

БАЊАШИ НА БАЛКАНУ

ИДЕНТИТЕТ ЕТНИЧКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ



БЕОГРАД 2005

БАЊАШИ НА БАЛКАНУ
идентитет етничке заједнице



SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS

INSTITUTE FOR BALKAN STUDIES

SPECIAL EDITIONS 88

THE BAYASH OF THE BALKANS

Identity of an Ethnic Community

Edited by
Biljana Sikimić

Series Editor
Dušan Bataković
Director, Institute for Balkan Studies



BELGRADE
2005

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ

БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ

ПОСЕБНА ИЗДАЊА 88

БАЊАШИ НА БАЛКАНУ

идентитет етничке заједнице

Уредник
Биљана Сикимић

Уредник посебних издања
Душан Батаковић
директор Балканолошког института САНУ



БЕОГРАД
2005

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

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

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

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

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

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

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

САДРЖАЈ / CONTENT

Биљана Сикимић

- БАЊАШИ НА БАЛКАНУ 7
The Bayash of the Balkans

Отилија Недићан

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

Софија Милорадовић

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

Marija Ilić

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

Првослав Радић

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

Анетари Сореску-Маринковић

- NAPOLITANCI IZ МЕНОВИНА 175
The Napolitans of Mehovine

Драгана Рајиковић

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

Svetlana Ćirković

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

Biljana Sikimić

- BANJAŠI U SRBIJI 249
The Bayash of Serbia

Магдалена Славкова

РУДАРИ У ИСТОЧНОЈ БУГАРСКОЈ И ЈЕВАНЂЕОСКИ ПОКРЕТ	277
The Rudari from Eastern Bulgaria and the Evangelistic Movement	

Aleksandra Kostić i Jasmina Nedeljković

KULTURA I ЕМОЦИЈЕ — СІГАНІ RUMUNI I ОПАЖАНЈЕ ЕМОСІЈА	295
Culture and Emotion — Romanian Gypsies and the Perception of Emotion	

Душан Дрљача

ЧИПУЉИЋКЕ КАЛАЈЦИЈЕ	311
The Tinkers of Čipuljić	

АУТОРИ	321
------------------	-----

Marija Ilić

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

0. O metodi

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

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

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

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

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

Informatori:

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

1. Uspostavljanje granice

1.1. Prostor

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

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

1.2. Jezik

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.3. Zajednica

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.4. Digresija o Bugarima

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

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

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

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

2. Stereotipizacija

2.1. Romi u pozitivnom kontekstu

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

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

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

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

2.2. Romi u negativnom kontekstu

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Minimalne kulturne razlike

3.1. Svadba

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

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

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

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

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

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

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

3.2. Pogrebni običaji

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

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

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

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

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

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

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

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

4. „Prevođenje“ srpske kulture: dodole i lazarice

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. „Prevođenje“ romske kulture

5.1. Romski Đurđevdan

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

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

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

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

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

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

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

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

5.2. Bajanje *od vilске namere*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.3. Romske „vile“

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6. Jezik i interkulturene veze

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7. U kontekstu „teorije prevođenja“

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

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

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

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

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

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

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

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

Literatura

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

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

Marija Ilić

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

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

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

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

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

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

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

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

Marija Ilić

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

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

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

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

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

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

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

БАЊАШИ НА БАЛКАНУ

Издавач

БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ САНУ

Кнез-Михаилова 35, Београд

balkinst@sanu.ac.yu

тел. +381 11 639 830

За издавача

Душан Батаковић

Лектор и коректор

Светлана Ђирковић

Превод резимеа на енглески и румунски језик

Анемари Сореску-Маринковић

Превод са румунског и бугарског језика

Биљана Сикимић

Припрема за штампу

Давор Палчић

palcic@eunet.yu

Штампа

PUBLISH

Београд, Господар Јованова 63

Тираж

600

Првосла Радзић

професор, катедра за Филозофију Српског језика у Београду, Научни институт за Балканолошки истраживање, Балканолошки институт САНУ, Београд, Србија
E-mail: prvosla@iib.ac.rs

БАЊАШИ НА БАЛКАНИ

Друга Радзић

доцент, катедра за Филозофију Српског језика у Београду, Научни институт за Балканолошки истраживање, Балканолошки институт САНУ, Београд, Србија
E-mail: druzga@iib.ac.rs

Биљана Сикимић

доцент, катедра за Филозофију Српског језика у Београду, Научни институт за Балканолошки истраживање, Балканолошки институт САНУ, Београд, Србија
E-mail: biljana@iib.ac.rs

CIP — Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

39(=135.1) (497) (082)
316.347(497.11) (082)
811.163.41'282.3:39(082)
811.135.1'282.4(497) (082)

БАЊАШИ на Балкану : идентитет етничке заједнице / уредник Биљана Сикимић ; [превод са румунског и бугарског језика Биљана Сикимић]. — Београд : Балканолошки институт САНУ, 2005 (Београд : Publish). — 322 стр. : илустр. ; 23 см. — (Посебна издања / Српска академија наука и уметности, Балканолошки институт ; 88)

На спор. насл. стр. : The Bayash of the Balkans. — Тираж 600. — Библиографија уз већину радова. — Резимеи на рум. и енгл. језику.

ISBN 86-7179-048-7

1. Сикимић, Биљана

а) Бањаша — Зборници

б) Етничке групе — Истраживање — Балканске државе — Зборници

ц) Национални идентитет — Културни аспект — Србија — Зборници

д) Етничитет — Вишестраност — Зборници

е) Етнолингвистичка истраживања — Србија — Зборници

COBISS.SR-ID 126984204