују се на почетку као ‘они други’, с битно другачијим навикама и могућностима у односу на људе из властите средине (тј. у односу на ‘нас’). Истина, језик црногорско-херцеговачке средине у којој се нашао (српски језик – словенски језик сродан чешком језику) није за Боучека представљао изразиту препреку, што му је омогућавало да брже схвата ту средину. Ипак, његови записи о властитом искуству стеченом током боравка у Црној Гори у целини су прожети дихотомијом ‘ми’ и ‘они’. То се најцеловитије види у Боучековим књигама: *Међу рањеним Црногорцима 1875–6. г.* (Боучек 1912) и *Белешке лекара опште праксе др Бохумила Боучека у бањи Подјебради 1873-1923* (Боучек 1923).¹⁰ Тако исказана Боучекова искуства можемо сагледати у оквирима следећих целина (1–8).

1. Сусрет с непознатом Црном Гором и навикавање на Шавник (Боучек 1912: 6–9, 60–63, 85, 95; Боучек 1923: 20)

Др Боучек се отиснуо на путовање у Црну Гору, заједно с др Хикелом, крајем септембра 1875. Године, без икаквог знања и представе о Црној Гори. Штавише, обојица нису ништа знали о томе шта се збива на устаничком подручју у Херцеговини и у самој Црној Гори. Информације о томе нису могли добити ни успут, код аустроугарских власти у Трсту, Задру и Котору. О томе је Боучек касније писао: „Нама се чинило као да смо на путу за тамну Африку“. Кад је кренуо у Црну Гору, Боучек је имао свега 25 година, и то путовање за њега је заправо представљало први искорак из средњоевропске културне средине.

Сусрет с Црном Гором, а посебно са Шавником и његовом околином, био је за др Боучека прави културни шок, мада је на пријему код књаза Николе на Цетињу доживео и једно пријатно изненађење. Боучек је записао о књазу: „Он је говорио српски, а ја чешки – и разумели смо се“. У свом првом датираном запису, од 20. октобра 1875. Године, Боучек је с много емоција описао своје

¹⁰ Обе ове Боучекове књиге нису преведене на српски језик, а цитате из њих аутор овог рада преводио је и разјашњавао уз помоћ чешких колега.

мукотрпно четвородневно путовање од Цетиња до Шавника (преко Никшићке Жупе), по тешко проходном терену, на коњу и пешке. За пут каже да је „заиста био грозан“, па наставља: „Нико од Чеха не може себи представити такав пут. Најгори пут код нас овде би био најбољи“. Али, такође истиче: „Зачуђујуће је како овде коњи иду безбедно по таквим путевима. Кад би му се оклизнула нога, био би изгубљен и коњаник и коњ. Овдашњи свет носи на ногама опанке, а то је обућа слична нашим 'бачкорима', и свако трчи по камењу као срна“. А кад је с једног од планинских висова угледао Шавник, осетио се веома непријатно: „Било ми је тада хладно око срца кад сам помислио да ћу у тако забаченом месту, тако удаљеном од света, морати да проведем целу зиму...“ После месец дана Боучек каже да много ради, а да нема толико посла – „не би знао шта да чини цео дан“. Ипак, већ 7. децембра записује: „Навикао сам се овде, тако да сам потпуно смирен“. Штавише, истиче да већ „течно пише српски“, чему се свак чудио, јер је „овде толико оних који не знају да пишу колико је код нас оних који то знају“. У Боучековим датираним писмима налази се доста података о борбама и успесима устаника, чиме је он нехотице постао и својеврсни хроничар Херцеговачког устанка. Пратећи догађаје на бојишту, Боучек се све више поистовећује са устаницима и квалификује их као „нашу војску“. Такође, он живо описује посете неколико знаменитих црногорских сенатора његовој болници, као и сусрете с некима од вођа херцеговачких устаника и другим истакнутим личностима из Шавника и шире околине.

Живећи у једном изразито планинском пределу пола године, Боучек није пропустио да опише и необичну околину Шавника, с дубоким кањонима, бистрим рекама, пространим пашњацима и високим планинама (посебно помиње Дурмитор и Војник), мада је нагласио да није могао предузети „научне експедиције“ у ширу околину „јер свугде лежи снег“. Ипак, посетио је у разним приликама села у околини Шавника: Превиш, Мокро, Пошћење, Мљетичак, Милошевиће, Комарницу и Дужи. Такође се осврнуо и на биљни свет и разне врсте дивљачи на том простору.

2. Куће, цркве и гробља (Боучек 1912: 9, 11–12, 21, 36–37, 53)

За куће у Црној Гори, па и у престоници Цетињу, Боучек каже генерално да „немају никаквог стила“, а да нису примењени ни „основни принципи симетрије“. То важи и за књажевску палату на Цетињу. У сеоским кућама редовно постоје две просторије: у једној је огњиште, где се спрема храна и обедује, а у другој се спава. У кућама нема никаквог намештаја, једино огромни кревети и сандуци (шкриње) за чување одеће и покривки. У сеоским кућама се на прозоре ставља, уместо стакла, разапета овчија кожа, премазана уљем. За столове и столице људи најчешће не знају, па се седи на вуненим душецима или на земљи. Понеке куће имају пећ од иловаче, а свуда је видљива прилична нехигијена. У већим, задружним фамилијама, око главне куће постављено је више зграда за поједине уже породице. За цркве Боучек каже да су мале, с непокривеним звоном, а да су гробља сасвим проста. Покојника сахрањују тако што га омотају платном и положи у гроб, па преко њега наслажу камење и на крају поставе дрвени крст без натписа.

3. Изглед и одевање људи (Боуџек 1912: 11, 19–20, 23, 43, 74, 86)

Већ током свог путовања из Цетиња у Шавник Боучек је видео сву немаштину становништва, али је приметио и „веома лепе жене и децу“. По Боучековој процени, људи у Шавнику и околини доста су здрави, „упркос нехигијенском животу“. Међу мушкарцима има много високих, а један младић из села Пошћења био је прави горостас (касније је постао ‘кабадахија’ у личној пратњи књаза Николе). Богишићев слуга ишао је стално бос, иако је новембар месец био одмакао. Боучек наглашава да мушкарци носе о пасу револвере и дуге ножеве (‘ханцаре’), с дршкама од слонове кости и украшене сребром и полудрагим камењем, и сви показују велику жељу да стекну добро оружје и лепу, златом прошивену свечану црногорску ношњу. Попови носе оружје и одећу као и остали мушкарци, а једино се разликују по томе што пуштају браду. При повратку из Шавника Боучек је у Даниловграду видео и племенску ношњу Пипера и Куча, која се разликовала од обичне црногорске, а била је „у албанском стилу“. Боучек детаљно описује одевање жена, које радо носе на себи много злата и сребра, и одмах се познаје која је из богастије куће. Жене на својим капама имају понекад пришивене две или три ниске скупочених новчића. Носе дуге кошуље, опасане у струку, а сребрне раскошне копче њихових појасева често имају велику вредност. Поврх кошуље носе кратак прслук и дуги зубун, који је спреда раскопчан. Међутим, чисте кошуље могу се код жена и мушкараца видети само о славама и у другим свечаним приликама.

4. Свакодневни живот и обичаји (Боуџек 1912: 11–13, 19, 30, 32, 39, 40, 44–45, 53, 60, 72, 73)

Највећи део својих записа др Боучек посвећује, ипак, свакодневном животу и обичајима у Шавнику и његовој околини. Тешкоће рада и преживљавања у тој планинској забити, и то у јесењим и зимским приликама, које су битно отежавале везе с другим крајевима Црне Горе, нису Боучека спречавале да са интересовањем прати живот око себе и упоређује га с приликама у својој чешкој домовини. Боучек је на почетку свог боравка у Шавнику записао: „Људи овде немају ништа осим камена. Цео дан седе, разговарају, пију кафу и ракију, а жене плету дебеле чарапе и служе“. Једног свог слугу Боучек није успео научити да ишта послуша и уради како треба, иако је био веома учтив. Ручак и вечера завршавају се наздрављањем књазу Николи, као и присутним гостима. После здравице наступа гуслар, а свака гусларска песма почиње стереотипним стиховима: „Све у славу Бога јединога, а за здравље свијетлога књаза и његова млада нашљедника – њему сина, нама господара“.

Боучек је у Шавнику и околини био на славама Светог Луке и Светог Николе, на којима се окупљало и по двадесетак људи, изобила јела овчетина и много наздрављало вином и ракијом. Свадба којој је присуствовао била је врло скромна, без икакве музике, мада је млада била доведена из престоног Цетиња. Младожења је одмах после свадбе отишао у школу на Цетиње и не примакавши се младој. Мушкарци при окупљањима у кући и за софром не залазе међу жене, а потпуно им је непојмљив обичај да мушкарац љуби жени

руку (племенски капетан не би својој жени пољубио руку „ни за 20 наполеона“). На другој страни, жене у знак поштовања често љубе мушкарцима руку, а сматрано је великим моралним прекршајем то што млада доведена с Цетиња није женама на свадби у Шавнику пољубила руку. У свим свечанијим приликама мушкарци испаљују хице из својих револвера. Постоји обичај ‘гледања у плећа’, чиме се предсказује блиска будућност. Обичан човек лако подноси рањавање и издржава оно што човек у Чешкој „не би био у стању“. На другој страни, исти ти људи веома су ‘меки’ у преживљавању обичних болести. Војни обвезници при поласку у борбу или на извршавање неке друге обавезе морају са собом понети храну за 14 дана, а старешине носе ознаке старешинства на својим капама. Постоји велики проблем у регрутовању младића за војну музику, јер се за ту службу сматрало да је мушкарцима испод части. Војници су тек последњих година били приучени артиљеријској вештини.

5. Локална кухиња (Воушек 1912: 8, 12, 22, 50; Воушек 1923: 20, 22–23)

Већ током путовања у Шавник Боучек је пробао кувану овчетину, која му се „гадила“. За вино каже да се готово не може пити јер смрди на кожу, пошто се преноси у мешинама од овчије, козје или свињске коже, а да није тога – било би „доста добро“. Међутим, после месец дана записује: „Прија ми овдашња кухиња. Имамо доста говедине, која је веома јефтина [...] имамо укусне пастрмке, доста пиринча. Али, хлеб није добро печен, а ни вино ми не прија. Пиво пак не можемо добити, а пошто је боље овде доста скупо [...], то пијем само изврсну воду, које овде има у изобиљу, и кафу. Увече пијем чај“. У разним приликама пробао је јагњетину с ражња, а ракија се често пила, понекад и медовина из велике посуде. Описује печење хлеба у црепуљи и кување јела у котлу над огњиштем, које се стално одржава. Наглашава да људи у Шавнику не воле кромпир, тако да их стално мора молити да му кувају кромпир. Примећује да домаћице не знају да праве различита јела од брашна, а да су једино веште у прављењу пите с овчијим сиром и приганица (ушטיפака). Жито се меље у бројним малим воденицама, а при мељави се мекиње не одвајају. Сви се строго придржавају поста, с тим што користе рибу из локалних речица и маслиново уље, које „има веома рђав укус“. Боучек без ограде закључује: „Тако једнолична кухиња нама – размаженим Чесима – незамислива је“. Пошто је устанак, са свим недаћама, био у јеку, добротворене организације и црногорске власти обезбедиле су у Котору бесплатан кукуруз за устанике и црногорско становништво. По кукуруз је ваљало ићи властитим коњима или организовати пренос о свом трошку. Допремање робе из Котора било је, иначе, веома скупо.

6. Занати, трговина, саобраћај, новац (Воушек 1912: 9, 14, 17–18, 21–22, 24–25, 29, 38, 48)

Боучек наглашава да у целој Црној Гори недостају занатлије, те су стога занатски производи веома скупи. У Шавнику је био један ковач „родом Далматинац“. Локални тесари немају длета, а даске праве тако што теслом тање дебло све до потребне дебљине. За мере и ваге Боучек каже да су „без

контроле“, па је тако трговац у Шавнику, дошљак из Рисна, могао без зазора немилосрдно поткрадати локално становништво. „Главна трговина води се овцама“, а овце се гоне масовно у Котор, где се кољу и месо суши. Суво месо продаје се дуж Приморја, „све до Трста“. Боучек примећује да овдашње овце „имају веома танке и голе ноге и дуге чељусти“, што упућује на њихову способност да се се крећу и пасу по врлетном терену. Саобраћај се одвија искључиво коњима према Острогу, Цетињу и Котору, али је нередован, тако да новине и пошта стижу с великим закашњењем. У Шавнику, као и свугде у Црној Горим знају само за ковани новац, а сваки мора знати однос између појединих валута (аустроугарских, турских, италијанских, француских).

7. Моралне вредности и духовни живот (Bouček 1912: 16–17, 23, 25–26, 28–29, 34, 38, 51–52, 54, 59)

Лечећи рањене устанике у Шавнику, Боучек констатује да „многа устаника долази овамо, неки су овде и рођени“, и наглашава: „Овдашњи ратници колико су мирни код куће толико су окрутни у боју и ничега се не боје [...]. У друштву највише поштовања има онај који је највише посекао турских глава; као што се код нас питамо колико девојка има хиљада [новца], тако се овде девојке питају колико је посекао глава момак који настоји да придобије њену наклоност [...]. Црногорац је дете рата и сваког дана с радосћу ишчекује хоће ли га Господар позвати на оружје“. Колико год се мушкарац при својим тврдњама позива на Бога, веру, крст, свој образ, оца, мајку и децу, толико је спреман да се и на свечанији начин закуне пред крстом и својим дететом позивајући се на Бога, Светог Јована, Светог Петра и све свеце. А као што се китњасто заклињу, мушкарци на исти начин знају и да проклињу и псују. Боучек примећује да је раније постојала и крвна освета, али да је тај обичај застарео. Иако махом неписмени (десетак година пре Боучековог доласка није постојала никаква школа у том крају), људи су веома пажљиви и разумно се понашају у различитим ситуацијама, па и када суде, при чему се не примењују никакви писани закони.¹¹ Нико не оспорава своје дугове, мада нема никаквих записа о томе.

За децу др Боучек каже да су „љубазна, умиљата и талентована“, па наглашава: „Скупљала су се око мене. Волео сам да се играм са њима. Средио сам им гимнастичке справе на нашем тргу и изводио са њима соколске вежбе“. Међутим, истиче битно различит однос људи према мушкој и женској деци, у шта се уверио већ на примеру породице свог домаћина – дробњачког капетана: „Код Пекића има петоро унучади: деветогодишња Јелена, седмогодишња Ката, петогодишњи Шћепан, четворогодишња Јулка и тромесечна Марица [...]. Јелена и Ката су у кући као Пепелуге, морају обављати сав тежак посао, чак и да по свакаком времену доносе дрва из шуме. Задржавају се мало у кући и носе бедну одећу. Супротно томе, мали Шћепан је веома размажен, има лепу одећу, по цели дан се игра, омиљен је не

¹¹ Боучек каже да је 1855. године књаз Данило издао „грађански законик“, али наглашава да, кад је он боравио у Шавнику, дробњачки капетан није ништа знао о том законнику и судио је „по свом разуму“ (Bouček 1912: 38).

само код укућана него и код других људи, и то само зато што је мушко“. Много топлих речи Боучек је написао о малој Јулки, којој је поклањао много пажње и учио је реду, а опомињао је и њене родитеље да више брину о њој. Дете се толико било везало за њега да је у једном моменту капетанова жена рекла да је може са собом водити у Чешку.

Боучек наглашава да и обични људи показују велико интересовање за све што за њих представља новину. Припитују га стално о његовој домовини, знају за Чехе и изражавају наклоност према њима због чешког словенофилства и пријатељског односа према Црној Гори. Са одушевљењем Боучек констатује: „Своју историју знају боље него наши људи. Иако не знају да читају и пишу, осим ретких изузетака, све памте изврсно“. Затим додаје да им историју заправо казују гуслари, а садржај епских песама је „диван и оригиналан“ (цитира, у преводу на чешки језик, неке епске песме које је записао). За српске народне песме каже да су „заиста права драгоценост“, а да их обавезно треба читати у оригиналу. Ипак, „инструментална реализација“ (гуслање) није му се свидела, чему су се „Црногорци чудили“, а певао је и он њима чешке песме, које се пак њима „нису свиделе“. Скреће пажњу и на тужбалице, којима некад и професионалне нарикаче исказују „дивне речи и за потпуно безначајне људе“. За српски језик Боучек каже да је „најмилиозвучнији од свих словенских језика“, а да у нагласку има доста сличности с чешким језиком. Сматра да се у Црној Гори говори „најбољи српски језик“, а и у вези са свим тим наглашава: „Мислим да ће се Срби због своје велике духовне надарености истаћи у будућности међу Словенима“.

8. Опроштај од Шавника и Црне Горе (Боуџек 1912: 6–9, 60–63, 85; Боуџек 1923: 20, 22–23)

Када је вест о Боучековом одласку обишла Шавник и околину, многи су мушкарци плакали, посебно рањеници. Сви су на неки начин учествовали у опраштању ‘без краја’ од ‘доктора’ и доносили дарове за пут, а многи су замолили Боучека да им нешто „сврши на Цетињу“. Дробњачки капетан је додао: „Похвали ме тамо, а ја ћу, кад дођем на Цетиње, похвалити тебе“. Сликовито и с много детаља, али и с много већим знањем о терену којим је пролазио (уз историографске ‘дигресије’), Боучек је описао своје путовање, после пола године, натраг из Шавника на Цетиње: преко планине Војник, Никшићке Жупе, Повије (испод Острога), Даниловграда и Ријеке Црнојевића.

О поновном пријему др Боучека и др Хикла код књаза Николе на Цетињу остао је Боучеков запис: „Књаз нас је примио веома љубазно. Било му је жао што смо толико искусили у његовој земљи, коју он и народ зову ‘дивљачком’. Чудио се како смо добро научили српски језик, посебно ја“. А завршавајући хронологију свога боравка у Црној Гори, Боучек каже да су их на путовању од Цетиња до Котора почасно пратила два књажева перјаника, уз напомену: „Непрестано смо певали црногорску народну химну ‘Онамо за брда

она' (речи су од књаза, а мелодија од капелника Шулца). Перјаници су пуцали из пушака, а ми смо с врха на крају гледали према Цетињу".¹²

Боучеков накнадни однос према властитом искуству боравка у Црној Гори

Колико год му својевремено боравак и рад у забити Шавника тешко падао, Боучек је временом своје бављење у Шавнику и Црној Гори све више доживљавао као 'херојско доба' своје младости. Емоције су годинама пратиле ту његову животну успомену – поступно су сазреле и претакале се у веома позитивно лично животну искуство (Боучек 1912: 85–87; Боучек 1923: 97, 106).

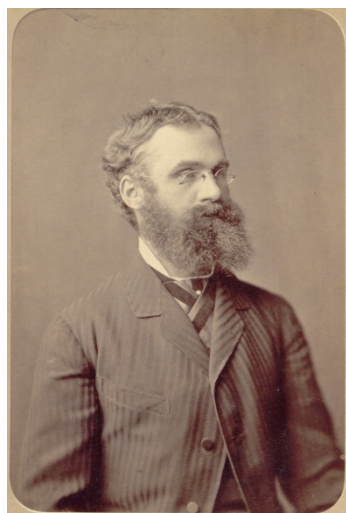
Боучек је накнадно показао да се у много чему идентификовао са људима које је упознао у Шавнику, јер је, као пажљив посматрач и културан човек, поступно разумевао напоре ондашње сиромашне и патријархалне црногорско-херцеговачке средине, сву логику претрајавања у тако тешким приликама. На тај начин је изишао из оквира цивилизацијски знатно развијеније и богатије средњоевропске средине, оне којој је припадао. Заправо – премостио је оштру културну границу која је делила те две средине. Дистанца између 'ми' и 'они' у Боучековом случају постала је у међувремену много мања, а колективни идентитет коме је он припадао (етнички – чешки; културни – средњоевропски) показао је своју динамичку природу.

Овако уобличено животну искуство упућивало је Боучека током лекарске праксе у Подјебрадима на успостављање све чешћих и приснијих веза с људима из јужнословенских крајева.¹³ А такав однос према 'јужној браћи' (како је говорио) усадио је и у душу свог сина др Бохуслава Боучека, који се као лекар нашао у редовима српске војске у балканским ратовима, а

¹² Чех Антон Шулц прешао је из Котора на Цетиње 1871. године и основао је певачко друштво и војну музику, чији је био капелник. О његово вишегодишњој улози у музичком животу Црне Горе вид. више у: Luketić 2005: 17–31.

¹³ Архивски подаци Боучековог фонда у музеју у Подјебрадима показују да је Боучек успоставио пријатељске контакте с већим бројем појединаца родом из јужнословенских крајева. Некима је много помагао током Првог светског рата. Али, није заборављао ни своје пријатеље у Шавнику, а с некима од њих водио је преписку по повратку из Црне Горе. Када је Лудвик Куба посетио Шавник 1890. године, пренео је Боучекове поздраве становницима Шавника, а Јулки Пекић, која је већ била удата, послао је поклоне. Јулка, која га није запамтила, послала му је као уздарје вунене чарапе и кратку поруку: „Господине докторе, захваљујем вам за дар преко свијета. Шаљем вам дар и хвала“. О томе је писао и Куба у својој књизи *У Црној Гори* (Куба 1892, Куба 1996). Боучек је 1909. године упутио у Шавник сина Ладислава, који је дошао у друштву с пријатељем, инжењером Хрдличком. Младићи су били веома топло примљени у Шавнику, где су и после више од три деценије добро памтили др Боучека. Боучек је и тада слао поклон својој љубимици Јулки, али је она била умрла, па је поклон уручен њеној сестри Марици, која је тек била рођена кад је Боучек дошао у Шавник 1875. године (Боучек 1912: 86–87).

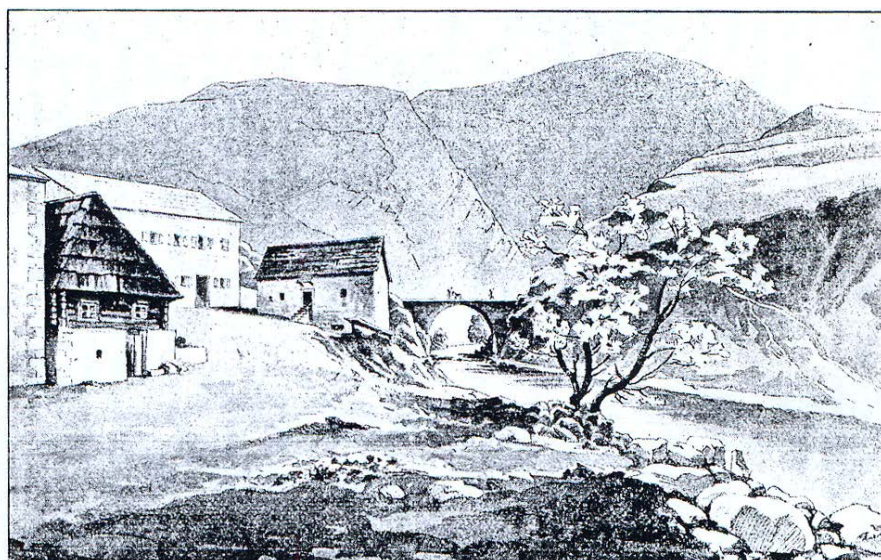
као добровољац – и у Првом светском рату. На крају своје књиге „Међу рањеним Црногорцима 1875–6. г.“, објављене готово четири деценије после боравка у Шавнику и у Црној Гори, Боучек је са сетом записао: „Прошле су године. Нисам заборавио Црну Гору“.



Др Бохумил Боучек



Границе Црне Горе у време Боучековог боравка и данас



Шавник из 1890. године (цртеж Лудвика Кубе)

Литература

- Assmann 2001 – Jan Assmann, *Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, Praha, 2001.
- Бабић 1978 – Бранко Бабић, „Прилог изучавању положаја херцеговачких избјеглица у Црној Гори 1875–1878“, [у:] *Стогодишњица црногорско-турског рата 1876–1878. Зборник радова*, Титоград, 1978, 223–242.
- Barth 1969 – Fredrik Barth, *Introduction*, [in:] Fredrik Barth (red.), *Ethnic Groups and Boundaries. The social Organization of cultural Difference*, Long Grove (Illinois), 1969.
- Barth 1999 – Fredrik Barth, *Boundaries and Connections*, [in:] Anthony Cohen (red.), *Anthropological Perspectives on Boundaries and Contested Values*, London – New York, 1999, 17–36.
- Bouček 1912 – MUDr. B. Bouček, *Mezi raněnými ČernoHORCI*, Poděbrady, 1912.
- Bouček 1923 – Bohumil Bouček, *Zápisky praktického lékaře MUDr. Bohumila Boučka v Lazních Poděbradech*, Kolin, 1923.
- Dašić 1998 – Miomir Dašić, „Teritorijalno širenje crnogorske države“, XXX/1–2, Beograd, 1998, 23–48.
- Dubovický – Iva Dubovický, „Etnické a kulturní hranice“, [in:] Stanislav Brouček – Richard Jeřábek (eds.), *Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*, Praha, 2007, 188.
- Kuba 1892 – Ludvík Kuba, *Na Černé Hoře. Cesty podniknuté za účelem sbírání národních písní roku 1890 a 1891. Popsal a nakreslil: Ludvík Kuba*, Praha, 1892.
- Kuba 1958 – Ludvik Kuba, *Zaschlá paleta. Paměti*, Praha, 1958.
- Kuba 1996 – Ludvik Kuba, *U Crnoj Gori. Putevi preduzeti sa namjerom sakupljanja narodnih pjesama (1890–1891)*, Podgorica, 1996.
- Lamont/Molnar 2002 – Michèle Lamont / Virag Molnar, „The Study of Boundaries in the Social Sciences“, *Annual Review of Sociology* 28, Palo Alto (California), 2002, 167–195.
- Luketić 2005 – Miroslav Luketić, *Česi u muzičkom životu Crne Gore*, Budva, 2005.
- Luković 2008 – Miloš Luković, „Lékařská mise Bohumila Boučka v Černé Hoře v letech 1875-1876 z hlediska etnologického a kulturněhistorického“, *Národopisná revue*, 1/2008, Strážnice (Česká republika), 2008, 21–28.
- Pellow 1996 – Deoborah Pellow, „Introduction“, [in:] Deoborah Pellow (red.), *Setting Boundaries. The anthropology of Spatial and Social Organization*, Westport (Connecticut), 1996, 1–8.
- Szaló 2003 – C. Szaló, „Sociologie formování sociálních identity“, [in:] C. Szaló – I. Nosál (eds.), *Mozaika v re-konstrukci: formování sociálních identit v současné střední Evropě*, Brno, 2003, 13–36.
- Црногорска библиографија 1993 – *Црногорска библиографија. Библиографија о Црној Гори на чешком језику 1801–1991*, том IV, књ. 3, св.1–2, приредиле Здењка Рахункова и Михаела Жехакова, Цетиње, 1993.
- Ђоровић 2007 – Томаш Ђоровић, *Шавник из заборава*, Шавник–Београд, 2007.

Hrabětová 1999 – Jana Hrabětová, *Poděbrady. Průvodce po přírodních a historických zajímavostech města a okolí, po muzeích a místech, vztahujících se k významných osobnostem*, Poděbrady, 1999.

Miloš Luković

Cultural Boundary in the Experience of Czech Doctor Bohumil Bouček Regarding his Stay in Montenegro 1875/76.

Czech doctor Bohumil Bouček was sent to Montenegro by the Austro-Hungarian government in order to give medical aid-treatment to participants of the Herzegovina Uprising (1875/76), who were treated in Šavnik, on the border between Montenegro and Herzegovina. Staying in an unfamiliar society dr. Bouček faced huge cultural differences in relations with the Czech and Austro-Hungarian society where he originated. That is why he hardly endured crude life in the Dinara's area where he was staying, as well as the manners and habits of Durmitor's highlanders (he tried to change some of these manners and habits). In time dr. Bouček started to understand the socio-political structure of that society and the mentality of its people. He especially liked the children. Later, when he left Montenegro he kept in touch with some people in this society. Moreover, dr. Bouček sent musician Ludvig Kuba and his son – a doctor and other intellectuals from the Czech to Šavnik. When the Balkan Wars broke out in 1912, he was encouraged to sum up his experience during this stay in Šavnik and Montenegro, and wrote a book titled "With Wounded Montenigrins" (1912). This book, based on published letters, had various editions. In this book and further appearances he identified himself with people from Montenegro he had met, and crossed cultural differences between Montenegrin society and his homeland.

Key words:
Dr Bouček, Czech (Habsburg royal country), Montenegro, cultural differences.

**КУЛТУРЕ И ГРАНИЦЕ У СРЕДЊОЈ
ЕВРОПИ
CULTURES AND BOUNDARIES IN
CENTRAL EUROPE**

Приче са моравско-словачке границе¹

У свом реферату бавим се сликом културне и државне границе у култури свакидашњице људи који живе 'на граници' – на малом географском простору испод Белих Карпата (Bíle Karpaty). Субрегион Недашовске Заврши (*Nedašovské Závřší*) налази се у јужном делу етнографског региона Валашко (*Valašsko*), на територији Чешке Републике, и то источног дела Моравске. У оквиру назначеног микросоцијалног простора, на граници са Словачком Републиком, пажњу посвећујем променама културне или државне границе и њеној рецепцији од стране становника Недашовске Заврши. Пратим појаве које спадају у сферу локалног идентитета и колективног памћења, али у ширем контексту историјских и политичких промена.

Увод

Недашовске Заврши је мали регион (субрегион) који се одликује демографским и културним континуитетом, неким од изразитих елемената традиционалне народне културе, високим нивоом религиозности, већим бројем деце у породицама и већом потрошњом алкохола. Теренска истраживања на том простору обављала сам, са више прекида, почев од средине 70-их година 20. века, када сам бележила фолклорну прозу (приче) за свој дипломски рад (Tomancová 1975). Последњих деценија сам на том терену обављала истраживања која су била усмерена, пре свега, на живот и културу деце, с освртом на фолклорне појаве (Pospíšilová 1999, 2003). Уз примену методе директног учешћа (посматрања) и вођења усмераваних (структурираних)

Кључне речи:

етнологија, чешко-словачки односи, моравско-словачка граница, локални идентитет, колективно памћење.

¹ Овај рад је настао уз подршку дуготрајног концепцијског развоја истраживачке организације РВО: 6837 8076.

разговора, пратила сам свакодневну културу овдашњих житеља и континуитет етнокултурне традиције.²

Теми границе приступам у складу са концепцијом Фредрика Барта (Fredrik Barth), који поистовећује значај групних граница и рецепцију границе од стране самих актера. О границама се говори као о субјективној менталној конструкцији, која се споља манифестује кроз специфично понашање и различите културне и етничке симболе (Dubovický 2007, 188).

Прва прича – историјски дискурс у прошлост Чеха и Словака

Средња Европа је регион у коме су различите етничке групе заједно живеале вековима. Последице етничке, језичке, културне и конфесионалне различитости биле су следеће: некад толерантна, а некад конфликтна коегзистенција група, двојни идентитет појединаца, промена идентитета у току живота итд. (Kiliánová 1994, 46–47). У раном средњем веку, на средњоевропском простору створена је држава Велика Моравска, која се простирала на подручју средње и јужне Моравске, југозападне и средње Словачке и суседних области Аустрије и Мађарске.³ По смрти кнеза Свјатоплуга (владао 871–894. године) и пропасти Велике Моравске, под ударима најезде Угара (Мађара), судбина Чешке и Моравске текла је различито у односу на подручја касније Словачке.⁴ Од 10. века нашег времена, границе између чешких земаља и данашње Словачке нису се значајно мењале. Поред тога, у планинском делу ове границе, у западним Карпатима, постојали су приближно једнаки географски услови са обе стране те границе, што је погодновало насељавању сточарског становништва на тај простор (тзв. валашка колонизација / *valašská kolonizace*) у последњим деценијама 15. и током 16. века.⁵ То је у знатној мери интегрисало простор региона Валашко и учинило га делимично културно специфичним у односу на остала подручја чешких земаља (Vařeka 1994, 181), а истовремено га и учинило доста сличним суседном подручју у границама данашње Словачке.

У новијој историји односа између Чеха и Словака има неколико значајних момената. После Првог светског рата, 1918. године настала је Чехословачка Република, а за време Другог светског рата, под упливом фашистичке Немачке, два народа су се раздвојила – створена је Словачка

² Етнокултурна традиција представља део глобалних традиција, али има диференцијални карактер у односу на друге делове глобалних традиција (Leščák 1986, 108). Целу област културе која израста из традиције, која је формирана путем традиције или је њоме инспирирана, сматрамо етнокултурном традицијом (Pavlicová – Uhlíková 2008, 52).

³ За време владавине кнеза Рагислава, 863. године у Моравску су из Солуна дошли словенски просветитељи Ћирило и Методије, и старословенски је постао литургијски језик.

⁴ На време када су Угри продрли у нека подручја Моравске подсећају имена данашњих моравских градова – Ухерски Брод (*Uherský Brod*), Ухерско Храдиште (*Uherské Hradiště*), Ухерски Острох (*Uherský Ostroh*) (Botík 2007, 27).

⁵ Из опсежне литературе која говори о традиционалној пољопривреди у региону Валашко, а у том контексту – и о валашкој колонизацији, овде се наводи текст чешког етнолога Рихарда Жежабека (Jeřábek 2007).

137Република и уведен је Протекторат Чешка и Моравска. Године 1945. обновљена је Чехословачка Република, а од 1968. године у њој је успостављено чешко-словачко федеративно уређење. На почетку 1993. године заједничка држава подељена је на две самосталне државе – Чешку Републику и Словачку Републику.

Друга прича – идеја чехословакизма

У 19. веку, у време народног препорода, Чеси су конструисали свој идентитет у свесној супротстављености према Немцима, са којима су делили географски, политички и економски простор унутар Аустроугарске монархије (Holý 2010, 13). На крају постојања Монархије, у интелектуалним круговима владала је свест о чешкој и словачкој узајамности (Štúr 1842, Holuby 1896). Изрази те свести кулминирали су на Чехословачкој етнографској изложби (*Národopisná výstava československá*) у Прагу 1895. године, на којој је словачка народна култура представљена заједно са чешком и моравском. Ово укључивање Словака Чеси су сматрали изразом културних веза две етнички најближе нације у Европи (Brouček 1996, 18).

Слично томе, и часопис *Český lid* („Чешки народ“), основан 1891. године, од почетка је показивао интересовање и за словачку народну културу (Jeřábek 1991, 1). Уредник Чењек Зибрт (Čeněk Zíbrt) давао је у часопису простор и нешколованим словачким сарадницима и објављивао је многе њихове чланке и фолклорни материјал, укључујући и кореспонденцију. Иако чланци о фолклору из Словачке нису давали репрезентативну слику фолклора на терену, они су мотивисали те и друге истраживаче на даљу активност (Hlôšková 2002). Чешки учитељ и писац Карел Калал (Karel Kálal), који је радио и у Словачкој, формулисао је поимање неједнакости између ‘браће’ на следећи начин: „Чех је старији, а Словак је млађи брат. Млађи је обично склон веровању да старији својим саветима иде у сопствену корист...“ (Kálal 1905, 143, према Holý 2010). Основа за стварање чехословачке државе била је идеја чехословакизма – концепција која је извирала из представе о постојању чехословачке нације, која има две ‘гране’ – Чехе, који говоре чешки језик, и Словаке, који говоре словачки језик. Сарадња Чеха и Словака у етнографији на крају 19. века довела је до оснивања удружења Чехословачко јединство (*Československá jednota*) и до размишљања о нереализованом пројекту заједничког чехословачког језика (Brouček 1984, 614). После настанка Чехословачке Републике, чехословакизам је постао државна доктрина, и она је уграђена у устав из 1920. године. У тој држави, чехословачки народ је постао већински народ, а у њој је такође живело више мањина, пре свега – бројна и јака немачка мањина.

Трећа прича – етнологија у служби политике

Требало је да етнографија научно подржава и легитимише постигнути национални и просторни оквир нове државе, укључујући и идеју чехословакизма. Задатак политичке етнологије, коју је обликовао оснивач

академске етнографије Карел Хотек (Karel Chotek), било је заправо тражење етнографских аргумената за потврду доктрине чехословакизма. Чешки етнографи третирали су словачку народну културу као саставни део чехословачке националне културе (Lozoviuk 2009, 22), која је представљана на одговарајући начин.⁶ К. Хотек, професор етнографије у Братислави и Прагу, формулисао је политичку етнографију (*politický národopis*) 1921. Године, после повратка из политичких и културних мисија у иностранству, у служби владе Чехословачке Републике, и то у време – приближавања Чехословачке и Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца.⁷ Духовни отац политичке етнографије био је антрополог, археолог, етнограф и слависта Лубор Нидерле (Lubor Niederle). Његове студије, пре свега *Словенски свет* (1909), постале су главни извор знања о Словенима у врху светске политике, на пример – за америчког председника Вудроа Вилсона (Woodrow Wilson), у процесу уређења Европе после Првог светског рата (Moravcová 2006, 109). Л. Нидерле и К. Хотек учествовали су чак и у поступку утврђивања пољско-чешке и мађарско-југословенске границе (Lozoviuk 2009, 22–23).

После Другог светског рата, етнографска истраживање области око граничних линија Чешке и Моравске, које су поново насељене после насилног иселења Немаца, била су великим делом фокусиране на реемигранте чешког порекла. Та истраживања су се одвијала у новој политичкој ситуацији: на многа питања утицала је марксистичка идеологија, а неки подаци били су подвргавани цензури или аутоцензури (Lozoviuk 2009). У сваком случају, истраживањима новонасељених области посвећивана је велика пажња. У том контексту истицани су, пре свега, процеси интеграције у овим областима, њихов ‘национални’ и ‘социјалистички’ карактер. Заправо, требало је истраживањима показати успешне социјалистичке промене у областима око граница, а тиме и успешан развој целог социјалистичког друштва (Nosková 2011).

Од 1989. Године, државне границе на подручју средње, источне и југоисточне Европе пролазе кроз различите промене: на једној страни нестају (немачко-немачка граница), на другој страни јачају (на простору бивше Чехословачке, Југославије и Совјетског Савеза), па чак настају и конституишу се нове (на пример у Босни и Херцеговини). Промењене ситуације на границама доносе нове перспективе и могућности за етнографска истраживања (Lozoviuk 2009, 25).

⁶ На пример, публикација са сликама: *Umění československého lidu* [„Уметност чехословачког народа“] (Z. Wirth, L. Lábek, A. Matějček, Praha 1928), или књига: Jan Húsek, *Hranice mezi zemí moravskoslezskou a Slovenskem* [„Граница између земље моравскошлеске и Словачке“]. *Studie ethnografická*, Praha 1932.

⁷Циклус предавања на Универзитету Коменског у Братислави: *Hlavní otázky politického národopisu na Balkáně* [„Главна питања политичке етнографије на Балкану“].

Четврта прича – колективни идентитет становника субрегиона Недашовске Заврши

Језгро концепта колективног идентитета, чији је саставни део и етнички идентитет, јесте однос између ‘ми’ и ‘они други’. Ј. Асман (J. Assmann) схвата колективни идентитет као слику коју о себи ствара одређена група људи, а са којом се идентификују њени припадници, при чему тај идентитет не постоји сам по себи, већ увек само у мери у којој се са њом одређени припадници идентификују. Та слика је јака или слаба, у зависности од тога колико снажно живи у свести чланова групе и до које мере може мотивисати њихово мишљење и понашање. Представа о друштвеној припадности, која се назива колективни идентитет, заснована је на учешћу у заједничкој свести и заједничком памћењу (Assmann 2001, 117, 122). Колективно памћење је увек ‘усидрено’ у простору (Halbwachs 2009).

О колективном идентитету становника трију наведених планинских села субрегиона Недашовске Заврши, који се именују као Завршани (‘Závřšani’), говоре и забележени наративи, у којима се могу пратити промене у политичким и друштвеним догађањима у раздобљу од тридесет година. Као што је већ речено, своје прво истраживање на том простору обавила сам средином 70-их година прошлог века, у време постојања Чехословачке Социјалистичке Републике са федеративним уређењем, када је моравско-словачка граница ментално схватана као историјска и језичка граница, а у великој мери – и као културна граница (Vařeka 1994, 181). Тако је било (са изузетком периода Другог светског рата, када је била формирана Словачка држава – *Slovenská republika*) све до поделе Чехословачке 1993. године, када је моравско-словачка граница постала чувана државна граница, на којој су постављене царина и друге граничне службе. При раздвајању две земље, читава граница између Чешке Републике и Словачке Републике, односно моравско-словачка граница, одржала се у првобитном облику. Једини спорни изузеци била су три погранична села, од којих су случај села У Сабату (*U Sabotů*, регион *Hornácko*) владе две земље решиле тек доношењем закона 1997. године. Тај случај су детаљно обрадили словачки етнологи (Popelková – Vrzgulová 1998). Гранични режим је попустио 2004. године, када су обе земље постале чланице Европске уније, а када су 2007. године обе државе приступиле шенгенском споразуму, обновљена је могућност свакодневног контакта становника обе земље.

Етничким и културним границама сматрају се оне разлике (етничке, културне) које поједине групе тако доживљавају, а обично и испољавају. Главни механизам обликовања граница јесте (међукултурни) контакт међу групама (Dubovický 2007, 188). Приликом својих истраживања 70-их година прошлог века на простору Недашовске Заврши, од људи који су још памтили Аустроугарску, стварање нове чехословачке државе и Протекторат Чешка и Моравска забележила сам приче које се тематски везују за неколико области живота ‘на граници’. У тим причама, Словаци који су живели иза ‘границе’ појављују се као ‘они други’. Прелажење границе у Словачку није било ништа необично (осим за време Другог светског рата) и контакти са Словацима били

су део свакидашњице. Наративи детаљно говоре о сезонским радовима Завршана у Словачкој, о одлажењу за послом у плодне равничарске области Словачке (жетва житарица, вађење кромпира и цвекле).⁸ Ове приче садрже такође хумористичке епизоде, у којима се показују виспреност или глупост актера разних националности – Словака, Мађара, Јевреја итд. Често су се мушкарци присећали удварања Словака моравским девојкама, и обрнуто – Мораваца словачким девојкама. За време Другог светског рата и постојања Протектората, 'пословну делатност' представљало је пре свега шверцовање стоке, дувана, хране и друге робе, што је било праћено варањем пореских службеника и другим догађајима у вези са ризичним прелажењем границе. Актери су били партизани или чланови локалних породица, прогоњени од стране немачке полиције, или пак руски војници. Свакодневни живот становника пружао је много прилика за ступање Мораваца, тј. Завршана, у контакт са Словацима, а њихови сродни језици притом нису представљали никакву препреку.

Сама граница се у наратијама Завршана експлицитно тематизује једино у доба када је представљала границу између држава – за време Другог светског рата и постојања Словачке државе (*Slovenská republika*). Словаци су у причама Завршана описивани неутрално; описиване особе не представљају ни изразито негативне ни изразито позитивне карактере. Иронизована су само службена лица, представници државне управе (градоначелник, порески службеници, полиција). Време од поделе Чехословачке (1993) до примања обе републике (Чешке и Словачке) у Европску унију (2004) и шенгенски простор (2007) донело је ограничење свакодневних контаката и захлађење односа међу људима који су живели 'на граници'. Несразмерно велике новосаграђене зграде царине и других граничних служби, које су данас празне, представљају споменике стања у том релативно кратком периоду. У садашњости, после потпуног отварања граница почетком 2008. године, Завршани се све интензивније срећу са својим словачким суседима на два нивоа – приватном и институционалном. Приватну сферу представљају, пре свега, контакти у оквиру родбинских веза, као и прелажење границе због куповине, туристичко-рекреативних потреба и слично. У субрегиону Недашовске Заврши нису више изузетни чешко-словачки/моравско-словачки мешовити бракови: по подацима информатора, у последње време је порастао број мешовитих парова или бракова, захваљујући редовним контактима и вежбама фудбалера и ватрогасаца. Села која сам истраживала успоставила су сарадњу са блиским словачким селима иза границе преко ватрогасних друштава, фудбалских клубова и удружења сениора. Заједничка припадност становништва са обе стране границе римокатоличкој цркви такође представља интегративни чинилац (Kiliánová 1998, 13). На пример, на Маријански благодан (празник

⁸ „Тако ћу Вам рећи како смо ишли на жетву у Трнаву. Ишло нас је тамо по четрдесет пет парова. Било је то деведесеторо људи. А кад тамо дођемо, сви смо у једној згради бивали, у таквим условима смо спавали, сви после радова (В. Н., рођен 1906, цитирано према: Tomancová 1975).

‘Велика Госпођа’) 15. августа се на црквеној миси у словачком селу Запеханова (*Zápechová*) окупи и до 300 људи са обе стране границе. Подршку сарадњи данас пружају и основне школе, тако што организују учење чешког и словачког језика. Прекогранична сарадња и активност људи са обе стране границе имају и формалну подршку из фондова Европске уније, у оквиру одобрених пројеката микрорегиона, којима се реализују претежно културни и спортски садржаји у слободно време грађана.

Завршани радо одлазе на пешачке излете у Словачку, у блиске или удаљеније пределе преко границе. Сматра се да је природа на словачкој страни, одмах иза границе, лепша него на моравској страни. Поред тога, по мишљењу неких становника Недашовске Заврши, њихови словачки суседи су пријатнији, срдачнији и гостољубивији него људи у Заврши. Тако се на моравској страни претежно успоставља позитивна слика о Словацима. Недашовске Заврши репрезентује валашко културно друштво *Závřšan*. Долази до ревитализације неких културних појава – симбола, а тиме настаје продор нових свечаности. Одржава се и фудбалски турнир „Závřší“. Све то доприноси јачању прекограничних контаката.

Завршани се одређују не само према Словацима него и према становницима других делова региона Валашко, тј. према становницима околних села субрегиона Валашко Клобоуцко (*Valašskokloboucko*). Завршани су иначе познати под мало подсмешљивим надимком *Тарахуњи* (‘*Tarahúni*’).⁹

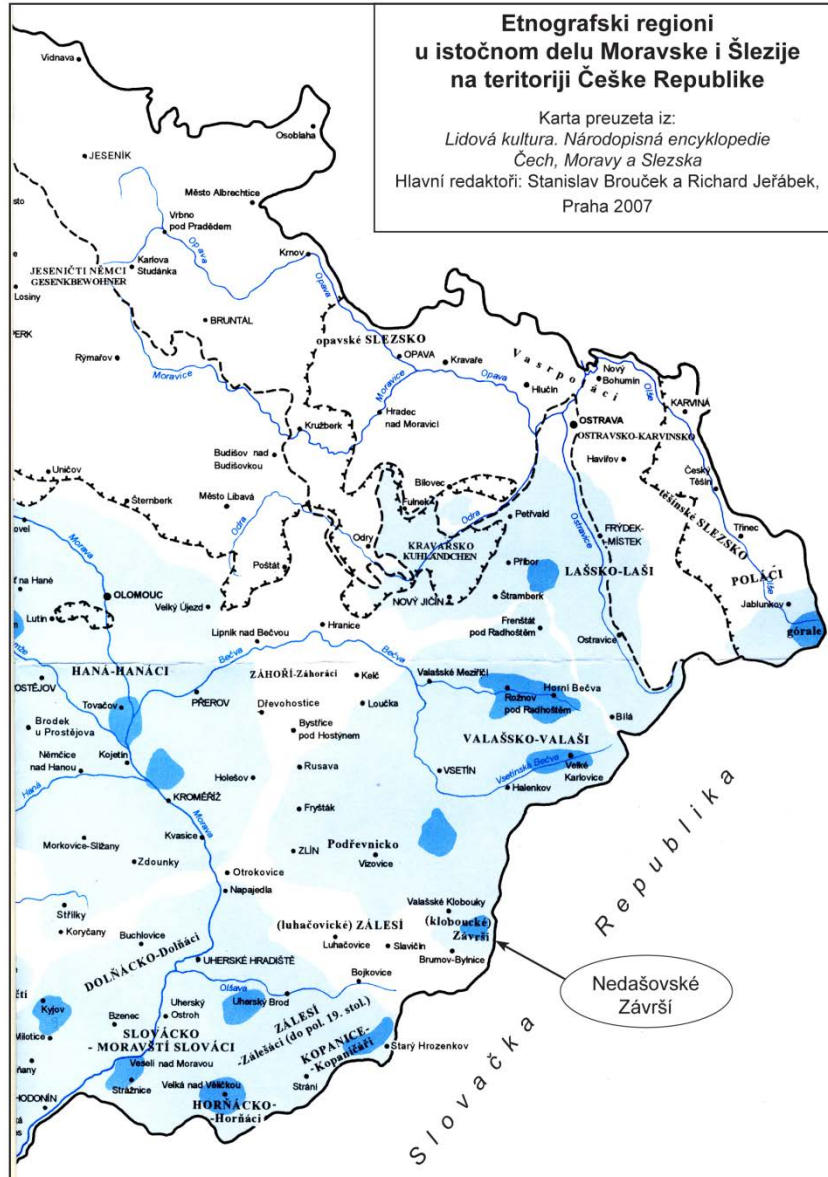
Закључак

Слика блиске границе према Словачкој, која данас има државни карактер, у колективном памћењу становника субрегиона Недашовске Заврши (Завршана), на чешкој (моравској) страни, трпела је промене у зависности од политичких промена и промена карактера, боље речено – статуса границе. Ова граница доживљавана је међу Завршанима првенствено као ментална, а истовремено – и као језичка, културна и етничка. У раздобљу када се та ментална граница подударила са државном границом две самосталне државе (Чешке Републике и Словачке Републике), она је схватана на другачији начин. Тада су сви контакти Завршана са суседном етничком групом у Словачкој били ограничени.

У субрегиону Недашовске Заврши постоје и делују различите социјалне и културне групе. Пролазност границе према Словачкој, истоветни географски услови са обе стране границе и валашка колонизација интегрисали су овај простор и учинили га делимично културно специфичним. У колективном памћењу Завршана сачували су се неки догађаји, епохе и

⁹ Порекло и објашњење овог надимка није сасвим јасно (Tomancová 1975, 5-6; такође <http://forum.ford-club.cz/viewtopic.php?p=75604&sid=9f2db5ceee6b738bc581bcfd7a1788fa>). Питање истинитости надимка не представља битну чињеницу за његовог творца и корисника. Одлучујући фактор је свесно учлањење појединца у конкретну групу и коришћење надимка као квалификатива целе групе људи, колектива (Šrámek 1977, 30).

личности из прошлости. На овом малом простору потврђује се теза да групе заснивају своје јединство и јединственост на прошлости. У свести ове групе живе одређене приче, разноврсни циклуси прошлости и симболи који имају континуирани карактер и који не зависе од промена политичких и државних структура.





Литература

- Assmann, Jan. 2001. *Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor.
- Barth, Fredrik. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries. The social organization of culture difference*. Bergen: Universitetsforlaget.
- Botík, Jan – Botíková, Marta. 2011. „Slovensko-maďarská kontaktná zóna jako špecifický priestor kultúrnych súvislostí“. *Etnologické rozpravy* 18: 44–53.

- Brouček, Stanislav. 1984. „K česko-slovenským stykům v národopise v první polovině devadesátých let 19. Století“. *Slovenský národopis* 32: 605–617.
- Brouček, Stanislav a kol. 1996. *Mýtus českého národa aneb Národopisná výstava československá 1895*. Praha: Littera Bohemica.
- Brouček, Stanislav – Jeřábek, Richard (eds.). 2007. *Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*. Praha: Etnologický ústav AV ČR.
- Dubovický, Iva. 2007. „Etnické a kulturní hranice“. In *Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*, eds. Brouček, Stanislav – Jeřábek, Richard, 188. Praha: Etnologický ústav AV ČR.
- Halbwachs, Maurice. 2009. *Kolektivní paměť*. Praha: SLON.
- Holý, Ladislav. 2010. *Malý český člověk a skvělý český národ. Národní identita a postkomunistická transformace společnosti*. Praha: SLON.
- Hlôšková, Hana. 2002. „Folklór zo Slovenska v Zibrtovom Českom lide“. *Národopisný věstník* XIX, 61: 124–147.
- Húsek, Jan. 1932. *Hranice mezi zemí moravskoslezskou a Slovenskem. Studie etnografická*. Praha: Orbis.
- Jeřábek, Richard. 1991. „Český národopis a Slovensko (20. a 30. léta)“. In *Konference o česko-slovenských vztazích v bádání o lidové kultuře. Luhačovice 21.–23. října 1991*, 1-10. Zlín: Muzeum jihovýchodní Moravy, 1991.
- Jeřábek, Richard. 2007. „Valašsko a Valaši“. In *Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*, eds. Brouček, Stanislav – Jeřábek, Richard, 1101-1103. Praha: Etnologický ústav AV ČR.
- Kálal, Karel. 1905. *Slovensko a Slováci*. Praha: Nákl. F. Šimáčka.
- Kiliánová, Gabriela 1994. „Etnicita, kultura a hranice“. *Etnologické rozpravy* č. 2: 45–56.
- Kiliánová, Gabriela. 1998. „Determinanty etnickej identity. Na príklade etnických spoločenstiev na hranici“. *Etnologické rozpravy* č. 2: 9–15.
- Kostková, Romana. 2012. *Nedašovské Závřší – geografická studie*. Masarykova univerzita Brno 2012, rkp. bakalářské práce.
- Lozoviuk, Petr. 2009. „Grenze und Grenzgesellschaft im Visier der ethnografischen Forschung“. In *Grenzgebiet als Forschungsfeld*, 15-28. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Moravcová, Miriam. 2006. „Politický národopis v pojetí Lubora Niederla a Karla Chotka“. In *Od lidové písně k evropské etnologii. 100 let Etnologického ústavu Akademie věd České republiky*, ed. Pospíšilová, Jana–Nosková, Jana , 101-112. Brno: Etnologický ústav AV ČR.
- Nosková, Jana. 2011. „A Laboratory of Complex Social Processes Shaping a New Society and a New Way of Life. On the Ethnographical Research of the Newly-Settled Border Region of the Czech Lands in the 1970s and 1980s“. In *Sociology and Ethnography in East-Central and South-East Europe: Scientific Self-Description in State Socialist Countries* (Bad Wiessee Tagungen des Collegium Carolinum, Bd. 31), ed. Brunnbauer, Ulf – Kraft, Claudia – Schulze Wessel, Martin, 213-233. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag.

- Pavlicová, Martina–Uhlíková, Lucie. 2008. „Folklor, folklorismus a etnokulturní tradice. Příspěvek k terminologické diskusi“. In *Etnologie – současnost a terminologické otázky*, ed. Blahůšek, Jan – Jančář, Josef , 52. Strážnice: Národní ústav lidové kultury.
- Popelková, Katarína – Vrzgulová, Monika. 1998. „Vrbovce, osada Sabotovci – permanentný život na hranici (k problematike procesov tvorby etnickej identity)“. *Etnologické rozpravy* č. 2 1998: 66–105.
- Pražák, Albert. 1929. *Češi a Slováci. Literárně dějepisné poznámky k československému poměru*. Praha: Státní nakladatelství.
- Pospíšilová, Jana. 1999. „Jak sme řepotali“. *Národopisná revue* 9: 91–94.
- Pospíšilová, Jana (ed.). 2003. „Rajče na útěku. Kapitoly o kultuře a folkloru dnešních dětí a mládeže s ukázkami“. Brno: Doplněk.
- Šrámek, Rudolf.. 1977. „Problematika studia přezdívek obcí (na materiálu z Moravy a Slezska)“. *Národopisné aktuality* XIV, č. 1: 28 – 54.
- Tomancová, Jana. 1975. *Současné lidové vyprávění na Valašskokloboucku. Na materiálu z obcí Nedašov, Nedašova Lhota a Návojná*. Brno Univerzita Jana Evangelisty Purkyně 1975, rkp. diplomové práce.
- Vařeka, Josef. 1994. „Kulturní hranice a národní identita“. *Český lid* 81: 177–183.

Jana Pospíšilová

Stories from the Moravian-Slovakian Border

When Czechoslovakia was established in 1918, the political border between Slovakia (Hungary) and Moravia ceased to exist. In the period between the two world wars, ‘vanishing’ of the frontier was strengthened by the idea of Czechoslovakism which was supported not only by politicians but also by ethnographers. Except for the short period of the Slovakian State (1939-1945), the border was perceived merely as a historical and cultural line until the division of Czechoslovakia in 1993. The newly formed borderline unexpectedly became part of people’s lives, but it did not bring an interruption of cultural contacts or family relations of the inhabitants of the frontier. Ethnological field research discloses changes in the lives of people inhabiting the Moravian-Slovakian frontier and understanding of the real and the mental border with the region of Nedašovské Závřší used as a case study.

Key words:
ethnology, Czecho-Slovak relations, Moravian-Slovakian border, local identity, collective memory.

Gabriela Kiliánová
Institute of Ethnology SAS, Bratislava
gabriela.kilianova@savba.sk

Perception of Differences? One Cultural Phenomenon in Two Language Groups – Contribution to the Research of Symbolic Group Boundaries

The paper will deal with the analysis of one cultural phenomenon which can show differences because of its existence in two language groups. Using empirical data from fieldwork among the Slovak and German inhabitants in one small town in Slovakia, the author will follow whether the cultural phenomenon is or is not perceived as different element among the members of the two groups. Further, she will ask whether the phenomenon has potential to create symbolic boundaries which would separate one group from the other. The author will present a case study which deals with the personification of the Death as public representation in the two groups. The personification of Death is connected in the traditional German oral narratives with the figure of a man while in the Slovak narratives with the figure of a woman. Using the results from the field work about the personification of Death among the local inhabitants she will show the ambivalence of the representation in the language mixed locality, she will describe the collective and individual representations, their similarities and differences among the members of the two language groups.

Introduction

The paper will focus on one cultural phenomenon which might show differences in its form and content because of its existence and transmission in two different social groups. Using empirical data from my fieldwork among the Slovak and German inhabitants of one small town in Slovakia, I will trace whether the cultural phenomenon is or is not perceived as a differentiating element (group code) among the members of the two groups.

Key words:
perception of difference,
language group,
Slovaks, Germans

Furthermore, I will ask whether the phenomenon (as a differentiating group code) is or is not used for construction of symbolic boundaries between the two groups (Barth 1970).

I will be concerned with a phenomenon which I have been researching since 2008 among Slovak- and German-speaking inhabitants of the town of Medzev in eastern Slovakia. From here on I will speak of two language groups. My reason for preferring the term “language group” to the term “ethnic group” will be explained later.

The cultural phenomenon which I have been researching is the figure of Death. This figure, as respondents conceive it, can appear in human form as a woman or a man in white or black clothing, or in animal form as a dog, cat, hare, black bird etc. The theme is particularly suited for research in a population of Slovak and German speakers, because Death in Slovak popular tradition (and in Slavic tradition universally) is depicted first and foremost as a female figure (Máchal 1891, 85-88; Gašparíková 1991, 37, 88, 92, 100, 111, 178, 195; Gašparíková 1992, 379; Kiliánová 1996), while in German tradition it is principally male (Hanika 1954, Röhrich 1980, Cammann and Karasek 1981). Taking this fact into account, I began my research with the conjecture that the cultural phenomenon being studied would manifest itself differently in one and the other group. Fieldwork in Medzev was made easier by the results of previous research, where I had traced ideas of the figure of Death in a historical perspective. Based on an analysis of collections of stories from the 19th and 20th centuries, which included oral narratives written down in Slovak or German on the territory of contemporary Slovakia, and other sources also, I was able to gather relatively rich material on the figure of Death, its qualities and behavior (Kiliánová 1996,). Here I am presenting the findings of the ongoing research project in Medzev for discussion.

I examine the figure of Death as a representation, and by this I mean, in Stuart Hall’s sense, the process by which one person attempts to mediate his or her idea of some object to another person. This process is complex: it is not only ideas of real or imaginary objects that are conveyed, but also, at the same time, the meanings of those objects. The process of conveying ideas and meanings occurs above all through the medium of language, understood in the broadest sense of the word, i.e. as a set of linguistic codes, images, and simultaneously also non-linguistic means associated with speech, such as gestures, intonation, and so on (Hall 1997, 15). At the beginning of my research I set out these postulates: 1. the figure of Death occurs as a mental representation among members of the language groups being studied, and 2. members of the groups convey the mental representation of Death by means of narrative. I posed the following research questions: 1. whether the figure of Death may be regarded as a cultural representation, by which I understand in Dan Sperber’s terms a long-term and generally diffused idea in a certain society or social group (Sperber 1993) ; 2. whether the representation of Death functions in Medzev as a cultural code which, as understood by members of the groups, is a differentiating group code; 3. whether they create symbolic frontiers between language groups on the basis of this code.

Research in Medzev

Medzev (in German Metzenseifen) is a small town in eastern Slovakia, 46 km south of the eastern Slovakian capital Košice, close to the state border between Slovakia and Hungary (Medzev, 1977). The town has 3,667 inhabitants. In 2001 75.4% of these declared Slovak nationality, 13.5% German, 6.7% Roma, 1.6% Hungarian, 0.4% Czech, 0.04% Rusyn, and 2.36% other (unspecified and unascertained) nationalities. The statistical findings on mother tongue usage differ from those on declared nationality. Slovak was identified as their mother tongue by 58.7% of inhabitants, Romany by 18.7% (!), German by 16%, Hungarian by 3.5%, Czech by 0.3% (less than the percentage declaring Czech nationality!), Rusyn by 0.1%, and other unascertained languages by 2.7%. (Sčítanie obyvateľov, domov a bytov/ Census of Population, Houses and Dwellings, Medzev, 2001)¹. The differences between the declared majority or minority nationality and the mother tongue designated are in most cases relatively large. One may explain them by the inhabitants' feelings of caution, stemming from controversial historical and sometimes also current events: persecution of the German minority following World War II, attacks against the Hungarian minority after 1918 and after 1945, persecution of the Roma together with the Jewish minority during World War II, the current tensions between the Slovak and Roma populations, etc. The majority of inhabitants profess the Roman Catholic religion (77.6%), other denominations being marginal, while 12.7% of inhabitants belong to no denomination (Sčítanie obyvateľov, domov a bytov/ Census of Population, Houses and Accomodations, Medzev, 2001).

In the course of the 20th century Medzev found itself in a number of state formations. Until 1918 it was in the Austro-Hungarian Empire; after 1918 it belonged to the newly-founded Czechoslovak Republic. Following the break-up of Czechoslovakia and the formation of the Slovak Republic in 1939 Medzev belonged to Slovakia. From 1945 Medzev again became part of the Czechoslovak Republic. In 1945 there was a forced displacement of Medzev's German population. According to some authors (e.g. Kauner- Schürger - Wagner 1986, 9-11) approximately 120 people were sent for work to USSR and 5 displaced in 1945. Those German inhabitants who remained in the town after 1945 as a rule adopted Slovak nationality, and it was by migrants of Slovak nationality that the population was principally supplemented. Only after 1989 did residents again begin to declare German nationality.

According to the research done hitherto, the German minority, using the name „Mantaken“ and more broadly „Karpätendeutsche“ to designate itself, currently holds (as compared with other minorities) the most important status in the town. After the change of political regime a German cultural association was formed in 1991 (Karpätendeutscher Verein), which has its own headquarters building, a library, and a song and dance circle, and has received strong support

¹ I wish to thank the Civic Administration in Medzev for providing detailed material.

from the descendants of Carpathian Germans in Germany. Once again the German minority presents itself openly in the public space of the town. The German language is taught as the first foreign language in the local elementary school, and since 2000 German-language religious services have again been held in the local Roman Catholic church (hitherto there had been Slovak-language services only). Members of the German association participate with their own program at the regular town festivities in July. Presenters at the festivities use both Slovak and German, and so forth. The current perception of the status of the German minority is influenced by knowledge stored in the collective memory of the inhabitants, who say that the German population was totally predominant in the town of Medzev up to 1945.

Medzev currently may be characterized as a multilingual space. In the public domain Slovak, or the local eastern Slovakian dialect, has first place in general use. However, German, or more precisely the German dialect called „Mantakisch“², may likewise be heard on the streets, in shops or in pubs. Mantakisch functions as a group language: it is used by the Mantaken, who identify one another as members of the group. The German inhabitants as a rule address a stranger in Slovak. Inhabitants use the Hungarian or Romany languages in a similar manner, though according to my research these languages have less of a public presence.

Earlier I gave statistical details, showing differing data for the nationality which inhabitants declared, as opposed to the mother tongue indicated. Having regard to the sensitivity of the ethnic question in the locality being studied, I did not ask respondents which nationality they declared. I asked them about their mother tongue, and only in certain cases – if that were possible – also about how they identified themselves, e.g. Mantaken and Slovaks. Hence, in what follows I refer to the members of language groups, while being aware that members of language groups need not necessarily be identical with those who have declared German or Slovak nationality, or with those who feel themselves part of some ethnic group.

In my fieldwork I ascertained whether the respondents knew stories about the figure of Death in the context of wider narrative themes about deaths and the dead. Furthermore, in interviews I posed questions in three areas. Firstly, whether in the respondents' opinion there is some particular (group) representation of Death in the German and Slovak language group. If there is a group idea, is Death a female or male figure, or does it appear as an animal – bird, dog, hare, and so on? What kind of qualities and behavior does Death exhibit? Secondly, whether the respondent is familiar with the idea of Death in another language group. If yes, is it a woman, a man, or something else? And finally, whether the respondent knows a current local (generally-held) idea of Death.

The German respondents of the older, middle and younger generations (19 in all) had been inhabitants of Medzev from birth. Of the Slovak respondents (16 in all), those of the older generation had been born in surrounding villages and as a rule had come to Medzev as adults later than 1945. Slovak respondents of the

² A kind of older Bavarian dialect (Schwarz 1934, 588 ff.).

middle and younger generations had mostly been born in Medzev; only in a few cases had they migrated to the town as adults.

Cultural representation of the figure of death in Medzev

The majority of the Slovak respondents (though not all) knew the figure of Death as a woman, less frequently as a skeleton, or a white figure, a “ghost” (= a dead person, male or female as the case might be). They were able to narrate several stories about Death which they knew from oral tradition. For example, that it is an old woman in a white sheet who lives in a tree, from which she jumps out and cuts them down. Or she comes for them with her scythe and takes them away with her. Death cannot be deceived, yet a few people have managed to do that, and so on. The ghost is a dead person who comes for the one who is dying, e.g. a husband for his wife, a mother for her child. However, these ideas were known mainly by respondents who had spent their childhood outside Medzev and had migrated to the town at an adult age. The Slovak respondents born in Medzev had poor knowledge (sometimes none) of the figure of Death; normally they knew only one or two stories about it. Mostly these were stories diffused throughout the whole of Slovakia, which they knew from literature and other media, but not from oral tradition. For example, the tale Godfather Death (in Slovak Godmother Death) which was among the most popular folk narratives (Gašparíková 1992, 508). It had been published already in the extensive folk tale collection *Prostonárodné slovenské povesti/ Slovak National Tales* (Dobšinský 1880-1883).³ The tale was also the basis for the script of the children’s film “Perinbaba”, very popular ever since its premiere in 1985.⁴ Most of the Slovak respondents also agreed that in present-day Medzev there was no local “Slovak” or collective local (German and Slovak) representation of Death.

Predominantly, respondents from the German language group in Medzev knew the personified figure of Death as a man. Death was an old man with a black hood on his head, bald and with bared teeth; or he was a man with a scythe who “mowed” people. This masculine Death used to dance in a graveyard and would enter a house where, suddenly, someone would die. Or like the Slovak respondents, they thought of Death as a vague white figure, a “ghost”, i.e. a dead man or woman. Naturally, among the German respondents also there were some who did not know any German representation of death. However, in contrast to the Slovak respondents, the German inhabitants also knew the figure of death in Slovak tradition (Death as a woman in white, with or without a scythe), mainly thanks to Slovak literature, films and television. The German respondents, like the Slovak,

³ Dobšinský’s work is the classic, best-known collection of Slovak tales. It is part of the canonical literature taught in the schools etc.

⁴ Perinbaba. Director Juraj Jakubisko. Co-Production of Czechoslovak Republic and German Federal Republic, 1985. In Germany under the Title “Frau Holle”. Since its premiere it has run repeatedly in cinemas and on television in Czechoslovakia, very often during Christmas time. In the movie the Death is a woman, changing her appearance from a young, pretty, attractive woman to an old, ugly, scary figure.

were equally of the opinion that there was currently no known “Slovak” local or combined local idea of Death in Medzev.

Discussion and conclusion

I believe that the research so far carried out in Medzev has produced some interesting findings. Firstly, it has been shown that the image of death is not one of those cultural phenomena which both groups would perceive as different group codes. For me this has opened up an interesting research instance, of a single phenomenon which is normally expressed in different forms in one and the other group, but the differing character of this cultural phenomenon is not used as a group identification sign. Symbolic frontiers are not formed between groups by its means.

Secondly, it is interesting to observe that although a prevalent idea of Death exists both in the one group and the other – Death as a woman among Slovak respondents, Death as a man among Germans – that is not the only representation. Apart from this, there is the common idea of Death as a ghost. However, neither the Slovak nor the German group knows anything about both groups sharing a common idea of Death.

Thirdly, research data hitherto confirm how the occurrence of cultural representation is bound up with continuous transmission in the local community on the basis of various social networks and with the contribution of a certain social context. The departure of some German inhabitants from Medzev after the Second World War and their replacement by a Slovak population cut off the possibility, during a certain period, of full transmission of the local idea of Death. Simultaneously, local oral (German) tradition could henceforth be supported only in a restricted degree through other media (often through German literature). In this way the possibility of transmission of the “German” idea of Death was, to a certain extent, curtailed.

The heterogeneous group of new Slovak inhabitants from various regions of Slovakia possessed knowledge of various oral traditions and, with the help of other media, a general “Slovak” idea of Death. Although the new Slovak inhabitants gradually built up contacts with one another and also with the original inhabitants of Medzev, hitherto this has not sufficed to create either a local “Slovak” or a “combined” local representation.

Literature

- Barth, Fredrik. 1970. „Introduction.“ In *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Differences*, edited by Fredrik Barth, 9-38. Oslo: Johansen & Nielsen Boktrykkerl.
- Cammann, Alfred, and Alfred Karasek. 1981. *Volkserzählungen der Karpatendeutschen. Slowakei. Teil I, II*. Marburg: N. G. Elwert Verlag.
- Hall, Stuart. 1997. *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. London, Thousands Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Hanika, Jozef. 1954. „Die Tödin. Eine Sagengestalt der Kremnitz-Deutschprobener Sprachinsel. Auf Grund der Sammlung A. Karasek.“ *Bayrisches Jahrbuch für Volkskunde*: 171-184.
- Kauner, Josef – Schürger, Johannes – Dr. Wagner, Klement. 1986. *Unter- und Obermetzenseifen, Stoß, Unterzips*. Stuttgart.
- Kiliánová, Gabriela. 1996. „Die Gestalt des Todes in den Volkserzählungen.“ *Ethnologia Slovaca et Slavica* 26-27: 63-93.
- Máchal, Hanuš, 1891. *Nákres slovanského bájesloví [Sketch of Slavic Mythology]*. Praha: F. Šimáček.
- Medzev, 1977. In *Vlastivedný slovník obcí na Slovensku [Historical and Topographical Dictionary of Localities in Slovakia]*, Volume II., 244. Bratislava: Veda, vydavateľstvo SAV.
- Richter – Kovarik, Katharina. 2003. Kultúra mantáckej minority v období socializmu [Culture of the Mantak Minority in the Socialist Period]. *Slovenský národopis* 3, 51: 321-341.
- Röhrich, Lutz. 1980. „Der Tod in der Sage und Märchen.“ In *Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit*, edited by Gunther Stephenson, 165-183. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Sčítanie obyvateľov, domov a bytov/ Census of Population, Houses and Dwellings*, Medzev. 2001. Štatistický úrad Slovenskej republiky – Krajská správa v Košiciach.
- Sperber, Dan. 1993. „Interpreting and explaining cultural representations.“ In *Understanding, Translation and Anthropological Discourse. Exploration in Anthropology*, edited by Gísli Pálsson, 162-183. A University College London Series. Oxford, Providence: Berg Publishers Limited.
- Swarz, Ernst. 1934. *Československá vlastivěda. Díl 3, Jazyk. [Czechoslovak Local History and Topography. Part 3, Language]*. Praha: Sfinx.

Габриела Килианова

Перцепција разлика? Један културни феномен у две језичке групе. Прилог истраживању симболичких граница група

У раду ће бити представљена анализа културног феномена који може указати на разлике, будући да постоји у две језичке групе. Користећи се емпиријским подацима са теренског истраживања обављеног међу словачким и немачким становништвом једног малог града у Словачкој, ауторка ће покушати да покаже да ли се културни феномен перципира као различит међу члановима две језичке групе.

Кључне речи:
перцепција разлике,
језичка група,
Словаци, Немци.

Даље, ауторка ће поставити питање о томе има ли тај феномен довољно потенцијала да створи симболичке границе које би једну групу одвојиле од друге.

Ауторка ће представити студију случаја која се бави персонификацијом смрти и њеном репрезентацијом у различитим групама. Персонификација смрти је у традиционалним немачким усменим наративима повезана са фигуром мушкарца, док је у словачким наративима у питању жена. Користећи се резултатима теренских истраживања персонификације смрти међу локалним становништвом, ауторка ће указати на амбиваленцију репрезентације на локалитету где су језици измешани, и описаће колективне и индивидуалне репрезентације, њихове сличности и разлике, међу члановима две језичке групе.

Saša Poljak Istenič
Institute of Slovenian Ethnology SRC SASA, Ljubljana
sasa.poljak@zrc-sazu.si

Language and Identity: Vignettes on Language Use among Members of the Slovenian Minority in Austrian Carinthia

Language has been a crucial element in constituting national identity throughout Slovenian history. The study of communication is therefore of key importance in estimating the vitality of the ethnic group. Because of the language policies and the asymmetry in the relationship between minority and majority languages, the decision to use the mother tongue among the Slovenian minority in Austria nowadays becomes an affirmation of Slovenian identity. This paper, based on two case studies in Austrian Carinthia, presents the use of language in everyday private and public situations.

Introduction

Language and communication are among the most important and tangible elements of identity. The study of communication is therefore of key importance for identifying the necessary conditions for the maintenance of national or ethnic identity (Zupančič 1999, 73). The history of the West European countries teaches us that a long-term maintenance of a minority language is the exception rather than the rule when there is a contact with a majority language (Busch 2001, 135), and many researchers claim that sociocultural circumstances in the bilingual area of south Carinthia have strongly influenced the existence of Slovene as a minority language. The general colloquial language in the area is German and possibilities for the use of the socially inferior Slovene language are limited. Even more distinctive to this region is the inferior position of Slovene in states with Slovenian immigrant societies.

Key words:
mother tongue,
identity, private and
public situations,
Slovenian minority
in the Austrian
Carinthia.

According to census data, the number of speakers of Slovene in Carinthia is in constant decline. In 2001, the Austrian statistical office registered 12 554 Slovene speakers in this region (*Volkszählung* 2003, 17) while other organizations (such as the local Roman Catholic Church) and researchers estimate their number to

be between 40 000 and 60 000. Using examples of everyday communication situations, this article will attempt to show that this gap in numbers can be explained by linking public affirmation of the use of Slovene or its actual use in the public sphere to the expression of national identity. Thus, the meaning of language for the ethnic minority is increasingly symbolic and decreasingly pragmatic. The loss of communicative functions of a language also influences the gradual loss of identity, which opens up a question of ethnic survival. Such questions have long attracted the attention of numerous researchers from social sciences and humanities; the area in question has been in this regard thoroughly researched by Brigitta Busch (2001, 2008), Herta Maurer-Lausegger (1993a, 1993b), Robert Minnich (1989, 1998), Tom Priestly (1988, 1990, 1994, 1999, 2003, with Ruxandra Comanaru 2009); Albert Reiterer (2003), Jernej Zupančič (1999) and others. These studies are mainly quantitative (based on questionnaires etc.) and summarize data gained by qualitative research (participant observation, interviews etc.). However, they do not include in their research a focus on opinions of informants regarding their or others' use of language. The attempt of this article is therefore to explore this particular issue by analysing statements made by bilingual informants responding to my questions about the use of language in different private and public situations.¹

Minority language in primary socialization

For the language and ethnolinguistic identity of a minority to be maintained, members of any given minority must be competent in their language, must use their language in several important domains, and must have positive attitudes to their language and their identity (Priestly 2003). Language competence and attitude towards language are primarily gained through the process of socialization. Primary socialization takes part within the family, among relatives, in the surroundings, in kindergarten and in the obligatory education system; its "goal" is to bring up a new member of a community, ethnic group, minority or nation.

In the past, nearly all children from Slovene speaking families in Austrian Carinthia were raised speaking Slovene exclusively and only learned to speak German after they entered primary school. Today, as a result of various factors and external pressures, families like this are becoming rare. German is used in most public situations, which is "a bad example to children." *"When I spoke Slovene with my children, people often asked me, what is this, what are you speaking of? If a child at, let's say, 9 years of age came to a hospital [in the past], he didn't know any German. People in the hospital didn't know if he's a mute or there's something wrong with him ... Mothers who had faced similar situations as the one with a child in a hospital, stopped teaching their children Slovene. That's why we have families where two children still speak Slovene and the youngest not any more. They*

¹ Both case-studies in Carinthia (Libuče/Loibach 2002 and Bilčovs/Ludmannsdorf 2003) were done during ethnological summer workshops with young people from Slovenia and Austria, organized by Zveza prijateljev mladine Slovenije and Slovenska prosvetna zveza from Celovec/Klagenfurt.

[mothers] said, if I ever have another child, I'll speak exclusively German to him, so he won't have such problems." (inf. 1)

A Slovene speaking couple usually agrees to speak to their children in Slovene. In mixed marriages German language prevails and many children are gradually losing their language group affiliation and along with it their personal, cultural and ethnic identity (Maurer-Lausegger 1993b, 89). The key to preserving Slovene language and identity in such families is a non-hostile attitude on the part of the partner speaking a different language: *"Today, I understand it like this: if you are a member of a minority, language is more important than if you are part of the majority. It is a problem for a minority member when searching for a partner, because it opens up the question of whether children will still speak Slovene. He [future husband] explained to me that his partner would also have to speak Slovene. I didn't understand it that way at the time, but looking back I find it very important. And so I started to learn Slovene immediately.*" (inf. 2)

In any case, the use of Slovene in mixed marriages is increasingly rare. German speaking wives are more likely to start speaking Slovene than German speaking husbands, while no significant difference in speaking competence was noticed between children with a German speaking mother or father. In families where children still have a sense of Slovene identity, one of the parents usually speaks to them in Slovene more or less consistently even though the couple speak German among themselves.

The second problem associated with raising Slovene speaking children is that parents teach their children a local Slovene dialect but do not use standard Slovene, either due to a lack of self-confidence or a lack of institutions or situations where they could use it. Given their insufficient competence in standard, children speak German in situations in which they cannot use a local Slovene dialect.

Children who receive bilingual education in kindergarten are more often in contact with standard Slovene. Contrary to the decline in the number of professed Slovene speakers, enrolment in bilingual preschool programmes is on the rise, allegedly because *"it is not as obvious at that stage who is bilingual and who is not. Therefore, parents have no problem with it. They have to decide in school and bilingualism becomes visible with one class being bilingual and the other monolingual.*" (inf. 3) In addition, the competence in languages, including Slovene, is now becoming both a necessity as well as a matter of prestige, at least from the teachers' point of view. However, some say that a bilingual kindergarten as such *"doesn't mean anything"*; what really matters is the attitude of teachers towards language (inf. 4). They use several methods to increase speaking Slovene in kindergartens: *"If a child speaks Slovene, he or she speaks with me only in Slovene. If they speak German, I don't understand. ... Our method is also to answer in Slovene even though the question was in German. You do it until the child understands what you meant. ... If there is a group of Slovene speaking children who want to play and a German speaking child wants to join in, I direct him to another group. I let them play in the Slovene language. I also try to encourage children to form Slovene speaking groups on other occasions, such as during meals. Because this rarely happens. A German speaking child almost always joins the group and then everybody is considerate towards him.*" (inf. 3)

In general, preschool teachers believe that bilingual kindergartens contribute to higher enrolment figures in bilingual primary school programmes (the downward trend reversed in 2001): “*The kindergarten affects coexistence, showing that this is not a language that could cause a disturbance.*” (inf. 3) While from 1945 to 1958 Slovene lessons in *Volksschulen*² were obligatory for all children in the bilingual area, including the German speaking ones, since 1958 parents have only had the right to enrol their children in a bilingual programme. It is in this system that experts see a reason for the decline in the competence in and use of Slovene, as enrolment is also an outward expression of belonging to the Slovene ethnic community.

Nowadays, the right of enrolment is also exercised by German speakers, which strengthens awareness of the presence of Slovenes in the area but also causes big problems for teachers who have to adapt their lessons to wide-ranging levels of linguistic competence. Due to poor or even non-existent knowledge of Slovene, parents of Slovene speaking children find this “*a disaster for the school. How can a Slovene speaking child learn anything if others don't speak Slovene at all?*” (inf. 1) This is why some parents enrol their children in bilingual programmes for better statistics more than they do for any real progress in Slovene, and seek alternative ways for their children to use the language such as holidays and trips to Slovenia, Slovenian friends, activities in associations, etc.

Slovene and German languages in the bilingual programmes of *Volksschulen* have to be used approximately to the same extent in all subjects. What testifies to a subordinate position of Slovene is the fact that in some cases, children only get a school report in German unless parents explicitly ask for a bilingual one. Nevertheless, if parents choose to use this opportunity, the education system enables education in Slovene until a child turns 18 or graduates from secondary school. In 2010, 43,96 % of all children in southern Carinthia enrolled in *Volksschulen* were attending bilingual programmes. There were 68 *Volksschulen* and three *AHS* with bilingual programmes in Carinthia at the time (Sandrieser, Domej and Schönherr 2011, 77). Even monolingual *Hauptschulen* report that schools' image improved with bilingual projects. In the 2001/2002 school year, for example, 40 % of the students enrolled in Pliberk/Bleiburg Hauptschule chose Slovene as an optional subject (inf. 5). Some bilingual teachers in such schools use Slovene at least for greetings or private conversations. One of them stated that even children from German speaking families greet her and occasionally speak with her in Slovene, which is “*the consequence of a good atmosphere for languages in school*”. They have tried to create opinion that speaking more languages is modern and that a multicultural society is better. (inf. 5)

² Children in Austria are required to complete four years of primary school (*Volksschule*), then the majority continue schooling in the vocational preparatory schools (*Hauptschule*) for another four years whereas gifted students who want to go to university have the option to visit higher learning institutions (*Allgemeinbildende Höhere Schule* or *AHS*, also known as a *Gymnasium*) for another eight years. Graduates of *Hauptschule* also have the opportunity to cross over into certain branches of the *AHS* or to attend a series of different higher vocational-technical schools.

Regardless of the enrolment in schools with Slovene teaching language, young adults develop similar habits in language use. Those who have parents speaking Slovene to them at home also use this language in their communications with friends, but only with those who speak the same dialect. They speak German with peers from other Carinthian valleys in which a different dialect is used even though they can understand each other. They feel “weird” about using standard Slovene even though most of them cannot provide a concrete reason, saying “*This is what we are used to*” (inf. 6) or “*Not because I would be embarrassed to speak Slovene, but because I simply don't think about which language I use.*” (inf. 7) They address people who they know speak Slovene in Slovene, whereas with strangers they always use German.

“I know from my own experience that when we started the Slovene secondary school thirty years ago and we met people from Podjuna, for example, they used such a dialect that we spoke German with them. I don't do this anymore, of course. I only do it with people I have always been using German with. In cases like this I only use German out of habit, so at a formal occasion I would speak Slovene. There are a number of people with whom I used to speak German in the past and with whom I now speak Slovene.” (inf. 8)

Young people notice that they are being treated differently when speaking Slovene. In situations like this they feel uncomfortable as they do not wish to attract attention, which they do when using Slovene. Adults, whose experiences were no different in their younger days, can relate. “*If you try to speak Slovene amongst your friends, you are a kind of an evangelist for the Slovene language. And it is not easy. This is why we have to understand young people.*” (inf.1)

Minority language in secondary socialization

Secondary socialization happens in educational institutions after the obligatory education system, in religious life, police, army and other official authorities, in the media and in one's working environment. Especially secondary schools with Slovene teaching language have significant effect on the feelings of belonging; Slovenska gimnazija in Celovec/Klagenfurt even proved to be “a bulwark of language maintenance” (Priestly and Comanaru 2009, 18). Among the most important factors of secondary socialization for the Slovenian minority besides schools are Slovenian associations. Slovene speaking parents try to include their children in various cultural activities since their early age. Activities in Slovenian associations range from programmes for toddlers, in which children listen to stories and songs and play in Slovene, to theatre, puppetry and singing. Associations strive for all their activities to be carried out in Slovene. “*We instruct mentors to see that children speak Slovene amongst themselves.*” (inf. 8) Naturally, parents also register their children with German associations when Slovenian ones do not have certain programmes. Occasionally, German speaking children enrolled in bilingual school programmes wish to join Slovenian associations as well, but due to a lack of financial resources and mentors associations try to avoid it, and offer Slovene language classes instead.

Religious life is also an extremely important factor for using Slovene and preserving Slovene identity. In Carinthia, a priest is “*automatically a bastion of Slovene identity in public*” (inf. 9) and is therefore regarded as a synonym for Slovene-ness. The Diocese of Krka/Gurk has a different attitude towards the minority than politicians: Slovenes are usually sent to work as priests in bilingual parishes in order to approach people in their mother tongue. In the 68 bilingual parishes in South Carinthia, priests use Slovene to various degrees – some to a minimal extent and others also outside the church. The priests who served in Pliberk/Bleiburg and Bilčovs/Ludmannsdorf during my fieldwork mainly conducted services in Slovene on weekdays and bilingual services or alternate ones at weekends. Priests strive to encourage social life and harmony between Slovene and German speakers but notice that Slovene speakers find it difficult to profess themselves as members of the Slovene ethnic community in the presence of German speakers. “*You have to be very careful with words around here. If I say: ‘Slovenes to one side, Germans to the other,’ they are bound to misunderstand it. I have to say that Slovene will be spoken on one side and German on the other.*” (inf. 10) Despite occasional restraint in expressing identity people “feel Slovene” in church, with younger generation feeling even significantly “more Slovene” than their elders (Priestly 2003, 105).

Priests have noticed that some German speaking couples coming from the bilingual area have a Slovene religious ideology and attend Slovene services. Slovene is also still a liturgical language for many Slovene families that otherwise communicate in German. On the other hand, an increasing number of families attend German services “*for the children's sake*” (inf. 9). In religious education, priests strive to use Slovene as much as possible and teach German speaking children at least the basic prayers in Slovene. When preparing for Confirmation or First Communion, they try to separate children by their ethnic background. Church announcements, bulletins and notifications are bilingual, with the German text (literal translation of a Slovene version) coming second.

Many persons when going to confession – including professed German speakers – still mostly use Slovene because, as the then priest in Bilčovs/Ludmannsdorf believes, the confessional secrecy of priests enables them to avoid regarding confession as an outward expression of belonging to the Slovene ethnic community. Confessions in German are rarer. But according to the priest in Pliberk/Bleiburg, the use of German may also be a “*trick*” employed by penitents not to be recognised. “*When making a confession, Franca is Franca and Pepca is Pepca. It goes like this: I may speak many languages, but if I hit my thumb with a hammer I'll swear in Slovene. By saying »mea culpa« in Slovene, you reveal your identity.*” (inf. 10)

A couple with different ethnic backgrounds rarely ask for a wedding ceremony in Slovene. “*It takes a lot of self-confidence on the part of the Slovene partner for the ceremony to be bilingual.*” (inf. 9) The Slovene partner usually succumbs, and in such ceremonies use of Slovene is limited to a priest's greeting or perhaps the Lord's Prayer. However, there has recently been an improvement regarding tolerance for bilingual wedding ceremonies, and a number of German

speakers have made their vows in Slovene, the then priest in Bilčovs/Ludmannsdorf said.

“Count the tombstones in the cemetery,” one of the priests instructed me in the spirit of a Carinthian rule saying: if you find three tombstones in Slovene, it is a bilingual parish. Tombstones are usually the most apparent sign of Germanization, and tombstones in German are increasingly erected by people for their Slovene speaking parents: *“There are many tombstones in the graveyard which are now in German, although the elders were firm Slovenes. It all depends on the children. I don't understand it, I can't understand it. Once you're dead, you suddenly have to be something else than what you really are?”* (inf. 11) *“It hurts me to see sometimes that some mum or dad who never spoke German gets a tombstone in German. There are many cases like this. I would never give a tombstone in Slovene to a German speaker. They deserve our respect. But sons and daughters of Slovene speaking parents do erect tombstones in German. I consider it a lie.”* (inf. 10)

Outside church, Slovene is rarely used for formal communication. In 2006, a working group “Slovensko na uradih/Slovene in offices” was established to encourage members of the Slovenian minority in Carinthia and also citizens of the Republic of Slovenia to confidently use Slovene in offices because, as stated by one politician during my fieldwork, *“in practice, offices are actually German and Slovenes are bilingual, when it is the offices that should be bilingual.”* (inf. 12) According to the website of the working group, it is possible to use Slovene at 16 municipal offices, three district courts, three district boards, regional and district school boards, bilingual schools, the Office of the Carinthian Government, the Financial Office Celovec/Klagenfurt, customs offices, some police inspections and the federal court. The actual influence of offices on the use of Slovene depends above all on the administration. If employees in municipal offices are bilingual, people have a possibility to use Slovene; in practice, however, it is only used by those who know the clerks and know they speak Slovene. If clerks are not fluent in Slovene, people rarely decide to use this language, and since knowledge of Slovene language is not obligatory when applying for a position at the municipality, the prevalent language stays German: *“It often happens that a clerk is a costumer's relative or acquaintance, and they don't wish to provoke him, but clerks anyway behave as though you provoke them and say, ‘But you do speak German, too.’”* (inf. 12) *“Maybe I'm too inconsistent. The problem is that the clerks who work there are your acquaintances, you meet them daily, or we were all members of a German association, or we used to play football or tennis together. But I know that some of them can speak Slovene, at least in theory. Why would I bother with Slovene there, even though this would be a consistent thing to do, of course?”* (inf. 8)

In addition, employees in the local administration are usually only fluent in a dialect, not the formal standard Slovene. The biggest problem is filling the official forms. If people want to have their applications recorded as Slovene, they must fill in the Slovene version of the form alone, because as soon as they sign the German version, the office records the application as German. The same applies to bilingual applications. Filling Slovene forms and writing official applications also requires a fair knowledge of formal standard Slovene plus administrative procedures for

applications and forms written in Slovene are longer: *“If you want a quick response, you have to do everything in German. I had problems with this. The dispute ended in the Constitutional Court, and it was about a deadline: is it set from when you receive a German or a Slovene letter? The Constitutional Court decided that a deadline is set according to the date of receipt of the Slovene letter. Interpretations must always be to the benefit of the Slovene language. But in practice this is different. You can't file a complaint in court for everything. I'd consider myself stupid if I always complicated things so much, because you don't always get letters in Slovene.”* (inf. 12) *“I also fill in German forms. I don't know why. It doesn't happen often. If I had an application to make, I probably could say that I want Slovene forms. This is how it should be, and people keep emphasizing again and again that too few people ask for Slovene forms. Mea culpa, mea maxima culpa.”* (inf. 8)

According to the district judge in Bleiburg/Pliberk (inf. 13), the biggest challenge in using Slovene in court is a deficient knowledge of legal terminology. Therefore, they only see a 10 %, perhaps 20 % use of Slovene in cases in which at least one of the parties is a Slovene speaker. Court judgements are issued in German unless a judge is specifically requested to issue a bilingual one.

In general, people complain about the subordinate position of Slovene in the local administration: *“The municipality has many more opportunities and possibilities to pay more attention to Slovene. People should not be satisfied with having a mayor who holds speeches with 125 sentences in German and two in Slovene. You ask yourself whether Slovene has an equal status at all. She should act differently. But she doesn't. And because it is about taking the use of Slovene for granted, such conduct is wrong. Why should anyone learn Slovene if what we hear is three or four fifths German and one fifth Slovene? By hearing less Slovene we are affected subconsciously. This is where I see a fault on the part of the local administration; otherwise they are doing their best and they say ours [Bilčovs/Ludmannsdorf] is the only municipality where everything is written down in both languages, which is true. It is consistently bilingual.”* (inf. 8) However, they also admit the situation is gradually improving: *“A German speaking policeman stops me and after my demand to use Slovene speaks in perfect Slovene and encourages me why we don't practice this in greater extent! At the district board in Velikovec [Völkermarkt] they are very favourable, frank, besides there is an excellent Slovene officer. Recently I got “odločbo za napravo za črpalko zemeljske toplote z globinsko sondo/provision for a device for the earth heat pump with deep probe”.³ We all learn, I master using Slovene; the officer is proud to master both languages and gets his bonus. Friendships are formed.”* (inf. 14, written at: <http://www.slovenskonauradih.at/izkusnje/7/>)

Websites of municipalities differ in using Slovene. The Bilčovs/Ludmannsdorf municipal web site is fully bilingual, while the web site of the Pliberk/Bleiburg municipality is in German, with the exception of a tourism presentation of the community. Bilingualism as a tourist opportunity has been

³ Although the sentence is not stylistically correct, it reflects considerable knowledge of Slovene terminology. (I have translated it in English word for word.)

recognized only recently; the presentation of Austrian Carinthia on the trilingual website presenting “zamejstvo” (area just over the border) begins with the title “Dvojezično? Enkratno!/Bilingual? Unique!” and presents bilingualism “not through the political prism, but from cultural and culinary aspects,” stating that “bilingualism and the proximity of the border are our great advantages” (http://www.tusmodoma.eu/kaernten_sl/detail/zweisprachig_einmalig/). If in 2003 an ex-innkeeper in Bilčovs/Ludmannsdorf established that a multilingual menu is not necessarily a positive contribution to an inn’s tourist strategy (inf. 1), today that same menu is interpreted as an opportunity to attract more visitors, especially from the so-called Alpe-Adria region.

Using Slovene in post offices is similar to the situation in municipal offices: most staff in post offices I have visited speaks Slovene, but responds in the language used by the customer. Customers who speak Slovene in a post office mostly do so if they know the clerk. Those who use Slovene consistently are the exception, not the rule. “*The priest is one of the customers who speak Slovene with all the clerks, even if I’m not here. The priest is the only one who uses the Slovene language here consistently.*” (inf. 15) All documents used by post office clerks are in German exclusively.

In contrast to job requirements in bilingual municipal offices, competence in Slovene is a must in all offices of the Slovenian bank Posojilnica. The management and staff communicate in Slovene while forms, contracts, letters etc., are mostly bilingual. Communication with customers takes place in either language, depending on the customer. According to staff estimates, Slovene is used in banking services by two thirds of their customers. In the municipalities where it is present, Posojilnica mostly supports Slovenian associations, which are privileged in winning its sponsorships.

Another area influencing the confident use of Slovene is the media. In recent years, several websites in Slovene have appeared that present information concerning the Slovenian minority not only in Austria (and not only in Carinthia), but also in Hungary and Italy. In addition, there are two weekly newspapers published in Slovene (Novice, Nedelja), two radio stations broadcast multilingual all-day radio programme together with a Slovene programme of national radio-television (ÖRF), and the latter prepares half an hour’s TV-broadcast in Slovene a week. Many people claim that they at least occasionally read newspapers, listen to and/or watch broadcasts in Slovene (for more information see Busch 1999, Poljak Istenič 2002, 2003a, 2003b).

Conclusion

While discussing the gap in numbers of professed and estimated (i.e. hidden) Slovene speakers, my oldest informant (inf. 11) commented: “*If Slovenians were black, half of Celovec [Klagenfurt] would be black,*” expressing her regret that speaking the mother tongue is the most visible sign of one’s identity. The social communicative function of Slovene has decreased sharply, leading to a massive decline in linguistic competence among adolescents and children in particular. In south Carinthia, owing to the existence of different dialects and the low level of

familiarity with the standard language, members of the minority communicate in the majority language, German, more often than in Slovene. Slovene is therefore mostly spoken in private spheres, e.g. in families or among friends who speak the same dialect – and even that when they can't be heard by German speakers. In the public sphere, Slovene in one of its forms – dialectical, colloquial, and standard – is used mostly only in Slovenian organizations and associations, in Slovenian banks and businesses, in bilingual kindergartens and schools during Slovene lessons and in the liturgy. The choice of language at other public places and institutions mainly depends on acquaintance with the interlocutor and his mother tongue. We can conclude that the mother tongue gains more symbolic and less pragmatic meaning for the minority – the phenomenon Albert Reiterer (2003) describes as symbolic bilingualism – since using it publicly principally means directly expressing ethnic identity. The main reason for such a situation is the language policies and the asymmetry in the relationship between minority and majority languages. This in turn affects self-affirmation of the minority members, decreases respect for their own language and identity and competence in communicating in Slovene.

The use of language is even more drastically decreasing in generations among Slovene immigrants. Among Slovenes in Serbia, for example, the use of Slovene is mostly limited to rare families in which both parents still speak Slovene, gatherings in some churches, in language school and during events organized by Slovene associations. The latter nowadays create most situations in which Slovene is used in public. Slovene has become a means for keeping in contact with the homeland of the ancestors, gaining Slovene citizenship, travelling with ease and immigrating to Slovenia and increasing chances to find work; however, Slovene has lost its meaning to express identity. Identity is mainly expressed through other cultural items such as traditional food and music. For example, people can become members of the Sava Slovenian Association in Belgrade if they prove Slovenian ancestry regardless of knowledge of Slovene; most of them don't speak it anymore. During my visit, most people at weekly meetings of the Sava Association also spoke Serbian, although some of them tried to speak Slovene with me. On the other hand, I heard older women, members of the choir who had come to practice, singing in Slovene. They also make traditional food and bring it along or serve it at events organized by Slovenian associations. Maintaining contact with the Slovene, with Slovene culture and the (home)land is so mostly a merit of Slovenian associations that stimulate cultural and artistic creativity as well as socializing, communicating, and receiving education in Slovene. Through them the descendants of Slovenes in Serbia – as everywhere around the world – are also finding it easier to familiarize themselves with Slovene language and culture, which is slowing down the assimilation of future generations.

Informants⁴

1. Hanzi Ogris, 1928, retired shopkeeper, innkeeper and ex-mayor of the bilingual municipality of Bilčovs/Ludmannsdorf
2. Ingrid Zablatnik, 1955, peasant, politician, Austrian (with no Slovenian ancestors), wife of a nationally conscious Slovenian politician from Austrian Carinthia, Bilnjovs/Fellersdorf
3. Rezi Kolter, 1964, governess in a bilingual kindergarten, Bilčovs/Ludmannsdorf
4. Avguštin Malle, 1944, PhD, historian, Celovec/Klagenfurt
5. Rosina Katz Logar, 1953, teacher in school with German teaching language, Nonča vas/ Einersdorf
6. Miha Grilc, 1988, secondary school pupil, Libuče/Loibach
7. Mirjam Kap, 1981, student, Dvor pri Šmihelu/Hof, Sankt Michael ob Bleiburg
8. Rupert Gasser, 1959, teacher of religion, president of the local Slovenian association, Potok/Bach
9. Ivan Olip, 1950, priest, Pliberk/Bleiburg
10. Leopold Kassl, 1932, priest, Bilčovs/Ludmannsdorf
11. Apolonija Schellander, 1919, peasant, Moščenica/Moschenitzen
12. Mihi Zablatnik, 1949, peasant, municipal councillor, president of the local committee of the political party of Carinthian Slovenes, Bilnjovs/Fellersdorf
13. Franz Boschitz, 1961, district judge, Pliberk/Bleiburg
14. Martin Pandel, member of the working group "Slovensko na uradih/Slovene in offices", other data unknown
15. Franz Schaubig, head of the post-office in Bilčovs/Ludmannsdorf, other data unknown

Sources and literature

Busch, Brigitta. 1999. *Der virtuelle Dorfplatz: Minderheitenmedien, Globalisierung und kulturelle Identität*. Vol. 44 of *Dissertationen und Abhandlungen = Disertacije in razprave*. Klagenfurt = Celovec: Drava.

———. 2001. "Slovenian in Carinthia." In *The Other Languages of Europe*, edited by Guus Extra and Durk Gorter, 119-136. Clevedon: Multilingual Matters.

———. 2008. "Slovenščina na Koroškem: jezik manjšine, a ne le to." In *Slovenščina med kulturami. Conference proceedings of Slovenski slavistični kongres, Celovec and Pliberk [2.-4. 10.] 2008*, edited by Miran Košuta, 55-63. Celovec [i. e.] Ljubljana: Slavistično društvo Slovenije.

<http://www.slovenskonauradih.at/izkusnje/7/>, 30. 5. 2012.

http://www.tusmodoma.eu/kaernten_sl/detail/zweisprachig_einmalig/, 30. 5. 2012.

⁴ The article is also based on the opinions of informants not cited explicitly. If not stated otherwise, all informants on the list are of Slovene origin and declare themselves as a member of Slovene minority. Other data (occupation, function, place of residence) are stated as they were at the time of the interview.

- Maurer-Lausegger, Herta. 1993a. "Situationally-motivated speaking habits among Carinthian Slovenes." *Slovene studies* 15 (1-2): 87-99.
- . 1993b. "Sodobne govorne navade na stičišču dveh jezikov na Koroškem." *Koledar Mohorjeve družbe v Celovcu*: 54-62.
- Minnich, Robert Gary. 1989. "Govoriti slovensko - biti Slovenec: jezikovni kodi in kolektivne samopodobe: nekaj primerjav med Kanalsko dolino in Ziljsko dolino." *Traditiones* 18: 65-88.
- . 1998. *Homesteaders and citizens: collective identity formation on the Austro-Italian-Slovene frontier*. Vol. 52 of *Bergen studies in social anthropology*. Bergen: Norse Publications.
- Poljak Istenič, Saša. 2002. "O množičnih medijih koroških Slovencev." *Koroški vestnik* 36 (2): 23-44.
- . 2003a. "Dober dan, Koroška: televizija in koroški Slovenci." *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 43 (1/2): 62-64, 178.
- . 2003b. "Množični mediji koroških Slovencev." *Koledar Mohorjeve družbe v Celovcu*: 56-60.
- Priestly, Tom. 1988. "Izbira jezika na Koroškem: dva paradoksa." *Nova revija* 7 (78/79): 1774-1780.
- . 1990. "Surrender to symbolic domination, or resistance: patterns of language-use among Slovene-speakers in two Carinthian communities." *Slovene studies* 12 (2): 183-203.
- . 1994. "Effects of educational and social mobility on language maintenance, language attitudes and language structure: the case of Sele in Carinthia." *Journal of multilingual and multicultural development* 15 (2/3): 199-217.
- . 1999. "The position of the Slovenes in Austria: recent developments in political (and other) attitudes." *Nationalities Papers* 27 (1): 103-114.
- . 2003. "Maintenance of Slovene in Carinthia (Austria): Grounds for Guarded Optimism?" *Canadian Slavonic Papers* 45 (1-2): 95-117.
- Priestly, Tom, and Ruxandra Comanaru. 2009. "'Identity' among the minority Slovenes of Carinthia, Austria." *Razprave in gradivo* 58: 6-23.
- Reiterer, Albert F. 2003. "The Slovene language in Carinthia - symbolic bilingualism." *Razprave in gradivo*: 186-201.
- Sandrieser, Sabine, Theodor Domej, and Cäcilie Schönherr. 2011. *Jahresbericht über das Schuljahr 2010/11*. Klagenfurt = Celovec: Landesschulrat für Kärnten, Abteilung VII – Minderheitenschulwesen. <http://www.2sprachigebildung.at/jahresbericht2011.pdf>, 11. 3. 2013.
- Volkszählung 2001, Hauptergebnisse I – Kärnten*. 2003. Wien = Dunaj: Statistik Austria. http://www.statistik.at/web_de/dynamic/services/publikationen/2/publdetai1?id=2&listid=2&detail=35, 11. 3. 2013.
- Zupančič, Jernej. 1999. *Slovenci v Avstriji*. Vol. 32 of *Geographica Slovenica*. Ljubljana: Inštitut za geografijo; = Institute of Geography.

Саша Пољак Истенич

Језик и идентитет: вињете о употреби језика међу члановима словеначке мањине у аустријској Корушкој

Језик је био круцијални елемент у конституисању националног идентитета током словеначке историје. Истраживање комуникације је стога од кључног значаја за процењивање виталности етничке групе. Услед језичких политика и асиметричног односа између мањинских и већинских језика, одлука о коришћењу матерњег језика код словеначке мањине у Аустрији данас постаје афирмација словеначког идентитета. Овај рад, базиран на две студије случаја у аустријској Корушкој, представља студију употребе језика у свакодневним приватним и јавним ситуацијама.

Кључне речи:
матерњи језик,
идентитет, приватне
и јавне ситуације,
словеначка мањина
у Корушкој.

Filip Škiljan

Institut za migracije i narodnosti, Zagreb
filipskiljan@yahoo.co.uk

Položaj Roma u Međimurju i varaždinsko-koprivničkoj Podravini i usporedba s položajem Roma u slovenskom Prekomurju i Mađarskoj

Autor u tekstu donosi informacije o položaju Roma na području Međimurja, varaždinske Podravine i koprivničke Podravine uspoređujući ih sa položajem Roma u Mađarskoj i slovenskom Prekomurju. Metodologija rada se zasniva na istraživanju romske populacije u Međimurju i Podravini putem dubinskih intervjua s pojedinim predstavnicima romskih naselja. Autor se u tekstu bavi diskriminacijom i segregacijom romske nacionalne manjine u sjeverozapadnoj Hrvatskoj te podatke dobivene putem dubinskih intervjua uspoređuje s podacima iz literature o slovenskim i mađarskim Romima. Autor u tekstu donosi i statističke podatke o broju Roma u obrađenim regijama.

Uvod

Do današnjih dana napisan je veći broj radova o Romima i njihovu položaju u Hrvatskoj. Istraživano područje bila je čitava Hrvatska, a u sklopu toga i Međimurje i varaždinsko-koprivnička Podravina. Jedan dio radova nastao je na temelju rezultata anketa koje su provedene u romskim naseljima.¹ Drugi dio radova odnosio se na pravni, povijesni, geografski, socijalni i obrazovni položaj Roma. Metodom intervjua pri istraživanju služili su se tek neki hrvatski istraživači.² Iako je romska populacija (Roma Bajaša) najbrojnija upravo na području Međimurja i varaždinsko-koprivničke Podravine, podrobna istraživanja vezana za ovo područje provodili su tek jedan hrvatski geograf, jedna

Ključne riječi: Hrvatska;
Međimurje; Podravina;
Romi; diskriminacija;
segregacija; Prekomurje;
Mađarska.

¹ Vidi npr. radove objavljene u zborniku *Kako žive hrvatski Romi*, Zagreb 2005; ili radove objavljene u časopisu *Društvena istraživanja*, god. 9 (2000), br. 2–3 (46–47).

² Najbolji primjer korištenja ove metode na Romima je Šikić-Mićunović 2005.

antropologinja i nekoliko pedagoga.³ Od romske populacije zazire velik broj ljudi, a mnogi istraživači se boje ući u romska naselja, koja su na ovom području uglavnom prostorno segregirana od hrvatskih naselja. Osim toga, Romi su još uvijek za većinu stanovnika Hrvatske civilizacijski problem, a ispadi rasističkog sadržaja primjetni su na mnogobrojnim internet stranicama, ali i stranicama časopisa, novina, a ponekad i na televiziji. Usporedbom Roma u ovom dijelu Hrvatske i prekomurskih Roma u Sloveniji vidljivo je da se uglavnom radi o istoj populaciji. Njihov je položaj prema istraživanju koje sam proveo ipak bolji u slovenskom Prekomurju i u Mađarskoj.

Metodološke napomene

Rad se zasniva na metodi intervjua. Razgovori su obavljani tijekom proljeća 2011. godine u 14 naselja, tj. na području Kuršanca, Gornjeg Kuršanca, Paraga (Trnovec), Lončareva (Podturen), Sitnica (Mursko Središće), Kotoribe, Piškorovca (Držimurec), Goričana, Orehovice i Pribislavca u Međimurskoj županiji, Strmca i Ludbrega u Varaždinskoj županiji i Stiske (Đurđevac) i Drnja u Koprivničko-križevačkoj županiji, uglavnom s predstavnicima naselja, ali i s pojedincima koji su bili voljni razgovarati o položaju Roma na njihovom području.⁴ Upitnik koji je upotrijebljen tom prilikom zasnivao se na ovim pitanjima: osobni podaci (ime i prezime, godina rođenja, mjesto rođenja, nacionalnost i vjeroispovijest), vrijeme doseljenja u naselje ili vrijeme doseljavanja predaka u naselje, vrijeme nastajanja naselja, stupanj obrazovanja, zaposlenje i način privređivanja, broj zaposlenih u naselju, oblici diskriminacije, problemi sa školovanjem djece, odnosi između Roma unutar naselja i u okolini, najveći broj članova jednog kućanstva u naselju, položaj Roma u vrijeme Domovinskog rata, članstvo u nekoj romskoj udruzi, problemi infrastrukturnog tipa u naselju, higijena i higijenske prilike, prehrana, mogućnost odseljavanja iz naselja, ulazak u brak s nekim tko nije romske nacionalnosti i razlozi kratkotrajnog životnog vijeka Roma. Dakako da se iskazi pojedinaca zasnivaju na njihovim osobnim stavovima, ali bez obzira na tu činjenicu, oni jasno govore o problemima romske zajednice na spomenutom području. U radu će biti promatrani odgovori vezani za položaj romskih naselja, oblike diskriminacije i školovanje Roma u Međimurju i varaždinsko-koprivničkoj Podravini. Nakon iznesenih podataka za područje Međimurja i varaždinsko-koprivničke Podravine

³ Za istraživanje Roma u Međimurju i Podravini nezaobilazni su radovi Hrvoja Šlezaka, profesora zemljopisa u Kuršancu (Šlezak 2009, Šlezak 2010), antropologinje Lynette Šikić Mićunović (2005), pedagoga Nikole Vukovića (Vuković 2002) i pedagoga Nevena Hrvatića (Hrvatić 1984). Vrijedan je i prilog Ivana Magdalenića (Magdalenić 1995, Magdalenić 1995a).

⁴ Razgovori su vođeni s informantima: Đ. H. (1968.), Stiska; D. B. (1984.), Stiska; Z. H. (1989.), Drnje; F. H. (1974.), Molve; A. O. (1969.), Ludbreg; D. O. (1990.), Ludbreg; D. B. (1972.), Kotoriba; J. B. (stariji) (1949.), Lončarevo; J. B. (mlađi) (1984.), Lončarevo; Z. K. (1961.), Goričan; M. I. (1976.), Orehovica; M. B. (1980.), Orehovica; I. O. (J.), (1966.), Piškorovec; J. I. (1977.), Gornji Kuršanec; Z. Đ (1976.), Gornji Kuršanec; J. P. (1965.), Kuršanec; Z. O. (1980.), Strmec; V. O. (1957.), Trnovec; S. L. (1964.), Pribislavec; Z. O. (1968.), Pribislavec; Ž. B. (1962.), Pribislavec; R. H. (1958.), Sitnice; M. M. (1982.), Sitnice.

izneseni su i podaci za područje Prekomurja i Mađarske koji su prikupljeni na temelju literature i izvještaja slovenskih vladinih ureda i nevladinih organizacija.

Doseljavanje Roma u Međimurje, Prekomurje i Mađarsku i položaj njihovih naselja kao preduvjet za njihovu integraciju u hrvatsko/slovensko/mađarsko društvo

Na području Međimurja i varaždinsko-koprivničke Podravine Romi obitavaju već više od 300 godina.⁵ Prvi Romi u Međimurju spominju se u Legradu 1688. godine, kada je ondje kršteno dijete ciganskog vojvode Ivana (Taradi 1990, 27–28). Međutim, najveći broj Roma Bajaša naselio se u Podravinu i Međimurje nakon 1855. iz Rumunjske i Mađarske, kada su im rumunjske vlasti dozvolile slobodno kretanje. Međimurski i podravski Romi Bajaši u najvećem broju slučajeva govore jezikom *ljimba d bjaš*, koji je jedna vrsta starorumunjskog govora, čime se razlikuju od većine ostalih Roma u Hrvatskoj.⁶ Broj Roma u Međimurju prema rezultatima popisa iz 2001. 2887, što znači 30,5% svih Roma u Hrvatskoj, ili 2,4% stanovništva županije.⁷ Romski doseljenici u Međimurje zabilježeni su u Podturenu, naselju uz rijeku Muru, sredinom 19. stoljeća. Ondje su prvi Romi doselili najkasnije 1866., kada je u matičnim knjigama zabilježen Rom Adam Bogdan, pored kojeg je upisan datum rođenja i narodnost *zingarus* (Vugrinčić 2008, 18). I jedan dio ostalih romskih naselja vrlo su vjerojatno nastala u tome vremenu, ali pouzdanih podataka o njihovu prvom spominjanju nemamo.⁸ J. B., predstavnik današnjeg naselja Lončarevo, tvrdi kako se nekadašnje romsko naselje u Podturenu zvalo Matekovec, a kako je naziv Lončarevo dobilo tek nakon Drugog svjetskog rata. Najstarija kuća u Lončarevu ima oko 60 godina, a romsko naselje Lončarevo od Podturena dijeli obližnja šuma.⁹ J. B. se prisjeća da je u njegovom djetinjstvu naselje bilo znatno manje i da se sastojalo od zemunica u kojima su živjeli. »Nas osmero smo živjeli u dvije sobe koje su bile veličine 4X3 i 4X4.« Lončarevo danas broji 38 obitelji ili 312 stanovnika.¹⁰ Za romsko naselje u Gornjem Kuršancu J. I. kazuje kako je najstarija kuća sagrađena 1968. godine, a kako broj osoba koje žive u ovom naselju iznosi 78 stanovnika. Između hrvatskog i romskog dijela Gornjeg

⁵ Prema popisu stanovništva iz 2001. godine na području Hrvatske obitavalo je 9463 Roma, no tome broju treba pridodati još najmanje 30000 osoba koje se ne izjašnjavaju kao Romi, tako da je sveukupan broj Roma u Hrvatskoj 2001. godine iznosio oko 40000.

⁶ Ostali autohtoni Romi pripadaju skupinama Kalderaša i Lovara, a govore romani *chib*. Prema usporedbi popisa iz 1991. u kojem je broj Roma u Hrvatskoj bio 6695, svega ih je 3410 bilo starosjedilaca, dok su svi ostali bili doseljenici, ponajviše s Kosova i iz Bosne i Hercegovine u veće hrvatske gradove. (Hrvatić 2000a, 260).

⁷ www.dzs.hr

⁸ Prvi se Romi u Hrvatskoj javljaju 1362. godine u Dubrovniku, a 1373. se spominju u Zagrebu. Krajem 15. i početkom 16. stoljeća Romi se javljaju u Puli i u Šibeniku.

⁹ Podaci o udaljenosti romskih naselja od neromskih dijelova naselja i o preprekama kojima su romska naselja odvojena od neromskih dijelova naselja preuzeta su iz Šlezak (2009, 77).

¹⁰ Za pojedina naselja dan je tek okvirno (možda gđjegdje i pogrešan) broj stanovnika na temelju izvještaja ispitanih mještana.

Kuršanca nalazi se željeznička pruga. D. B. iz Kotoribe kazuje kako je lokacija nekadašnjeg romskog naselja u Kotoribi do 1982. godine bila na adresi Josipa Slavenskog, a kako su kolibe smetale obližnjim Hrvatima, pa je te godine poduzeto iseljavanje Roma na današnju lokaciju koja se nalazi odijeljena od hrvatskog dijela naselja prugom i kanalom. Tadašnje općinske vlasti obavezale su se da će Romima sagraditi kuće na novoj lokaciji, ali od predviđenih 30 tek ih je pet podignuto. Ostalo su podigli sami Romi. Sve nastambe se vode pod adresom Kolodvorska 4, a udaljene su oko kilometar od neromskog dijela naselja. U naselju živi oko 50 obitelji koje broje 300 ljudi, a u hrvatskom dijelu Kotoribe živi još oko 100 Roma. Na području Donje Dubrave romsko naselje je propalo zbog poplave. Romi su trebali dobiti po 10.000 eura da kupe ili sagrade kuće u obližnjim selima, ali im je isplaćen tek dio te svote, pa su kuće koje su kupili, uglavnom u susjednoj Podravini, u vrlo lošem stanju i neprikladne za stanovanje. Z. K. iz Goričana kazuje kako su prve romske kuće u Goričanu sagrađene 1951. ili 1952. godine. Romsko naselje u Goričanu predstavlja jedna ulica koja je prostorno segregirana od hrvatskog dijela naselja kanalom, a u njoj živi 56 Roma u 13 kućanstava. M. I. iz Orehovice kazuje kako je romsko naselje u Orehovici staro »sigurno 120 godina«, ali kako je premješteno s prvobitne lokacije koja je bila bliže današnjoj centrali na rijeci Dravi. U naselju kruži priča da im je neki grof dao da se nasele na toj lokaciji. Kuće koje su bile na prvobitnoj lokaciji bile su načinjene od blata, a bilo ih je svega pet ili šest. Naselje broji oko 700 stanovnika, a udaljeno je oko 900 metara od neromskog dijela naselja. Prema kazivanju I.O. (J.) iz Piškorovca naselje u Piškorovcu je staro stotinu godina, ali je najstarija kuća, koja još postoji, podignuta 1942. godine. Naselje u Piškorovcu od najbližeg sela Držimurca udaljeno je kilometar i pol, a odvojeno je od njega šumom i kanalom. U naselju živi 681 Rom u 108 kuća¹¹. Ž. B. iz Pribislavca kazuje da su prve kuće u romskom dijelu Pribislavca podignute oko 1920. godine. U naselju postoji legenda da je grof Festetić, koji je bio vlasnik dvorca u Pribislavcu, zapravo bio Rom. Navodno je stari grof želio muško dijete. Kad je grofica otišla radi porođaja u bolnicu (?), ondje je sreća Ciganku koja je rodila dječaka. Grofica je rodila kćer, pa su Ciganka i grofica zamijenile djecu. Festetić je navodno volio cigansku glazbu pa je Rome pozivao da mu sviraju u dvorcu; a putujući po okolici znao je prepoznati kvalitetno drvo za izradu korita. Romsko naselje Pribislavec odvojeno je od hrvatskog dijela prometnicom i prugom, udaljeno je oko 150 metara od neromskog dijela naselja, a broji 210 obitelji ili oko 1000 stanovnika. U romskom naselju Kuršanec J. P. kazuje kako je najstarija kuća podignuta prije osamdeset godina, a da je naselje još starije. U vrijeme njegove bake u naselju je bilo svega osam kuća. Naselje je oko kilometar udaljeno od hrvatskog dijela Kuršanca, a prema procjenama J. P. broji oko 1320 stanovnika.¹² Hrvoje Šlezak, koji je posebno detaljno proučavao ovo naselje, proveo je interni popis stanovništva u tome naselju 2009. godine i izračunao je da je te godine u naselju bilo 955 stanovnika, od čega su većina bili Romi (Šlezak 2010, 82). V. O. iz naselja Parag (pokraj Trnovca) tvrdi da je naselje staro 116 godina. Romsko naselje

¹¹ www.dzs.hr.

¹² Taj podatak nije uvjerljiv, jer je ukupan broj stanovnika Kuršanca 1598 prema rezultatima popisa iz 2011. godine.

je odnedavno (2004./2005.) postalo samostalno od Trnovca, ali su stanovnici zbog toga vrlo nezadovoljni. Naselje ima 1208 stanovnika i 303 stambene jedinice i udaljeno je oko 300 metara od hrvatskog dijela naselja.¹³ Naselje Sitnice, koje zapravo predstavlja jednu ulicu udaljenu 1200 metara od Murskog Središća, prema kazivanju R. H, nastalo je još u vrijeme Austro-Ugarske. Prema lokalnoj legendi naselje su ustanovila dva brata i dvije sestre koji su došli iz Mađarske. Prema procjeni M. M. iz Sitnica kod Murskog Središća, Roma u tome naselju ima između 350 i 400. Z. O. iz Strmca u Varaždinskoj županiji kazuje kako je romsko naselje Strmec nastalo prije šezdeset ili sedamdeset godina, a kako broj stanovnika iznosi oko 600. Naselje Stiska u Đurđevcu ima oko 600 stanovnika i nastalo je sredinom 19. stoljeća, a današnji stanovnici naselja doselili su iz Mađarske i iz Međimurja nakon 1945. godine (Hrvić 1984, 159). Naselje u Ludbregu, koje je od mjesta Ludbreg odvojeno željezničkom prugom, ima oko 60 stanovnika. Romsko naselje u Ludbregu se ranije nalazilo bliže centru, nedaleko današnjeg svetišta, ali su Romi premješteni na novu lokaciju, na mjesto stare klaonice, oko 1981. godine.¹⁴ Najlošiji uvjeti života su u romskom naselju Sveti Đurđ koje predstavlja pravi *slum*, a na čijem području nisam uspio razgovarati ni sa jednom osobom (Šikić-Mićunović 2005, 217).

Vidljivo je iz priloženog da su najstarija romska naselja u Međimurju stara oko stoljeće i pol, a najmlađa da su nastala prije manje od pedeset godina. Obično starost naselja uvjetuje i njegovu veličinu. Tako su starija naselja najčešće i veća naselja. Na primjeru Međimurja i koprivničko-varaždinske Podravine moguće je pratiti izrazitu segragaciju romskih naselja. Odnedavno su se u potpunosti osamostalila dva naselja (Parag i Piškorovec), a i neka druga romska naselja pokazuju tendenciju osamostaljivanja. Drugi tip romskih naselja predstavljaju naselja koja čine jednu ulicu na rubu hrvatskih sela. Najveća koncentracija romskog stanovništva zabilježena je 2001. u tri međimurske općine (Mala Subotica – 7,58%, Orehovica – 8,56% i Pribislavec – 13%). Popis iz 2011. pokazat će zacijelo još veću zastupljenost romskog stanovništva. Izrazita nacionalna polariziranost vidljiva je u gotovo svim romskim i hrvatskim naseljima. Kao primjer treba navesti Kuršanec, gdje je 2001. u romskom dijelu naselja živjelo svega pet Hrvata (ili bijelih ljudi, kako ih zovu Romi), a u hrvatskom dijelu naselja živjela je svega jedna Romkinja.¹⁵ Iznimka od ovoga pravila je naselje Kotoriba i, donekle, Goričan, gdje prema iskazima pojedinaca s kojima sam razgovarao ima više romskih obitelji koje su odselile u hrvatski dio naselja.¹⁶

¹³ www.dzs.hr.

¹⁴ Prema popisu stanovništva u Hrvatskoj je 2001. godine živjelo 9463 Roma. Međutim, prema neslužbenim rezultatima u Hrvatskoj živi još najmanje 30000 Roma. Prema podacima iz 2002. godine u Međimurskoj županiji živjelo je 738 obitelji sa 3930 članova u dvanaest romskih naselja, i to u Kotoribi 301, Donjoj Dubravi 70, Orehovici 427, Goričanu 56, Domašincu 70, Piškorovcu 572, Lončarevu 170, Kuršancu 644, Gornjem Kuršancu 53, Trnovcu 875, Pribislavcu 464 i Murskom Središću 228 (Vugrinčić 2008, 18). Prema iskazima svjedoka i popisima koji su provedeni ove godine u Međimurju živi najmanje 6000 Roma.

¹⁵ Podaci su preuzeti iz: Šlezak (2009, 76).

¹⁶ U razgovorima sa svojim kazivačima tražio sam ih odgovor na pitanje da li bi odselili iz romskog naselja nekamo drugamo. U većini slučajeva dobivao sam potvrdne odgovore. Navest ću

Prema popisu Centra za socijalnu skrb iz Čakovca 1995. godine u Međimurju je bio ovakav raspored romskog stanovništva (Hrvatić 2000a, 261):

Naselje	Broj romskih obitelji	Broj Roma
Čakovec	2	6
Domašinec	10	43
Donja Dubrava	11	51
Držimurec	82	374
Goričan	14	49
Gornji Kuršanec	11	43
Hlapčina	3	22
Kuršanec	127	537
Kotoriba	63	214
Mursko Središće	41	167
Orehovica	67	278
Pribislavec	79	355
Podturen	26	119
Sveta Marija	1	2
Štrukovec	5	15
Trnovec	152	682
Ukupno	694	2957

U romskim naseljima u obližnjoj Sloveniji, kojih najviše ima na području Prekomurja i okolice Murske Sobote, živi gotovo trećina svih Roma Slovenije.¹⁷ Prvi zapis Roma u matičnim knjigama datira iz 1681. godine, iz župe Bogojina, potom slijede upisi u Lendavi (Šiftar 1989, 144), a zatim je 1741. upisano romsko dijete Georgius i roditelji Georgy i Mariana Turba u Murskoj Soboti (Vugrinčić 2008, 115). U Prekomurje su Romi dolazili iz obližnje Mađarske i Austrije. Najveći broj Roma u Prekomurje se naselio u vrijeme Marije Terezije iz Zaladske županije. Na sjeveru Prekomurja nalaze se Romi koji su se doselili iz Burgenlanda, a u okolini Lendave Romi doseljeni iz obližnje Mađarske i Hrvatske. Prema usmenom predanju i mađarskom popisu iz 1781. i 1785. godine brojni su Romi bili obrtnici,

ovdje odgovor J. B. (starijeg): »Da mi se pruži prilika odmah bih odselio u neko urbano naselje. Ondje bih imao liječnika i mogućnost za izlazak. Romska su naselja pakao. Bilo bi bolje da nismo getoizirani. Naselja su leglo zla i nerada i bilo bi bolje da nas rasformiraju i da nas integriraju u društvo«.

¹⁷ Prema popisu iz 1953. u Sloveniji je bilo 1663 Roma, 1961. u Sloveniji je živjelo tek 158 Roma, 1971. 977, 1981. 1435, a 1991. 2293 Roma. U Prekomurju je 1991. na području Lendave bilo 118 Roma, a na murskosobotskom području 687 Roma. Popis iz 2002. pokazao je da u Sloveniji živi 3246 Roma. To dakako ne odgovara realnom broju Roma u Sloveniji. Realniji su podaci općinskih centara za socijalni rad, prema kojima su 1984. u deset općina (dvije u Prekomurju, a osam u Dolenjskoj) živjele 882 romske obitelji sa 4615 članova, od čega je u prekomurskim općinama Lenadava i Murska Sobota bilo 453 obitelji sa 2575 članova ili 55% svih Roma u Sloveniji. Udio Roma u Prekomurju u odnosu na čitavu Sloveniju smanjio se prema popisima koji su provedeni 2002. godine i anketnim istraživanjima iz 2010. godine. O tome najbolje svjedoče tablice u tekstu.

prije svega kovači, i živjeli su s ostalim kmetovima na zajedničkom seoskom zemljištu. Međutim, u 19. stoljeću Romi su sve više potiskivani na rubove naselja, što potvrđuje i popis iz 1820. godine, kada su Romi naseljeni na općinskim seoskim zemljištima, većinom na kupljenim zapuštenim parcelama (Šiftar 1989, 144). Romi u Prekomurju dijele se u pet skupina: Sinti u zapadnom Goričkom, mađarizirani Romi koji govore mađarski u Dobrovniku i Hodošu, Vlaški Romi u Lendavskom Dolinskom, Karpatski Romi u Goričkom i Ravenskom i Turski Romi u Markovskom Dolinskom (Josipovič i Repolusk 2003, 144). Romska su naselja nastajala uglavnom krajem 19. stoljeća. Tako je prvo romsko naselje Černelovci 1870. godine imalo četiri kućna broja sa približno 35 stanovnika. Zbog prenaseljenosti romskog naselja u Černelovcima neke su se romske obitelji počele naseljavati na rubnim dijelovima Murske Sobote. Razlog doseljavanja na ovo područje leži u činjenici da se u neposrednoj blizini Pušče nalazio plemićki dvorac čije su stanovnike, ponajviše glazbom, zabavljali novi doseljenici. Na početku dvadesetog stoljeća ime Pušča nosila je tek jedna kuća u blizini Murske Sobote. Nešto kasnije, 1911., Pušča je prozvano čitavo naselje s obje strane potoka Črnc. S vremenom je Pušča postalo najznačajnije romsko naselje u Prekomurju. Godine 1945., kada su odlazili kolonisti u Vojvodinu, Pušča se gotovo u potpunosti ispraznila. Manji broj kolonista se vratio u Prekomurje, tako da naselje nije u potpunosti iščeznulo. Pušča je 1961. godine dobila električnu energiju, a 1984. godine i asfaltnu cestu. U nekoliko navrata Pušču je pogodila velika poplava. Danas je Pušča najveće romsko naselje u Sloveniji. Ono broji 227 kuća (180 zidanih kuća i 47 montažnih kućica) sa oko 560 stanovnika na površini od 8,823 hektara (Župančič 2010). Romsko naselje Pušča 2003. postalo je prvo samostalno romsko naselje u Sloveniji. Interesantno je također i romsko naselje Ojtina koje je podijeljeno između dva slovenska naselja, Borejci i Vanča Vas, tako da se 74 stanovnika, od službenih 365 stanovnika ovoga naselja, vodi pod stanovnike naselja Borejci, dok su ostali stanovnici Vanče Vasi, iako je naselje segregirano od obaju slovenskih sela. Ovo je naselje izgradilo vlastiti vodovod, sportska igrališta i dom kulture još u vrijeme socijalizma. Za razliku od međimurskih i varaždinsko-koprivničkih Roma, većina stanovnika ovog naselja koji su mlađi od dvadeset godina u međusobnoj komunikaciji upotrebljavaju prekomurski dijalekt slovenskog jezika (Josipovič 2009, 235). Sličnost s romskim naseljima u Međimurju i varaždinsko-koprivničkoj regiji jest u tome što su slovenska romska naselja također segregirana i što se povećava broj stanovnika pojedinih romskih naselja, a da površina naseobina ostaje jednaka. Jernej Župančič u svojem kratkom pregledu o romskim naseljima u Sloveniji iz 2010. daje nekoliko osobina romskih naseobina: naselja su uglavnom udaljena do tri kilometra od neromskog naselja, središte naselja je oblikovano prema prvim kućama koje su nastale u naselju, naselja su naslonjena na šumske površine, karakteristično je postojanje barijera između slovenskih (većinskih) naselja i romskog naselja. Sve ove osobine važe i za romska naselja u Hrvatskoj (Župančič 2010). Kao i u Međimurju, Romi su u Prekomurju konstitutivni elemenat pokrajinskog stanovništva i u ukupnom broju stanovnika Prekomurja, prema neslužbenim rezultatima, participiraju sa 5% stanovništva.

Iz sljedeće tablice vidljivo je gdje sve obitavaju Romi u Prekomurju i kolika je njihova brojnost prema popisu iz 2002. godine.¹⁸

Općina/upravna jedinica/skupa	Etničnost	Materinji jezik
Murska Sobota	439	455
Puconci	137	104
Lendava	86	96
Tišina	86	84
Črenšovci	63	129
Cankova	56	68
Rogašovci	51	163
Turnišče	29	34
Beltinci	23	73
Kuzma	10	3
Druge općine Prekomurja	9	6
Upravna jedinica Lendava	181	261
Upravna jedinica Murska Sobota	808	954
Prekmurje	989	1215
Slovenija	3246	3834

Međutim, kao i u Međimurju i varaždinsko-koprivničkoj Podravini, realniji su podaci koje je prikupio Ured Republike Slovenije za narodnosti, a koji potječu iz 2004. godine.

Općina	Broj romskih naselja	Broj Roma u općini
Murska Sobota	4	1100
Rogašovci	6	474
Puconci	5	473
Tišina	2	365
Cankova	4	218
Lendava	4	177
Črenšovci	2	141
Beltinci	2	103
Kuzma	3	94
Dobrovnik	1	50
Turnišče	1	42
Ukupno	34	3237

¹⁸Prve dvije tablice koje se tiču Roma u Sloveniji su preuzete iz Josipovič (2009, 231, 35). Zadnja tablica je preuzeta iz: Župančič (2010, 29–30).

Popis Roma po naseljima u Prekmurju prema anketi iz 2010. godine

Ime naselja	Općina	Broj stanovnika	Broj kuća
Dokležovje	Beltinci	32	4
Beltinci	Beltinci	51	14
Hankovi	Cankova	22	9
Domajinci – Čarni	Cankova	41	16
Domajinci	Cankova	30	9
Gornji Črnci	Cankova	17	9
Gornji Črnci – Cankova	Cankova	28	8
Krašči – Jezero	Cankova	19	5
Krašči – Olga	Cankova	47	11
Kamenci	Črenšovci	132	28
Trnje	Črenšovci	28	4
Dobrovnik – Šarkezi	Dobrovnik	16	4
Dobrovnik – Tuszkeszer	Dobrovnik	25	20
Dolga Vas	Lendava	120	28
Dolič	Kuzma	50	16
Gornji Slaveči	Kuzma		6
Kuzma	Kuzma	10	1
Pušča	Murska Sobota	560	227
Černelavci	Murska Sobota	160	
Dolina	Puconci	90	11
Kušanovci	Puconci	40	11
Lemerje	Puconci	37	11
Zenkovci	Puconci	180	34
Vadarci	Puconci	110	31
Pertoča	Rogašovci	130	38
Ropoča	Rogašovci	40	8
Serdica – Ljubljana	Rogašovci	131	28
Sotina – Maribor	Rogašovci	55	20
Ocinje	Rogašovci	10	3
Kramarovci	Rogašovci	13	3
Vanča Vas – Borejci	Tišina	345	58
Gomilica	Turnišče	53	14

Prema istraživanju koje su proveli znanstvenici ukupan broj Roma na području Prekomurja iznosi 35% od ukupnog broja Roma u Sloveniji. Doduše, prema istraživanju Jerneja Župančiča (Župančič 2010, 11) broj Roma u Prekomurju manji je za 300 osoba (2928) od broja do kojeg je došao Ured Republike Slovenije za narodnosti (3237). Uz prekomurskih 38 romskih naselja Romi u Sloveniji su nastanjeni u pet naselja u Posavju (364), 30 naselja u Dolenjskoj (1618), 14 naselja u Beloj krajini (932), 30 naselja u Kočevskom (528) i 11 naselja u ostalom dijelu Slovenije (Primorska, Gorenjska, Štajerska, Koroška, Notranjska, Brkini) – v. Župančič (2010, 11).

Prvi Romi na području srednjovjekovne Ugarske spominju se 1418. u Brašovu u Transilvaniji. Međutim, sasvim je sigurno da su Romi već prije bili prisutni na području srednjovjekovne Ugarske. Čini se da je upravo Transilvanija bila područje gdje su najčešće obitavali Romi. Iako su se Romi bavili potkivanjem konja, izradom korita, popravcima lonaca i sviranjem te su na taj način bili korisni u ugarskom srednjovjekovnom društvu, ipak im je sredinom 16. stoljeća propisano dva puta godišnje plaćanje poreza od 50 dinara. Romi su služili i Osmanlijama, o čemu svjedoče dokumenti iz prve polovice 16. stoljeća iz područja istočne Ugarske koja su bila zauzeta. Tako je na primjer 1580. u osmanskoj Budi živjelo 90 romskih obitelji. Čini se, prema analizi imena, da su Romi u Budi u to vrijeme u većini slučajeva bili pravoslavne vjeroispovijesti. Broj Roma u Mađarskoj rastao je tijekom 17. stoljeća. Tako je 1683. godine u jednom dokumentu napisano da gotovo svaki ugarski plemić ima svojeg Roma muzičara. Može se pretpostaviti da je u Ugarskoj, koja je tada brojila između 3,5 i 4 milijuna stanovnika, krajem 17. stoljeća Roma bilo oko 20.000. Prema pisanju Istvana Kemenyija i rezultatima marijaterzijanskog popisa iz osamdesetih godina 18. stoljeća, u Ugarskoj je tada živjelo oko 90.000 Roma. Romi su u to vrijeme počeli pristizati u zapadne i sjeverne dijelove Ugarske. Tako su prvi Romi došli na austrijsku i poljsku granicu. Ipak, da se o Romima vodilo računa, svjedoči i činjenica da su u vrijeme Marije Terezije donesene dvije odredbe koje govore o položaju Roma u austrijskom carstvu. Uredba cara Josipa II. iz 1783. govori o ustroju svakodnevnog života Roma. Uz zabranu nomadskoga seljenja (osim na sajmove), Romi moraju prihvatiti nošnju sela, službeni jezik, jedno osobno ime i prezime i kućne brojeve u naseljima. Daje im se pravo bavljenja kovačkim zanatom te, ograničeno, glazbom. Romima se zabranjuje prosjačenje, zabranjuju se međusobne ženidbe i prakticiranje romskih običaja, a napuštena djeca čergara imaju se zbrinuti kao siročad. Osim toga, Romi se u tim zakonima nazivaju die Neubauer (novoseljaci), što govori da je jedan dio Roma tada prešao na sjedilački način života (Matasović 1928, 3). Kao konačan cilj zakona bila je asimilacija Roma. Međutim, ovi zakoni nisu imali uspjeha. Broj Roma u Ugarskoj rastao je s porastom broja stanovnika Ugarske. Tako je sredinom 19. stoljeća u popisu bilo 140.000 Roma od ukupne populacije od 13 milijuna stanovnika. Prema istraživanjima 1893. godine u Kraljevini Mađarskoj (što znači i u dijelovima današnje Rumunjske, Hrvatske, Vojvodine i u Slovačkoj) je živjelo 280.000 Roma. Od toga ih je svega 38% govorilo mađarski jezik, 30% romski, 24% rumunjski (uključujući i bajaški), a ostali slovački, rusinski, njemački, srpski i hrvatski jezik (Kemeny i Janki 2004, 100). Taj porast Roma od 100%, u odnosu na popis iz sredine 19. stoljeća, možemo protumačiti dolaskom migrantske populacije iz Rumunjske. Prema popisu iz 1893. godine moguće je ustanoviti i čime se 275.000 Roma bavilo. 101.000 Roma bili su mlađi od 16 godina, a 143.000 ih je bilo zaposleno, 18.000 su bile domaćice, a 13.000 je bilo nezaposlenih. Od 143.000 zaposlenih 50.506 ih je radilo u industriji (tu se misli i na Rome koji su se bavili bilo kojim oblikom obrtništva), 4.453 u trgovini (ponajviše su se bavili prodajom konja ili prodajom namirnica na tržnicama), 17.000 su bili glazbenici, 5.847 je bilo zemljoradnika, 64.190 nadničara (28.000 muškaraca i 34.000 žena koji su radili do 200 dana godišnje). Nakon raspada Austro-Ugarske i trianonskog mirovnog sporazuma u Mađarskoj je ostalo živjeti svega 65000 Roma. Između 40.000 i

42.000 Roma nastavili su živjeti u Čehoslovačkoj, 160.000 Roma u Rumunjskoj (dakle, u Transilvaniji) i između 8.000 i 10.000 Roma na području Kraljevine SHS. Od tih 65.000, 23.000 ih je živjelo u Transdanubiji, 18.000 između Dunava i Tise, 10.000 u sjevernoj Mađarskoj i 14.000 u istočnoj Mađarskoj. Bajaši su u Mađarsku pristigli iz Transilvanije i dijelova Hrvatske (Baranja) i bavili su se ponajviše zanatima koji su bili vezani za obradu drva. Međutim, u periodu između dva rata Bajaši su se počeli baviti i zemljoradnjom i nadničarenjem. Godine 1927. u Mađarskoj je bilo oko 100.000 Roma, od čega je bilo 30.000 odraslih muškaraca sposobnih za rad. Između 1893. i 1930. broj pripadnika vlaških Roma porastao je sa 10.000 na 30000 pripadnika, a broj Bajaša sa 4.500 na 12.000. U vrijeme Drugog svjetskog rata, nakon njemačke okupacije Mađarske 1944. godine, stradalo je između 5.000 i 28.000 Roma. Danas Romi u Mađarskoj predstavljaju najveću manjinsku zajednicu. Ugrubo se Rome na tamošnjem području može podijeliti u tri skupine. Prvu skupinu Roma sačinjavaju romungro. Radi se o Romima koji su se jezično asimilirali i koji govore mađarski jezik. Oni sebe nazivaju i Cigani muzikaši, premda ih se većina danas ne bavi glazbom. Njih je u Mađarskoj oko 90%. Druga skupina su tzv. vlaški Romi ili Romi Lovari koji su se ponajviše doseljavali iz Vlaške (njih je oko 4% zajedno s Kalderašima). Treću skupinu čine Bajaši koji su se doselili iz Rumunjske krajem 19. i početkom 20. stoljeća, a govore jednom varijantom rumunjskog jezika. Bajaši sami sebe ne nazivaju ni Romima ni Ciganima, ali ih tako naziva njihova najbliža okolina. Njih je oko 6% (Nikšić 2004, 391–392). Govornika bajaškog i mađarskog jezika (dakle, bilingvalnih Bajaša) ima oko 52.000, dok je svega 26.000 govornika samo bajaškog jezika. Govornika romskog i mađarskog u Mađarskoj je oko 53.000 (dakle bilingvalnih Roma), dok ih samo romski govori 21.000. Prema procjenama nekih istraživača u Mađarskoj u odnosu na ukupan broj stanovnika živi 4,69% Roma, što bi značilo oko 490.000 Roma u zemlji od 10.500.000 stanovnika (Nikšić 2004, 392). Prema nekim drugim istraživanjima u Mađarskoj ima najmanje 600.000 Roma (Kallai i Toersoeck 2003, 44). Prema posljednjem popisu iz 2001. svega se 190.000 osoba izjasnilo kao Romi. Istraživanja koja su provedena 2003. na romskoj populaciji pokazala su da se 37,8% ispitanika smatra Mađarima, 29,8% mađarskim Romima, 26,8% Romima i 4,5% Bajašima (Janky 2004, 388). Najveći broj Roma u Mađarskoj živi u sjevernom dijelu zemlje (njih oko 66%). Jedan dio Roma živi u jugozapadnoj Mađarskoj, u pokrajini Zala, koja se nalazi na granici sa Slovenijom i Hrvatskom i graniči sa slovenskim Prekomurjem i hrvatskim Međimurjem. Nagykanisza, grad koji se nalazi u blizini hrvatsko-slovensko-mađarske granice prema popisu iz 1992. godine ima 53.000 stanovnika, od kojih su 1.372 Romi. Prema istraživanjima i procjenama lokalnih organizacija, Roma u tom gradu ima najmanje 4000. U županiji Zala to je najveći broj Roma koji žive u jednom gradu. U zaladskoj županiji živi čak 7,7% (ili 14.630) mađarskih Roma, koji su u ovoj županiji najvećim dijelom Bajaši, kao i u susjednom Međimurju i varaždinsko-koprivničkoj regiji. Zaladska županija broji čak deset posto Roma od sveukupnog stanovništva županije.¹⁹

¹⁹ Informacije o broju Roma u okolici Nagykanisze preuzeo sam iz: Zsolt Zadori, *Roma employment programs in Nagykanisza*, 3. (vidi tekst na www.eukn.org).

Romi u jugozapadnoj Mađarskoj, Prekomurju i Međimurju uglavnom pripadaju skupini Roma Bajaša. Romi Bajaši u ove su krajeve došli sredinom 19. stoljeća uglavnom iz tadašnje istočne Ugarske i Rumunjske. Njihov broj se svakodnevno povećava, pa u svim ovim regijama čine najmanje 5% od ukupnog stanovništva. Kod sve tri skupine Roma prisutna je etnomimikrija, pa je realan broj Roma znatno veći negoli to pokazuju popisi stanovništva. Tako je broj Roma u Međimurju najmanje 6.000, broj Roma u Prekomurju 3.300, a broj Roma u Mađarskoj blizu 600.000. Razlozi etnomimikrije su uglavnom isti u sva tri područja a odnose se na asimilaciju, koja je snažno izražena u većinskim neromskim sredinama, na bolje uvjete školovanja, na lakše zapošljavanje i na manju socijalnu distancu od neromskog stanovništva. Uostalom, s obzirom na događaje iz prošlosti od početka doseljavanja Roma na ova područja do današnjih dana i negativan odnos većinskog stanovništva i vlasti prema Romima, ne čudi činjenica da su Romi skloni asimilaciji i otuđivanju od vlastitog nacionalnog identiteta.

Diskriminacija – odnos lokalnog stanovništva prema Romima – uvjeti za integraciju Roma u hrvatsko društvo

Diskriminacija koju lokalno većinsko stanovništvo vrši u odnosu prema romskom stanovništvu u Međimurju i varaždinsko-koprivničkoj Podravini jasno se očituje na više razina. Iako Hrvatska ima vrlo dobro strukturirane zakone koji štite prava nacionalnih manjina, na lokalnoj se razini ti zakoni vrlo rijetko provode u praksi. U slučaju Roma provođenje u praksu je još rjeđe. Čini se da naklonost lokalnih vlasti prema Romima ponajviše ovisi o njihovoj brojnosti. Što je broj Roma u općini ili naselju manji, to su lokalne vlasti spremnije na suradnju s Romima. Tako je naprimjer odnos lokalnih vlasti prema Romima znatno bolji u Goričanu (koji broji svega 56 stanovnika Roma), Gornjem Kuršancu (koji ima 78 stanovnika Roma) ili Ludbregu (koji broji 60 stanovnika Roma), negoli je u naseljima koja su velika (i po broju stanovnika i površinski) kao što su Parag, Piškorovec, Kuršanec ili Pribislavec. Iskazi mojih kazivača iz malih romskih naselja otkrivaju da je socijalna distanca između Roma i neroma znatno manja u takvim naseljima. Tako su npr. u Ludbregu, prema kazivanju A. O, Romi uključeni već šest godina u održavanje zelenih površina. U Gornjem Kuršancu J. I. veli kako nema velikih problema: »Velika je razlika kad imate 17 kuća Roma ili kada je to 300 kuća«. Z. K. iz Goričana kazuje kako je predstavnik Roma u općini i kako nikada nije imao problema s lokalnim hrvatskim stanovništvom, već da svi oni njemu »rado dođu na kavu«. U velikim naseljima problemi su znatno vidljiviji. Oni se svode na probleme diskriminacije na temelju njihovih fizičkih karakteristika, odnosno boje kože. Dakako, fizičke karakteristike Roma su poticaj za sve druge vrste diskriminacije. Tako su Romi diskriminirani u školama, na javnim mjestima (u općinama, u gostionicama i disco klubovima, u gradu na javnim površinama)²⁰ i

²⁰ U Trnovcu V. O. ističe kako im lokalno hrvatsko stanovništvo ne daje da se služe prostorijama u društvenom domu pod izlikom da je Parag od 2005. poseban mjesni odbor. Oršuš i drugi stanovnici Paraga nezadovoljni su tim rješenjem smatrajući s pravom da su i oni, tijekom socijalističkog razdoblja, izdvajali za taj društveni dom. U Trnovcu im je također zabranjeno

pri zapošljavanju. Uslijed neobrazovanosti romskog stanovništva (što je već poznati začarani krug), vlasti sredstvima fondova namijenjenih zadovoljavanju najprečih potreba Roma često pokrivaju druge troškove lokalne zajednice, pa je, iako je na izmaku desetljeće Roma, velik broj romskih naselja još uvijek neuređen, bez osnovne infrastrukture premda su na tome planu ipak vidljivi pojedini pozitivni pomaci.

Pitanje prava na rad

Odnos lokalnog stanovništva prema Romima još se više pogoršao nakon raspada Jugoslavije kada su se Romi prestali baviti svojim nekadašnjim starim zanatima (skupljanjem biljaka, izradom korita, popravcima kotlova i slično) i kada je većina njih spala na teret državi, tj. na socijalnu pomoć. Prema podacima Hrvatskog zavoda za zapošljavanje tek je 437 osoba romske nacionalnosti (ili 4,6% romske populacije u Hrvatskoj) 2008. godine bilo zaposleno posredstvom Zavoda. Pri tome je muškaraca bilo 231, a žena 206. Najveći broj zaposlenih Roma ima završenu osnovnu školu (njih 216) i nezavršenu osnovnu školu (njih 185). Tek 32 ih je imalo završenu trogodišnju strukovnu školu, a četiri četverogodišnju strukovnu školu i gimnaziju (Baranović 2009, 8–9). Prema procjenama Vijeća Europe u Hrvatskoj je od 40000 Roma svega 6,5% stalno zaposleno.²¹ Iz sljedećih iskaza vidljivo je koliko su teški konflikti između Hrvata i Roma na području sjeverozapadne Hrvatske zbog nemogućnosti ostvarivanja radnog odnosa za Rome. D. B. iz Kotoribe kazuje kako je »u vrijeme Jugoslavije bilo bolje i kako je privatizacija sve uništila«. »Do privatizacije veliki broj muškaraca iz naselja radio je u GK Međimurje. Sada 99% Roma u Kotoribi živi od socijalne pomoći.²² Do sada su se ljudi nekako uspijevali snalaziti skupljajući sekundarnu sirovinu, ali otkada je taj posao zabranjen, ne preostaje im drugo nego da žive od socijalne pomoći i da krađu.²³ Kada bi željeli otvoriti vlastiti obrt, trebali bi imati obrtnicu i plaćati porez, pa im se to ne bi isplatilo. Danas je u naselju zaposleno tek 1% ljudi.« V. O. i stanovnici Paraga kazuju kako je dobivanje obrtnice uvjetovano radnom dozvolom, a radna dozvola lokacijskom dozvolom. Budući da velik dio kuća u Paragu nije legaliziran, lokalni Romi ne mogu dobiti ni radnu dozvolu kako bi eventualno mogli otvoriti vlastiti obrt za skupljanje sirovina. Uz to navode činjenicu kako se u slučaju da pojedinac bude uhvaćen pri prijevozu sirovina do otpada naplaćuju od strane hrvatske policije kazne različitih visina. M. M. iz Sitnica pokušao je otvoriti vlastiti obrt. Međutim, u gradskoj upravi su mu rekli da obrt

igrati nogomet na lokalnom nogometnom igralištu, a kad je jedan Rom želio kupiti trgovinu u naselju koja je bila na prodaju, to mu nije bilo omogućeno. U Pribislavcu Rome ne puštaju u gostionice.

²¹ Zupanc Ivan, *Od Cigana do Roma*. Vidi tekst na www.geografija.hr.

²² Osim od socijalne pomoći Romi u Hrvatskoj žive od prihoda iz državnih poduzeća, prihoda iz privatnih poduzeća, prihoda iz nevladinih udruga, prodaje vlastitih poljoprivrednih proizvoda, prodaje robe na tržnici, prodaje sekundarnih sirovina i prošnje. (Baranović 2009, 45).

²³ Jedino u romskom naselju Orehovica od prije nekoliko godina Romi se bave zemljoradnjom zakupljujući pojedina zemljišta u okolici svojega naselja. Ostala romska naselja živjela su od skupljanja sekundarnih sirovina.

toga tipa (za skupljanje sirovina) ne može otvoriti izvan industrijske zone. Z. O. iz Strmca kazuje kako su Romi nekada »čistili šume od starog otpada« i kako im mjesto podrške »hrvatske vlasti sada zabranjuju da skupljaju otpad zbog pojedinaca koji su krali željezo sa spomenika i iz privatnih kuća«. Slično govori i Josip J. B. (stariji) koji kazuje kako je »u Jugoslaviji bilo bolje budući da su Romi radili i da su ih u državnim firmama morali zapošljavati« i zaključuje da se Romi »ne mogu integrirati u hrvatsko društvo, kada ih hrvatsko društvo odbija«. J. B. (stariji) kaže kako su »u hrvatskom društvu bolje primljeni nehrvatski, neautohtoni Romi«, pa te Rome naziva A Romima koji žive u Zagrebu, a sebe i međimursko-podravške Rome naziva B Romima.²⁴ Dodaje i činjenicu da se već »dvadeset godina ne radi« i da su se »Romi odviknuli od rada«. »Pa tko će primiti nekoga koji nikada nije radio da radi s 45 godina? « Ujedno kazuje da Hrvati »s gorčinom daju novac za socijalno ugrožene Rome samo zato da uđu u Europsku Uniju«. Ž. B. iz Pribislavca kazuje kako su Romi »diskriminirani u svim pogledima: u segmentu socijalizacije, integracije, u društveno-političkom životu i u gospodarskom smislu«. Primjeri diskriminacije na temelju fizičkih karakteristika povezane s pravom na rad i zarađivanje vidljivi su gotovo permanentno u svakodnevnom životu. J. I. iz Gornjeg Kuršanca daje dobar primjer odnosa jednog dijela lokalnog stanovništva prema Romima u Međimurju. »Mi skupljamo sirovinu po okolnim mjestima, a Međimurci su uvjereni kako mi odlično živimo prodajući tu sirovinu. Pitam neku ženu jel' mogu uzet veš-mašinu, a ona me pita jesam li Rom. Ja sam joj rekao da nisam, a ona meni kaže: 'Onda uzmi veš mašinu'. Kada sam joj rekao da sam Cigan, onda me pitala: 'Koliko nudiš za veš-mašinu?'«. M. I. iz Orehovice spominje da policajci Rome uvijek legitimiraju, a Ž. B. kazuje kako ni na jednom razgovoru za posao nije uspio proći premda je u bivšoj Jugoslaviji osvojio prvo mjesto na natjecanju za najboljeg zidara u Subotici (Ž. B. misli da je osim diskriminacije na temelju fizičkih osobina razlog nedobivanja posla bio i njegov politički angažman oko prava Roma). V. O. i stanovnici Paraga ističu kako je u naselju od 1208 stanovnika tek 30 zaposlenih.²⁵ »Čim čuju prezime i vide da je črni gotovo je.« Z. O. kazuje kako

²⁴ J. B. (stariji) napominje kako su Međimurci najgori nacionalisti i naziva ih Mađaronima, što potkrepljuje tvrdnjama o napadima skinheads na Rome u Čakovcu, rasističkim grafitima sadržaja »Šutimo. Dokle ćemo trpjeti cigansko maltretiranje?« u centru Čakovca i nemogućnošću odlaska u gostionicu u obližnjem Podturenu gdje je kako veli »za Cigane i pse zabranjeno, pa nam ne preostaje drugo nego da idemo na Muru loviti ribe.« I Ž. B. tvrdi da su Međimurci veliki nacionalisti. »Oni bi nas sve zažgali u kolibama.« Prema iskazu M. M. još je rasističkih natpisa bilo u Čakovcu: »Dosta ciganskog; Cigani – Jasenovac, vlak bez povratka.... «

²⁵ U 2002. godini u svih 12 naselja u Međimurju bilo je zaposleno samo 38 radnika na neodređeno vrijeme, na određeno 26 radnika, a sezonski je radilo 362 radnika. U evidenciji nezaposlenih osoba nalazilo se 2008. godine 1130 pripadnika romske nacionalne manjine u Međimurju. 56% su žene, a bez završene osnovne škole je 85,7% evidentiranih, dok ih je 82,5% bez prethodnog radnog iskustva. (Vugrinčić 2008, 18, 19). U 2005. od cca. 5000 Roma u Međimurskoj županiji 4217 osoba ili 907 obitelji živjelo je od socijalne pomoći, a samo je 25 osoba bilo zaposlen

(v. http://www.coe.int/T/DG3/RomaTravellers/archive/stabilitypact/activities/Croatia/romaaccessemploymentCroatian_en.asp). Do 30. kolovoza 2008. broj Roma i Romkinja zaposlenih i uključenih u obrazovanje po mjerama iz Nacionalnog programa za Rome i Akcijskog plana

bijeli ljudi kažu: »Rom si, Cigan, budeš krao.« R. H. iz Sitnica ističe kako je radio na različitim radnim mjestima (automehaničar, stolar, knjigovežac, u GK Međimurje), ali kako se nigdje nije dugo zadržao upravo zbog diskriminacije na temelju fizičkih osobina. Jedan Rom u Sitnicama, stručnjak za informatiku, promijenio je čak ime i prezime zato da bi dobio posao.²⁶ Iz ovih je iskaza posve vidljivo kako Romi nemaju jednaka prava i kako su na području Međimurja rasno diskriminirani. Njihova početna pozicija prilikom traženja posla već je lošija od početne pozicije bilo kojeg pripadnika većinskog naroda. Bez obzira na njihove individualne kvalitete, Romi izuzetno teško pronalaze stalno radno mjesto ponajviše radi predrasuda koje prema njima osjećaju pripadnici većinskog naroda. Uz Rome Hrvati, dakle, vežu krađu, nepouzdanost, nehigijenu, nekompetentnost i druge različite vrste problema. Krajnja metoda mijenjanja imena i prezimena zato da bi se ostvarilo pravo na rad pokazuje u kakvom je stanju hrvatsko (ali i europsko) društvo. Ipak, pravo na rad je lakše ostvariti u onim sredinama gdje je Roma manje. Tako u Ludbregu, Goričanu i Gornjem Kuršancu Romi žive u međusobnim dobrim odnosima, ali i u dobrim odnosima s većinskim, hrvatskim društvom. Također je vidljivo da što je veća segregiranost romskog naselja (kao u Držimurcu-Piškorovcu, Pribislavcu i Kuršancu, to je socijalna distanca između Roma i neroma veća. Romski strah od Europske Unije opravdan je i potaknut je primjerima iz drugih europskih zemalja. Rezoniranje da će Europska Unija dovesti Rome u Hrvatskoj u još lošiju poziciju, zbog nenaviknutosti na bilo kakav rad i zbog upitnosti nastavljanja dobivanja socijalne pomoći logično je i u potpunosti razumljivo. Dodatno otežava situaciju i međusobna podijeljenost romske zajednice gdje zapravo svaki konstruktivan rad unutar ove nacionalne manjine nestaje. Iz podataka prikupljenih na terenu vidljivo je da su Romi u gotovo svim naseljima uglavnom podijeljeni u najmanje dva tabora što im onemogućuje da se zajednički bore za svoja prava i da ostvaraju pravo na rad i unutar svojeg naselja.

Desetljeća za uključivanje Roma u Međimurskoj županiji iznosio je 49 osoba, u Koprivničko-križevačkoj 26, a u Varaždinskoj osam osoba. (Baranović 2009, 14–15).

²⁶ Brojni Romi se u popisu iz 2001. nisu izjasnili kao Romi, upravo iz straha od diskriminacije i segregacije. Sada pak, u posljednjem popisu, u svim romskim naseljima koja sam posjetio, predstavnici naselja su kazali da će se svi tamošnji Romi iskazati kao pripadnici romske nacionalne manjine. Posebno alarmantno stanje bilo je 2001. u đurđevčkom naselju Stiska, gdje je od 600 popisanih stanovnika bilo tek sedam Roma, iako je čitavo naselje romsko. Razlozi iskazivanja stanovnika ovog naselja kao Hrvata, leži u činjenici da su se bojali da zbog toga što se deklariraju kao Romi ne bi izgubili domovnice ili neka druga prava, iako su ta strahovanja bila bez osnova. (v. www.djurdjevac.hr/index.php?option=com_content&task=view&id=2571). U Pribislavcu sam naišao i na slučajeve gdje se Romi izjašnjavaju kao Rumunji, a jedan od osnivača Demokratskog saveza Rumunja-Bajaša Hrvatske je Ž. B. iz Pribislavca koji za sebe kaže da govori starorumunjskim jezikom za koji govori da su ga Romi Bajaši prozvali bajaškim. Ž. B. je trebao izraditi i bajaško-hrvatski rječnik koji nikada nije dovršio, iako kaže da ima prikupljene materijale za tu knjigu. Spomenuo bih da su sva romska naselja u Međimurju po vjeroispovijesti rimokatolička. Međutim, u Murskom Središću i Pribislavcu živi i jedan manji broj Roma koji su po vjeroispovijesti baptisti, a na Banfici u Varaždinu (naselje u kojem nije provedeno istraživanje) žive Romi Lakatari koji su u jednom dijelu pravoslavne vjeroispovijesti i koji govore jezikom romano chib, za razliku od ostalih Roma Međimurja i Podravine koji su Bajaši i govore bajaškim jezikom.

Iz statističkih podataka iz 1991. za područje Prekomurja u Sloveniji vidljivo je da su i ondje postojali veliki problemi sa zapošljavanjem Roma. Iako su podaci relativno stari, treba upozoriti da su sada rezultati najvjerojatnije još mnogo nepovoljniji za Rome. U 1991. godini 29,7% onih koji su govorili romski, tj, onih koji su bili članovi romskog domaćinstva ili su se iskazivali kao Romi bili su zaposleni, 15,3% nezaposlenih, 9,1% su bili domaćice/domaćini, 5,5% učenici ili studenti, 7,8% penzioneri, 4,4% nesposobni za rad, 9,1% radnici-migranti i ostalo 19% (Josipovič i Repolusk 2003, 135). Daleko je lošija situacija kod statističkih rezultata koji su prikupljeni 2002. godine kada je ustanovljeno da je tek 2% Roma zaposleno, dok ih je 72,3% nezaposleno.²⁷ Prema podacima slovenskog zavoda za statistiku u Prekomurju je 2002. bilo 3202 primatelja socijalne pomoći, od čega je Roma bilo 838 (Gerenčer 2007, 30).

Ni u Mađarskoj stanje u vezi sa zapošljavanjem nije drugačije. Svega dvadeset posto Roma živi u razvijenom dijelu Mađarske, a to je regija Budimpešte. Značajan broj Roma živi u segregiranim naseljima. Iz nekih izuzetno siromašnih sela iselilo se čitavo seosko mađarsko stanovništvo, pa su u naseljima ostali samo Romi. Do kraja osamdesetih godina nezaposlenost kod Roma i Mađara u Mađarskoj bila je približno ista. Čak 85% Roma bilo je u nekoj vrsti radnog odnosa što u usporedbi s Mađarima nije velika razlika (88%) – v. Kallai i Toerzsoek (2003, 49). Ipak, žene su u najvećoj mjeri ostajale nezaposlene, pa ih je 1970. godine samo 30% imalo vlastite prihode, dok ih je 70% bilo uzdržavanih (Kemeny 2005, 54). Problem nezaposlenosti kod Roma u Mađarskoj izuzetno je prisutan od devedesetih, ali on ne treba biti pripisan nekoj diskriminaciji, već činjenici da su Romi bili zaposleni u metalurškim industrijskim pogonima na sjeveroistoku Mađarske, koji su propali u devedesetima, slaboj školovanosti Roma i smještaju Roma u ruralnim zonama gdje je manja potražnja za radnom snagom. Godine 1993. zbog političke tranzicije u kojoj se Mađarska našla, oko 70% radno sposobnih muških Roma isključeno je iz tržišta rada (ostalo ih je svega 29% zaposlenih). Od ženske populacije svega je 15% zaposlenih Romkinja. Od romskih muškaraca koji su bili stariji od 30 godina, čak 65% njih je ostalo bez posla nakon 10 godina neprekidnog rada. Većina njih ranije je radila kao niskokvalificirani radnici u teškoj industriji ili u području izgradnje. U svakom slučaju situacija s nezaposlenošću na selu je znatno gora od one u gradu. U Budimpešti je čak 64% muških Roma zaposleno, a njihova su primanja čak 2,5 puta veća od primanja Roma koji žive na selu (Janky 2004, 392). Mađarska je vlada 2000. provodila programe prekvalifikacije koji su smanjili katastrofalne posljedice tranzicijske politike. Još 1992. Ministarstvo socijalne skrbi pokrenulo je program podjele poljoprivredne zemlje i alata za romske obitelji koje zadovolje uvjete. Međutim, zbog velike konkurencije na tržištu, vrlo je rijetko uspijevalo tim romskim obiteljima postići željene rezultate. Godine 2002. u socijalno-poljoprivrednom programu koji su pokrenuli Ministarstvo za obitelj i socijalnu skrb i Ministarstvo za razvoj sela sudjelovalo je 38% romskih obitelji. Romi su stoga ponajviše ovisni o socijalnoj pomoći koju primaju od države, što kod većinskog stanovništva stvara negativne stereotipe o njima. Zbog loših životnih

²⁷ Baluh, Stanko. *Splošne informacije o romski etnični skupnosti v Sloveniji*, Ljubljana 2006, 3. (Tekst vidi na www.uem.gov.si).

uvjeta i nemogućnosti zapošljavanja njihov životni vijek je za deset godina kraći od životnog vijeka prosječnog Mađara.²⁸ Posljedice nezaposlenosti su također vidljive i u porastu broja siromašnih Roma, kojih je 1991. bilo 32%, a 2001. 62% (Grupa autora 2007, 14). Prema istraživanju koje je provedeno 2003. najsiromašniji su Romi stanovali u južnoj Transdanubiji (dakle području Baranje, Somogyija i Tolne), a najbogatiji u okolici Budimpešte i u Budimpešti. Romi u zapadnoj Transdanubiji, dakle na granici s Hrvatskom i Slovenijom, bili su po standardu odmah nakon budimpeštanskih Roma (Janky 2004).

Romi su u sve tri regije u mnogo lošijem položaju negoli su bili u vrijeme socijalizma. To je najočitiije u Mađarskoj, gdje je postotak zaposlenih opao sa 85% na svega 29% zaposlenih. U Hrvatskoj i Sloveniji stanje što se tiče zaposlenosti je još gore. Ondje je broj zaposlenih Roma između 2% i 6,5%, što znači da Romi u te dvije zemlje uglavnom žive od socijalne pomoći. Također je vidljivo da se gradski Romi bolje snalaze sa zaposlenjem od seoskih Roma. Tradicionalni romski zanati, koji su bili korisni u predindustrijsko vrijeme, izumrli su u doba socijalizma, kada se većina Roma zapošljavala na određeno ili neodređeno vrijeme u velikim tvornicama ili industrijskim pogonima. Danas, kada bi njihovi obrti (poput drvodjelstva, potkivanja konja, krpanja kotlova ili skupljanja ljekovitih biljaka) mogli predstavljati turističku atrakciju, više nitko ne poznaje niti jedan od tih zanata. Nakon zabrane skupljanja sirovina, Romi su prepušteni uistinu na milost i nemilost državi. Budući da socijalne slučajeve potpomažu građani te države, ogorčenost većinske grupacije prema manjinskoj romskoj, koja je najveći korisnik socijalne pomoći, sve je izraženija.

Problemi infrastrukturnog tipa zasnovani na rasnoj pripadnosti

Kao jedan od najvećih problema Roma u Međimurju i Podravini svakako su problemi infrastrukturnog tipa. Jedan od glavnih problema je legalizacija već izgrađenih naselja. Romska naselja nastala su kroz dug niz godina spontanim građenjem na zemljištu koje nije bilo njihovo vlasništvo, i bez važeće dokumentacije. U tipove naselja koji su tako nastali spadaju već spomenuta segregirana romska naselja i romska naselja u sklopu, tj. na rubu hrvatskih naselja. Međimurska županija prišla je izradi prostorno planske dokumentacije kojom se već postojeća naselja trebaju legalizirati. Tako je za osam izdvojenih naselja donesen detaljan plan uređenja, dok su ostali tipovi naselja legalizirani prostorno-planskom dokumentacijom samih ruralnih naselja u čijem se sklopu nalaze. Proces legalizacije kroz gruntovnicu i katastar započeo je 2008. godine za četiri segregirana naselja, dok legalizaciju samih građevina unutar naselja trebaju provesti sami Romi. Spomenuo bih neke primjere vezane za legalizaciju i prostorno uređenje za neka romska naselja (Vugrinčić 2008, 26). Đ. H. iz Stiske u Đurđevcu kazuje kako u Stisci vlada »prava stiska«. Naime, Romi ondje nemaju gdje graditi, budući da im grad ne dozvoljava da šire naselje. Iz tog razloga Romi ne mogu imati

²⁸ Podatke o zaposlenosti Roma u Mađarskoj vidi u Kallai i Toerzsoek (2003, 50–54) i Nikšić (2004, 396–397).

vlastite vrtove, budući da u većini njihovih naselja nema mjesta ni za nove kuće. Slična je situacija i u Paragu, gdje su lokalne općinske vlasti okružile naselje asfaltiranom prometnicom izvan koje nitko ne smije graditi nove kuće. Ni u Kotoribi nije više moguće širiti romsko naselje. Ondje se već oko 15 obitelji iselilo iz naselja i potražilo nove kuće u hrvatskom dijelu sela. U Orehovici se naselje ne smije širiti prema selu i prema centrali. Prema urbanističkom planu naselje mora ostati u sadašnjim gabaritima, pa prema riječima stanovnika romskog dijela Orehovice – Romi za 4 do 5 godina neće imati prostora kamo bi se širili. U Gornjem Kuršancu u pitanju je opstojnost samog naselja. Naime, ondje se već dug niz godina planira izgradnja zaobilaznice, pa su Romima iz ovog naselja u općini Nedelišće savjetovali da ne grade nove kuće. Problemi se javljaju i kod legalizacije već sagrađenih kuća. Gotovo u svim naseljima taj problem je izuzetno akutan. U Trnovcu je, prema iskazu V. O. tek 30–40% gradnji legalizirano. Preko ceste, na prostoru na kojem je zabranjena gradnja, podignuto je desetak kuća koje bi trebale biti srušene. U Strmcu, čiji južni dio naselja pripada općini Petrijanec, a sjeverni općini Cestica, najveći je problem legalizacija sela. Čak 40% stanovnika u romskom naselju živi u izuzetno lošim uvjetima u kolibama. U Kuršancu samo romski centar ima građevinsku dozvolu. Ostatak naselja nije legaliziran, a donedavno Romi nisu ni znali tko su vlasnici pojedinih parcela na kojima su gradili svoje kuće. U Lončarevu su sve romske kuće ucrtane, ali nisu legalizirane. U Pribislavcu Romi koji nisu imali mogućnosti sagraditi kuće na tuđem zemljištu stanuju u šatorima. U Goričanu je Z. K. htio dobiti dozvolu za proširenje romskog naselja, pa je tražio, budući da su sve kuće Roma u Goričanu legalizirane, da se napravi još jedna ulica s gradilištima. Međutim, za općinu Goričan bio je već napravljen prostorni plan koji se nije mogao mijenjati, pa sada Romi iz Goričana kupuju gradilišta u novom dijelu naselja Goričan. Jedan dio stanovnika u romskim naseljima vjeruju da će se u srpnju 2011. obaviti legalizacija naselja. U naseljima su prisutni i problemi vezani za struju, pitku vodu, kanalizaciju, asfalt i odvoz otpada. U Kotoribi se donedavno odvozilo smeće, i svi su stanovnici imali kante za otpad. Međutim, pojedinci su plaćali odvoz komunalnog otpada, a drugi to nisu, pa je komunalno poduzeće oduzelo kante Romima. Iako u Orehovici komunalno poduzeće sada odvozi smeće, i danas u centru romskog naselja stoji velika gomila otpada zarasla u grmlje, koja predstavlja izvor zaraze. U Piškorovcu je ipak najgore stanje s otpadom. Naselje je praktički opkoljeno gomilama smeća koje su Romi godinama nakupljali, a koje nije odvoženo. I. O. procjenjuje da se oko naselja nalazi 1000 kubika smeća. Stoga po dvorištima hodaju štakori, a do potoka Trnava stanovnici se vrlo rijetko probijaju kroz planine smeća. Dogovoreno je da će se stanovnicima podijeliti kante za otpad. U Kuršancu odvoz otpada plaća država. Što se električnih priključaka tiče, Romi ih nazivaju paukovom mrežom. To znači da se par ilegalnih priključaka prikopča na jedan legalan koji plaća struju za sve. Tako u Kotoribi, prema procjeni D. B. ima 25 ilegalnih i oko 30 legalnih priključaka, a u Gornjem Kuršancu 12 ilegalnih i pet legalnih priključaka. U Kuršancu su samo 33 legalna priključka struje uz blizu 300 kuća. Romima u Strmcu općina Petrijanec ne plaća struju, dok Romima u Varaždinu (na Banfici), prema riječima Z. O, država plaća struju. R. H. iz Sitnica se prisjeća kako su Hrvati, koji su stanovali u istoj ulici s Romima, imali struju u vrijeme socijalizma, a kako oni struju nisu mogli dobiti.

Stanovnik naselja J. H. krao je drva za bandere i 1968./69. potegnuo ilegalno struju u romsko naselje. Što se vode tiče, stanovnici Gornjeg Kuršanca nemaju pitku vodu, pa koriste aparat za vodu koji su dobili na dar (valjda od općine). Međutim, samo tri od 17 kućanstava koristi taj aparat i kupuje pitku vodu, dok ostali piju vodu bez prokuhavanja. J. I. tvrdi kako su njegovom puncu izvadili bubreg zbog loše vode u naselju. Ni Kuršanec nema pitku vodu, a vodu u Strmecu Romi dobivaju preko hidrofora. U Trnovcu tek 20% stanovnika ima pitku vodu. Priključak vode, prema riječima V. O, stoji 12000 kuna, pa mnogi Romi to nisu mogli platiti. Stoga u naselju ima mnogo gamadi. Veterinarska inspekcija koja je došla prskati insekticidima nije uspjela provesti potpunu deratizaciju i dezinsekciju naselja, jer pojedinci nisu dozvolili da se ona provede u njihovim domovima. U Orehovici je tek 20% kućanstava opskrbljeno vodom, dok ostali vodu imaju preko pumpi. U Pribislavcu, prema riječima Z. O, nedavno je zbog loše vode umrlo malo djeteta. U njegovoj kući ne postoji kupatilo, pa se djeca i odrasli kupaju u jednoj plastičnoj kadi. Ipak, Pribislavec slovi za jedno od najuređenijih romskih naselja u Međimurju budući da je u nj uložena novac Europske Unije i da su radovi koji su u drugim naseljima tek započeti ovdje u potpunosti provedeni. Ž. B. kazuje da naselje sada ima svu infrastrukturu. U Trnovcu nitko nema kanalizaciju, već svi imaju septičke jame. Što se asfalta tiče, najveći problem je donedavno imalo naselje Piškorovec koje je udaljeno od Držimurca oko kilometar i pol. Budući da je put do naselja bio pun rupa, putovanje do obližnjeg Držimurca trajalo je i po pola sata, a vozila hitne pomoći nisu željela doći do naselja. Međutim, 2010. ova je prometnica asfaltirana iz sredstava koja je donirala Europska Unija. Stanovnici Strmca ucijenili su varaždinskog župana Radimira Čačića prije izbora da im asfaltira prometnicu kroz naselje u zamjenu za glasove na izborima.

U Sloveniji je također vrlo teško infrastrukturno stanje u prekmurskim romskim naseljima.²⁹ Ipak, za razliku od romskih naselja u Međimurju i varaždinsko-koprivničkoj Podravini, u Sloveniji su prometnice do romskih naselja u većem dijelu asfaltirane (od nabrojena 32 naselja u Prekmurju do svega tri naselja nisu u potpunosti asfaltirane prometnice). Veliki problem slovenskih romskih naselja je nedostatak prostora. Unutar romskih naselja u Sloveniji još uvijek velike površine zauzimaju otpaci i veće količine sirovina, a rijetko kada u naseljima nalazimo prometne oznake. Budući da su naselja nastajala u vrijeme kada Romi još nisu bili motorizirani, prometnice unutar naselja nisu prilagođene sve većem broju automobila koje Romi posjeduju. Što se vode tiče, u većini romskih naselja u Prekmurju postoje lokalni vodovodi koji naselje opskrbljuju vodom. Od 32 nabrojena romska naselja u Prekmurju u 23 naselja kvaliteta vode je ocijenjena solidnom ili dobrom, u tri naselja srednjom, a u pet naselja slabom, dok za jedno naselje nema podataka. Devetnaest naselja je prikopčano na javni vodovod, šest na vlastiti vodovod, a šest na lokalni vodovod, dok za jedno naselje nisu dani podaci. Što se opskrbe električnom energijom tiče, najveći broj romskih kuća u prekmurskim naseljima ima električnu energiju, a znatan broj njih je legalno

²⁹ Sve informacije o infrastrukturi naselja Roma u Prekmurju preuzete su iz: Župančič (2010, 12–35).

priključen. Kao loš primjer navodim romsko naselje Pušću, gdje od 227 kuća, svega 123 imaju priključenu električnu energiju (od toga 115 legalno).³⁰ U ostalim naseljima je znatno bolje stanje. Zbog pristupanja Slovenije Europskoj Uniji Romi u Prekmurju uglavnom imaju uređenu komunalnu infrastrukturu naselja. Ipak, u većini prekmurskih romskih naselja kanalizacija još uvijek predstavlja velik problem. U 25 od 32 romska naselja u Prekmurju kanalizacija nije izgrađena. Kao i u Hrvatskoj, velik problem je legalizacija naselja. Mnoge su kuće legalizirane, ali postoji velik broj objekata koje nemaju ni lokacijsku ni građevinsku dozvolu. Tako su od 180 zidanih kuća u Pušći tek 33 legalizirano, dok ih je 147 izgrađeno na crno. I u ostalim prekomurskim romskim naseljima situacija je slična. Problem legalizacije vezan je za vlasništvo zemlje. Od 32 romska naselja u Prekomurju, Romi su tek djelomični vlasnici zemlje na kojima su izgrađene njihove kuće u tri naselja.

Romi u Mađarskoj žive u 72% slučajeva u odvojenim naseljima, a oko 26% ih živi u naseljima bez ikakve infrastrukture ili samo s osnovnom infrastrukturom. Prema podacima iz 2003. godine, čak 6% njih živi u izuzetno lošim stambenim uvjetima, praktički pravim slumovima (Kallai i Toerzoek 2003, 50). Od 72% koji žive odvojeno od većinske populacije, njih 6% živi u segregiranim naseljima, 2% izvan svih naselja, 42% na rubu naselja i 22% u pretežno romskim naseljima. Najviše segregiranih ili izoliranih naselja ima u sjevernoj i sjeveroistočnoj Mađarskoj, dok su naselja u zapadnoj i centralnoj Mađarskoj bolje integrirana (Somogyi i Teller 2011, 10).

Segregirana romska naselja prevladavaju u sve tri zemlje. Budući da su podaci o infrastrukturnoj osnovici za Mađarsku manjkavi, usporedbom prekomurskih i međimurskih romskih naselja možemo ustanoviti da su Romi u Prekomurju u boljem položaju od međimurskih Roma, ali tek u kvaliteti prometnica koje vode do naselja. Ostali elementi infrastrukture, kao što su vodovod, električna energija, legalizacija naselja, širenje naselja i u slovenskom Prekomurju i u hrvatskom Međimurju predstavljaju problem. Te probleme Romi ponajčešće rješavaju svojim brojem glasova na izborima. Lokalni političari, koji žele dobiti romske glasove, u predizbornoj utakmici, osiguraju Romima neki od elemenata infrastrukture u njihovim naseljima. Unatoč činjenici da je desetljeće Roma već na izmaku, životni standard u brojnim romskim naseljima u Hrvatskoj nije se umnogome poboljšao u odnosu na period prije. Ipak, oni romski predstavnici naselja koji su uspjeli dobiti sredstva iz Europske Unije uspjeli su donekle urediti okoliš svojih naselja i osigurati kvalitetniji život svojim stanovnicima.

Školovanje i izobrazba Roma

Romi u Hrvatskoj trpe još jedan oblik diskriminacije. Osim ekonomskog, političkog i kulturnog marginaliziranja, ova je etnička skupina marginalizirana je i na planu obrazovanja. Prema ispitivanju koje su provele Ramiza Memedi i

³⁰ Prema istraživanjima iz 2010. godine od 1172 romskih stambenih jedinica u Sloveniji 768 je priključeno na električnu mrežu (lil 66%). Od njih 42% ima legalan priključak električne mreže. U Prekmurju je stanje znatno povoljnije nego u ostalim dijelovima Slovenije.

Branislava Baranović čak je 87% ispitanih Romkinja u sedam županija bez završene osnovne škole, dok je postotak muškaraca bez završene osnovne škole 75% (Baranović 2009, 94). Uslijed nabrojanih problema, nepovoljnih životnih uvjeta u kojima romska djeca žive, i segregiranih naselja gdje nemaju mogućnost socijalizacije s hrvatskom djecom i gdje je manje prilika za učenje hrvatskog jezika, te općenito uslijed diskriminacije njihovih roditelja kojima je zbog nedovoljnog obrazovanja uskraćeno pravo na kvalitetan i dobro plaćen posao, a ponekad i uopće na posao, nemoguće je očekivati jednake rezultate školovanja hrvatske i romske djece. Također, kako navodi Neven Hrvatić, tradicionalna romska zanimanja nisu dozvoljavala i ne dozvoljavaju dugotrajno školovanje, već ranu specijalizaciju uz učenje u skupini od starijih ili roditelja (Hrvatić 2000, 270). Prema Nacionalnom programu za Rome ciljevi toga programa svode se na sedam točaka: uključivanje romske djece u programe predškolskog odgoja, odnosno u programe za polazak u školu, uključivanje djece školskih obveznika u redovno obrazovanje i poticanje za završetak obrazovanja do granica vlastitih mogućnosti, uključivanje mladeži i odraslih u nastavak obrazovnog procesa, u skladu s principom cjeloživotnog učenja, uključivanje odraslih Roma u projekt Hrvatska pismenost: put do željene budućnosti, stipendiranje polaznika srednje škole i fakulteta, tiskanje romskog rječnika (ne bajaškog, jer Bajaši u pravilu ne govore romski jezik) i drugih publikacija na romskom jeziku i edukacija učitelja i suradnika-pomagača.³¹

Kao osnova za bilo kakav razvitak obrazovnog sustava kod Roma jest predškolski odgoj. Predškola je pak obavezna za djecu koja nisu obuhvaćena redovnim programom predškolskog odgoja do pete godine te se provodi u godini od 1. listopada do 31. svibnja, a broj djece ne može biti veći od dvadeset u jednoj grupi. Radi pripreme romske djece za polazak u školu, važno je što veći broj djece uključiti u programe predškole. U program predškole 2005./2006. bilo je uključeno 459 romske djece u Hrvatskoj, dok ih je u predškolskom odgoju (dakle i u vrtić, osim predškole) bilo 636. U školskoj godini 2006./2007. taj je broj bio znatno manji (509 djece u predškolskom odgoju, a 298 djece u predškoli) – v. Horvat (2009, 464–465). Ministarstvo prosvjete i športa verificiralo je više vrsta predškolskih programa u koje su uključena i romska djeca. Osim uključivanja u redovni vrtić s ostalom djecom, verificirani su i: program istovrstan redovnom vrtiću za romsku djecu, kraći programi koji traju tri sata dnevno, programi kojima su obuhvaćena romska djeca godinu dana prije polaska u školu, i slično. Te programe provode dječji vrtići, romski dječji vrtići, osnovne škole, romske i ostale udruge. Okosnica toga programa je učenje hrvatskog jezika, razvijanje higijenskih i radnih navika, društvenosti (?), suosjećajnosti (?), samokontrole i usvajanje prihvaćenih obrazaca većinskog ponašanja. U Hrvatskoj je također, barem nominalno osigurano ispitivanje psihofizičkog statusa i govorno-jezičnog statusa prije polazanja predškole, ispitivanje koje provodi pedagog, psiholog, defektolog, socijalni radnik i liječnik; zatim je osiguran jedan besplatni obrok i dodatna izobrazba odgojitelja za rad s djecom Roma. Romski pomagači su velika pomoć u organizaciji predškolskog (a kasnije i školskog) odgoja koja omogućuje djeci pripremu za školu. Oni su u

³¹ V. www.vlada.hr/nacionalniprogramromi.

pravilu stanovnici naselja ili dobro poznaju naselje iz kojeg su učenici s kojima rade, imaju najmanje srednju stručnu spremu i uz dobro znanje hrvatskog jezika poznaju i romski jezik sredine u kojoj su učenici.³² Tajnik *Udruge učitelja i romskih pomagača Izvor* Z. K. iz Goričana kazuje da na području Međimurske županije djeluje 19 pomagača, a na području Varaždinske 3, dok na području Koprivničko-križevačke rade dva pomagača. Pomagači su zaposleni na ugovor o djelu na godinu dana, što je za njih relativno nepovoljno, a plaćeni su oko 3500 kuna. Z. K. kazuje kako kao romski pomagač ima zadatak objašnjavati djeci na romskom (bajaškom) jeziku njihove zadatke te ih otpratiti u školu i dopratiti do kuće. Z. K., romski pomagač iz Koprivničko-križevačke županije, kazuje kako je završio 850 sati tečaja u Pučkom sveučilištu u Koprivnici. Dosada još nije radio s osnovnoškolcima, ali će od jeseni predavati u Osnovnoj školi u Drnju. »Sam izlazak iz romskog naselja prije odlaska u školu je edukacija za tu djecu. Ja, brat i još jedna djevojka iz Sigetca bili smo romskoj djeci u predškoli prevoditelji. Roditelji iz Sigetca, Drnja, Herešina, Peteranca i Vlislava pokazali su interes za predškolu, dok roditelji iz Legrada i jedan dio roditelja iz Žlebica nisu pokazali interes. U predškoli smo djecu učili higijeni, brojanju, pisanju, a u nju su dolazili i ponavljači iz škole.« J. B. kazuje kako je u Lončarevu u sklopu naselja organiziran predškolski odgoj. »Prije nitko nije mogao doći do osmog razreda. Po tri godine su znali ponavljati razred. Sada kada imamo predškolski odgoj djeca radije idu u školu. Do prije petnaest godina nismo o tome mogli sanjati.« O predškolskom odgoju govori i Z. Đ. iz Gornjeg Kuršanca. Ona radi u dječjem vrtiću Pirgo u Kuršancu, gdje je upisano 42 djece. Navodno su svi stanovnici naselja Kuršanec koji imaju djecu u dobi od pet ili šest godina dali svoju djecu u vrtić zato da bi naučili hrvatski jezik, budući da većina djece predškolske dobi govori samo bajaški. Vrtić financira Grad Čakovec. Do prošle godine djecu iz Kuršanca vozilo se u Čakovec, a od ove godine dječji vrtić se nalazi u samom romskom naselju Kuršanec. Prije osnivanja dječjih vrtića i igraonica za Rome, Romi su bili uključeni u rad dječjih vrtića u Pribislavcu, Zebancu i Selnici (Vugrinčić 2008, 22–23). U vezi s osnivanjem predškolskih ustanova postoje i velika razočaranja. Naime, ponegdje su te ustanove obećane od organa državne uprave, kao na primjer u Strmcu u Varaždinskoj županiji, gdje je postavljen i kontejner u kojem se odgoj trebao odvijati, ali u praksi nikada nije zaživio. U predškolski odgoj 2008. bilo je uključeno tek 14% pripadnika dobne skupine do 7 godina romske nacionalne manjine u Međimurju. Ostalih 86% polazilo je samo programe predškole.

Osnovna škola obavezna je za svu djecu koja su 31. ožujka tekuće godine navršila šest godina. Ustavom Republike Hrvatske i zakonskim odredbama zajamčeno je svoj djeci od 7. do 15 godina života osnovno obrazovanje. Osnovnoškolskim obrazovanjem bilo je obuhvaćeno 2008. godine 1400 djece Roma

³² Nekoliko je poteškoća čije uklanjanje uvjetuje kvalitetan rad romskih pomagača: broj pomagača trebao bi biti veći, ne postoji sustavno obrazovanje za romske pomagače, uloga romskih pomagača nije u društvu i romskoj zajednici dovoljno precizno određena, i ne postoji zajedničko učenje romskih pomagača i učitelja koji provode nastavu. O romskim pomagačima u nastavi vidi Novak Milić 2007.

na području Međimurja.³³ Međutim, iz statističkih podataka vidljivo je da je njihova protočnost izuzetno slaba. U prvi je razred te godine upisano 314 učenika, a u osmom razredu bilo ih je tek 50 (Vugrinčić 2008, 21).³⁴ Problemi se javljaju već pri upisu u prvi razred, a navodi ih pedagog Nikola Vuković iz Osnovne škole Grgura Karlovičana u Đurđevcu: djeca ne govore hrvatski, razumiju ga, ali ne govore sve riječi, potrebna je pomoć starijih za komunikaciju; djeca ne znaju držati olovku; većina djece ne prepoznaje sve boje (koriste jednu boju za crtanje); orijentacija u prostoru i vremenu je slaba; djeca broje do deset, ali ne znaju sama pisati brojeve ili ih prepoznati; manji broj djece piše tek po nekoliko slova; crtež ljudskog lika ili kuće oskudan je, s malo pojedinosti; higijenske navike su nerazvijene (Vuković 2002, 466). U naseljima u kojima žive Romi njihova djeca predstavljaju najčešće većinu u razrednim odjeljenjima. Zbog slabog poznavanja hrvatskog jezika pojedine osnovne škole u Međimurju su formirale segregirana romska odjeljenja. Afera sa segregiranim razredima u selu Macincu, Podturnu i Orehovici potresala je

³³ Nekada je broj djece koja su polazila osnovnu školu bio znatno manji. Interesantna je priča J. B. iz Lončareva, koji se prisjeća kako je pedesetih godina prošlog stoljeća krenuo prvi iz svojeg sela u školu. »Djeca Hrvati su čuvali krave. Oni su me primili da zajedno s njima čuvam krave, jer je bilo četvero ili petero djece. Kada su krenuli u školu, pitali su me da idem s njima u školu. Išao sam odmah sljedećeg dana u školu. Do šestog sam razreda hodao u školu bez knjiga. Imao sam samo jednu bilježnicu i završavao školu s vrlo dobrim ili odličnim uspjehom. Kada sam završio školu, zamolio sam pomoć za dalje školovanje, ali je nisam dobio.«

³⁴ Godine 2001./2002. u četiri međimurske škole (Podturen, Orehovica, Macinec i Kuršanec) bilo je ukupno 398 romske djece u razredima od prvog do četvrtog. U razredima od petog do osmog broj djece se znatno smanjio, pa ih je u istim školama bilo tek 122. U Međimurskoj županiji bilo je upisano 2004./2005. 1013 učenika romske nacionalnosti. Od toga ih je 332 bilo u prvom razredu, a tek 33 u osmom razredu (v. Kazija 2008, 168, i url: http://www.coe.int/T/DG3/RomaTravellers/archive/stabilitypact/activities/Croatia/romaaccessemploymentCroatian_en.asp.) O razlozima napuštanja škole govori i jedan primjer iz Stiske, gdje je D. B. autoru izjavio: »U razredu smo bili četvorica Roma. Svi moji prijatelji su odustali od školovanja, pa sam i ja odustao nakon petog razreda.« Zanimljiva je i situacija u Murskom Središću. Ondje M. M. izjavljuje: »Kada sam ja išao u školu dogodila se nesreća. Do škole je bilo tri i pol kilometra i automobil je pregazio dijete. Romi nisu puštali djecu do škole dok oko 2000. nismo dobili autobus. Kada sam ja išao u školu, samo su C razredi bili ciganski. Od 35 (romskih, op.a.) učenika samo sam ja završio srednju školu. U Murskom Središću bio sam sam Rom u jednom razredu. Ostali su me izolirali. Dali su mi prvu klupu i u njoj sam sam sjedio, a zločeste su selili meni.« Prema istraživanju Branislave Baranović vidljivo je koji su razlozi zašto mladi Romi nisu nastavljali školovanje: morao sam zarađivati za život, nisam imao uvjete za učenje kod kuće (puno ukućana, nedovoljan prostor), morao sam pomagati u kući, učitelj/učiteljica mi nije davao/davala dovoljnu potporu, osjećao sam se manje vrijednim od ostale djece, rano sam se udala/oženio, dobila sam dijete, nisam htio/htjela ići u školu, učitelj /učiteljice se nisu jednako odnosile prema Romima i prema neromima. Najviše odgovora vezanih za neugodne događaje u vremenu školovanja spominju vrijeđanja na nacionalnoj osnovi, fizičko nasilje učitelja/učiteljica nad Romima, sram zbog neimaštine, i neznanje. Prema istom istraživanju čak više od dvije trećine ispitanih Roma i Romkinja ne žele nastaviti školovanje, dok ih tek nešto više od jedne petine iskazuje želju da ga nastave. Budući da su u centru pažnje u ovom ispitivanju bile Romkinje, razlog nenastavljanja školovanja najčešće se objašnjava brigom o djeci. Jedan dio ispitanih pokazao je želju da nastavi večernju školu koja bi bila organizirana u selu, a najmanji broj ispitanica su kao razlog navele rješavanje stambenog pitanja. (Baranović 2009, 53, 60).

hrvatsku javnost prošle godine.³⁵ Naime, u ovim naseljima škole su u najvećem dijelu romske, zbog velikog broja romske djece u obližnjim romskim dijelovima sela. Školu u Macincu polazi između 75 i 80% djece iz obližnjeg romskog naselja Parag, a ondje su djeca bila segregirana i iz higijenskih razloga, pa su mali Romi dobivali posebno užinu, zasebno od hrvatske djece. U školskoj godini 2001./2002. romske je razrede pohađalo 511 učenika Roma od ukupno 865 romskih učenika u Međimurju. Najviše takvih segregiranih učenika bilo je u Osnovnoj školi Macinec (83,33%) i Kuršanec (88,49%) – v. Horvat (2009, 455). Nakon što su te školske godine u nabrojenim mjestima formirani segregirani razredi, roditelji petnaestero učenika, pripadnika romske nacionalne manjine iz Kuršanca, Orehovice, Podturena, i Trnovca (Paraga), tužili su četiri osnovne škole za rasnu diskriminaciju i kršenje prava za školovanje. Roditelji učenika koji su bili smješteni u posebne romske i u mješovite razrede tvrdili su da su im djeca segregirana zato što su Romi, a da je program namijenjen njima sadržavao 30% manje sadržaja od nacionalnog programa. Nakon što su na temelju testova koji su ispitivali njihove psiho-fizičke sposobnosti, a ne jezične sposobnosti, kako je bilo navedeno u prethodnom priopćenju, romska djeca smještena u posebne razrede, nije ništa učinjeno u smislu rješavanja njihovog navodnog nepoznavanja hrvatskog jezika. Osim četiri osnovne škole tužili su i Ministarstvo prosvjete i sporta, Međimursku županiju i državu. Domaći su sudovi odbili njihovu tužbu uz obrazloženje da su romska djeca stavljena u zasebne razrede jer im je potrebna dodatna naobrazba iz hrvatskog jezika. U veljači 2007. Ustavni sud je zaključio da osnivanje posebnih razreda u međimurskim osnovnim školama za Rome prvašiće koji ne znaju hrvatski jezik nije neustavno i ne znači njihovu segregaciju i diskriminaciju. No, Ustavni je sud zaključio da je ta praksa neprihvatljiva u višim razredima, kada romska djeca nauče hrvatski jezik. Tužba je podnesena i Europskom sudu za ljudska prava, koji je 2010. zaključio da smještanje djece u romske razrede tijekom osmogodišnjeg školovanja nije bilo opravdano i da hrvatske vlasti nisu osigurale dovoljnu brigu za njihove posebne potrebe.³⁶ Međutim, segregirani razredi postoje i dalje, a njihov broj koji je 2001. iznosio 24, u 2008./2009. iznosi dvostruko više. Danas na području Međimurske, Varaždinske i Sisačko-moslavačke županije postoji čak 67 segregiranih razreda. Ipak, na području Podturena djeca iz Lončareva od 2002. godine više ne idu u segregirane razrede.³⁷ Sljedeća tablica koju je izradila Ana Horvat pokazuje strukturu škola u kojima su prisutni Romi na području Međimurja te broj romskih pomagača (Horvat 2009, 466–467).

³⁵ Segregirani razredi nisu posebnost Hrvatske, već i nekih drugih europskih zemalja. Najveći broj romske djece u europskim zemljama pohađa škole za djecu sa posebnim potrebama. U Slovačkoj npr. specijalne škole pohađaju u 99,5% slučajeva romska djeca. Segregirani romski razredi prisutni su u Grčkoj, Danskoj, Latviji, Cipru, Italiji, Poljskoj, ali i u drugim europskim zemljama. (Horvat 2009, 454).

³⁶ Zanimljivo je da je presuda donesena tijesnom većinom od devet naprema osam sudaca. (*Novosti – sedam dana*, broj 535, 20. ožujka 2010., *Novosti – sedam dana*, broj 537, 2. travnja 2010.)

³⁷ www.h-alter.org/vijesti/ljudska-prava/romi-hrvatska -1-0.

Škola	Segregiranih razreda	Romi/ukupno djece/broj romskih pomagača	%
OŠ Domašinec, Domašinec	Nema	34/298/nema	11,41%
OŠ Donja Dubrava, Donja Dubrava	Nema	17/285/nema	5,96%
OŠ Kotoriba, Kotoriba	1	99/322/1	30,75%
OŠ Kuršanec, Kuršanec	13	287/454/2	63,21%
OŠ Dr. Ivan Novak, Macinec	14	319/494/4	64,57%
OŠ Mala Subotica, Mala Subotica	9	177/518/3	34,16%
OŠ Mursko Središće, Mursko Središće	Nema	78/558/2	13,98%
OŠ Orehovica, Orehovica	6	144/254/2	54,54%
OŠ Vladimir Nazor, Pribislavec	5	152/345/3	44,06%
OŠ Podturen, Podturen	Nema	55/372/1	14,78%
Centar za odgoj i obrazovanje Čakovec	Nema	58/71/nema	81,69%

Viktimizacija roditelja i učenika neromske populacije u Međimurju vidljiva je iz primjera u Držimurcu i Pribislavcu. Ministarstvo obrazovanja odustalo je od provođenja integracije romskih razreda u miješane razrede u školskoj godini 2002./2003. nakon što su roditelji Hrvati dva dana držali zatvorenom školu u Držimurcu (koju su u većini pohađali Romi iz Piškorovca) tražeći da se od sedam integriranih razreda (dakle mješanih razreda Roma i Hrvata) sačine dva miješana s malim brojem Roma koji odgovoraju njihovim uvjetima (higijena i ponašanje) te pet segregiranih razreda (Horvat 2009, 459).³⁸ U selu Pribislavec bili su najveći problemi s romskom djecom. Naime, povećanjem nataliteta broj Roma u osnovnoj školi Vladimir Nazor porastao je toliko, da je od oko 350 učenika u školi bilo oko 150 Roma. Roditelji hrvatske djece su organizirali bojkot polazjenja nastave učenika Hrvata dok se iz škole ne isključi grupa Roma-nasilnika koji su provodili teror nad ostalom djecom. Oblici terora koji su romska djeca provodila nad hrvatskom djecom su psihičko, fizičko i seksualno zlostavljanje. Romi su u školu donosili i pištolje (za koje se tek kasnije utvrdilo da se radi o igračkama), što je uz neadekvatno ponašanje prema učiteljima i suučenicima dovelo do eskalacije sukoba između Roma i Hrvata.³⁹ Od strane Hrvata osnovana je tada udruga *Roditeljsko krilo*, za koju Ž. B. iz Pribislavca tvrdi da je politički montirana zbog izbora koji su u tom trenutku bili blizu, pa je trebalo smijeniti ravnatelja škole i načelnika općine. Nakon toga događaja većina nasilnih Roma bila je isključena, a jedan dio njih poslan je u domiteljskim obiteljima i u večernje škole. Nakon ispada jednog učenika

³⁸ Osim higijene i ponašanja (nedisciplinarnost i agresivno ponašanje) malim se Romima najčešće prigovara da ne mogu savladati gradivo jednako brzo kao djeca koja nisu Romi, izostanci, nedovoljan interes i nedovoljno poznavanje hrvatskog jezika.

³⁹ www.nacional.hr/clanak/nocna-mora-roditelja-mali-medimurski-romi-u-skolu-dolaze-s-pistoljima; www.odisej.biz/voxpopuli/kolumna.asp?id=103.

šestog razreda romske nacionalnosti osnovne škole u Pribislavcu koji je na ogradi napisao *Bit će mesa, šalji nam salate* (aludirajući na uzvike četnika u Vukovaru 1991.), udruga *Roditeljsko krilo* je djelovala tekstem u *Međimurskom listu* u kojem je stajalo da stanovnici Livadarske ulice (Romi) nemaju pravo na korištenje govora mržnje i da im to »neće tolerirati ni mještani Pribislavca«. ⁴⁰ Interesantni su i pogledi profesora i učitelja u Macincu u Međimurju. Iako potječu iz davne 1994. godine, mnogo govore o tome na koji su način u to vrijeme problemi bili posloženi. U školskoj godini 1994./1995. u Macincu je bilo u osam razreda 171 romski učenik. Učiteljice Ines Lesar i Spomenka Mavriček pišu o problemima: »U radu se dakle služimo obiljem didaktičkog materijala koji sami izrađujemo ili pak nam pri uspostavljanju komunikacije pomažu ponavljači ili stariji učenici. ... Djeca su oduševljena ambijentom koji ih očekuje u školi. Tu se počinje zadovoljavati njihova želja za vođenom igrom, za znanjem. Spoznaja da će naučiti čitati, pisati, računati u početku je motivirajuća, ali kako se to ne postiže odjednom, motivacija se gubi. ... Mi njihovu pozornost možemo zadržati kojih desetak minuta. ... Svega 25% učenika usvoji minimum sadržaja. ... Izostajanje s nastave i činjenica da se obrađeni sadržaji u školi ne njeguju kod kuće, razlog su zašto mnoga djeca ponavljaju razred. Događa nam se, a to nije rijedak slučaj, da u jednom razredu imamo učenike od 9 do 15 godina starosti. ... Suradnja s roditeljima je vrlo loša, gotovo nikakva... Pri tom suradnji doživljavamo često najrazličitije neugodnosti.« (Hrvatić 1994, 36).

Z. K. svojim uspjehom smatra činjenicu da je u Maloj Subotici ove godine 8 romskih učenika uspjelo završiti osmi razred te da svi planiraju nastaviti školovanje, za što će im Udruga romskih pomagača dati preporuke. Oni koji ne uspiju završiti osnovnu školu školovanje mogu nastaviti na pučkom učilištu (tzv. večernjoj školi), ali to se školovanje plaća vlastitim sredstvima. Činjenica jest da je sve više Roma koji pohađaju srednju školu. Tako ih u Paragu ima, kako procjenjuje V. O, i do stotinu koji imaju srednju stručnu spremu (iako je ta procjena znatno prevelika s obzirom na broj stanovnika). U Orehovici pojedini Romi pohađaju srednju školu za zidara, ličioca, medicinsku sestru, automehaničara, keramičara i kuhara. I dalje postoji podjela na tipično muška i tipično ženska zanimanja. Tako djevojke koje upišu srednju školu najčešće postaju frizerke, medicinske sestre, trgovkinje, a kod muške djece su najzastupljenija zanimanja automehaničara, autolakirera, električara, policajaca i slično (Baranović 2009, 96). Stav roditelja prema školovanju djece Roma izuzetno je bitan. Tako J. I. iz Gornjeg Kuršanca kazuje: »Ja sam sebi obećao: ako već ja nemam školu, barem da mi djeca pohađaju školu. Tako moja najstarija kći pohađa treći razred srednje škole, a mlađa djeca idu u peti, sedmi i osmi razred osnovne škole u Kuršancu.« Prema prikupljenim rezultatima ispitivanja dr. Branislave Baranović, tako misle i neki drugi romski roditelji. Odgovori u anketi pružaju različita razmišljanja roditelja koja upućuju na činjenicu da su pripadnici romske nacionalne manjine sve osvješteniji o važnosti školovanja svoje djece koje bi im moglo osigurati kvalitetniji život. Među odgovorima romskih roditelja treba istaknuti ove: *moram raditi da stvorim materijalne uvjete za školovanje djece, moram naći posao da omogućim školovanje*

⁴⁰ *Novosti – sedam dana*, br. 535, 20. ožujka 2010.

djeci, moram pomagati djeci rješavati domaće zadaće, moram više ići na roditeljske sastanke i kontaktirati s profesorima... (Baranović 2009, 88).⁴¹ Ipak, obeshrabrujuća je činjenica da oko 50% roditelja Roma i Romkinja nemaju nikakve planove za školovanje vlastite djece (Baranović 2009, 68). Prema podacima koji su prikupljeni anketiranjem 2004. godine vidljivo je da u Međimurju 93,5% romskog stanovništva nije uopće pohađalo srednju školu, a svega je 6,5% sa srednjom školom. Fakultet od ispitivanog uzorka na području Međimurja nitko nije polazio. Slično je i u Varaždinskoj županiji, gdje je postotak stanovništva koje je pohađalo srednju školu nešto veći (7,5%), a fakultet također nitko nije polazio (Štambuk 2005, 104–105).

O organiziranom školovanju Roma u Prekomurju možemo govoriti već od 1962. godine kada je u Pušči osnovan prvi romski dječji vrtić. Na području Prekomurja danas djeluju dva romska vrtića, sa sveukupno tri odjeljenja, dva u Murskoj Soboti i jedan u Lendavi i u njima je u školskoj godini 2002./2003. bilo 41 dijete. Kao i u Međimurju dva su osnovna problema kod djece Roma toga uzrasta: nedovoljna socijalizacija i integracija u slovensko društvo te slabo ili nikakvo poznavanje slovenskog jezika. U Prekomurju je 1991. prema rezultatima istraživanja slovenskih demografa bilo 11,9% Roma, govornika romskog jezika, i drugih članova kućanstva koji su u potpunosti bili bez školske izobrazbe, 46,7% onih koji su imali nezavršenu osnovnu školu, 8,6% onih sa dopisnom školom, 5,2% onih sa srednjom školom, 1,5% s visokom školskom naobrazbom i 0,8% nepoznato (Josipovič i Repolusk 2003, 147). Prema izvještaju Vlade Republike Slovenije, Ureda za narodnosti, 2002. je 65% romske populacije (dakle onih koji se iskazuju kao Romi) imalo nezavršenu osnovnu školu. U čitavoj Sloveniji u školskoj godini 2005./2006. bilo je 1614 romskih učenika i učenica u osnovnoj školi.⁴² Najveći broj Roma u Sloveniji pohađa osnovne škole upravo u Prekomurju, a budući da su prekomurski Romi bolje integrirani u slovensko društvo od dolenjskih i gorenjskih Roma, daleko je veći postotak onih koji završe osnovno školovanje. Prema sljedećoj tablici je vidljivo koliko je Roma bilo u pojedinim osnovnim školama u Prekomurju u školskoj godini 2002./2003 (Grupa autora 2004, 32–34).

Naziv škole	Broj učenika
Osnovna škola Beltinci	20
Osnovna škola Cankova	29
Osnovna škola Franceta Prešerna Črenšovci	25
Dvojezična osnovna škola Dobrovnik	2

⁴¹ Sami Romi su dali i neke prijedloge kako poboljšati uspjeh djece Roma u školama: spriječiti ranu udaju i ženidbu, poraditi više s djecom na učenju hrvatskog jezika, odseliti se u grad među nerome, provesti edukaciju roditelja o važnosti školovanja, i pružati podršku vlastitoj djeci u daljem školovanju. (Baranović 2009, 89). U Međimurskoj županiji, prema istraživanju, roditelji romske djece odgovorili su da je za kvalitetnije školovanje romske djece najpotrebnije uspostaviti bolju suradnju s roditeljima romske djece (83% odgovora izrazito se slažem), formiranje mješovitih razreda (85%), uvođenje besplatnih udžbenika (79%), uvođenje besplatnog prijevoza (77%). (Baranović 2009, 85).

⁴² S. Baluh, *Splošne informacije o romski etnični skupnosti v Sloveniji*, 4. Tekst vidi na www.uem.gov.si.

Osnovna škola Grad	4
Osnovna škola Kuzma	12
Dvojezična osnovna škola Lendava I	10
Dvojezična osnovna škola Genterovci	8
Osnovna škola Dokležovje pri Bakovci	5
Osnovna škola Bakovci	1
Osnovna škola I Murska Sobota	33
Osnovna škola III Murska Sobota	41
Osnovna škola II Murska Sobota	34
Osnovna škola Puconci	28
Osnovna škola Bodonci pri Puconci	11
Osnovna škola Mačkovci pri Puconci	5
Osnovna škola Sveti Jurij Rogošovci	32
Osnovna škola Pertoča	5
Osnovna škola Serdica	14
Osnovna škola Tišina	27
Osnovna škola Turnišče	4
Dvojezična osnovna škola Lendava II	19
Osnovna škola IV Murska Sobota	25
Ukupno	394

Prema posljednjim podacima u Sloveniji postoji još samo jedan segregirani razred, dok ih je donedavno bilo još osam. Većina romskih roditelja i romskih pomagača smatra da su nesegregirani razredi najbolja opcija za romsku djecu, dok samo 56,7% neromskih roditelja u Sloveniji smatraju da je to dobro rješenje (Grupa autora 2004, 25). S obzirom na manji broj Roma u Prekomurju, ali i u Sloveniji, nego u Međimurju, razumljivo je da je broj segregiranih razreda na tome području zanemariv.

U Mađarskoj je do 1961. samo manji broj romske djece završavao obvezatnih osam razreda osnovne škole. Stoga je tadašnja Mađarska socijalistička radnička partija donijela odluke koje su trebale riješiti taj problem, pa je broj Roma koji su se školovali naglo porastao. Istraživanje koje je provedeno 1971. pokazalo je da je svega jedna četvrtina Roma koji su tada bili u dobi između 20 i 24 godine završila osnovnu školu, dok od djece mlađe od 14 godina gotovo četiri petine nije uopće išlo u školu. Romska su djeca, ukoliko su išla u školu, najčešće pohađala segregirane razrede ili čak posebne škole koje su opremom i kadrom zaostajale za običnim školama. Takve pomoćne škole, kako su ih nazivali, ukinute su 1985. godine, ali su i nadalje ostali segregirani razredi. Ipak je, koliko se čini, jedan dio romske djece (oko trećine) završilo osnovnu školu sredinom devedesetih, ali je i dalje kao problem ostao prijelaz u srednju školu. Segregirani razredi su nepovoljni za male Rome, budući da su u njima kriteriji za dobivanje ocjena i stjecanje znanja znatno niži nego u miješanim ili mađarskim razredima, pa ta djeca zaostaju za svojim vršnjacima. Samo manji broj mađarskih Roma upisuje srednju školu. Da bi se taj problem prevladao stvorene su manjinske gimnazije. Takva je gimnazija Mahatma Gandhi u Pečuhu koja školuje mnogobrojnu romsku djecu s područja čitave južne Mađarske (pa tako i iz županije Zala u neposrednom susjedstvu

Prekomurja i Međimurja). Kod školovanja malih mađarskih Roma javljaju se dvije prepreke: ili su kod kuće samo pričali bajaški ili lovarski jezik ili je, kada je riječ o Romima koji su se integrirali u mađarsko društvo govoreći mađarski jezik, problem u tome što je razina njihova razumijevanja apstraktnih sadržaja izuzetno niska, budući da su se kod kuće u svakodnevnom životu služili samo izrazima za potrebe svakodnevnog života. U Mađarskoj je školske godine 1998./1999. bilo 230 osnovnoškolskih razreda s 13300 romskih učenika gdje su više od 50% učenika Romi, 740 razreda sa 10300 romskih učenika gdje je više od 75% učenika Roma i 700 razreda sa oko 10000 romske djece u kojima su samo romski učenici. Tih 33600 od ukupno 93000 romske djece pohađalo je nastavu u razredima s većinskom romskom populacijom. Dvije trećine romske djece završavalo je osnovnoškolsko obrazovanje do dobi od 16 godina, a još 14–15% do dobi od 18 godina. Od njih koji su završili osnovnu školu 85% je upisalo neki oblik srednje škole. Krajem devedesetih je svega 42% malih Roma u Mađarskoj pohađalo vrtić, oko 80% Roma imalo je završenu samo osnovnu školu, dok ih svega 5% imalo završeno srednjoškolsko obrazovanje. Danas je taj postotak nešto viši. Samo 0,3% Roma u Mađarskoj ima fakultetske diplome.⁴³

Može se zaključiti da je obrazovna situacija Roma u Međimurju i varaždinsko-koprivničkoj regiji uistinu zabrinjavajuća. Prema anketnom istraživanju 2004. bez potpune osnovne škole u Međimurju je bilo čak 82,9% ispitivanih kućanstava, a na području Varaždinske županije 78,8%, što je najlošiji prosjek na području Hrvatske. Ipak, u posljednjih sedam godina stvari su se donekle popravile. Predškole i predškolski odgoj uvelike su pridonijeli tome da su romska djeca prilagođenija osnovnoškolskom obrazovanju, pa i lakše završavaju osnovne škole. Jedan dio njih nastavlja i srednjoškolsko obrazovanje, a nedavno je prva romska pomagačica završila i fakultet. Ipak, problemi nastaju nakon završetka srednjoškolskog obrazovanja budući da među lokalnim stanovništvom postoje i dalje predrasude prema Romima. Stoga se razočaranja onih koji su završili srednju školu projiciraju i na one koji bi trebali nastaviti srednjoškolsko obrazovanje. Pitanje je da li će nakon zabrane prikupljanja sirovina i nakon ulaska Hrvatske u Europsku Uniju (kada će se možda kao i u Mađarskoj uvesti radna obaveza za one koji primaju socijalnu pomoć) ipak veći broj Roma odlučiti za srednjoškolsko i fakultetsko obrazovanje ili će linijom manjeg otpora i dalje računati na socijalnu pomoć hrvatske države. U susjednoj Sloveniji i Mađarskoj situacija s obrazovanjem Roma je nešto bolja, o čemu govore statistički izvještaji o većem broju Roma sa završenom osnovnom školom i srednjoškolskim obrazovanjem.

⁴³ V. Nikšić (2004, 393–396), Kallai i Toersok (2003, 55–57, 72–74), Budapest institute for Policy analysis, *Background material for an EU Roma strategy framework Hungary*, march 2011, 1 (tekst vidi na www.budapestinstitute.eu), i Ministry of foreign affairs, *Gypsies/Roma in Hungary*, Budapest 2004 (tekst vidi na www.mfa.gov.hu).

Zaključak

Iz svega navedenoga, moguće je izvesti ove zaključke:

1. Romska naselja u Međimurju, Prekomurju i jugozapadnoj Mađarskoj pripadaju uglavnom plemenu Roma Bajaša i nastala su polovicom 19. stoljeća
2. Romska naselja u Međimurju, Prekomurju i Mađarskoj uglavnom pripadaju tipu segregiranih naselja
3. Romi u Međimurju u postotku su najveći primatelji socijalne pomoći, dok se Romi u Sloveniji i Mađarskoj bolje snalaze u samostalnom privređivanju.
4. Romi su u socijalističkom društvu bili u boljoj poziciji što se tiče zapošljavanja nego što su kapitalističkom sistemu.
5. Romi u Sloveniji i Hrvatskoj u izuzetno su malom postotku stalno zaposleni, dok Romi u Mađarskoj imaju češće stalan posao.
6. Segregirane, manje romske zajednice bolje su integrirane u većinska društva
7. Razlozi etnomimikrije su uglavnom isti u sva tri područja a odnose se na asimilaciju koja je snažno prisutna u većinskim neromskim sredinama, bolje uvjete školovanja, lakše zapošljavanje i manju socijalnu distancu od neromskog stanovništva.
8. Infrastruktura u romskim naseljima bolja je u Prekomurju nego u Međimurju. Razlog tome leži u manjem broju Roma u Prekomurju, njihovoj boljoj integriranosti u slovensko društvo i ulasku Slovenije u Europsku Uniju.
9. O boljoj integriranosti Roma u Prekomurju u slovensko društvo govori činjenica da romska djeca u Prekomurju uglavnom ne pohađaju segregirane razrede za razliku od djece u Međimurju i susjednoj Mađarskoj.
10. Najveći broj Roma u sve tri države ima u najboljem slučaju završenu osnovnu školu (uglavnom imaju nezavršenu osnovnu školu), dok je izuzetno mali broj onih koji nastavljaju srednjoškolsko obrazovanje ili fakultete. Ipak, u sve tri države u trendu je rast postotka onih koji nastavljaju srednjoškolsko školovanje.

Literatura

- Baranović, Branislava. 2009. *Život Romkinja u Hrvatskoj s naglaskom na pristup obrazovanju*. Zagreb: Udruga žena Romkinja 'Bolja budućnost'.
- Gerenčer, Blaž. 2007. „Izobraževanje odraslih Romov v Prekmurju v obdobju od leta 2003 do leta 2005.“ Diplomski rad, Univerza v Ljubljani. Dostupno na www.pedagogika-andragogika.com
- Grupa autora. 2004. *Roma in public education, National Focal Point for Slovenia*. Ljubljana: Peace Institute – Institute for Contemporary Social and Political Studies. Dostupno na www2.arnes.si.

- Grupa autora. 2007. *Advancing Education of Roma in Hungary*. Budapest: Roma Education Fund.
- Horvat, Ana. 2009. "Segregacijom do integracije? Mogućnosti integriranog obrazovanja Roma." *Zbornik radova Pravnog fakulteta u Splitu*, god. 46, 2: 443–472.
- Hrvatić, Neven. 1984. "Romi na području općine Đurđevac." *Podravski zbornik* (1984): 159–167.
- Hrvatić, Neven (ur.). 1994. *Odgoj i izobrazba djece Roma u Hrvatskoj: zbornik radova*. Macinec: Savez udruženja Roma Hrvatskoj.
- Hrvatić, Neven. 2000. "Odgoj i izobrazba Roma u Hrvatskoj." *Društvena istraživanja*, god. 9, br. 2–3 (46–47): 267–290.
- Hrvatić, Neven. 2000a. "Povijesno-socijalna obilježja Roma u Hrvatskoj." *Društvena istraživanja*, god. 9, br. 2–3 (46–47): 251–266.
- Janky, Bela. 2004. "The income situation of Gypsy families." U *Social Report 2004*, uredili Tamas Kolosi et al, 386–399. Budapest: TARKI. Dostupno na www.tarki.hu.
- Josipovič, Damir. 2009. "Romi in Prekmurje: spremembe v etno-demografski strukturi po letu 1991." U *Pomurje: Trajnostni regionalni razvoj ob reki Muri – Zbornik 20. Zborovanja slovenskih geografov*, uredila Tatjana Kikec. Ljutomer–Murska Sobota: Društvo geografov Pomurja. Dostupno na [www.drustvo-geografov-pomurja.si/projekti/zborovanje/zbornik/rDamir Josipovic_T.pdf](http://www.drustvo-geografov-pomurja.si/projekti/zborovanje/zbornik/rDamir%20Josipovic_T.pdf).
- Josipovič, Damir, i Peter Repolusk. 2003. "Demogeografske značilnosti Romov v Prekmurju", *Acta Geographica Slovenica*, sv. 43–I: 127–147.
- Kallai, Ernoe i Erika Toerzoek (ur.). 2003. *A Roma's life in Hungary, Report 2003, Illusory politics and standing still*. Budapest: EOKIK. Dostupno na www.eokik.hu.
- Kazija, Nikolina. 2008. "Implementacija Nacionalnog programa za Rome." *Levatičan*, br. 2: 151–178.
- Kemeny, Istvan. 2005. "History of Roma in Hungary." U *Roma of Hungary*, uredio Istvan Kemeny, 2–69. New York: Columbia University Press.
- Kemeny, Istvan i Bela Janky. 2004. *Roma population of Hungary 1971– 2003*. Budapest: Gondolat Kiado-MTA Etnikai-Nemzeti Kisebbségkutató Intezet. Dostupno na www.mtaki.hu.
- Magdalenić, Ivan. 1995. "Romska komponenta maloljetničke delinkvencije u županiji međimurskoj." *Ljetopis studijskog centra socijalnog rada Zagreb* (1995): 51–67.
- Magdalenić, Ivan. 1995a. "Seoska i gradska maloljetnička delinkvencija u Međimurju." *Sociologija sela* 33 (1/4), (1995): 39–56.
- Matasović, Josip. 1928. "Cigani u doba terezijanstva i jozefinizma." *Narodna starina* 1928.
- Nikšić, Boris. 2004. "Romi u Mađarskoj: situacija i perspektive na pragu 21. stoljeća." *Migracijske i etničke teme*, god. 20, br. 4: 387–402.
- Novak Milić, Jasna. 2007. "Uloga romskih pomagača u nastavi." U *Drugi jezik hrvatski*, uredila Lidija Cvikić, 98–102. Zagreb: Profil International.

- Somogyi, Eszter i Nora Teller. 2011. *Supplementary background document to the vademecum, Improving housing conditions for marginalized communities including Roma in Bulgaria, Czech Republic, Hungary, Romania and Slovakia through the absorption of ERDF*. Budapest: Metropolitan Research Institute. Dostupno na www.Igi.osi.hu.
- Šiftar, Vanek. 1989. "Jezik i kultura Roma u Sloveniji." U *Međunarodni naučni skup Jezik i kultura Roma*, uredili Sait Balić et al. Sarajevo: Institut za proučavanje nacionalnih odnosa.
- Šikić-Mićunović, Lynette. 2005. "Romkinje i uvjeti njihova života." U *Kako žive hrvatski Romi*, uredila Maja Štambuk, 201–218. Zagreb: Institut Ivo Pilar.
- Šlezak, Hrvoje. 2009. "Prostorna segregacija romskog stanovništva u Međimurskoj županiji." *Hrvatski geografski glasnik* 71/2: 65–81.
- Šlezak, Hrvoje. 2010. "Prirodno kretanje romskog stanovništva u Međimurskoj županiji – slučaj romskog naselja Kuršanec." *Hrvatski geografski glasnik* 72/2: 77–100;
- Štambuk, Maja. 2005. "Obilježja romskih obitelji – kućanstava." U *Kako žive hrvatski Romi*, uredila Maja Štambuk, 1–109. Zagreb: Institut Ivo Pilar.
- Taradi, Josip. 1990. "Dolazak u Međimurje." *Međimurje* 17: 27–28.
- Vugrinčić, Marijan (ur.). 2008. *Iz života Roma, Kreativnost Roma, doprinos kulturi i turizmu*. Čakovec: Međimurski savez sportske rekreacije "Sport za sve".
- Vuković, Nikola. 2002. "Iskustva u radu s učenicima Romima u osnovnoj školi." *Napredak*, 143 (4): 462–471.
- Župančič, Jernej. 2010. *Romi in romska naselja v Sloveniji*. Ljubljana: Ministrstvo za okolje in prostor Republike Slovenije. Dostupno na www.mop.gov.si

Filip Škiljan

Situation of the Romani in Medjimurje and the region of Varaždinsko-koprivnička Podravina and comparison with their situation in Prekmurje (Slovenia) and Hungary

In this paper, author presents information on the situation of the Romani in the area of Medjimurje and the region of Varaždinsko-koprivnička Podravina, and compares them with the situation of the Romani in Hungary and the Slovenian region of Prekmurje. Methodology of research of the Roma population in Medjimurje and Podravina is based on in-depth interviews with several representatives of Roma settlements. Along with the statistical data on the number of the Romani in all three countries and respective regions, author discusses issues of discrimination and segregation of the Roma minority in north-eastern Croatia, and compares data obtained from in-depth interviews with data from literature dealing with the Roma of Slovenia and Hungary.

Key words:
Croatia, Medjimurje,
Podravina, Romani,
discrimination,
segregation,
Prekmurje, Hungary.

КУЛТУРЕ И ГРАНИЦЕ У БАНАТУ
CULTURES AND BOUNDARIES IN BANAT

Michal Pavlásek

Institute of Ethnology of the Academy of Sciences
of the Czech Republic, v. v. i, Brno
m.pavlasek@gmail.com

Cross-Border Nationalism and Religious Fellowship. A Case Study of the Czech Protestant Community in Serbia¹

In this article I take up the phenomenon of ethnic Czech communities abroad and the concept of the “expatriates” which appeared as part of a complex system of efforts by Czechoslovak foreign policy during the interwar period (1918-1939) to “save” the descendants of emigrant settlers from the Czech lands from assimilation in the host country. I will also introduce another category, that of *cross-border nationalism*, which I would like to introduce as a useful analytical term. In order to get a handle on this problem, I will analyze this phenomenon through the example of the Czech diaspora in the village of Veliko Središte in Vojvodina. Here still live the last descendants of Protestant migrants who came from Moravia, part of the Czech lands, in the 19th century. The aim of this study is to show that the communication network of the national state (interwar Czechoslovakia) and emigration from the country was based on the evangelizing mission. Besides their already existing religious, territorial and linguistic identification, the communities involved also accepted another aspect of their collective identity – identification with a shared past.

Introduction

In my conference report I decided to turn my attention to Czech Protestants living in the village of Veliko Središte in Vojvodina, not far from the town of Vršac. The findings of this case study, which examines one local religious community, its central distinguishing characteristic

Key words:
Migration, Serbian Banat,
Czech minority, cross-
border nationalism,
religious ideology.

¹ The author would like to thank the Jan Hus Educational Foundation for making publication of this article possible. The text is based on a study by Pavlásek (2011).

on a symbolic level (Cohen 1985) being adherence to the religious community of believers, can be applied in a broader perspective to many other Protestant groups in the Czech diaspora in southeastern Europe, as I have shown elsewhere (Pavlásek 2011).

This paper is based on the thesis that the members of Czech communities in Banat, who left their country before the period of the “National Awakening”, imbibed the national idea thanks to “assistance for expatriates” in the interwar period consisting of the cross-border dissemination of nationalist and religious ideology. This was motivated by the effort to “rescue” the communities of expatriates from being assimilated into the majority society of South-Eastern Europe.

Rescue from what, or rather, against what? Against the gradual assimilation of the Czech diasporas, which led to cross-border efforts by Czechoslovakia to prevent this process. The main motivation can be seen in the effort to strengthen the faith and sense of religious affiliation among congregations with a common legacy of the Czech reform movement – the Evangelical Church of Czech Brethren (ČCE). The Czechoslovak state disseminated the concept of a high national Czech culture, which served as a legitimizing argument for efforts to strengthen national consciousness, thus protecting the Czech communities abroad from the “threat” of assimilation in foreign surroundings. We will analyze this process through the case of one local community in Vojvodina.²

The village of Veliko Središte

In the context of the historic territory of the Banat, previous ethnological research on Czech minority populations has focused on territory that was administered under the Banat Military Frontier in the 18th and 19th centuries. The migrants went to adjacent territories as well, as in the case of Veliko Središte. Proof of this is its still-functioning Evangelical Reform congregation, the members of which hail to their Czech ethnicity by observing the legacy of the Czech Reformation. In the 1850s Veliko Središte was settled by Protestant migrants mainly from South Moravia (Pavlásek 2010). According to a 1921 census there were 447 Czechs living in the village (Aranić 1994, 8; Milleker-Drobjaković 1921). This number refers not only to Protestants, but to Czech Catholics who on the religious level defined themselves in opposition to the Protestants. The Protestant congregation as a social group consisted of around 250 Protestants reporting Czech ethnicity.³

At present Veliko Središte has a population of 1,269. Besides Serbs, Czechs, and Hungarians, the ethnic composition includes refugees from Croatia,

² I focused on interwar period because communication between national state (Czechoslovakia) and diaspora in Yugoslavia after world war II. wasn't realised on official-institution basis. This relationship (or communication) was based just on personal correspondence between members of communities like a Veliko Središte and head members of ČCE in Czechoslovakia.

³ In interwar period lived in Yugoslavia more then 10.000 Czechs, today after assimilation just around 2.000 - most of them we found in area of Južnobanatski okrug.

Bosnia and Herzegovina, and Macedonia. The current ethnic Czech minority in the village is represented by a small group of Reform Protestants and Baptists as well.

Cross-border nationalism as a concept

Inter-governmental agreements on such forms of interaction with the emigrant community abroad have required the cooperation of state and religious organs competent to decide on the appointment of teachers or clergymen in the individual religious communities. After the founding of Czechoslovakia in 1918 the ČCE, which joined two currents of Protestantism, the Augsburg and Reform confessions, sent out preachers and teachers to various corners of Europe. This institution was one of the most important organizations maintaining cross-border contacts with the Czech diaspora abroad.

I will try to conceptualize and analyze the cross-border outreach from the national state towards emigrant communities abroad as one of the possible forms of so-called *long-distance nationalism* (Anderson 1992). *Long-distance nationalism* is a term that refers to the mutual cross-border activity of the national state that worked towards the politicization of identities among the diaspora and legitimization of the home country's policies (Skrbiš 2000; Demmers 2002, 2005; Pryke 2003; Wong 2010). This was one of the results of the deep changes occurring at the time in the process of migration. *Long-distance nationalism* is still nationalism, but is also an analogy adapting to global political system as it crosses the borders between individual states and continents. These are ever more interconnected and interdependent. I conceptualize it as an ideally typical phenomenon (Weber 1998), and I do not see it as the opposite category of something we might call "short-distance" nationalism (Skrbiš 1999, 6). The concept of *Long-distance nationalism* is connected to another central category, which is diaspora.⁴

In my opinion, however, it is necessary to look in a similar way at the attempts, which we will analyze here, to spread the national-religious ideology by sending teachers and clergymen abroad to represent the "high national culture" (Gellner 1993) understood as "progressive" by the bearers of national ideology. I am aware that we are speaking of a time period and a process that at first glance may not seem to be related to the phenomenon of nationalism. I will try to show here, however, that this new form of nationalism can be observed in other forms, and not only in the global development of the world over recent decades.⁵

Cross-border nationalism is understood in this case study as a useful analytical tool, and a more suitable analytical term than the category of *long-distance nationalism*. According to Zlatko Skrbiš (2003, 13) the form of long-distance nationalism is based on the principle of reinforcing ethno-nationalistic

⁴ On the definition of diaspora see Safran 1991: 83.

⁵ The legitimacy of applying this analytical perspective I base on the theory that the Czech evangelical communities in southeastern Europe can be described as a diaspora that was linked to bearers of Protestant identity by ties of confession.

sentiment within the national state through ties to the diaspora. In my opinion the term *cross-border nationalism* or the spread of “long-distance fellowship” better expresses the process of exporting national-religious ideology from the national state (Czechoslovakia) to ethnic Czechs abroad.⁶ Likewise, this perspective allows us to apply the category to other local minority communities or enclaves, so it need not strictly relate only to a diaspora.

Outreach to ethnic Czechs abroad – strengthening of national and religious bonds

The legitimacy of the duty to reach out to expatriates is based on three premises. These serve as a sketch of the fact that care for “fellow countrymen” was one of the symbolic functions of the national state, which legitimized the diaspora communities to the outside world, thus reflecting their own status within a nationally-defined Europe. We can present the following arguments legitimizing the “project” of *cross-border nationalism/religious ideology*.⁷

1/ There were over 2.300 000 Czech expatriates living abroad, nearly 20 percent of the Czechoslovak nation.

2/ During the First World War, ethnic Czechs abroad made a significant contribution to the founding of Czechoslovakia in 1918. This fact became the foundation of a feeling of obligation, that the new state must “help out” its diaspora. Its political leaders thus became “spokesmen for the yearnings of other expatriates who themselves cannot speak”.

3/ Active policies towards the Czech diaspora were intended to benefit the state in public opinion and economic terms. The contacts were intended as organized contacts – only that way could the sufficient delivery of products be assured, and were even supposed to “blaze new trails abroad”.

These three points provided the framework of a campaign to save ethnic Czech abroad from being assimilated, and were at the heart of efforts towards an active emigration policy. So much for the background motivation for coordinating outreach to ethnic Czechs abroad, an effort actively cultivate mutual relations with Czech minorities abroad, which I see as one of the possible forms of *cross-border nationalism* and political identity.

The discourse involved in spreading national culture from the mother state to individual communities in the diaspora was based on the idea of a shared national origin that formed the foundation of culture, which was seen as progressive, and shared even by those who had migrated beyond the boundaries of the national state. Now (after the founding of the Czechoslovak Republic) had come the time to repay the debt for actively participating in shaping the national civic state. The goal of the activity was first to map out the current situation of the expatriate communities. By situation they meant the level of national consciousness. Where it was judged to be “low”, this automatically signified a low level of culture, which needed to be raised

⁶ This process was by no means one-directional. The existence of Czech communities abroad was also seen as legitimizing ethnic policies carried out in the home country.

⁷ See Pavlasek 2012,2013.

to a higher level through various commemorative events (lectures, classes) reminding them of their ancient national origin. The national state was to overcome the “divergence” of the individual local communities into a unified and common linguistic-cultural community containing both entities.

The fundamental assumption of the spreaders of national consciousness, that of an ethnically and culturally homogeneous community between Czechs and the “branches” of the Czech diaspora, was built on an incorrect premise that regarded local communities of descendants of migrants from the Czech lands as groups that must necessarily share loyalty to the national ideology of Czechoslovakia. Help for ethnic Czechs abroad consisted of declaring a policy of active support towards emigrants as part of national and economic policy. Somewhat harshly put, it was “*use the emigrants as a tool in the interest of their own nation*” (Žilka 1931, 145). In the case of activities on the part of the ČCE aimed at the religious community, it was intended to maintain the ties of faith – a kind of symbolic “legacy of the forefathers”.

*“The Brethren to the South [...] are in an extraordinarily difficult position. This spiritual isolation is very dangerous in its own way, and here they must be encouraged, and given an opportunity to receive. Then they will in turn be able to give.”*⁸

Spreading the national and religious ideology

We can begin our considerations with this report: “*Czechs are doing very well here, but they lack an enthusiastic Czech teacher. We must help them and introduce lectures in the national spirit so that our colony does not perish.*”⁹ In the report we see fear of possible assimilation in a “foreign sea”. How to confront advancing assimilation?

The Evangelical Church of Czech Brethren decided to save its religiously-defined diaspora of reform Protestants evangelicals in Veliko Središte by sending a missionary to educate the community about the national and religious history of Czechoslovakia, and teach the Czech language, singing and religion. This is what I refer to as missionary-educational activity. These efforts were based on a primordial concept of the nation – with people who live abroad being seen as an age-old part of the nation – with the church regarding them as “the bone of our bones”, or “forgotten patriots”.

When the Protestant community was visited by the preachers, who also served as teachers, they noticed the community’s advancing assimilation. Metaphorically speaking, the “sleeping princess” must be “reawakened”, with the role of the prince in this nationalist discourse being played by the Czech teacher or missionary. This mission I see as an effort to create a newly-experienced category of national identity (Gellner 1993) through education (secular and religious) and

⁸ From the correspondence *Visit of Synod Elder Gustav Švanda to Romania and Yugoslavia, 1926*, ÚA ČCE, Prague.

⁹ Report from visit by František Prudký, 1928, ÚA ČCE, Prague.

thus pass down the “high national culture”. The goal of this activity is to go “back to the roots” and educate the community about its religious and ethnic past. Thus we can speak of applying so-called *ethnic diction* (Lozoviuk 1997). This manner of spreading the nationalist ideology long-distance took two forms; and thus we speak of the *principle of dual assistance*:

The *national principle* was realized through the efforts of teachers and other cultural ambassadors of popular education, theater or lectures; meanwhile the missionary-educational principle (modeled after the Protestant diasporas) was pursued through pastoral visits by Czech Brethren clergymen in individual Czech expatriate communities: this will be the gist of my discussion below. In presenting this second of principle based on the case of Protestant enclaves in southeastern Europe, I work from the theoretical conceptualization of the Protestant version of Czech national identity constructed during the 2nd half of the 19th century as Czech national awareness in the newly-consolidating society. A similar historical reinterpretation of the historical narrative of the Czech nation in the form of the nationalistically-accented symbolism of Jan Hus and the Hussite movement, mediated at the time by the proponents of this intellectual project, took place analogically within the framework of the missionary-education activities in Veliko Središte by the missionaries.

Conceptualization of Protestant national identity – a constructivist view

At the outset we must emphasize that there is no one official interpretation of Czech national history. Therefore we must ask the question: what is this national Protestant identity?

The “Czech national revival” brought with it the picture of a Czech national identity. The idea of the nation replaced the previous majority symbolic universal idea represented by religious identification. Czech nationalism as an intellectual project by the social elites of the time was, like all other similar projects, designed with a certain goal in mind. Its purpose was to put society on the path to creating a new set of symbolic and social values. During the search for the roots of a Czech national identity there was a move away from the religious values associated with the post-White Mountain anti-reform Catholicism and Baroque culture (Malý 2003, 3). This worked with three variations on Czech national identity (Pabian 2004, 2005, 2008).

The *Catholic form of Czech national identity* attempted to draw its idea of Czech history from the saints Jan of Nepomuck, St. Adalbert, and St. Wenceslas as the symbols of the Czech nation. The second ideal type presented by P. Pabian is the *liberal national identity*, mixing the Catholic and Protestant elements in the emerging national identity. The third was the *Protestant national identity*.

The Protestant perspective on Czech national identity is founded on continuity with the Czech reformation, regarded as the model historic experience of the Czech past. During the Reformation the Czechs were regarded as a Protestant nation (Pabian 2004, 138). The climax of Protestant version of the meaning of

national identity is contained in the figure of *founding father* T. G. Masaryk, who even during his lifetime symbolized this concept of national identity.¹⁰ The Protestant view of Czech history is best expressed by the notion that “*the Czech nation was great when it was Protestant, and must again become Protestant in order to return to its former greatness*” (Pabian 2004, 139).¹¹ The outstanding attribute of the Czech Protestant mythology was the figure of Jan Hus, which became the “*projection screen on which various groups and ideologies projected over history their ideals, but also their image of the enemy*” (Halík 1995, 311). The Protestant and liberal nationalist public used Hus’s symbolic potential to elevate him to the position of national symbol of Czech national identity (Pabian 2008, 277).

A Czech Brethren missionary preacher served at the same time as a teacher at the Czech confessional school, where besides religion he also taught Czech language and the history of the emerging Czechoslovakia. “*Like the high mountains around it,*¹² *its great ones rose up from history: Master Jan Hus, Jan Amos Komenský, and the first President of Czechoslovakia T. G. Masaryk.*” (Hrůza 1992, 19) The preacher/teacher represented the bearer of the Protestant national identity combining principles national (popular education) and religious (pastoral service). The preacher was to reawaken national awareness and serve in a cultural and religious capacity.

The Protestant view of national history

The Protestant view of history was determined by the Protestant intelligentsia (Jan Amos Komenský, František Palacký, T. G. Masaryk). This was a 19th-century ideological construct, and this interpretation of the Czech national story emphasized continuity with the Czech reformation. The perspective refers all the way back to the 15th century, and the story of Jan Hus and the Hussite movement as one of the shining moments in Czech history. The figure of Jan Hus took on the attributes of myth, for it contains a great symbolic potential. A later symbol of the Protestant concept was T. G. Masaryk, who based the legitimacy of the newly-created Czechoslovakia in 1918 on this national story. Only Protestants could identify with this version of history, however; the bearers of the Protestant version of Czech history in particular were clergymen and teachers, in short the intelligentsia. It was they who promoted the Protestant national ideology among the Protestant diaspora abroad, and thus educated them about the history of the Czech nation – the national meta-narrative of Czech history.

¹⁰ Masaryk saw the “national revival” as an expression of the humanitarian ideal as realized through the Czech Reformation. (Havelka 1995, 16–18).

¹¹ Czech society today is majority Catholic (83 percent). Only 4 percent of religious people are members of the ČCE.

¹² This is a report from the Czech village of Svatá Helena in the Banat, in the Romanian mountains *Almaš* and *Semenic*.

Members of the diaspora who left the Czech lands before the national reawakening saw Jan Hus purely as a religious figure, as a model of their faith, a worthy example, a model of moral virtue. As the Protestant teachers and clergy recounted their religious and national roots, the figure of Hus began to be seen nationalistically as well. A Hus festival was even introduced for Protestants to commemorate the date he was burned at the stake in Constanz, following the model of the Czechoslovak state, which proclaimed this day a national holiday. Jan Hus as a symbol of the Reformation served as a symbolic attribute embodying the national Protestant ideology and its version of Czech history – in this way Czech history was given its long-sought meaning. This meaning legitimized the Czech national state. The important figures of Protestantism were presented as models worthy of emulation, and their authority was raised up as a moral paradigm from land of the ancestors. But their moral-religious message now brought with it a nationalistic connotation.

The process of ethnicizing the collective identity of Czech Protestants

Until the end of the First World War the Czech community in Veliko Središte until the end of the First World War, identified with its religiosity, language, and national origin. Only after the efforts to save it from assimilation by reminding it of its ethno-national roots did it accept its “ethnic” identification. During the interwar era we see a process of the *first ethno-revitalization* of the Czech diaspora in Serbia.¹³ Only from that point on can we speak of members of the Czech diaspora as “ethnic Czechs”: ethnicity only now comes into its own as a central identifying principle emphasizing national roots.

The Czech language, along with identification with the Protestant national myth, was to be the main self-defining factor against *others* represented in the local area. The work of the teacher/clergymen with children and congregation members was not limited to the teaching of history and language; theater and lectures also contributed to shaping identity.¹⁴ The preacher also subscribed to magazines from Czechoslovakia which he lent to the villagers, thus helping to disseminate the ideas of their co-religionists in Czechoslovakia as described in Anderson’s concept of imagined communities (Anderson 1991).

Connecting the “great narratives”

Until that time members of Protestant communities were the bearers of the *böhmisch* identity, which related to the original territory of the emigrants in their motherland. Even members of other religious/ethnic groups referred to Czechs as *Pémci/Pémi* (a corruption of *böhmisch*). This refers to the German expression *Böhmen* in the sense of the Bohemia region of the Czech lands. The significance of

¹³ The *second ethno-revitalization* is taking place at present, under the influence of organized social clubs supported by the Serbian state with the establishment of the National Councils.

¹⁴ The entire texts of the national-revivalist lectures are on deposit at the Archive of the Union of Czechs (file Czechoslovak Union) in Daruvar, Croatia.

regional origin for the way the ethnic groups were labeled at the time is also clear from the term *Ráci*, which the ethnic Czechs used to refer to the local Serbian population.¹⁵ The language and the consciousness of regional origin played an important part in the self-identification of the Czech minority; but what came to the fore was the question of historic origin expressed by the historic meta-narrative – the “great story” of the Czech nation. This was related to the acceptance of high national culture. The process of acceptance of its forms was by no means simple. The acceptance and internalization of a new form of identity handed down from above by preachers of the Czech Brethren, the meta-narrative of the Czech Reformation, was often complicated. Conflicts would often occur between clergymen and local religious groups formed upon the cohesion of collective identity created by religious social organizations.

Group identity is situational, and is always completely dependent on the social context (Jenkins 1996, Eriksen 2002). Moreover, identity tends toward reification; it is seen by the actors as given. The local culture of the diasporas depended on an important narrative – the “*Story of the Ancestors*”. This I see as a meta-narrative/great narrative, which explains for future generations the circumstances of migration to a new environment. This “exodus” became the symbolic beginning of history in the diaspora. Before there was nothing, no prior historical memory. As if everything before the migration to Vojvodina was wrapped in a fog of oblivion. History from their perspective begins when “*our forefathers came with cattle and oxen; 6 Sundays it took them to get to the Danube, and from there they went by boat. They suffered terribly, but they made it. Their lives were hard, so they left; in the days of Maria Theresa.*” For us it is not important the connection to Maria Theresa; it does not correspond to historical reality, as their migration took place after 1850. What is important is that the story gave their lives an important symbolic existential meaning. This narrative represents cultural memory as described by Jan Assmann (2001).

For the high national culture to be accepted, it must replace the “low” local/self-sufficient culture. The historical *story of the Czech nation* was supposed to overlay the local cultural memory with its central reference point – the interpretation/story of the *journey of the ancestors*. In our case, however, the local culture drew its identification potential from a number of cultural sources – here we have shown that an especially important role was played by the meta-narrative of the arrival of the ancestors. This main wellspring of local identity was very strong, but there were others as well. Soon after arriving in the foreign land the immigrants founded church congregations based on the model they brought from home. Thus they created a social organization founded on the same principles they had known in the home country.

The acceptance of an imported “higher national culture” through popular education required that this cultural memory of the local society be superseded, or its established forms connected to a new story (Bhapha 1990). The story was no

¹⁵ This term also refers to the (pre-national) expression of the ancestral home of the Serbs, the Principality of Rashka. Thanks to Mladena Prelić for this information.

longer to be based exclusively on the local culture's own sources. There was a process of linking the meta-narratives, as seen in the birth of a tradition of commemorative meetings reminding participants of the importance of figures associated with the Czech Reformation. These events were held according to the Czechoslovak model on July 6, the day Jan Hus was burned at the stake. Introduction of symbols also took the form of gifts from the missionary-education clergymen. Even today in the libraries and congregation halls of Protestant communities portraits of Jan Hus, Jan Žižka, J. A. Komenský, and T. G. Masaryk can be seen on the walls; according to the recorded testimony of current congregation members, these were gifts from clergymen between the wars. Because the originally exclusively religious symbolic representation was reinterpreted through newly-added meanings based on national ideology, we may say that this symbolized their acceptance of the Protestant interpretation of the national narrative. The diaspora thus adopted a narrative of Czech history imported from Czechoslovakia, which saw this this group originally defined linguistically, territorially, and confessionally as Protestant, now defined on an ethnic basis.

Conclusions

Czechoslovakia, as the newly-established common state of Czech and Slovaks, in the context of the post-war system in Central Europe and especially in view of the consequences of the First World War, made various efforts to support Czech ethnic emigrant communities abroad, seen essentially as part of the ethnic whole of the national state. Here, we have presented the thesis that some communities of the Czech diaspora encountered the national ideology some generations after the national reawakening in the country of origin. We have indicated here that ethnicity becomes a main organizational principle of the collective only as a reaction to the “ethnic diction” of the missionary-enlightenment clergymen. The success of the “rescue” effort is shown by the fact that a number of the congregations served by the ČCE in the first part of the 20th century are still in existence today. One example is the Protestant congregation in Veliko Središte.

An integral part of this process was the nationalist historical narrative. This concept speaks only of the consequences of the missionary work. The original motive for sending such missionary educators can be seen more on the level of efforts to spread the gospel and church fellowship with co-religionists in the region. The introduction of commemorative meetings on the Jan Hus anniversary, types of time-organizational disciplines in the form of meetings of congregation members on the basis of age, and study of the major figures of the national (Protestant) mythology, were motivated by an effort to “save” the local Czech communities through teaching about positive models of the faith passed down from the ancestors. National and religious identification formed a unified essence which was interwoven with the thread of historical narrative, giving the society the important legitimization of historical origin. Through the spread of cross-border nationalism, there occurred a joining between the Protestant image of national identity and the local cultural memory of the Protestant community.



Group of Czech believers before a church in 1936. From personal archive of MP.



So-called *Pemska ulica* – Czech street. 2012.



Reformed church in Veliko Središte. 2012.



Entry to the Reformed church in Veliko Središte. 2012.

Literature

- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities*. London – New York: Verso (New Left Books).
- Anderson, Benedict. 1992. *Long-distance nationalism. World capitalism and the rise of identity politics*. Amsterdam: CASA.
- Assman, Jan. 2001. *Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor.
- Aranil, Zoran. 1994. *Zpomenica chrama Veliko Srediště*. Veliké Srediště [b. v.].
- Auerhan, Jan. 1921. *Čechoslováci v Rumunsku, v Maďarsku a v Bulharsku*. Praha: Melantrich.
- Cohen, Anthony P. 1989. *The Symbolic construction of community*. London: Routledge.
- Demmers, Jolle. 2002. "Diaspora and Conflict: Locality, Long-Distance Nationalism, and Delocalisation of Conflict Dynamics." *Diasporic Communication* 9, (2002): 85-96.
- Demmers, Jolle. 2005. 'Nationalism from Without: theorizing the role of diasporas in contemporary conflict.' In *Central Asia and the Caucasus: transnationalism and diaspora*, edited by Sanjyot Mehendale and Turaj Atabaki, 10-21. London and New York: Routledge.
- Thomas H. Eriksen, *Ethnicity and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press, 2002.
- Halík, Tomáš. 1995. "Hus a český katolicismus." In *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, edited by Jan Lášek. Praha: Česká křesťanská akademie a Husitská teologická fakulta UK.
- Gellner, Ernst. 1993. *Nations and Nationalism*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Havelka, Miloš. 1995. *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*. Praha: Torst.
- Hrůza, František. 1992. *Domov v cizině*. Ostrava: Vydavatelství křesťanských sborů.
- Jenkins, Richard. 1996. *Social identity*. London and New York: Routledge.
- Jenkins, Richard. 1997. *Rethinking ethnicity: arguments and explorations*. London: SAGE.
- Lozoviuk, Petr. 1997. "K problematice „etnické indiference“ (příklady z českého jazykového prostředí)." *Český lid* 84 (1997): 201–212.
- Malý, Radomír. 2003. *Religiozita v dramatu českého národní obrození*. Frýdek-Místek: Michael S. A.
- Mileker, Felix and Drobnjaković, M. 1929. *Letopis opština Podunajske oblasti*. Pančevo: Štamparnia Napredak.
- Pabian, Petr. 2004. "Protestantská verze české národní identity ve druhé polovině 19. Století." *Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Ostraviensis: Historica* 11: 137–148.
- Pabian, Petr. 2005. "Christianity in Conflict over Modernity: Czech and Dutch Christians in the Nineteenth Century." PhD diss., Evangelická teologická fakulta Karlovy University.

- Pabian, Petr. 2008. "Inventing the Hussite Nation: Liberals, Catholics, and Protestants in Conflict over Czech national Identity." In *The Bohemian Reformation and Religious Practice, vol.6.*, edited by David R. Holeton and Zdeněk V. David. Prague: Academy of Science of the Czech Republic.
- Pavlásek, Michal. 2010. "Česká menšina v jihobanátské obci Veliké Srediště. Její počátky a etnické procesy." *Národopisná revue* 20: 3–17.
- Pavlásek, Michal. 2011. "Meziválečná krajanská péče jako „záchranná akce.“ K utváření kolektivní identity českých evangelíků v jihovýchodní Evropě." *Český lid* 98: 113–134.
- Michal Pavlásek. 2013. "Obec Svatá Helena jako vinice Boží misími oplocená. Krůčky k přehodnocení chápání české (e)migrace na Balkáně." In *Balkán a migrace. Na křižovatce antropologických perspektiv*, ed. Lenka Budilová et al., 111-145. Praha: AntropoWeb, o. s., 2012. Accessed 20 January, 2013. http://antropologie.zcu.cz/media/document/balkan_a_migrace_2011.pdf
- Pavlásek, Michal. 2013. "Příští stanice Národní. Nastupovat! Studie o politice krajanství." In *Balkán a nacionalismus. Labyrintem nacionální ideologie*, ed. Lenka Budilová et al., 104-133. Praha: Porta Balkanica, o.s. Západočeská univerzita v Plzni.
- Pryke, Sam. 2003. "British Serbs and long distance nationalism". *Ethnic and Racial Studies* 26: 152–172.
- Skrbiš, Zlatko. 1999. *Long-distance Nationalism: Diasporas, Homelands and Identities*. Brookfield, VT: Ashgate Publishing Company.
- Weber, Max 1998. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OIKOYMENH.
- Wong, Sau-ling C. 2010. "Dancing in the Diaspora: Cultural Long-Distance Nationalism and the Staging of Chineseness by San Francisco's Chinese Folk Dance Association." *Journal of Transnational American Studies*, 2.
- Žilka, Jan. 1931. "Potřebujeme aktivní vystěhoveckou politiku, či nikoliv?" *Naše zahraničí* 11, (1931).

Михал Павласек

Прекогранични национализам и религијско заједништво. Студија случаја чешке протестантске заједнице у Србији

У овом чланку разматраћу феномен чешких етничких заједница у иностранству и концепт 'исељеника', који се појавио као део комплексног система пракси којима је чехословачка спољна политика током периода између два светска рата (1918–1939) настојала да 'спасе' потомке досељеника из чешких земаља од асимилације у земљама пријема. Такође, увешћу још једну категорију, категорију *прекограничног национализма*, за коју мислим да ће се показати као користан аналитички термин. Како бих савладао овај проблем, овај феномен анализираћу на примеру чешке дијаспоре у селу Велико Средиште у Војводини. Последњи потомци протестантских миграната из Моравске, која је била део чешких земаља у 19. веку, још увек живе у Великом Средишту. Циљ ове студије је да покаже да је мрежа комуникације између националне државе (међуратна Чехословачка) и емиграције била заснована на евангелистичком мисионарству. Поред њихове већ постојеће – религијске, територијалне и лингвистичке идентификације, заједнице које су у питању прихватиле су још један аспект колективног идентитета – идентификацију са тзв. дељеном прошлошћу.

Кључне речи:
миграције, српски Банат, чешка мањина, прекогранични национализам, религијска идеологија.

Sînziana Preda
West University of Timișoara
hhayavatha@gmail.com

Survival and Identity. Baptist Czechs from Banat

In Romania, the Baptist denomination includes, according to the 2002 census, about 130,000 believers. In terms of ethnicity, Romanians represent the majority, followed by Hungarians (Hungarian Baptist Convention). One of the smallest minorities in Romania, that is the Czechs, also provides a number of believers, in the village of Sfînta Elena (Coronini township, Caraș-Severin county) being found the only Czech Baptist community from our country. Here, besides Catholics, we find a Baptist community, twice as small and of relative recent origin. In the following, we intend to outline this image, based on field observations and interviews carried out between the years 2005-2010. We believe that religious identity represents, beyond all doubt, an important dimension in defining the being of Czech group, regardless of their religious orientation. We paid a particular interest in Neo-protestant group, in order to identify means of building the image of another group with a different faith, considering the double minority status, ethnical and religious. Also, we tried to capture the ratio of forces between two different faith groups that were facing the same economic and social problems, problems that have caused depopulation of villages, by massive migration of people in the Czech Republic.

Debates around religious groups' relations imply examining the cultural frame around this phenomenon. The religious element (its presence, evanescence, absence) represents an important component of group culture. Furthermore, group dynamics bear witness to specific structures, according to the type of religion being practiced. In what follows we shall lay out a series of considerations on the religious identity of a religious community that is extremely reduced in terms of numbers: the Czech Baptists from the Sfînta Elena/Saint Helena village (Coronini commune, Caraș-Severin County) in South-West Romania. Also, we shall evoke this community's relation to the Catholic group of the same village,

Key words:
Czechs, Banat, St. Helena,
neo-Protestants, religious
identity.

the changes linked to emigration to the Czech Republic and thus permanent settling (for most of those in question) within a society with a higher standard of life.

The history of the only homogenous community of Czech Baptists in Romania begins in the 1920s. St. Helena had been founded in 1825 by Evangelical and Catholic families that had been colonized by the Habsburg Empire (in collaboration with an entrepreneur of Oravița town), in the mountains around the Danube Gorge. The purpose of this settlement was wood exploitation. In time, the Protestant faith lost ground: the pastors came seldom and from great distances, and once the Magyarization process began, the religious service began being held in the official state language. Moreover, some of the parish members crossed over to the Adventist faith (Gecse 2009, 272), thus creating a propitious framework for the Baptist missionaries' ulterior success. The missionaries came from the neighboring Romanian village of Coronini, and the first convert was one Ferdinand Křivánek, in the year 1921. Later, Křivánek christened/baptized some inhabitants of St. Helena and transformed his home in a house of prayer. Little by little the young Baptist community drew other members from the Catholic, Evangelic and Adventist communities. Today the population of the village is divided between Catholics (the majority) and Baptists.¹

After the Second World War many of the Banat Czechs (including those from St. Helena) emigrated to Czechoslovakia (based on a protocol with Romania, dating from the summer of 1946), permanently settling in areas once populated by the German minority. Those of Neo-protestant faith managed to reinvigorate the Baptist cult in many of the localities where they settled (Aš, Cheb, Lovosice, Žatec). For them, as for the Catholics emigrating from Romania, religion (and its continual practice) constituted an element of empowerment in a completely unknown environment where they were not readily welcomed for an extended period of time.

One notices there is certain conditioning between being part of a group and maintaining one's religion. The Baptists of St. Helena that migrated to Czechoslovakia (then, Czech Republic) after 1989 benefited from the framework having been built by a solid community created around the second half of the 20th century. This is a background that allows religious faith to be perpetually renewed and consolidated. We could ask ourselves if today's community would be so tightly-knit in the absence of the one that had been formed after World War II. On the other hand, we appreciate that it was precisely the religious alterity of the immigrants that boosted the fight for group survival, a fight that was taking place concomitantly with the beginning of the communist regime. Be they Baptists or Catholics, the immigrants differed from the natives because of their model of religiosity, as in Banat, amongst a population that spoke a different language and had a different religious belief system, religious identity upheld the ethnic identity, having an important role in preventing assimilation and imprinting traits specific of the acculturation process.

¹ For more details on the evolution of the Baptist community in its first decades, see Preda (2011).

The Baptist community formed after 1947 also appeared out of the need (felt by any immigrant) to identify with a landmark. This landmark was the person from the same village and having a similar religious identity. The group built itself up with an inward orientation (functioning in the same manner nowadays), becoming isolated from the host society,² considering that not only the customs and cultural models were different, but also the religion. Catholic immigrants also wanted to maintain links to each other after settling in the “motherland”, but they were less successful than the Baptists. A possible explanation is that the social life of the Catholics takes place outside the religious community.³ Another aspect is linked to the fact that the Catholic migrants did not encounter support within the Czech Catholic Church, whereas the Baptists stood united in small, but solid spiritual nuclei. The Catholics do not give out the image of a close-knit group, like the Neo-protestants do. Still, they can pray and practice religion following the model of their ancestors in their place of settlement, in a country where almost 80% of the population does not declare any religious faith or admits to being atheist⁴ (according to the 2011 census, the Catholics constituted approximately 10% of the population).⁵ “Indifference towards the Church is called apatheism by some, not atheism, or «some-ism», as those who believe in «something», but not necessarily in God, call it. Beyond statistics, the Czechs’ atheism constitutes a complex and delicate reality that is difficult to map and chronologise, as in the case of all things that happen in the mind and soul” (Țicudean 2011, 154).

To better understand it, the religious situation of those who migrated from Banat must be therefore evaluated in the context of secularization. Religiousness and the community spirit were and continue to be support elements for individuals that – coming from a rural, traditional, non-technologized environment – wish to integrate into an urban, modern, industrialized society. Atheism is condemned by

² “They [re-emigrants] settled together and helped one-another whenever they could. On the one hand, this provided re-emigrants with at least a modicum of stability, thereby easing the adaptation process. On the other hand, it hindered their integration, promoting further endogamy and exclusivity among them – Jech, Jaromir et al. 1992. “České vesnice v rumunském Banátě.” *Češi v Cizině* 5 [special edition], p. 176, in Mair (2004, 19-20). “The Banat Czechs, by ‘closing up [...] among themselves’ (Heroldová, 6, p. 46, in Mair 2004, 20), became a veritable diaspora of a diaspora. To this day, the Baptist Congregation in Cheb has remained a good example of this” (Jech et al. 1992, 175, in Mair 2004, 19-20).

³ For the Baptists native of St. Helena, “cultural and social life takes place only within the religious community” (Kosinová 2005).

⁴ Amongst the countries of Central and Eastern Europe affected by secularization, the Czech Republic stands out because of its progressive diminishment in the numbers of believers. On the one hand, when the communist regime was introduced Czechoslovakia stood out as quite highly industrialized (Voicu 2007, 20). Industrialization is one of the factors responsible for laicization, in that part of the continent affected by communism (Pollack 2001, in Voicu 2007, 20). On the other hand, “in the Czech Republic the Catholic Church was perceived not as a guarantor, but as an aggressor of national identity. Historically, the Czechs considered the Catholic Church to be an ally of the Austrian occupants (until 1918) or the Nazis (Froese 2005, in Voicu 2007, 22). This further determined the alienation of the Czech population from the church and religion” (Voicu 2007, 22).

⁵ “Czech Republic”, last modified May 30, 2012, http://en.wikipedia.org/wiki/Czech_Republic.

both the Catholics and the Baptists from St. Helena. The lack of faith – perceived as a symptom of a degenerated society – constitutes a point of difference between the Czechs in the Czech Republic and the Czechs from Banat. In their discourse, the villagers from the six Czech Villages from the Danube Gorge (St. Helena, Bigăr, Gîrnic, Eibenthal, Ravenska and Şumiţa – in the Almăj River Valley), distinguish between themselves from those of the same ethnic group with the formulation “those from the Czech Republic”, thus criticizing not only the religious option, but also their mores.

When it comes to the Neo-protestants (regardless of the period when they emigrated), they were less affected by dispersion and assimilation thanks to their religious faith. They are, recognize each other to be and behave like the members of a congregation, animated by a strong community and mutual aid spirit. The influence of the religious element is reinforced by the possibility of maintaining the linguistic identity, even if efforts are necessary to adapt to the literary Czech language. Considering all this, we can say that the Baptist group originating from St. Helena replicates the community from Banat and it is possible that the next generation (linked to Romania only by their grandparents or other family members who still live there) will maintain its unity. All this thanks to both the cohesion generated by religious identity and the perpetuation of family relations and the idea of a common origin; Banat has become a site of memory/a *lieu de mémoire* and its souvenir is to become more and more beautiful with the passing of time, as it is a place known only through the memory of those who emigrated.

In the real Banat, the relationship between those who stayed, Catholics and Baptists, stands out because of its exemplary character. The social capital seems unaffected by religious difference in a small collectivity, where the members have the same ethnic and linguistic identity, share the same customs and past. The social network “closes down” when it comes to marriage, though. It is very important, both the Neo-protestants and the Catholics, to choose a partner of the same religion as themselves. The fieldwork underlined that this model has not lost its influence: some of our interlocutors (younger than 20) admitted that it would be possible to marry someone of a different ethnicity, but not of a different religion. Of course, there are couples where one of the spouses has converted to the other one’s religion, but the mentality according to which both spouses have to have the same religion continues to function. With regard to this, it is difficult to evaluate how much of the situation is generated by the following of a certain pattern (family values, influence of the entourage, the fellowship group) and how much is the result of one’s own way of thinking.

“Mixed marriages were few...around four or three percent. And especially, you know, round here most are of two religions, Baptist or Catholic. It was not recommended for a Baptist man to marry a Catholic woman, or the other way round. And...true, sometimes love overcame both. And if they got married, then he would follow his own religion, and she would follow hers, Baptist. And with the children, it was like this: if it was a boy, he would go after the father, and if it was a girl, the mother. I, when I came in 1977, I was astonished because in Bigăr, people were only Catholic. And I stayed with a family, paying rent. So, she was Baptist and he was Catholic. The Catholics have more holidays while the Baptists

do not. When there was a Catholic holiday, he would celebrate it but she wouldn't! They had five boys, all Catholic. And...yeah, that was a problem. And when they went to church, he would go to one and she to another. (And what rite was the marriage performed in?) – It depends...so depending on what they decided among themselves. For most it was like this, how should we do it, Baptist or Catholic? (How about Evangelicals? Did you find any in 1977?) – No! There were none. They disappeared, they had no preacher, some of them became Catholic, others, Baptist. [Today] two thirds are Catholic and third Baptist. (Do they still marry between them?) – Yes. But it's rare, it's...recently there's been an exodus towards the Baptists. I don't know what is...(Exodus, in what sense?) – So, if they marry, they convert to Baptism".⁶

The freedom obtained with the Revolution of December 1989 also brought about strengthening the connections between villagers who had left Romania in 1947 and those remaining in Banat. During Ceaușescu's regime, the Czechs from the Banat villages have been able to visit their relatives in Czechoslovakia, who, in turn, would sometimes also come to see their native places. An official large scale visit to Czechoslovakia took place in 1988, and was organized by the Baptist church in Cheb.⁷ The Cheb Baptists would resurface, immediately after the Revolution, among other organizations which were involved in helping the Czech community of Banat villages.⁸ "The homeland had rediscovered its «orphaned Banat»".⁹

In fact, after the '90s, two processes emerged: the community formed after the Second World War started helping immigrants from Romania, and those who settled in the Czech Republic immediately after 1989 started supporting Czechs who left Romania after 2000. From the discourse of the people we talked to in St. Helena, it comes out that, in the early '90s, there was a higher level of absorption of immigrants in the Czech society (regardless of the fact that they were coming from Romania or other Balkan countries with a Czech Diaspora). In the past decade, integration became more difficult, but that did not discourage Baptists from St. Helena. A Catholic respondent noted that members of the Neo-protestant group began to migrate to the Czech Republic later than their Catholic counterparts, but in recent years, their share (among the expats) is higher than of the Catholics. In her opinion, when the young Baptists turn 18, they would automatically leave for to the Czech Republic. One explanation for the increased number of decisions to (temporarily or permanently) immigrate may be the awareness/safety of the assistance not only already settled relatives provide, but also the entire community, which shows a great solidarity especially towards the newly arrived. After all, be

⁶ F. R., born in Bigăr, 1957, male; interview was conducted in St. Helena, August 7, 2010.

⁷ "In 1988, in commemoration of the fortieth anniversary of their «return» to the Czech «homeland», several hundred ageing re-emigrants retraced their steps back to their village of birth, Svatá Helena, in southernmost Banat, Romania. Most of the participants of the expedition had maintained contact with their relations in Banat since their departure" – Jech et al. 1992, 176, in Mair (2004, 3).

⁸ Plíšek, Jaromir. 1990. 'Rub a líc pomoci krajanům v Rumunsku.' *Respekt*, 11 July, p. 5, in Mair (2004, 3).

⁹ Mykiska, Martin. 2004. 'Osiřelý ['orphaned'] Banát'. *Lidé a země*, 17 February, p. 60, in Mair (2004, 4).

they Catholic or Neo-Protestants, the ideal of the majority of young villagers is a better life and this can only be achieved in the Czech Republic (with rare exceptions, Romania remains the option for a future, especially for those with higher education). The disastrous economic situation of the region (the closing of the nearby mines and factories) justifies people's decisions to look for a better life somewhere else. To these, however, we can add the changes in mentality: the possibility of travelling abroad without interdictions has foregrounded the Czech Republic's model, a benchmark in almost all areas of life. Emigration has to be correlated with the desire to attain the prosperity that exists "over there", a country that in fact was under the same type of regime. "*I was in Czechoslovakia, in the '80s, Miss, to my grandmother's sister – well, we were Communists, and so were they, but let me tell you there was a difference, a big, big difference! It was indeed like they said round here, everything for the common man, but here there was nothing, whereas there, it truly was like that*".¹⁰

Religion is a marker of identity which is difficult to change, is an area where groups have little to negotiate (Smaranda Vultur), and more to impose on. In St. Helena, "religious competition" (Peti 2009, 12) is absent, which deconstructs the widespread idea in traditional religions of the – more or less aggressive – proselytism of Neo-protestant denominations. The small Baptist community does not exert any pressures on the others to convert. „We are not allowed to compel anyone. We are not of those guys, the ones who walk, to...Everyone...has to decide upon [his] own life”.¹¹ There were no reported tensions among congregations, and there are no claims of hegemony, on either side. This atmosphere of "ecumenism" is also supported by the same ethnic affiliation, by the fact that families have known each other for generations, by intermarriages, by the ethno-psychological profile of the community. In addition, both groups are animated by a single major goal: economic survival (and welfare).

The emigration of the last two decades has changed the metabolism of the Baptist community originating from Sf. Elena. The changes are visible in the living standard and less in the individual habits or the ways of expressing one's faith. It is difficult to appreciate to what degree the following generation will continue to manifest the same piety and devotion as the current generation that was born and shaped in a spirit cultivated uninterruptedly in Sf. Elena. The future of the group seems bright because there is a wider frame, the fellowship group, which helps build a desirable, protective identity for immigrants compelled to adopt a new restrictive and/or limitative identity.

In conclusion, the existence and the continuation of the religious group represent a very important condition for the practice and propagation of faith. In the creation of the community built after the war, both the origins (where you came from) and the existence of the same religious background mattered. We cannot make a certain statement regarding the primacy of one or another: we conducted more than 60 interviews (especially with Catholics, because they represent the majority), interviews that highlight a double positive valuation, of ethnic and

¹⁰ J. N., born in Eibenthal, 1944, male; interview was conducted in Eibenthal, August, 2006.

¹¹ V. P., born in St. Helena, 1948, male; interview was conducted in St. Helena, August 8, 2010.

religious identity.¹² No matter how important religious belief is for these villagers, they express themselves primarily in the direction of an ethnic identity, to distinguish themselves from the Romanian community.¹³ We can only notice that those who came after the Romanian Revolution migrated individually and they can practically be considered as strengthening the ranks of the existing community, rather than forming a separate group.

References

- Gecse, Desideriu. 2009. "Istoricul comunităților cehe din România (așezare, evoluție etno-demografică, socio-economică și cultural-confesională)". PhD diss., "George Barițiu" Institute of History.
- Kosinová, Adéla. 2005. "Česká Menšina V Rumunském Banátu – Reemigrace". Bachelor's thesis, Pardubice University, 2005. Accessed October 1, 2010. http://krajane.czu.cz/geografie-nab/doku.php?id=ceska_mensina_v_rumunskem_banatu_-_reemigrace.
- Mair, Daniel William. 2004. "Kde domov můj: Relations between the Czech «Homeland» and the Banat Czech Community of Romania, with Special Emphasis on Re-emigration". M.A. thesis, University College London, 2004. Accessed December 22, 2011. <http://hopewellvahistory.net/svcshs/svu/Kdedomov.pdf>.
- Peti, Lehel. 2009. "Apariția Fecioarei Maria de la Seuca, în contextul interferențelor religioase și etnice". *Studii de atelier. Cercetarea minorităților naționale din România* 24: 1-40.
- Preda, Sînziana. 2010. *Istorie și memorie în comunitățile cehilor din Clisura Dunării*. Cluj-Napoca: Argonaut.
- Preda, Sînziana. 2011. "Being Baptist and Being Czech: A Specific Identity in Romania", *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 10, issue 30: 56-79, available on <http://jsri.ro/ojs/index.php/jsri/article/view/545/513>.
- Țicudean, Mircea. 2011. "O voce: Biserica". *Lettre Internationale* (Romanian edition) 78: 154-156.
- Voicu, Mălina. 2007. *România religioasă. Pe valul european sau în urma lui?* Iași: Institutul European.

¹² We widely discussed this topic in my PhD thesis, which concerned all the six Czech villages from Danube Gorge – see Preda 2010.

¹³ Still, within interviews that we conducted, the villagers expressed opinions (positive and less positive) both about the Romanian state, and the Czech Republic.

Синзиана Преда

Преживљавање и идентитет. Чеси баптисти у Банату

Према попису из 2002. године, у Румунији баптистичка деноминација броји око 130.000 верника. Што се тиче етничке припадности, највећи број верника чине Румуни, а потом Мађари (Мађарски савез баптиста). Једна од најмалобројнијих мањина у Румунији, чешка мањина, такође чини део верника. У селу Sfînta Elena (Света Хелена, општина Coronini, жупанија Caraş-Severin) живи једина чешка баптистичка заједница у Румунији. Овде, поред католичке, постоји и баптистичка заједница, која је двоструко мања, а настала је релативно скоро. У раду ћемо понудити скицу ове заједнице, засновану на теренским посматрањима и интервјуима обављеним у периоду између 2005. и 2010. године. Верујемо да религијски идентитет без сумње представља важну димензију дефинисања чешке групе, независно од религијске оријентације чланова. Посебну пажњу смо обратили на неопротестантску групу, како бисмо идентификовали начин на који се гради представа о другој групи другачије вере, имајући у виду статус двоструке мањине – и етничке и религијске. Такође, покушали смо да мапирамо однос снага између две верске скупине које су се суочавале са истим економским и друштвеним проблемима, проблемима који су изазвали депопулацију села путем масовне миграције људи у Чешку Републику.

Кључне речи:
Чеси, Банат, Св. Хелена,
неопротестанти, религијски
идентитет.

Александра Ђурић-Миловановић

Балканолошки институт САНУ, Београд
saskadjuric@yahoo.com

Конфесионалне границе у Банату: пример Срба у Банатској клисури¹

Овај рад има за циљ да истражи улогу симболичке границе између различитих конфесионалних заједница у мултикултуралној средини румунског Баната. Живећи у етнички и конфесионално хетерогеном окружењу, Срби у Румунији, иако већином припадају Српској православној цркви, током 20. века прелазили су и у различите неопротестантске заједнице. Рад се заснива на теренском истраживању обављеном током августа 2010. године у српским насељима у Банатској клисури, у Румунији, где су и најбројније неопротестантске заједнице. Један од циљева овог истраживања била је анализа перцепције религијски другог, односно начина на који Срби православци виде себе у односу на Србе припаднике неке друге вероисповести (неправославне Србе), као и начина на који Срби припадници једне мањинске религије артикулишу свој религијски идентитет и граде односе са већински прихваћеном конфесијом.

Срби у Румунији

Према попису из 2002. Године, у Румунији живи 22.560 Срба и, поред осталих 19 националних мањина, Срби се налазе на осмом месту по бројности. Овај попис износи и податке да Срби живе широм територије Румуније, у свим жупанијама, али их највише има у жупанијама

Кључне речи:
Срби у Румунији,
религијски
идентитет,
конфесионална
граница, баптисти,
православци.

¹ Текст је настао као резултат рада на пројекту Балканолошког института САНУ – *Дунав и Балкан: културно-историјско наслеђе* (бр. 177006), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Тимиш (13.273), Караш-Северин (6.082), Арад (1.217) и Мехединци (1.178).² Срби у највећем броју живе у Банату, углавном у етнички мешовитим срединама са Румунима и припадницима других етничких заједница. Највећи број Срба живи у Банату, те стога би се њихов просторни размештај могао поделити на: Банатску Црну Гору, Банатску клисуру и побрђе источно од Темишвара. Банатска Црна Гора је подручје источно од града Темишвара, где у већем броју насеља живе Срби. Убрзани процес нестајања Срба на подручју Банатске Црне Горе и североисточног Баната настао је после раскола између Српске православне цркве и Румунске православне цркве, јединствених до краја 19. века.³ Тада је велики број насеља у којима су живели Срби припао Сибињској митрополији, која је имала ингеренцију над православним Румунима (Церовић 2000, 34). Данас су насеља Банатске клисуре по бројности она у којима је најприсутнија српска мањина у Румунији. Банатска клисура простире се од Базјаша до Дробете Турну Северин, у дужини од 142 километра, док се међу овим насељима налази тринаест у којима су Срби живели од почетка средњег века. У монографији *Дунавска клисура*, лингвиста Миле Томић издваја следећа насеља у којима живе Срби: Радимна, Стара Молдова, Златица, Лесковица, Љупкова, Сокол, Дивић, Свињица, Кампиа, Маћевић, Белобрешка, Пожежена, Базјаш (Томић 1989). Овај рад заснован је на теренском истраживању реализованом 2010. године у пет насеља Банатске клисуре у румунском делу Баната: Радимна (481), Пожежена (321), Стара Молдова (1423), Дивић (296) и Љупкова (412).⁴ Истраживање је обухватило Србе православце и Србе баптисте, као најбројније неопротестанте у овом делу румунског Баната. Како је истраживање било квалитативног типа, оно је укључило полу-дириговане интервјуе, као и посматрање са учествовањем у православним и баптистичким заједницама. Један од циљева теренског истраживања било је прикупљање етнографске грађе у поменутих насељима, где је највећи број Срба припадника баптистичке заједнице.

Простор Баната одувек је одликовала изразита мултиетничност, тако да су Срби у Банатској клисури живели заједно са Румунима, Чесима, Карашевцима, Ромима. Живећи у таквом етнички, али и конфесионално хетерогеном окружењу, иако већином припадају Српској православној цркви, у контакту са другим верским традицијама током 20. века прелазили су и у поједине мале верске заједнице. Историјски посматрано, улога Српске православне цркве била је важна у формирању етничког идентитета, будући да је код Срба у Румунији етнички идентитет у тесној вези са религијским. Тако

² Детаљније статистичке податке о Србима у Румунији видети у Степанов 2007.

³ О осамостаљивању Румунске православне цркве више у Бокшан 1998.

⁴ Истраживање представља наставак досадашњих интересовања и теренских истраживања Румуна неопротестаната у српском Банату (више у Đurđić-Milovanović, Marjan, Sikimić 2011). Наиме, током дугогодишњих истраживања румунских неопротестантских заједница у Србији, саговорници на терену су врло често помињали контакте и сарадњу са румунским и српским неопротестантским заједницама у Румунији. Ова сарадња је посебно интензивирана у оквирима баптистичке заједнице, будући да последњих неколико година постоји програм партнерства Савеза баптистичких цркава Румуније са баптистичким заједницама у Србији.

су Срби који не говоре српским језиком и не припадају Српској православној цркви често окарактерисани да нису ‘прави Срби’. Током периода комунизма, положај српске заједнице и православне религије карактерише пре свега секуларизација, односно – редуковање одлазака у цркву, јавних црквених празника и окупљања (Павловић 2008, 135). Како истиче Мирјана Павловић, када говори о Србима у Темишвару, „религија иако није била законом забрањена, постала је непожељна и назадна, а верска пракса је и нормативно била строго приватизована и затворена у породични живот и сакралне објекте“ (Павловић 2008, 135). Након периода комунизма, у Румунији као и у многим другим земљама Источне Европе, долази до својеврсне ревитализације религије и до нових начина њене манифестације. У посткомунистичким земљама религија је током последњих деценија доживела велике промене, будући да су се традиционалне цркве нашле пред новим изазовима, а број нових религија био је у порасту. Неопротестанти су такође имали важну улогу у овом ‘верском оживљавању’ у посткомунистичким земљама. Бројне нове еванђеоске мисије након 1989. године у Румунији допринеле су јачању постојећих и оснивању нових неопротестантских заједница, међу којима поједине добијају и статус традиционалних цркава.⁵

Срби баптисти у Румунији

Промене које захватају религијски идентитет Срба у румунском Банату везују се за крај 19. и почетак 20. века, односно, за период у коме су неопротестантске заједнице почеле да се оснивају на простору Аустроугарске. Иако су се најбројније неопротестантске заједнице оснивале међу протестантским немачким и мађарским становништвом, неопротестантизам постаје привлачан и православним Србима и Румунима. Први неопротестанти – назарени имали су велики број присталица међу православним Србима, док већину заједница на простору Аустроугарске оснивају крајем 19. века (Алексов 2010). Алексов истиче да се узрок ширења назаренства може истражити уколико узмемо у обзир „социоекономско и етноконфесионално порекло преобраћеника, реакције локалних власти, стратегије које су назарени користили као одговор на те реакције, као и њихова верска уверења насупрот уверењима признатих цркава из којих су преобраћеници управо и проистекли“ (Алексов 2010, 88). Успех назаренског прозелитизма, који ће се касније у великој мери огледати и у успеху баптизма, везује се пре свега за коришћење народног језика и спонтаног богослужења проповедника надахнутих Светим писмом (Ђурић-Миловановић 2012, 63). Након назарена, баптисти почињу да шире своје учење 1878. Године, доласком немачких

⁵ Појам *неопротестантизам* обухвата верске заједнице настале из радикалних огранака реформације (анабаптизма, пијетизма и пуританизма) средином 19. и почетком 20. века у Европи и Сједињеним Америчким Државама. Основне карактеристике неопротестантизма односе се на изражену индивидуалност, лични однос са Богом, крштење одраслих верника и мисионарске активности. У неопротестантске заједнице убрајају се назарени, баптисти, адвентисти, пентекосталци, методисти и други (Ђурић-Миловановић 2012, 53–57).

колпортера Библијског друштва из Будимпеште у Банат, који започињу своје мисионарске активности. Утицај европског баптизма из Немачке допринео је настанку и развоју баптистичких заједница најпре међу Немцима, а касније и међу осталим етничким групама – Мађарима, Словацима, Чесима, Србима и Румунима. Убрзо баптизам прихватају и православни Румуни, а затим и Срби, да би већ почетком 20. века у појединим српским насељима у Банатској клисури биле основане и прве српске баптистичке заједнице.⁶ Будући да баптисти настају из радикалних огранака реформације, као што су анабаптисти, једно од њихових темељних верских пракси односи се на крштење одраслих верника, као неопходан обред који претходи приступању заједници. У начелима вере баптисти највећу важност приписују личном доживљају Бога и духовном препороду, док се Бог најпотпуније објавио у личности Исуса Христа и путем Светог писма. Баптисти такође верују да се човек не рађа као хришћанин, већ да он то постаје када се на одређени начин суочи са Богом. Према баптистима, да би човек био спасен, он мора да ‘доживи ново рођење’, односно, духовни препород који настаје као „резултат деловања Божјег Духа и Божје речи у људском срцу“ (Kuburić 2010, 194). Теолошки контекст обраћења, као драматичне промене у којој верник постаје свестан својих грехова и поново се рађа кроз Божји опроштај, односи се не само на одбацивање старе природе које је била грешна, већ и на обликовање сасвим нове природе, тј. идентитета верника (Sremac 2010, 133). Обраћење је повезано са крштењем, прецизније – са воденим крштењем загњуривањем целог тела у воду, што представља јавну и симболичну потврду рођења, умирања и васкрсења Исуса, духовни препород којем само одрасла, свесна особа може приступити и постати члан заједнице.

Прва крштења у Банатској клисури обављају се 1919. Године, у румунским насељима Нова Молдова и Коронини, која убрзо постају снажни мисионарски центри, са проповедницима који шире баптистичко учење и у другим оближњим местима. Тако су румунски мисионари баптизам ширили и међу Србима, док је најстарије српско насеље у којем је забележено присуство Срба баптиста била Српска Пожежена, у којој су 1936. године две српске породице прешле у баптизам. Прва крштења Срба баптиста обављена су 1948. године на реци Радимни. Верници су се у већини насеља окупљали на недељним богослужењима у приватним кућама. Након многобројних проблема са комунистичким властима, 1988. године подиже се молитвени дом српске баптистичке заједнице у Радимни.⁷ У истом насељу забележено је и најбројније крштење 1993. године, када је крштено преко тридесет верника. У многим српским селима у клисури, као што су Дивић, Базјаш, Белобрешка, Златица и Сокол, баптистичке заједнице оснивају се тек након 1989. године. Мисионарски рад, помоћ баптистичке дијаспоре, већи број школованих проповедника, али и легализован положај баптистичких заједница након

⁶ О Чесима баптистима у Банатској клисури видети више у Preda 2011.

⁷ О положају баптиста, али и других неопротестаната у Румунији, за време и након комунизма, више у: Bodeanu 2007; Gog 2006; Fosztó 2009.

периода комунизма омогућио је брже ширење и јачање заједница.⁸ Иако се постојање првих баптистичких заједница међу Србима помиње шездесетих и седамдесетих година, осамдесете године и посткомунистички период значајно доприносе развоју баптизма у овом делу Баната. Подижу се нови молитвени домови и верници се више не окупљају по приватним кућама. У историји локалних баптистичких заједница, као кључну годину за развој баптизма саговорници су наводили 1989. – годину револуције у Румунији, када долази до повећања броја верника и бољег положаја баптистичке цркве у целини. Тако данас баптистичка црква у Румунији, као део Европске баптистичке алијансе, спада у најбројније заједнице у Европи и призната је законом као традиционална верска заједница.⁹

Конфесионалне границе у Банатској клисури

Један од циљева овог истраживања односио се на перцепцију ‘религијски другог’, односно начина на који Срби православци виде себе у односу на Србе припаднике неке друге вероисповести (неправославне Србе), као и начина на који Срби припадници једне мањинске религије артикулишу свој религијски идентитет и граде односе са већински прихваћеном конфесијом. Питања у интервјуима била су усмерена и на односе према ‘религијски другом’ у локалним заједницама, обраћењу у баптизам, као и према степену дистанце између православца и баптиста. У јужнијем делу Баната, тачније – у Банатској клисури постоји неколико насеља где Срби чине више од половине од укупног броја верника у баптистичким заједницама, у којима су и богослужења на српском језику. Ту се, пре свега, издваја Радимна, која има око 70 верника у баптистичкој цркви. У осталим насељима која су била обухваћена истраживањем, српске баптистичке заједнице имале су од 20 до 40 верника. Будући да су Румуни били бројнији и склонији конверзији у односу на Србе, у румунским заједницама реч је о другој или трећој генерацији верника, док је код Срба углавном реч о првој или другој генерацији, што указује на то да је процес конверзије рецетан. Према подацима са терена, Срби су прелазили у баптизам у контакту са Румунима баптистима. Ослањајући се на мото формулисан од стране оца немачких баптиста, проповедника Јохана Герхарда Онкена: „Сваки баптиста – мисионар“ (нем. *Jeder Baptist ein Missionar*), верници су настојали да своје учење пренесу свима у свом окружењу који нису чланови заједнице. Тако су поједини саговорници наводили податак који се односи на први сусрет Срба са Румунима баптистима у руднику у Старој Молдови, који је за време

⁸ Током 20. века, због изразито неповољног положаја у којем су се налазили, припадници неопротестантских заједница често су одлазили у Сједињене Америчке Државе, Канаду или Аустралију, где су се прикључивали постојећим заједницама или оснивали нове. Улога ‘неопротестантске дијаспоре’ постаје врло значајна након периода комунизма у Румунији, у виду помоћи у оснивању нових заједница, обнове молитвених домована, или обуке проповедника.

⁹ Према попису из 2002. Године, у Румунији има 130.000 баптиста.

комунизма био веома активан и где је радио велики број Срба. Румуни баптисти су у руднику проповедали, читали Библију и певали химне: [1] И онда ја гледам у њих, а они певају, причају о Библији, говоре о раду цркве, моле се за време јела. Ушао сам и ја са њима да радим, а они мени препоручили да ми дају Свето писмо на српски језик. На румунском су се молили, били су Румуни (Б, Радимна).

Током истраживања, Срби православци су углавном наводили занемарљив број баптиста међу Србима, осим у насељу Радимна, где се налази најбројнија српска баптистичка заједница. Тако је православни свештеник, на питање да ли има баптиста међу Србима у том месту, истакао: [2] Нема много Срба, а да су баптисти. Овде нема. Код Румуна има. Јако су активни. У другим селима, не постоји село да нема бар неко. Нема их много, али ту су. Ако нису баптисти, онда су назаренци, ако нису назаренци, онда пентикостали, онда су јеховисти (П, Стара Молдова).¹⁰ Из наведеног фрагмента интервјуа може се уочити да је саговорник упознат са постојањем и других неопротестантских заједница у окружењу, као и да су Румуни у односу на Србе бројнији у таквим заједницама.

Из интервјуа са Србима баптистима може се закључити да је већина верника из баптистичке заједнице раније одлазила у Српску православну цркву, или је из православних породица. Ретки су случајеви да су верници рођени у баптистичким породицама и да су касније приступили заједници. И Срби баптисти, као и православци, наводе да број Срба у баптистичким црквама није велики и да Срби остају „верни оној религији у којој су рођени“: [3] Раније јако мало Срба је било у баптистичкој цркви, и тако је и остало. Јако ретко Срби остављају своју веру. Ако сам рођен у овој вери, остајем у тој вери, а не да мењам. Много је различито од православља (Б, Љупкова). За приступање баптистичкој заједници саговорници су најчешће наводили теолошке мотиве – незадовољство претходном религијом, тренутак „откровења и Божјег позива“, „упознавање са Библијом“, али и социјалне – породичну традицију или заједништво. Први контакт са новом верском заједницом успоставили су путем комшијских или пријатељски веза, те одласком на богослужења.

Формалном чину приступања заједници, крштењу, претходи конверзија, односно – верско преобраћење, које за баптисте представља ‘трансформацију идентитета’. Процес конверзије и приступања баптистичкој заједници углавном прати и снажна реакција околине, која прелазак из једне верске заједнице у другу види као неприхватљив образац понашања, који је врло често условљен и стигматизацијом Срба баптиста од стране православне већине. Негативна маркираност баптиста, као и других неопротестаната у овој средини, често се исказује употребом термина *секташи*, који симболички представља однос шире друштвене заједнице према малим верским заједницама. Промене идентитета верника, које настају у оквирима нове верске заједнице, односе се на усвајање нове неопротестантске етике, нових

¹⁰ Након сваког наведеног фрагмента интервјуа, у загради ће бити наведено насеље у којем је истраживање обављено, као и то да ли је саговорник православац (П) или баптиста (Б).

културних образаца и правила понашања, као што је строга забрана конзумирања алкохола, пушења цигарета, псовања, слушања световне музике и слично. Поред тога, верницима није дозвољено обележавање обичаја и верских празника које су некада чинили као православци, пре свега – крсне славе, што се може видети и из следећих фрагмената интервјуа:

[4] Попа је био противан, он је ишао да нас тужи полицији. Ми смо као секташи, ми не верујемо у крст, ми не држимо славе кад дође Митровдан, Петковача (Б, Радимна).

[5] На кућну славу не идемо. Ми смо то практиковали пре, када смо били православци. Али сада у ове евангелистичке култове не слави се ништа што није од Исуса Христа, Рођење, Васкрсење и Вазнесење, а не Свети Илија или Свети Никола. Прегазили бисмо нашу веру. На славу не идемо, или где се кади за мртве или прекаде (Б, Стара Молдова).

Перцепција православних обичаја и традиције са елементима народне религије веома је негативна, будући да се такав начин веровања не темељи на учењима из Библије, и стога их баптисти сматрају неприхватљивим. Међутим, познавање српске традицијске културе нарочито је присутно код верника који су рођени у православним породицама, а касније су прешли у баптизам.

Већина неопротестаната суштину свог обраћења види у покајању, стварању личног односа са Богом и прихватању Исуса Христа као 'личног спаситеља'. Саставни део конверзије је покајање (за све учињене грехе), без којег потенцијални конвертит не може бити примљен у заједницу. Као и код осталих неопротестаната, читање Библије представља централни елемент у животу верника и врло често представља тренутак 'откровења', односно приближавања верника суштини хришћанства. У периодима када су само православни свештеници имали Библију, многи баптистички верници имали су своје личне Библије на румунском и српском језику, захваљујући мисионарима са Запада. Проучавање и познавање Библије представља обавезу сваког верника, а често је кључни елемент у процесу конверзије. У дискурсу саговорника, реакција околине, породице и православне цркве заузимала је централно место када су говорили о свом крштењу, неопходном за приступање заједници, односно – промени религије:

[6] Други ми кажу: „Највећи грех је да прелазим из једне вере у другу. То је један Бог.“ Да ја остављам моју веру? Ја нисам оставила моју веру, ја верујем у Господа Исуса (Б, Радимна).

[7] Из почетка су ми казали: „Шта си се ти покајала? Па то је грех што си радила“. Кажу – ове наше вере су измишљене. Али ја верујем у истог Бога као и ви (Б, Дивић).

[8] Кажу ми: „Ти како хоћеш, а ја ћу тамо где су ми родитељи“. Неће да оставе своје мртве, да им не дају помене, да не држе прекаде (Б, Радимна).

Срби баптисти, као и православци, верске празнике обележавају по старом Јулијанском календару, за разлику од Румуна који су прешли на нови Грегоријански календар. Овај податак указује на то да баптисти, иако се то у њиховом учењу експлицитно не истиче, задржавају поједине елементе претходне вероисповести из које су конвертовани (или их прилагођавају), као што је календар: [9] Ми славимо Нову годину по српски, 13. јануара (Б, Пожежена). Уколико су заједнице етнички мешовите, нпр. српско-румунске, верски празници се обележавају по оба календара.

Баптисти, као и други неопротестанти, наглашавају наднационални карактер својих заједница. Дакле, није важно која је етничка припадност верника, већ је важан његов религијски идентитет, и управо из тог разлога заједнице су етнички мешовите, а у Банатској клисури њих чине Румуни, Срби, Роми и Чеси. Међутим, иако су баптистичке заједнице наднационално оријентисане, потреба верника да ‘симболички’ истакну етничко припадање може се видети постављањем натписа на згради цркве у Радимни: *Српска баптистичка црква*, као тежња за ‘уклапањем’ у шири контекст припадања српској заједници. С друге стране, један од најважнијих елемената етничког идентитета – матерњи језик био је подједнако важан и Србима баптистима и Србима православцима.¹¹ Језик представља дистинктивни елемент који их разликује у односу на Румуне, повезује у једну етнички одређену заједницу Срба. Баптисти придају велику важност двојезичним проповедима и проповедима на српском језику, као и литератури за вернике на своме матерњем језику. Наднационални карактер баптистичких заједница довео је и до већег броја мешовитих бракова, јер баптисти могу склапати брак само са члановима исте верске заједнице. Један од саговорника је истакао: [10] Рођен сам у Старој Молдави, деда и бака су ми били Срби. Ја сам узео Румунку. Код баптиста не нађеш Србе. Неће, хоћеду православну веру, народну (Б, Стара Молдова). У прошлости су мешовити бракови између Румуна и Срба углавном били ретки, међутим, данас је у баптистичким заједницама приметан пораст мешовитих бракова, пре свега због малог броја српских верника.

Иако је период комунизма допринео да се активно учествовање у религијском животу заједнице смањи, улога цркве и православне религије се у последњих неколико година полако враћа путем веронауке, али и кроз активности Српске православне цркве за време великих празника, као што су

¹¹ Истраживања Срба у Темишвару од стране етнолога Мирјане Павловић показала су да у очувању етничког идентитета кључну улогу имају матерњи језик, религија, обичаји, фолклор и др. М. Павловић је истакла да њени саговорници одлучујућу улогу приписују матерњем језику, сматрајући да његовим губитком долази до утапања појединца у већинску румунску заједницу (Павловић 2011, 35).

¹ О ‘мањинском комплексу’ код Румуна у Банату видети: Đurić-Milovanović, Maran i Sikimić (2011, 14–15).

Бадњи дан, Божић, Ускрс, сеоске славе. Поред тога, уведени су часови православне веронауке у школама, које похађају и деца из баптистичких или других неопротестантских породица, будући да немају своје конфесионално образовање у школама. Такође, деца баптиста учествују у православним хорovima заједно са децом из православних породица. Тако су и контакти између Српске православне цркве и баптистичке заједнице последњих година интензивирани, усмерени на јавне манифестације, посебно у време Божићних празника, приредби за децу и слично. Баптисти истичу да је законски равноправан положај који данас имају допринео да се дистанца између Срба православца и баптиста смањи.

[11] Односи зависе од свештеника. Генерално, сада су много отворенији; раније је било друкчије, сада имамо иста права. Нису они више једини (Б, Љупкова).

[12] Као комшије, у добрим смо односима, све је исто остало. Када иду са колиндом, свуд су врата отворена. Више ми идемо да коринђамо, они иду по њиховом, они не певају наше песме (Б, Радимна).

[13] По мени, наши поглавари нам бране, па немамо званичан дијалог, не смемо. Ја бих волео да их посећујем, али била би нека збрка у народу (П, Стара Молдова).

[14] Не значи ако је баптиста и ради добра дела, да ће да се спаси; нема жртве, нема литургије. Кроз жртве доказујеш Његово постојање. Код њих нема литургије, има приче. То су јако претеране приче (П, Пожежена).

Иако званичан дијалог између православца и баптиста у насељима Банатске клисуре не постоји, многи православци са баптистима имају пријатељске и комшијске односе. На питања о односима између ове две заједнице, саговорници су углавном наводили проблем постојања одвојеног гробља, будући да су током 20. века гробља била црквена и подељена, тако да су сви баптисти имали посебно гробље, што је представљало посебан индикатор њихове маргинализованости у оквирима заједнице. Данас су гробља општинска, па стога су и контакти са Српском православном црквом интензивнији у одржавању гробља и сређивању парцела. Разговор о 'религијски другом' у оквирима исте етничке заједнице у дијаспори отвара проблем постојања негативне маркираности религијски 'другог' и одбацивања од стране заједнице. Негативан дискурс од стране већински православних Срба био је много израженији у прошлости, када су баптистичке заједнице почеле да се оснивају међу Србима. Међутим, дистанца коју православци имају према баптистима данас најбоље се види у употреби термина са негативном конотацијом *покајити* (рум. *rosait*), као назив за некога ко се покајао, односно прешао у баптизам.

Завршна разматрања

Идентификација са унапред дефинисаним религијским идентитетом појединих етничких заједница маркира Румуне и Србе као православце, Мађаре као католике, Словаке као протестанте и сл. Управо се указивањем на хетерогеност религијских идентитета у оквирима само једне етничке заједнице у дијаспори, као што су Срби у Румунији, потврђује постојање променљивих и флуидних граница идентитета у савременим друштвима и удаљавање од традицијског модела, према којем се национални идентитет заснивао на православној вери. Приврженост ‘доминантној’ религији, према Роџеру Брубекеру, посебно је изражена код припадника етничких мањина који живе у непосредном окружењу своје матичне земље. Брубекер то дефинише као ‘триангуларну историјску везаност’ припадника етничких заједнице – између мањинске заједнице којој припадају, њених институција (нпр. цркве) и матичне земље (Brubaker 1996, 57). Наведена дефиниција може се применити и на случај Срба у Румунији, којима припадање Српској православној цркви обезбеђује и осећај историјског континуитета, традиције, и повезује ову етничку заједницу са доминантном конфесијом у матичној земљи. Иако је број Срба баптиста у поређењу са бројем православца релативно мали, њихово присуство у овом делу Баната указује на постојање и испреплетеност две верске заједнице које су последњих година добиле много више ‘јавног простора’ него што је то био случај у периоду комунизма.

Како граница једне групе не мора нужно бити везана за етничку категорију, већ она може постојати и између културних или религијских група, тако симболичка граница која постоји између Срба православца и Срба баптиста указује на постојање специфичности две верске заједнице којима припада једна етничка група, али и на променљивост такве границе у различитим друштвено-историјским контекстима. Тако успостављене конфесионалне границе између православца и баптиста представљају снажне друштвене границе, успостављене на темељима религијских разлика у оквирима исте етничке групе. Улога православне религије је током дуге историје Срба у Румунији била кључна у очувању традиције и српског језика; међутим, појава других верских заједница неопротестантског порекла указује на промене које данас захватају бројне заједнице у дијаспори у сусрету са другим верским традицијама, којима изворно нису припадале. Питања која остају отворена за нека будућа истраживања јесу следећа: да ли малобројна група Срба баптиста утиче на процесе асимилације српске заједнице у Румунији, какве су промене у културним идентитетима припадника наднационалних верских заједница, као и то у којој мери такве промене утичу на етнички идентитет.

Литература

- Алексов, Бојан. 2010. *Назарени међу Србима. Верска трвења у јужној Угарској и Србији од 1850. до 1914.* Београд: Завод за уџбенике.
- Bodeanu, Denisa. 2007. *Neoprotestanții din Transilvania în timpul regimului comunist. Studiu de caz: Bapțiștii din județul Cluj.* Cluj Napoca: Argonaut.
- Бокшан, Николаје. 1998. „Јерархијско отцепљење Румунске православне цркве од Српске православне цркве (1864–1868)“. *Balkanica* XXIX: 95–116.
- Brubaker, Rogers. 1996. *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Gog, Sorin. 2006. „The construction of the religious space in post-socialist Romania“. *Journal for the study of religions and ideologies* 15: 3, 37–53.
- Ђурић-Миловановић, А., Маран, М., Сикимић, В. 2011. *Rumunske verske zajednice u Banatu. Prilog proučavanju multikonfesionalnosti Vojvodine.* Vršac: Mihailo Palov.
- Ђурић-Миловановић, Aleksandra. 2012. *Rumuni neoprotestanti u Vojvodini: između religijskog i etničkog identiteta.* Beograd: Filozofski fakultet u Beogradu (doktorska teza).
- Kuburić, Zorica. 2010. *Verske zajednice u Srbiji i verska distanca.* Novi Sad: CEIR.
- Павловић, Мирјана. 2008. „Транзиција и обичајни живот Срба у Темишвару“. У: *Слике културе некад и сад*, (ур.) Дивац, Зорица. Београд: Етнографски институт САНУ 24: 133–143.
- Павловић, Мирјана. 2011. „Концептуализација стратегије и реализација етничког/националног идентитета у историјском дискурсу“. *Гласник Етнографског института САНУ* 59: 1, 29–47.
- Preda, Sînziana. 2011. „Being Baptist and being Czech: a specific identity in Romania“. *Journal for the study of religions and ideologies* 10: 30, 56–79.
- Sremac, Srđan. 2012. *Zavisnost, religija, identitet. Predlog za narativnu analizu svedočanstava konverzije bivših zavisnika.* Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Степанов, Љубивоје. 2007. *Статистички подаци о Србима у Румунији.* Темишвар: Савез Срба у Румунији.
- Fosztó, László. 2009. *Ritual revitalisation after socialism. Community, personhood and conversion among Roma in a Transylvanian village.* Berlin: Lit.
- Церовић, Љубивоје. 2000. *Срби у Румунији: од раног средњег века до данашњег времена.* Темишвар: Савез Срба у Румунији.

Aleksandra Đurić-Milovanović

Confessional Borders in Banat: the Case of Serbs in the Danube Gorge

The subject of this paper is to examine the role of symbolic borders between different confessional communities in the multicultural area of Romanian Banat. Living in an ethnically and confessionally heterogeneous environment, Serbs in Romania, although majority belong to the Serbian Orthodox Church, during the last decades, also converted and became members of different neo-Protestant communities. This paper is based on ethnographic field research conducted in August 2010 among the Serbian communities living in the region of the Danube gorge, in western Romania, where neo-Protestant communities are most numerous. One of the aims of this paper is to analyze the perception of the religious other, i.e. the way the Orthodox Serbs see themselves in relation to Serbs, members of some other confession (non-Orthodox Serbs) as well as the way in which Serbs, members of one minority religion articulate their religious identity and build relations with the confession accepted by the majority group.

Key words:
Serbs in Romania,
religious identity,
confessional borders,
Baptists, orthodox.

Мирча Маран

Висока школа струковних студија за образовање васпитача
„Михаило Павлов“, Вршац
mirceam@live.com

Румуни у Банату. Особености идентитета

Присутни у четрдесетак насеља на простору српског Баната (АП Војводина), Румуни су од најстаријих времена били саставни део једне мултиетничке, мултикултуралне и мултиконфесионалне средине, која је задржала те своје карактеристике до данашњих дана. Различите форме испољавања идентитета овог становништва чине га по много чему специфичним. Поред националног и етничког – румунског идентитета, присутне су још и многе друге форме идентитета, као што су идентитет припадности држави у којој живе – некада југословенски, данас српски, па регионални – банаћански, који је у појединим ситуацијама прилично наглашен код већине припадника ове мањине, затим локални, који је везан за припадност месту рођења или боравка, и најзад верски, првенствено православни, који се најчешће допуњује са националним идентитетом. Све те врсте идентитета преплићу се међусобно, допуњују се, али понекад проузрокују и одређену конфузију, неодређеност и међусобно потискивање и сукобљавање. Ове закључке потврђује и наше истраживање, које смо спровели међу ученицима завршног разреда средњих школа крајем прошле године, чије смо резултате приказали у овом раду.

Румуни представљају једну од националних заједница које су дале свој допринос стварању тзв. банатске цивилизације, тако да не можемо говорити о

Банату а да се не осврнемо на улогу коју је овај народ одиграо током протеклих векова у стварању историје овог по много чему специфичног простора, који од давнина одликују етничка, културна и конфесионална шароликост, међусобни додири и прожимања разних утицаја. Речено се односи на цео историјски Банат, област која се током последњег миленијума налазила у саставу разних држава, али је у скоро читавом том периоду

Кључне речи:

идентитет, Румуни, Банат, мањина, билингвизам

задржала карактер једне пограничне територије, подложне разним утицајима. Када је након Првог светског рата Банат подељен између Краљевине СХС и Румуније (један мањи део је припао и Мађарској), у југословенском, односно српском делу Баната остало је четрдесетак насеља у којима је живело румунско становништво (Рори 1976, 3–12). Подела није означила и крај мултиетничког и мултикултуралног Баната са обе стране границе, тако да су ове одлике присутне до данашњих дана.

Питање идентитета Румуна у Банату представља посебно занимљив проблем, који има много специфичног у себи, како у односу на сународнике који живе у матичној држави, тако и у односу на суграђане – припаднике већинског српског народа и других националних заједница, који живе на просторима оног дела Баната који се налази у саставу Републике Србије. Корене тог идентитета треба тражити у специфичним историјским условима у којима се ово становништво налазило у прошлости. Све до појаве националног идентитета, крајем XVIII и почетком XIX века, можемо говорити само о етничком идентитету овог становништва, које су – како суседни народи и њихови суграђани, тако и представници власти оних држава које су господариле Банатом – називали Власима. Појам *Румун* (*rumân* у банатском дијалекту румунског језика, односно *român* у књижевном језику) био је све до половине XIX века само у интерној употреби, односно, тако су себе називали припадници овог народа. Срби су такође за Румуне користили назив *Власи*, да би тек од времена Револуције 1848–49. почели да их називају Романима, односно – касније, Румунима, иако је појам *Влах* био спорадично коришћен још једно одређено време.

Тај етнички идентитет, присутан вековима, допуњавао се са конфесионалним, православним идентитетом, што је пре свега утицало на односе са једноверним Србима (заједно су, у саставу Хабзбуршке монархије, чинили тзв. илирску нацију), са којима су се Румуни налазили под истом црквеном јурисдикцијом (у отоманско доба – у саставу Пећке патријаршије, а преласком Баната под хабзбуршку власт – у саставу Карловачке митрополије). Суживот на истом простору, често у мешовитим насељима, у саставу исте православне црквене организације, која је играла итекако значајну улогу у тадашњем друштву, допринео је даљем зближавању два народа, што је имало за последицу снажне међусобне утицаје у језику, веровањима, фолклору, начину живота, а често се завршавао асимилацијом, обично бројчано инфериорног народа у једном месту.

Стварање румунског националног идентитета, под утицајем делатности 'Ердељске школе' (*Școala ardeleană*), чији су главни представници били гркокатоличке вероисповести, захватило је јачим или слабијим интензитетом и најудаљеније делове румунског етничког простора у Банату. Тај процес је, између осталог, карактеристичан и по истицању захтева за црквеном самосталношћу православних Румуна, а у нашем делу Баната је био најизраженији међу румунским грађанством у Белој Цркви, да би пун замах достигао у револуционарним догађајима 1848–49, како у поменутом граду тако и у појединим руралним насељима у околини Вршца и Панчева. У тренутку када је призната самосталност румунске православне цркве у

Хабзбуршкој монархији (крајем 1864. године), у етнички хомогеним насељима и у мешовитим насељима у којима се осећала делатност румунске интелигенције из редова свештенства и учитеља већ можемо говорити о јасно дефинисаном националном идентитету румунског становништва. Тај идентитет је, међутим, недостајао у свом пуном облику у неким мешовитим насељима у којима се, услед великог броја мешовитих бракова и непостојања локалне интелигенције, национална свест Румуна споро развијала, што је на крају резултирало бржом или споријом асимилацијом у тим насељима (поменућемо неколико таквих насеља у Банату, као што су Борча, Сефкерин, Црепаја, Јасеново, Кајтасово, Кусић, Парта и др.). У тим насељима, наиме, румунска православна црква није успела да организује своје парохије, зато што је национално индиферентно румунско становништво, са још неизграђеним националним идентитетом, било вољно да остане у саставу српске парохије. У другим мешовитим српско–румунским насељима извршена је црквена деоба између Срба и Румуна (Бела Црква, Банатско Ново Село, Долово, Мраморак, Делиблато, Алибунар, Орешац и др.), тако да је кроз цркву, школу и културни аматеризам изграђен и учвршћиван румунски национални идентитет. Упркос томе, заједнички живот и међусобни утицаји, а пре свега мешовити бракови, утицали су на то да се у појединим горепоменутих местима број Румуна током времена смањи до те мере да у новије време више није било ни довољно ученика који би похађали наставу на румунском језику, те се због тога румунска одељења гасе (пример Делиблата, Мраморка, Глогоња и др.). То је био један природан процес, који је текао спонтано и који није могао да буде заустављен упркос живим културним и просветитељским активностима локалних румунских интелектуалаца.

Период између два светска рата донеће одређене промене када је реч о идентитету Румуна са ових простора, услед нових услова створених распадом Аустроугарске монархије и преласка западних делова Баната у састав југословенске краљевине. Национални идентитет не нестаје, напротив, он у већини случајева добија на интензитету, као нека врста реакције на новонасталу ситуацију у којој су се сада нашао насеља у западним деловима Баната, одсечена од сабраће са територија које су ушле у састав матичне државе Румуније. Идентитет се градио и чувао неговањем традиција и обичаја, аматерским културним активностима, али се наговештаји појаве неких нових компоненти националног идентитета јављају већ у годинама када је румунска мањина почела да се интегрише у политички систем Краљевине, и то од 1923. године, када је дефинитивно завршено разграничење у Банату и када су нестале и последње илузије оних који су се надали његовој другачијој подели. Те године је основана Румунска странка у Краљевини СХС, која ће поред румунске православне цркве бити главни носилац свих националних активности током двадесетих година. Та нова компонента се односи пре свега на прихватање реалности припадања новој држави, те прихватања њеног уређења, закона, језика, династије. Елементи двојног идентитета су постојали и у периоду хабзбуршке, односно аустроугарске власти, али се сада мењају у смислу појаве новог, југословенског идентитета (нарочито од времена Шестојануарске диктатуре), као идентитета припадности новој држави.

Југословенски идентитет ће добити нове садржаје у годинама после Другог светског рата, када је спровођењем националне политике у периоду ‘агитпроп културе’ југословенски комунистички режим успео да себи приближи Румуне у Банату, који се од тог времена заиста и осећају као неотуђиви део југословенског друштва (Maġan 2009, 337–343). Криза тог идентитета ‘југословенских Румуна’ настала је деведесетих година, у току распада СФРЈ, када је услед растућих међунационалних тензија и међу Румунима поново интензификован национални науштрб државног идентитета. То се испољило нарочито кроз ‘ренесансу’ традиционалних културних вредности, делимично заборављених у ‘златно доба’ социјалистичке Југославије, а пре свега кроз појачане активности у свим областима културног живота, кроз појаву локалне штампе која је у многим местима носилац те ‘ренесансе’, кроз оснивање разних ‘националних’ удружења, кроз повратак вредностима румунског православља итд.

Упркос свему, Румуни у Банату данас сматрају себе саставним делом српског друштва, тако да се њихов двоструки идентитет и у овим најновијим временима демократских промена испољава као идентитет грађана који су интегрисани у државу у којој живе, а који не одустају ни од свог националног – румунског идентитета. Њихово ‘ми’, односно ‘наши’, означава и Србе, ма где се налазили они у свету, и – наравно – сународнике са простора Баната, а понекад, али не увек, и оне из Румуније. Румуни из матичне земље су често за Румуне из Србије ‘они’, иако их доживљавају као сународнике.

Када је реч о асимилацији, која, као што смо приметили, није ретка појава код банатских Румуна, њена прва фаза је акултурација, којом су обухваћени скоро сви припадници ове етничке заједнице код нас. На њу се надовезује психичка асимилација, која се односи на преузимање начина мишљења, менталитета, обичаја, навика и традиција већинског народа, и она се најчешће одвија несвесно. Постоји, међутим, и такозвана социоетничка асимилација, која је карактеристична за мултиетничке средине, а манифестује се кроз мешовите бракове, школовање на нематерњем језику и др. (Spărgoșiu 1993, 12). Свакако да све ове појаве, уколико не постану екстремно наглашене, имају позитивну улогу у развоју мањинске заједнице, па и њеног идентитета, јер изолација, стварање неких затворених кругова у којима нема места утицају са стране не доприноси напретку једног друштва и његовог становништва, из простог разлога што време иде напред и што се друштвене промене не могу зауставити. Уколико, међутим, горепоменуте појаве прелазе у екстрем, резултат је брза асимилација. У многим ситуацијама, на идентитет мањинаца и њихову асимилацију утиче и оно што смо ми дефинисали као ‘мањински комплекс’, који је присутан у подсвести већине грађана који припадају некој мањинској заједници. Ова је појава, по нашем мишљењу, везана првенствено за употребу матерњег језика (и то, не књижевног језика него дијалекта), који није језик ‘већине’, односно државе у којој мањинац живи, а састоји се у осећању да припадник мањинског народа, упркос равноправности са већинским народом, упркос могућности употребе матерњег (књижевног) језика у школи, штампи, јавном животу, ипак осећа неку дозу инфериорности, која почива на идеји о припадности другом

народу¹. Свему томе доприноси и чињеница да припадник румунске мањине у Банату не познаје довољно добро свој књижевни матерњи језик, услед постојања административне границе између државе у којој живи и матичне државе, али и услед саме ситуације која је била присутна у матичној држави у доба комунистичког режима – периоду који је трајао скоро пола века, када је Румунија била прилично затворена према свету. Томе су доприносиле и унутрашње друштвено–економске и културне прилике у тадашњој Румунији, те животни стандард и, што је по нама веома важно, средства масовних комуникација, која нису била привлачна, пре свега, за млађе генерације Румуна у Војводини, што их је удаљавало и од матичне државе, а и од матерњег књижевног језика. Када је комунистичка ‘гвоздена завеса’ пала, након децембарске револуције из 1989, стање око интересовања за матерњи књижевни језик и националну културу донекле се поправило, али то ипак није могло да спречи већ започети процес денационализације, који је у појединим местима у српском делу Банату већ био у пуном замаху међу Румунима.

Интересантно је да, како се чини, ‘мањински комплекс’ наставља да се осећа и у следећим генерацијама, међу већ одавно асимилованим потомцима бивших мањинаца, упорним негирањем и скривањем свог румунског порекла, и чак присуством одређеног негативног става према свему што је везано за овај народ. Таквих случајева има како међу обичним грађанима тако и међу врхунским интелектуалцима². Опет, с друге стране, помињемо још један специфичан случај – случај Румуна у Орешцу код Вршца, где младе и средње генерације готово уопште не познају матерњи језик, али се ипак и даље званично изјашњавају као Румуни, припадају румунској православној цркви и славе румунске црквене празнике. Питање идентитета у овом случају представља преседан када је реч о румунском становништву у Банату и изузетак од правила које смо приказали у горњим редовима.

Постојање образовања на румунском језику на свим нивоима, средства масовних комуникација на матерњем језику, доследно пропагирање југословенског патриотизма, али посебно све повољнији услови живота током времена (почевши од шездесетих година прошлог века), учинили су да Румуни из Баната створе, како смо већ претходно приметили, посебан

¹ О ‘мањинском комплексу’ код Румуна у Банату видети: Đurić-Milovanović, Maran i Sikimić (2011, 14–15).

² У том смислу, наводимо пример Борислава Јанкулова (1878–1969), угледног историчара и професора, родом из Сефкерина, који у свом, иначе изузетно вредном, историографском делу *Преглед колонизације Војводине у XVIII и XIX веку* (1961), даје једну прилично искривљену слику о Румунима, засновану на ненаучном објашњавању историје и етногенезе Румуна и карактера њиховог језика. Тиме је овај историчар, можда и ненамерно, покушавао да потисне из своје свести ‘непријатну’ истину о свом румунском пореклу, што, уосталом, није усамљен случај код становника Сефкерина, чији су се преци ту населили из Ердеља крајем XVIII века [в. Maran (2011, 209)]. С друге стране, у Добрици код Алибунара, где је такође током XIX и XX века дошло до потпуне асимилације румунског становништва [в. Maran (2005, 95–98)], иако се њихови потомци званично изјашњавају као Срби, један део тог становништва не негира своје румунско порекло.

идентитет (Spăriosu 1993, 8). Међутим, поред националног идентитета који, како примећујемо, има своје специфичности и који је на неки начин јединствен, међу Румунима у Банату су присутне и друге врсте идентитета, оне које су везане за регионалну, односно локалну средину у којој живе. Регионални идентитет је онај ‘банаћански’, који се у одређеним ситуацијама испољава као начин да се потенцира одређена разлика која постоји између ‘нас’ и сународника са других простора. Опет, Румуни Банаћани живе са обе стране српско-румунске границе, и у српском, и у румунском Банату. Припадници румунске мањине у српском делу Баната виде своје сународнике из оног другог дела Баната као ‘наше’, много више него оне са других територија данашње Румуније. Историјско наслеђе, коришћење истог дијалекта и исти менталитет чине да се банаћански идентитет упорно супротставља и да често надјачава друге облике идентитета. Овај идентитет се стварао вековима, али је почео да бива потенциран нарочито од времена полета националног покрета у другој половини XIX века, када се центар тог покрета налазио у Лугожу. ‘Банатска идеја’ је особито добила на интензитету у румунском делу Баната током тридесетих година прошлог века (Jugta 1994, 12–21), и упркос административној граници, имала је снажног одјека и међу Румунима у југословенском Банату. Тиме је још знатније потенциран већ поменути регионални идентитет, чији су носиоци сада још више тежили доказивању својих специфичности и стваралачких могућности, често непримећених са стране. То је у одређеној форми настављено и у комунистичко доба, како у Румунији тако и код нас.

Овај регионални, ‘банаћански’ идентитет претрпео је у последњих нешто више од пола века и неке измене, а под утицајем појаве ‘војвођанског’ идентитета након Другог светског рата, потенцираног након оснивања Војводине као аутономне покрајине у саставу југословенске федерације. То не значи да се та два ‘регионална’ идентитета искључују, али често проузрокују одређену дозу конфузије у мањинској свести.

Слично је и са локалним идентитетом, који је нарочито присутан међу становницима већих румунских места, или оних која се могу похвалити одређеном традицијом и значајнијим остварењима на културно-националном или економском плану. Овај локални идентитет је у нашем делу Баната нарочито изражен у следећим местима: Уздин, Владимировац, Торак (Бегејци), Куштиљ, Селеуш, Николинци, а у одређеној мери – и у другим местима. Он понекад проузрокује оштру конкуренцију и присуство такмичарског духа на свим пољима, а пре свега у области културно-националног стваралаштва. Тако, становници горепоменутих места често сматрају своје село ‘предводником’ међу Румунима у Банату, уздижући га до небеса, користећи у том смислу и неке не баш увек оригиналне синтагме, попут ‘пупка света’ (за Уздин), или ‘румунске Атине’ (за Владимировац, у периоду између два светска рата). То, с друге стране, има понекад и своју позитивну страну, зато што буђење духа конкуренције утиче на анимацију и интензификацију разних врста аматерског рада на селу, али и других активности.

Када је реч о културном аматеризму и о културном стваралаштву уопште, наглашавамо да његов утицај на уобличавање румунског идентитета у Банату није уопште за занемаривање. Од саме његове појаве, у периоду који траје више од сто педесет година, организовани румунски културни покрет, који се од својих почетака развијао као мањинска култура, како у Хабзбуршкој монархији тако и у југословенској краљевини и у послератној Југославији и данашњој Србији, показује одређену упорност, а у каснијем периоду – и креативну зрелост. Чињеница је, међутим, да се све до пре неколико деценија у банатском селу најчешће развијао један ограничен и изолован културни живот, у којем нису били у довољној мери изражени утицаји културних, књижевних или уметничких вредности тадашњег света (Маран 2009, 341). Румунско мањинско стваралаштво се у последњих сто година развијало под покровитељством двеју култура – југословенске (односно српске) и румунске, а истовремено, имајући у виду и стечено наслеђе из претходних времена, и као одјек онога што се дешавало у свету. Неки су у њој видели само једну периферну појаву, која опстаје искључиво уз помоћ традиције или музике, без способности за неко вредније стваралаштво, што су, ипак, неки ствараоци и културни активисти демантовали још пре више деценија, а нарочито у новије време, када је дошло до сазревања нечег оригиналног и аутентичног, те до интегрисања у много шире културне токове, улазећи директно у контакт са европским вредностима и осећајући тако вибрације савременог света.

Свему овоме треба додати и постојање конфесионалног идентитета, као што смо већ нагласили, чија улога у животу ове заједнице такође није за занемаривање. Веома често, национални идентитет Румуна у Банату 'подразумева' и православни верски идентитет. То, међутим, није случај са припадницима неопротестантских заједница, којих међу Румунима у Банату има приличан број (и, у мањем броју, гркокатолика из Марковца и Вршца). За њих се често користи и појам 'двострука мањина', у смислу националне мањине у држави у којој живе и верске мањине у оквиру сопствене националне заједнице (Ђурић-Milovanović 2009, 202).

Како бисмо сазнали какав је данас став млађих генерација Румуна у Банату према сопственом идентитету, спровели смо једно истраживање међу ученицима четвртих разреда средњих школа (матуранти) који похађају наставу на румунском језику. Ученицима је подељен упитник састављен од 25 питања која се директно односе на њихов став према идентитету, матерњем језику, националној историји и култури. Истраживање је реализовано крајем 2011. г. у Гимназији „Борислав Петров Браца“ у Вршцу и у Економско-трговачкој школи „Доситеј Обрадовић“ у Алибунару, које су две једине средње школе у Републици Србији у којима постоје одељења са наставом на румунском језику. Упитник је попунило укупно 50 ученика. На прво питање, за које сматрамо и да најбоље одражава став матураната према сопственом идентитету, а које гласи: „Који је ваш примарни идентитет?“, велика већина испитаника (44) је одговорила да је то румунски идентитет, док је само троје њих (3) заокружило српски, односно двоје (2) – војвођански идентитет, а један се није изјаснио. Интересантно је да ниједан испитаник није заокружио опцију

‘банаћански’ идентитет, што донекле оповргава наша претходна размишљања о значају регионалног идентитета. На питање шта је најосновније да би се неко осећао као припадник румунске мањине у Банату, мишљења су била подељена, али је ипак највише испитаника (26) сматрало да је најзначајније да такав појединац потиче из румунске породице. Треће питање се односило на став према сопственом идентитету уколико бисте се налазили у иностранству. И овде су мишљења била прилично подељена, али је највише испитаника (25, односно 50%) сматрало да би на питање о идентитету одговор био – Румун из Србије, док је њих 11 дало одговор – Србин, а по седморо њих – Румун, одн. Румун из Војводине. Ово је сасвим јасан доказ о одређеној идентитетској конфузији која влада међу овом популацијом. Према мишљењу испитаника, најзначајније институције за очување националног идентитета су школе (32 одговора) и културна друштва (16).

Следе питања која се односе на матерњи језик, из којих се види какав је став младих људи према књижевном језику, свакодневном говору (дијалекту) и државном језику. Тако је чак 47 испитаника одговорило да је значајно да мањинац познаје свој матерњи језик, а на питање колико добро познају књижевни матерњи језик, њих 35 је одговорило да га познају добро, док је њих 15 заокружило да само делимично познаје књижевни језик. И осмо питање се односило на коришћење језика, где је 32 испитаника одговорило да им је у свакодневном говору најлакше да се користе дијалектом, а њих 15 сматра да им је свеједно говоре ли на дијалекту, књижевном румунском или пак српском језику. Већина ученика (36) је признала да у свакодневни говор понекад убацује изразе на српском језику, док су остали одговорили да то увек чине. И када је реч о модерном начину комуникације (СМС поруке, мејл поруке, друштвене мреже), показало се да мање од половине испитаника (19) користи румунски језик, а њих 21 то чини само понекад. Петнаест матураната је признало да нема навику да пише на румунском језику, а њих 6 да не умеју добро да се изражавају у писаној форми на румунском језику. Један испитаник сматра да ће бити исмеван ако пише на румунском. То је исти онај ученик који је на следеће питање одговорио да сматра румунски језик мање вредним од српског или других језика. Очигледно је, дакле, да је код ове младе особе феномен ‘мањинског комплекса’ израженији него код других испитаника. Од испитаника који сматрају да не познају довољно књижевни матерњи језик, њих 17 види узрок томе у недовољној конверзацији на овом језику. Присуство ‘мањинског комплекса’ се види и из одговора на шеснаесто питање, где је петоро испитаника одговорило да се, у зависности од ситуације, понекад устручавају да на јавном месту користе матерњи језик. Већина испитаника (34) сматра да је добро да деца из мешовитих бракова познају језик оба родитеља, зато што је то у њиховом интересу, али да ипак родитељи сами треба да одлуче шта ће са својим дететом чинити по том питању (39 испитаника).

Следи група питања која се односе на друге елементе идентитета. Једно од најпровокативнијих је, свакако, двадесето питање, које тражи од матураната да одговоре за кога ће навијати у случају спортског сусрета између једног српског и једног румунског клуба или репрезентације.

Одговори су били подељени. Њих 24 би навијало за српски клуб, четворо за румунски клуб, а њих четрнаесторо кажу да то зависи од ситуације и од тренутног расположења. Оваква подељена мишљења још једном потврђују наш став о вишеструком идентитету овог становништва. Слична је ситуација и са ставом према историји. Наиме, на питање коју историју доживљавају као своју, једанаесторо ученика се определило за српску, тринаесторо за румунску историју, а њих 21 сматра да им припадају историје оба народа. Свега њих троје је одговорило да историју Баната доживљавају као своју. Већина ових младих особа је одговорила да воли да иде у Румунију (39), док је један признао да није никад био у матичној земљи, а њих 9 иде само када је то неопходно. И када је реч о односу између националног и верског идентитета, показало се да већина (40 ученика) сматра да се та два идентитета допуњују и да доживљава цркву као саставни део националног идентитета. Најзад, последње питање се односило на медије, односно на то колико наше млађе генерације прате медије на матерњем језику. Одговор је био потврдан у 33 случаја, њих 14 је одговорило одречно, док су два испитаника одговорила да прате само неке од тих медија.

Имајући у виду резултате овог упитника, можемо приметити да код млађих генерација Румуна у Банату постоје одређени елементи вишеструког идентитета, нарочито имајући у виду чињеницу да су испитаници на нека питања давали дијаметрално супротне одговоре. У закључку, можемо констатовати да постојање таквог вишеструког идентитета код Румуна у Банату има свакако и своје позитивне стране, али да оно такође утиче и на бржу асимилацију и, истовремено, на смањење броја припадника ове националне заједнице код нас – процес који се одвија вртоглавом брзином и који прети да на крају доведе до њеног потпуног гашења на овим просторима.

Литература:

- Ђурић-Миловановић, Aleksandra. 2009. „Minorități duble și invizibile: Românii năzărineni din Voivodina.” *Anuarul Institutului pentru Cultură a Românilor din Voivodina* (2009): 201–216.
- Ђурић-Миловановић, Aleksandra, Mirča Maran i Biljana Simikić. 2011. *Rumunske verske zajednice u Banatu*. Vršac: Visoka škola strukovnih studija za obrazovanje vaspitača „Mihailo Palov”.
- Јанкулов, Борислав. 2003. *Преглед колонизације Војводине у XVIII и XIX веку*. Нови Сад–Панчево: Матица српска–Историјски архив у Панчеву.
- Jurma, Gheorghe. 1994. *Descoperirea Banatului*. Reșița: Editura Timpul.
- Măran, Mircea. 2005. *Contribuții istorice bănățene*. Novi Sad: Consiliul Național al Minorității Române din Serbia.
- Maran, Mirča. 2008. *Kulturne prilike kod Rumuna u Banatu 1945–1952*. Vršac: Visoka škola strukovnih studija za obrazovanje vaspitača „Mihailo Palov”.
- Maran, Mirča. 2011. *Rumuni u Vojvodini*. Zrenjanin: Zavod za kulturu Rumuna.

- Popi, Gligor. 1976. *Rumuni u jugoslovenskom Banatu između dva rata (1918–1941)*. Novi Sad: Institut za izučavanje istorije Vojvodine.
- Spăriosu, Trăilă. 1993. *Identitate națională – studiu sociopsihologic*. Uzdin–Timișoara: Cenaclul literar „Tibiscus” – Asociația istoricilor bănățeni.

Mircea Maran

The Romanians in Banat. Particularities of Identity

Romanians are a Banat ethnic minority of the Autonomous Province of Vojvodina, a minority which has played a role in the historical development of the province. Present in over 40 settlements in the area, Romanians have from the very beginning been an integral part of a multiethnic, multicultural and multiconfessional milieu which has maintained its characteristics until now. This population's expression of their identity has different forms which make it unique for many reasons. Besides the national and ethnic Romanian identity, there are other forms of identity, namely: *state* – formerly Yugoslavian, now Serbian, *regional* – Banat identity, which is very prominent in most members of this minority, *local* – related to affiliation to a certain place of birth or residence and finally *religious*, mostly Orthodox Christian, which in most cases is concomitant with the ethnic identity. All these types of identity are intertwined, complementing each other, but can also cause some degree of confusion and uncertainty, and even led to conflict and cancelling each other out. These findings were confirmed by our research, conducted among the students of the final year of high school late last year, and the results are presented in this paper.

Key words:
identity, Romanians,
Banat, minority,
bilingualism.

Јована Диковић

Етнографски институт САНУ, Београд
jokileto82@gmail.com

Компаративна етнографија односа становника Баната према земљи – земља као симболички ресурс¹

Овај рад је увод у компаративно истраживање два банатска села Арадца и Гаја као и различитих етничких група које их насељавају, у оквиру којег ће се пратити њихов однос према земљи током и након аграрних реформи, и након демократских промена до данас. Посебна пажња биће посвећена земљи као симболичком ресурсу, односно „симболичкој непокретности“. Истраживање ће се највећим делом базирати на томе како се кроз време и у складу са датим историјско-политичким околностима трасирао симболички однос према земљи и како он изгледа данас. Такође, анализираће се могућности трансформације симболичког односа према земљи и најважнији разлози који до тога доводе. Циљ рада јесте да се укаже на важност компаративног етнографског метода, али и на важност потенцијалних резултата кроз које се читава врло конкретан однос 'појединац – земља', као и специфичност и комплексност самог односа. Такође, ово истраживање би требало да кроз културолошке и обичајне разноврсности односа према земљи додатно укаже на мултикултуралност банатског региона.

Овај рад представља увод у мој предстојећи истраживачки подухват и предочава истраживачки план, теоријски оквир, разлоге и контекст због којих ову тему сматрам изузетно важном и инспиративном. Почетна концепција истраживања је базирана на искуствима и знању стеченим на претходним теренским истраживањима у два банатска села Арадцу и Гају².

Кључне речи:
Банат, земља,
симболички ресурс,
компаративна
етнографија, Гај,
Арадац.

¹ Рад је резултат истраживања на пројекту број 177026 „Културно наслеђе и идентитет“, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

² Теренска истраживања у овим селима била су саставни део два међународна пројекта на којима сам учествовала. У оквиру првог интердисциплинарног пројекта под називом “Land

Из перспективе Србије чини се да је питање сељаштва актуелније више него икад. Ако се има у виду да су веома брзе социјалне и политичке промене, као и растући и свеобухватни процеси професионализације у скоро свим сферама људских активности утицали на нестајање традиционалног села у неким деловима света, посебно у Западној Европи, Америци, Јапану, онда се у том смислу питања сељаштва и његове будућности постављају као веома изазовна истраживачка тематика у Србији. Пред истраживаче се поставља једна дилема. Да ли се о сељаштву у Србији као о једном засебном феномену данас уопште може говорити, или је пак упутније говорити о трансформацијама сељаштва у складу са општим трендовима у друштву попут глобализације, деаграризације, „одсељачивања“ и урбанизације обзиром на то да је број руралне популације у сталном паду у односу на укупну популацију (в. Попис пољопривреде 2012. године у Републици Србији). Према последњем попису пољопривреде из 2012. године у Србији има 628 555 породичних пољопривредних газдинстава са просечним пољопривредним поседом од 3, 35 ха (Исто, 7). Највећи број газдинстава, тј. 47%, обрађује до 2 ха земље, 29% обрађује између 2 и 5 ха, 14% обрађује између 5 и 10 ха, 5% обрађује између 10 и 20 ха, свега 3% обрађује преко 20 ха, и 2% чине сеоска домаћинства која не поседују земљу (Исто, 21).

У овом раду ме дакле не интересују идеје сељаштва и значења овог појма која су поникла из оквира различитих предизборних програма и политичких пропаганди (в. Rogers 1987; Наумовић 1995), већ појам сељаштва који у себи садржи културолошке, социјалне и економске конотације. Другим речима, у раду, а касније и у истраживању, на првом месту покушаћу да установим шта је од класичног антрополошко-социолошког схватања појма сељаштва релевантно за сваремена рурална насеља у Банату.

Након Другог светског рата антрополошко интересовање се значјано усмерило ка истраживању сељаштва, што је инспирисало многе антрополошке радове, етнографске монографије, дебате, као и теренска истраживања у различитим деловима света посебно током шездесетих и седамдесетих година XX века. Готово већина антрополога усвајала је Креберово одређење сељаштва и сељака „који чине половицна друштва са половицном културом” (наведено према Geertz 1961, 2). Иако се ово одређење превасходно односило на европско сељаштво с краја XIX и с почетка XX века,

Low, Cadastre and Land Registers in Eastern Europe 1918-1945-1989. Poland, Romania and Yugoslavia in Comparison”, Института за културне студије, Универзитета у Лајпцигу, истраживање сам спроводила у селу Арадац током 2007. године. У оквиру другог пројекта под називом „Local State and Social Security in Rural Serbia, Hungary and Romania”, Макс Планк института за социјалну антропологију, истраживање сам спроводила у банатском селу Гај у неколико наврата током 2010. и 2011. године. Арадац и Гај су стога одабрани као села у којима сам планирала да наставим ово истраживање због вишеструких предности у односу на друга села, попут постојања монографских студија (Павковић 2009; Јоксимовић 1981), доступности архивских података, а затим и због познавања локалних прилика и контекста, локалне елите и становништва.

антрополози су је у својим радовима често цитирали јер је прецизно осликавала релативну зависност сељака од урбаних центара и, с друге стране, њихову релативну културну и социјалну аутономију, која се насупротив западној Европи задржала у руралним срединама Азије, Африке, Латинске Америке, и донекле у земљама источне Европе и у другој половини XX века. По тој дефиницији, „сељаци су дефинитивно рурално становништво, које живи у константној вези са градовима-тржницама. Они формирају једну класу у оквиру ширег слојевитог система, у којем су далеко од доминантне групе. Њима недостаје изолација, политичка аутономија и самодовољност племенског становништва, али, с друге стране, њихове локалне заједнице задржавају доста од њиховог старог идентитета, интегрисаности и везаности за земљу и култ, парохијалне обичаје и фолклорну уметност“ (Geertz 1961, 2 – превела Ј. Д.). Следећи ову дефиницију, многи антрополози покушали су да полузатворене сељачке ситеме у односу на урбане средине објасне неким од ова три аспекта: културолошким, који истиче посебан поглед на свет, вредносни систем и стил живота сељака; економско-еколошким, који истиче окупациону димензију обрађивања и поседовања земље; политичким, који истиче чињеницу да сељачка друштва имају везе са спољним светом преко различитих облика политичких и државних институција (в. Geertz 1961, 3). Дакле, сваки од ова три аспекта нису нужно у конфликту. Штавише, међусобно се преплићу. Међутим, оно што је за овакве и сличне приступе кључно јесте да они указују на веома виталну компоненту сељачких друштава, а то је међуоднос сеоских заједница и других сегмената друштва (в. Halpern & Brode, 1967).

Међутим, поједине теорије из шездесетих и седамдесетих година XX века феномен сељаштва су посматрале другачије, имајући на уму историјску раван и поступне трансформације руралног становништва у сељаке од робовласничког система, феудалног система, индустријске револуције па све до стварања глобалог света. Поједини аутори су тако заступали тезу да су сељачка друштва у историјском смислу представљала затворене системе, којима прети неминовни нестанак у судару са глобалним светом, и чија економска, културна и духовна аутономија не може да преживи такав притисак, осим уколико се потпуно не промени, а самим тим и изгуби своју суштину (в. Mendras 1986; Foster 1965). Управо је ово теза на коју желим критички да се осврнем у даљем истраживању. Такође, покушаћу да установим колико су глобални процеси утицали на локалне промене у банатском селу, као и на промену економског, социјалног, политичког и културног идентитета тамошњих људи.

Стога, на почетку полазим од тезе социјалног детерминизма Анрија Мендраа, која иако није најсавременија, у себи садржи одређену релевантност за данашњи период и тему којом намеравам да се бавим. Његова теза је да се сељачком може сматрати свака особа која припада сељачком друштву независно од тога да ли обрађује земљу или не, док год он дели иста уверења, вредности, навике и обичаје аутономног сеоског друштва којем припада (Mendras 1986, 32). Иако се ова теза односи на општи феномен сељаштва посматран кроз историјску призму развоја у различитим епохама, она садржи

нешто што се може сматрати класичним одређењем појма, те стога сматрам да може бити од важности за данашње тумачење сељаштва. У већини постсоцијалистичких земаља, ова теза не би била применљива из следећег разлога. Имајући у виду да је један од најважнијих циљева различитих социјалних и политичких реформи у земљама реалног социјализма, односно источноевропским, био укидање или ограничавање приватне својине, последице такве идеологије посебно су се осетиле у руралним срединама. Однос према земљи и својини у постсоцијалистичким друштвима уопште остаје недовољно развијен, у модернизацијском схватању развоја друштва, посебно у односу на Западну Европу и северноамерички континент.³ Овде треба напоменути да је однос државе према својини (посебно земљи) у земљама источног лагера био неуједначен. Неке од земаља су претрпеле потпуну колективизацију земље са јединим обликом државне, односно друштвене својине (Abrahams 1996; Hann 1998; Kaneff 2004). У том смислу Југославија је представљала изузетак јер је постојао приватни посед, додуше ограничен после 1953. године пољопривредним минимумом за раднике на 5 ха, и пољопривредним максимумом на 10 ха за пољопривреднике. Сва земља која би превазилазила наведени минимум и максимум би била одузета и прикључивана фондовима пољопривредних задруга.

Дакле, упркос државном интервенционизму у сфери приватне својине који је владао до пада Берлинског зида 1989. године, у постсоцијалистичким селима је присутан један посебан облик детерминизма, али тај детерминизам није социјални већ *земљишни* (*property determinism*). Другим речима, сељака у постсоцијалистичким земљама, па тако и у Србији, детерминише земља коју обрађује и коју је наследио од својих предака (и која је повраћена реституцијом што се односи на већину земаља источне Европе).⁴ То чини ланац специфичних и комплексних односа који неретко имају пре симболички него економски и тржишни смисао.

С друге стране, постиндустријска друштва која почивају на владавини права и која су изразито тржишно оријентисана, посматрају земљу у већини случајева пре као материјалну категорију и профитабилну инвестицију. У њима се заправо догодио процес „одсељачивања“ (*depeasantizing*) још почетком XX века који се није односио само на трансформацију професионалног (окупационог) идентитета сељака, већ и на трансформацију њиховог политичког и културног идентитета, али и на опште промене економских прилика на релацији село-град (Geertz 1961, 6). Међутим, у случају Србије, односно Војводине, упркос свим политичким и социјалним променама, посебно оним од 2000. године до данас, земља се у највећем броју

³ Рецимо, Крис Хан наводи да су у пресоцијалистичким селима, поседовање земље, стоке, машина и алатки неопходних за пољопривредну производњу били одлучујући за социјални статус појединца, док су са друге стране у социјализму ови објекти и имовина изгубили свој значај (Hann 1997, 27).

⁴ Халперн дефинише сељака као субкултуру чија је есенцијална карактеристика територијално заснован однос између чланова породице, било нуклеарне или проширене, као и земља коју они обрађују углавном својим радом (Halpern 1963, 156).

случајева и даље доживљава пре као нематеријана и непоуздана категорија за живот него обећавајућа инвестиција за будућност.

У случају Баната као и целе Војводине уосталом, како због скоро седамдесетогодишњих неуспешних аграрних реформи⁵, економске, политичке и социјалне изолације крајем XX века, пољопривредни сектор није пратио један прогресивни развој ни у једном значајнијем погледу.⁶ Многи су разлози томе допринели као што су немогућност проширења индивидуалног пољопривредног поседа посебно током друге аграрне реформе; одржавање мешовитих радничко-сељачких⁷ поседа (такозваних „полутана“); демографска структура војвођанских села са доминацијом старијег становништва; застарела механизација и технике обрађивања земље; недовољне заштитне мере земљишног поседа итд. Какогод, већина пољопривредних домаћинстава у Банату упркос овим негативним оценама, и супротно свим економским дефиницијама остваривања развоја и профита, није нестала али је значајно погођена овим консеквенцама. Стога, право питање је због чега већина ових домаћинства опстаје упркос негативном билансу. Циљ истраживања је, поред претходно наведених, посматрање земље као симболичког ресурса који садржи и обухвата различите димензије индивидуалне, породичне или колективне (етничке) историје и сентимената. Међутим, један од кључних разлога због кога земљу посматрам превасходно као симболички ресурс јесте тај што током скоро седамдесетогодишње аграрне политике, а након тога и нестабилних економско-политичких прилика у земљи од деведесетих година до данас, својина у виду земље није успела да доживи један развојни континуитет, већ је он често прекидан и ометан различитим идеолошким захтевима времена и државе. Појам својине стога није успео да оствари политичку и економску вредност по себи, а самим тим ни сигурност онога који је поседује. Због тога верујем да су својину у виду земље, као крајње непоуздану вредносну и економску категорију, одржавали највећим делом различити симболички разлози, који су овде предмет интересовања.

У контексту овог истраживачког пројекта, поред већинског српског становништва, посебно је интересантан однос према земљи других мањих етничких група које су у Банат дошле у потрази за бољим и сигурнијим животом попут Словака и Чеха. На примеру Словака и Срба из Арадца, и Чеха и Срба из Гаја покушаћу, уколико буде могућих и расположивих извора, као и доступних саговорника, да истражим утицај прве (од 1919. до 1941. године) и друге (од 1945. до 1953. године) аграрне реформе на стратегије одржања

⁵ Према Николи Гаћешу, у обе аграрне реформе интерес сељака био је занемарен, и због тога их описује као најнеуспешније елементе седамдесетогодишњег социјалног развоја (Гаћеша 1984, 113). О различитим политичким импликацијама прве и друге аграрне реформе в. Гаћеша (1995).

⁶ О развоју сеоских домаћинстава од 2000. године до данас в. Извештај Министарства пољопривреде, шумарства и водопривреде <http://www.стипс.минпољ.гов.рс/>.

⁷ Овај термин се односио на сеоска домаћинства чији су чланови у исто време запослени у друштвеним, јавним или државним предузећима, а, с друге стране, су обрађивали земљу и живели на селу.

пољопривредних домаћинства. Посебно интересантни могу бити потенцијални случајеви породица које су пре прве аграрне реформе потпадале под категорију беземљаша, а након Другог светског рата постале објекти друге аграрне реформе. Такви примери имовинске инверзије би били драгоцени у аналитичком али и у архивском смислу.

Помоћу метода компаративне етнографије пратиће се какав су однос према земљи градили већинско српско становништво и две поменуте етничке групе током и након аграрних реформи. Компаративни метод је одабран из једног посебног разлога. Наиме, у оба села Срби чине већину која је досељена знатно пре Словака и Чеха на банатске просторе. Са друге стране, Словаци и Чеси су се населили у Војводину, додуше у различитим периодима о чему ће бити касније речи, у потрази за бољим животом. Такве околности су значајно могле да утичу на имовинско стање српских, словачких и чешких породица пре аграрних реформи, а самим тим да буду и потенцијално одлучујући фактори у стварању специфичног односа и везаности за земљи. Са друге стране, компаративним методом се може доћи и до мање познатих или доступних података у вези са првом и другом аграрном реформом, попут недоследности и неправилности приликом спровођења аграрних реформи, потенцијално дискриминаторске аграрне политике према такозваним дошљацима, локалног политичко-социјалног контекста и политичко-идеолошког статуса Словака, Чеха и Срба у Арадцу и Гају уочи, током и након Другог светског рата што се свеукупно могло одразити и на својинску структуру и односе ове три етничке групе током друге аграрне реформе.

Стога, обзиром да у контексту Србије земљу превасходно посматрам као симболички ресурс, односно „симболичку непокретност“, покушаћу да предочим како се током времена и у складу са датим историјско-политичким околностима трасирао симболички однос према земљи кроз две основне димензије институционалну и неформалну, тј. индивидуалну и породичну димензију. Такође, анализираћу могућности трансформације симболичког односа према земљи и најважније разлоге који до тога доводе. У том смислу, избор саговорника ће се ограничити на породице из Арадца и Гаја, било нуклеарне или проширене, које поседују земљу али које не морају нужно да се баве пољопривредом. Различите генерацијске представе о земљи у оквиру истог домаћинства су од велике важности јер могу да послуже као поуздани индикатори трансформације односа према земљи. Коначно, различите личне и породичне приче саговорника могу да укажу на специфичност и комплексност самог односа на релацији 'појединац – земља', и на његов превасходно симболички карактер.

Државна политика односа према земљи – институционална димензија

Посебан интерес ће бити усмерен на питање како је од прве аграрне реформе до данас држава трасирала свој однос према земљи, и како је земља перципирана као идеолошки ресурс у сва три периода: период прве аграрне реформе од 1919. до 1941; период друге аграрне реформе који је трајао од

1945. до 1953. године, а званично политика реформе престаје да важи 1991. године; и период демократских реформи од 2000. године до данас.

Прва аграрна реформа од 1919. до 1941. године је требало да реши проблем безземљаша, којих је само у Војводини већ 1910. године било 38,8%, и историјски превазиђених својинских и земљишних односа у целој Краљевини Југославији (Ерић 1958). Будући да је у Војводини већину великих земљопоседника чинило несрпско становништво, један од циљева прве аграрне реформе, поред социо-политичких промена, је била „словенизација“ Војводине путем колонизације људи из пасивних делова Краљевине Југославије (Гаћеша 1995). Аграрна реформа у међуратном периоду је по мишљењу Николе Гаћеше (1995) имала несумњиво грађански карактер највише због тога што је она представљала елиминацију остатака феудалне власничке структуре, са једне стране, и што је са друге стране омогућавала продужетак капиталистичко производних односа у пољопривреди (238).

Друга аграрна реформа се спроводила од 1945. до 1953. године, али је крај те политике званично наступио усвајањем републичког Закона 1991. године којим је предвиђен повраћај пољопривредне земље.⁸ Друга аграрна реформа је ношена победоносним ентузијазмом након Другог светског рата била инспирисана социјалистичком револуцијом и социјалистичким идејама. Под слоганом „земља припада онима који је обрађују“ мета нове реформе били су велики поседи банака, цркава, манастира, компанија, богатих сељака и земљопоседника, који су били поштеђени, или делимично обухваћени првом аграрном реформом. Тако су циљеви реформе били оснивање земљорадничких задруга, првобитно принудних а касније и добровољних, потом јачање средњег пољопривредног поседа до 10 ха успостављањем аграрног максимума, и стварање мешовите категорије радничко-земљорадничких домаћинстава (в. Гаћеша 1984, 140-150).

Дакле, наведени периоди могу да послуже приликом анализе потенцијално три (другачије) перцепције појма земље и својине уопште кроз

⁸ Овде треба нагласити једну важну разлику између закона о реституцији и делимичног повраћаја пољопривредне земље у Србији. Српски парламент је ратификовао Закон о враћању одузете имовине и обештећењу тек 2011. године. С друге стране, 1991. године доноси се републички Закон о начину и условима признавања права и враћању земљишта, које је прешло у друштвену својину по основу пољопривредног земљишног фонда и конфискацијом, због неизвршених обавеза из обавезног откупа пољопривредних производа (“Сл. гласник РС”, бр.18/91). Овим Законом омогућено је враћање земље бившим власницима, које је прешло у друштвену својину конфискацијом, због неизвршених обавеза из обавезног откупа од 1947-1953. године, као и по основу Закона о пољопривредном земљишном фонду из 1953. године, односно смањењу земљишног максимума са 20 на 10 ха. То је у пракси, применом овог Закона, значило одузети од друштвеног земљишта и вратити бившим власницима-приватним лицима, без обзира да ли се они баве пољопривредном делатношћу (Чуровић 1998, 3-8). Током овог кратког периода, враћено је око 150.000 ха бившим власницима.

време инспирисане различитим политичким, економским и социјалним развојем државе. Другим речима, предочиће се како је појам (приватне) својине, који је био институционализован у Краљевини Југославији, посредством идеологије југословенског социјализма ограничаван у циљу институционализације државне односно друштвене својине, а како је данас након делимичне реституције и демократских промена, приватна својина, па тако и земља, постала најважнији предуслов тржишне либерализације.

Надаље, поштујући поменути хронолошки оквир, историјске податке као и личне приче и сећања на периоде прве и друге аграрне реформе, уз осврт на данашње стање, може се показати у којој је мери државна аграрна политика и интервенционизам извршила утицај на развој појединачних пољопривредних српских, чешких и словачких домаћинстава у два банатска села, Арадцу и Гају. Повезивање институционалне димензије односа према земљи са индивидуалном (неформалном, односно породичном) може да помогне у разумевању разлога због којих је земља превасходно перципирана као симболички ресурс. Другим речима, паралелним посматрањем институционалне и неформалне димензије, добија се конкретнији увид у то како су се људи прилагођавали новонасталим ситуацијама и регулативама у аграру, и последично како се обликовао њихов однос према земљи.

Индивидуални и породични однос према земљи – неформална димензија

Перспектива испитаника је од непроцењиве важности за ову фазу истраживања. У оквиру ње разматраће се лични и породични однос према земљи као економском ресурсу, као и лични и породични однос према земљи као симболичком ресурсу. Овај потоњи однос такође имплицира мноштво симболички мотивисаних инвестиција у земљу, које извиру из широког спектра разлога одржавања пољопривредног домаћинства. Земља представља симболичку окосницу породичне историје и породичног наслеђа. Према томе, она није само „парче земље“ већ је интегрални и неодвојиви део породичне биографије. Или, како то Берг дефинише, земља представља продужетак сопства (Berg 1975, 7).

С друге стране, економски аспект земље односи се на свакодневну праксу обрађивања, куповине, продаје и изнајмљивања земље, као и на правне процедуре које се тичу регистрације и укњижења поседа, инвестирање у развој производње, механизације итд. Сходно томе, анализирајући овај аспект у оквиру једног домаћинства, може да се очекује да различите генерације имају другачије виђење развоја заједничког пољопривредног домаћинства. Управо би то требало да послужи као добар индикатор услова под којима се ставови о земљи у оквиру чланова домаћинства разилазе и мењају, што представља аналитички важан податак.

Земља као симболички ресурс у овом истраживању превасходно ће се посматрати кроз праксе наслеђивања (в. Павковић 1983; Ђорђевић-Црнобрња

2011) и однос према наслеђеној земљи, и то из следећих разлога.⁹ Земља поред тога што представља непокретност у правом смислу те речи, отеловљује и симболичку непокретност у смислу чувања породичне историје, посебно важне у случају мањих етничких група досељених у Банат попут Словака и Чеха. Словаци су населили Војводину у XVIII веку, након утврђивања аустријске политичко-војне доминације у Војводини и након протеривања Турака са тих простора. Словаци су током векова били често изложени различитим насилним покушајима германизације и мађаризације, па је утолико њихова потреба очувања етничког идентитета била јача. Са друге стране, Чеси почињу насељавање у Србију средином XIX века, а у Јужни Банат долазе у првим деценијама XX века у потрази за бољим животом. За разлику од Словака они нису били изложени насилним процесима асимилације, највише због другачијег историјско-политичког контекста који се подударио са њиховим досељењем у јужни Банат. Упркос томе њихова етничка свест је од самих почетака била изузетно развијена што доказује неколико и дан-данас активних удружења „Чешке беседе“ из Београда и Беле Цркве која регуларно одржавају везе са земљом матицом, матичном културом, обичајима, језиком итд.

Дакле, земља у случају Словака и Чеха, али и осталог већинског српског становништва, представља везу са њиховим историјским почацима у Банату. Преко земље се одржава и преноси њихов породични, етнички као и професионални идентитет.¹⁰ С друге стране, димензија повраћене земље (током деведесетих година двадесетог века) одређеном броју банатских породица, као и њихов однос према тој повраћеној земљи, је од важности за даље истраживање јер указују не само на повраћај економског капитала, већ и оног симболичког и социјалног.¹¹

Конечно, у оквиру овог дела намера ми је да истражим не само трансформације неформалног односа према земљи кроз време, већ и професионалне и личне трансформације самих сељака/пољопривредника које су комплементарне са друштвено политичким променама у самој држави. Другим речима, пратиће се лична и професионална трансформација од сељака током прве аграрне реформе, у мешовитог сељака-радника током друге аграрне реформе, ка професионалном пољопривредном произвођачу након демократских реформи.

⁹ Поред наслеђене земље, не мање важан је и однос испитаника према земљи коју су добили путем мираза, женидбе, или касније путем хуманитрних помоћи избеглицама из Хрватске и Босне и Херцеговине и томе слично.

¹⁰ То треба имати у виду посебно у случају Словака и Чеха који су дошли у Банат у потрази за земљом, и који су у већини случајева на њој остали до данас (в. Павковић 2009, 86-100; Јоксимовић 1981, 26-36).

¹¹ Крис Хан сматра да је радикални напад на стару класу богатих сељака ишао руку под руку са губљењем грађанских и политичких права (Hann 1996, 35), па се у складу са таквим одређењем, враћена имовина бившим власницима може сматрати повраћајем старог угледа и, наравно, одузетих права.

Закључак

Иако је још рано говорити о очекиваним резултатима истраживања, већ се у прелиминарним фазама наслућује њихов потенцијални правац. Међутим, оно што предстваља основну истраживачку радозналост на првом месту јесте провера тезе изложене на почетку, односно оправданост тврдње о земљишном детерминизму који садржи симболичке конотације.

Са друге стране, очекује се да ће однос према земљи међу различитим генерацијама у оквиру истог домаћинства бити неуједначен, али не и потпуно супротан. Наиме, као прелиминарно мишљење износим став да се очекује разликовање два потенцијално другачија односа према земљи. Први је *симболички* и односи се на старије и средње генерације у оквиру домаћинства, који су емотивно али и економски инвестирали у земљу. Такође, те генерације у великом броју случајева памте или чувају као успомену приче о стицању њихове земље, потом другу аграрну реформу и одузимање земље, обавезан откуп, илегалне стратегије одржања и проширења земљишног поседа и томе слично, што их све обавезује да земљу чувају и обрађују макар и не остваривала профит. Са друге стране, предпоставља се да млађе генерације у оквиру једног домаћинства имају пре *инструментални* однос према земљи. Будући да ове генерације нису искусиле аграрне реформе, а у најбољем случају неки од њих памте повраћај земљишне имовине деведесетих година двадесетог века, чини се да оне земљу посматрају пре као средство за живот, економски и исплатив ресурс у правом смислу те речи.

Међутим, иако се чини да су ове две генерацијске димензије односа према земљи другачије и у конфликту, то може да се испостави као потпуно погрешна претпоставка на крају истраживања. Управо земља може да буде уједињујући фактор два поменута другачија погледа, докле год она постоји као фундаментална перспектива у обе „супротстављене“ генерације. Међутим то је само један потенцијални исход истраживања коме тек предстоји да буде доказан и потврђен.

Дакле, оно од чега полазим у овом истраживању ће уједно бити и моја завршна мисао у овом раду, а то је да докле год земља фигурира као интегративни фактор породице, без обзира на то да ли она оваплоћује најпре симболичку па тек потом економску димензију, и обратно, верујем да то даје за право да се говори о постојању села, додуше, донекле промењеног социјалним, политичким и културолошким утицајима.

Литература:

- Abrahams, Ray (ed). 1996. *After Socialism. Land Reform and Social Change in Eastern Europe*. Oxford: Berghahn Books.
- Berg, L. Richard. 1975. "Land: An Extension of the Peasant's Ego". *Anthropological Quarterly*. Vol. 48, No. 1. 4-13
- Гаћеша, Никола. 1984. *Аграрна реформа и колонизација у Југославији 1945-1948*. Нови Сад: Матица српска.

- Гаћеша, Никола. 1995. „Аграрна политика прве и друге Југославије“, у:
Радови из аграрне историје и демографије. Нови Сад: Матица српска.
- Geertz, Clifford. 1961. “Studies in Peasant Life: Community and Society”. *Biennial Review of Anthropology*. Vol. 2. 1-41
- Ђорђевић-Црнобрња, Јадранка. 2011. *Наслеђивање између обичаја и закона*. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Ерић, Миливоје. 1958. *Аграрна реформа у Југославији 1918-1941*. Сарајево: Веселин Маслеша.
- Јоксимовић, Мирко. 1981. *Хроника Арадца*. Зрењанин: Група издавача.
- Kanefff, Deema. 2004. *Who Owns the Past? The Politics of Time in a ‘Model’ Bulgarian Village*. Berghahn Books.
- Mendras, Henri. 1986. *Seljačka društva - Elementi za jednu teoriju seljaštva*. Zagreb: Globus.
- Наумовић, Слободан. 1995. „Српско село и сељак: Између националног и страначког симбола“. *Гласник Етнографског института САНУ* 44. Београд.
- Павковић, Никола. 1983. „Традицијско право и савремена сеоска породица“. *Гласник етнографског института САНУ* 32. Београд. 41-46.
- Павковић, Никола. 2009. *Банатско село – Друштвене и културне промене Гај и Дубовац*. Нови Сад: Матица српска.
- Попис пољопривреде 2012. године у Републици Србији – први резултати. 2013. Београд: Републички завод за статистику.
- Rogers, C. Susan. 1987. “Good to Think: The ‘Peasant’ in Contemporary France”. *Anthropological Quarterly*. Vol. 60, No. 2. 56-63
- Foster, M. George. 1965. “Peasant Society and the Image of Limited Good”. *American Anthropologist*. Vol. 67, No. 2. 293-315
- Halpern, M. Joel. 1963. “Yugoslav Peasant Society in Transition-Stability in Change”. *Anthropological Quarterly*, Vol. 36, No. 3.
- Halpern, M. Joel and John Brode. 1967. “Peasant Society: Economic Changes and Revolutionary Transformation”. *Biennial Review of Anthropology*. Vol. 5. 46-139
- Hann, Chris (ed). 1997. *The Postsocialist Agrarian Question. Property Relations and the Rural Condition*. Max Planck Institute for Social Anthropology.
- Hann, Chris (ed). 1998. *Property Relations. Renewing the Anthropological Tradition*. Cambridge University Press.
- Hann, Chris. 1996. “Land Tenure and Citizenship in Tazlar”. Ray Abrahams (ed.), *After Socialism: Land Reform and Social Change in Eastern Europe*. Berghahn Books.
- Чуровић, Олга. 1998. „Аграр и својинска трансформација“. *Агроекономика*. Нови Сад: Институт за економику пољопривреде и социологију села, Пољопривредни факултет. 3-8

Jovana Diković

Comparative Ethnography of Banat's Inhabitants Stances towards their Land: Land as a Symbolic Resource

This paper represents an introduction to comparative research of villages of Aradac and Gaj in the Banat region, and of different ethnic groups living there. In this research, inhabitants' attitudes toward the land will be examined, especially in the period of the land reforms and immediately afterwards, and since the democratic changed until present. Special attention will be paid to the land as a symbolic resource, i.e. "symbolic real estate". The research would mostly focus on how this symbolic relationship toward the land has been shaped historically (in the light of historic and political circumstances), and how it looks today. Possibilities for transformation of this symbolic relation with land and most important reasons determining it will also be analyzed. The aim of this paper is to point out to importance of the comparative ethnographic method, possible results which could shed light on a very specific relation 'individual – land', and complexity and characteristics of such a relation. This research would additionally stress the multicultural character of the Banat region through cases of cultural and customary diversity of attitudes toward the land.

Key words:
Banat, land, symbolic
resource, comparative
ethnography, Gaj,
Aradac.

**Издања Зборника и Зборника радова Етнографског института САНУ у
последњих тридесет година:**

Теренска истраживања – поетика сусрета / уредница Милина Ивановић-Баришић. Београд 2012, 235 стр. (Зборник Етнографског института САНУ 27)

Спомен места – историја – сећања / уредница Александра Павићевић. Београд 2009, 258 стр. (Зборник Етнографског института САНУ 26)

Културне паралеле: свакодневна култура у постсоцијалистичком периоду (Културни паралели: всекидневната култура в постсоцијалистическа период) / уредница Зорица Дивац. Београд 2008, 259 стр. (Зборник Етнографског института САНУ 25)

Слике културе некад и сад / уредница Зорица Дивац. Београд 2008, 288 стр. (Зборник Етнографског института САНУ 24)

Култура у трансформацији / уредница Драгана Радојичић. Београд 2007, 235 стр. (Зборник Етнографског института САНУ 23)

Свакодневна култура у постсоцијалистичком периоду / уредница Зорица Дивац. Београд 2006, 447 стр. (Зборник Етнографског института САНУ 22)

Етнологија и антропологија: стање и перспективе / уредница Љиљана Гавриловић. Београд 2005, 287 стр. (Зборник Етнографског института САНУ 21)

Прилози проучавању етничког идентитета / уредник Душан Дрљача. Београд 1989, 123 стр. (Зборник радова Етнографског института САНУ 20)

Зборник радова Етнографског института књ. 19 / уредник Душан Бандић. Београд 1986, 243 стр.

Зборник радова Етнографског института књ. 17-18 / уредник Душан Бандић. Београд 1985, 168 стр.

Зборник радова Етнографског института књ. 14-16 / уредник Петар Влаховић. Београд 1984, 571 стр.

Зборник Етнографског института САНУ је серија тематских зборника у издању Етнографског института САНУ. Периодична публикација Зборник радова Етнографског института САН/САНУ почела је да излази непуне три године по оснивању Етнографског института САН. Први број Зборника објављен је као подсерија у оквиру серије Академијиних зборника радова 1950. године. Ова серија је престала да излази са осамостаљивањем института, који и даље задржавају ову публикацију, али у оквиру својих серија. У таквом облику Етнографски институт је публиковао књиге 1-4 (1950-1962). Под називом Зборник радова Етнографског института САНУ почиње да излази 1971. године са књигом број 5 и траје до данас. У Зборнику се објављују резултати стручног и научног истраживачког рада о одређеним питањима, о тематским или регионалним испитивањима, саопштења са научних скупова, резултати рада на пројектним задацима и др. Зборнике Етнографског института САНУ је до данас уређивао читав низ сарадника Института, а тренутно је главна и одговорна уредница проф. др Драгана Радојичић. Зборници су доступни у електронском облику на мрежној страници института: www.etno-institut.co.rs, где је могуће наћи и додатне информације о Зборнику које је приредила Биљана Миленковић-Вуковић. Адреса електронске поште Редакције Етнографског института САНУ је marija.djokic@ei.sanu.ac.rs.

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

316.7(4-12)(082)

323.1(4-12)(082)

81'27(4-12)(082)

КУЛТУРНА прожимања: антрополошке
перспективе / главни и одговорни уредник Драгана
Радојичић ; уредник Срђан Радовић ; [превод Соња
Жакула]. - Београд :

Етнографски институт САНУ, 2013 (Београд :
Академска издања). - 250 стр. : илустр. ; 25 см. -
(Зборник / Етнографски институт САНУ ; 28)

На спор. насл. стр.: Cultural Permeations. -
Радови на срп. и енгл. језику. - Тираж 500.
- Напомене и библиографске референце уз
текст. - Summaries ; Резимеи.

ISBN 978-86-7587-071-5

1. Ств. насл. на упор. насл. стр.

а) Друштвени процеси - Антрополошки аспект
- Југоисточна Европа - Зборници б)

Национални идентитет - Антрополошки аспект - Југоисточна
Европа - Зборници с) Национални идентитет -
Социolingвистички аспект - Југоисточна Европа - Зборници
COBISS.SR-ID 198775052