

Култура у трансформацији

Зборник
Етнографског института САНУ
23

КУЛТУРА У ТРАНСФОРМАЦИЈИ

ISBN 978-86-7587-042-5

SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY

Collection of Papers, Volume 23

Culture in Transformation

Editor in chief:

Dragana Radojičić

Editorial board:

Gojko Subotić, Radost Ivanova, Milica Bakić-Hayden, Marina Martinova,
Natalija Puškareva, Elena Uzeneva, Elefterios Alexakis, Peter Slavkovsky,
Sofija Miloradović, Bojan Žikić, Jelena Čvorović,
Mladena Prelić, Ljiljana Gavrilović

Secretary:

Marija Đokić

Accepted for publication by the reference of academician Dimitrije Stefanović and
associate member of the SASA Vojislav Stanovčić, at VII meeting of the
Department of Social Sciences SASA, on September 11, 2007.

BELGRADE 2007

ISBN 978-86-7587-042-5

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

Зборник 23

Култура у трансформацији

Главни и одговорни уредник:

Драгана Радојичић

Уређивачки одбор:

Гојко Суботић, Радост Иванова, Милица Бакић-Хајден, Марина Мартинова,
Наталија Пушкарева, Елена Узенева, Елефтериос Алексакис, Петер Славковски,
Софија Милорадовић, Бојан Жикић, Јелена Чворовић, Младена Прелић,
Љиљана Гавриловић

Секретар уредништва:

Марија Ђокић

Примљено на VII седници Одељења друштвених наука САНУ
одржаној 11. септембра 2007. године на основу реферата академика Димитрија
Стефановића и дописног члана САНУ Војислава Становчића

БЕОГРАД 2007

Издавач:
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
Кнез Михаилова 35/III, Београд, тел. 011-2636-804
eisanu@sanu.ac.yu
www.etno-institut.co.yu

Рецензенти:
академик Димитрије Стефановић
дописни члан САНУ Војислав Становчић

Лектор:
Софија Милорадовић

Превод:
Јелена Чворовић

Коректори:
Марија Ђокић
Биљана Миленковић-Вуковић

Штампа:
Академска издања
Београд

Тираж:
500 примерака

Штампање публикације финансирано је из средстава
Министарства науке Републике Србије

Радови у овом Зборнику резултат су рада на пројектима:

Савремена сеоска и градска култура – путеви трансформације (бр. 1868), *Традиционална култура Срба – системи представа, обреда и социјалних институција* (бр. 2157), *Србија између традиционализма и модернизације – етнолошка и антрополошка проучавања културних процеса* (бр. 147020), *Антрополошко испитивање комуникације у савременој Србији* (бр. 147021) и *Етницитет: савремени процеси у Србији, суседним земљама и дијаспори* (бр. 147023), које у целини финансира МН РС.

Садржај Summary

Мирослава Малешевић, <i>Културни обрасци у обликовању женског идентитета. Проблем одрастања основношколци у Београду</i>	7
Miroslava Malešević, <i>Shaping female identity: cultural patterns and the problems of coming of age among girls in elementary school</i>	20
Александра Павићевић, <i>Живот савремене сеоске омладине – на примеру села Дубона код Младеновца</i>	21
Aleksandra Pavićević, <i>Contemporary Rural Youth: Life in the Village Dubona Near Mladenovac</i>	34
Сања Златановић, <i>Свадба и конструисање идентитета</i>	35
Sanja Zlatanović, <i>Wedding and Identity Construction</i>	46
Јадранка Ђорђевић, <i>Ко кога наслеђује? – врањски крај у другој половини двадесетог века</i>	47
Jadranka Đorđević, <i>Who Inherits Whom in the 2nd Half of the 20th Century in the Vranje Area?</i>	61
Љиљана Гавриловић, <i>Живот у новој средини: балканска избегличка прича</i>	63
Ljiljana Gavrilović, <i>Life in new environment: the Balkans refugee' story</i>	92
Мирослава Лукић-Крстановић, <i>Методе и извори истраживања етничности: Срби у Батањи</i>	93
Miroslava Lukić-Krstanović, <i>Methodology and Sources put Forward to Explore Ethnicity: the Serbs in Battony</i>	101
Младена Прелић, <i>Етнички идентитет Срба у Мађарској: резултати истраживања</i>	103
Mladena Prelić, <i>Ethnic Identity of the Serbs in Hungary: Research Results</i>	117
Мирјана Павловић, <i>Асимилација и мањинске организације Срба у Темишвару у историјском дискурсу</i>	119
Mirjana Pavlović, <i>Assimilation and Serbian minority organization in Timisoara: a historical discourse</i>	134
Мирјана Павловић, <i>Међунационални односи: Срби у Батањи</i>	135
Mirjana Pavlović, <i>International Relations: Serbs in Battonya</i>	150
Јелена Љворовић, <i>Caste behaviors among Gypsies in Serbia</i>	151
Јелена Љворовић, <i>Кастинско понашање Рома у Србији</i>	168

Мирослава Лукић-Крстановић, <i>Спектакли XX века: политичке арене и културне сцене у Србији</i>	169
Miroslava Lukić-Krstanović, <i>20th century spectacles: political arenas and cultural scenes in Serbia</i>	188
Ивица Тодоровић, <i>Резултати истраживања обреда литија - допунски осврт</i>	189
Ivica Todorović, <i>Religious Processions: Additional Results</i>	213
Милина Ивановић-Баришић, <i>Промене у годишњим обичајима у подавалским селима</i>	215
Milina Ivanović-Barišić, <i>Changes in Annual Customs in the Villages Underneath the Avala Mountain</i>	235

Мирослава Малешевић

КУЛТУРНИ ОБРАСЦИ У ОБЛИКОВАЊУ ЖЕНСКОГ ИДЕНТИТЕТА

ПРОБЛЕМ ОДРАСТАЊА ОСНОВНОШКОЛКИ У БЕОГРАДУ*

Предмет рада на пројекту су утицаји друштвене и културне средине на формирање идентитета и улоге одрасле девојке, као и начини на које савремене девојчице доживљавају своје сексуално сазревање и прилагођавају се правилима понашања која подразумевају женске улоге у конкретној социокултурној средини (данашњи Београд). У вези са тиме, у овом тексту се представљају различите оптике посматрања женског развоја, од класичних психолошких теорија, које су жену посматрале као „недовршеног“ мушкарца, преко „феминизма различитости“, који жену дефинише као морално супериорније биће у односу према мушкарцу, до нових студија које указују на неопходност уважавања скривене, „тамне стране“ женске психе, њених „мушких“ атрибута, не зато што је жена „лошија“ или „боља“ од мушкарца, него зато што је то и њена људска особина.

Предмет и циљеви

Почетком деведесетих година прошлог века у Америци је, у организацији Удружења универзитетских жена, спроведено истраживање о односу између полне припадности и степена самопоуздања, урађено на узорку од три хиљаде дечака и девојчица, узраста од девет до

Кључне речи:

девојчице, адолесценција, постајање женом, култура, теорије развоја

* Текст је резултат рада на пројектима *Савремена сеоска и градска култура – путеви трансформације* (бр. 1868) и *Србија између традиционализма и модернизације – етнологско и антрополошко проучавање културних процеса* (бр. 147020), који су у целости финансирани од стране Министарства науке Републике Србије.

петнаест година. Резултати тог истраживања, највећег које је икада изведено на ту тему, били су обесхрабрујући, али очекивани, јер су потврдили оно што се већ претпостављало. Показало се, наиме, да пролазак девојчица кроз пубертет прати и значајан пад поуздања у сопствене способности: тамошње адолесценткиње почињу у том узрасту, двоструко више него дечаки, да верују како нису „довољно паметне“ или „довољно добре“ да остваре своје снове.¹ Извештај са тог пројекта поново је у америчкој јавности подгрејао стару расправу о вези између биологије и понашања. Да ли је генерално већа пасивност девојчица резултат рада хормона или културног условљавања везаног за очекивано сексуално понашање? Мада су старе представе о биолошкој условљености ових разлика одавно побила класична антрополошка истраживања у различитим културним заједницама, кључно питање је и даље отворено: наиме, ако родитељи, наставници, вршњаци, друштво у целини, имају толико другачија очекивања од девојчица него од дечака, на који начин им се та очекивања саопштавају, па девојчице постају њихове заточенице. У сваком случају, изразито високо присуство традиционалних образаца изненађујуће је за друштво у којем су феминистички покрети извојевали толике значајне победе, исправљајући неправде из прошлости према женама.

Ако је опадање самопоуздања доминантна одлика адолесценткиње у том друштву, како се тек разлике у понашању манифестују у културама које имају мање основа да се поносе женским постигнућима и оствареним правима? Како, на пример, изгледа почетак транзиције у женственост у данашњој Србији, земљи снажне патријархалности, уз то опустошеној ратовима у протеклој деценији (економски, морално), инфлацијом, изолацијом од света? На који начин околности у којима живе те девојчице утичу на формирање њиховог женског идентитета, како се испољавају у њиховим обичајима, вредностима и моделима понашања које усвајају? Из чега црпе самопоуздање девојчица одрасла у средини која, као наша, велича мушкарца ратника и слави националне хероје, у којој је, као што је пред сам распад Југославије оценила Славенка Дракулић, демократија „мушког рода, и што је још горе – носи чизме“? Колико упознавање њихових искустава говори о виталности културних стереотипа који се тичу родних разлика, а кроз које се рефлектују основне културне вредности средине?

Имајући та питања у виду, започела сам истраживање етнографије одрастања београдских основношколки, желећи да установим како девојчице у данашњој урбаној Србији доживљавају одрастање у девојаштво – у породици, школи, у односима са вршњацима, шта доминантно утиче на обликовање идентитета тих сутрашњих младих жена, коначно, како се саживљавају са својим новим улогама у тренутку кад се буде сексуалне жеље и интересовања. Предмет овог истраживања су, дакле, утицаји друштвене и културне средине на формирање идентитета и улоге одрасле девојке, те начини на које се

¹ Peggy Orenstein, *Schoolgirls – Young Women, Self-Esteem, and the Confidence Gap*, First Anchor Books Edition, New York 1995, XV-XVI.

савремене девојчице саживљавају са променама везаним за сексуално сазревање и прилагођавају правилима понашања уписаним у садржај женске улоге у коју ступају.

Питања родног идентитета, односа између пола (као биолошке чињенице) и рода (као скупа научених образаца понашања), проблематизовање концепта природа/култура у сфери полности, истраживање родних разлика, последњих година су у фокусу интересовања различитих научних дисциплина – психологије, антропологије, социологије, као и феминистичке теорије. Следствено становишту да је родни идентитет културна конструкција, резултат културног условљавања везаног за очекивано сексуално понашање жене, мене је пре свега занимало да покажем *како* култура „ради“ на обликовању женскости, како се концепт бити/постати жена обрађује у конкретной социокултурној средини (Србија, Београд, XXI век), тј. како у тој средини изгледа одрасти у женском телу. Мада се социјализација у правцу очекиваних мушко – женских образаца понашања одвија практично од рођења, мислим да пубертетски телесни преображај представља кључно место искуства одрастања. Неизбежно физичко сазревање – растуће груди, бокови, појава менструације итд. – дешава се у свакој генерацији на практично исти начин. Међутим, начин на који ће појединачне генерације реаговати на своја промењена тела дефинише одређени историјски тренутак; свет у коме девојчица живи, њено искуство „претварања“ у жену обликују конкретне социјалне и културне околности. У односу на традиционални образац, животи данашњих младих девојака имају битно другачију оријентацију. Сексуалне норме, брачни модели, односи у породици, очекивања од будућности, заправо све што је било суштина традиционалне женскости претрпело је, нарочито у другој половини протеклог века, овде као и на другим странама, радикалну трансформацију. Пред генерацијама младих девојака данас стоје веће могућности социјалних избора и личних слобода него икада раније. Савремена адолесценткиња није оптерећена строгим нормама сексуалног морала, на пример, али упркос тим променама, пролазак кроз пубертет представља за њу раздобље дубоке кризе. „Болови одрастања“, карактеристични за адолесценцију уопште, за стадијум лутања, конфликта са средином, потраге за сопственим идентитетом, код девојчица се, много више него што је то случај са дечацима, како је већ напред изнето, манифестују и кроз губитак самопоуздања и опадање степена поверења у сопствене могућности. Ако се, да употребим чувене речи Симон Де Бовоар, жена не рађа као жена, већ то постаје,² којим се облицима културног условљавања обликују свест и понашање данашње девојке у правцу пожељних представа женскости? Које могућности избора она има?

² Simon de Bovoar, *Drugi pol*, knj. 2, BIGZ, Beograd 1982, 11.

Теоријске основе Различите оптике научног посматрања женског развоја

Патријархална култура тврдила је да су осећајност, пасивност, несклоност конфликтима, жеља за блискошћу итд. искључиво женске особине (и то особине које красе „добру“ жену). А опет, у свету изграђеном по мушкој мери, те особине су на скали вредности увек заузимале мање значајно, маргинално место: мушка култура је, посматрајући живот сопственим очима, увек давала другоразредни значај како женама, тако и особинама које је у њих пројектовала.

Ни друштвене науке нису биле ослобођене ове пристрасности у корист мушкараца.³ До свести о томе да су теорије друштвених наука, поготову оне које су се тичале статуса и улоге жене у друштву, резултат истог традиционалног погледа на свет, дошло се током шездесетих година прошлог века, заједно са захтевима (првенствено женских покрета) за успостављање једнакости и правде и укидање дискриминације међу половима. Сазнање да научне теорије (па и сама научна терминологија) не само да нису родно неутралне, него да у описивању и вредновању људског понашања рефлектују конзистентну пристрасност према мушком роду, сензибилирала је научнике за критичко преиспитивање објективности и утемељености тих теорија.⁴

Као израз те нове свести настале су, током седамдесетих година прошлог века, бројне студије које су се фокусирали на посебан женски говор, начине организовања и системе вредности, са циљем да покажу како онај скуп

³ Žarana Papić i Lydia Sklevicky, *Antropologija žene - novi horizonti analize polnosti u društvu*. Predgovor u zborniku *Antropologija žene* (ur. Ž. Papić, L. Sklevicky), Prosveta, Biblioteka XX vek, Beograd 1983, 7-32.

⁴ Carol Gilligan: *In a Different Voice, Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge 2003, 6. Показало се у том преиспитивању да је и сам језик, не само научни него и свакодневни, изразито дискриминаторски према жени: на пример, саморазумљива употреба мушког рода у комуникацији мешовите групе - „ми смо се окупили“, „куда сте пошли“, или коришћење мушког рода за многе професије, чак и оне у којима је учешће жена подједнако заступљено, непостојање имена за професије у којима се жене појављују тек у новије време, што жену већ у старту онемогућава да себе види на водећем месту у неком од типично мушких занимања итд. Примера ради, пре двадесетак година је за потпредседницу Америке први пут кандидована жена, Џералдин Фераро. Новинари су нарочито били збуњени открићем да не постоји одговарајуће име за жену на тој функцији, тј. да неће знати како да ословљавају госпођу Фераро уколико буде изабрана: у јавној кореспонденцији, потпредседник (или председник, свеједно) се ословљава са „господин потпредседник“. У недостатку имице женског рода, одговарајуће име за потпредседницу било би, у енглеском језику, „госпођа потпредседник“, међутим оно је до тада коришћено једино да значи потпредседникову супругу (Mr. and Mrs. Vice President), али не и за жену која обавља посао потпредседника државе. Код нас је у то време на челу Владе СФРЈ била Милка Планинци. Иако наш језик познаје одговарајућу имицу женског рода за ову високу функцију, председница Владе је у јавности ословљавана искључиво као „другарица председник“. Видети о овоме више у: Svenka Savić: *Ideologija jezikoslovne elite*, Maripranje mizoginije u Srbiji (ur. Marina Blagojević), II tom, AŽIN, Beograd 2005, 97-102.

женских особина које се традиционално сматрају мање вредним од мушких представља заправо један посебан, кохерентан систем, који је напросто само другачији, а не инфериоран у односу на мушки.⁵ Нова феминистичка психолошка школа, настала током седамдесетих година на истој идеји, довела је у питање објективност класичних психолошких теорија, доказујући да су оне женски развој генерално тумачиле као проблематичан, зато што је за мерну јединицу у описивању и вредновању узиман једино мушкарац.⁶ На пример, Фројдова теорија психосексуалног развоја човека изграђена је искључиво на основу искустава мушког детета. По Фројду, формирање суперега или свести повезано је са страхом од кастрације. Будући да девојчице немају пенис, њима је, према Фројдовом учењу, природно ускраћена могућност за јасно решење едипалне ситуације, због чега женски суперега остаје угрожен, непотпун. Искројена према „мушком оделу“, жена у Фројдовој теорији није ни могла бити друго него недовршени, некомплетни („кастрирани“) мушкарац, а самим тим и инфериорна у односу на њега.⁷

Једностраног и пристрасног закључивања нису били ослобођени ни каснији истраживачи. Гилиган у својој студији указује на недостатке и погрешне закључке, настале на темељу те пристрасности, у радовима Пијажеа, Колберга, Левера и других психолога који су проучавали утицај полних разлика на формирање личности. Пристрасност се тиче њиховог вредновања учених и описаних разлика у понашању. Проучавајући начине играња девојчица и дечака предшколског и школског узраста, Пијаже је, на пример, установио да дечаки у игри са вршњацима показују већу склоност ка поштовању правила игре, склоност ка независности и организационим вештинама неопходним за координирање активности великих и разноликих група људи итд. За разлику од њих, девојчице се играју у мањим, интимнијим групама, често само са најбољом другарицом; склоније су одступањима од правила игре, импровизацијама, компромису и, уопште, више су заинтересоване за међусобне односе него за правила, на основу чега је Пијаже закључивао да девојчице имају мање развијен осећај за право, који је он опет сматрао суштинским за морални развој човека.⁸ Са друге стране, брига за осећања других коју, на пример, девојчице развијају кроз своје игре, није у оценама психолога добијала значајно место. Мерен мушким стандардима, модел женског развоја није стога ни могао бити тумачен другачије него као мање вредан.

⁵ Ž. Papić - L. Sklevicky, n. d., 12-13.

⁶ C. Gilligan, n. d., 6.

⁷ Gejl Rubin, *Trgovina ženama*, Antropologija žene (ur. Ž. Papić-L. Sklevicky), Prosveta, Beograd 1983, 125, i dalje. Видети интерпретацију Фројдове теорије психосексуалног развоја из женске перспективе у: Gloria Steinem, *What if Freud Were Phyllis? Or, The Watergate of the Western World*, у књизи: Simon & Schuster, *Moving Beyond Words*, New York 1994, 19-90.

⁸ Према C. Gilligan, n. d., 10.

Пијаже и други истраживачи сугеришу да дечаци и девојчице у пубертет улазе са различитим степенима друштвених искустава и различитом интерперсоналном оријентацијом, али се различитост очигледно оцењује из мушке перспективе. „Пошто је тешко рећи 'различито' а да се не каже 'боље' или 'горе'“, пише Гилиган, „пошто су мерне скале генерално извођене и стандардизоване на основу мушких интерпретација података добијених претежно или искључиво проучавањем мушке деце, психолози су били склони да мушко понашање поставе као норму а женско као неку врсту девијације или одступања од те норме“.⁹ Тако, каже ова ауторка, када се жене не уклапају у стандарде психолошких очекивања, генерални закључак бива да нешто није у реду са женама. Како се, на пример, адолесценција сматра кључним временом за сепарацију, женски развој се види као немогућност остварења сепарације и, стога, као проблематичан.¹⁰

Те нове, разноврсне, али тематски повезане студије о жени, које се називају „феминизмом различитости“, омогућиле су да на жену почне да се гледа не као на „недовршеног“, закржљалог (кастрираног) мушкарца, како су њен развој описивале класичне психолошке теорије, већ као на биће које је једноставно различито од мушкарца. Та нова школа мишљења види опште и готово универзалне разлике у развоју личности и улога мушкараца и жена као социјално конструисане обрасце, засноване на подели економског и породичног рада, а не као резултат неподударности мушке и женске анатомије. Ненси Чодоров (Nancy Chodorov), једна од представница те школе, сматра, на пример, да се родни идентитет као сама, непроменљива суштина формирања личности ствара у најранијем детињству, те да разлике међу дечацима и девојчицама треба тражити у психодинамици материнства.¹¹ С обзиром на чињеницу да су жене готово свуда те које воде бригу о деци, интерперсонална динамика формирања родног идентитета није иста за дечаке и девојчице, каже она. Пошто их одгаја особа истог пола, девојчице се идентификују са мајком, тежећи да остану блиско повезане са њом, и то искуство блискости и заједништва суштински је код њих неодвојиво од процеса формирања идентитета, тачније – то је сама суштина женског идентитета. Дечаци, међутим, следе њима блискији развојни образац: да би постали мушкарци, они морају да се одвоје од мајке. Сепарација и индивидуација су стога кључне одлике формирања њиховог идентитета. Следствено томе, закључује Чодоров, питање женског идентитета за девојке и жене не зависи од остварења одвајања од мајке или од прогреса индивидуације.¹²

⁹ Исто, 14.

¹⁰ Исто, 11.

¹¹ Šeri Ortner, *Žena spram muškarca kao priroda spram kulture?* У: *Antropologija žene* (Ur. Ž. Papić-L. Sklevicky), Prosveta, Beograd 1983, 173-175.

¹² Исто, 175.

Друго подручје критике тиче се претходно поменуте оптике научног посматрања. Керол Гилиган, једна од водећих истраживачица нове психолошке школе, каже да су класичне теорије показивале тако јасну пристрасност при вредновању мушких особина (агресивност, такмичарство, либидо) зато што су потпуно занемаривале женско искуство у описивању и тумачењу људског развоја, поистовећујући развој мушкарца са развојем човека уопште. Она је указивала на то да перспектива може бити значајно другачија, у зависности од тога ко је посматрач и коју позицију заузима. Другим речима, ако је посматрач жена, онда њене референтне вредности не морају нужно да буду исте као оне које има мушкарац. Њена представа о томе шта је вредно или шта је мање значајно у животу, њени приоритети, њено морално расуђивање, свакако се разликују од мушких вредности (тачније, од оних које смо усвојили као опште). Осећајност, из њене перспективе, може стога имати вишу вредност од борбености (типично мушка вредност), повезаност са другима – од аутономије итд. У том смислу, сепарација – која је раније узимана као кључна ознака развоја у адолесценцији и представљана као психолошка чињеница – не мора да буде „неизбежна или незаобилазна, природна или добра“, јер оно што важи за дечака не мора нужно да важи и за девојчицу.¹³ Посматрајући развој девојчица различитих узраста (разговори, праћење одрастања, посматрање понашања у групи итд.), Гилиган и друге ауторке дошле су до закључка да је женска свест фокусирана на везу и интимност, а одбојна је према такмичењу, постигнућу и „мушким“ облицима моћи.¹⁴ У међусобном дружењу, показала су та истраживања, девојчице преферирају активности у којима нема добитника и губитника, а у играма избегавају конфликт и склоне су компримишу како би очувале хармонију заједништва. Принцип на коме се организују групе девојчица јесте принцип повезаности, а не статусни. На том терену се, кажу ауторке, девојчице уче вештини осећајности, блискости и комуникативности.¹⁵

Стога је проблем са којим се девојчица у адолесценцији суочава заправо проблем усклађивања сопствених вредности (према којима је, социјализацијом, у ранијем детињству усмеравана) са вредностима које се фаворизују у друштву мушке доминације. Једноставно речено, ако се од ње од почетка тражи да буде „фина“ и „осећајна“, а улазак у свет одраслих суочава је са чињеницом да се у том свету, изграђеном по мушкој мери, вреднују независност, такмичење, индивидуалност, агресија, резултат ће бити конфузија и пасивизација. Може ли она да оствари сопствену независност, а да не убије „добру“ жену која треба да постане? И да ли уопште жели

¹³ C. Gilligan, *n. d.*, xxiii.

¹⁴ Jean Baker Miller, *Toward a New Psychology of Women*. Beacon Press, Boston 1986, 40, 116-118.

¹⁵ Deborah Tannen, *You Just Don't Understand. Women and Men in Conversation*, William Morrow and Company, New York 1990, 43-47. Упореди: Lyn Mikel Brown & Carol Gilligan: *Meeting at the Crossroads. Women's Psychology and Girls' Development*, Harvard University Press, Cambridge 1992, 3.

независност и моћ „на мушки начин“? Њихова истраживања сведоче о болним и неминовним прилагођавањима која девојчице морају да направе на прагу адолесценције, о одрицањима од сопственог „гласа“ за љубав тога да постану „добре“ жене и имају блиске односе са другима, о одустајању од сопствених жеља у страху да ће остати изопштене или ући у конфликт са околином, о навикавању на опрезност, попустљивост и несигурност.¹⁶

Представнице ове школе сугеришу, у ствари, нужност промене оптике посматрања, не само у науци, већ у друштву уопште, да би и женска реалност могла да се укључи у јавни живот, а како би особине и вредности које су сматране женским слабостима могле да се инкорпорирају у скуп друштвених норми и добију позитивно значење. Ти нови увиди у особености женског развоја, односно у природу односа између њега и преовлађујућег друштвеног поретка, инспирисали су многа потоња истраживања у науци, нове иницијативе, поново покренули политичку дебату о равноправности жена, мотивишући јавност (пре свега, унутар феминистичких група) на постављање нових питања.¹⁷

Уочавање недостатака западног хипериндивидуализма, указивање на опасности од занемаривања значаја међузависности и повезаности људи и добара, „етика брижности за друге“, као и други значајни доприноси критици модерног живота у целини (отуђеност, усамљеност), настали су на темељу тог новог погледа на свет, који укључује и „женски“ приступ структурисању друштва и „женске“ вредности. Међутим, нека од основних теоријских полазишта „феминизма различитости“ добила су у јавном дискурсу неочекивану обраду и изазвала бројне контроверзе. Изузетно значајни увиди у различитост женског развоја, њеног моралног резоновања, на пример, искоришћени су у делу јавности, пре свега у поткултурама феминистичког покрета на Западу, за подршку схватању по коме су жене не само другачије од мушкараца, већ су и морално супериорне.¹⁸ Екстраполирањем теорија о женској различитости на генералну оцену женских квалитета развио се у току седме и осме деценије (првенствено у Америци) читав систем веровања, по коме су жене због појединих особина као што су емпатија, незаинтересованост за хијерархију, повезивање сопственог идентитета са осећањима ближњих итд., природно кооперативне, ненасилне, мирољубиве и – боље од мушкараца.¹⁹ У том систему веровања, како пише Наоми Волф, „сва зла овог света проистекла су из жеље за моћи која се везује за мушкарце и која је институционализована у патријархату. Мушкарци су одговорни за хијерархију а хијерархија је почетни грех сваке социјалне организације. Жене

¹⁶ Lyn Mikel Brown & Carol Gilligan, *n. d.*, 42-88.

¹⁷ Žarana Papić – Lydia Sklevicky, *n. d.*, 12.

¹⁸ Naomi Wolf, *Fire With Fire. The New Female Power and How to Use It*, Fawcett Columbine, New York 1994, 175.

¹⁹ Susan Faludi, *Backlash. The Undeclared War Against American Women*, Crown Publishers, Inc., New York 1991, 325-332.

не желе хијерархију већ егалитарност, теже да се организују по принципу „мреже“ а не по принципу „лестнице“. Мушкарци желе да доминирају и раздвајају; жене желе да комуницирају и да се повезују... Мушкарци убијају; жене дају живот. Кад би жене владале светом у њему не би било ратова“.²⁰ Проблем са оваквим схватањем, каже Волфова, лежи у томе што оно одбија да види да се ради о „два различита људска приступа структурисању друштва, а не о родно условљеном понашању“.²¹ У том систему вредновања, моћ је зло само по себи, а не неутрална категорија која може да се искористи на добар или лош начин. Према томе, будући да је мушкарац историјски поседовао моћ, а да су са њом долазили ратови и деструкција, он, патријархални владар, јесте тај који природно подстиче негативне особине, док жене отелотворују оне супротне. Жене су, другим речима, само невине жртве на које мушкарац, као инфекцију, преноси своје „патријархалне вредности“. Како примећује Наоми Волф, тај родноцентрични поглед на свет, заснован на грубим генерализацијама разлика између мушкараца и жена, превиђа да су многе системе, засноване на правди и сажалењу, унапредили мушкарци, бринући о угњетенима, штитећи болесне и угрожене.²²

У ствари, оно што су у теорији „феминизма различитости“ били описи (социјализацијом стеченог) женског понашања, у овим интерпретацијама постају препоруке о томе како жене треба да се осећају и понашају. Импулс стварања одвојене женске сфере, покренут кроз те интерпретације, у којој ће се поштовати и величати управо оне дистинктивне женске особине које је патријархално друштво увек обезвређивало, показао се убрзо врло заводљивим. Борећи се за право жене на једнакост (на једнаке услове школовања, запошљавања, зараде), доказујући да жене могу да остваре на послу исто колико и мушкарци, феминистички покрети седамдесетих заиста нису довољно истицали женску различитост, поготову ону која се тиче материнства и бриге о деци. Улазак у „мушки“ свет заиста је донео женама, заједно са оствареним правима, и многа разочарања. Што су га више упознавале, с правом су бивале све критичније према његовим недостацима. Идеал „супержене“, која подједнако успешно испуњава своје задатке на послу и у породици, већина није била у стању да оствари. Трка за постигнућем у јавном животу била је сувише исцрпљујућа. У таквим, практично непромењеним и разочаравајућим условима, уз све отпоре које је друштво и даље пружало остварењу пуне једнакости жена и мушкараца, идеја о два паралелна, одвојена света – женског – хранитељског, брижног, ненасилног, и мушког – заснованог на моћи, агесији, доминацији, борби – стекла је у јавности велику популарност. Њу је, са једне стране, имплицитно подстицала снажна и ефикасна кампања противника женског ослобођења, која се ширила кроз штампу и телевизију, свет филма и забаве, кроз популарну културу, а у

²⁰ N. Wolf, *n. d.*, 144.

²¹ Исто.

²² Исто, 147, 176.

виду поруке женама: празан кревет и неплодна материца сувише су висока цена слободе. Уморне сте, усамљене и незадовољне, зато што тражите превише. Вратите се у кућу, где сте одувек и припадале, и ваши проблеми биће решени.²³ Са друге стране, допринела јој је реална немогућност жена да помире своје традиционалне вредности са захтевима радног места, структурисаног тако да не подразумева захтеве породице. У тим условима, пише Волфова, било је лакше и безбедније повући се у „бољу“, али зато потпуно безбедну, одвојену женску (феминистичку) сферу, него се борити за приступ друштвеној моћи, помоћу које би се систем могао преобликовати тако да испуни и женска очекивања. Уместо да се ти значајни увиди у женску различитост искористе за постављање захтева да се у систему заснованом на мушкој доминацији направи места за женске вредности, различитост је постала оправдање за повлачење жена из јавног живота. Таква подела одриче, у ствари, и мушкарцима и женама право на пуну људскост.²⁴

Тако обликована слика жене и њених „супериорних квалитета“ умногоме наликује на патријархални идеал „савршене“ жене, која живи да би усрећила оне које воли, несебичне сестре и мајке хранитељице. Из теорија о женској различитости, као и из бројних њихових интерпретација, допуна и „извртања“, потпуно је искључена она тамнија женска страна, која се као оличење зла и као пандан „доброј“ жени неговала током целе историје патријархата. Када је идеја да жене треба да буду равноправне са мушкарцима, зато што су људска бића, постала непопуларна, захтеви су преформулисани: жене треба да имају једнака права зато што су „боље“ од мушкараца. Са таквим образложењем, женски покрет је свакако имао добре разлоге да се удаљи како од слике, тако и од чињенице постојања „лоше“ жене. Али та слика једноставно није одговарала стварности. Керол Гилиган и Лин Браун су у свом истраживању психолошког развоја девојчица показале како се, на прагу адолесценције, многе девојчице боре да усагласе сопствене унутрашње потребе и жеље са сликом „добре“ девојке, коју друштво поставља пред њих као императив. Многе ту дилему решавају измишљањем једног „супериорног ја“, савршене девојке која може све: која нема лоших мисли, коју сви воле, која је увек љубазна. То супериорно ја, кажу ауторке, ради као имагинарна другарица, која подсећа девојчицу да потисне своја стварна осећања, своје непослушно ја, сваку „лошу“ особину, али и да у школи оствари најбоље резултате како би достигла врлину којој тежи.²⁵ К. Гилиган и Л. Браун су установиле, такође, да оне девојчице које су усвојиле тај перфекционистички став о себи тешко подносе сваки неуспех и склоне су самокажњавању, а до краја адолесценције им битно опада самопоуздање које су имале у ранијем детињству.²⁶

²³ Susan Faludi, *n. d.*, ix-xxiii.

²⁴ Naomi Wolf, *n. d.*, 174-176.

²⁵ Lyn Mikel Brown & Carol Gilligan, *n. d.*, 58-59.

²⁶ Исто. Упореди: Peggy Orenstein, *n. d.*, xv-xvi.

Као одговор на притисак таквих културних захтева, а у промењеним и свакако олакшаним друштвеним условима, кроз женску културу почиње крајем осамдесетих да се промовише слика „лоше“ девојке: агресивне, сексуалне, слободне, независне, али сада са позитивним предзнаком, као израз управо таквог женског избора. По речима Наоми Волф, то је био начин да се женска свест комплетира, да споји поцепане елементе сопственог идентитета, уједини своју „добру“ страну са својом „лошом“ страном, и да слободно проговори о томе да жена није „или добра или лоша“, већ да у исто време може бити и једно и друго – „и себична и несебична, и чедна и заводљива, и хранитељица и агресорка. Ни жртва ни светица, него потентно људско биће: одано пријатељима, опасно за оне који је угрожавају“.²⁷

Из тог сензибилитета је у науци и потекла критика оних теоријских полазишта „феминизма различитости“ која жену дефинишу као „бољу“ од мушкарца зато што је одбојна према мушким облицима моћи. Вероватно најубедљивију критику те школе мишљења дала је Наоми Волф у својој студији *Ватра са ватром*. Она тврди да из описа женске свести, коју су дале водеће теоретичарке те школе, изостаје потиснута, забрањена половина женске психе: жеља да се влада светом, која коегзистира у свакој од нас, заједно са жељом за блискошћу и повезивањем. Те своје тврдње Н. Волф заснива на сопственим истраживањима, спроведеним како међу девојчицама, тако и међу одраслим женама. Потпуно супротно теоријама феминизма различитости – по којима су девојчице склоне егалитаризму, немају жељу за одвајањем и аутономијом какву имају дечаца, сопствени идентитет не могу да одвоје од осећања својих најближих – Волфова је нашла да здраве девојчице (наравно, у зависности од индивидуалног темперамента) сањају о одвајању, постигнућу, признању, слави, аутономији и конфликту исто колико и дечаца.²⁸ Ради се о томе, каже Н. Волф, да свака девојчица почиње живот са жељом за моћи, снажном као што је и жеља за интимношћу, али да се социјализацијом, и то најпре у игри са вршњакињама („боље васпитаним“), а онда подражавајући одрасле жене, научи да потисне ту жељу и сакрије је као нешто о чему се не говори и што „финој“ девојци није својствено. Сцене које су у својим истраживањима описивале Танен, Милер, Гилиган и друге представнице феминизма различитости, у којима се девојчице понашају сараднички, подржавају једна другу, прилагођавају се групи да би сачувале пријатељство и слично, Наоми Волф сматра само половином истине. Из описа су, каже она, изостале сцене агресивности, такмичења, жеље за побеђивањем, исто толико честе, јер су испитиване девојчице већ научиле да потискују вољу за моћ, односно, научиле су шта је друштвено прихватљива прича, плаћајући великом контролом и опрезношћу своју „финоћу“ и „хармоничне“ односе. Она упозорава на такву, једнострану слику женствености, која замагљује женску вољу за моћ. По мишљењу ове ауторке, потискивање овакве природне чежње током одрастања развија код одраслих жена амбивалентан однос према

²⁷ Naomi Wolf, *n. d.*, 228.

²⁸ Исто, 261-268.

употреби моћи, тајни страх да ће постати „неженствена чудовишта“ ако им се буде пружила шанса да имају моћ. Проблем са женским искуством моћи је у томе што је друштвена моћ обликована према мушком моделу, те ако се жене не осећају удобно у „мушкој“ сфери, то није стога што им је жеља за моћи страна, већ управо зато што је нису имале довољно да ту сферу преобликују како би у њој било места и за „другачије гласове“.²⁹ Не ради се, дакле, о „преузимању власти“ нити о томе да жене треба да постану „као мушкарци“. Теоријска платформа Наоми Волф сугерише неопходност „легализовања“ те скривене половине женске психе, давања друштвеног одобрења женама да је испоље и прихвате као сопствену људску особину. Само заједно, оне чине комплетну слику жене. Само социјализацијом која би охрабрила девојчице да не потискују своје „патријархалне“ атрибуте (агресивност, такмичарство, жељу за постигнућем и признањем), већ да их испоље заједно са својим „мекшим“ особинама, може се остварити пуни људски потенцијал жене.³⁰

Колико се транзиција из детињства међу београдским девојчицама разликује од „болова одрастања“ њихових вршњакиња у развијеном свету, односно, која очекивања везана за понашање и улогу жене поставља пред њу друштвена средина у којој расте? На једном плану, с обзиром на културну и медијску повезаност са светом, београдске основношколке припадају великој светској заједници адолесцената и деле вредности, узоре, стилове понашања, одевања, музике итд. те поткултуре. Ипак, мене је првенствено занимало да, узимајући у обзир изнете теоријске ставове, уочим специфичности овог друштвено-културног система (културноисторијско наслеђе, социјалне околности, брачни односи, положај жене), као и историјског тренутка у коме испитиване младе Београђанке расту (распад земље, ратови, економска криза, оживљавање етничког национализма и с њим повезаних вредности, ретрадиционализација друштва, величање ратника мушкарца итд.). Кључ за разумевање сложеног процеса одрастања и усвајања женске улоге и идентитета тражила сам у општој друштвеној клими. Да бих дошла до што детаљније и обухватније слике тог процеса, у обзир сам узела специфичности хетерогене и сегментиране велеградске средине (различити социјални миљеи, начин живота, то јест, широки избор модела идентификације), као и њихове појединачне породичне околности (свакодневица, улоге у породици, подела послова, однос мајка – кћи). У овом истраживању, у дијалог су били укључени сви агенси социјализацијског процеса – родитељи, наставници, вршњаци, популарна култура итд.

Истраживање је обављено у три београдске основне школе: у центру града, на Новом Београду и у предграђу, у насељу Коњарник, ради упоређивања искустава одрастања у различитим социјалним окружењима, и то међу ученицима (оба пола) седмог и осмог разреда. Изабрала сам овај узраст као „међустадијум“, на пола пута од отпочињања биолошких

²⁹ N. Wolf, *n. d.*, 272-273.

³⁰ Исто, 228-232.

пубертетских промена до стицања адолесцентског статуса (маркер те зрелости данас је завршетак основне школе, „мала матура“), када девојчица „званично“ постаје девојка. Испитивање је рађено путем упитника и интервјуа. На упитник, у коме су испитаници изражавали своја мишљења о себи, односима с вршњацима, телу, сексуалности, слободном времену, плановима за будућност итд., одговарали су анонимно. Разговоре по мањим групама обављала сам са девојчицама спремним да говоре о личним стварима и сопственим искуствима. Сматрала сам да ће управо њихови лични, искрени одговори моћи најбоље да покажу у којој мери су девојчице саме, у процесу усвајања женског идентитета, активне учеснице које умеју да анализирају, подривају систем и манипулишу њиме, а у којој мери су само „жртве“ културног условљавања.

Резултати рада на пројекту објављени су у неколико појединачних текстова: *На прагу девојаштва: проблем одрастања основношколци у Београду* у: Животни циклус (зборник радова са бугарско-српског научног скупа), Софија 2000, 107-123; *Coming of Age of Elementary Schoolgirls in Belgrade* у: Times, Places, Passages. Selected Papers of the 7th SIEF Conference, Budapest 2001, 672-678; *The Belgrade Elementary Schoolgirls' Junior Prom*, у: Гласник ЕИ САНУ L-LI, Београд 2003, 35-42; *Снови о будућности: како дечаки и девојчице виде своје родне улоге*, у: Гласник Етнографског института САНУ LII, Београд 2004, 43-51; *The Introduction of Religion to State Schools in Serbia and „Orthodox(is)ing“ the Identity of Serbian Youth*, у: Ethnologia Balkanica 9, Sofia/Munich 2005, 225-241; *Оправослављење идентитета српске омладине*, у: Гласник ЕИ САНУ LIII, Београд 2005, 135-150; *Велика је и мала матура*, у: Мапирање мизогиније у Србији, зборник, ур. М. Благојевић, II том, Београд 2005, 297-305.

Miroslava Malešević

Shaping Female Identity

Cultural Patterns and the Problems of Coming of Age Among Girls in Elementary School

This paper deals with social and cultural influences that shape female identity and roles among young pre-adolescent girls in Belgrade. Also, sexual maturity, roles and adaptations of the girls are being discussed in the light of different theories on individual development and female maturity, including patriarchal and feministic approaches.

Key words:

girls, adolescence, becoming a woman, culture, theories of development

Александра Павићевић

ЖИВОТ САВРЕМЕНЕ СЕОСКЕ ОМЛАДИНЕ

-на примеру села Дубона код Младеновца-*

У раду је изложен део резултата проучавања села Дубоне код Младеновца. Живот савремене сеоске омладине представља оперативан пример промена које су се током друге половине двадесетог века, а посебно током његове последње деценије, дешавале на глобалном друштвеном нивоу. Трансформација традиционалног друштвеног концепта, те промена положаја детета у породици и друштву која се наводи као једна од значајнијих карактеристика епохе, видљива је и у овој локалној и још увек релативно изолованој средини. Живот, ставови и схватања адолесцената, али и искази старијих сељана о времену њихових младалачких дана, приказани су кроз неколико кључних питања: однос између родитеља и деце, социјализација и школовање младих, визије и размишљања о будућности, идеални и реални обрасци емотивног остварења, проблем полно-старосне асиметрије „брачног тржишта“, слобода кретања, говора и избора, могућност и начини упознавања, забава, слободно време и вредносни системи у вези са полним моралом.

Проучавање живота савремене сеоске омладине представља део ширег истраживања које сам, у оквиру пројекта, *Савремена сеоска и градска култура – путеви трансформације*, спровела у периоду од 2001-2003. године. Географски, истраживање је било лоцирано у област северне Шумадије, а тематски је било

Кључне речи:

савремено село, положај деце, омладина, могућности, модели, вредности

* Текст је резултат рада на пројектима *Савремена сеоска и градска култура – путеви трансформације* (бр. 1868) и *Србија између традиционализма и модернизације – етнолошко и антрополошко проучавање културних процеса* (бр.147020), који су у целости финансирани од стране Министарства науке Републике Србије.

усмерено на феномене из области брака, породице и полног морала. Пројектом су обухваћена три села из културне зоне Младеновца: Шепшин, Влашка и Дубона, с тим што је у последњем селу спроведено најтемељније истраживање.¹

Шири контекст истраживања представља мој покушај да на једном месту објединим и анализирам идеје и идеологије који су током друге половине двадесетог века биле примарне у процесу модернизације друштва у Србији, а које су се тичале брака, породице и полног морала.² Овај део истраживања посвећен је стога критичкој анализи начина на који су друштвена теорија, политика и законодавство током социјализма третирали поменута питања, док се други део односи на етнолошко проучавање наведене области. Законитости констатоване на овом микро нивоу, испоставиле су се као врло применљиве и на макро нивоу друштвене стварности у Србији на крају 20. века.

С обзиром на то да је село, које је до деведесетих година двадесетог века представљало скоро искључиво подручје интересовања етнолога – током последње деценије века скоро у потпуности маргинализовано³ – и у друштвеном и у научном смислу – моје интересовање било је усмерено на неколико кључних питања: шта се дешавало у овим релативно изолованим срединама током периода бурних друштвено-економско-политичких превирања, како су се промене манифестовале у том специфичном и економском и културном контексту и на који начин је оно што се сматра традиционалним наслеђем средине инкорпорирано у савремене институције сеоског друштва. У потрази за одговорима, настојала сам да обухватим целину сеоске свакодневице, фокусирајући пажњу како на малобројне преостале институције друштвеног (јавног) живота тако и на „животне приче“ појединаца, припадника различитих старосних групација. Но, због ограниченог простора, овде ће, као што је већ напоменуто, бити изложен само део резултата истраживања и то онај који се односи на запажања у вези са животом сеоске омладине. Под „омладином“ овде подразумевам првенствено популацију младих од тринаесте до деветнаесте године старости, али ћу се осврнути и на генералне карактеристике односа родитеља и деце и положаја деце у друштву, без обзира на њихов узраст. Осим тога, биће изнете и неке карактеристике младалачког доба које су у разговорима наводили припадници

¹ Истраживањем у наведеним селима било је обухваћено – у селу Дубона тридесет домаћинстава, а у селима Влашка и Шепшин по пет. Разговор у породицама и са појединцима је обављан методом интервјуа, а спроведена је и анкета међу ученицима седмог и осмог разреда основне школе у Дубони. Поред тога, коришћени су архиви Суда и Центра за социјални рад у Младеновцу.

² О томе види у: А. Павићевић, *На удару идеологија, Брак, породица и полни морал у Србији у другој половини 20. века*, Посебна издања ЕИ САНУ 57, Београд 2006.

³ О процесу и друштвене и научне маргинализације села види више у: А. Павићевић, *Идентитет етнологије и (не)оствареност антропологије*, Етнологија и антропологија – стање и перспективе, Зборник ЕИ САНУ 21, Београд 2005, 163-172.

старијих генерација, а које представљају извештај индикатор правца и садржаја друштвених промена.

Услови и параметри промена. Рађање малог броја деце (ретко више од двоје), што је током друге половине двадесетог века било карактеристично за већину дубонских породица, као и најпре постепена а затим скоро потпуна промена система вредности која се најкраће може дефинисати као усвајање градског модела живота, омогућили су вероватно најрадикалније одступање савременог сеоског живота од онога који је ову средину карактерисао у ранијим епохама. Центрирање породице на бригу о здрављу, благостању и заштити детета, улагање и надање у његово школовање и социјалну мобилност, његова слобода кретања, говора и опхођења према старијим члановима породице, представљају епилог вишедеценијског процеса трансформације патријархалних друштвених начела.

Традиционални модел, по коме се деца од малих ногу укључују у радне процесе у домаћинству, одавно представља реткост. Ово се углавном среће у трогенерациским породицама у којима нема запослених ван пољопривреде, али су и тада обавезе најмлађих подређене њиховим школским дужностима, па чак и потреби за одмором, забавом и рекреацијом. Током лета и школског распуста цела породица је у пољу или воћњаку. Ово се не односи на девојке у адолесцентском узрасту, које остају у кући да за остале спреме ручак. Генерално, може се рећи да је приметна тежња да се девојке, односно ћерке и унучке поштеде тешких физичких послова, са образложењем да их они свакако чекају у њиховој будућој породици. Током године, у домаћинствима у којима има запослених ван пољопривреде, послове на имању обављају најстарији чланови породице, уз повремену, углавном сезонску помоћ мушкараца (синова) средње генерације. Младићи и дечаци најмлађе генерације бивају упослени око стоке, а не ретко и око мањих послова на имању којима се придружују следећи своје старије мушке сроднике. Што се тиче васпитавања радног карактера младих, представници средње генерације и сами признају да бодре децу да наставе школовање како би лакше живели, односно како би мање радили, мада су свесни да тиме *секу грану на којој седе* јер, када они остаре, неће имати ко да ради на имању.

Повлашћен положај женске деце у радним процесима не огледа се, међутим, и у њиховим реалним наследним правима. Подразумева се и скоро је апсолутно правило да се сестра одриче свог дела имања у корист брата, тако да отац предаје управљање имањем сину који је дорастао за женидбу. То значи да он организује посао, набавља потребне ствари за домаћинство и пољопривреду и располаже новцем. Нису ретки, међутим, примери који говоре о незаинтересованости млађих генерација за прихватање ове количине одговорности и обавеза.

На основу посматрања и разговора са сељанима различитих узрастних групација може се закључити да се **односи између родитеља и деце** генерално одвијају без већих проблема, ексеса и трзавица. Родитељи из редова средње генерације показују веома висок степен уважавања слободе

мишљења, говора и делања своје деце, мада су, како кажу, слободе које су они уживали у односу на њихове родитеље, а посебно у односу на оца, биле далеко скученије. Они верују да знају где и у каквом друштву се налазе њихова деца и шта од њих могу очекивати. Разговор са децом је, међутим, показао да ипак постоје тајне недоступне родитељима, углавном у вези са симпатијама, заљубљивањем и младалачким сновима, као и то да млади, а посебно девојке релативно често имају „лажни алиби“ за каснији повратак кући. Родитељи, опет, сматрају да је *за ћерку мајка стуб, а за сина отац*, што се, међутим, може тумачити више као мото и пословица него као показатељ реалне „обуке“ полним улогама јер, судећи по разговору са омладином, ретко ко је са мајком или оцем причао о питањима и проблемима везаним за младалачку интиму. Ипак, осим што изражавају уобичајен бунт према старијима, млади се не жале суштински на своје родитеље и по свему судећи они подлежу веома малом броју ограничења. Деца се генерално фаворизују и то по питању њихових талената, успеха у школи и посебних интересовања, а дечаци и по питању њихових уже схваћених полних улога. Наиме, не ретко се малој деци постављају питања о симпатијама, а дечаци се похвалама подстичу да имају већи број девојака (девојчица). Тада они постају *татине мушкарчине* и *бабини и дедини јунаци*. Женској деци се често индиректно сугерише да жена не треба да трпи евентуалне проблеме у браку, што је у складу са све већом спремношћу родитеља да прихвате ћерку која би се развела.

Највећа брига родитеља старије деце, односно оне у предбрачном узрасту, јесте да се ћерки не деси нека „брука“ и да син не направи неку „багателу“. Ово су изрази који се односе на евентуално ванбрачно родитељство које би, како они мисле, озбиљно могло да утиче на судбину њихове деце. Ипак, већина родитеља је изјавила да не би оставила ћерку која је пре брака остала у другом стању, иако су истовремено сви уверени да се то никако неће десити.

Родитељи углавном познају младића или девојку са којом се забавља њихово дете, а размишљање једног оца на ову тему на занимљив начин илуструје поменуте релације: *Долазио је раније по њу њен садашњи муж. Ја сам је саветовао да води рачуна и да има разних мангупа... да је не одведу... шта да радим да га убијем или да ме убије?Кад је дошао код мене, ја сам рекао – немој да ви правите неке глупости! Јер кад се састану ватра и слама, она мора да гори, ал' ви немојте да правите глупости!*

Социјализација и школовање. Треба пре свега рећи да је већина припадника адолесцентске популације, након периода примарне социјализације у породици, прошла кроз установу за бригу о предшколској деци која постоји у селу. Ова институција је намењена првенствено деци предшколског узраста, али у њој често бораве и млађа деца. У Дубони нема адолесцената који нису завршили основну школу (или су се у време истраживања налазили у њеним завршним разредима), а знатан је број оних који су након стицања основног образовања, наставили са школовањем у некој средњој школи, углавном у Младеновцу. У генерацији њихових

родитеља већи је број оних који после завршене основне школе нису стицали даље школско образовање, од броја оних који јесу. Нису ретки случајеви жена, тада девојака, које су започињале средњошколско образовање, али су га, упознавши у новој средини свог будућег мужа, због удаје као и смањеног интересовања, прекидале. У селу је веома распрострањена пракса да се на даље школовање чешће шаљу женска него мушка деца, што се образлаже двоструким разлозима. Једно образложење лежи у тежњи да се мушка деца задрже на имању, а друго у уверењу да школско образовање представља својеврсни „мираз“ који девојкама, будућим супругама, отвара већи број могућности и при избору брачног партнера и у случају евентуалног нефункционисања брачне заједнице. Свакако, завршени основци се поглавито шаљу у специјализоване, најчешће занатске средње школе као што су текстилна, трговачка, медицинска, а дечаци у неким случајевима похађају и средње пољопривредне школе. Од двадесет анкетираних ученика осмог разреда основне школе у Дубони, само један дечак не жели да настави даље школовање. На питање коју школу би волели да похађају, само троје је одговорило именујући усмерење које их занима, док су остали одговорили са „не знам“ или једноставно нису ни одговорили. Од поменута три ученика један дечак је изразио жељу да упише информатику, један пољопривреду, а једна девојчица је себе видела у средњој медицинској школи. Знатно већи број је дао конкретан одговор на питање о визији своје будуће професије, па је жеља тројице дечака била да буду фудбалери, једног да буде механичар, двоје деце је пожелело да оде у иностранство, троје да се једноставно „запосле“, а једна девојчица је написала да би волела да буде фризерка.

На родитељске састанке иду углавном мајке, мада је опште правило да је интересовање за садржај и успех дечијег образовања у обрнутој сразмери са њиховим узрастом. Наиме, већина родитеља је изјавила да је само у почетној фази школовања одлазила на родитељске састанке и уопште била информисана о градиву које деца прелазе, док су их у каснијим фазама препустили њиховој личној сналажљивости, интересовању и способностима.

Међу онима који тренутно похађају средњу школу и онима који су је завршили, влада висок степен дезорјентисаности када су у питању **визије и размишљања о сопственој будућности** и професионалној и емотивној. Ни један припадник ове старосне групације није изразио жељу за стицањем факултетског образовања, а највећи број њих нема одговор на питање о томе чиме ће се бавити када заврше средњу школу. Чини се да се међу завршеним средњошколцима, младићи налазе у нешто бољем положају од девојака, јер су у прилици да „празан ход“ између утврђености школског живота и неизвесне будућности попуне одслужењем војног рока. Девојке о својој судбини размишљају као о причи са одавно одређеним садржајем у чијем редоследу се, после завршеног школовања налази удаја. С друге стране, иако су „љубавне“ теме преовлађујуће у разговорима између другарица, ретко која размишља о браку као о евентуалном крајњем исходу заљубљивања. Маштање о симпатији, па чак и касније забављање са „одмаштаном“ особом, остаје тако у сфери снова о идеалној љубавној причи која се, међутим, углавном завршава

расплетима реалног живота. Занимљиво је овде поменути да од осамнаест осмака који су изјавили да имају симпатију, свега би њих петоро желело да се са том симпатијом нађе у брачној заједници. Но, чак и оне девојке које успевају да себи признају да су њихови младалачки дани на измаку, свој будући идентитет по правилу чешће везују за материнство, него за супружански однос. Оне верују да „идеални муж“ не постоји, те да ће у животу, како саме кажу, због деце бити принуђене да поднесу знатна одступања од наведеног идеалног модела. У односу на њихове баке чији је брачни партнер изабран на основу сасвим рационалних параметара какви су били његово порекло, фамилија, величина имања и број наследника у кући, савремене дубонске девојке тврде да им ове ствари нису ни мало битне. На основу сабраних одговора мојих младих саговорница могло би се закључити да **идеалан младић** треба да буде племенит, добар и храбар, да не мисли само о новцу, да не пије, да је у стању да разуме своју девојку, да је „не вара“, да не допушта да му родитељи одлучују о животу. Његов изглед није од претеране важности, а већина девојака би била спремна да свом момку или мужу опрости евентуалну прелубу, уколико би биле сигурне да је то није било „нешто озбиљно“. „Реалан младић“ је, у очима дубонских адолесценткиња, момак који девојку жели да „искористи“, коме је превише стало да тога шта ће у селу неко о њему да каже, који размишља само о новцу, колима и мобилном телефону и коме је најбитније како девојка изгледа. Он је „кукавица“ којој други људи, поглавито родитељи, „одређују живот“, вечито у страху да приђе девојци која му се допада. Уколико би у овој ситуацији девојка преузела иницијативу, сви би рекли (тако бар девојке сматрају): *Ову нико неће, па се сама нуди*. Размишљање и одговори младића показују, међутим, висок степен стереотипизације наведених модела. Занимљиво је најпре поменути да мушка друштва дубонских средњошколаца далеко мање разговарају о девојкама него што њихове вршњакиње причају о младићима. Младићи сматрају да је девојкама стало само до тога да момак има доста новца, мобилни телефон и кола, мада истовремено признају да када се девојка заљуби *она батаљује да гледа у напред*. Момци тврде да им изглед девојке није на првом месту, а као битну особину „**идеалне девојке**“ наводе њену доброту, смиреност и одсуство љубоморе. Овакве изјаве би, међутим, требало упоредити и са најчешће навођеним савременим идеалом лепоте, који дубонски адолесценти налазе у америчкој глумици Памели Андерсон. Што се тиче односа према евентуалној **женској иницијативи** у процесу удварања, момци је углавном поздрављају, а неки су се чак сложили да би им у оваквим ситуацијама *„пао камен са срца“*.

Овакво размишљање постаје посебно занимљиво када се узме у обзир опсервација сеоског парова који, као један од разлога постојања великог броја нежењених момака у селу, наводи управо страх савремених младића од неуспеха при удварању. И заиста, у читавој области већ неколико деценија постоји феномен „продужене адолесценције“, који се углавном односи на мушку популацију између 25-40 година старости у оквиру које се налази знатан број **нежењених младића** и људи. У време истраживања у Дубони је

било око тридесетак оваквих случајева, а приближан број се наводи и за Влашку, Шепшин и Малу Иванчу. Број неударних девојака је занемарљив, што ипак сугерише да је овај проблем првенствено проистекао из бројчане диспропорције мушког и женског становништва одређених узрасних групација. Ова диспропорција, међутим не почива на ређем рађању женске деце у односу на мушку, него на интензивнијим брачним и професионалним миграцијама женског становништва у последњих двадесетак година двадесетог века, које се првенствено могу везати за већ поменути праксу чешћег школовања женске деце. Могуће је да су у овом контексту, и поменути психолошки проблеми, односно пасивност дубонских младића, у одређеном тренутку на „брачном тржишту“ одиграли значајну улогу. Поред тога, неки младићи из поменуте групације носе репутацију бекрија и бећара који просто *воле да врљају*, па тако својевољно не следе утврђени ток животних догађаја. Не ретко се код жена из породице ових нежења (код њихових мајки и баба) може наћи уверење да је њихово „нерегуларно“ понашање плод нечијих магијских радњи. Уколико успеју да се „размађијају“, ови престарели момци се по правилу ожене или удовицом или распуштеницом која у нови брак често доведе и дете из претходног.

Проблем недостатка девојака за удају по селима у Србији појавио се не само истовремено са повећањем броја школованих жена него и са ишчезавањем традиционалне институције **наводације**, тј. посредника при упознавању младића и девојке. Док су се брачни парови генерација рођених пре и непосредно после Другог светског рата, све до краја педесетих година двадесетог века, скоро без изузетка упознавали преко посредника, овај начин склапања брака био је прилично редак међу родитељима данашње генерације адолесцената, а данас је скоро у потпуности ишчезао. Нестанак институције наводације људи објашњавају променом система вредности, а посебно лабилношћу савремених брачних веза због које се евентуални посредници устручавају да било коме било кога препоруче. У односу, дакле, на своје бабе и деде, који се углавном пре брака нису ни познавали, као и на родитеље који су по сопственим критеријумима бирали брачног друга, али су са њим углавном провели релативно кратко време пре упловљавања у „брачну луку“, млади брачни парови и они који се налазе у предбрачном узрасту, дају себи далеко више времена и простора за бирање, упознавање и одлуку о овој важној животној прекретници. Јавни простор интензивне друштвене интеракције и **упознавања младих** премештен је са вашара, свадби и других опште друштвених светковина, преко корзоа, на кафиће, дискотеке и ноћне клубове у које се одлази углавном петком и суботом. Остале вечери током седмице проводе се у забавном парку који током летњих месеци бива постављен у црквеној порти или у кућним дружењима током зиме. Забавни живот дубонске омладине почиње далеко касније него што је било обавезно време повратка кући представника старијих генерација. Ову разлику једна старија информанткиња описује на следећи начин: *Није смело сунце да ти зађе на вашару, него мора да зађе код куће. Сада чекају да сунце зађе па да иду напоље*. Ограничења ове врсте постоје и када је у питању савремена

ситуација у селу, с тим што она више нису тако апсолутна него варирају од породице до породице. Генерално, уколико деца остају у селу, било да иду у црквену порту или код некога кући, време за забаву и дружење им није ограничено. Уколико се, пак, иде у Младеновац или у неко друго место, на пример у Мало Орашје где постоји дискотека, граница дозвољеног се у просеку налази око једног часа после поноћи. Приметна је тежња да се посебно женска деца опреме мобилним телефонима и возачким дозволама, како би им био омогућен што безбеднији повратак кући у те касне вечерње сате. Трошкови изласка покривају се или средствима **цепарца**, који као редовну месечну суму има мањи број младића и девојака, или се, што је чешћи случај, новац тражи и добија по потреби.

Гласна, углавном турбо-фолк музика, рингишпил, флипери и стони фудбал претежни су садржај забавног парка који, смештен у порти дубонске цркве, представља главно летње место изласка Дубоњана различитог узраста. Већ у раним послеподневним сатима овде почињу да се окупљају најмлађи житељи села, дечаци и девојчице од шест до десет, једанаест година старости. Они у порту бивају привучени углавном рингишпилом на коме проводе време све до касних вечерњих часова. Време престанка игре и забаве и повратка кући за децу овог узраста није строго одређено. Оно се углавном поклапа са временом када њихови родитељи, који се и сами дубонском **ноћном животу** прикључују око 8-9 сати увече, крећу на починак, а то је у просеку нешто пре поноћи. Занимљиво је било приметити да, девојчице поменутог узраста преузимају иконографију певачких звезда савремене србијанске турбо-фолк сцене. Наиме, оне су у великом броју обучене у оскудне мајчице посуте неким сјајним прахом или шљокицама, врло кратке или дубоко исечене сукње, а ретко која нема изманикиране нокте и неку модерну фризуру. Дечаци су одевени мање упадљиво, али знатан број њих има минђушу у левом уху. Овај детаљ, по казивању родитеља нема никакво друго, осим модно значење.

Најживљи моменти у забавном парку дешавају се петком и суботом увече, када се ту окупља велики број тинејџера. С обзиром на то да њихови родитељи углавном више не учествују у овој врсти забаве, младићи и девојке се, по речима „очевидца“, понашају доста слободно, па чак и раскалашно. Не ретко се парови сакривају по мрачним угловима порте одакле, до касно у ноћ, допиру *цика*, *вриска* и *смејање*. Мање-више уобичајен приказ представљају и младићи и девојке који јавно изражавају своје међусобне симпатије држањем за руке и пољупцима несакривеним од остатка света. Ипак, конзервативније девојке овакво понашање сматрају срамотом и кажу да везе које су тако јавно експонирани по правилу не трају дуго.

Иако, као што је већ поменуто, однос између родитеља и деце одликује прилично висок степен слободе и неформалности у опхођењу, који поред слободе кретања и различитих избора подразумева и мање-више нецензурисан разговор о доскорашњим табу темама, знања и информације из области полног и сексуалног sazревања остају ван домета овог односа. **Време забављања** савремених дубонских момака и девојака траје од неколико

месеци до неколико година. Без обзира што, како млади тврде, родитељи сматрају да однос забављања са неким аутоматски подразумева и брак са истом особом, не ретко се везе раскидају и „идеални партнер“ се тражи на другом месту. Старији адолесценти са којима сам разговарала о овој теми (седамнаестогодишњаци, осамнаестогодишњаци и деветнаестогодишњаци) сматрају да је ово нормална ситуација, али ипак, са одређеним негативним призвуком говоре о девојкама које су током овог „трагања“ промениле и десетину партнера. За разлику од потпуне осуде и саблажњавања над оваквим „грешницама“ од стране припадника старијих генерација, међу младима се за њих понекад налази оправдање у моделу „несрећне љубави“, који је иначе веома присутан у девојачким размишљањима. Овај модел је заснован на констатацији да се људи увек заљубљују у погрешне особе, које нису у стању да им љубав узврате истом мером, или да је чест мотив за склапање веза заборав претходних „несрећних“ љубави.

Што се тиче односа забављања и **пожељне дистанце између младића и девојке**, у Дубони постоје различити модели и схватања. Овде се најпре примећују разлике између хомогених генерацијских модела, с тим што модел генерације адолесцената у односу на друге карактерише унутрашња хетерогеност која подразумева широк спектар различитих одговора и тумачења овог питања. Ако су и имали било какав контакт са својим будућим брачним партнером, он је међу припадницима најстаријих генерација оствариван углавном током неке јавне светковине, где би се млади „бегенисали“, након чега би уследило распитивање о репутацији бегенисаног/не и њиховим фамилијама. Детаљи традиционалног модела избора брачног партнера добро су познати и обрађени у научној литератури, тако да нема потребе да се на њима дуже задржавамо. Ипак, занимљиво је поменути један обичај који препричавају Дубонке рођене двадесетих и тридесетих година двадесетог века. Наиме, уколико би се младић „загледао“ у одређену девојку, он ју је позивао да игра поред њега у колу. Без позива девојка није ни смела да заигра, док је пристанак отварао врата следећим позивима и зближавању. Ако би у присутном друштву постојао још неки младић са афинитетима према истој девојци, било је правило да она није смела да два узастопна кола одигра са два различита младића. Уколико би ово учинила, значило би да је „погазила“ прву игру, чиме би младић који ју је у њу позвао био осрамоћен и након чега би се вероватно завадио са својим конкурентом. Осим тога, било је младића и девојака који су тражили „да им певају“, односно да игру осим свирке прати и песма музиканата. Скромније и по општем убеђењу боље и поштеније девојке нису дозвољавале певање, већ су пристајале само на пратњу оркестра. Међу првом генерацијом потомака ових казивачица овај обичај се не памти, мада су и у време њихове адолесценције важила слична, веома строга правила полног морала. Ипак, већ ову другу генерацију карактерисао је већи степен толеранције прекршаја ових правила, посебно у вези са **предбрачним сексуалним искуствима**, као и њихова већа учесталост. Док је током прве половине двадесетог века предбрачно искуство значило неизвесну и обично тешку будућу судбину,

посебно за девојке, мада ни младићи нису били изузети, ново доба доноси извесно олакшање за ове „преступнике“. Наиме, иако са скученим избором, девојке са предбрачним искуством се чешће удају, а њихова „срамота“ је све мање, односно све је краће предмет препричавања и саблазни унутар сеоске заједнице. Већу „бруку“ у овом периоду представљало је рађање **ванбрачног детета**, мада припаднице средње генерације помињу да се у њихово време већ усталио обичај намерног побацивања у оваквим ситуацијама. О.А. која је, удавши се 1945. године дошла у Дубону сећа се случаја да је девојка родила и да се после није удала. Прича се и о једном случају који се десио седамдесетих година, када неудату, младу мајку није хтео да прихвати њен сопствени отац, па је она дете дала у неки дом, а њој самој се изгубио траг. У бољим ситуацијама ванбрачна деца су остајала код мајчиних родитеља, док су мајке, углавном са удовцима или разведеним мушкарцима, заснивале брачну заједницу. У потпуној супротности са овим је догађај из скоре дубонске прошлости када су мајка и отац девојке која је ванбрачно родила прихватили и њу и дете, а унучету направили велику прославу крштења са неколико стотина званица. Ипак, већина људи најстарије и средње генерације и данас сматра да је боље да се ванбрачно дете не роди. „**Абортус** је“ кажу они „противзаконит, а рођење је законито, али је срамота“. Занимљиво је да примедба о незаконитости абортуса не одликује њихово незнање о променама у области породичног и брачног права, него етички став о утробном чедоморству као прекршају религијског и моралног закона. Ставови наравно варирају у односу на то да ли их износи оне који имају мушку или женску децу. Наиме, родитељи женске деце су по правилу далеко толерантнији према ванбрачном рађању и далеко мање прихватају опцију абортуса као решење, јер сматрају да се тиме озбиљно нарушава здравље жене. Промена односа према ванбрачној деци вероватно је у складу са темељном променом става и понашања у сфери предбрачних односа на коју наилазимо код представника млађих дубонских генерација (рођених од половине шездесетих до краја осамдесетих година двадесетог века). Међу старијима из ове узрасне групације се ређе налазе оне чији је предбрачни живот одступао од традиционалних правила полног морала, али знатно чешће оне чији је став да млади треба да имају предбрачна сексуална искуства. Вероватно због тога што су саме претрпеле извесни притисак породичне контроле у периоду адолесценције, жене из ове групе често тврде да своју децу неће ограничавати по овом питању. Интересантно је да женске особе генерално чешће афирмативно говоре о могућности предбрачних авантура него што то чине мушкарци. Свакако, одговори представника ове генерације крећу се од потпуно негативних, преко попустљивих у стилу : „може, али да се не претерује“, до крајње либералних. Што се тиче понашања савремених адолесцената, када о њему говоре старији Дубоњани могло би се закључити да се о предбрачној чистоти уопште више не води рачуна. То донекле одговара истини јер предбрачна невиност не представља више битан услов за заснивање нормалне брачне заједнице, међутим, разговор са припадницима адолесцентске генерације показује ипак још увек релативно значајан степен присуства традиционалног модела. Тако је од двадесет анкетираних ученика

осмог разреда свега њих пет (три дечака и две девојчице) дало потврдан одговор на питање да ли млади треба да имају предбрачне односе. Нешто старији тинејџери су и нешто слободнији, с тим што се младићи по правилу стиде да о томе причају и чешће „чедни“ дочекују свој двадесети рођендан, него што је то случај са њиховим вршњакињама. Оне, иако не тако „развратне“ како их виде старији, ипак чешће и раније ступају у предбрачне сексуалне односе и генерално придају мању важност питању невиности као нечије карактеристике, него што је то случај са младићима који не ретко износе став да би волели да њихова невеста у мираз донесе предбрачну чистоту. Ипак, треба нагласити да се и знатан број девојака негативно односи према понуђеним слободама, те сматрају да треба невине да уђу у брак. Став ових девојака доста је добро резимирала једна од њих, рођена 1982. године: *Сви имамо слободу да радимо шта хоћемо, па онда од једног младића до другог, од једне девојке до друге, ретко се ко решава на брак. Слобода се користи на погрешан начин.* И младићи и девојке се слажу да исти, макар и неписани закони треба да важе и за мушкарце и за жене и да само онај младић који и сам није имао предбрачно искуство има право да тражи партнерку према својим врлинама.

Било како било, о предбрачним односима можда најбоље сведочи чињеница да девојке у великом броју трудне улазе у брак. Ово се дешава и у породицама које сматрају да строго воде рачуна о својој деци и у породицама у којима су деца ослобођена сваке контроле. Пример животних прича неколико породица које су почеле са „њен садашњи муж је прво долазио само до капије, а после смо је пуштали до Горње Дубоне“ или „ми је нисмо пуштали да се ноћу скита“, а завршиле предбрачном трудноћом девојака, сведоче о ерозији и ограничењима родитељског ауторитета и узмицању традиционалних и породичних модела пред утицајима „спољног света“ који младима пружа и сугерише читав спектар могућих понашања о којима њихови родитељи и старији сродници нису могли ни да сањају. Слободније понашање у области полног морала неки повезују са честом употребом алкохола, а у последње време и марихуане, у адолесцентским круговима. Осим тога, битно је поменути да резултати анкете спроведене међу ученицима осмог разреда дубонске школе указују на слабу информисаност ове узрасне групације о контрацептивним средствима. Наиме, место за одговор на питање о познавању средстава за контрацепцију сви анкетирани осмаци, осим једног, оставили су празно, а у једином добијеном одговору наведена је контрацепција „ултразвуком“.

Но, родитељска интервенција у неким ситуацијама се показује као делотворна. Наиме, уколико не бива прекинуто предбрачном трудноћом, на дуготрајно забављање тачку често стављају родитељи. Ова њихова интервенција није повезана само са моралним назорима него и са страхом од раскида ових дугачких веза које би, по њиховом мишљењу, значиле скоро сигуран губитак извесне позиције на „брачном тржишту“. И заиста, овде је реално важеће правило да уколико се један двадесетпетогодишњак после дуже и неуспешне везе поново нађе у момачкој а не, како се очекивало,

брачној ситуацији, његов избор бива сужен и такви се обично уписују у ред трајно нежењених, са slabим шансама за промену тог статуса. Тако један младић који је недавно „стао на луди камен“ прича да му је након његовог трогодишњег забављања отац рекао: *Прекидајте! Ил` тамо ил` амо. Ћерку сам дао да ћерку и добијем. Да живимо као сав нормалан свет.*

У супротности са релативном препуштеношћу и мање-више формализованом контролом савремене омладине налази се генерално повећана брига о њиховом комодитету, хигијени и средствима која им омогућују друштвени престиж међу вршњацима. Тако велики број младића и девојака има **сопствену собу** у кући, нешто више их дели са братом или сестром, а само у једном случају соба се дели са баком. У већини младалачких соба постоје музички уређаји, а у неким и телевизор за „личну употребу“ власника собе. Што се тиче гардеробе, иако нема случајева неке посебне екстраваганције, сеоска омладина се не разликује много од оне у граду. Велики број њих, као што је већ поменуто, има и мобилни телефон, а деца из нешто имућнијих породица омогућено је и стицање возачке дозволе. У издвојеним дечијим собама углавном се одвија дружење истополних вршњака или, мада нешто ређе, веће групе другова и другарица. Посете симпатија су, међутим, како тврде и родитељи и деца, лоциране у просторији за дневни боравак.

Слободно време адолесценти проводе углавном гледајући ТВ, затим слушајући музику, а мањи број њих чита и то већином романе – девојке љубавне, а младићи авантуристичке. Бављење спортом је такође присутно као чест садржај слободног времена, који практикују подједнако и момци и девојке. Девојке играју кошарку, док њихови вршњаци радије бирају фудбал.

Деликвентност сеоске омладине није посебно изражен проблем у овој области. Тамо где је има обично се изражава кроз асоцијално понашање и ситније испаде којима се углавном крши школска дисциплина. Како наводе сарадници Центра за социјални рад у Младеновцу, овакви проблеми нису нужно у вези са проблемима у породици, већ често представљају фазу развоја појединаца, чије се понашање формира под утицајем различитих фактора: средине, медија, уже групе вршњака и њених прокламованих система вредности. Број оваквих случајева показао је тенденцију раста током кризних деведесетих година, да би се данас поново кретао у границама локалних просека, мада нешто виших него пре поменутог периода. Осим асоцијалног и деструктивног понашања, по учесталости јављања издвајају се још возачки прекршаји адолесцената, типа брзе вожње, проласка кроз црвено светло или употребе недозвољене дозе алкохола. Кривичних дела као што су крађе, убиства и силовања међу сеоском омладином готово да и нема.

Као посебан куриозитет везан за живот дубонске омладине јавља се „пунолетство“, односно прослава осамнаестог рођендана, која представља новитет у обичајном животу села. По казивањима сељана, пунолетство је почело да се слави пре десетак година и најпре је овим обичајем обележаван осамнаести рођендан девојака. Ову повлашћеност женске деце Дубоњани

објашњавају потребом да се девојкама компензује велика прослава испраћаја у војску која се, наравно, прави мушкој деци. Осим тога, породице у којима нема мушке деце на овај начин се „одужују“, како сами кажу, другима (селу и друштву) код којих су одлазили на испраћаје. Ипак, у последње време се све чешће пунолетство прави и мушкој деци, уз образложење да се ћерки прави и „вођевина“ (када сватови дођу по младу да је воде на венчање). Остали рођендани се углавном не обележавају. Величина прославе пунолетства зависи опет од економских могућности породице, мада број гостију скоро никада није мањи од 100. У скромнијим варијантама прослава се одвија у кући и у дворишту, а у раскошнијим у кафани или се изнајмљује шатор. У ретким случајевима, овај догађај се заврши као журка за омладину, што се обично дешава уколико је породица у жалости. Поклони за осамнаести рођендан су разноврсни: од вршњака се углавном добијају различити козметички препарати, јефтинији делови гардеробе или бижутерија, док се од рођака добија новац или златан накит.

Иако нема ни структуру ни експлицитну функцију традиционалних ритуала прелаза, прослава пунолетства представља догађај којим се завршава период адолесценције и након кога би, по још увек очекиваном и прокламованом реду ствари, требало да следи склапање брака. Ова узрасна граница се заиста и поклапа са реалним, мада, виђено очима Дубоњана, не и са идеалним годинама у којима већина девојака и данас започиње брачни живот. Наиме, у складу са променом односа према деци и, генерално, са променом система вредновања сеоског живота, јесте и став родитеља данашњих адолесцената да је боље да се у брак уђе нешто касније него што су то они учинили. Понашање одређеног броја младића, као што смо већ рекли, приближава се овом новом идеалном моделу али, с обзиром на већ поменуте диспропорције на брачном тржишту, оно има неизванстан исход.

Одговоре на питања постављена на почетку овог излагања незахвално је давати само на основу једног сегмента истраживања који смо овде приказали. Живот савремене сеоске омладине, њени ставови и размишљања, обичаји и понашање, јесу индикација друштвених промена, али таква која се мора посматрати у ширем контексту промена. Потоње се може схватити као својеврсни узрочно-последични ланац дешавања којим је обележена новија друштвена историја Србије, односно србијанског села. Кључне „карике“ овог низа треба тражити у економским реформама које су у југословенском аграру спровођене након Другог светског рата и у секуларизацији друштва, која се појављује као најбитнија одлика овог периода. Основне последице поменутих процеса и идеолошких захвата биле су, са једне стране, промена у односу између приватне и јавне сфере живота, што се у сеоској средини манифестује кроз маргинализацију значаја институција друштвеног (јавног) живота, а са друге стране разградња сваке врсте ауторитета, а тиме и ауторитета оца и мужа. Овим је омогућено одвијање темељних промена у структури друштвених односа, у оквиру којих се мора посматрати и сегмент стварности који је био предмет овог рада.

Сеоска омладина налази се тренутно у ситуацији избора између традиционалних и савремених модела, између наслеђем утврђених и жељених животних опција, између тескобног живота пољопривредника и „ комфора“ и разноликих могућности градског начина живота. Њихови будући избори биће условљени различитим факторима, међу којима се на првом месту налазе мере економске, социјалне и културне политике које ће држава спроводити у односу на аграр, али и у односу на припаднике ове узрасне групације, без обзира на место њиховог живљења.

Aleksandra Pavićević

Contemporary Rural Youth Life in the Village Dubona Near Mladenovac

The life of contemporary rural youths in the village of Dubona near Mladenovac represents an operational model and example of the changes on the particular and global levels that took place in the 2nd half of the 20th century, especially in its last decade. This paper will present a part of the results of the research done in the village.

Transformation of the traditional social concept, and the change of children' status within a family (as one of the most prominent features of the epoch) is also evident in this local, still relatively isolated community. Life, attitudes and understandings of the adolescents, but also the accounts of some older informants in the village, are presented as accounts through discussion on some basic questions: relationship between parents and offspring, socialization and education of the youths, visions and expectations of the future, ideal and real patterns of emotional coming of age, the problems of gender-age asymmetry of the marriage market, freedom of movement, speech and choices, possibilities and ways of meeting others, fun, leisure time and value system related to sexual moral.

Key words:

contemporary village,
status of children,
youths, possibilities,
models, values

Свадба и конструисање идентитета*

Циљ овог прилога је сумарни преглед досадашњих резултата рада на проблему конструисања идентитета у периоду ретрадиционализације друштва – деведесетих година двадесетог века, а на примеру врањске свадбе. Осим тога, он има за циљ и својеврстан *postscriptum*: допуну већ објављених резултата и осврт на идентитет изражен у симболичком језику свадбеног ритуала на почетку новог века.

Циљ овог прилога представљају сумарни преглед и допуна досадашњих резултата рада на проблему конструисања идентитета у периоду ретрадиционализације друштва – деведесетих година двадесетог века, а на примеру врањске свадбе.¹ Друштвеноструктивистички приступ проучавању идентитета имплицира да је он, будући друштвена конструкција, динамичан, варијабилан, ситуационо условљен и подложен преговарању. С обзиром на то да је идентитет и сâм динамичан и процесуалан, у интензивним друштвеним дешавањима и превирањима, у кратком временском периоду, интензивно се мењао, градио и разграђивао, директно условљен кретањима на политичком плану.² Распадом федералне државе, владајуће идеологије и система вредности, дотадашњи идентитет (индивидуални и колективни) показао се као погрешан. Потреба да се он преиспита и коригује доводи почетком деведесетих година прошлог века до повратка у идеализовану и

Кључне речи: свадба, идентитет, етнички идентитет, локални идентитет, ретрадиционализација, глобализација, глокализација, Врање

* Текст је резултат рада на пројектима *Савремена сеоска и градска култура – путеви трансформације* (бр. 1868) и *Етницитет: савремени процеси у Србији, суседним земљама и дијаспори* (бр.147023), који су у целисти финансирани од стране Министарства науке Републике Србије.

¹ Резултати истраживања објављени су у неколико радова и у монографији: Сања Златановић, *Свадба – прича о идентитету: Врање и околнина*, Посебна издања Етнографског института САНУ 47, Београд 2003.

² Jelena Đorđević, *Plen ili žrtva: jedno razmišljanje o srpskom identitetu*, Kulturni i etnički identiteti u procesu globalizacije i regionalizacije Balkana, Centar za balkanske studije I, Jugoslovensko udruženje za naučno istraživanje religije IX, Niš 2002, 274–282.

митологизовану прошлост. У налету друштвених дешавања (грађански ратови, санкције међународне заједнице, дубока економска криза, хиперинфлација...), однос према сопственој прошлости мењао се и усложњавао, при чему је идентитет остао у стању продужене кризе.³

Свадба је најважнији, најразвијенији и садржински најбогатији ритуал животног циклуса. Она у згуснутом виду изражава друштвену стварност – економске, сродничке и родне односе, религијска уверења, и може се означити као парадигматичан догађај културе Срба (у смислу у коме овај појам објашњава Клифорд Герц⁴). С обзиром на такве одлике и значај свадбеног ритуала, корените промене, настале на глобалном друштвеном плану од краја осамдесетих година двадесетог века, а у склопу њих и „повратак“ традицији (ретрадиционализација) и проблематизовање идентитета, неминовно су се одразиле на његов облик, који добија нове контуре. Свадбени ритуал, као посебно осетљив инструмент, региструје и изражава поменуте друштвене промене.

Импулс за „повратак“ традицији кренуо је „одозго“, инициран од стране тадашње политичке елите. Истраживање је било усмерено на то да се сагледавањем ствари „одоздо“, из перспективе обичних људи, установи како су се кретања на глобалном плану одразила на ритуал који је најзначајнији у њиховом животу. На примеру врањске свадбе могу се пратити динамични друштвени процеси који карактеришу последњу деценију двадесетог века у Србији, иако подручје Врања има своје историјске, друштвене и културне специфичности.

Средишња тема савремене свадбе, оно што се обрађује у самом ритуалу, као и у исказима испитаника, јесте проблем идентитета. Појам идентитета је неодвојиво повезан с појмом ритуала, јер су ритуали уграђени у идентитет заједнице и служе да актуализују његове суштинске карактеристике,⁵ а с друге стране, и један и други појам су неразлучиво повезани с појмом традиције, који конотира прошлост и преношење вредности с генерације на генерацију. Савремена свадба је тачка пресека ова три појма, јер је она по својој форми, по своме садржају и значају веома погодна да се посредством ње проблематизују различити облици идентитета (етнички, верски, локални, родни...). С обзиром на то да је важна одлика свадбе деведесетих година управо тежња да буде осмишљена у традиционалном духу, показало се да је неопходно утврдити како је изгледала „стара врањска свадба“, на коју су се саговорници током истраживања позивали и према чијој су замишљеној слици обликовали данашњу свадбу. Са

³ Исто.

⁴ Kliford Gerc, *Tumačenje kultura* (2), Biblioteka XX vek, Beograd 1998, 276–277.

⁵ Gail Kligman, *The Wedding of the Dead*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1988, 262, 264.

тим циљем, реконструктивном анализом је установљена *традицијска свадба*⁶, која оквирно обухвата период између два светска рата. *Савремена свадба* је конципирана на основу стационараног, учесничког посматрања, разговора, као и на основу разматрања свих других расположивих извора података, и обухвата последњу деценију двадесетог века. Друштвене процесе који налазе свој израз у симболичком језику свадбеног ритуала наставила сам да пратим и даље.

Традицијска свадба, реконструисана истраживањем, веома се разликује од тога како је виде актери савремених свадби. Они прошлост интерпретирају са становишта савременог тренутка, конфликтног и вишезначног, па је заогрђу у улепшано рухо и веома селективно користе њен симболички потенцијал. Одређени ритуални поступци, обавезни на савременим свадбама, функционишу као експресија „правог“ традиционалног, мада су се у прошлости сасвим спорадично јављали, или их уопште није ни било. Упоредо с тим, постоји и тежња да се одређене ритуалне радње изоставе, иако су општепознате. Као појам, *традиција* конотира прошлост, али не остаје тамо као заувек окамењена и непроменљива категорија, већ се са становишта савременог тренутка тумачи на одређени начин, оживљавају се или редукују неки њени аспекти, она се модификује, пререструктурира, па и измишља. Тежња за успостављањем контакта са идеализованом прошлошћу и решавање болних проблема идентитета представља, у ствари, потрагу за мапом и локацијом у времену хаоса.

Свадба деведесетих: преклапање етничког и других облика колективног идентитета

У Србији се крајем осамдесетих година двадесетог века стварају услови у којима етничка идентификација постаје релевантнија од свих других категорија припадности. Свадба је, по својој форми и садржају (приватни ритуал на јавној сцени, веома разуђен и разрађен, дуго се планира и припрема), изузетно погодна да се доведе у везу са традицијом и да се, посредством ње, артикулише и афирмише етницитет.⁷

⁶ Значења придева *традицијски* и *традиционалан* нису прецизно разграничена и унутар етнологије/антропологије обично се користе као синоними. Дистинкцију придева *традицијски* и *традиционалан* установила је др Стана Ристић, научни саветник Института за српски језик САНУ, од које сам добила следеће објашњење. *Традицијски* је односни или присвојни придев („који се односи на традицију, који припада традицији“). Он казује припадање у најширем смислу. *Традиционалан* је описни или квалификативни придев („који се одликује традицијом, који је у духу традиције“). Он казује особину.

⁷ На свадби-спектаклу Цеце и Жељка Ражнатовића Аркана, 19. фебруара 1995. године, костимирањем се инсистирало на старој српској традицији, првенствено на православљу и ратничкој прошлости. Младужења је, обучен у стилизовану црногорску ношњу, гађао јабуку у Житорађи, родном месту младе. Потом се пресвукао у униформу српског официра из Првог светског рата, допуњену огромним крстом на грудима, на коме су се заклињали његови „тигрови“, и тако опремљен венчао се у цркви Св. арханђела Гаврила у Београду.

Етнички идентитет је само компонента ширег и обухватнијег појма *идентитета*, који осим етничке подразумева и низ других идентификација – локалну, регионалну, верску, класну, родну и др. Све ове идентификације нису одвојене, већ се међусобно прожимају и преклапају, а сразмера и интензитет су им ситуационо контингентни.⁸ Иако је етничка само једна у низу идентификација, од свих колективних идентификација она је најважнија, будући да у многим сферама захвата живот појединаца и заједница.⁹ Етничитет се друштвено (ре)конструише, али је одређен примордијалним атрибутима (порекло, сродство) и као такав има значајну афективну вредност за велики број својих носилаца.

Контрадикције које су обележиле деведесете године, општу конфузију односа и ставова, потрагу за идентитетом, потребу да се он успостави и истакне – све то изражава савремена свадба. Међутим, који од поступака на свадби проблематизује етнички идентитет, а када је реч о верском, локалном, родном или неком другом, тешко је прецизирати, јер између њих не постоје оштре границе, већ су у питању fine нијансе прелаза. Често се и једним истим поступком покрећу и изражавају различити облици и нивои идентитета. Ипак, покушаћу најпре да укажем на оне поступке којима се непосредно обрађује етнички идентитет, а потом – локални и родни.

Причајући о свадбама, моји саговорници су износили своја размишљања о томе да би требало поштовати традицију како бисмо знали „ко смо“, да је за Србе погубно што се стари обичаји заборављају и сл. Схватање нације као природне, органске категорије – превлађујући је став међу мушкарцима. Они су се, неупоредиво више од жена, у разговорима о свадби бавили националним идентитетом. Поред оваквих и сличних објашњења, као најилустративнији показатељи заокупљености националним/етничким идентитетом издвајају се песме са националном проблематиком, као и нагло повећан број венчања у цркви. Премда етнички и верски идентитет могу да буду сасвим одвојене категорије, православље је третирано као суштинска одлика идентитета српског народа, и то како у јавном дискурсу доминантном у овом периоду, тако и у објашњењима саговорника на терену. Број венчаних у цркви нагло расте од 1990. године, достиже врхунац 1993, а онда лагано

Опширније: Мирослава Лукић-Крстановић, *Продукција свадбене светковине у Београду (од ритуала до спектакла)*, Животни циклус / Жизненият циклъл, Етнографски институт с музей, Софија 2000, 215–216. Није случајно то што је управо свадба изабрана да се демонстрирају патриотизам, ратништво, вера и поштовање старих српских и црногорских обичаја. Младожења, међутим, није испоштовао основне норме понашања српске традицијске свадбе – да буде скроман и повучен, као случајно присутан, како његово држање описује старија етнолошка литература.

⁸ Antoni D. Smit, *Nacionalni identitet, XX vek*, Beograd 1998, 15, 269.

⁹ Исто.

опада, да би се 1999. и 2000. опет повећао.¹⁰ Веома је уочљиво да се учесници, и то старији, током свадбе много пута крсте – када се пријатељи поздрављају, када дочекују кума и старог свата, када ломе погаче, када их млада дарује и сл. За венчање у цркви више су заинтересовани млади, и то је одлука коју они самостално доносе. Испитаници, углавном мушкарци, своје мотиве за венчање у цркви објашњавају националном припадношћу. У објашњењима се јасно уочава стопљеност етничке и религијске идентификације.

У периоду од 1990. до 1993. године, на свадбама су нарочито заступљене песме о херојској прошлости. Када домаћини иду у сусрет куму и старом свату, неизоставно се пева песма која почиње стихом „Ко то каже, ко то лаже, Србија је мала“. У младожењиној кући, ујутру, певају се песме с љубавним и породичним мотивима, а национални мотиви су доминантни када се дочекују кум и стари сват. У периоду кризе и изразите осетљивости и пријемчивости на националне теме и симболе, кум и стари сват конотирају корене и њихово поштовање, као и снагу и величину породице. Уз то, кум и стари сват су мушкарци, са собом доводе своје госте, а с домаћинима (на челу су свекар, младожења и *младожењски момак*, пратилац и помоћник младожење) сусрећу се тако што у поворкама иду једни ка другима, са флашама ракије у подигнутим рукама; оваква слика указује на то да у сусрету има ратничких елемената. Блок песама са националном тематиком био је неизоставан и током весеља у ресторану. Песма „Тамо далеко“ певана је и по неколико пута. Како је присутност ових песама (као и ратничке реторике коју су оне пратиле) у медијима била све мања, тако је опадао и њихов број у ритуалу. У периоду од 1990. до 1993/94. године актуализује се проблем националног идентитета на глобалном плану, што ритуал, попут осетљивог инструмента, региструје и изражава. Од 1995. године, са променама у државној политици и са стишавањем ратног вихора на простору бивше Југославије, долази до постепеног повлачења и сплашњавања елемената којима се експлицитно изражава етнички идентитет.

У раздобљу интензивних друштвених промена и превирања, од 1990. до 1999. године, јасно се могу пратити „реакције“ ритуала, који у великој мери коинцидира с променама на глобалном плану. На почетку истраживаног периода, у ритуал улазе елементи са ознаком традиције, али се однос према њима мења и помера током времена. Неки оживљени симболи традиције, међутим, остају у ритуалу с подједнаком заступљеношћу. Фута, врста ручно ткане сукње, симбол традиције повезан са улогом свекрве, улази у ритуал на почетку испитиваног периода и остаје у њему као његов саставни део, играјући значајну улогу у зони преклапања етничког, локалног и родног идентитета. Фута изражава идентитет свекрве – мајке сина, ратника, будући да је једино у тој улози признаје доминантни етнонационалистички дискурс.

¹⁰ Године 1986. у цркви Света Тројица у Врању било је свега три венчања или 0,68%, да би 1993. у цркви било 130 венчања или 31,55% у односу на број грађанских венчања. В. табелу у: С. Златановић, *Свадба – прича о идентитету...*, 125.

Фута се, уместо шалвара које експлицитно конотирају „пусто турско“, препоручује и фолклорним друштвима (наслови у локалним новинама: „Наш фолклор на муслимански начин: српско коло у шалварима“, „Фатише коло нерадовачке девојке¹¹ у шалварима уместо у футама“).¹² Фута фигурира и као етничко и као локално идентитетско обележје.¹³ Сама реч је, међутим, арапског порекла,¹⁴ а у српски језик је ушла посредством турског. Објашњавајући мотиве да на свадби буду обучене у футу, жене су се изражено везивале за локалну традицију, као и за улогу мајке која је родила и дочекала да ожени сина. Овакав став има чврсту културну подлогу и утемељење (у српској патријархалној породици жена је посредством мушког детета градила своју позицију), па у периоду кризе и опште ретрадиционализације то избија на површину.

На почетку истраживаног периода, јак акценат ритуала је на етничком идентитету, да би, временом, локални идентитет – према речима информатора: „оно по чему смо ми Врањанци познати“ – добио примат. Национална идентификација, како објашњава Хобсбаум, увек је комбинована са идентификацијама друге врсте, па и онда када делује да је супериорнија од њих, а може да се мења и у веома кратком периоду.¹⁵

Деведесетих година прошлог века у Врању се тежи, у складу са националистичком естетиком хомогених и јасних категорија и граница, брисању оријенталних утицаја, а самим тим – и дела сопственог идентитета. Оријентални елементи наслеђа се, с једне стране, третирају као нешто што Врању даје специфичан колорит и препознатљивост на симболичкој мапи Србије, па се самим тим високо вреднују и стално изнова (ре)продукују. У исти мах, настоји се да се они – као нешто што није „наше“ – одстрани, али је етничко чишћење културе и језика неупоредиво теже од таквог чишћења територија.¹⁶ Врање је град који има богате слојеве стварности, али се слика о њему изнутра, а добрим делом и споља, везује готово искључиво за

¹¹ Нерадовац је село у непосредној околини Врања.

¹² Главни женски ликови у књижевном делима Боре Станковића носе шалваре. На исти начин се приказују и у позоришним и филмским адаптацијама. Многи извори, писани и ликовни, сведоче о томе да је чак и после ослобођења Врања од турске власти, 1878. године, женска ношња била турска. Традиција се, међутим, селективно интерпретира, односно извлаче се само они елементи који су у складу са програмом хомогенизације идентитета.

¹³ О употреби фута у свадбеном ритуалу в. С. Златановић, *Свадба – прича о идентитету...*

¹⁴ *Фута*, f. (ар.) прегача, кецеља, застирач. Abdulah Škaljić, *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, Svjetlost, Sarajevo 1989, 286 (šesto izdanje).

¹⁵ Erik Hobsbaum, *Nacije i nacionalizam od 1780: program, mit, stvarnost*, Filip Višnjić, Beograd 1996, 18.

¹⁶ Ranko Bugarski, *Jezik od mira do rata*, Sabrana dela knj. 11, Čigoja štampa i Biblioteka XX vek, Beograd 1997 (treće izdanje), 100.

оријентално осенчене симболе и мотиве, произашле из књижевног дела Боре Станковића, чија се значења даље умножавају.¹⁷

Значајно место у конструкцији локалног идентитета заузимају и старе градске песме, као и оне које као такве фигурирају. Омиљене су песме „Стојанке, бела Врањанке“, „Шано, душо“ и „Бело Ленче“, које је Бора Станковић познавао и унео у своја дела. Чињеница да је песме „Стојанке, бела Врањанке“¹⁸ и „Шано, душо“¹⁹ написао Драгутин Илић, брат песника Војислава Илића, који је у Врању службовао годину дана (1881–1882), а компоновао Јосиф Маринковић, није шире позната. Информатори сматрају да су то старе, „аутентичне“, „изворне“ врањске песме.²⁰ Обе песме певају се у измењеном и скраћеном облику. Све поменуте песме су и уметнички обрађене и заступљене у медијима. Оне песме (како старе градске, тако и орске и обредне) које немају уметничку обраду или су у медијима мање присутне, готово су непознате. Међу најомиљенијим свадбеним песмама су „Мито, бекријо“ и песма која почиње стихом „Волела ме једна Врањанка“, обе новокомпоноване, али тематски везане за Врање.

Током целог периода обухваћеног истраживањем, на свадбама се неизоставно певало „Гајтано, моме“, народна песма која има и своју уметничку обраду. На свадбама се, међутим, пева само први део ове песме, из којег сазнајемо да се младић обраћа девојци Гајтани изражавајући своју чежњу. Други део песме, који се изоставља, почиње девојчиним одговором којим се експлицира да је младић Турчин, а она Српкиња, као и то да су они заљубљени пар: *Турчине, аго, млади спаијо, / на горњи пазар сам се шетала. / Чудно сам чудо, аго, гледала: / куде се силни Турци писујев, / у турску војску, аго, да идев. / Гајтане, моме, мори Гајтане, / да л' мене младог, мори, писаше, / да л' мене младог, лудо, писаше? / Најнапред тебе, аго, писаше, / у турску војску, лудо, да идеш, / алени барјак, аго, да носиш!*²¹ Културни пуризам, када је реч о утицајима других и о њиховом присуству, рефлектује се са политичке и медијске сфере на ритуал обичних људи. Песма „Гајтано, моме“ пева се у скраћеној и „очишћеној“ верзији. Бројне друге песме, које

¹⁷ О улози коју књижевно дело Боре Станковића игра у причи коју Врањанци причају о себи самима в. С. Златановић, *Свадба – прича о идентитету...*, 144–151.

¹⁸ Песма се зове „Под пенцери-те“. Драгутин Ј. Илић, *Под пенцери-те*, Отаџбина: књижевност, наука, друштвени живот, књ. 9, свеска 33, 34, 35 и 36, Београд 1882; *Песме Драгутина Ј. Илића*, Београд 1884, 71–72.

¹⁹ Песма се зове „Ој, леле, леле!“ *Песме Драгутина Ј. Илића*, Београд 1884, 72–74.

²⁰ Како пише М. Малешевић, на простору сталног мешања и прожимања бива спорна свака аутентичност. Мирослава Малешевић, *Традиција у транзицији: у потрази за „још старијим и лепшим“ идентитетом*, Етнологија и антропологија: стање и перспективе, Зборник Етнографског института САНУ 21, Београд 2005, 228.

²¹ Момчило Златановић, *Народне песме и басме јужне Србије*, Српски етнографски зборник САНУ ХСVIII, Српске народне умотворине, књ. 6, Београд 1994, песма бр. 396.

опевају љубав младих различитих вера (хришћанске и муслиманске), остале су само у књигама.²²

Веза етничког и других облика идентитета од 1999. године

Тренд „повратка“ традицији у Србији почетком деведесетих, хомогенизација идентитета, говор мржње, захватају и Врање (како се из изложеног и види), али као ехо далеких догађања. Од 1999. године, НАТО бомбардовања и увођења међународног протектората на Косову, чији лиминални статус постепено прелази у завршну фазу, тема етнонационалног у Врању постаје горућа и свеprisутна: у свакодневној конверзацији, графитима, плановима за будућност... Објективне околности (близина Косова, велики број расељених лица са Косова у Врању, Бујановац на удаљености од двадесет километара – са већинским албанским становништвом, где грађани Врања нерадо одлазе, општа социјална несигурност...) погодују томе да етнонационалистички образац постане доминантан, а етнички идентитет – релевантнији од других облика припадности.²³ О Албанцима се у граду говори са осећањем угрожености, док локалне новине пишу о *албанофобији*, паници изазваној гласинама да Албанци у Врању увелико купују куће и станове.²⁴ Како су ми саговорници у Врању објашњавали, нико не намерава да ратује, већ сви настоје да се „обезбеде“ куповином станова у Нишу или Београду. У Србији је и иначе тренд да се новац добијен од акција у процесу приватизације улаже у некретнине; у Врању се готово искључиво поступа на тај начин.

Како се оваква (локална) ситуација, уклопљена у шири политички контекст (демократске промене из 2001. године, европске интеграције итд.), рефлектује на свадбу?

Етнонационализам је у порасту од 1999. године, али песме с националном тематиком, обавезне на свадбама деведесетих, сада сасвим изостају. Оне би исувише непријатно подсећале на период (изгубљених) ратова, фрустрација и губитака. Венчање у цркви постаје, међутим, саставни, структурални део свадбене церемоније. Број венчања у цркви знатно се повећава у односу на претходну деценију. Своје мотиве за венчање у цркви, у периоду деведесетих, саговорници су, посебно мушкарци, углавном објашњавали позивајући се на националну припадност („зато што сам Србин“), док су жене у том чину налазиле романтику и гламур. Сада је у одговорима евидентан помак: младенци говоре да су верници и показују

²² В. циклус оваквих песама у: М. Златановић, *н. д.*, од броја 387 до 412, као и у другим радовима истог аутора.

²³ Опширније: Сања Златановић, *Пут до Токија: етнонационализам у Врању од 1999. године*, Свакодневна култура у постсоцијалистичком периоду, Зборник Етнографског института САНУ 22, Београд 2006, 357–370.

²⁴ Зоран С. Николић, *Албанофобија: пошто Врање*, Врањске бр. 251, 23. мај 2002, 13–14.

познавање православног канона. У претходном периоду су млади самостално доносили одлуку да ли ће се венчати и у цркви или не; сада постоји (изречен и неизречен) притисак средине уколико они испоље колебљивост. Наизглед, чини се искорак из примарно етничког, експлицира се вера, али и жеља да се буде подобан („сви се сад венчају у цркви“). Црквено венчање, крштење детета и прослављање крсне славе постали су знак припадности колективу, знак неодступања, подобности. Разматрајући разлоге због којих је православље у постсоцијалистичком периоду произведено у еквивалент нације, Мирослава Малешевић пише да је све око нас „слика једног свеобухватног претварања целог друштва у православно друштво“, те да се целокупни идентитет нације своди на само једну димензију – верску.²⁵ Православни идентитет може за обичне људе да представља и привлачан огртач који се навлачи преко неразрешених личних конфликта, нарцизма и/или понашања које је у супротности са хришћанским вредностима (гордост, бескрупулозни каријеризам).

Употреба футе као симбола традиције у свадбеном ритуалу остаје с подједнаком заступљеношћу као и у претходном периоду, проблематизујући – пре свега – подручје родних односа. Употребу футе илустроваћу једним примером. На једној свадби у Врању 2006. године, свекрва је своје *свекрвино коло* одиграла одевена у футу, али на инсистирање мужа. Она је играла испољавајући, при томе, велику нелагодност и одмах по завршетку кола утрчала је у кућу да би се пресвукла. Свекар ми је том приликом објаснио да је његова покојна мајка поклонила футу његовој жени када је ова родила сина, са жељом да снаха футу обуче на дан када постаје свекрва. По његовом мишљењу, та фута се генерацијама преносила са свекрве на снаху, његова мајка је у тој фути одиграла своје коло онда када је њега женила, те он никако не би дозволио да они сада прекину тај низ.²⁶ Када његова снаха буде родила сина, објашњавао ми је даље, биће следећа која ту футу наслеђује. Један од гостију, високообразован млад човек, прокоментарисао је касније да би волео да његова породица има футу која се преноси с генерације на генерацију, да је та фута „породични аманет“ и чини „као да дух предака учествује у тој свадби“.

Од локалног до глобалног

Појам који може допринети разумевању врањске свадбе на почетку новог века и новог миленијума јесте *глокализација* – креативно спајање глобалних и локалних феномена. Појам *глокализација* обједињује половине

²⁵ Мирослава Малешевић, *Православље као срж 'националног бића' посткомунистичке Србије*, Свакодневна култура у постсоцијалистичком периоду, Зборник Етнографског института САНУ 22, Београд 2006, 116, 118.

²⁶ О статусу свекрве у врањској традицијској свадби и о фути као делу костима, опширније: С. Златановић, *Свадба – прича о идентитету...*, 63–68.

опозиције глобално/локално.²⁷ У кључу глокализације, врањска свадба се може посматрати као локални одраз глобалних утицаја и кретања.

У периоду деведесетих година двадесетог века елементи гламура и романтике груписали су се превасходно око младе, док су у другим аспектима ритуала служили само као декор. Сада се свадбена церемонија организује по угледу на гламурозна венчања богатих и славних, виђена у серијама и илустрованим ревијама. Учесници свадбе, нарочито главни протагонисти, понашају се као да играју у представи коју је неко други режирао. Одевање је костимирано, младина сатенска венчаница са обручима, „шлепом“, пластичним бисерима и другим сличним украсима, синтетичком чипком и рукавицама, с којима чини целину, изнајмљује се у специјализованим продавницама. Цена венчанице зависи од тога да ли се облачи први пут или је већ неколико пута ношена. У специјализованим продавницама купују се или изнајмљују и други пригодни реквизити (тракама и машнама обмотано сито, са којим ће свекрва одиграти своје коло, папирни и пластични цветови за ревере сватова, машне и шљаштећи папири за увијање дарова и украшавање капије и врата куће...). Торте и погаче²⁸ припремају посебно обучени и опремљени професионалци. Главна свадбена, тзв. *Младина торта* је на више спратова, гламурозног изгледа, а направљена је од маргарина и шлага, са додатим вештачким бојама и аромама. Служи се на гламурозно осмишљен начин, уз шампањак, пригушено светло, упаљене бакље... Власници ресторана утркују се у понуди инстант гламура: сале су богато декорисане балонима, тракама и/или цвећем, храна се може служити на специфичне начине, тачан је распоред званица за столовима, нуде се посебне просторије за поклоне, за малу децу, за предах младенаца... Све је подређено снимању камером, бљеште блицези фотоапарата, свекрва се пресвлачи више пута... Певач у ресторану најављује део свадбе када свако, по жељи, може да се слика с младенцима, а они у то време (а заправо и целог дана) стоје и позирају. У изнајмљеној опреми и вештачки дочараном, замишљеном гламуру, протагонисти „играју“ свој приватни ритуал на јавној сцени. Публику не чине само учесници свадбе, рођаци и пријатељи, већ и сви они који ће месецима и годинама касније гледати фотографије и видео снимке свадбе, догађаја од којег и за који се живи. Атмосфера и атрибути карактеристични за свадбе-спектакле нове елите деведесетих²⁹ примењују се сада, у симулираном виду, и на свадбама обичних људи. Сурогат гламура на свадбама у Србији показује (а, у ствари, и представља) и емисија „48 сати свадба“ која прати све припреме, куповине и

²⁷ Термин *глокализација* предложио је Роланд Робертсон. Објашњење овог термина даје Thomas Hylland Eriksen, *Ethnicity and nationalism*, Pluto Press, London 2002, 167 (second edition). В. и зборник текстова *Glokalni svet: osam ogleđa o globalizaciji*, Alexandria Press i Nova srpska politička misao, Beograd 2003; Vladimir Vuletić, *Rivalski pristupi u izučavanju globalizacije* (<http://www.bos.org.yu>).

²⁸ Погаче имају важну обредну функцију на врањској свадби, в. С. Златановић, *Свадба – прича о идентитету...*

²⁹ О свадбеним спектаклима у Београду в. М. Лукић–Крстановић, *н. д.*, 211–222.

свадбено весеље одабраних парова из различитих крајева Србије, а емитује се већ неколико година на Првом програму ТВ Београд, у ударном термину. У Србији постоје специјализовани часописи који се баве организацијом венчања, рекламама салона венчаница, дају „стилске“ препоруке и сл. Прижељкивани животни стил, који се импровизује на свадбама у контексту суморне транзиционе реалности, показује да идентитети постају (искључиво?) потрошачки.³⁰

Свадба, најважнији и садржински најбогатији ритуал животног циклуса у култури Срба, представља увеличавајуће огледало дубоких културних процеса и потреса. Она показује како се убрзано кретање „велике историје“ одражава на живот обичних људи, са реалистичношћу и конкретношћу с којом у антропологији „мале чињенице говоре о великим темама“.³¹

³⁰ О гламурозним венчањима гастарбајтера у североисточној Србији в. Драгана Антонијевић, „Сватовац“ и гламурозна венчања – свадбени феномени у североисточној Србији, *Жизненият циклус/Животни циклус*, Етнографски институт с музей БАН, София 2000, 251–264.

³¹ К. Герс, *н. д.* (1), 37.

Sanja Zlatanović

Wedding and Identity Construction

This report aims to summarize results obtained so far in the research that dealt with the problem of an identity construction in the period of tradition revival in 1990's, on the example of wedding in the city of Vranje, in southern Serbia. In addition, the report will serve as postscriptum: an addendum to the already published results and a discussion on identity expressed in the symbolic language of the wedding ritual in the beginning of the new century.

Key words:

wedding, identity,
ethnic identity, local
identity, tradition
revival,
globalization, Vranje

A wedding, so, appears to be the most important, the most elaborated and in contextual way, the richest ritual of a life cycle. It expresses social reality: economic, kinship and gender relations, religious beliefs, and could be designated as a paradigm event in the Serbian culture. Considering all these features and the importance of a wedding ritual, it was expected that all the changes at the global level of a given society (including the revival of the tradition and identity fluctuations) beginning in the 1980's, will be reflected also at the ritual, which then, takes new shapes. The societal changes are clearly evident in the ritual, since it represents an instrument of a special sensitivity and expression.

In the first part of the paper, I analyze the relationship between ethnic and other identities of a collective identity (religious, local, gender) on the example of Vranje's wedding ceremony in the last decade of the 20th century. The second part of the paper contains an analysis of the same problem, but within the period from 1999, NATO bombing and introduction of international peace forces protectorate in Kosovo.

Јадранка Ђорђевић

Ко кога наслеђује?

- врањски крај у другој половини
двадесетог века -*

У раду се говори о регулисању наследних односа у врањском крају, у социјалистичком и постсоцијалистичком времену. Истраживање је конципирано тако да се паралелно посматрају и анализирају обичајно право и државноправни систем. Однос између обичајног права и легислатуре посматран је на нивоу праксе и то са намером да се установе и објасне не само разлози већ и последице њихове упоредне примене приликом наслеђивања материјалних покретних и непокретних добара.

Регулисање наследних односа – тако би се оквирно могао именовати предмет овог рада, који представља синтезу оних резултата до којих смо дошли приликом истраживања установе наслеђивања.

Кључне речи:

наследни односи,
обичајно право,
легислатура,
Врање са околином

Рад се заснива на емпиријској грађи која је прикупљана током истраживања у Врању и околним селима, у периоду од 1999. до 2005. године. Теренски рад је подразумевао консултовање архивске грађе (оставински списи), присуствовање оставинским расправама у Општинском суду у Врању и обављање разговора са испитаницима.¹ Осим поменутих усмених и писаних извора, коришћена је етнолошка, правна, историјска и социолошка литература.

* Текст је резултат истраживања на пројектима: *Традиционална култура Срба – системи представа, обреда и социјалних институција* (бр. 2157) и *Србија између традиционализма и модернизације – етнолошко и антрополошко проучавање културних процеса* (бр.147020), који су у целини финансирани од стране Министарства за науку РС.

¹ Разговор је вођен са испитаницима оба пола, различитих година старости (између 25 и 75 година), свих категорија брачног статуса, који су рођени и живе у Врању или околним селима. Као посебну групу треба истаћи оне испитанике који су пружали податке на основу свог професионалног искуства. Мисли се на правнике, адвокате и судије запослене у Општинском суду у Врању.

Предмет истраживања, у хронолошком погледу, смешта се у другу половину двадесетог века, а просторни оквир истраживања представљају град Врање и села која се налазе надомак њега (до 15 км удаљена од центра града).

Основна намера овог истраживања била је да се утврди ко кога, када, зашто и како наслеђује. Да би се добили одговори на постављена питања, било је неопходно установити која се правила и принципи примењују приликом наслеђивања, а затим их довести у везу са социјалним окружењем и временом у којем функционишу. Сазнање да се приликом наслеђивања материјалних наследних добара упоредо примењују прописи два правна система – обичајно право и државно право – наложило је да се истраживање и рад конципирају тако да се паралелно посматрају и анализирају оба та система. Однос између обичајног права и легислатуре посматран је на нивоу праксеи то са намером да се установе и објасне разлози и последице њихове упоредне примене у датом социјалном времену и окружењу.²

* * *

У државноправном систему Србије, наследни односи чине сегмент наследног права. А наследно право представља „скуп правних норми којима се у држави регулише област наслеђивања“.³ До наслеђивања долази у случају смрти, или у случају проглашења лица умрлим.⁴ Наслеђивање представља поступак у оквиру којег се врши распоред имовине, односно заоставштине декујуса између наследника. Под заоставштином се подразумевају – према члану 1 ЗН/95. – „све покретне и непокретне ствари које су припадале оставиоцу без обзира на њихову вредност и количину“.⁵ Предмети

² Израз социјално време користимо у оном значењу које је изнето у студији Борута Брумена: *Sv. Peter in njegovi časi, Socialni spomini, časi in identitete v istrski vasi Sv. Peter*, Ljubljana 2000. Поменути израз сматрамо адекватним за употребу јер обједињује све оне аспекте који чине саставни део свих друштвених процеса у оквиру одређене заједнице. Социјална времена су, према Брумену, квалитативна и произилазе из заједничких (колективних) веровања, обичаја, искустава и свакодневне праксе, те тако омогућавају појединцу да се снађе у свом друштвеном простору. Без социјалног времена не бисмо могли одредити неки догађај. Социјална времена су та која нам омогућавају да у сећању повежемо неки – често пута привидан – континуитет дешавања (*Ibid*, 7), (прев. Ђ. Ј.).

³ *Pravni leksikon*, „Savremena administracija“, Beograd 1964, *nasledno pravo*, 502.

⁴ Смрт и проглашење лица умрлим чине прве и главне услове који морају бити испуњени да би до наслеђивања уопште дошло. У вези са тим је потребно истаћи да наш закон не познаје уговоре о наслеђивању, као што је то случај са неким европским законодавствима (видети: *Enciklopedija imovinskog prava i prava udruženog rada*, „Službeni list SFRJ“, Beograd 1978, 354; Тодоровић Владимир, Кулић Роса, *Наследно право и ванпарнични поступак у пракси*, Закон о наслеђивању са објашњењима, Закон о ванпарничном поступку са објашњењима, „Службени Гласник“ са п.о. Београд 1997, 32).

⁵ Видети у: Тодоровић В, Кулић Р, *Наследно право и ванпарнични поступак у пракси*, 24.

наслеђивања у правном смисли, изузев материјалних покретних и непокретних добара, јесу и извесна права и обавезе.⁶

Наследна добра се – према етнолошкој концепцији наслеђивања – деле на материјална, социјална и духовна добра.⁷ Значи, концепт наслеђивања који је дат у оквиру етнологије у Србији, шире је постављен и другачије замишљен у односу на онај који постоји у државноправном систему Србије. Н. Павковић сматра да је тако зато што се „правно схватање наслеђивања везује поглавито за институцију власништва, посебно за материјална добра.“⁸ Међутим, разлог ширег посматрања установе наслеђивања у нашој етнологији проналазимо у чињеници да се етнолошка концепција наслеђивања ослања на обичајноправну и патријархалну друштвену праксу, коју су етнологзи и остали истраживачи обичајног права евидентирали на простору Србије и у суседним земљама. Осим тога, обичајно право о којем говоримо није сегментирано као што је то случај са државноправним системом који функционише у Србији од друге половине двадесетог века. Наследно право у оквиру државноправног система у Србији представља сегмент грађанског права. Други његов сегмент чини породично право. Имајући наведено у виду, разлог непостојања правних прописа о наслеђивању социјалних добара, у оквиру државног наследног права, треба тражити у чињеници да се давање презимена, које се према етнолошкој концепцији наслеђивања сматра социјалним наследним добром, регулише у складу са Законом о породици.⁹ Из наведеног произилази да се презиме у оквиру државноправног система не сматра наследним добром, па се самим тим и не убраја у оквире наслеђивања. Међутим, давање презимена приликом рођења детета и избор презимена приликом склапања брака има везе са обичајноправним схватањима и значајем презимена у одређивању појединчевог идентитета. Но, то ипак нису ситуације које бисмо могли означити као наслеђивање. Али с обзиром на то да установу наслеђивања посматрамо са етнолошког/антрополошког становишта, није неосновано узети у обзир и презиме као наследно добро. Упркос томе, у раду анализирамо само наслеђивање материјалних покретних и непокретних добара. Наиме, поменута наследна добра представљају централни део заоставштине. Осим тога, до конфронтације поменутих правних система долази управо приликом наслеђивања поменуте врсте добара. При том, неопходно је напоменути да се дуализам и паралелизам обичајног права и законодавства у Србији испољавају код регулисања наследства на нивоу праксе (оставинска расправа), а не и у оквиру правне теорије.

⁶ Ibid, 24.

⁷ Видети: Pavković Nikola, *Etnološka koncepcija nasleđivanja*, Etnološke sveske IV, Beograd 1982, 28-33.

⁸ Ibid, 29.

⁹ Видети: *Porodični zakon*, „Sl. Glasnik RS“, br. 18/2005. <http://www.lawyer.co.yu/baza/gradjansko%20pravo.htm>

Правна легислатура и обичајно право не разилазе се у погледу материјалних наследних добара која улазе у састав заоставштине. Заоставштину чине материјална покретна и непокретна добра. У пракси се као покретна добра најчешће јављају: аутомобил, трактор, пољопривредне машине, оружје (пиштољ) и штедна књижица. А у састав непокретних добара улазе: кућа са окућницом, стан, обрадиве површине, ливада, шума.

За закон о наслеђивању, као што је наведено, врста и вредност наследних добара немају значаја приликом одређивања наследника и висине њихових наследних делова, што је посве разумљиво уколико пођемо од тога да су сви наследници, независно од своје полне припадности, година старости, места становања, равноправни при наслеђивању.¹⁰ Међутим, у оквиру обичајног права није тако. Распоред наследних добара зависи управо од претходно поменутих параметара. Непокретности као што су кућа и пољопривредно имање не наслеђују се по истим начелима као и покретна добра.¹¹ Стварне разлике у њиховом наслеђивању произилазе из различитог симболичког значаја који имају за појединца и сродничку заједницу у чијем су оквиру стицана и генерацијама наслеђивана. Одређивање симболичке вредности наследних добара може се у том погледу схватити као израз патријархалне сродничке структуре и идеологије која је присутна на овим просторима,¹² а може бити у вези и са колективистичким схватањима непокретне имовине.¹³

Породична имовина – како покретна, тако и непокретна – у пракси коју затичемо на терену, налази се у формално-правном погледу у својини оца, односно мужа. Искази информаната воде ка закључку да право употребе, односно располагања том имовином, имају сви они чланови породице који живе у заједничком домаћинству, па је самим тим и третирају као заједничку (породичну) имовину. Њена подела на покретна и непокретна добра постаје актуелна тек приликом наслеђивања. Тада се одређује ко ће наследити који део те имовине. А као што је наведено, њена расподела између наследника зависи од више фактора, у првом реду – од родне (полне) припадности наследника. Зашто родна припадност појединца игра кључну улогу приликом

¹⁰ Примарно начело које мора бити испоштовано код законског наслеђивања јесте постојање крвног или грађанског сродства између оставиоца и наследника (видети: Тодоровић В, Кулић Р, *Наследно право и ванпарнични поступак у пракси*, 45-46).

¹¹ Покретности, као што су: храна, стока, одећа и покућство, наслеђују се по главама чланова породице, односно сродничке заједнице, док се непокретности наслеђују по коленима браће (видети: Павковић Н, *Етнoлoшкa концепција наслеђивања*, 34-36).

¹² У вези са тим видети: Ивановић Зорица, *На кога личе деца: сродство код Срба и принципи перцепције сличности међу сродницима*, Обичаји животног циклуса у градској средини, Посебна издања ЕИ САНУ књ. 48, Београд 2002, 375-408.

¹³ Видети: Stojaković Velibor, *Funkcionalna i socijalna odrednica individualne imovine žena u odnosu na formalni karakter zadružne porodice*, Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu, Etnologija, n. s. sv. 43/44, Sarajevo 1989, 39-59.

одређивања наследника? На то питање покушавамо да одговоримо у тексту који следи.

* * *

Наш закон о наслеђивању познаје два вида наслеђивања:

- а) законско, односно интестатско наслеђивање и
- б) по опоруци, односно тестаментално наслеђивање.¹⁴

У раду, ипак, посматрамо само законско наслеђивање. Наиме, до изразитог паралелизма и дуализма између обичајног права и легислатуре долази управо код законског наслеђивања.

Истакли смо да закон поставља као основни предуслов, који мора бити испуњен да би се извело интестатско наслеђивање, постојање крвног или грађанског сродства између декујуса и наследника.¹⁵ Законски наследници сврстани су у наследне редове који се формирају с обзиром на близину сродства између оставиоца и наследника. У први наследни ред убрајају се деца и брачни друг оставиоца.¹⁶ У случају када оставилац нема деце, онда се његов брачни друг убраја у други наследни ред. Брачни друг декујуса у том случају конкурише за наследство заједно са родитељима, браћом и сестрама оставиоца. Наиме, њих закон поставља у други наследни ред.¹⁷ Трећи наследни ред чине оставиоचेви дедови и бабе и њихово потомство.¹⁸ Разлику између Закона о наслеђивању (у даљем тексту ЗН) који је био на снази у Србији након 1955. године и овог који је сада важећи проналазимо у томе што је ЗН из 1995. године давао могућност да оставиоца наследе и његове чукунбабе и чукундеде.¹⁹ У случају када декујус нема никог од законских наследника – имовину наслеђује држава.²⁰

Из наведеног се да закључити да ЗН даје могућност наслеђивања до петог наследног реда. Међутим, за нас је интересантан принцип по којем је законодавац класификовао наследнике у наследне редове. У погледу сродства, као чињенице која служи при формулисању законског наследног реда, постављају се три основна принципа. То су: врста сродства, обим сродства и распоред сродника. У страном и домаћем законодавству, нарочиту пажњу изазивало је питање обима сродника који се могу јавити као законски

¹⁴ Према члану 2 ЗН/95; у: Тодоровић В, Кулић Р, 1997, 29-30.

¹⁵ Видети: Ibid, 45.

¹⁶ Деца (брачна и ванбрачна) оставиоца и брачни друг наслеђују једнаке делове (члан 9 ЗН/95; Ibid, 48).

¹⁷ Члан 12 ЗН/95. (Ibid, 54).

¹⁸ Члан 16 ЗН/95. Овом члану је одговарао члан 17 ЗН/74. (Ibid, 58).

¹⁹ Члан 20 ЗН/95. (Ibid, 62).

²⁰ Члан 21 ЗН/95. (Ibid, 62-63).

наследници.²¹ Постојање ограниченог круга сродника који могу доћи у обзир као законски наследници – карактеристика је већине савремених правних система. У нашем наследном праву, деведесетих година двадесетог века запажа се тенденција ширења ограниченог круга законских наследника, али само у случају праволинијских наследника, тј. предака.²²

Обичајно право, уз вертикални познаје и хоризонтални, као и коси ред наслеђивања.²³ Хоризонтални ред наслеђивања примењује се у обичајном праву у случају „када се на једној страни јави недостатак мушких наследника“.²⁴ У том случају се поступа према праву представљања, односно репрезентације. Међутим, обичајно право у том случају признаје право наследства само браћи, односно њиховом мушком потомству.

Право представљања (*ius representationis*) се у оквиру легилсатуре примењује само код законског наслеђивања, и то у случају када носилац једног наследног реда умре пре оставиоца.²⁵ Интересантно је истаћи то да и у овом случају ЗН, за разлику од обичајног права, даје сродницима по оцу (*consanguinei*) подједнака права као и сродницима по мајци (*uterini*). Родна/полна припадност наследника се код примене права репрезентације не поставља као фактор који би служио за елиминацију наследника, као што је то случај у обичајном праву.

Основни закључак, који се намеће на основу анализе праксе коју затичемо на терену, гласи: појединци у ситуацијама када је неопходно применити правило репрезентације поступају у складу са обичајноправним схватањима. То значи да у случају када се расправља оставина деде, а место једног од синова који је покојни заузме – по праву представљања – његова кћи, тј. унука, она бива елиминисана из наследства од стране стрица или његових мушких потомака. Њој би по праву представљања требало да припадне онај део наследства који би наследио њен отац да је жив. У сваком случају, примена принципа представљања веома је сложена и интересантна за анализу. Управо због тога, захтева посебну пажњу и више простора за анализу од оног који смо у могућности да искористимо за овај рад. Уз сва ограничења, треба рећи да пракса коју затичемо на терену, а у вези је са применом права

²¹ У вези са формирањем законских наследних редова разликују се два схватања – неограниченост обима, односно удаљености сродничке повезаности декујуса и наследника, и ограниченост обима, односно близине сродства декујуса и наследника (видети: Благојевић Б, *Наследно право у Југославији*, 1988, 83-85).

²² Поменути закључак изводим на основу компарације закона о наслеђивању који су примењивани у Србији након педесетих година двадесетог века.

²³ Видети: Pavković N, *Etnološka koncepcija nasleđivanja*, 33.

²⁴ *Ibid*, 33.

²⁵ Члан 10 ЗН/95. Посебне одредбе права представљања примењују се у случају искључења нужних наследника (члан 63 ЗН/95.), код недостојности за наслеђивање (члан 6 ЗН/95.) и код одрицања од наследства (члан 213 ЗН/95.); у: Тодоровић В, Кулић Р, 1997, 52-53.

представљања, сведочи о томе да се оно примењује у циљу очувања породичне имовине у оквиру агнатске сродничке заједнице.

* * *

Наслеђивање, у ствари, подразумева прелазак заоставштине на наследнике. Прелазак заоставштине на наследнике спроводи се на основу прописа о стицању заоставштине и одрицању од наслеђа. Наведено подразумева да наследник има две могућности. Може да да „позитивну наследничку изјаву“,²⁶ што значи да је прихватио наследство, или да да „негативну наследничку изјаву“,²⁷ што значи да се одриче наследства. Са етнолошког/антрополошког становишта интересантне су, пре свега, побуде због којих се наследници одлучују за једну или за другу наследничку изјаву, као и последице које произилазе из тих изјава.²⁸

Пракса коју затичемо у проучаваној средини, у другој половини двадесетог века, показује да је давање наследничких изјава у корелацији са родном припадношћу наследника. То конкретније значи да особе мушког пола дају позитивну наследничку изјаву, а да се припаднице женског пола одричу свог наследног дела. Само је 10% жена које прихвате свој наследни део, односно – исто је толико припадника мушког пола који се одричу наследства.²⁹ Наведено се сматра последицом прихватања обичајноправних схватања наследних права и поступања у складу са њима. Свима нам је мање или више познато да начела обичајног права, која су вековима присутна на овим просторима, искључују жене из наслеђивања. Жене, у складу са тим прописима, имају право на удомљење и спрему, односно *pu'о*, али никако не наслеђују непокретну имовину.³⁰ Изузетак у том погледу представљају оне ситуације када родитељи немају мушко, већ имају само женско потомство. Тада, по неписаним правилима, непокретност наслеђује кћи, односно – кћери. У случају када за наследство конкуришу само сестре, имовина се дели на пола, односно на онолико делова колико је сестара. До одступања од наведеног правила долази, како пракса показује у случају када једна од

²⁶ Видети: *Enciklopedija imovinskog prava i prava udruženog rada*, I – III, Tom drugi, „Službeni list SFRJ“, Beograd 1978, 360-361.

²⁷ *Ibid*, 361.

²⁸ У правном и законодавном погледу, сматра се да наследник који се одрекао наслеђа није никада ни био наследник (члан 213 ЗН/95. у: Тодоровић В, Кулић Р, 1997, 296-297).

²⁹ Подаци које износим у процентима представљају израз процене ситуације од стране судија који раде на оставинама у Општинском суду у Врању. Њихова процена се подудара са схватањима осталих саговорника, а и са личним запажањима ауторке.

³⁰ Видети: Bogišić Valtazar, *Zbornik sadašnjih pravnih običaja u južnih Slovena*, knjiga prava, Gragja u odgovorima iz razliĉnih krajeva slovenskoga juga, Zagreb 1874, 212-221; Перић Живојин, *Приватно право*, Скупљене расправе из грађанског права, Београд 1912, 312-335; Павковић Никола, *Традицијско право и савремена сеоска породица*, Гласник ЕИ САНУ XXXII, Београд 1983, 41-45.

сестара живи са мужем и децом у заједничком домаћинству са својим родитељима. Она у том случају наслеђује целокупну заоставштину или њен већи део. Испитаници у образложењу поменутог правила наводе да је тако зато што је кћи која остаје у родитељској кући дужна да води бригу о родитељима и њиховој имовини, а након њихове смрти – да их сахрани и даје им помене. Начин на који ће се поменуто обичајноправно правило применити у пракси зависи понајвише од сестара и њиховог договора. Саговорници истичу да наслеђивање представља управо ону ситуацију у којој се јасно уочава природа односа између сродника. А према исказима судија Општинског суда у Врању – парнице се најчешће наследници истог пола. То није нелогично ако узмемо у обзир да се сестре, у ситуацијама када за наследство конкуришу заједно са братом, одричу свог наследног дела у корист брата. Али то, наравно, не значи да нема одступања од поменутог правила. Има их, и то нарочито у ситуацији када су брат и сестра били у сукобу „од раније“, како наводе информанти. То значи да је до конфликта између брата и сестре дошло још пре покретања оствинског поступка. Такви примери наводе на закључак да сестри сукоб са братом представља покриће пред осталим сродницима за поступање мимо обичајноправних начела. Међутим, то наравно не значи да сукоби брата и сестре могу бити адекватно решење за постизање егалитарности женског рода приликом наслеђивања.

Треба истаћи да се особе женског пола одричу и покретних добара. Тако аутомобил, трактор, оружје и томе слично наслеђују синови, а не кћери. Изузетак у том погледу представљају штедне књижице. Ту врсту покретне имовине, према неписаном правилу, наслеђују кћери и/или жена оставиоца. Сва остала имовина резервисана је за синове. Такво чињенично стање доводимо у везу са положајем који особе женског рода имају у патрилинеарној сродничкој структури и патријархалној идеологији. У проучаваној средини, утицај те идеологије уочљив је управо приликом организације породичних, сродничких и наследних односа.

Напоменули смо да кћери имају право на спремину. У садашњости, у проучаваној средини се за ту врсту добара користи назив *мираз*, односно *миразовина*. То су покретна добра која девојка приликом удаје добија на поклон од својих родитеља. Према схватању већине наших етнологa и правника, *мираз* подразумева надокнаду за наследство.³¹ То значи да поклон који кћи добије при удаји представља надокнаду за онај део имовине који јој по закону припада, а који она уступа брату. Међутим, чини се да ће однос између *мираза*, као поклоне при удаји, и наследства у том случају бити прецизније изражен уколико се између њих стави знак једнакости. Наиме, предмети које кћи добије при удаји на поклон од родитеља – то, у ствари, јесте њено наследство. При том изузимамо, наравно, оне ситуације у којима кћи наслеђује имовину и након смрти родитеља. У прилог изнетом мишљењу

³¹ Видети: Станимировић Војислав, *Установа мираза у нашој традицијској култури*, Правни факултет Универзитета у Београду, Србија – правна држава 25, Београд 1998, 98.

иде податак да се у проучаваној средини израз *миражџика* користи само за оне девојке, односно жене, које су наследиле или ће тек да наследе очеву имовину. То се, наравно, дешава у ситуацији када немају брата. На основу тога претпостављамо да је до употребе израза *мираз* – за покретна добра која кћи добије при удаји – дошло управо због тога што се та добра уједно сматрају и њеним наследством. Састав и вредност добара које кћери добијају на поклон при удаји варира у зависности од материјалних могућности родитеља и социјалног времена у којем су се удавале. Али мираз свакако садржи само покретна материјална добра. Шиваћа машина, кревет, сто и столице, као и одећа (капут, рецимо), улазили су у састав спреме у периоду педесетих и шездесетих година двадесетог века. Осамдесетих је била популарна спаваћа соба или новац у вредности спаваће собе. При том је евидентно да вредност добара која кћи добије при удаји, па макар она била велике материјалне вредности, никада није еквивалентна вредности имовине коју син, односно брат, наследи након смрти родитеља. А деведесетих година двадесетог века, у периоду економске кризе, бележимо примере удаје без мираза. Разлог за то је сиромаштво родитеља, односно материјална немогућност да обезбеде кћери поклон при удаји, а самим тим – и наследство.

Ненаслеђивање непокретности, конкретно обрадивих површина, од стране особа женског рода образлаже се у домаћој етнолошкој и правној литератури са „економским рационализмом“³² и правним дуализмом.³³ Такво тумачење неравноправности женског рода приликом наслеђивања није могуће прихватити у потпуности. Наиме, примери чије описе често сусрећемо у литератури изражавају идеални модел понашања.³⁴ Тако се и у случају наслеђивања дешава да у реалности затичемо ситуацију другачију од оне коју нам презентују не само други аутори него и испитаници сами. А при том наилазимо на ситуације када, рецимо, син не живи са родитељима и не бави се са пољопривредом, а ипак наслеђује то имање. Разлог ненаслеђивања од стране особа женског рода доводимо стога у везу са њиховом полном припадношћу, односно са местом које имају у оквиру патрилинеарног сродничког система.

Уколико поступање по обичајноправним начелима приликом наслеђивања посматрамо управо са аспекта оних актера који се тих правила стриктно придржавају, запазићемо да су жене свесне свог неравноправног положаја који се манифестује и код наслеђивања.³⁵ Међутим, судећи према

³² Лукић Радомир, *Наше ново право и сељачко друштво*, Глас САНУ, ССLXXX, Београд 1971, 155.

³³ Павковић Никола, *Традицијско право и савремена сеоска породица*, 41-42.

³⁴ Мисли се на онај идеални модел који представља „образац схватања које појединци из окриља патријархалног друштва имају о себи и друштвеној стварности око себе и битно је различит од реалног модела који функционише у пракси“ (Гавриловић Љиљана, *Појединац и породица*, Гласник Етнографског института САНУ LIII, Београд 2005, 197).

³⁵ У вези са тим видети: Ђорђевић Јадранка, *Полна припадност и наслеђивање*, Гласник Етнографског института САНУ LIII, Београд 2005, 213-221.

томе како су описивале свој положај у породици и сродничкој структури, те на основу тога како су се опходиле према оцу, брату и мужу – можемо закључити да оне само констатују чињенично стање, али да исто тако нису спремне да га мењају. Судећи према томе да се велика већина њих одриче свог наследног дела у корист брата, закључујемо да су им важнији складни односи са сродницима него егалитарност. Наиме, свесне су да им наслеђена имовина неће донети равноправност, а да им може угрозити лични идентитет и интегритет. Разлог због којег оне поступају по обичају проналазимо у чињеници да већина њих још увек не проналази адекватан модел који би им омогућио да наследе по закону, а да при том сачувају оно што се сматра „врхунским добром“ у средини у којој живе – складне односе са братом и осталим консангвиним рођацима.

Према обичајноправном схватању које затичемо на терену, синови су равноправни у наслеђивању *татковине*, тј. имовине која се налазила у својини оца.³⁶ Али уз то правило – назовимо га основним – постоје и друга која се могу посматрати као његове допуне. Њима се, у ствари, регулишу наследни односи између браће. А тичу се следећег: син који одлази из куће родитеља ради школовања или студирања, и запошљава се, има право само на мањи део наследства. Испитаници у образложењу наводе да појединац током школовања није учествовао у очувању и стицању породичне имовине, па самим тим нема право на исти наследни део као онај син, односно брат, који је остао на имању, односно – који се није школовао. Он је радио и за брата који се школовао. Осим тога, за школовање сина или синова потрошена су извесна материјална добра. Наследни део појединца који се школовао умањује се пропорционално висини утрошених средстава за школовање. Тако је син који се одлучио на школовање морао у старту знати да ће му након смрти оца припасти само један мањи део наследства.

Друго допунско правило гласи: син који „седи са стари“, односно онај који „ће нас дочува“, наслеђује целокупну имовину или њен већи део. Претпоставља се да син који живи у заједничком домаћинству са родитељима, заједно са њима брине о очувању имовине и о стицању нових материјалних добара. Његова је дужност, такође, да помаже родитељима када остаре и да поднесе материјалне трошкове њихове сахране и подизања споменика. На основу тога стиче право на наследство *татковине*. А уколико ту имовину дели са братом или браћом, њему би – како обичајна пракса налаже – требало да припадне већи део наследства. При том, кућу са окућницом или стан, у зависности од тога да ли се имовина налази на селу или у граду, према неписаним правилима, наслеђује управо онај син, односно брат, који је живео са родитељима, односно онај који се старао о њима.

³⁶ *Татко* је сроднички назив који се у врањском крају користи за оца. Из њега произилази израз *татковина* - имовина коју поседује отац, односно имовина коју појединац наслеђује од оца. Изразом *татковина* истовремено се означавају материјална добра и линија по којој се она наслеђују. Слично је и са изразом *мајковина*. Користи се за имовину коју поседује мајка, а коју појединац наслеђује од мајке, тј. по тој линији средства.

* * *

Из наведеног се може закључити да наше обичајно право карактерише патрилинеарна линија трансмисије, код које је заступљен вертикални ред наслеђивања. Патрилинеарна линија трансмисије подразумева пренос имовине и права декујуса на његове мушке потомке, а уколико их нема, онда најпре на оне сроднике мушког рода који се налазе на узлазно-силазној линији, а уколико ни таквих нема, онда на латералне сроднике мушког рода.³⁷ При том, она искључује сроднике женског рода из наслеђивања. Поменути редослед наслеђивања даје предност линији сродства у односу на близину сродничке повезаности. А првенство агнатских сродника произилази из првенства мушке линије. Редослед наслеђивања је у знатној мери условљен принципима брачног и сродничког система, конкретно – применом правила о патрилокалном настајењу брачног пара и патрилинеарним рачунањем сродства. То су два узајамно повезана принципа, на којима се базирају обичајноправна правила наслеђивања.

Међутим, то не значи да ће обичајноправна начела бити у примени све док се брачни и сроднички односи буду организовали према принципу патрилокалности и патрилинеарности. Поједини етнологи заговарају став да је веза између патрилинеарности и патрилокалности нераскидива, односно да ови принципи могу опстати само уколико делују заједно, и да промене код једног иницирају промене у оквиру другог принципа, самим тим утичући на трансформације у наслеђивању.³⁸ Такав став се може донекле прихватити за период деветнаестог и прве половине двадесетог века, када су друштвени услови омогућавали несметано постојање и функционисање поменутих принципа. С обзиром на то да у средини у којој је вршено истраживање наилазимо на примере који указују на извесне трансформације у примени правила патрилокалности (мисли се на неолокалност), а будући да се наследни односи и даље регулишу у складу са патрилинеарним редоследом трансмисије (син наслеђује у сваком случају, живео он са родитељима или не, и невезано за то да ли се старао о њима или не), не можемо тврдити да брачни и сроднички систем условљавају примену обичајноправних начела при наслеђивању. Ипак, зато утичу на једну, очигледно важнију ствар – одређују место појединца у сродничкој структури. А уколико се узме у обзир да је то место одређено према родној (полној) припадности појединца, онда је готово сигурно да ће – у средини у којој се брачни и сроднички односи регулишу према поменутих правилима – наслеђивање непокретности тећи у складу са обичајноправним схватањима.

³⁷ Видети: Pavković N. Etnološka koncepcija nasleđivanja, 32-33.

³⁸ У вези са тим видети: Христов Петко, *Конфликтът между обичайната практика и модерната законова норма в постсоциалистическото българско село*, Всекидневната култура на Българите и Сърбите в постсоциалистическия период; Трета българо-србска научна конференция, София 2005, 186-196.

Уз то, потребно је имати у виду да овде поменута обичајноправна правила наслеђивања представљају идеалан модел. Међутим, важно је имати у виду и то да ти идеални модели постоје у свести појединаца, те да се испољавају и репродукују у стварности управо тако што појединци у конкретним ситуацијама настоје да се опходе у складу са њима. Испоставља се да на њима почива цео систем друштвених односа са којима се суочавамо у реалности. Због тога их и сматрамо итекако важним за проучавање.³⁹

* * *

На крају би ваљало рећи да има разлика у наслеђивању између социјалистичког и постсоцијалистичког периода у проучаваној средини. Али оне се уочавају у примени одређених обичајноправних начела, не и у оквиру легислатуре. Наиме, и обичајноправни и државноправни систем – по питању регулисања наследних односа – полазе са једног становишта и заговарају исте принципе наслеђивања. А разлике које, пак, примећујемо у обичајној пракси свакако да нису директно проузроковане променама у политичком систему. Оне настају услед промена на социо-економском плану. Тако крајем деведесетих година двадесетог века, у врањском региону пратимо пораст броја незапослених и уједно велику пауперизацију становништва. Оне промене које се најчешће уочавају, тичу се наследних права мушких сродника. Конкретно – дешава се да брат који живи у граду настоји да наследи један део имовине родитеља на селу, иако зна да – по неписаном правилу – та имовина припада у целини, или барем већим делом брату који живи на том имању. У образложењу таквог поступка наводи се да њива, коју би добио у наследство, може појединцу који живи у граду да помогне у прибављању прехранбених производа. Али појединци који живе на селу сматрају да то што им „брат из град“ тражи дел“, јер је остао без посла или су му примања ниска, није ваљани разлог да му се уступи део имања. У образложењу свог става истичу да су они целог живота улагали у то имање, а да се брат и његова породица, у периоду када су лагодно живели од личних примања, нису интересовали за земљу. Различити ставови и побуде наследника имају за последицу конфликте између најближих консангвних сродника. Сукоби, као што смо навели, могу годинама да трају. Промене о којима је реч интересантне су са више аспеката, али их посматрамо у контексту који се тиче регулисања наследних односа. У том погледу, можемо констатовати да обичајноправна схватања нису увек у складу са друштвеним околностима у којима постоје. Али свакако није оправдано посматрати их као иницијаторе сукоба између сродника. У супротном, то би значило да сукоба сродника приликом наслеђивања не би било уколико би се наследни односи

³⁹ Овом приликом упућујем читаоце на рад *Појединац и породица*, у којем Љ. Гавриловић анализира однос између идеалних и реалних модела које затичемо у српском патријархалном друштву (видети: Гласник Етнографског института САНУ LIII, Београд 2005, 197-212).

регулисали само и стриктно према закону. Конфликти сродника су се у домаћој етнолошкој и правној литератури доводили у везу са паралелизмом и дуализмом између обичајног права и законских прописа. Међутим, на терену бележимо ситуације које показују да до сукоба сродника долази и у случају када се примењују само обичајноправни или само законски прописи. Илустрације ради наводимо само један такав пример:

Тројица браће су, у жељи да нико од њих не буде оштећен приликом наслеђивања очеве заоставштине, исту поделили онако како је то законом одређено. Наследни део сваког од њих био је исти (трећина идеалног наследног дела). Али сукоби се нису могли избећи, јер су проблеми наступили приликом физичке деобе наследних делова.⁴⁰

Физичка деоба имовине подразумева поступак у којем се, у складу са наследним решењем, тачно одреди који ће део наследства припасти сваком од наследника понаособ. То је једини начин да наследници постану формално-правни власници имовине коју су стекли наследством. Код тог поступка је итекако важно да између наследника, односно сродника, постоји сагласност и договор о деоби наслеђене имовине. Уколико тога нема, немогуће је конкретизовати решење о наследству. А управо то се десило у поменутом примеру и дешава се у оним ситуацијама када сродници, зато што се не могу усмено договорити како да поделе наследство, очекују да судија то учини уместо њих. Тачно је да судија приликом делације изврши деобу заоставштине у складу са законом, али он је такође дужан да поштује и вољу наследника. Уколико нема договора између наследника, судија поступа према закону. Али при том не треба изгубити из вида да закон, односно судија који га представља и тумачи, није свемоћан, тј. његова овлашћења постоје у оквиру одређених граница. Тако је неосновано етикетирати закон као неправедан и „лош“, као што то чине управо они испитаници који су се позивали на тај исти закон, очекујући да ће судија уместо њих решити ситуацију коју могу само они сами да реше, али нису кадри да то учине из већ само њима познатих разлога. То нас усмерава на проблем о којем се много полемисало и расправљало у оквиру домаће правне и етнолошке литературе, а који се тиче се дуализма и паралелизма између обичајноправних начела и законских прописа приликом наслеђивања. Овом приликом желимо нагласити да се дуализам и паралелизам уочавају само на нивоу праксе, тј. у оквиру оставинског поступка.

Важно је имати у виду да се у оквиру оставинског поступка омогућује поступање по обичајном праву. Наиме, судија је дужан да поштује вољу наследника, коју они изражавају путем наследничких изјава. Дешава се да се наследници усмено договоре о расподели наследства пре покретања оставинског поступка и да се код оставине тај договор предочи судији.

⁴⁰ Према усменом саопштењу Н. С. из Врања (рођен 1950. године). Оставински поступак се водио након смрти његовог оца, и то 1999. године. Заоставштина се састојала од куће и обрадивих површина, а налазила се у селу Доњи Вртогош.

Уколико се тај усмени договор између сродника базира на обичајноправним схватањима, наследство ће се поделити као што обичајноправна начела налажу. Дакле, испоставља се да закон омогућава примену обичајног права у пракси. А колизија која постоји између обичајног права и законских прописа о наслеђивању долази до изражаја само у оним ситуацијама када сродници нису постигли договор о наслеђивању, јер су им схватања њихових наследних права различита. То нас опет враћа на појединца и његова схватања родних (полних) улога, а која бивају производ прихватања одређених културних образаца и модела понашања. Следствено томе, могућност избора увек постоји, независно од тога да ли имамо или немамо дуализам и паралелизам између обичајног права и легислатуре. Због тога предлажемо да се дуализам и паралелизам између обичајног права и законских прописа сагледавају и анализирају без претензија да се било који од ових система означи као савршенији и примеренији, односно савременији. Само са таквим приступом проблему се могу задовољити основни постулати научног дискурса, што би требало да буде примарни циљ сваког истраживања.

Jadranka Đorđević

Who Inherits Whom in the 2nd Half of the 20th Century in the Vranje Area?

This paper covers regulations and practice in inheritance matters in the area of Vranje during the socialist and post-socialist period. The research covered and analyzed customary law and the state regulative on inheritance. It is concluded that the inheritance matters in the area are based on the customary law: females do not inherit property if they have male siblings. They are entitled to dowry instead, mostly mobile material goods, which also refers to all the property that a female might inherit from her parents. In fact, the interviewed females stated that would give up their own share of a property in favor of the male siblings, emphasizing hence personal relationships over material goods. These females are the carriers of the customary law, which they support in spite the fact that they remain oppressed in terms of inheritance. The customary law, present in Serbia in these terms for centuries, is based on the principle of patrilineality and patrilocality, which is in contrast with the official regulative. The paper further discusses ideal and real life situations related to inheritance, ideal and preferred models and behaviors, the relationship of the customary and official regulative...

Key words:

inheritance, regulations,
customary law, legislative,
Vranje and the
surrounding area

Љиљана Гавриловић

Живот у новој средини: балканска избегличка прича*

У раду се расправља о односима између староседелаца и досељеника, избеглица из ратова вођених током распада Југославије у последњој деценији 20. века, на примеру општине Стара Пазова.

Обухваћена су питања дистанце између староседелаца и досељеника, као и између различитих досељеничких група: елементи садржаја културе који изазивају неразумевање, унутаргрупна кохезија, имплицитна идеологија и идентификација.

На крају су дати предлози за предузимање конкретних акција за правазилажење дистанце између група и приложен је предлог пројекта којим би се то могло постићи.

Испитивање проблема избеглица – њиховог измештања са простора на којима су живели, заправо из укупних њихових живота, тешко је и вишестрано „опасно“, јер личне, људске трагедије имају тенденцију да нађу одговор у емпатији испитивача, која поништава могућност објективног посматрања. Рад на овој теми подразумевао је питање личног избора: пустити људе да сами причају о својим искуствима, што подразумева опредељење за изношење прича о болу и улажење у оквире „ратне етнографије“, етнографије крви и суза,¹ која би испричала лична виђења и доживљаје *објективно* несрећних људи или, као

Кључне речи:

избеглице,
староседеоци,
акултурација,
културни контекст,
имплицитна
идеологија

* Рад је резултат истраживања на пројектима: *Савремена сеоска и градска култура – путеви трансформације* (бр. 1868) и *Србија између традиционализма и модернизације – етнологска и антрополошка проучавања културних процеса* (бр. 147020), које у целини финансира Министарство науке РС.

¹ Пример за то је хрватска ратна етнографија: I. Prica, *Autori, zastupnici, presuditelji – Hrvatska etnologija i paralelizmima postsocijalističkog konteksta*, Етнологија и антропологија: стање и перспективе, Зборник Етнографског института САНУ 21, 29-44, S. Naumović, *Identity Creator in Identity Crisis: Reflections on the Politics of Serbian Ethnology*, *Anthropological Journal on European Cultures* 8 (2), 1999.

друга могућност, покушај разумевања и објашњавања због чега им се десило то што се десило, какви су механизми довели до ситуације у којој је готово половина становника Балкана морала да се исели из својих домова и тражи нове просторе за живљење, као и какви су њихови начини адаптације на ту ситуацију. Дакле, уместо речи бола, покушај рационалног разјашњавања, ма колико било тешко направити дистанцу у односу на стварне, живе људе и њихове судбине.

Овај текст, као и целокупно учешће у пројекту са темом *Односи између досељеника и староседелаца на територији општине Стара Пазова*, јесу последица реалне животне ситуације. Августа 1995. године изведена је операција „Олуја“, која је окончала постојање Книнске Крајине и довела до исељавања огромног броја људи током само једне ноћи. У Србију су дошли на тракторима, практично без имовине, осим онога што су у неколико сати могли да прикупе, спакују у приколицу и вуку за собом неколико стотина километара. Жене, деца, старци нашли су се у „матичној“ држави без игде ичега и, више од деценије касније, још увек су овде. Велики део ових несрећних људи нашао је уточиште у јужном Срему.

Децембра исте године и ја сам се преселила у Нове Бановце, место у коме су избеглице у том тренутку чиниле готово половину становништва. Први контакти у новој средини били су управо са избегличким породицама. Моја деца су ишла у школу са њиховом децом, сретала сам се са њима свакодневно: у продавници, на аутобуској станици, у вртићу, на улици, на славама и другим окупљањима. Личне исповести – приче о животу пре слома – слушала сам људски, као пријатељ и комшија, много пре него што сам почела да им приступам професионално. Посматрала сам како се људи полако организују и започињу нове животе док, истовремено, држава није чинила ништа да им помогне у прилагођавању и започињању живота у новој средини, иако је била директно одговорна за њихове судбине.

Оквири

Ратови на простору бивше Југославије у последњој деценији 20. века произвели су више од три милиона избеглица и расељених лица, од чега су већи део били жене и деца. У избегличке кампове стизале су, по правилу, распарчане породице, које су се током година обједињавале и проналазиле нова места за живљење. Посебан случај биле су избегличке породице из Книнске Крајине, које су августа 1995. масовно досељене – читаве, али готово без икакве имовине. Због бројности, њих није било могуће организовано сместити, те су стога у првом тренутку смештани код рођака, пријатеља, чак и у куће потпуно непознатих људи. Током тих ратних година (1991-1995), читава Војводина претрпела је драматичне демографске промене: досељавали су се искључиво Срби, али као носиоци различитих културних модела карактеристичних за Балканско полуострво, односно бивши југословенски простор: динарског (Далматинска Загора, Лика, Банија, Кордун, Босна),

централнобалканског (Косово) и панонског (Славонија). Иако већ мултиетничка и мултиконфесионална средина, што подразумева висок ниво интеркултурних комуникација и, самим тим, лакше прихватање досељеника, реално стање, и после више од десет година од завршетка овог процеса, јесте изузетно висок ниво гетоизацираности група, не само у односу староседеоци – досељеници, него и између појединачних досељеничких група. То недвосмислено показују подаци из 2000-2003. године, који су резултат истраживања међукултурних односа у општини Стара Пазова. Ова општина је посебно занимљива јер су у њој староседеоци били Срби, Хрвати, Словаци и Роми, а досељеници су из свих горепомнутих културних модела. Општина је 1991. године имала 30.000 становника, а током ратова је у њу досељено око 13.000 избеглица и расељених лица, док се неколико стотина Хрвата иселило у Хрватску или у западноевропске земље.

Општина Стара Пазова географски припада источном Срему, а геополитички, демографски и културолошки, то је гранична општина између Војводине и београдске околине. Становништво општине је различитог порекла. У местима Стара Пазова, Голубинци, Војка, Крњешевци, Сурдук, Белегиш и Стари Бановци преовлађивало је до 1991. године стариначко становништво – Срби, Словаци, Роми и Хрвати, док Нову Пазову и Нове Бановце, који су до Другог светског рата били претежно немачка насеља, од педесетих година 20. века насељавају колонисти (претежно из Лике, Баније и Кордуна, мада их има и из Босне, а нешто мање и са Косова). Ти колонисти су се до деведесетих година адаптирали на живот у новој средини, тако да су се почели сматрати староседеоцима, иако су задржали елементе примарних културних модела, пре свега – идеалтипске обрасце мишљења и понашања. Други талас насељавања догодио се седамдесетих година 20. века, такође најмасовније у Новој Пазови и Новим Бановцима, када су се због политичких збивања (МАСПОК) досељавали – поново – углавном Срби из Хрватске. Они су се груписали у местима где је већ постојало становништво истог порекла, јер су ту најчешће имали рођаке или бар пријатеље, који су им олакшавали успостављање веза са новом средином. Од почетка ратова на простору бивше Југославије (1991.), избеглице са ратних подручја почињу да се досељавају на територију општине, у почетку поново у насеља са сродним становништвом, у којима су имали даље рођаке или познате „земљаке“, а касније, током рата у Босни, нарочито од августа 1995, веома велики број избеглица досељава се у сва насеља у општини.

Међукултурна комуникација: претпоставке

Током времена у коме су се развијене западне земље бавиле сагледавањем проблема који проистичу из постојања различитих култура у

њиховим оквирима,² на бившем југословенском простору одвијали су се супротни процеси. Реалне разлике између постојећих културних модела унутар народа/етничких група потпуно су занемариване у настојању да се појача и учврсти осећај припадности групи и да се она што је могуће више хомогенизује. Истовремено су са истим циљем подвлачене разлике између етнички/национално дефинисаних култура, чак и када су оне објективно биле далеко мање од разлика унутар тих култура.³ Демографске промене током деведесетих година, са изузетно великим бројем досељеника из динарске зоне на просторе Војводине и централног Балкана, показале су да су та настојања била неуспешна и да се процеси уклапања досељеника у нову средину одвијају споро, уз много узајамног неразумевања. За даљи стабилан развој друштва/државе (не само наше, већ свих на бившем југословенском простору) био би неопходан интензиван рад на успостављању истинске међукултурне комуникације унутар сваког појединог друштва/државе и то не само између национално дефинисаних култура, већ пре свега унутар сваке од њих, иако свест о томе и даље не постоји. Да би то било оствариво, културе (и досељеника и староседелача) претходно се морају дефинисати/препознати у складу са основним карактеристикама, на основу чега би било могуће градити, теоријски и практично, механизме за успостављање разумевања/превазилажења сукоба.⁴

Имплицитна идеологија

Систем идеја које су научене и усвојене тако темељно да је и заборављено да су некада биле идеје, па се јављају у облику емоција и „истина“, као врста подразумеваног схватања света толико интегрисаног да је постало део подвести, може се, према Бет Рој, сматрати *имплицитном идеологијом*, јер се односи на схватање моћи.⁵ Свет је доживљен као политизован простор у коме појединци морају да прихвате своје место у хијерархији права и моћи, а сâмо постојање те врсте идеја део је одржавања реда. Имплицитна идеологија је трајна, јер је дефинисана дубоко усвојеном сликом света, али и променљива под утицајем измене односа моћи. Елементи имплицитне идеологије релевантни за проблем успостављања мултикултурне

² Ту се углавном ради о испитивању односа са досељеницима из других, етнички/национално различитих култура: у Великој Британији из земаља Комонвелта, у Француској Магреба, у САД, Канади и Аустралији досељеника широм света. Ту су разлике очигледније, али су принципи односа/деловања исти.

³ Lj. Gavrilović, *Multikulturalizam u Vojvodini*, Зборник радова „Сусрети култура“, Филозофски факултет, Нови Сад 2006, 195-203.

⁴ За ову врсту приступа проблему неопходно је не само стручно/научно уочавање и дефинисање проблема, него и политичка одлука да се разраде пројекти на различитим нивоима деловања и да се они реализују у свакодневној пракси, што је један од задатака културне политике сваке одговорне државе.

⁵ B. Roy, *Some Trouble with Cows: Making Sense of Social Conflict, Self and Decision*, Berkeley 1994, <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft629007fg>.

комуникације у целој Србији, па тако и у односу староседеоци-досељеници, јесу: православље, сан о *Златном добу* из митске прошлости и наслеђено комунистичко/социјалистичко виђење света. Иако наизглед супротстављени, ови елементи су чврсто повезани и чине целину која непосредно утиче на успостављање односа са другима.⁶

Имплицитна идеологија не само што дистанцира етничке/националне групе, она ствара дистанцу и унутар ових група, дистанцирајући досељенике од староседелаца. Инкорпорираност имплицитне идеологије у групни идентитет (Далматинци, Босанци и сл.) подвлачи разлику између досељеника и староседелаца који у својим културним моделима имају елементе исте врсте, али комбиноване са другачијим идентитетима, по правилу лабавијим и флексибилнијим. Тако имплицитна идеологија посредно делује на отежавање успостављања ефикасне комуникације досељеника са домицилним становништвом, па и комуникације између различитих досељеничких група.

Сличне варијанте имплицитне идеологије јављају се широм бивших југословенских земаља. Сегмент проистекао из комунистичко-самоуправљачке идеологије истоветан је код већине оних који су живели и радили у том периоду, без обзира на етничко или верско опредељење. Ревитализација религиозности, која је и етничка одредница, дистинктивна у односу на оне који не припадају истој групи/народу/нацији такође је заједничка, као и снови о *Златном добу* у митској прошлости. Православље, као етничка одредница дистинктивна у односу на не-Србе, карактеристичан је део имплицитне идеологије не само за досељенике, него и већи део домицилног српског становништва, које односе моћи у свету чита у складу са идејом Запада као поробљивача и уништитеља православља = Срба. Групе омеђене таквим унутарњим везама уопштено гледано не виде никакав интерес у међусобној комуникацији, јер своје односе доживљавају као такмичарске, на начин који се може свести само на победе или поразе, што искључује могућност мултикултурног дијалога.

Проблеми мултикултурализма на делу: садржај културе и културни контекст

Објективно гледано, за Србе староседеоце и за досељенике из практично свих група, елементи садржаја културе на нивоу идентификатора⁷ су исти – језик (српски) и религија (православно хришћанство). Ипак, потпуно је евидентна чињеница да је културна дистанца између досељеника и

⁶ Љ. Гавриловић, *Имплицитна идеологија као ограничавајући фактор мултикултурализма*, Модели културне политике у условима мултикултуралних друштава на Балкану и евроинтеграционих процеса, Ниш 2004, 111-118.

⁷ Б. Жикић, *Конструкција идентитета у дуалној етнокултурној заједници – Бечеј и околна*, Традиционално и савремено у култури Срба, Посебна издања ЕИ САНУ 49, Београд 2003, 287-302.

староседелаца, као и између досељеничких група, већа него између Срба староседелаца и других националних/етничких група са истог подручја.

О томе говори проценат склопљених бракова – док су бракови између Срба староседелаца и припадника других етничких група са истог подручја уобичајени, бракови између досељеника и не-Срба су веома ретки и изазивају изразити отпор заједнице (српске групе из које је један од брачних другова), али су ретки и бракови између Срба староседелаца и досељеника. Зашто? У свим досељеничким културама склапањем брака успостављају се врло чврсте везе између не само уских примарних породица младенаца него и ширих сродничких група. Тазбинско сродство подразумева низ узајамних права и обавеза, али и укупно ојачавање обе породице у односу на све друге у окружењу. Код староседелаца чија је култура, условно речено, отворенија и где је процес индивидуализације одмакао бар у правцу осамостаљивања нуклеарних породица, тазбинско сродство је само један од многих социјалних односа, коме се не придаје већи значај него пријатељским везама. Контекст институције брака се тако потпуно разликује – у првом случају склапање брака подразумева низ социо-економских повезаности између крвнородничких група младе и младожење, у другом случају то је однос појединаца који су ушли у брак, а који по њихове примарне породице или даље сроднике не производи битне последице.

Још један очигледан пример: у Старој Пазови, Новој Пазови, Новим Бановцима и другим местима са великим бројем досељеника, никли су током деведесетих година читави нови квартави. Они су грађени ван урбанистичких планова и на пољопривредном земљишту. У новонасталим улицама не постоје кишни канали, а при том су оне толико уске да је немогуће прокопати их накнадно. Тамо где су се избеглице населиле у већ постојеће куће, кишни канали су по правилу затрпани, јер се њиховим затрпавањем повећавао простор испред куће/дворишта. Наравно, последица тога је да су, када падне киша, улице данима под водом и кроз неке од њих је практично немогуће пролазити било пешице било колима. Тако је настао инфраструктурни колапс, за који староседеоци с правом окривљују досељенике, који, с друге стране, нису схватили потребу за изградњом кишних канала, јер у крајевима одакле су се доселили они нису били потребни, па нису ни постојали. Овде је првобитни неспоразум настао на нивоу садржаја културе, али га је висок ниво културног контекста само продубио – примедбе на реалне грешке у односу на окружење доживљавају се као напад на групу и стварају јаз који спречава комуникацију.

Тако је основ за неразумевање уграђен у саме културне моделе. С једне стране постоји стара војвођанска дистанца према „дођошима“, макар они били и из Србије, а са друге, иста врста дистанце постоји у свим досељеничким културним моделима, овога пута усмерена не на оне који су се доселили код нас, него на оне који су нас сачекали, када смо ми дошли на „њихов“ простор. То је обрнута пројекција слике – досељеници би се такође са неповерењем односили према било коме ко би се доселио у њихов крај и заправо потпуно разумеју такав став староседелаца, придајући му чак већи

значај од објективно постојећег, јер је отпор према странцима (дакле, онима који нису из „наше групе“) реално већи у досељеничким моделима културе него у војвођанским. Поред ових ставова који проистичу из нивоа контекста, постоји и дистанца проузрокована стварним неразумевањем као последицом разлике у садржају и контексту староседелачких и досељеничких културних модела. Последица неразумевања је реално неприхватање контаката између староседелача и досељеника, и то са обе стране.

Тако се, заправо, питање мултикултурализма у општини Стара Пазова, па и шире у Војводини, много више односи на комуникацију између досељеника и староседелача, него на постојеће односе између припадника различитих „националних“ култура. Гетоизација досељеника не само у односу на староседеоце, него и на друге досељеничке групе, проузрокује и проузроковаће и даље, висок ниво тензија и постојање паралелних друштава, што је несумњиви проблем са становишта глобалне заједнице, у овом случају Војводине,⁸ али и читаве Србије.

У културама ниског контекста⁹ речи преносе прецизну поруку, те контекст нема претерани значај. Културе ниског контекста подразумевају: отворене и експлицитне поруке, отворено кодиране поруке, вербализоване детаље, отворене реакције, флексибилан однос према унутар/ван групном, слабу унутаргрупну повезаност и ниску припадност/оданост групи. Снижавањем нивоа контекста унутар културе/култура могуће је успоставити бољу комуникацију између различитих културних модела. Међутим, то подразумева озбиљно ангажовање државе, пре свега на нивоу промене концепта образовања – укидањем идеализација националних историја и култура и развијањем вербалне уместо контекстуалне комуникације. То би могло да помогне снижењу општег нивоа контекста свих културних модела и тако повећа могућност успешне комуникације између њихових припадника. Поред тога, снижавање нивоа контекста подразумева и слабљење унутаргрупних повезаности, дакле обезбеђује бољу интеграцију досељеника са староседеоцима.

Поред тога, културна политика коју пројектује држава морала би да предвиди укупну едукацију становништва – од обданишта до факултета – чији би примарни циљ био развој индивидуализације. То подразумева постепено разграђивање унутаргрупних повезаности и изградњу личног идентитета појединаца, који ће тежити индивидуалној награди и прихватати индивидуалну одговорност без ослањања на заштитничку сигурност групе.

⁸ Слични су односи у свим крајевима где постоји велики број досељеника, а исти или веома слични односи постоје и у другим државама насталим распадом Југославије – нпр. у Хрватској: досељеници из Херцеговине према староседеоцима у Далмацији и, још више, у Истри, досељеници из источног Срема и Славоније (Ј. Џаро Žmegač, *Srijemski Hrvati*, Zagreb 2001), као и низ других примера.

⁹ О културама и нивоима културног контекста: Lustig, M. & J. Koester, *Intercultural competence: Interpersonal communication across cultures*, Harper Collins, New York 1993.

Тек тако ће односи између припадника различитих културних модела моћи да буду доживљени на личном а не на групном нивоу, што евентуалне неспоразуме и сукобе са групног нивоа преноси на ниво појединаца (на коме он заправо једино и постоји) и тек тада ће бити постављени основи за изградњу истинског мултикултуралног друштва.

Нове географије и питања имовине

На рубовима места, која су се нагло ширила, у свим насељима почели су да ничу потпуно нови квартави у којима живе само избеглице.¹⁰ Улице у тим кварталовима су, за разлику од постојећих, испланираних још по аустроугарским прописима из 19. века, уске, кривудавае, понекад следе, јер су настајале без плана и ван дефинисаних грађевинских зона и утврђених коридора. Недостатак кишних канала у овим улицама само су једна од, на први поглед, уочљивих последица досељавања новог становништва у географски и културолошки непознату средину. То је последица непрепознавања проблема одвођења атмосферских вода, који у срединама из којих досељеници потичу није постојао, док је у Војводини, нарочито у крајевима са изразито високим нивоом подземних вода и депресијама као што је старопазовачка, изразито значајан за свакодневни живот.

Нове улице су добиле завичајна имена: Вишеградска, Босанска, Сарајевска, Далматинска, Личка и имена јунака из историје и културе досељеника: Симо Шолаја, Бранко Топић, Марија Бурсаћ, тако да се већ по имену улице може препознати из ког су се краја њени становници доселили.

За изградњу нових кућа од посебног значаја била је подршка коју су досељеници имали или нису имали од своје шире сродничке и „земљачке“ групе. Они који су после досељавања имали подршку сродника или пријатеља, имали су где да сместе породице и, захваљујући томе, успели су да скупе новац и изграде себи кров над главом, јер нису издвајали новац за плаћање најамнине за стан. Нове куће зидане су готово искључиво заједничким радом, „мобом“, јер је то био једини начин да се уз минимум средстава збрину читаве породице.¹¹ Они који нису обезбедили подршку групе и данас су углавном подстанари, или и даље живе у колективним центрима, иако су они законском одлуком 2004. године укинута. На територији општине још увек (2007. године) постоје два колективна центра: у баракама грађевинског предузећа Каблар-инжењеринг у Новим Бановцима и Планум у Новој Пазови. Комесаријат за избеглице нудио је лета 2004. године станарима ових центара плацеве и материјал за изградњу кућа, али око

¹⁰ Блок 9а у Новој Пазови, Старо село у Старој Пазови, рубни квартави у свим осталим местима.

¹¹ То се не односи на оне који су досељени почетком ратног периода или непосредно пре ратова, јер су они у нову средину дошли материјално обезбеђени, али су, управо због тога, најчешће били носиоци групне подршке каснијим досељеницима.

половина њих није прихватила понуду јер у породицама није било довољно одраслих мушкараца који би могли сами да граде куће. Непосредно пред Нову 2005. годину искључена је струја у насељу у Новим Бановцима, иако су се становници изјаснили да желе да плаћају комуналне трошкове, чега су до тада били ослобођени. Насељу у Новој Пазови струја и вода су искључени 5. фебруара, у ноћи између суботе и недеље, када је температура била -12°C . После пар сати струја и вода су и једнима и другима враћени, али се поставља питање односа према овим људима, који током 10 година нису успели да пронађу одговарајуће решење за нормализацију живота у новој средини, управо због тога што нису имали подршку шире породице која би им помогла у решавању егзистенцијалних проблема.

Имовина у старом крају, чак и када би била враћена у целини или када, у неким случајевима, *јесте* враћена, овим људима не значи много. Куће зидане током друге половине 20. века ван места порекла некима јесу реално обезбедиле новац на основу кога су могли да започну живот у новој средини, али је то ређи случај. Велика већина сеоског становништва живела је од сточарства, у кућама које су, по обичајном праву, биле породична имовина. Имање се генерацијама уназад није делило, јер су на њему остајали само најмлађи синови, док су сва остала деца ишла на школовање и напуштала родно место. Иако су они имали право да се врате на имање ако се са оним што су створили у местима где су започели живот десила нека невоља, у принципу је на имању остајао само један брат, али заправо не као власник имања, него као неко ко га чува, ради и брине о њему у име читаве породице. Када се таква имовина, после враћања, прода и новац подели на све постојеће позитивноправне наследнике (чак и само мушке), суме су толико мале да никоме реално не могу да помогну. Осим тога, нико од њих чак и не жели да прода таква имања – и ако не планирају да се врате, желе да их сачувају да би њихова деца једном могла да виде постојбину својих предака. Уобичајена идентитетска прича.

Избегличко женско питање

Процеси глобализације или само мултикултурне комуникације у новој мултиеничкој/мултукултурној средини (иако је и средина из које су досељени такође била двонационална/вишенационална – исти простор су у старом крају делили са Хрватима, Муслиманима, Албанцима), нису битно утицали на промену досељеничког виђења света. Све досељеничке групе живе и данас у самонаметнутој групној изолацији, која им омогућава одржавање и репродуковање старог, донетог културног модела и у новом окружењу. Кључну улогу у сталном обнављању тог културног модела имале су и и даље имају управо жене.

Жене у досељеничким породицама по правилу су нижег нивоа образовања у односу на мушкарце. По статистичким подацима из 2003. године, око 25% становништва у Србији није описмењено, од чега су 80%

жене. Досељеници се, на жалост, веома успешно уклапају у ове статистике. Анкета о социјалном и здравственом стању избеглица са простора Хрватске и Босне и Херцеговине досељених у периоду 1991-1995. године, која је 2003. године попуњавана за потребе Црвеног крста, даје нам следеће податке: од 201 жене старије од 18 година, обухваћене анкетом, 10 њих (око 5%), има завршен факултет, вишу школу или студира, 67 има средњу (око 33,5%), 27 (око 13,5%) основну, а 97 (око 48,5%) нема никакву школу. Од 194 мушкарца обухваћених истом анкетом – факултет или вишу школу завршило их је 7 (око 3,5%), средњу 121 (око 62,5%), основну 23 (око 12%), док је без школе њих 43 (око 22%). Жене су, дакле, у скоро 50% реално неписмене, иако су многе савладале елементарну писменост – могу да читају новине и титлове на телевизији.

Пракса коришћења писма у пракси се не поклапа са претходно дефинисаним ставом да је коришћење писма национално дистинктивно – од 474 укупно попуњених анкетних листова од чега је нешто више од 50% жена, само је 92 (19,4%) попуњено ћирилицом, иако је сам формулар ћирилични. У структурираним разговорима са досељеницима, од којих су многи учествовали и у овој анкети, ћирилица јесте наведена као дистинктивни етнички идентификатор у крајевима из којих су се доселили. Ипак, како су се тамо више користили латиницом у свакодневном животу, у ситуацији када не постоји потреба за истицањем етничке припадности или се не поставља питање културних/етничких преференција, научно понашање односи превагу над жељеним/пројектованим. У сваком случају, у новој средини тај начин истицања етничке припадности и није значајан, јер је већинско становништво такође српско.

У новом крају је, уместо етничке дистинкције, примарна постала групна дистинкција у односу на све остале групе (староседелачке и досељеничке из других крајева) без обзира на њихову етничку припадност, јер је то подразумевало изградњу новог идентитета уместо оног који је расељавањем изгубљен. Психичка повезаност са земљом, имањем, окружењем, које се сматрало светим и генерацијама се доживљавало као део породице, један је од основа укупног свесно и подсвесно мотивисаног понашања балканских сељака (свих нација). Земља није само место где се живи или ради, веза са њом има културну, религиозну, историјску, али и биогенетску компоненту. Губитак дома и земље постао је тако синоним за губитак идентитета, јер је симболичка повезаност са простором/земљом била битан део групног и личног идентитета. Примарна жеља свих избеглица непосредно по досељавању била је повратак на своје имање, иако су већ тада били свесни да ће то бити веома тешко, можда и немогуће. Деценију касније, они по правилу желе да остану ту где су се затекли, мисле да њихова деца треба да остану овде и да ту изграде своје животе. Ипак, не осећају се интегралним делом нове средине, јер су уместо изгубљеног идентитета изградили нови, заснован на припадности групи и унутар-групно оријентисан. Основа овог идентитета је сродничка повезаност, било да се ради о крвном или социјалном сродству, што подразумева и емотивну везу са крајем из кога

су се доселили, јер је тамо простор (у смислу окружења, али и у географском смислу) био сроднички организован. Како је ту врсту географске организације било немогуће у потпуности спровести у новом окружењу (иако су у многим местима настале нове улице па и читави квартави организовани на сродничком принципу), то је надокнађено успостављањем друштвеног простора који је готово у потпуности искључио све који не припадају групи.

Реконструисане породице опет су постале вишегенерацијске, чак и у случајевима када су у старом крају деца и родитељи живели у различитим реалним просторима – стари су остајали на селу, док су деца у потрази за послом и бољим условима живота одлазила у градове и тамо заснивала своје породице. Иако везе унутар генерација никада нису прекидане, а симболичка повезаност са родним имањем била је веома висока, родитељи и одрасла деца или одрасла ожењена браћа ипак више нису живели под истим кровом. Тешка економска ситуација је заправо, као и у другим крајевима на Балкану, оживела традиционалну структуру породичне задруге. Унутар овако реконструисаних породица ојачани су традиционални мушко-женски односи, што подразумева мушко ангажовање у јавној, а женско готово искључиво у приватној сфери. Најјаснији показатељ тог односа је интересовање за политику, која је у Србији после слома комунизма постала свакодневни и целодневни оквир живота и мишљења обичних људи, и то не само као референтни оквир за рад и бивствовање, већ, пре свега, у смислу свакодневног ангажмана и емоција. Избеглице су се у то опште бављење политиком укључиле само парцијално, у складу са родном поделом улога. Жене се „не интересују за политику“, не виде никакву разлику између политичких странака, чак ни њихових лидера, а нарочито не програма. Њихово политичко опредељивање је опредељивање мушкараца из њихове куће, потпуно у складу са контекстом патријархалног културног обрасца, односно њему припадајућем деловању жена искључиво у сфери приватног, које дефинише и њихово интересовање и информисаност.

Од свих 200 жена обухваћених анкетом само је 31 изјавила да је запослена, а још 8 да раде повремено, док су се остале изјасниле као домаћице, дакле жене које брину о кући и породици. Заправо, у пракси су све оне повремено радно ангажоване, али то не сматрају својим истинским занимањем, то раде само због тога што им је новац неопходан за свакодневно преживљавање. Њихов искључиви интерес је оријентисан према кућним пословима, деци и дружењу са рођакама и пријатељицама, које су такође незапослене и у 99% случајева су досељене из истог краја, најчешће чак истог села. Када раде стално или повремено, углавном се запошљавају „на црно“ што им, по њиховом мишљењу, више одговара јер су тако боље плаћене. То што немају социјално и пензионо осигурање не брине их, јер је питање свакодневног преживљавања битније од дугорочног планирања: основно је преживети сутрашњи дан. Ипак, све сматрају да је запошљавање у државним фирмама нешто што гарантује сигурност, макар то биле буџетске установе са релативно малим платама. Такав општи став се уклапа у уверење наслеђено из комунистичког периода да та врста посла гарантује безбедност за цео живот, јер је у таквим фирмама и данас практично немогуће добити отказ, али

постоји могућност да плате касне и по више месеци. Због тог уверења су спремне да прихвате и послове знатно испод нивоа својих квалификација: у обданишту у Новим Бановцима неколико жена са средњим, чак и са вишим образовањем, раде као чистачице. Жене најчешће раде у групи јер им послове (у оквиру пољопривредних, услужних или занатских делатности и ситне текстилне индустрије) проналазе мужеви, рођаци или породични пријатељи из њиховог краја. Те групе од 5-10 жена ангажованих на истом послу по правилу су рођаке (крвно сродство или сродство по удаји), тако да су разговори које воде током радног времена, уз једноличне послове, понављање разговора које би иначе водиле уз кафу или чување деце током дневног дружења у породичном кругу.

Унутаргрупна повезаност, коју оне одржавају свакодневним контактима и усложњавањем унутрашњих социјалних односа економским али и симболичким везама, омогућила је избеглицама да се снађу у новој средини – изградили су куће углавном мобом (бесплатним добровољним радом рођака и пријатеља), нашли послове уз помоћ рођака или земљака који су се раније доселили и полако, корак по корак, започели нови живот. Све време су били свесни да им је подршка групе основ опстанка и једина могућност за било какву врсту напретка. Ту врсту свести одржавале су жене које су, поред традиционалних женских послова, преузеле и низ обавеза проистеклих из губитака и траума – обавеза које су биле услов за могућност реконструкције живота у новој средини. И у најтежим тренуцима успеле су да сачувају делиће материјалне културе – понеки комад традиционалне одеће или слике дома и породице – који су постали битни елементи симболичке реконструкције личног и групног идентитета, али и елементи реконструкције породице. У томе је посебно значајна била улога старијих, нарочито баба које су активно учествовале у социјализацији деце, преносећи им традиционалне културне вредности. Оне су главни преносиоци традиционог мишљења и понашања, али и нових легенди, насталих у избеглиштву: легенди о срећном, безбедном и имућном животу у старом крају.

Досељавање у средину која је доживљена као страна и, самим тим, непријатељска, без средстава за живот и без перспективе, оставила је дубок траг – године живљења у старом крају идеализоване су, обојене сећањима на сигурност и економску стабилност, иако је она објективно била проблематична. Наиме, Буковица и Книнска Крајина, из којих је највећи број досељеника, биле су осамдесетих година 20. века и даље изразито сиромашне, претежно пољопривредне области. Мушкарци су радили у Книну или Задру, а било је породица које су поред куће у селу имале и стан или кућу на обали, где су се бавили туризмом као допунском делатношћу. Ипак, већина је живела од сточарства, сече шума или рада у оближњим фабрикама. На лош привредни потенцијал читаве области указује и дугогодишња економска емиграција мушкараца у земље западне Европе, док су им породице остајале у завичају, где су и деца ишла у школу. Ипак, након досељавања у Војводину, почела је идеализација живота у „завичају“. Док су мушкарци причали животне приче о ратном искуству, жене су причале о томе како се живело

некада, пре иселавања. Те приче су причане свакодневно, понављане готово церемонијално, потпуно у складу са забележеним понашањем избеглица на другим просторима, јер су представљале замену за изгубљени идентитет и ритуалну копчу са свима који се налазе у истом положају. Посебан значај добиле су приче о ономе што су оставили у својим напуштеним домовима, који су током година постали куће из бајки, сан који никада неће бити остварен.

Досељавање у нову средину подразумевало је још један ниво промене – промену климе и природног окружења. Планинско-медитеранску климу заменила је оштра континентална, са дугом зимом и жарким, сувим летом. Уместо мора, планина, камена и шума, избеглиштво је донело нови живот – на равници, на црној плодној земљи са каквом највећи број њих никада није био у контакту. Дуге јесење кише и блато су за њих биле ново искуство, на које се и после више од деценије нису навикли, нити су их прихватили. Највећи број досељеничких жена и данас се жали да им је током већег дела године хладно, а да су лета претопла и да не могу да дишу. Сећање је избрисало највећи део онога што је било ружно и тешко пре ратова и оставило идиличну слику дома, недирнуте природе, кристално чистог ваздуха, укуса јагањаца какав се више не може наћи. Заводљива слика немогућег.

Када су се после ратова границе отвориле, жене су прве поново кренуле у сусрет својим сећањима, иако болно свесне да се више неће вратити у стари крај, чак и да им се имовина, макар и срушена и спаљена, врати. У новом крају су сазидали нове куће, њихови мужеви су пронашли посао, деца пријатеље, тако да би повратак био поновно кидање крхких основа новог живота и нова тежба. Ипак, оне и данас по неколико пута годишње путују у завичај, одржавајући тако спону са некадашњим идентитетом, без покушаја да изађу из зачараног унутаргрупног виђења света. Група, пре свега њено наслеђе, дефинише их на исти начин на који је оне обнављају старим и новим причама о пореклу.

Гето као спас

Идеја о изградњи личног идентитета и самоостваривању код избеглица потпуно је потиснута у други план – идеалтипски образац организације породице, али и шире групе, још увек је основ преживљавања и напредовања у новој средини и стога чврсто опстаје. Самоостваривање и мушкараца и жена дефинише се у оквиру делања на добробит читаве породице. Иако испод површине и сада постоје сукоби, суревњивости и тензије, њихово испољавање је одложено за нека боља, стабилнија и економски безбеднија времена. Све док постоји економска угроженост и несигурност појединаца у односу на шире окружење, идеалтипски образац ће одређивати њихове животе, јер им он обезбеђује бар релативну сигурност и заштиту.

Може се претпоставити да се овакво враћање у оквиру идеалног модела дешавало сваки пут у кризним и економски тешким условима –

времелима ратова и глади, који су на Балкану били веома чести. Тек у мирним и економски стабилним условима, када заштита породице/групе није била виђена као предуслов опстанка, лични животи појединаца постајали су довољно важни да би могли да постану извор несугласица и раздора унутар породичне структуре. И тек када деца избеглица која су рођена у новом крају буду одрасла, стичући пријатеље и склапајући бракове са припадницима других група, гетоизираност избеглица ће полако почети да нестаје. Везе успостављене ван породице биће им једнако важне као и унутарпородичне, а лични идентитет ће се све мање ослањати на породични/групни. Тако ће наредне генерације моћи да постану интегрални део балканског културног шаренила, не губећи ништа од свог личног идентитета. Они који су преживели ратове и избеглиштво остаће заувек ослоњени на унутарпородичне и унутаргрупне везе, захваљујући којима су успели да преживе. Њихов гето и њихово одрицање од личног идентитета и самоостваривања ван круга породице били су заправо њихова једина могућност опстанка.

Пример избеглица потврђује претпоставку да је у кризним временима принцип сарадње и занемаривања интерперсоналних тензија у корист опстанка породице преовлађивао над развојем личних амбиција и потребе за самостваривањем, јер је то био једини начин преживљавања. Како су ти периоди били чести и трају практично до данас, модел сарадње као основ функционисања балканске патријархалне породице обнављао се готово у свакој генерацији. Идеализације прошлости, судећи по овом примеру, постоје и тада, али се оне не односе на идеализацију унутарпородичних односа него на бољи, богатији и стабилнији живот.

Основни начин избегавања/превазилажења културних конфликта је учење о културама са којима се долази у контакт. Овакво знање стиче се кроз програме обуке, читање, разговоре са људима из других култура и учење из прошлих искустава. У том смислу је изузетно значајно бележење личних историја појединаца који су током ратних година досељени на територију општине, као и садржаја њихових културних контекста, јер несумњиво доприноси бољем међусобном разумевању, а тиме и продубљивању односа досељеници – староседеоци, односно досељеници – досељеници (из различитих културних модела). Поред тога, овакав рад директно делује на поновно успостављање самопоштовања досељеника, који су се од исељења из матице осећали сигурно и поштовано само у уском кругу својих земљака, јер показује интерес шире заједнице за елементе културног модела из кога потичу и који су донели у нову средину, као и за њихово животно искуство и животне приче које би иначе биле заборављене. Подизање нивоа самопоштовања појединца, као и поверења према осталим, инокултурним члановима локалне заједнице, основ је за дегетоизацију досељеника и њихово активно укључивање у живот локалне заједнице на свим нивоима.

Антропологија и културна политика: излаз из гетоизације

Културна политика морала би да обухвати укупну едукацију – од обданишта до факултета – са инсистирањем на развоју индивидуалности као примарним циљем. То би подразумевало постепено разграђивање унутаргрупних повезаности и изградњу личног идентитета појединаца, који ће тежити индивидуалној награди и прихватати индивидуалну одговорност, без ослањања на заштитничку сигурност групе. Тек када Србија буде држава одговорних појединаца, односи између припадника различитих културних модела доживљаваће се на личном, а не на групном нивоу, што може обезбедити изградњу истинског мултикултуралног друштва.

Да би се дефинисала таква стратегија културне политике, било би неопходно претходно базично истраживање појединачних културних модела, као и њиховог односа, јер је само на основу резултата таквог истраживања могуће изградити моделе деловања локалних заједница (општине и месних заједница) којима би се пружила помоћ новодосељеним лицима – не само у смислу елементарног преживљавања, него и у правцу њиховог лакшег трајног уклапања у нову средину. Помоћ би се могла пружати на нивоу појединаца у оквиру саветовалишта (психолошке и антрополошке радионице, правни савети) и на нивоу планиране стратегије развоја локалних заједница.

Резултати истраживања и пројектовани правци деловања могу се применити на ширем подручју бивше Југославије, као и на свим осталим подручјима са израженом и наглом променом састава становништва. С друге стране, то би омогућило и (ре)дефинисање етнологије/антропологије као примењене науке, у складу са местом коју она има у развијеним земљама.

Пројекат:

Саветовалиште за акултурационе проблеме¹²

Општина Стара Пазова је током ратних година претрпела драматичне демографске промене, управо због мултиетничког и мултиконфесионалног карактера. Због тога се она може узети као валидан модел за испитивање проблема акултурације, и то како на нивоу лица досељених из других социо-културних модела живљења, тако и лица исељених из матичне у нове средине.

На основу оваквог базичног истраживања могуће је изградити моделе деловања локалне заједнице (општине и месних заједница) којима би се пружила помоћ новодосељеним лицима, и то не само у смислу елементарног преживљавања, него и у правцу њиховог лакшег, трајног уклапања у нову средину. Помоћ би се могла пружати на нивоу појединаца, у оквиру саветовалишта (психолошке и антрополошке радионице, правни савети), те на нивоу планиране стратегије развоја локалне заједнице.

Резултати истраживања и пројектовани правци деловања могли би се применити на ширем подручју бивше Југославије, као и на свим осталим подручјима са наглом и масовном променом становништва.

Циљне групе

1. **Досељеници:** Уклапање различитих социо-културних модела: Далматинска Загора, Босна, Косово, Славонија са староседелачким културним моделом.
2. **Лица расељена са територије Нових Бановаца и општине:** Хрвати исељени у Хрватску, остали исељеници – акултурација у новим срединама.

Реализација пројекта

1. Дефинисање проблема:

1.1. На моделу општине Стара Пазова утврдити садашњи ниво односа између носилаца актуелних социо-културних модела, узимајући у обзир генерацијске, полне, образовне, имовинске, верске и друге социо-културне параметре спајања/раздвајања. Мултидисциплинарно истраживање (психолози, социолози, антрополози) које обухвата:

1.1.1. израду анкета

1.1.2. теренско истраживање у трајању од 60 дана теренског рада

¹² Пројекат је припремљен 2001. године, али није реализован, јер и поред вишестратног конкурсања код општине, Покрајинског секретаријата за културу и Министарства за културу Републике Србије током 2001-2003. године, није финансијски подржан, што указује на недостатак интереса за реализацију пројекта ове врсте.

1.1.3. евалуацију и објављивање резултата истраживања

1.2. **Допунска и контролна грађа:** Прикупљање података о праћењу проблема у комуникацији између националних, верских, културних, полних група у суседним (подонавским) земљама и о начинима на који се они превазилазе, уз коришћење искустава земаља које имају развијене теоријске и практичне механизме за решавање акултурационих проблема (Канада, Аустралија, Израел – земље са високим процентом имиграната у дугом временском периоду).

2. **Израда веб-сајта** који би био место повезивања расељених лица и стручњака из различитих области и који би служио као саветовалиште, али и као начин прикупљања информација о актуелним проблемима, нарочито усмерен према лицима која су током ратних година напустила подручје бивше Југославије и тренутно живе у земљама Западне Европе и у Америци.
3. **Скуп:** Једном годишње током наредне 3 године, а након тога по потреби.
4. **Израђивање стратегије развоја** усмерене на превазилажење акултурационих проблема, чиме би се постигла бржа и ефикаснија интеграција досељеног становништва и смањиле се не само социо-културне него и економске тензије у периоду транзиције.

Програм би се реализовао у сарадњи са одговарајућим стручним институцијама, професионалним удружењима и невладиним организацијама.

Сегменти пројекта и додатна истраживања:

- рад са децом предшколског узраста, њиховим родитељима и ширим породицама у оквиру програма „Вртић као породични центар“
- рад са децом школског узраста, подељен у две категорије:
 - нижи разреди, са укључивањем родитеља и шире породице
 - виши разреди
- рад са одраслима
 - рад са омладином у оквиру школе рачунара и других образовно-забавних делатности
 - рад са женама, уз сарадњу са удружењима жена, активима родитеља и сл.
- прикупљањем индивидуалних усмених историја (мушкарци и жене), нарочито старијих чланова и досељеничких и староседелачких група, јер су они носиоци основних културних модела досељеника/староседелача

Образложење

Дефиниција истинске мултикултурне сарадње подразумева „симболички, интерпретативни, трансакциони, контекстуални процес у коме је ниво разлика између људи довољно значајан да изазове различите интерпретације и очекивања онога што се сматра компетентним понашањем и проузрокује различита мишљења.“¹³

Ефектна комуникација међу људима из различитих културних модела је велики изазов. Културе „уграђују“ у људе начин мишљења, виђења ствари, слушања и интерпретације реченог. Исте речи могу имати различита значења за људе различитих култура, иако они говоре „истим језиком“. И, уколико су културни модели наизглед сличнији, утолико је теже прецизно дефинисати потенцијалне тачке неспоразума/сукоба и превентивно деловати на њих.

Култура утиче на ефектно међукултурно разумевање на три начина:¹⁴

1. *Когнитивно ограничење/збуњеност.*

Проузрокује проблем у успостављању односа са другима или у разумевању другачијих погледа. То је стална подлога у коју и са којом се упоређују и уграђују нове информације.

2. *Ограничења у понашању.*

Свака култура има сопствена правила о прописаном понашању, која утичу на вербалну и невербалну комуникацију. Да ли једна страна гледа другу у очи или не, да ли једна страна директно каже своје мишљење или то говори заобилазно, колико су близу стране кад комуницирају – све ово и још многа правила понашања разликују се од културе до културе.

3. *Емотивно ограничење.*

Различите културе различито показују емоције. Неке културе веома експлицитно исказују емоције, док се друге труде да их сакрију, а показују и деле само „рационалне и стварне“ аспекте ситуације.

Културни конфликти су последица разлика у вредностима и нормама понашања људи из различитих културних модела. Свака особа делује према вредностима и нормама своје културе. Друга особа, која има другачији поглед на свет, може његово/њено понашање схватити потпуно супротно, што изазива неразумевanje и може водити у конфликт. Припадници већинске културе често постављају своја уверења и понашања као норму, заборављајући да је њихова култура само један од многих могућих/постојећих модела, чак и у њиховом реалном окружењу.

¹³ M. Lustig, & J. Koester, *n. d.*

¹⁴ S. Ting-Toomey, *Communication in Personal Relationships Across Cultures*, Thousand Oaks, 1996.

Културни конфликт има три димензије. Двема димензијама које има сваки конфликт (садржај и однос) културни конфликт додаје и трећу – „сукоб културних вредности“. Ова трећа поставља основ конфликта, јер детерминише лични идентитет. Културни конфликти по правилу имају компликовану динамику, јер културне разлике имају тенденцију стварања сложених комбинација очекивања везаних за сопствено понашање и понашање других. Адресирање/именовање садржајних и односних питања не решава ову врсту конфликта, управо због тога што су они засновани на културним разликама. Поред тога, ови конфликти се могу понављати или се могу појачавати ионако јаке емоције везане за неспоразум, иако је проблем неслагања безначајан

Културни конфликт, зависно од исхода, може бити позитивно или негативно искуство. Промена демографске структуре, каква се догодила код нас, доводи културне разлике у жижу интереса, јер групе настоје да задрже своје моделе културе (обезбеђујући тако психолошку, али и социо-економску сигурност појединца). Због тога је едукација о различитости/сличности културних модела, о садржајима појединих културних модела, те могућностима неспоразума и културном конфликту, важно оруђе за одржавање здравих друштвених односа на свим нивоима (појединац, локална заједница, глобално друштво).

Процес решавања неспоразума/конфликта требало би почети када се установи да је конфликт заснован на разликама у култури, или пак да има културну димензију. Наравно, неопходна је сагласност свих страна да се ангажују на превазилажењу свих димензија конфликта, укључујући културне. За превазилажење неспоразума неопходан је систематски рад, који се може поделити на четири фазе:¹⁵

- стране објашњавају шта их вређа у понашању оног другог;
- морају схватити културну перцепцију друге стране;
- уче како би проблем био решен у култури друге стране;
- развијају решења конфликта.

Решење конфликта је изузетно компликовано ако се конфликт развио и због инкомпатибилних вредности, а не само због неразумевања понашања друге стране.

Основни начин избегавања/превазилажења културних конфликта јесте учење о културама са којима се долази у контакт. Овакво знање стиче се кроз програме обуке, кроз читање, разговоре са људима из других култура и кроз учење из прошлих искустава. У том смислу је изузетно значајно бележење личних историја појединаца који су током ратних година досељени на територију општине, као и садржаја њихових културних контекста, јер

¹⁵ A. Williams, *Resolving Conflict in a Multicultural Environment*, MCS Conciliation Quarterly, Summer 1994, 2-6.

несумњиво доприноси бољем међусобном разумевању, а тиме и продубљивању односа досељеници – староседеоци, односно досељеници – досељеници (из различитих културних модела). Поред тога, овакав рад директно делује на поновно успостављање самопоштовања досељеника – који су се, од исељења из матице, осећали сигурно и поштовано само у уском кругу својих земљака – јер показује интерес шире заједнице за елементе културног модела из кога потичу и који су донели у нову средину, као и за њихово животно искуство и животне приче које би иначе биле заборављене. Подизање нивоа самопоштовања појединца, као и поверења према осталим, инокултурним члановима локалне заједнице, основ је за дегетоизацију досељеника и њихово активно укључивање у живот локалне заједнице на свим нивоима.

Овакав приступ је основа за развијање техника опште културне едукације, укључујући разумевање сопствене културе и развијање културне свести стицањем општег знања о вредностима и веровањима других култура, чиме се избегава просто примењивање културних стереотипа на понашање/вредности другог културног модела. Идентификација начина активних промена у једној средини укључује:¹⁶

- изграђивање разумевања значаја мултикултурализма као снаге у оквиру средине;
- маркирање недостајућег позитивног доприноса, који ће мањинске културне групе остварити у оквиру матичног тока догађаја;
- препознавање добре воље у већинској популацији и едукација заинтересованог особља, које не мора унапред имати свест и вештину да предузме иницијативу у допирању до мањинских културних група и у раду са њима;
- укључивање мањинских група у свакодневну активност матичних организација које су за то отворене;
- креирање визије за укључивање кроз слушање ситуације и сабирање релевантних опажања, која подстичу ставове и дискусије које воде акцији и промени

У том смислу је рад са децом предшколског и школског узраста од изузетног значаја, јер се њиме у концепту вртића/школе као отвореног, породичног центра обухватају не само деца, већ и њихови родитељи, деде и бабе, тако да се рад одвија са више генерација истовремено и то кроз њихово активно ангажовање у процесу учења/разумевања/прихватања разлика између културних модела.

Да би се прецизно утврдио број припадника појединих културних модела, пре почетка рада неопходно је спровести анкету којом се прикупљају

¹⁶ У складу са дефиницијом на: <http://www.ben-network.org.uk/>

основни подаци о структури културне припадности/идентификације, на основу чега је могуће прецизно изградити технике рада са децом/породицама у оквиру вртића. Периодична (недељна, месечна) евалуација резултата рада, на основу прецизно прикупљене документације, основ је за настављање програма рада и његово дограђивање у складу са постигнутим/жељеним резултатима.

Сегмент 1: рад са децом предшколског узраста

Предшколска установа „Радост“ налази се у насељу Бановци-Дунав, СО Стара Пазова, и у свом саставу има један објект на територији МЗ Бановци-Дунав и полудневне боравке у Новим Бановцима, као и при школама у Старим Бановцима, Белегишу и Сурдуку.

Пројекат би се спроводио у предшколској установи, у циљу упознавања деце и родитеља са разноврсношћу културолошких садржаја и утицаја, упознавања са разним културним моделима из којих деца долазе, а у ширем контексту – у циљу интеграције досељеника из различитих културних модела и староседелаца у функционалну целину.

Циљне групе:

- 1) родитељи/старатељи
- 2) деца предшколског узраста

Реализација пројекта:

Програм би се спроводио уз сарадњу и активно учешће стручног тима установе, који чине педагог-психолог, социјални радник, правник, васпитачи, медицинске сестре и други стручни сарадници, на начин који би анимирао родитеље и децу да активно учествују, и то кроз:

- радионице за децу предшколског узраста,
- радионице за родитеље,
- програме рада са породицама,
- саветовалишни рад, са акцентом на мајкама и бакама као носиоцима културних модела,
- публикације и изложбе радова.

Активности у оквиру вртића

Језички центар:

- приче из различитих културних модела, испричане језиком културе којој припадају – у сарадњи са бакама и мајкама
- личне историје и историје породица, укључујући легенде о пореклу породица, топонима и сл. из крајева из којих су досељени – у сарадњи са бакама и мајкама

- приче о обичајима из годишњег и животног циклуса, из различитих културних/религијских модела
- разговор о различитим варијантама језика које употребљавају припадници различитих група.

Центар улога:

- **Кухиња:**
 - радионица у којој деца и васпитачи спремају јела од истог материјала (варијанте качамака, проје, хлеба, сира, колача и сл.), из различитих културних модела – у сарадњи са бакама и мајкама;
 - различите врсте хране припремљене у вртићу, као и дегустација хране припремљене код куће – у сарадњи са бакама и мајкама, уз учешће свих чланова породице;
- **Одевање:** прављење модела одеће (хаљине за лутке) на основу рецентног етнографског материјала из различитих културних модела;
- **Становање:** прављење модела кућа и окућница од различитих елемената (дрвених, пластичних, камених) – у сарадњи са очевима и дедама;
- **Невербална комуникација:** опсервација разлика/сличности у покретима/знацима и разговор о томе;

Манипулативни центар:

- игра „Обуци Ану“ – припремљен штампани дидактички материјал;
- слагалице са сликама примерака традиционалног градитељства (типови кућа: панонска, брвнара, камена) – дидактички материјал припремљен на основу оригиналних фотографија и цртежа објеката традиционалног градитељства;

Центар уметности:

- **ликовно:** цртежи – одећа, куће, радови, обичаји из различитих културних модела;
- **музичко:** фолклор – учење изворних песама и корака из различитих културних модела, у сарадњи са члановима породица.

Сегмент 2: рад са децом школског узраста

У основним школама на територији општине планиран је рад са децом и њиховим родитељима, у циљу упознавања деце и родитеља са разноврсношћу културолошких садржаја и утицаја, упознавања са разним културним моделима из којих деца долазе, а у ширем контексту у циљу

интеграције досељеника из различитих културних модела и староседелаца у функционалну целину.

Циљне групе:

1. родитељи/старатељи
2. деца школског узраста
 - 2.1. нижи разреди
 - 2.2. виши разреди

Реализација пројекта:

Рад са децом из нижих разреда одвијао би се на часовима матерњег језика (српског, словачког), познавања природе и друштва, ликовне и музичке културе, грађанског васпитања.

Рад са децом из виших разреда одвијао би се на часовима матерњег језика, историје, географије, биологије, грађанског васпитања и у оквиру одговарајућих секција.

Овако планиран рад у складу је са реформом образовања, односно – са потребом да наставници и школе део програма развијају самостално.

Програм би се спроводио уз сарадњу и активно учешће стручног тима школе – педагог, психолог, предметни наставници на начин који би анимирао родитеље и децу да активно учествују, и то кроз:

- радионице за децу,
- радионице за родитеље,
- програме рада са породицама,
- саветовалишни рад, са акцентом на мајкама као носиоцима културних модела,
- публикације и изложбе радова.

Активности у оквиру школа

Матерњи језик:

- приче из различитих културних модела, испрчане језиком културе којој припадају – у сарадњи са бакама и мајкама;
- разговор о различитим варијантама језика које употребљавају припадници различитих група.

Познавање друштва, историја:

- личне историје и историје породица, укључујући легенде о пореклу породица, топонима и сл. из крајева из којих су досељени – у сарадњи са члановима ширих породица

- приче о обичајима из годишњег и животног циклуса из различитих културних/религијских модела

Познавање природе, географија, биологија:

- учење о природном окружењу у крајевима из којих су се доселили (географске карактеристике, биљни и животињски свет); о начину на који то окружење делује на карактеристике културе: становање, одевање, привреду – у сарадњи са члановима породица и уз коришћење аудио-визуелног дидактичког материјала;

Ликовна култура:

- **цртежи и слике:** одећа, куће, радови, обичаји из различитих културних модела;

Музичка култура:

- **фолклор:** учење изворних песама и корака из различитих културних модела – у сарадњи са члановима породица;

Грађанско васпитање:

- **Невербална комуникација:** опсервација разлика/сличности у покретима/знацима и разговор о томе.

Сегмент 3: рад са одраслима

У оквиру промовисања нових културних образаца у складу са информатичко-технолошком револуцијом, те тежње да се досељеницима омогући добијање квалитетних послова и да се промовише њихово активно укључивање у актуелни привредни развој, планира се отварање интернеткафеа, рачунарске школе и примена других облика информатичког описмењавања. Тиме се, поред подизања општег нивоа образовања и досељеника и староседелача, остварује стални контакт између група на пословима према којима и једни и други имају сличан однос, чиме се смањује унутаргрупна повезаност/зависност, али се и укидају подређено/надређени групни односи. Овакав програм директно утиче на смањивање нивоа контекста у свим културним моделима и на лакше уклапање појединаца у постмодерно технолошко друштво.

Програмом би било обухваћено више старосних и образовних категорија. Основна обука би била организована за све старосне категорије, а специјализовани курсеви би се организовали у складу са потребама. Курсеви би били организовани у сарадњи са неком од рачунарских школа које имају европски сертификат за рад.

1. Деца и омладина – основна обука за рад на рачунару и развој специјалистичких курсева из области мултимедија и веб-дизајна, као најперспективнијих области развоја информатичке технологије, чиме би

се младима пружила знања која ће им бити неопходна без обзира на посао којим ће се бавити.

- 1.1. Основни курсеви у трајању од 15 x 2 часа (Windows, Office, Internet), 12 курсева током године;
 - 1.2. Специјалистички курсеви различитог трајања, у зависности од области. Ови курсеви би се организовали у складу са интересовањем корисника.
2. Одрасли
- 2.1. Основни курсеви у трајању од 15 x 2 часа (Windows, Office, Internet), 12 курсева током године;
 - 2.2. Примене информационих технологија у свакодневном пословању – курсеви и радионице прилагођени потребама појединих корисника, који би били организовани у складу са интересовањима;
 - 2.3. Интернет – веза са потенцијалним привредним партнерима, излог према свету и извор података за осмишљавање и реализацију пословних пројеката; рачунарска радионица усмерена на максимално осамостаљивање корисника и развој креативног приступа подацима до којих се може доћи.

Интернет – комуникација са припадницима истог културног модела у матици, или са одсељенима у друге крајеве земље/света. Начин одржавања културног идентитета без заједничког живљења на истом простору, дакле без ригидности културе високог контекста.¹⁷

Посебна пажња би се посветила информатичком описмењавању жена, које се теже запошљавају због, по правилу, нижег нивоа образовања. Како су жене кључни носиоци културног модела, управо због релативне затворености – већа ослоњеност на групу и усмереност на децу и породицу, обезбеђивањем бољег образовања и бољих послова за жене обезбедила би се већа отвореност групе/група и боља међугрупна комуникација.

У оквиру подршке за отварање малих привредних предузећа (такође са акцентом на већем ангажовању жена) планира се:

- промоција нових технологија,
- прикупљање информација потребних за осавремењивање производних програма и излазак на светско тржиште,

¹⁷ Иако истраживање реалних односа исказаних на „избегличким“ локацијама показује да се тежња за одржавањем затворености групе веома дуго чува и после иселења, упркос коришћењу нових технологија, али са тенденцијом постепеног опадања. Љ. Гавриловић, *Красно лице за свет*, „Положај и идентитет српске мањине у југоисточној и централној Европи“, САНУ, Научни скупови СХ, Одељење друштвених наука 25, Међуодељенски одбор за проучавање националних мањина и људских права, Београд 2005, 435-442.

- промоција и објашњавање услова модерног пословања, укључујући начине добијања кредита, успостављање контаката са партнерима из иностранства и сл.

Сегмент 4: усмене историје досељеника и староседелаца у општини Стара Пазова

Сегмент **Усмена историја** планиран је у циљу

- изграђивања самосвести и самопоштовања код новодосељеног становништва, без обзира на културни модел из кога потичу,
- бољег разумевања у односу досељеници – староседеоци и досељеници – досељеници

Суштина пројеката ове врсте (у Енглеској овакав пројекат постоји од педесетих година прошлог века, а на сличним пројектима се веома озбиљно ради у готово свим европским државама и у великим мултиетничким државама, као што су нпр. Канада и Аустралија) лежи у прикупљању личних и породичних историја, забележених на аудио или видео траци, и стварању библиотеке записа са личним исповестима и историјама. Тај материјал се евидентира и чува у музејима, библиотекама, центрима за културу и слично, и доступан је како члановима заједнице из које потиче лице чија је лична историја забележена, тако и свим другим заинтересованим лицима.

Бележење личних историја појединаца који су током ратних година досељени на територију општине Стара Пазова (и не само ње) несумњиво ће помоћи поновном успостављању самопоштовања досељеника – који су се, од исељења из матице, осећали сигурно и поштовано само у уском кругу својих земљака – јер показује интерес шире заједнице за елементе културног модела из кога потичу и који су донели у нову средину, као и за њихово животно искуство и животне приче, које би иначе биле заборављене.

Размена прича досељеника допринеће бољем међусобном разумевању, а тиме и продубљивању односа досељеници – староседеоци, односно досељеници – досељеници (из различитих културних модела).

Подизање нивоа самопоштовања појединца, као и поверења према осталим, инокултурним члановима локалне заједнице, основ је за дегетоизацију досељеника и њихово активно укључивање у живот локалне заједнице на свим нивоима.

На овај начин биће прикупљена обимна грађа за етнолошка/антрополошка, историјска, лингвистичка и друга истраживања која се односе на усмену народну традицију, што је нарочито значајно у актуелном периоду транзиције.

Прилог А:

Основне одреднице за рад са децом у мултикултурној средини

1. Запослени разуме и осећа културне различитости клијената
2. Запослени може да развија односе, открива информације и комуницира разложно, смиреним тоном
3. Запослени је свестан утицаја културе на понашање и свестан је важности употребе овог сазнања у помоћи породицама да побољшају и унапреде бригу о деци у оквиру сопственог културног контекста
4. Запослени поседује знање о правним, социо-економским и психо-социјалним питањима везаним за имигранте/избеглице
5. Запослени разуме важност клијентовог језика/дијалекта и његове примене у процени и третману деце и породица, у оквиру служби за пружање услуга деци
6. Запослени разуме и примењује знање у пружању услуга деци из различитих културних група

Одреднице:

Знање:

1. Запослени је у стању да опази разлике у култури
2. Запослени је способан да уочи бар две основне претпоставке концепта културне надлежности
3. Запослени разуме да се културне особине и вредности преносе генерацијски
4. Запослени је способан да уочи начине понашања или поступке који, на основу културног концепта, могу бити другачије интерпретирани
5. Запослени је способан да идентификује методе за очување културног идентитета детета када се оно налази у културном окружењу другачијем од свог

Вештине:

1. Запослени је способан да идентификује подручја (с обзиром на правила поступка) у којима ставови и понашања могу узроковати међукултурне интеракције
2. Запослени је способан да идентификује технике које може да употреби за ефектну комуникацију са људима који припадају другачијем културном моделу од њеног/његовог

Вредности:

1. Запослени је способан да препозна потребу да комуницира са људима другачије културне припадности са поштовањем
2. Запослени разуме да ставови и понашања утичу на његов однос са онима који су културно другачији
3. Запослени разуме своју улогу у остваривању ефектне узајамне културне комуникације
4. Запослени ће бити у стању да уочи како разумевање сопственог етничког и/или културног порекла може помоћи у међукултурним односима

Прилог Б:

Анкета¹⁸

Име и презиме (ако желите):

Године:

Пол:

Место рођења:

Место рођења оца:

Да ли је породица Вашег оца досељена у место његовог рођења из неког другог краја и, ако јесте, када:

Место рођења мајке:

Да ли је породица Ваше мајке досељена у место њеног рођења из неког другог краја и, ако јесте, када:

Да ли мислите да Ваша деца треба да остану овде, или треба да живе на неком другом месту? Где?

Шта желите да постигнете у средини у којој живите? Шта Вам помаже, а шта је сметња остварењу Ваших циљева?

Да ли се дружите/сарађујете са комшијама који нису из Вашег краја? Зашто (зашто *да* или зашто *не*)?

Шта бисте желели да Ваша деца постигну у средини у којој живе?

Коментар (како се осећате у овој средини, колико са ваш живот променио досељењем, да ли сте и како променили навике, свакодневно понашање, посао којим се бавите, итд.)

¹⁸ Анкетом је обухваћено 200 досељеника.

Ljiljana Gavrilović

Life in New Environment: the Balkans Refugee' Story

This paper discusses relationship among natives and newcomers, the refugees from the former Yugoslavia, who have after the wars, in the last decade of the 20th century, migrated and settled in Stara Pazova. The research covered questions such as distance/ separation among the two designated groups, and furthermore, among different refugee' groups; particular cultural elements that cause misunderstandings; inter-group cohesion, implicit ideology and identification. Finally, I propose direct strategies and actions that could help to overcome the groups' distance and a working project as means to achieve this goal.

Key words:

natives, newcomers,
separation,
refugees, Balkan

Мирослава Лукић-Крстановић

МЕТОДЕ И ИЗВОРИ ИСТРАЖИВАЊА ЕТНИЧНОСТИ: СРБИ У БАТАЊИ*

Проблем етничког идентитета анализира се на примеру српске заједнице у Батањи (Battonya) у Мађарској. Да би се протумачио живот и идентитет Срба у Батањи неопходно је реконструисати прошлост и интерпретирати свакодневицу кроз стварне и симболичке интеракције у мултикултурној средини. Имајући у виду наведено истраживачко позиционирање у раду се представља методолошки оквир истраживања као и извори који су истовремено методолошке референце и матрице у етничкој идентификацији.

Теоријско-методолошки оквир

Феномен етничности представља релевантно истраживачко поље у етнолошком дискурсу. Данас је јасно да се етнички проблеми не могу посматрати без јаког историјског, друштвеног и културног упоришта истраживаних пунктова. У густој мрежи диференцијација, етничност проналази своје место кроз симболичко конструисање и комуникајске интеракције. Међутим, феномени *етнички идентитет* и *етничност* подложни су променама и укрштањима са другим идентитетима. Они нису савршене и довршене конструкције. Стога, важно је етнички идентитет ишчитавати и раслојавати онако како га његови актери приказују, тежећи да се открије што више финеса у идентификацијима.

Кључне речи:

етнички идентитет,
Срби, Мађарска,
метод
истраживања,
извори

У оквиру Етнографског института САНУ континуирано се, од осамдесетих година двадесетог века, одвијају проучавања етничности. Питања етничког идентитета прате се у оквиру емиграционо-имиграционих процеса,

* Текст је резултат истраживања на пројектима: *Савремена сеоска и градска култура – путеви трансформације* (бр. 1868) и *Етничност: савремени процеси у Србији, суседним земљама и дијаспори* (бр.147023), које у целини финансира Министарство науке РС.

као и у мањинским енклавама суседних земаља – Мађарска, Румунија, Словенија и др.¹ Концепције које су одредиле досадашња истраживања етницитета заснивају се на одређеним научним поставкама:

1. маркирана етничка група не посматра се као изолат и детерминисани ентитет, већ у оквиру сложених комуникативних система друштвених, културних, политичких и других груписања;
2. проучавања етничких феномена у свету симбола, стереотипа, идеологија, емпатија или етичких начела не представљају статичне категорије, већ променљиве и динамичне процесе у идентификацијама.

У истраживачкој равни, етницитет је проблем који се поставља у епицентар живота појединца и колектива, кроз интеракцијске мреже (индивидуални и међугрупни односи у оквиру институционалног деловања), стратификације (раслојавања разноврсних друштвених односа), кохезионе силе деловања у испољавању заједништва и супстанционог симболичког скупа етничких одредница. У теоријском дискурсу, интеракцијска конструкција упућује на интра и интер групне односе, кохезиона конструкција наглашава силе које појединце привлаче и групишу у правцу заједнице и заједништва, а стратификациона конструкција се фокусира на диференцирајућу конфигурацију разноврсних пракси. У супстанционој конструкцији, тежиште је на иманентним својствима и ознакама идентитета. Издвајање елемената од стране етничких актера чини базичну основу за конципирање стереотипа и симбола етничког идентитета.²

Проучавања се заснивају на концепту етничности, што упућује на процесе обликовања и вишезначност идентитета. Имајући у виду сложеност етничког идентитета, мора се имати у виду друштвени и културни, односно – субјективни и објективни аспекти припадности и различитости.³ У мултиетничким срединама, проучавање једног етничког ентитета подразумева његово двоструко лице: како етнички актери виде себе, да би се представили другима, и како други виде њих. Стога можемо сматрати да етнички идентитет има и репрезентативни карактер, који одговара како конфигурацији културне сцене, тако и идеолошким захтевима друштвено-политичких ситуација и одређеним временским епохама. Он се креира и у појединачним и заједничким осећањима припадништва, остајући (о)чуван у приватној зони деловања.

¹ О потпројекту који је осамдесетих година носио назив *Срби у расејању и етничке мањине на тлу Србије* в. Младена Прелић, *Рад на проучавању миграција из Србије и наших националних мањина у суседним земљама*, Споменница Етнографског института 1947-1997, Етнографски институт САНУ, Београд 1997, 47-53.

² О предностима и ограничењима појединачних теоријских конструкција в: Filip Putinja i Žoslin Stref - Fenar, *Теорије о етницитету*, Библиотека XX век, Београд 1997.

³ Мирјана Павловић, *Теоријски оквир проучавања етничности Срба у Батањи*, у: *Друштвене науке о Србима у Мађарској*, Српска академија наука и уметности, Самоуправа Срба у Мађарској, Будимпешта 2003, 117.

Етнолошка проучавања Срба у расејању усмерена су изради проблемских монографија.⁴ Истраживања српске заједнице у Мађарској обухватају процесе етничке идентификације и стратификације. То подразумева и сагледавање начина живота и организацију етничких односа Срба са припадницима других етничких заједница у једном малом граду – у Батањи (Batanya), на југоистоку жупаније Бекеш (Békés). Становници Батање су још од давнина, су Мађари, Срби, Румуни, Словаци, Роми и други припадници различитих вероисповести – католици, православци, гркокатолици, протестанти. Значи, један од циљева истраживања српске заједнице у Мађарској јесте лоцирање, приказивање и представљање српске енклаве у Мађарској, без обзира на њену згуснутост и дисперзију у одређеним популационим зонама.⁵ Критеријуми који одређују посебне просторне целине где су настањени Срби управљају се демографским, социоекономским, културним и историјским околностима. Други циљ истраживања је расветљавање и тумачење етничких феномена у домену значења и функционисања етничког идентитета у мултиетничкој средини. На основу ових циљева одређене су и основне истраживачке стратегије, односно фазе: а) реконструкција батањске прошлости и садашњости кроз коришћење писаних, материјалних, усмених и визуелних извора; б) помоћу садржаја извора као текста могуће је ући у дискурзивно читање контекста, односно – декодирање порука у праћењу значења етничке свести и идентитета; в) помоћу истраживачке опсервације и партиципације прати се и расветљава мрежа друштвених односа у батањској свакодневици; г) истраживања се, затим, проширују на праћење друштвених промена мађарског друштва у време транзиције, односно на праћење улоге и статуса мањинске заједнице у таквим процесима.

На основу тема и наведених поступака издвајају се следећи методолошки приступи: историјски контекст, симболичко–комуникацијски и функционални приступ. Сваки од ових приступа подразумева одређене фазе истраживања и стратегије са одговарајућим истраживачким инструментаријумом. Метод у концепирању истраживања ослања се на холистичке оквире целовитог схватања културе и друштва, али и на сагледавање ових појава у конкретним, ситуационо-догађајним оквирима, имајући у виду синхронијску и дијахронијску димензију.⁶ Синхронијска и дијахронијска димензија

⁴ Истраживања су се обављала у периодима 1990-1992 и 2000-2001. Теренска истраживања су била условљена и политичким догађајима, односно немогућношћу да се континуирано одвијају. Теренски рад обављен заједно са Мирјаном Павловић, обухватао је интервале од по десет дана боравка у Батањи, коришћење архива, као и краткотрајне боравке у оквиру праћења манифестација и делатности српских институција.

⁵ До сада, посебна истраживања Срба у Мађарској обављена су у Ловри и Будимпешти; в. Младена Прелић, *Срби у селу Ловра у Мађарској током XX века*, Српски демократски савез, Будимпешта 1995.

⁶ Младена Прелић наглашава да је важна претпоставка њених истраживања Срба у Ловри холистичко схватање културе, као комплексног система елемената који су у

одређене су дистинкцијама на симболичкој равни: ми – они, преци – потомци, исто – различито итд.⁷ Пут до ових дистинкција води преко означавајућих и означених скупова етничких симбола, као што су језик, вера, друштвени живот и обичаји, предања, елементи материјалне културе, фолклор и др. Интензитет деловања етничких одлика кроз дуготрајан период показује на који начин одлике опстају, које се од њих губе или комбинују са другим елементима. Истовремено, етничност се појављује у вишеструкој улози идентитета: бити Мађар/Мађарица и Србин/Српкиња; Србин/Српкиња и Мађар/Мађарица и Румун/Румунка. Етничко опредељење и избор представљају главни водич кроз сложену идентитетску анатомију.

Извори

Усмени, писани, материјални и визуелни извори представљају богату грађу о животу Срба у Батањи. Извори се појављују у улози верификатора прошлости. Извори су база података у реконструкцији садашњости и прошлости и главни актери утврђивања научних сазнања. Међутим, анализа извора указује и на значај који они имају у обликовању и испољавању етничког идентитета. Многи писани извори (као што је Парохијски летопис и друга архивска грађа), материјални извори (надгробни споменици, елементи материјалне културе) и усмена предања показују каква је њихова намена у животу српске заједнице у Батањи и, шире, у Мађарској. На семантичком и комуникацијском нивоу важно је утврдити како се преносе поруке у зони извора и разноврсних наратива. Извори граде својеврсну причаоницу, у којој се сакупљају сви релевантни подаци – од сећања и предања до вести и информација. Они су засновани на замишљеним, доживљеним и искуственим пракама, као и на представама о животу једне заједнице.

На основу прегледа досадашње систематизоване грађе, писани извори се класификују на објављену грађу и необјављене архивске фондове. Објављена грађа обухвата стручне публикације⁸ и статистику (демографски пописи),⁹ штампу и периодичку српске заједнице у Мађарској,¹⁰ као и

међузависности и који су смештени у шири контекст културе и друштва у коме се јављају. В. Младена Прелић, *Срби у селу Ловри у Мађарској током XX века*, 10.

⁷ Мирјана Павловић наглашава да „Срби у Батањи данас желе истовремено да буду исто и различито; да очувају етничке ознаке и да се адаптирају, али у различитим сферама живота и на начин како то највише одговара групи и тренутку у којем живи“. Мирјана Павловић, *Исто и различито, Срби у Батањи*, у: Етнички и етнокултурни контакти у панонско-карпатском простору, Посебна издања Етнографског института САНУ 42, Београд 1997, 110.

⁸ Посебно се издваја некадашња едиција *Etnografija Južnih Slovena* (радови др Марије Киш и др Игора Грина), касније *Етнографија Срба у Мађарској*, чији је главни уредник Борислав Рус, потом штампана серија монографија *Battonyai Füzetek*, која је излазила од 1961. године, и монографија Милана Мицић, *Одисеја батањских Срба*, Зрењанин 2003 итд.

⁹ Подаци објављени у мађарским статистичким публикацијама као што су *Magyarorszag geographiai Szotara pesten, A népszámlálás 1980-ban, 1990-ban*.

публикована документа институција локалне самоуправе Срба у Батањи. Необјављени архивски фондови смештени су у архивама Сент Андреје, Сегедина, Арада, али и, што је посебно драгоцено за ова истраживања, у српским батањским институцијама: цркви, школи, клубу, библиотеци и приватним легатима. До сада су обрађене црквене књиге и црквени протоколи из XVIII века, Парохијски летопис из 1908. године, школски дневници с почетка XX века, документа и записници надзорних одбора земљорадничке задруге, такође с почетка XX века и др. С једне стране, ти списи представљају протоколе који садрже прокламоване уредбе званичних црквених и цивилних установа. С друге стране, необјављена грађа, осим регуларних података, пружа увид у организацију српске заједнице у Батањи – у статус њених чланова и положај у мађарском друштву.

Један од круцијалних докумената, који представља спој између усмених предања и записа јесте Парохијски летопис. У овом писаном документу могу се прочитати догађаји из прошле свакодоневице српске парохије у Батањи, али су у њему такође забележени и издвојени пресудни догађаји, који „исписују“ историју Срба у Батањи: предања о досељавању Срба у Батању, стварање првих српских институција у Батањи, исељавање батањских оптаната у Овче Поље (Македонија) 1924. године, Други светски рат и мобилизације, комунистички период подржављења црквене школе, атеизација итд. Парохијски летопис је као извор испунио је основни задатак: постао је документ и референца у чувању и преношењу означених и битних тренутака из прошлости. И не само летопис, него и други писани документи имају сличну намену. Како су многи подаци из батањске прошлости непроверени и накнадно интерпретирани, њени списатељи – свештеници, учитељи, виђенији Батањци, стварали су дуги низ година стварали локалну историју, која се затим преносила и надограђивала кроз усмена предања и сећања.

У досадашњим анализама историје Срба у Батањи показало се преламање замишљене историје и доживљене прошлости. Српска прошлост у Батањи често се представља кроз истицање посебности, аутентичности и архаичности, чему иначе теже и друге етничке историје. У мултиетничком друштву, фаворизовање етничке прошлости, укључујући и ниво глорификовања, окренуто је кохезионим силама заједништва, али и стварању позиција историјске свести на етничкој хијерархији, што улази у интересне сфере мањинске и државне политике (однос између подређених и надређених групација, моћ порекла, моћ институција и значајних појединаца итд.).

Писани и материјални извори имају репрезентативни карактер. Ови извори се појављују у функцији легата, збирки или заоставштина, које се у пригодним приликама представљају. Јубилеји, свечаности, изложбе и друге манифестације јесу прилика да се српски извори – писана документа и

¹⁰ Народни календар и Српске народне новине.

материјална култура – представе не само Србима него и батањској и, шире, мађарској јавности.¹¹

Усмени извори представљају релевантне показатеље етничности и живота Срба у Батањи.¹² Прва истраживачка запажања стварана су на кратким вестима, које су подразумевале сакупљање основних података о батањском хабитусу. Други тип усмених извора улази у наративни дискурс.¹³ Животне приче као схватања, размишљања или сећања представљају издвојене делиће – призоре из личних и заједничких досијеа. Слагањем тих секвенци уобличава се портрет Срба у Батањи, али такође се могу пратити различити животни путеви појединаца. Поред прича о животу, у разговорима са испитаницима тежиште је било и на наративној фрагментацији – у виду прича из живота. Појединци су издвајали оне сегменте или епизоде које су представљале релевантне координате и показатеље у идентификацијима.

На основу доступног материјала (интервјуи и животне приче), издвајају се наративне целине у праћењу одређене хронологије догађаја из прошлости појединца и батањског колектива, као и мишљења, ставови и уверења који формирају систем вредности у комуникацијским процесима. Те наративне целине су следеће: причања о пореклу и настанку (предања о досељавању Срба и породичне генеалогике), простори и места окупљања (црква, школа, сокаци, Српски клуб и др.), егзистенција (породични дом, салаши).¹⁴

Како је реч о мултиетничкој средини у историјском и друштвеном контексту, усмени извори представљају и скупове ставова о вредновању сличности и разлика. Идентитетска обележја у међугрупним односима посматрају се на следећим релацијама: етничко, политичко, социјално, конфесионално, старосно и родно. Износе се ставови о међуетничким односима, о политичким ситуацијама, социјалним статусима, о традиционалним и модерним културним системима, о генерацијским разликама, улози и положају жене у друштву итд. У поређењима и поларизацијама генерализују се одређени ставови, те улазе у зону стереотипизација – поједностављивања сличности и разлика, односно,

¹¹ Јуна 1991. године отворена је изложба поводом 300-годишњице Сеобе Срба под Чарнојевићем. Том приликом је изложена богата фотодокументација из батањске прошлости, архивска документа, предмети материјалне културе (делови ношње, вез и др.).

¹² Током истраживања сакупљене су животне приче Батањаца (око 30), такође је и интервјуисано 30 Батањаца, а обављене су и анкете међу српском популацијом у овом граду. Интервјуи су обављени и са Батањцима – припадницима других етничких група, са појединцима из структура власти, културних и конфесионалних установа.

¹³ На основу сакупљене грађе систематизовани су и класификовани лични и породични досијеи који обухватају: а. животне приче појединаца, б. приче о породичном животу некад и сад, в. приче о животу српске заједнице у Батањи.

¹⁴ Мирослава Лукић Крстановић, *Причања о животу – Срби у Батањи*, у: Етнички и етнокултурни контакти у панонско–карпатском простору, Посебна издања Етнографског института САНУ 42, Београд 1997, 95-98.

минимизирања или глорификовања групних одлика. Набрајају се елементи који се сматрају српским у односу на мађарске, румунске, ромске; говори се о њиховом очувању или губљењу, о ономе што их зближава и раздваја, о актуелним проблемима њихове модификације. Фаворизује се значај једних и умањује вредност других културних система (као позитивно и негативно, пожељно и непожељно, аутентично и усвојено). Усмени извори – кроз ставове, сећања, предања у идентитетском кодираним систему, од фактографије преко митологизације и идеологизације – постају парадигме припадности и различитости.

Љиљана Гавриловић одређује основне улоге визуелних извора. Они успостављају „двоструку визуелну комуникацију између аутора и појаве која се бележи током настајања документа и између документа и истраживача током коришћења документа као извора.“¹⁵ Коришћење видео и фото записа успоставља један посебан комуникативни систем између субјекта и објекта. Визуелни записи се појављују у двострукој улози – у улози научног верификатора и документа.

Видео записи се прате на три нивоа: на нивоу концепта, на нивоу документа и на нивоу искуства. Концепт се заснива на утврђеним истраживачким моделима категорија етничког идентитета, у свакодневной пракси етничких актера. Тако се видео запис прво појављује на нивоу замисли и фокусирања оних сегмената који су издвојени из батањске свакодневице и батањске сцене (на пример, снимљене су свечаности поводом краја школске године у Српској школи, црквена слава, манифестација „Српски дан“ у Батањи и др.). На нивоу документа, видео записи кадрирају оне сегменте који служе као доказни научни материјал у расветљавању етничких и културних феномена (на пример, посебно су лоцирани кадрови старих надгробних споменика, цркве и старих црквених књига, потом амбијент Српског клуба и батањске институције – цркве других вероисповести, библиотека, културни центар, градоначелништво, а издвојени су и делови казивања старих Срба из Батање). Искусвени ниво подразумева да су видео записи прављени у ходу, да би се непосредно осликала батањска свакодневица (на пример, улице Батање, батањска пијаца, млади који се окупљају у вечерњим сатима). Случајни или намерни кадрови чине посебан вид колажа који даје једну слободнију истраживачку интерпретацију. Батањска свакодневица, слагањем визуелних секвенци, може да остане на нивоу утиска, али ипак вредног као подлога у научној интерпретацији.

Фото-записи успостављају посебан вид кореспонденције између истраживача, документа и власника документа. Фото-заоставштина и фото-записи чине значајан фонд, у коме се откривају појединачне, породичне и батањске повести, као и призори, односно визуелни наративи из свакодневног живота.

¹⁵ Љиљана Гавриловић, *Балкански костими Николе Арсеновића*, Посебна издања Етнографског института САНУ 52, Београд 2004, 11.

Истраживачка пракса у батањској свакодневици

Истраживања Срба у Батањи лоцирана су у ситуационе зоне ритуала, светковина и пригодних свечаности, које успостављају релацију приватно – јавно. Проучавања су усмерена на оне просторе који су означени као етничка енклава. Истраживачко позиционирање је подразумевало и посебне облике интеракција. У ритуалним зонама, истраживачко-истраживани однос одвијао се по принципу реципроцитета. Ми као истраживачи биле смо за актере догађаја истраживани објекти у истој мери у којој су они то били за нас. Овај вид *alive-a* и непосредне праксе у репрезентативној зони етничности представљао је значајне истраживачке маркере. На основу истраживачке праксе, утврђене су основне ритуалне зоне у којима се одвија жива етничка комуникација.

Ритуални скупови обухватају следеће приватне и јавне зоне окупљања Срба у Батањи: православни и католички празници у породичној ритуалној зони (православни и католички Божић и Ускрс), прослављање рођендана и имендана, прослава Нове године по грегоријанском и јулијанском календару. Српски, мађарски и други празници делују у једном следу сагласности породичне традиције. Идући од генерације до генерације, породичне светковине које припадају српској традицији симплификују се или се обликују у комбинацији са другим традицијама. Други скуп представљају јавни ритуали – мађарски празници и српске манифестације. Батањски празници и светковине укључују два типа поретка, државни и етнички. Коначно, посебни скупови ритуалне праксе јесу светковине као етничка амблемизација – Дани српске културе и Храмовна слава српске православне цркве „Рождество пресвете Богородице“.¹⁶

Читање ритуалне праксе и сегментирани свакодневице омогућили су непосредан увид у живот појединаца и колектива. Статус научне објективности заснива се на односу научног представљања и научног тумачења, при чему је важно суштински покрити што више детаља. Ми бележимо, систематизујемо и тумачимо оно што наши „информатори раде или мисле да раде“.¹⁷

Етнолошка истраживања омогућују непосредан увид у живот Срба и других етничких заједница у Батањи. Истраживачки угао посматрања дозвољава, поред приказивања стварности, и одговарајућу интерпретацију као објективни поглед изван. Ова истраживачка дистанца подразумева јасно утврђену теоријско-методолошку стратегију и програмиран теренски рад.

¹⁶ Мирослава Лукић Крстановић, *Срби у Батањи, етничка амблемизација светковина*, у: Положај и идентитет српске мањине у Југоисточној и Централној Европи, Српска академија наука и уметности, књ. СХ, .25, Београд 2005, 348.

¹⁷ Kliford Gerc, *Tumačenje kultura 1*, Biblioteka XX vek, Београд 1998, 25.

Miroslava Lukić-Krstanović

Methodology and Sources put Forward to Explore Ethnicity: the Serbs in Battonya

The problem of ethnic identity is being analyzed on the example of the Serbian community in Battonya, Hungary. In order to understand life and identity of the Serbs in Battonya, it is necessary to reconstruct the past and interpret their everyday life through real and symbolic intercatations in the multicultural environment. This paper presents methodology and sources (written, oral, material and visual) put forward to explain the phenomenon.

Key words:

ethnic identity, Serbs,
Hungary,
methodology, sources

Етнички идентитет Срба у Мађарској: резултати истраживања*

У раду су презентирани резултати истраживања етничког идентитета српске националне мањине у Мађарској. Појму идентитета, односно етничког идентитета, у овом истраживању приступа се као појму који се не односи на објективно стање, него на субјективан симболички процес разграничавања „нас“ и „других“. Приступ такође подразумева и схватање етничког идентитета као историчног и контекстуалног. Идентитет се посматра на два нивоа – на нивоу свести актера и на нивоу манифестног симболичког процеса. Истраживање узима у обзир и контекст окружујућег мађарског друштва, за који је пре свега карактеристичан процес транзиције.

Питање националних мањина често се сматра једним од најкомплекснијих питања у савременој Европи, у којој настаје данас у свету преовлађујући концепт националне државе, али у којој у исто време опстају и дубоко укорене етничке (језичке, верске) границе, које се нису могле идеално поклопити са границама насталих националних држава. У делу света у коме живимо, постојање националних мањина, као и проблеми који из тога произилазе, немају само историјску, него и актуелну димензију. Услед тога, проучавање етничког идентитета националних мањина у овом контексту добија додатни значај и представља изазов за истраживача.

Кључне речи:

Срби у Мађарској,
Срби у Будимпешти
и околини, етнички
идентитет,
национална мањина,
симболи и стратегије
идентитета

Ово истраживање бави се проблематиком српске националне мањине у Мађарској крајем XX и почетком XXI века. Ова заједница, која је данас изразито малобројна, вишеструко је интересантна јер, с једне стране, поседује

* Рад је резултат истраживања на пројектима: *Традиционална култура Срба – системи представа, обреда и социјалних институција* (бр.2157) и *Етницитет: савремени процеси у Србији, суседним земљама и дијаспори* (бр. 147023) које у целини финансира Министарство науке РС.

богато културно наслеђе и специфичну историју, што је чини занимљивим и значајним сегментом целокупне историје и културе српског народа, а са друге још увек показује виталност и снажну колективну вољу да се бори за одржавање своје етничке посебности.

Централни проблем којем је посвећена пажња је етнички идентитет – његова концептуализација и симболизација, као и стратегије идентитета ове групе, односно једне њене мање енклаве, Срба у Будимпешти и околини, која може да послужи као пример за целу заједницу Срба у Мађарској.¹ Ово истраживање тематски се надовезује на претходно монографско истраживање једног (данас јединог преосталог) већински српског сеоског насеља (села Ловре на Чепелском острву на Дунаву) у којем је етнички идентитет посматран у контексту процеса промена сеоске културе током двадесетог века.² И у овом истраживању замишљено је да се етничитет посматра у глобалном контексту али је, за разлику од претходног, проблем проширен и на градску средину, као и на централне а не само локалне институције националне мањине и њихове идентитетске стратегије. Избор да се проучи савремена ситуација српске мањине, подразумева да не треба изгубити из вида ни политичку димензију проблема – однос мађарског друштва, мађарске и матичне државе према овој мањини – као ни чињеницу да мађарско друштво у посматраном периоду пролази кроз процес транзиције, што се комплексно одражава и на положај националних мањина у њему.

Срби у Мађарској – историја и савременост

Српска заједница у Мађарској, иначе једна од тринаест званично признатих националних мањина, данас је изразито малобројна група, која по проценама броји око 5000 особа.³ Ова заједница настала је услед дуготрајних миграција становништва са Балкана у Подунавље, које се могу пратити још од средњег века, а посебно су их интензивирала турска освајања. Печат овом

¹ То је утврђено на основу претходно спроведеног истраживања у селу Ловри (Lorév) на Чепелском острву јужно од Будимпеште и кратког истраживања у насељу Сантово (Herzegszanto) у мађарском делу Бачке.

² Младена Прелић, *Срби у селу Ловри у Мађарској током XX века*, Издање, Будимпешта 1995.

³ Процене бројности мањинског становништва, које дају мањинске институције, прихватају се као званичне. Претпоставка је да се, услед негативних историјских искустава, припадници мањина на пописима становништва не декларишу увек онако како се стварно осећају. На попису становника из 1990. године, 2905 особа изјаснило се да је српске припадности. Ни друге мањине нису бројне – савремена Мађарска је једна од ретких земаља у свету које би могле, бар на основу резултата званичних пописа становника, да се одреде као (релативно) етнички хомогене, по чему представља изузетак у данашњем свету (видети: Walker Connor, *Nation-Building or Nation-Destroying?* World Politics, Vol. 24, 1972, 319-355).

процесу свакако је дала Велика сеоба из 1690. године, предвођена патријархом Арсенијем III Чарнојевићем.

Срби су се по Угарској расејали у малим групама, већином по селима, али и по градовима, где су током XVIII века успели да се уздигну и да створе специфичну културу. Међутим, током XIX века, ова група, која и иначе није никад током историје била бројна (пре свега мислећи на Будимпешту и околину), доживела је значајно опадање и крај XIX века дочекала не само бројно, већ и материјално веома ослабљена. Стање Срба у данашњој Мађарској даље је отежано после повлачења граница након I светског рата, оптирањем више од 60% Срба – тадашњих становника Мађарске – за Краљевину СХС. Од тада, ова заједница улаже напоре да се одржи као етнички и културно посебна, али стално суочена са проблемом своје изразите малобројности. Уз то, њен положај отежава и чињеница да је после II светског рата од ове заједнице, односно од Српске православне цркве у Мађарској, одузета имовина, да су подржављене црквене школе и неколико значајних задужбина, а материјална независност је кроз историју представљала темељ институционалне аутономије.

Срби у Мађарској и данас живе као институционализована, организована мањина, чија су права, као и осталим таквим заједницама, гарантована на основу Закона о правима националних и етничких мањина, донесеног 1993. године. Институције српске мањине су Српска православна црква (Будимска епархија), Самоуправа Срба у Мађарској, као и низ локалних самоуправа, Српски демократски савез, образовна мрежа на матерњем језику (укључујући и једну гимназију), клубови, библиотеке, културно-уметничка друштва, позориште „Јоаким Вујић“ и друге. Постојање мреже сопствених институција не само данас него и у прошлости може се сматрати једним од кључних фактора опстанка групе, при чему се мора подвући важност школства на матерњем језику. Може се рећи да континуитет постојања и функционисања институција гарантује континуитет друштвеног живота групе и постојања њене унутрашње друштвене динамике.

Једно од питања које се одмах намеће истраживачу у оваквом случају јесте питање одржавања посебног *етничког идентитета*. Приметно је на основу истраживања да и поред своје малобројности српска заједница у Мађарској показује снажну колективну вољу да се бори за одржавање своје етничке посебности и за задовољење својих специфичних културних потреба, сматрајући да јој право на то припада док год постоји макар и сасвим мала група људи која такве потребе има. За припаднике националних мањина, који по дефиницији живе у другачијем већинском окружењу, идеја или свест о сопственој културној различитости, као и симболично истицање те различитости, представљају свакодневно искуство, често интензивније него у случају припадника већинских група.

Истраживање етничког идентитета – проблем и приступ

Појму идентитета, односно етничког идентитета у овом истраживању приступа се пре свега на начин који се обично одређује као *бартовски*,⁴ дакле као појму који се не односи на објективно стање, него на субјективан симболички процес разграничавања *нас* и *других*. Приступ такође подразумева и схватање етничког идентитета као историчног и контекстуалног.

Најједноставнија дефиниција сваког друштвеног идентитета, па дакле и етничког, гласи да идентитет представља одговор на питање – *Ко сам ја?* односно *Ко смо ми* (у овом случају, као етничка група)? Тај одговор мора да покаже кохерентност и континуитет, иако је подложен и промени и свесној манипулацији. Идентитети су у принципу социокултурне и социопсихолошке конструкције, међутим, етнички идентитет показује парадокс који често веома збуњује истраживаче: он се конструише као есенцијалан и примордијалан и представља – како су га неки истраживачи назвали – *конструисану примордијалност*.⁵ Он се од стране актера доживљава као природан и томе догује своју виталност и способност да мобилише емоције.⁶

Етнички идентитет може бити дефинисан као социјалини идентитет базиран на контрасту према другима, карактерисан метафоричним или фиктивним сродством (уверењем припадника заједнице у заједничко порекло, без обзира што се најчешће ради о фикцији),⁷ а етничка група као *замишљена заједница*⁸ која се замишља као именована група људи заједничког порекла и на основу тога заједничке културе и историјске судбине.

Група којом се бавим у овом раду – Срби у Мађарској – имају у земљи у којој живе статус националне мањине. Иако појам националне мањине спада у сферу права и политике, ипак у контексту етнолошког проучавања захтева посебно одређење, јер статус који група има у друштву битно утиче и на њене стратегије идентитета.

⁴ Односи се на норвешког антрополога Фредрика Барта, односно на промену парадигме која је настала у истраживањима етничитета после појаве књиге *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston, 1969, коју је приредио Барт.

⁵ Stephen Cornell, Daniel Hartman, *Ethnicity and Race, Making Identities in the Changing World*, Pine Forge Press 1998, 89-90.

⁶ О парадоксалним својствима идентитета, посебно етничког, видети и Роџерс Брубејкер, Фредерик Купер, *С ону страну идентитета*, Реч, часопис за књижевност, културу и друштвена питања, бр. 69, 15, Београд, март 2003, 411-415.

⁷ Kevin A. Yelvington, *Ethnicity as Practice? A Comment on Bentley*, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 33, 1991, 168.

⁸ Ово је парафраза Бенедикта Андерсона, односно наслова његове чувене књиге *Nacija: Zamišljena zajednica*, Zagreb 1990. Видети стр. 17-18.

Постојање националних мањина је модеран феномен – о њима можемо говорити тек од настанка националних држава. Одређене тензије и потенцијални конфликти који прате ситуацију везану за националне мањине произилазе из начина на који националне државе себе дефинишу – посебно из начина на који дефинишу појам политичке лојалности. Јер, када су модерне државе дефинисане као политичке заједнице грађана, поставило се питање на који начин ће грађани осећати лојалност баш према сопственим државама, а не према неким другим? Једини одговор до сада пронађен је у националним идентитетима који се у пракси најчешће базирају на етничким идентитетима већинских народа. Одатле стални отворени и прикривени притисци на припаднике мањина и читава комплексна проблематика њихових права и њиховог статуса – постоји стална сумња да ли су они лојални.⁹ Проблеми националних мањина и њихових права су у основи политички и – мада политичка димензија проблема није била у првом плану овог истраживања – она му је давала одређени спољни оквир.

Не постоји општеприхваћена дефиниција националне мањине, а у овом истраживању под њом сам подразумевала грађане једне државе, који неку другу државу сматрају матичном, који немају доминантан положај у држави у којој живе и који се репродукују као етничка категорија.¹⁰

Истраживање етничког идентитета Срба у Мађарској карактерише еклектичан теоријски приступ, што је наметнуто самим појмом идентитета који је комплексан и не може се суштински сагледати у оквиру само једног приступа. Један од основних приступа на који сам се ослањала је приступ Клифорда Герца,¹¹ али и приступ који бих назвала *етнографија појединачног* – који узима у обзир не само видљиви, опипљиви свет симбола, него и саму свест актера – јер се ради о идентитету за чије је одређење самосвест актера пресудан критеријум. Појединачно и лично не сматрам мање важним од колективног и друштвеног.¹²

Теренско истраживање обухватило је српску популацију у пет насеља – Будимпешти, Сентандреји, Помазу, Калазу и Чобанцу. Процењује се да у овим местима има 1000-1500 особа српске етничке припадности. Највећи део истраживања обављен је у периоду 1995-1997. године, провера и допуна података 2000-2002, а резултати су коначно уобличени 2004.

Основни начин прикупљања података био је интервју. Он је обављен са четрдесет пет припадника заједнице оба пола, различитих година и

⁹ Јанош Киш, *На путу превазилажења националне државе*, у: Мостови, часопис за преводну књижевност, Година XXIX, свеска IV, бр. 112-113, Београд 1997-98, 837-908.

¹⁰ Сличну дефиницију користи и Т. Х. Ериксен, с тим што не истиче постојање матичне државе. Tomas Hilan Eriksen, *Etnicitet i nacionalizam*, XX век, Београд 2004, 210.

¹¹ Пре свега, имам у виду: Kliford Gerc, *Tumačenja kultura*, I-II, XX век, Београд 1998.

¹² Видети: Jasna Čapo-Žmegač, *Srijemski Hrvati, Etnološka studija migracije, interakcije i identifikacije*, Durieux, 2001, 9-55.

образовања. Истраживање је било квалитативног карактера, али сам прибегла и квантификацији појединих одговора ради боље прегледности резултата. Разговор са тридесет мојих саговорника био је усмерен на одређен број тема које су детаљно обрађене (самоидентификација, породично порекло, избор брачног партнера и склапање брака, породични живот, етнички идентитет деце, употреба матерњег језика, религиозност и верски живот, суделовање у животу српске заједнице, двојни идентитет, етничка блискост и дистанца, празници у породици и српској заједници, познавање српске историје, однос према државним симболима итд.). Са петнаест старијих припадника заједнице је обављен отворен интервју који је подразумевао њихову интерпретацију сопствене животне приче са нагласком на искуствима „мањинског“ живота у мешовитој средини. Истраживање је подразумевало и праћење рада институција (Српског демократског савеза и Самоуправе Срба у Мађарској, али и школе, културно-уметничких друштава, позоришта итд), као и присуство у време празника и прослава, колико је то било могуће.

Поред фокусираног, циљаног истраживања везаног за задату тему, моје праћење живота и проблема заједнице Срба у Мађарској имало и један мање формалан период (од 1989. до 1992. године) који сам стицајем околности већим делом провела у Будимпешти. Живећи неколико година у тој средини, један део својих сазнања, утисака и чињеница везаних за српску мањину у Мађарској, њен живот и проблеме, прикупила сам на потпуно неформалан начин, захваљујући пријатељским везама које сам успоставила са припадницима ове заједнице, а да проблем и циљеви истраживања нису били прецизно дефинисани. Важно је зато нагласити и да мој положај у току истраживања није био „чисто истраживачки“, већ сам, захваљујући свом дуготрајном присуству у самој заједници, све чешће била перципирана као „једна од нас“, мада се одређена дистанца, услед свести о томе да моја улога истраживача захтева стално објективизирање, освешћивање и тумачење и мојих и искустава мојих саговорника, задржала до краја теренског истраживања.

Поред података прикупљених током разговора на терену и партиципације у животу заједнице, у истраживању је коришћена и архивска грађа – црквене матице, пописи становника, *Српске народне новине* – недељник на српском језику које издаје Српски демократски савез и друга тамошња издања на српском језику.

Резултати истраживања

Етнички идентитет може се посматрати на нивоу видљиве симболизације и на нивоу свести актера – припадника заједнице. Посматрајући и један и други ниво, нисам настојала да дефинишем шта је примарно а шта секундарно – сматрала сам их у одређеној мери, али не нужно међузависним.

(Само)свест припадника заједнице

У случају групних (па и појединачних) идентитета, данас се уважава пре свега принцип самодефинисања. Због тога је прво питање које се наметнуло у вези етничког идентитета као важно – било питање самоодређења самих припадника заједнице. Услед дуготрајности свог присуства, које се може историјски документовати, припадници српске заједнице у Мађарској себе сматрају историјском, такорећи аутохтоном националном мањином. Са друге стране, Велика сеоба предвођена патријархом Арсенијем Чарнојевићем оставила је тако дубок траг у колективном памћењу ове заједнице да Срби у Мађарској и данас себе често називају *Чарнојевићевим потомцима*. Осим што себе сматрају историјском, њиховим термином – „коренитом“, националном мањином, која и у односу на већински и у односу на матични народ има одређене посебности, Срби у Мађарској такође себе сматрају интегралним делом српског народа, као и лојалним грађанима Мађарске.

На директно питање о томе како се изјашњавају о својој припадности, највећи број њихових саговорника се изјаснио као Србин, односно Српкиња и тај број далеко надмашује све остале могуће одговоре (Србин/Српкиња из Мађарске, православни Србин, итд). Ово сведочи о преовлађујућој свести Срба у Мађарској да припадају српском народу као једној интегралној целини. Сви моји саговорници такође су одговорили да су у исто време и грађани Мађарске, при чему су обично наглашавали да се ту ради о објективној чињеници, која се констатује, али не повлачи неке посебне личне емоције. Већ на примеру овог почетног, основног питања о сопственом идентитету, примећује се да тај појам, односно одговор на питање – *Ко смо ми, Ко сам ја?*, укључује емотивност и субјективност и то можда управо као пресудне факторе идентификације.

Да би се свест о етничкој припадности одржала у дужем временском периоду, она мора да се везује за један број културних елемената који у одговарајућим контекстима задобијају улогу симбола етничке различитости. Зато је следеће битно питање било – који су то културни елементи, односно кључни симболи идентитета у случају данашње заједнице Срба у Мађарској? На основу добијених одговора и личних посматрања, издвојила сам знање и употребу српског матерњег језика (укључујући давање и употребу српског личног имена), православну верску припадност и посебну историју и традицију, односно културно-историјско наслеђе, као и савремено уметничко стваралаштво (посебно књижевно старалаштво на матерњем језику). Такође и постојање мреже институција српске националне мањине, поред свог реалног значаја као фактора одржања идентитета, има и симболичку димензију, што су уочили и моји саговорници.

Идеални модел Србина/Српкиње би подразумевао емотивну везаност за сваки од ових симбола, односно познавање и испољавање сваког од њих, али овај идеални модел из више разлога није увек остварив. Зато је било

значајно издвојити питање како се у самој заједници успостављају реални, а не идеални, критеријуми разликовања између „нас“ и „њих“ – или, како то обично кажу Срби у Мађарској, „наших“ и „њихових“.

На питања која су се тичала тога који је неопходан критеријум да би неко био одређен као Србин – да ли је то првенствено његова свест, односно лична жеља и уверење да припада групи (субјективни критеријум), или порекло од родитеља Срба (објективни критеријум који не може да се измени), или спољна манифестација симбола српског етничког идентитета, као што је видљива припадност православној вери или употреба српског језика у комуникацији (такође објективан критеријум, али који је могуће достићи, односно променити слободним избором) – добила сам одговоре следећим редоследом: као најважнији критеријум саговорници су истакли сопствену свест и уверење појединца о припадности групи. Затим следи питање испољавања симбола идентитета – у овом случају православне вере и српског језика (објективни критеријум, али који дозвољава и слободу избора). Моји саговорници су били неодлучни да ли се једном од ова два кључна симбола може дати предност. Као најмање важан одређен је критеријум објективног разликовања по пореклу, који се не може променити. У складу с тим, потомци из мешовитих бракова прихватају се као пуноправни чланови заједнице, ако се они сами тако осећају и исказују. Штавише, заједница је показала отвореност и према онима који су јој приступили из већинске групе, с тим што су они морали да испуне и неке објективне критеријуме да би њихов избор новог идентитета био прихваћен. Један од разлога овакве отворености заједнице свакако лежи у њеној малобројности, јер се на супротне примере одлажења из заједнице гледа са много мање разумевања.

Насупрот претежној отворености и флексибилности заједнице у погледу тога ко може бити њен члан, моји саговорници већином су одбијали могућност постојања двојног идентитета и то нарочито у старијој генерацији. Граница између „нас“ и „њих“ не може да иде унутар појединца. По овој концепцији, човек је или Србин или Мађар. Ако је двојног порекла, он по овом схватању треба обе стране да поштује, али емотивно може бити везан само за једну, односно мора да се определи. Ако не може да се определи, онда га моји саговорници описују као „збуњеног“, или „жалосног“. Исто тако, унутар саме заједнице прави се разлика између „свесних“, „правих“ Срба, оних „који се још држе“ и „мађарона“, оних „који су се пустили“ – односно препустили асимилацији. Међутим, познавање двају или више култура, двају или више језика високо се вреднује, али уз потребу да се *своје* и *туђе* јасно разликују и то по критеријуму емотивног везивања.

Што се тиче ставова о мешовитим браковима, предрасуде још увек свакако постоје, али са повећавањем броја оваквих бракова, када је скоро свака породица доживела суочавање са таквом, до скоро за многе незамисливом ситуацијом, карактерише их подељеност и паралелно постојање флексибилних и толерантних ставова са негативним. Укупно гледано, негативно мишљење о оваквим браковима међу мојим

саговорницима преовлађује (посебно је интересантно да се оно може наћи и код људи који су и сами у таквим браковима), али гледано генерацијски, предрасуде постепено нестају.

Резултати који се односе на дистанцу *ми – други*, при чему су узета само два примера (*Ми – Срби из матице* и *Ми – Мађари*) показују одређени парадокс у односу на ово што је до сада речено – јер Срби из Мађарске сами себе одређују по менталитету, систему вредности и начину свакодневног живота ближим већинском народу него онеме у матици. Дистанцу према матичном народу повећава и талас нових досељеника које староседеоци препознају као различите од себе – агресивније, мање рационалне, мање везане за цркву. Ипак, паралелно са тим, постоје и знаци осећања солидарности и идентификације са сународницима у матици, као и знаци једног есенцијалистичког концепта етничког идентитета формулисаног исказом – *крв није вода*.

Даље испитивање, посебно оно које се тиче односа припадника мањине према двома државама – матичној и домицилној, указује на прикривену амбиваленцију положаја припадника националне мањине – од привидне стабилности двоструког положаја (*и овде и тамо*), до његове проблематизације и откривања унутрашњег осећања несигурности и двоструке изопштености припадника мањине (*ни овде, ни тамо...*).

Истраживање даље упућује на још једну карактеристику групних идентитета, а то је постојање унутаргрупних разлика у односу на претпостављени колективни идентитет, које се не могу свести само на већ поменуто разликовање *свесни Срби – мађарони*, него подразумевају читаву лепезу различитих случајева. Група Срба у Мађарској обухвата појединце који су у великој мери различити и могу се посматрати као низ појединачних случајева, а не унисони колективитет – од младог човека који је православни свештеник, говори српски течно, децу васпитава у „српском духу“, али је заправо по рођењу Мађар који је као дечак дошао у контакт са српском заједницом и православљем и преко православља открио сопствену религиозност и крстио се, научио језик и завршио богословију у Београду, до случаја девојке чији је деда Србин, али из породице која се у великој мери већ мађаризовала, која зна српски само на елементарном нивоу, ретко посећује цркву, али се ипак бар у извесној мери осећа и као Српкиња. Између те две крајности постоји цела лепеза случајева који се разликују и по интензитету којим доживљавају етнички идентитет и по мери и начину на које се исказују.

Чињеница да се у оквирима споља привидно уједначеног колектива може наћи читав распон појединачних међусобно различитих случајева у погледу доживљавања и испољавања колективног идентитета, води ка питању како се тај идентитет уопште усваја. То нас даље води питању социјализације чланова групе и делатности установа које социјализацију врше: породице, цркве и не на последњем месту – школе. И у вези са проблемом усвајања идентитета поново искрсавају мотиви емотивног везивања за *своје* и осећања

привржености и љубави као критеријуми разликовања *своје/туђе*; у мобилизацији ове врсте емоција симболи идентитета играју кључну улогу..

Моји саговорници декларисали су се као изразито самосвесна група која веома држи до своје посебности и идентитета. Дубље истраживање, међутим, показало је бројне амбиваленције и некохерентности њихове етничке идентификације и то не само према споља него и унутар групе – дискутабилне и некохерентне критеријуме чланства у групи, двојаке и вишеструке идентитете, амбивалентан однос према матици и према домицилној земљи и томе слично. Ове некохерентности и двосмислености су и иначе карактеристика како етничких идентитета тако и идентитета уопште.

Симболи идентитета

Матерњи језик

Враћајући се питању симбола етничког идентитета, истраживање је показало да се као кључни симболи етничког идентитета у случају ове групе (као, уосталом и многих других етничких група) појављују матерњи, српски језик и православна вероисповест, односно припадност Српској православној цркви. Што се тиче матерњег језика, према истраживању, моји саговорници су билингвални, али у неравноправном односу, у корист мађарског. Још увек постоји снажна емотивна везаност за матерњи језик и он је у великој мери још увек префериран језик приватне комуникације, али и ту постепено бива све више угрожен. Помоћ матице у равноправном савладавању матерњег језика није систематска, окружење утиче снажније и Срби између себе све више почињу да говоре мађарски. Матерњи језик показује знаке постепеног потискивања из свакодневних у ритуалне ситуације, а повлашћена места и време употребе искључиво српског језика остају она која имају високо симболичну снагу – српски празници, српска црква, гробља и епитафи...

Религијска припадност

Српска православна црква традиционално представља најзначајнију институцију Срба у Мађарској. У великом броју моји саговорници одредили су се као искрено религиозни, а показало се да вера као симбол етничког идентитета функционише на нивоу верских обичаја и обреда прелаза и код оних који су несигурни у погледу своје религиозности или су чак атеисти. Верски фактор важан је и у формирању и функционисању заједнице – он подстиче друштвена окупљања, празновања црквених празника, структурирање заједнице и система њених вредности, социјализацију деце...

Култура националне мањине

Значајно питање представља и дефинисање културних садржаја етничких симбола. Поред привидног консензуса који постоји о питању шта је

култура националне мањине и у самој заједници и ван ње јављају се дилеме на релацији традиционално – модерно, и посебно, народно – елитно. Поред тога што су културно историјско наслеђе, посебно црквена уметност и фолклор, неоспорни темељи идентитета – данас се јављају и другачија мишљења о томе шта све спада у корпус културе националне мањине, па је – у случају Срба у Мађарској – у упадљивој мери заступљена и елитна култура (позориште на матерњем језику, ликовна уметност, класична музика...). Ипак, када мањина искаче из стереотипа фолклорне групе која игра на сцени у пригодним ситуацијама – подозривост се још увек појављује и у самој групи и ван ње.

Време „густе симболизације“ – празници и прославе

Посматрајући процесе симболизације етничког идентитета, време празника намеће се као време њихове највеће згуснутости. Може се рећи, ако је празник време у коме друштво или група прославља своје највеће вредности, да се у овом случају управо прославља посебан културни и етнички идентитет. По снази симболизације колективног идентитета, јавно и колективно има примат над појединачним и породичним. Као најупечатљивији примери прослављања идентитета кроз празновање изабрани су светосавске прославе и прослава тристагодишњице Велике сеобе Срба 1990. године. Посебно се Светосавске прославе могу узети као пример „диркемовског“ празника у коме заједница „прославља саму себе“, односно свој сопствени идентитет. Обележавање тристагодишњице Велике сеобе било је прилика за истицање посебности историје ове групе у односу на матицу, као и њеног доприноса укупној култури Срба. Интересантни су и ритуали свечаних отварања српских институција – узете су као пример просторије Самоуправе и српске школе у Будимпешти – они указују на интегрисаност, али истовремено и на маргиналност националне мањине и амбиваленције које изгледа неминовно прате и симболички и друштвени положај како читаве групе тако и њених појединачних припадника. Статус националних мањина у савременом мађарском друштву се у неким аспектима мења на боље, али у неким аспектима остаје и исти – амбивалентан, проблематичан и маргиналан у односу на већину.

Друштвени контекст као фактор процеса етничке идентификације и симболизације

Питање одржавања етничког идентитета може да се постави на још један начин, а то је: како је, којим начинима и којим стратегијама одржавања идентитета, могуће да се у току сталних промена спољних друштвених услова, али и промена унутар саме заједнице, па и промена у сфери саме културе те заједнице, ипак одржи континуирана свест о сопственој различитости и о сопственом историјском трајању која се даље преноси с генерације на генерацију? Ово је посебно интересно питање у случају савремене српске заједнице у Мађарској, јер се чини да се у току последњих

година неколико важних и спољних и унутрашњих промена стекло и сустигло на начин који од ове заједнице захтева посебне напоре адаптације, дефинисања и редефинисања стратегија идентитета.

Најупадљивији и најважнији процес у савременом мађарском друштву, који отпочиње крајем осамдесетих година, свакако је процес транзиције. Тај процес подразумева темељну трансформацију државе и друштва, а пре свега политичког и економског живота мађарске државе. Није потребно посебно доказивати да је борба за сопствени културни идентитет једне националне мањине битно одређена ширим процесима у друштву коме припада. Процес транзиције ствара сасвим нови друштвени контекст у коме припадници националних и етничких мањина треба да се афирмишу. Поред тога што, с једне стране, плурализација и демократизација друштва свакако представљају повољне околности за друштвену афирмацију националних и етничких мањина (успостављање друштвених аутономија уместо државног патернализма, као и доношење Закона о етничким и националним мањинама 1993. године, који гарантује мањинама одређени степен културне аутономије, па и политичких права, затим повратак цркве у јавну сферу, што је, из историјских разлога, посебно важно за Србе итд.), убрзане промене чине друштва у транзицији нестабилним и отежавају прилагођавање посебно у случају релативно мање моћних заједница као што су националне мањине, па то може да поспеши убрзану асимилацију и нестанак оваквих група. Принцип слободе ствара простор отворене конкуренције интереса, потреба, култура, у коме мале заједнице могу да пропадну, ако нису посебно заштићене. Изложеност културне сфере искључивом дејству тржишта такође није повољна за мањине, због малобројне публике.¹³ Треба споменути да су током овог периода представници Срба заједно са другим мањинама учествовали у политичкој борби за доношење што повољнијег Закона о националним и етничким мањинама, а водили су и преговоре о враћању црквене имовине и значајних задужбина које су заједници одузете после II светског рата – у првом реду преговори су вођени о Текелијануму.

Осим тога, почевши од 1990. године, долази до раздвајања претходно постојећег Демократског савеза Јужних Словена (створеног 1945. године као заједничког удружења Срба, Хрвата и Словенаца) на посебне Савезе за сваку мањину. Као последица тога у следеће три-четири године раздвајају се и друге заједничке институције – гимназија, новине, ТВ-емисија, фолклорна група, позориште... Уз то, Закон о етничким и националним мањинама из 1993. године омогућава стварање мреже тзв. мањинских самоуправа – како локалних тако и централне – институција које имају извесну аутономију и законске гаранције (што је повољније у односу на ситуацију претходних Савеза), а имају право да заступају не само културне него, у одређеној мери, и

¹³ Pero Lastić, *Kultura manjina u kontekstu promena u Evropi – Neka iskustva srpske manjine u Mađarskoj*, Srpske narodne novine, br. 43, 28. oktobar 1993, 4-5.

политичке интересе одговарајућих група. Изградња мреже самоуправа почиње крајем 1994. године. Тако Срби последњих година имају прилике да стварају и развијају посебне институције и своја посебна средства информисања. То може да представља предност, јер самосталност омогућава прецизније дефинисање сопственог идентитета и интереса, али у исто време отвара бројна питања и дилеме о расположивим ресурсима (ограничавајући фактор у случају српске заједнице јесте њен број), постизању унутрашњег консензуса о најбољем начину како да се ове институције организују, а затим политичке борбе или сарадње са партнерима, обично са институцијама државе, да се те намере остваре.

Затим, дубока криза која потреса матичну државу не може да остане без многоструког утицаја и на стање националне мањине у суседној држави. Изолована и осиромашена матична земља, са минимализованим међународним угледом и бројним унутрашњим проблемима, каква је била током 90-их година XX века, у време истраживања, тешко може да представља подршку припадницима своје националне мањине у другој земљи и у моралном и у материјалном погледу.

Осим ових спољних промена, на стање српске заједнице утичу и унутрашње, које се односе на карактеристике саме групе. Оне се временом такође мењају под утицајем разних фактора.

Прво, последице вишедеценијског процеса депопулације српске заједнице у Мађарској се данас испољавају, може се рећи и драматично – јер ова заједница данас броји свега неколико хиљада особа и има неповољну демографску структуру. Пре свега овај, мада и неки други фактори, условљавају и другу велику промену, а та је повећавање броја мешовитих бракова, до које је дошло у релативно кратком времену (рецимо за две генерације). Процент мешовитих бракова, почетком века минималан а још увек релативно мали између два рата, повећао се данас на преко 50%, па су ови бракови данас заправо постали карактеристични за заједницу. У вези с тим је и све шире прихватање мађарског језика као ефективног језика комуникације у приватној сфери унутар мешовитих бракова, али данас већ и унутар чисто српских породица. Треће, процес урбанизације – који је посебно у годинама после II светског рата био изразит у виду таласа миграција са села у град, као и урбанизација самих села – мења начин живота и културне навике популације, што се одражава и на начине одржавања етничког идентитета.

Поставља се питање формулације стратегија идентитета које могу да превладају изазове свих ових промена, фактора који су се стекли 90-их година прошлог века, а утичу на могућности одржавања етничког идентитета. Поводом разних „стратешких и тактичких питања“ која се тичу идентитета, међу Србима у Мађарској су се последњих година развили различити, међусобно супротстављени ставови у дијалозима унутар заједнице. Неке од дилема које се чине посебно важним, а које су више или мање експлицитно изражаване у разговору са мном, у међусобним разговорима, или на састанцима различитих српских установа којима сам присуствовала у току

свог боравка у Мађарској биле су, на пример: да ли се залагати за аутономију само у сфери културе или и у сфери политике, на који начин и да ли уопште ове две сфере могу да се оштро оделе; да ли се треба за своја права отворено борити или је боље прибегавати неким врстама мимикрије или компромиса; да ли представник интегралне српске заједнице у Мађарској треба да буде црква, или једна од световних институција и која би то била; да ли треба да постоји једна главна српска институције која би обухватала или координирала све остале, или паралелно треба да постоје две институције, или више међусобно аутономних, па и међусобно конкурентних институција? Једно од важних питања било је и како осмислити културну понуду за чланове ове заједнице – да ли ће се она пре свега заснивати на фолклору и „народној“ култури, или на једној разноврснијој понуди која укључује и књижевност и рецимо позоришну и ликовну уметност. О питању – каква нам је култура/културна понуда потребна, нарочито се расправљало у вези репертоара позоришта. Сигурно не најмање важно било је питање – каква је српска школа потребна, односно који су то минимални критеријуми програма за припаднике мањине који могу да гарантују даље преношење идентитета – посебно с обзиром на повећање броја мешовитих бракова и живот у урбанизованим срединама, када породица више не може сама по себи да буде гарант успешног преношења идентитета.

Расправе унутар заједнице о избору најбољег пута, у вези свих ових питања, посебно су живе због тога што постоји свест да свака одлука донесена сада – на дужи рок може да се покаже спасоносном или погубном, а готовог решења нема.

Mladena Prelić

Ethnic Identity of the Serbs in Hungary: Research Results

In this paper I present results from a research on ethnic identity of the Serbian national minority in Hungary, at the end of 20th and beginning of the 21st century. I approach the term “identity” that is, an ethnic identity, from a subjective symbolic separation on “us” and “others”, regardless of the possible objective state of affairs. This approach also takes an ethnic identity as a historical and contextual issue. An identity is being discussed in twofold way: at the mind level of the participants and at the level of expressed symbolic process. The research also covers the surrounding Hungarian society, characterized by a process of transition.

Key words:

Serbs, Hungary, Budapest, ethnic identity, national minority, symbols and identity strategy

Мирјана Павловић

Асимилација и мањинске организације Срба у Темишвару у историјском дискурсу*

Након приказа мањинских институција различитог типа у прошлости и данас, у раду се анализира њихова улога у борби против асимилације и у очувању националног идентитета и културне баштине Срба у Темишвару. Поред тога, разматра се и њихов допринос формирању специфичне мањинске културе Срба у Темишвару, као и њеној афирмацији у ширем друштву и у матици.

Мањинске организације, као што је познато, представљају један од најважнијих фактора очувања етничности заједница у дијаспори. Након прегледа оснивања и развоја широке мреже мањинских организација, као средишта друштвеног живота Срба у Темишвару, у раду се анализира њихова улога у изградњи и очувању националног идентитета, али и у борби против различитих облика асимилације (исламизација, германизација, мађаризација, румунизација) којима је српска заједница била изложена током вишевековног живота у дијаспори.

Кључне речи:

мањинске
организације,
култура, национални
идентитет

Основу за анализу представљају подаци прикупљени теренским истраживањима у току 2002. и 2003. године, а затим, после мањег прекида, и током 2006. године. Истраживања су се одвијала на основу сарадње између Српске академије наука и уметности и Румунске академије наука. Примењена је комбинована метода анкете, интервјуа, слободног разговора и посматрања с учествовањем. Спроведене су две анкете. Прва, анонимна, обухватила је 12 ученика Српске гимназије *Доситеј Обрадовић*, а друга – 14 припадника

* Текст је резултат истраживања на пројектима: *Савремена сеоска и градска култура – путеви трансформације* (бр. 1868) и *Етницитет: савремени процеси у Србији, суседним земљама и дијаспори* (бр.147023), које у целини финансира Министарство науке РС.

српске заједнице у Темишвару, различитог пола, старости и нивоа образовања. Према детаљном упитнику, интервјуисано је око 40 особа различитих генерација. Слободан разговор вођен је са виђењим припадницима српских мањинских организација, као и са њиховим представницима у државним и градским органима власти. Осим тога, коришћени су и подаци из литературе, као и из штампе на српском језику.

* * *

Током вишевековне историје српске заједнице у Темишвару могуће је уочити неколико периода који се разликују по друштвено-политичким и културним карактеристикама: период турске и аустријске владавине, припајање града угарским жупанијама, улазак Баната и Темишвара у румунску државу, социјалистички период после Другог светског рата. Након пада социјализма у Румунији, односно сламања Чаушескуове диктатуре, чије је револуционарно свргавање и започело у овом граду 1989. године, румунско друштво се налазило у периоду свеобухватне економске и друштвено-политичке транзиције све до 2007. године, када је Румунија примљена у Европску заједницу.

Срби у Темишвару су данас етничка/национална заједница мањинског типа, која – према резултатима последњег пописа становништва из 2002. године – обухвата само 2,0% укупног становништва града.¹ Иако већ увелико захваћени асимилацијом и депопулацијом, Срби у Темишвару имају богат вишевековни институционални живот, у току којег су основали и развили широку мрежу организација различитог типа – од религиозних и просветних, преко добротворних и политичких, до културних и спортских, као и савремену, добро организовану заједницу, веома активну на свим нивоима у оквиру мултикултурне средине града и земље.

* * *

Први подаци о Србима у Темишвару сежу у време угарског краља Матије Корвина, који је 1443. године, због обнове тврђаве, али и због борбе против Турака, населио већи број румунских и неколико српских породица на пољани *Ulici*, која касније израста у Велику Паланку.² Досељавање се затим, са различитим интензитетом и у таласима, наставило у наредним вековима, па већина Срба, данашњих становника града, води порекло од исељеника који су из Србије бежали пред најездом Турака, у дугом периоду од 15 до 19. века.

¹ Љубомир Степанов, *Статистички подаци о Србима у Румунији*, Савез Срба у Румунији, Темишвар 2005, 30.

² Virgil Popovic, *Ortodoxismul și biserica națională românească din Timișoara*, Timișoara 1933, 22.

Колико је Срба живело у Темишвару пре турског освајања, тешко је рећи, али их вероватно није било много. Ипак, претпоставља се да је у граду постојала православна црква, коју неки истраживачи сматрају српском, а други – румунском.³

* * *

Већ у турском Темишвару (1552-1716), Срби се формирају као посебна заједница, релативно добро интегрисана у економски и социјални живот града. О њиховој друштвеној и економској структури сведочи Пећки катастиг – запис пећких калуђера, који су у граду боравили 1660. и 1666. године прикупљајући милостињу. У то време Срби су били сељаци, војници – мартолози и занатлије, а како је у граду постојала сегрегација на верској основи, насељавали су посебне делове града – *мартолошки крај*, што неки историчари тумаче као *српски*,⁴ и имали су, са осталим немуслиманима (Цинцари, Грци, Јермени и Јевреји), одвојену трговачку четврт – *хришћанска чаршија*.⁵

Поред цркве, вероватно из предтурског периода, која се касније везује за Саборну цркву,⁶ у граду је 1608. године установљено Седиште **епархије** Српске православне цркве за подручје Баната.⁷ Епархија је представљала центар верског живота који се све више развијао, а поред Срба, окупљала је и друге православце (Румуни, Јермени, Цинцари и др). Тако се већ 1629. године, при канонској визитацији пећког патријарха Пајсија у граду, помиње више свештеника.⁸ Истовремено, по неким подацима, православци су имали и посебан комунални **магистрат**, са градоначелником на челу, којем се Турци нису супротстављали сматрајући га организацијом православне вере.⁹ Осим тога, још у 17. веку, у Темишвару су основане и прве **школе**, али се о њима мало зна. Тако се у једном извору наводи да је прва школа почела са радом 1608. године,¹⁰ а у другом – 1606. године.¹¹ На крају, претпоставља се да су у

³ Исто, 23.

⁴ Душан Ј. Поповић, *Срби у Банату до краја осамнаестог века – историја насеља и становништва*, САНУ, Посебна издања књ. ССXXXII, Београд 1955, 199.

⁵ Љубомир Церовић, *Срби у Румунији од раног средњег века до данашњег времена*, Матица српска, Нови Сад 1997, 89.

⁶ Стеван Бугарски, *Српско православље у Румунији: преглед Православне српске епархије темишварске*, Православна српска епархија темишварска, САНУ и Прометеј, Темишвар – Београд – Нови Сад 1995, 152.

⁷ Љ. Церовић, *Срби у Румунији...*, 90.

⁸ Д. Ј. Поповић, *Срби у Банату...*, 199.

⁹ V. Popovic, *Ortodoxismul și biserica...*, 24.

¹⁰ Љ. Церовић, *н. д.*, 90.

¹¹ Мирослав Тимотијевић, *Црква светог Георгија у Темишвару*, Матица српска, Нови Сад 1996, 19.

турско време Срби у граду имали и своје **струковне организације**, јер се у Катастигу помињу вође еснафа са српским именима.¹²

* * *

Одласком Турака (1717) и успостављањем хабзбуршке владавине, Темишвар доживљава велики економски и друштвени процват. Истовремено, Срби у граду се развијају у снажну заједницу, добро интегрисану у шире друштво, али с потпуно очуваном свешћу о својој посебности у етничком, културном и политичком смислу, што се испољило и у оснивању националних организација различитог типа, чији је највећи број установљен током 18. века и у првој половини 19. века, управо када је српска заједница и била најјача. Тако је у аустријском Темишвару ударен темељ институционалном и друштвеном животу српске заједнице у граду.

По ослобођењу од Турака, готово једини становници Темишвара били су Срби, који су 1730. године основали свој **магистрат**. На варошком печату је писало „*Sigillum gentis Rascianorum greasī ritus*“, а у средини се налазила икона светог Георгија, заштитника града.¹³ Како је убрзо потом основан и Немачки магистрат, градска управа је све до пред крај 18. века била раздвојена на Немачки магистрат, надлежан унутар градских зидина, и Рацки магистрат – у предграђима. Магистрати су 1780. године спојени у јединствену општину, али су Срби у њој имали половину чланова.¹⁴

У 18. веку, као и у претходном периоду, национална припадност је била под снажним верским утицајем, а код Срба, је црква представљала водећу снагу, не само у верском него и у културном и политичком погледу.¹⁵ У то време, Срби у Темишвару оформили су три **црквене општине**, које су све до наших дана представљале центре њиховог верског, културног и друштвеног живота.

Већ помињана црква у граду изгорела је под неразјашњеним околностима, приликом паљења вароши због епидемије куге 1737. године,¹⁶

¹² С. Матић, *Опис катастига*, Гласник Историјског друштва књ. IV, св. 2, Нови Сад 1931, 208-209 и исти, *Катастиг пећки из 1660-1666*, Гласник Историјског друштва у Новом Саду књ. V, св. 1, Нови Сад 1932, 76-77.

¹³ Слободан Костић, *Барјак српског магистрата вароши Темишвара из 1782*, Гласник Историјског друштва у Новом Саду књ. IV Нови Сад 1931, 476.

¹⁴ Миодраг Милин, *Вековима заједно*, Демократски савез Срба и Карашевака у Румунији, Темишвар 1995, 51.

¹⁵ Ј. Ђорђевић, *Доситеј као социолог*, Летопис Матице српске 354, 317-318.

¹⁶ Р. Грујић, *Из писма Николе Димитријевића, епископа темишварског 1737, 1738 и 1739*, Ситни прилози, Гласник Историјског друштва у Новом Саду књ. III, св. 3, Нови Сад 1930, 470-471.

па наредних десетак година Срби у граду нису имали своју цркву.¹⁷ Данашњи катедрални храм *Вазнесења Господњег* саграђен је 1745-1748. године.¹⁸

У новијој литератури се наводи да је још почетком 17. века, у једном од предграђа, Великој или Малој Паланци, постојао и парохијски храм посвећен Светом великомученику Георгију, јер је лик тог светитеља, као што је наведено, био на печату српског магистрата.¹⁹ Ако је заиста и постојао, Турци су га уништили при повлачењу из града.²⁰ Најстарија писана потврда о њему јесте, до данас сачувани, Матични протокол крштених, венчаних и умрлих, заведен јануара 1727. године при цркви *Светога Георгија*,²¹ па се претпоставља да је храм завршен најкасније 1726. године, те и да је – попут осталих српских богомоља у Банату тога доба – представљао скромну грађевину од дрвета или черпића, покривену шиндром.²² Осим тога, после спаљивања цркве у граду, посећивали су га становници града, као једину православну богомољу у Темишвару, а у њему је служио и темишварски владика.²³ Данашња црква у Фабрици изграђена је између 1746. и 1755. године.²⁴

Почетак живота треће, мехалске црквене општине представља завођење тзв. црквених матица 1744. године, али није познато да ли је тада постојала црква.²⁵ Данашњи храм *Пренос моштију светог Николе* зидан је од 1786 до 1793. године.²⁶

Посебан период у српској цркви у Румунији представља издвајање Румуна из Карловачке митрополије 1864. године,²⁷ а на основу Патента о верској толеранцији који је издао Јосиф II, што је имало огроман утицај и на живот православних општина у Темишвару. После низа проблема, па и судских спорова, Срби су успели да задрже све три парохије у граду.

Темишвар је у осамнаестом веку био један од најзначајнијих школских центара Хабзбуршке монархије. Непосредно по ослобођењу од

¹⁷ С. Бугарски, *Српско православље у Румунији ...*, 152.

¹⁸ С. Б. С, *Православна српска саборна црква у Темишвару (Граду) 1748-1998*, Православна српска црквена општина при саборној цркви храма Вазнесења Господњег у Темишвару (Граду). Темишвар 1998, 2.

¹⁹ М. Тимотијевић, *Црква светог Георгија у Темишвару...*, 33.

²⁰ Исто, 34.

²¹ С. Бугарски, н. д., 160.

²² М. Тимотијевић, н. д., 35.

²³ Слободан Костић, *Гробови епископа и грађана темишварских у Православном српском саборном храму темишварском 1757-1838*, Темишвар 1938, 8.

²⁴ М. Тимотијевић, н. д., 35.

²⁵ С. Бугарски, н. д., 158.

²⁶ Слободан Костић, *Звона православне српске цркве у Темишвару-Мехали*, Темишвар 1924, 3.

²⁷ Љ. Церовић, н. д., 154.

Турака, у граду је основана православна клерикална школа, а у оквиру три црквене општине радиле су српске православне вероисповедне школе, па је, на пример, 1757. године школу у граду похађало 16 ученика, у Мехали – 46, а у Фабрици су постојала два одељења са 68 ученика.²⁸ Осим тога, у доба просвећености – немачког Aufklärung-а и аустријског јозефинизма, улагани су многобројни напори да се оснује виша национална, „илирска“ школа за едукацију наставника, свештеника и државних чиновника. Међутим, иако је оснивање православне клерикалне семинарије о трошку аустријске власти одобрио 1785. године Јосиф II, она није основана у Темишвару – „центру илирске и влашке нације“, већ нешто касније – у Новом Саду.²⁹

С оснаживањем српског трговачког слоја, у Темишвару је 1773. године основана и Рацко-грчка **трговачка компанија**, која је практично држала увозно-извозну трговину Баната, а имала је и неке културне повластице.³⁰

* * *

После припајања Баната угарским жупанијама 1780. године, Темишвар се изборио за статус слободног краљевског града 1782. године, што је представљало извесну брану отвореној мађаризацији, која је све више узимала маха.³¹ Супротстављајући јој се, српски народни покрет проглашава 1848. године Војводство Србије и Тамишког Баната, са седиштем у Темишвару, али ту творевину бечки двор укида 1860. године, мада ни до тада она није много поштована.³² Тако, тек након аустријско-мађарске нагодбе из 1867. године, Темишвар потпада под мађарску административну власт, иако остаје у територијалном саставу Аустроугарске, па се и процес мађаризације убрзано одвија и траје све до почетка Првог светског рата.³³

Како је црква средином 19. века била темељ националне свести Срба у Темишвару, делатност српских парохија у граду све више се шири, па се у њиховом окриљу или под њиховим патронатом, поред школа, развијају и

²⁸ М. Огњановић, *Стање српских православних народних школа у појединим местима 1716-1793*, ГПСКБ III, 1959, 236.

²⁹ Никола Гавриловић, *Значај Темишвара за српско-румунску културну сарадњу у 18. веку*, Срби и Румуни, Српско-румунске везе кроз векове, Завод за уџбенике и наставна средства и Прометеј, Београд и Нови Сад 1997, 412-413.

³⁰ Васиљ Поповић, *Привилегије Марије Терезије темишварској Рацко-грчкој трговачкој компанији из 1773*, Гласник Историјског друштва у Новом Саду књ. IV, бр 1, Нови Сад 1931, 116.

³¹ Љ. Церовић, *н. д.*, 91.

³² Исто, 234.

³³ Момир Стојковић, *Српска национална мањина у Румунији*, Сеобе Срба некад и сад, Институт за међународну политику и привреду и Матица Срба и исељеника Србије, Београд 1990, 235.

бројне организације које задовољавају различите потребе Срба у Темишвару – од културно-просветних до идеолошко – политичких. Временом, нека од тих друштава се осамостаљују, али тиме не престају брига и материјална помоћ црквених општина за њихов развој. Поред тога што су биле средишта друштвеног живота и очувања културне баштине, српске организације у мађарском Темишвару прерастају у центре развоја националне свести и борбе против мађаризације.

Већ почетком века, фабричка црквена општина почиње да издваја средства за куповину књига и периодике, формирајући тако библиотеку из које се постепено развило **јавно читалаштво** – као одраз романтичарских национално-просветитељских схватања тога времена. Библиотека *Дружества љубитеља литературе у Фабрици* отворена је 1828. године, мада је јавно деловање отпочело много касније, 1851. године.³⁴ Делатност фабричког читалаштва обухватала је и издаваштво, које је покренуто крајем века објављивањем *Темишварског календара* за 1854. годину. Након тога изашла су још само четири броја.³⁵

У другој половини 19. века, у оквиру парохија настају и **певачка друштва**, али најпре као црквени хорови. Најстарији сачувани подаци о хорском певању у Темишвару потичу из 1836. године, када је *Градско обшчество* решило да уведе „хармоническо пјеније“ на богослужењима, па је ангажовало Александра Нусера, „учитеља црквеног музичког пјенија“, да окупи десетак ученика средњих школа који су вежбали у „соби пјенија“, у Обштественом дому.³⁶ Нешто касније, и црквено-општински одбор цркве у Фабрици уводи хорско појање, у почетку само приликом великих празника, али је од 1862. године при цркви постојао и стални хор – *Дружество Хоралног Пенија*.³⁷ У темишварском предграђу Мехала, крајем 19. века деловао је мешовити хор који је појао и у цркви,³⁸ а 1905. године основано је *Ђачко црквено певачко друштво*, чији су чланови били средњошколци.³⁹

У српској заједници, која је у то време била најјача, развија се друштвени живот, приређују се балови, приредбе, забаве, посела, па се јавља и потреба за **световним хорovima**.

Српска певачка дружина, први световни хор Срба у Темишвару, свој рад започиње 1867. године.⁴⁰ Први јавни наступ хора забележила је и

³⁴ М. Тимотијевић, *н. д.*, 23.

³⁵ Исто, 23.

³⁶ Љубомир Степанов, *Младост жубори, срцу говори*, Демократски савез Срба и Карашевака у Румунији, Темишвар 1994, 12-17.

³⁷ М. Тимотијевић, *н. д.*, 25.

³⁸ Љубомир Степанов, *Српски државни ансамбл песама и игара у Темишвару*, Темишвар 2002, 10.

³⁹ Љ. Степанов, *Младост ...*, 36.

⁴⁰ Тимотијевић, *н. д.*, 26- 27.

темишварска штампа: „Српска беседа коју је организовала темишварска омладина средином фебруара месеца 1868. године била је пријатна, искрена, добро посећена и успешна“.⁴¹ Хор је имао печат са урезаним гулама у средини, који се и данас чува у ризници фабричке цркве, потом статут „Устав српске певачке дружине темишварске“, заставу на којој је био извезен мото друштва („Српска нам је песма што нам зору буди, што нам крај свих зала надом пуни груди. У срет бољих дана што нам време крије, свагда заман песма као српска није.“), као и обавезу да недељом, а посебно на јутрењу о Ускрсу, пева и у фабричком храму, иако је, као што је већ наведено, постојао посебан црквени хор.⁴²

Певачко друштво је неговало разноврстан репертоар, од песама са националним обележјем до класичне музике, од народних игара (српских и осталих народности Темишвара) до салонских плесова. Поред тога, било је организатор, или је учествовало на бројеним концертима, забавама, баловима, игранкама, беседама и излетима. Гостовало је на слетовима других певачких друштава у граду и држави, као и изван граница Румуније.⁴³ На позивницима за прославу 25. годишњице било је истакнуто да је Друштво од оснивања неговало српску народну и црквену песму, „у тој племенитој цели да тиме буди народну свест и уз очување српске народне особине негује и распростире у народу српском патриотско и религиозно чувство“.⁴⁴

Како су спорови и суревњивост међу водећим личностима Срба у Темишвару посебно били изражени између чланова Српске певачке дружине и Фабричког црквеног хора, 1905. године јавила се иницијатива за њиховим спајањем, што је и остварено фебруара 1906. године.⁴⁵

По угледу на Српску певачку дружину, омладина темишварског предграђа Мехала оснива маја 1903. године своје певачко друштво *Зора*. Хор је имао статут, а од прославе 25. годишњице деловања – и заставу, израђену такође по узору на фабричко певачко друштво. Поред јавних забава, хор је приређивао и позоришне представе, а успостављао је и блиску сарадњу са осталим темишварским друштвима.⁴⁶

Средином 19. века, међу Србима у Темишвару јављају се и покушаји оснивања **писаних медија** на матерњем језику. Како је за време Српске Војводине Темишвар био цивилно и војно средиште, царске власти су у њему издавале *Земаљско-законски и правитељствени лист за Србску Војводину и*

⁴¹ *Temesnjarer Zeitung*, 40/18.02.1868, Документарни фонд, Тимишка жупанијска библиотека, према Љ. Степанов, *Младост жубори...*, 21.

⁴² М. Тимотијевић, *н. д.*, 26.

⁴³ Љ. Степанов, *Младост жубори...*, 24.

⁴⁴ Исто, 24.

⁴⁵ Исто, 30.

⁴⁶ Исто, 35.

Тимишки Банат, као службено гласило на мађарском и српском језику.⁴⁷ Прве новине на српском језику биле су *Световид*, Александра Андрића, из 1852. године, али исте године пренете су у Беч, па затим у Београд.⁴⁸ Исто тако, краткотрајни су били и остали покушаји издавања новина у 19. веку, као и почетком 20. века.

Прва **добротворна**, а уједно и **женска** институција јавља се у српској заједници у Темишвару већ 1900. године. *Темишварска добротворна задруга источно православна Српкиња* организовала је различите манифестације и прикупљала средства за помоћ сиромашнима и болеснима, а пре свега – деци. Осим тога, међу њеним циљевима било је и очување културне традиције и стварање услова за образовање, па је она помагала и активности других српских организација у граду.⁴⁹ Својим упорним добротворним радом оставила је упечатљив траг, па је и данас врло често помињу старији припадници заједнице.

* * *

По избијању Првог светског рата, већина српских организација у Темишвару прекида свој рад, а неке бивају и забрањене. Поред цркава и школа, 1918. године јавља се прва **омладинска организација** Срба у Темишвару – *Коло младих Срба*. Друштво је имало аматерско позориште и културну трибину.⁵⁰

После Првог светског рата долази до поделе Баната, па његов већи део, заједно са Темишваром, улази у састав Краљевине Румуније. Како је Румунија успостављена као национална, унитарна држава, друштвена ситуација српске мањине у Темишвару поново се драстично мења, мада у очима Срба, једноставно, мађаризацију замењује румунизација, тиха, али у појединим периодима и присилна. Ипак, Србима су призната сва права која су имали за време Мађара. Имали су и даље властиту црквену организацију, а развили су и читав систем различитих мањинских институција. Друштвени живот Срба у Темишвару између два светска рата био је прилично богат и одвијао се преко културно-уметничких друштава, хорова, читаонице, добротворних и спортских друштава. Тридесетих година 20. века било је у граду чак осамнаест мањинских организација,⁵¹ па их је у овом раду немогуће све ни набројати. Тако широка лепеза различитих организација окупљала је у једном периоду скоро све Србе у граду, па се целокупни друштвени живот

⁴⁷ Душан Попов, *Српска штампа у Румунији*, Темишварски зборник 1, Матица српска, Нови Сад 1994, 182-183.

⁴⁸ Исто, 181.

⁴⁹ *Правила темишварске добротворне задруге Српкиња*, Темишвар 1900.

⁵⁰ Љ. Степанов, *Младост жубори...*, 40.

⁵¹ М. Стојковић, *Српска национална мањина...*, 238.

одвијао у њиховом окриљу. Срби су имали чак и своје продавнице, кафане, банке и гробља. У тој оазису, они су пронашли националну и друштвену задовољност, која им је у широј заједници неретко била ускраћивана.

Прво дуготрајније **штампано** гласило Срба у Темишвару био је *Гласник, црквени, школски и друштвени лист*, основан крајем 1921. године.⁵²

После пресељења већег броја Срба, посебно интелектуалаца, у Краљевину СХС, у Темишвару није било друштва које би окупило српски живаљ, па је јуна 1922. године формирано *Српско добротворно друштво трпезе Слога*, с циљем да „развија друштвени живот... чини добротворства... негује нашу милу српску песму“.⁵³

Свој рад обновили су *Српска певачка дружина* и *Зора*, која 1923. године прво оснива **Читаоницу** – „да би што јаче сакупила све Србе у Махали у једно коло, да би их оделила од страног утицаја“, те да би им омогућила да се „што више унапреде просветно, привредно и национално“,⁵⁴ а месец дана касније оснива и **гимнастичко друштво Соко**.⁵⁵

Како је *Коло младих Срба* деловало само две године, у заједници се врло брзо осетила потреба за новим омладинским друштвом, па је 1927. године основан *Српски ногометни клуб Хајдук*.⁵⁶ Међутим, како је он окупљао спортску омладину, непостајање организације која би привукла младе различитих интересовања и из свих друштвених слојева надомештено је тек оснивањем *Кола српске омладине*, 1930. године. Друштво је имало дилегантски и тамбурашки збор.⁵⁷

Прва **средња школа** на српском језику била је Редовна српска државна нижа гимназија, установљена у Темишвару 1934. године.⁵⁸

Промена политичке климе између два рата створила је и потребу за **политичким организовањем** Срба у Темишвару, па они 1934. године оснивају своју прву политичку партију – *Земаљску српску народну странку у Румунији (либерари)*, али с ефемерним утицајем и у оквиру српске заједнице и на политичке прилике у граду и држави. Како је Милутин Манојловић био

⁵² Славомир Гвозденовић, *О штампи и издаваштву*, Српска национална мањина у Румунији, Зборник радова са конференције о националним мањинама, Светска српска заједница, Београд 1996, 43.

⁵³ *Гласник, црквени, школски и друштвени лист*, Темишвар год. III, бр. 32, 10. новембар 1923, 257.

⁵⁴ Исто, 20. април 1923, 98.

⁵⁵ Исто, 10. јун 1923, 139.

⁵⁶ Слободан Костић, *Српска црква и школа у Румунији*, Темишвар 1931, 96.

⁵⁷ Јован Гајер, *Оснивање, развој и рад „Кола српске омладине“ у Темишвару*, Темишварски весник, година II, бр. 15, 18. фебруар 1934, 3.

⁵⁸ Сабљић Душан, *Српска мешовита гимназија у Темишвару*, Темишвар 1993, 3-13.

један од оснивача, његов лист *Темишварски весник*, основан исте године, постаје гласило странке.⁵⁹

* * *

Током Другог светског рата, као што је био случај и током Првог, већина српских мањинских организација престаје са својим активностима. Поред српских цркава и школа, од 1941. године илегално је радила и заједничка *Антифашистичка организација Словена у Румунији*.⁶⁰

Друштвено-политичке промене у румунском друштву после Другог светског рата захватају и српску заједницу у Темишвару. Увођењем социјалистичког друштвеног уређења и прокламоване атеизације, најпре замиру активност и утицај српске цркве, а религиозни живот временом постаје редукован и прикривен. Ипак, у годинама после Другог светског рата, при катедралном храму у Темишвару постојало је црквено певачко друштво, које је углавном појало у темишварским црквама и на верским манифестацијама, а у чији састав су ушли неки чланови предратних певачких друштава.⁶¹

Непосредно после рата, 1944. године, рад *Антифашистичке организације Словена у Румунији* постаје јаван, и као њен орган почиње да излази лист „Правда“. Друштво је имало посебане огранке омладине и жена, а због политичких разлога реорганизовано је 1945. године у *Савез словенских културно-демократских удружења у Румунији*. Током 1946. године, обједињавањем чланова некадашњих културно-уметничких друштава (Фабричке певачке дружине, Зоре, Слоге и Кола српске омладине), у оквиру Савеза основано је неколико ансамбала: хор, народни оркестар са певачима, дилетантска и играчка група.⁶²

Иако је после Другог светског рата Румунија, као и Југославија, постала социјалистичка земља, српска заједница у Темишвару је, насупрот очекивањима њених припадника, врло брзо била изложена различитим облицима и нивоима асимилације, односно румунизације, који су кулминирали после резолуције Информбироа – кроз политичке притиске, гашење мањинских институција, монтиране политичке процесе и кроз депортацију у Бараган.⁶³

⁵⁹ Љубомир Степанов, *Савез Срба у Румунији 1990-1997*, Савез Срба у Румунији, Темишвар 1997, 22-23.

⁶⁰ Љ. Степанов, *Младост жубори ...*, 37.

⁶¹ Исто, 32.

⁶² Љ. Степанов, *Српски државни ансамбл...*, 14 – 15.

⁶³ Српски живаљ је, из политичких разлога, депортован 1951. године из граничног појаса према Југославији, у Бараган, пешчару у делти Дунава, 25 км у дубину румунске територије. Миодраг Милин и Љубомир Степанов, *Бараганска голгота Срба у Румунији*

Тако су 1948. године, на основу државног закона о реформи наставе у Румунији, укинуте српске вероисповедне школе.⁶⁴ Срби у Темишвару наставили су да се школују на матерњем језику, али не више у самосталним школама своје заједнице, већ у посебним секцијама или одељењима румунских државних школа. У то време забрањен је и лист „Правда“, као и све манифестације на српском језику. Како румунске власти, и поред огромног притиска, нису успеле да натерају Савез словенских друштава да се укључи у кампању против Југославије, оне га 1952. године укидају, а једанаест чланова извршног одбора хапсе.⁶⁵

Политички притисци и асимилација спровођени су и сталним смањивањем броја школа на матерњем језику, наводно због опадања броја деце која су их похађала. Ипак, уз гимназију су неко време постојале: Српска секција при Учитељској школи, Српска педагошка школа и Српска секција Средњотехничке пољопривредне школе.⁶⁶

Истовремено, пригушиван је и рад културно-уметничких друштава, или се бар на њега није благонаклоно гледало. Поступак гашења обично је ишао тако што су она прво трансформисана у секције одговарајућих румунских друштава, а затим су те секције гашене. Осим тога, сва друштва су имала обавезу да се придржавају прописаног програма, у којем је однос био следећи: 30% српског према 70 % румунског програма.⁶⁷

Стога, парадоксално, у граду који бележи све већу концентрацију српског становништва, због изражене миграције село – град, полако долази до гашења српских мањинских организација и замирања друштвеног живота, а српска заједница у Темишвару, бар на институционалном нивоу, постаје све мање видљива.

Након нормализације односа између Румуније и Југославије, политички услови су крајем 1954. године диктирали оснивање *Српског државног ансамбла песама и игара*, првог професионалног уметничког друштва Срба у Румунији. Ансамбл је имао хор, тамбурашки оркестар са солистима и играчку групу. Међутим, иако је имао запажене успехе и до данас оставио дубок траг у српској заједници, он је из политичких разлога поново укинут 1970. године.⁶⁸

1951-1956, Посебна издања, Монографије књ. 8, Демократски савез Срба и Карашевака у Румунији, Темишвар 1996.

⁶⁴ С. Бугарски, *н. д.*, 187.

⁶⁵ Момир Стојковић, *Српска национална мањина у Румунији...*, 241.

⁶⁶ Исто, 17-18.

⁶⁷ Момир Стојковић, *Међународноправни и међународнополитички развој заштите и положаја српске националне мањине у Румунији*, Темишварски зборник 2, Матица српска, Нови Сад 2000, 249–250.

⁶⁸ Љ. Степанов, *Српски државни ансамбл...*, 16.

Новембра 1969. године покренут је *Омладински оркестар*, око којег су се постепено оформиле и друге уметничке дружине – драмска група *Талија* и фолклорна група *Младост*. Прикључењем Дому културе студената у Темишвару, где су већ деловале сличне дружине на румунском и другим језицима, почиње њихов институционални живот.⁶⁹ Исте године лист *Правда* мења име у *Банатске новине*, али наставља да води политику „однарођивања народности“, јер се у Чаушескуовој Румунији морало „говорити једним језиком – језиком комунизма“.⁷⁰

Крајем 1970. године основан је – при Муниципијском дому културе у Темишвару – *Српски аматерски ансамбл „Зора“*, с надом да ће наставити традицију мехалске *Зоре*. Ансамбл је имао тамбурашки и мешовити оркестар, играчку групу, те бројне наступе, турнеје, такмичења, снимања за радио и телевизију, као и гостовања широм земље.⁷¹

* * *

После револуције из 1989. године, живот Срба у Темишвару мења се још једном. У новонасталој ситуацији, познати процеси постсоцијалистичких друштава (мада не и само њих) – као што су: буђење етничности, обнављање традиције, оживљавање религијске свести – захватају и српску заједницу у Темишвару. Тако корените промене одразиле су се, пре свега, на институционалном нивоу. Друштвени живот се полако обнавља, а успостављају се и нови, складнији односи посебно између српске цркве и школе. Одмах после децембарских догађаја из 1989. године, у граду је основан *Савез Срба у Румунији*, **друштвена организација** која – својим широким активностима, сарадњом и помоћи коју пружа свим српским мањинским организацијама, има претензије да буде кровна организација Срба у Румунији. Исте године, друштво из дома културе прераста у *Академско културно-уметничко друштво „Младост“*, које је током наредних година стекло „специфичну публику претежно интелектуалног типа“, различиту од публике других српских друштава у граду.⁷² Исто тако, своје активности појачава и *Зора*, али су у њеном раду постојала и „затишја“, па је у *Нашој речи* 2002. године изражена бојазан да „Зора умире певајући“.⁷³ Ипак, друштво је опстало до данас. Поред тога, у Темишвару се и данас налази седиште Српске епархије, као и три српске православне црквене општине – у Граду, Фабрици и Мехали.

⁶⁹ Душан Попов, *Четврт века организоване културно-уметничке делатности српских студената у Темишвару*, Темишварски зборник 2, Матица српска, Темишвар 2000, 124.

⁷⁰ Д. Попов, *Српска штампа у Румунији...*, 185.

⁷¹ Иво Мунђан, *Зора*, Савез Срба у Румунији, Темишвар 2003, 7.

⁷² Д. Попов, *Четврт века организоване културно-уметничке делатности...*, 124.

⁷³ Љубинка Перинац Станков, *Зора умире певајући*, *Наша реч*, 629, 1. мај 2002, 10-11.

Школство на српском језику у Темишвару данас обухвата два забавишта, српско одељење при румунској основној школи бр. 19 у Мехали, у којем се настава изводи симултано за прва 4 разреда основне школе, и осмогодишњу основну школу у оквиру гимназије. Једина средњошколска установа Срба у Румунији, у којој се учи на матерњем језику, јесте Српска теоретска гимназија „Доситеј Обрадовић“ (Liceuc Teoretic Dositei Obradovici), а на Филолошком факултету Западног универзитета постоји и Катедра за србистику.

На српском језику данас излазе недељник *Наша реч* (покренут 1990) и тромесечник *Књижевни живот*. Осим тога, Срби имају и богату публицистику на матерњем језику, која обухвата белетристику, поезију и монографије: о насељима, мањинским организацијама и обичајима Срба у Румунији, а Радио и ТВ Темишвар емитују и посебан програм на српском језику. У Темишвару су и Српски клуб, Читаоница и различита културно-уметничка друштва: хорови, фолклорне групе, тамбурашки оркестри и др.

Тако је Темишвар све до данас остао културни, религиозни и политички центар српске националне мањине у Банату, па и у Румунији.

* * *

На основу изложеног материјала може се закључити да основна улога свих институција јесте окупљање Срба у Темишвару, што су оне остваривале у прошлости, а остварују и данас – организовањем бројних формалних и неформалних манифестација, прослава, балова, концерата, чајанки или села. Широка лепеза мањинских организација различитог типа омогућавала је да се – у појединим периодима – скоро целокупни друштвени живот одвија у оквиру заједнице, па су Срби у Темишвару проналазили у таквој оази и друштвену сатисфакцију, која им је неретко била онемогућена у ширем друштву.

Поред окупљања и очувања културне баштине, основни прокламовани циљ свих институција био је развој националне свести. Тако је *Српска певачка дружина*, као што је већ истакнуто, тежила да „буди народну свест и уз очување српске народне особине негује и распростире у народу српском патриотско и религиозно чувство“, а *Коло српске омладине* намеравало је да „међу члановима шири љубав, братство и националну свест“. ⁷⁴ Таквим деловањима, српске мањинске организације биле су и центри борбе против асимилације, чијим је различитим облицима, мање или више отворено, српска заједница у Темишвару била изложена више од три века.

С друге стране, српске мањинске организације никада нису биле етнички изолати, већ су све време развијале сарадњу са сличним организацијама других националности, посебно у области културе. Тако је, на

⁷⁴ Љ. Степанов, *Младост жубори...*, 24, 44.

пример, Српска певачка дружина још од 1874. године повремено размењивала певаче, хоровађе, партитуре, сале и клавир са Темишварским немачким филхармонијским певачким друштвом, а 1927. године наступала је на светковини немачког певачког друштва *Mehaler Musik und Gesangsferein*. *Слога* је, пак, 1929. године учествовала на 25. годишњици *Mađar Dolarda*, као и приликом освећења барјака Румунског певачког друштва *Speranca*, септембра 1934. године,⁷⁵ док је у фолклорним групама *Младост* и *Зора* учествовао немали број припадника других националности (Румуни, Бугари и др.).⁷⁶ Исто тако, српска друштва су својим деловањем често била окренута и другим националним заједницама у граду. Још у прошлим вековима, позивнице и програми за неке игранке или прославе штампани су на немачком, мађарском и/или румунском језику, а данашњи чланови културно-уметничких друштава увек с поносом истичу да њихови наступи привлаче и публику других националности.

У животу и раду српских институција у Темишвару нашли су свој одраз и различити друштвени процеси у самој заједници, али и у ширем друштву. Тако су већ поменути сукоби, несугласице и суревњивости у оквиру српске заједнице довели до оснивања певачког друштва *Слога*, а неки истраживачи сматрају да су они основни разлог неуспешности и српске политичке странке. С друге стране, рад на очувању и буђењу националне свести неретко је изазивао подозривост власти различитих нивоа. Тако су, седамдесетих година 19. века, аустроугарске власти заплениле заставу и забраниле рад *Српске певачке дружине*, док су румунске власти 1940. године укинуле *Коло српске омладине*,⁷⁷ а политика је била, као што је већ наведено, разлог и оснивања и укидања *Српског државног ансамбла песама и игара*.

Из претходних разматрања јасно је уочљиво да је свако време имало своје „омиљене“ организације, па ни утицај моде не сме бити занемарен. Док су крајем 19. и почетком 20. века у српској заједници највише били заступљени хорови, данас су најпопуларнији спортски клубови и фолклорна друштва.

Својим широко постављеним активностима на више нивоа деловања, организације српске заједнице у Темишвару сигурно су доводиле до очувања етничности и успоравања, па и до спречавања асимилације, и то у свим сегментима живота и културе, посебно у другој и трећој генерацији, као и код деце из мешовитих бракова. Тако и моја истраживања показују да је код особа које активно учествују (или су учествовале) у раду мањинских организација, првенствено, боље очуван матерњи језик, те поједини обичаји, који чак и када се више не примењују, бар бивају добро познати, а међу таквим особама

⁷⁵ Исто, 39.

⁷⁶ Љубомир Степанов и Душан Попов, *Неколико запажања о културно-уметничким делатностима Срба у Румунији*, Српска национална мањина у Румунији, Светска српска заједница, Београд 1996, 53-54.

⁷⁷ Љ. Степанов, *Младост. Жубори ...*, 24, 44.

много су чешћи и хомогени бракови. Такве улоге мањинских организација свесни су и припадници заједнице, па је више од 80% мојих казивача, поред школе и цркве, оценило друштва као најважније институције које утичу на очување националног идентитета и борбу против свих видова асимилације.

С друге стране, својом сарадњом с другим мањинским групама, српске организације доприносе не само толеранцији и мултикултурном разумевању, у чему такође имају вишевековну традицију, већ и прожимању различитих култура, те успостављању и ширењу интеркултурних односа у ширем друштву.

На крају, али не и као најмање важно, треба рећи да су српске институције у Темишвару биле основ изградње и неговања специфичне културе Срба у Румунији, често промовисане и у матици, чиме су доприносиле обогаћењу српске културе уопште.

Mirjana Pavlović

Assimilation and Serbian minority organization in Timisoara: a historical discourse

The first part of the paper includes a broad description of a variety of the Serbian minority activities in Timisoara – from religious and cultural to beneficiary, sports and political. The second part of the paper discusses the minority' efforts in keeping and expressing national identity, in the process of assimilation. The minority' activities and organizations, in the past as well in the present, have, apart from being centers of a social life, a very important role in preservation of the national identity, recognized by the informants also. They also represented means and centers used to fight assimilation (influences of German, Hungarian and Romanian origins) that had tried to influence the Serbian minority for more than three centuries. The organizations also have played an important part in formation of the specific Serbian culture in Timisoara, but also in wider Romanian society and in the homeland.

Key words:

minority organizations, culture, national identity

Мирјана Павловић

Међунационални односи: Срби у Батањи*

Међунационални односи између српске мањинске заједнице у Батањи и већинског мађарског становништва, с једне стране, као и две мањинске заједнице – српске и румунске, с друге стране, разматрају се у раду на јавном и приватном нивоу, као и на личном и колективном плану.

Проучавање Срба у Батањи (мађарска провинција Бекеш) започело је краћим теренским истраживањима у току 1990. и 1991. године, а на основу уговора о сарадњи између етнографских института САНУ и Мађарске академије наука. Непосредно затим истраживања су обустављена због санкција међународне заједнице према Југославији, да би 2001. године била обновљена, али у организацији Српске месне самоуправе у Батањи и уз финансијску подршку Српске самоуправе у Будимпешти.¹

Кључне речи:

међунационални односи, етничке границе, толеранција, етницитет

Теоријски оквир истраживања Срба у Батањи условљен је етнолошким одликама и друштвеним положајем проучаване групе. Применом симболичко-комуникацијског и функционалног аналитичког поступка разматра се обликовање и испољавање етничког идентитета Срба у Батањи, као културно и друштвено детерминисане етничке заједнице мањинског типа, у мултиетничком/мултикултурном окружењу, и то у синхронијској и дијахронијској перспективи. Као најприкладнији, прихваћен је савремени концепт етницитета/етничког идентитета, који комбинацијом ситуационих и супституционих приступа, као и културних и социјалних аспеката, подвлачи субјективну димензију и симболички карактер етницитета. Фокус

* Текст је резултат истраживања на пројектима: *Традиционална култура Срба – системи представа, обреда и социјалних институција* (бр.2157) и *Етницитет: савремени процеси у Србији, суседним земљама и дијаспори* (бр. 147023) које у целини финансира Министарство науке РС.

¹ Проучавања и теренска истраживања Срба у Батањи обављала сам заједно са колегиницом Мирославом Лукић Крстановић.

истраживања је на индикаторима и симболима (језик, вера, традиционални обичаји, норме, вредности, храна, музика и др.) стварног или замишљеног етничког заједништва и различитости на релацији *ми – они*, као и на етничким границама.²

У раду се анализирају основне одлике међунационалних односа који се успостављају на релацији *Срби – већинско мађарско становништво* и на релацији две мањинске заједнице – српске и румунске. Осим тога, разматрају се и фактори који су одлучујуће утицали на њихово обликовање у прошлости и данас. Иако је у току теренских истраживања обављено неколико интервјуа и неформалних разговора с виђенијим представницима мађарске и румунске заједнице, у раду се међунационални односи углавном посматрају из угла припадника српске мањинске заједнице у Батањи.³

* * *

Батања је данас градић на југоистоку мађарске жупаније Бекеш, на обали реке Јер, уз границу Мађарске и Румуније. То је вишенационална средина у којој живе Мађари, Срби, Румуни и Роми. Насеље потиче из раног Арпадовога доба, а од 18. века се убрзано развија. Статус варошице и право организовања сајмова добија 1839. године, а већ 1888. губи тај статус. Данашњи изглед града, за који је карактеристична решеткаста (ортогонална) структура, или распоред улица у виду шаховске табле, пројектовали су бечки инжењери после пада турске империје 1718. године. После Првог и Другог светског рата, из политичких и економских разлога Батања, доживљава стагнацију, а број становника се смањује. То је посебно уочљиво непосредно после Другог светског рата, када долази до промене друштвеног уређења и увођења социјализма у Мађарској, односно, до аграрне реформе и одузимања земље богатијим појединцима – такозвано кулачко питање. У потрази за већим могућностима запошљавања и бољим условима живота, најчешће је млађе, радно активно становништво одлазило у градове, а Батања је почела да стагнира. У то време, у месту престају са радом многе националне институције, али се оснивају нове, без националног предзнака – Задруга, Дом културе и сл. Међутим, тренд одласка младих из Батање настављен је, а траје и данас. Ипак, Батања поново добија статус града 1987. године, када почиње нешто брже да се развија.

Период транзиције, међутим, донео је нове промене, па и проблеме овом малом месту. Због реструктурирања привреде затворени су Задруга,

² О теоријско-методолошким аспектима проучавања Срба у Батањи видети опширније у: Мирјана Павловић, Појмовно-методолошки оквир проучавања етничког идентитета Срба у Батањи, Гласник Етнографског института САНУ 40, Београд 1991, 131-144.

³ У истраживању међуетничких односа, отежавајућу околност је представљало то што истраживачи не говоре ни румунски ни мађарски језик, па су разговори са румунским и мађарским казивачима вођени или на српском језику или преко преводиоца.

Радионица и још неки привредни субјекти, па многи Батањци остају без посла. Осим тога, иако је постала важно комуникационо место према Румунији, јер је у њеној непосредној близини отворен гранични прелаз, Батања тај свој потенцијал још увек није у потпуности искористила. Ипак, поред низа административно-управних надлештава (градоначелнички уред, окружни суд, царинска служба), у месту се данас налази и неколико просветних (три основне школе: мађарска, српска и румунска, као и једна средња школа), културних (Дом културе „Јожеф Атила“, Спомен-кућа „Молнар Пал“), али и спортских институција (стадион, хала и базен). Батањци су посебно поносни на СОС дечје село, а туристичку атракцију представља и законом заштићена природна средина.⁴

У таквом окружењу Срби живе већ вековима,⁵ са динамичном прошлoшћу очуваном, пре свега, у сећањима и предањима,⁵ али и са бројним савременим проблемима и противречностима, што се пројектује и на међунационалне односе.

* * *

Тачно време досељавања Срба у Батању није поуздано утврђено. Средином 16. века, Батања је била у власништву српског властелина Димитрија Овчаревића, заповедника Ђуле, али је у то време била мађарско место. Према попису становништва из 1557. године, од 17 породица била је само једна српска, да би 1563. године у месту биле забележене две српске породице.⁶ Већ у 17. веку, у једном извору помиње се ово насеље као српско село Мала Батања (Вак-тогуа).⁷ Ипак, сматра се да се Срби у Батањи јављају у већем броју тек после Велике сеобе из 1690. године. Летопис Српске цркве у Батањи, пак, само наводи да су Срби најстарије становништво места и да се Мађари, а затим и Румуни, насељавају тек крајем 18. века.⁸ Сигурно је, међутим, да се средином 18. века ситуација полако мења. Тако су све породице (24) забележене 1720. године у Батањи биле српске,⁹ а већ попис из 1740. године, поред 37 српских, у месту региструје 3 мађарске и 1 румунску

⁴ Катица Силађи, *Батања, Уред за етничке и националне мањине у Мађарској, Самоуправа града Батање и Српски демократски савез*, Батања 1993, без стране.

⁵ О предањима и сећањима, као о значајним изворима проучавања етничитета, видети: Мирослава Лукић Крстановић, *Причања о животу: Срби у Батањи*, Етнички и културни контакти у панонско-карпатском простору, Посебна издања Етнографског института САНУ 42, Београд 1997, 91-101.

⁶ Душан Поповић, *Срби у Банату до краја осамнаестог века*, Српска академија наука, Посебна издања ССХХХИИ, Београд 1955, 32, 36, 211.

⁷ G. Jaksity, *Battonya atorok megszallas idejen es a XVIII. sz. elejen*, Battonya 1990, 7.

⁸ *Летопис Српске православне цркве у Батањи*, 16.

⁹ Иван Јакшић, *Из пописа становништва Угарске почетком XVIII века*, Војвођански музеј, Прилози и грађа 3, Нови Сад 1966, 16, 152-153.

породицу. Иако Срби одређују изглед места све до краја 19. века, подаци из 1834. године говоре о томе да се национални састав становништва у Батањи све више мења на њихову штету. Те године су забележене 84 српске породице, а 19 мађарских и 6 румунских породица.¹⁰ Процес смањивања српског становништва најочљивији је у 20 веку. Тако, већ према попису из 1905. године, Срби више нису најбројније становништво Батање. Од 12 872 становника, забележено је 8 144 Мађара, 2 602 Срба, 1 774 Румуна, 53 Немца, 216 Словака и 83 осталих.¹¹ Пред крај 20. века, 1980. године, у Батањи је регистровано само 600 Срба,¹² док су сами Батањци, према црквеној чланарини, сматрали да их има још око 100 до 150.

О првим Србима у Батањи зна се релативно мало. Нешто више података може се наћи у архивском материјалу, али већином о њиховом институционалном животу. Познато је да су Срби у Мађарској, од досељавања 1690. године, имали одређене привилегије које су, у различитом степену, обухватале право на исповедање православне вере, црквену самоуправу и школство на матерњем језику. Тако су 1755. године у Батањи постојале две српске цркве – једна стара, од плетери, посвећена св. Николи, и друга од дрвета, посвећена Богородици,¹³ која је изгорела у пожару 1843. године.¹⁴ Постојећа црква, Рождество пресвете Богородице, изграђена је у периоду 1778-1779. године, док се црквене матице воде од 1775. године.¹⁵ Године 1743, у оквиру парохије организована је и прва школа на српском језику – „Месна српска православна вероисповедна основна школа“, која је такође страдала у поменутом пожару. Крајем 19. века и у првим деценијама 20. века, Срби у Батањи оснивају низ организација различитог типа, чиме заокружују свој институционални живот. Поред три школске зграде у власништву цркве, у којима се обављало образовање на матерњем језику (две за дечачке и једна за девојчице), 1896. године изграђено је и прво српско забавиште у Батањи.¹⁶ Затим је, 1897. године, основана „Српска земљорадничка задруга“, с циљем да ради и на очувању културне традиције Срба, као и на стварању услова за образовање народности. Стога у њеном оквиру, почетком следећег века, настаје „Прва српска читаоница“, уз чију помоћ су формиране културна група и глумачка секција.¹⁷

¹⁰ К. Силађи, *Батања...*, без стране.

¹¹ *Српска православна митрополија карловачка по подацима од 1905*, Карловци 1910, 667-668, 1126-1127.

¹² *Попис становништва из 1980. године*.

¹³ *Српска митрополија карловачка око половине 18. века*, Сремски Карловци 1902, 75.

¹⁴ *Летопис српске цркве...*, 17.

¹⁵ У батањској цркви се и данас налазе најстарије црквене матице.

¹⁶ *Летопис српске цркве...*, 6.

¹⁷ Д. Урошевић, *Делатност Батањске земљорадничке задруге*, Народне новине, 4. јун 1968, 3.

Један значајан историјски догађај из 19. века обележио је у великој мери живот Срба и Румуна, и то не само у Батањи. Наиме, Румунска православна црква се налазилила под јурисдикцијом Карловачке митрополије до 1864. године, када се одвојила и постала самостална.¹⁸ Зато се Румуни, одмах по досељавању у Батању, прикључују већ постојећој српској богомољи, али се 1868. године отцепљују и оснивају самосталну парохију, а затим граде и своју цркву посвећену св. Георгију.¹⁹ Спор који је том приликом настао завршен је тако што су Срби исплатили Румуне, а задржали су цркву. Осим тога, Срби и Румуни су имали и заједничко гробље.

Двадесети век је донео неколико прекретница које су у великој мери измениле живот српске заједнице у Батањи. Први је репатријација из 1923. године, када се из Батање у новоформирану Краљевину Срба Хрвата и Словенаца, на Овче поље (Македонија) и Косово, организовано иселило 229 породица са 876 душа. У Македонији је тада никло ново насеље – Мала Батања.²⁰ Први негативан ефекат уочен је већ следеће школске године. Како је много деце отишло из места, затворена је једна школска зграда. Исељавање се наставило и у неколико наредних година, али не више организовано и у великом броју.²¹ Због репатријације замире рад и културне групе и глумачке секције. Српска заједница у Батањи више се никада није опоравила од те огромне депопулације.²² Ипак, и тако бројчано ослабљена, успела је да 1927. године изгради парохијски дом, да тридесетих година двадесетог века обнови културну групу, у којој је тада нарочито активна била позоришна секција, да оснује црквено певачко друштво, као и нека спортска друштва.²³ Дакле, у првим деценијама 20. века, Срби у Батањи су још увек представљали значајан друштвени слој. Старији и данас воле да причају о богатим и угледним Батањцима (кулацима, лекарима, бележницима и адвокатима), о најлепшим и најбогатијим српским светковинама, свадбама или баловима.²⁴

Други маркантан догађај, од посебног утицаја на ову заједницу, јесте већ поменута промена друштвеног уређења и увођење социјализма у Мађарској после Другог светског рата. Тада и многе српске породице губе земљу. У потрази за послом, они напуштају Батању и одлазе у градове, посебно у Сегедин и Будимпешту, где је њихова асимилација била знатно

¹⁸ Љубомир Церовић, *Срби у Румунији*, Нови Сад 1991, 154.

¹⁹ *Román ortodox templom*, Battonyai Újság, május 2001, 4.

²⁰ Ј. Трифуновски, *Нова Батања, Колонистичко насеље Срба из Мађарске у источној Македонији*, Војвођани ван Војводине, Посебно издање Матице српске, Нови Сад 1961, 3-23.

²¹ *Летопис српске цркве...*, 6-8.

²² О оптацији Срба из Батање видети у: Милан Мицић, *Одисеја батањских Срба*, Арт-Пројект, Зрењанин 2003.

²³ Исто, 7, 12, 13, 17.

²⁴ На основу интервјуа са Србима у Батањи.

бржа. После Другог светског рата замире рад Српског клуба и Читаонице, а потпуно нестају спортско друштво и тамбурашки оркестар. Српска школа бива изузета из црквене ингеренције и постаје државна установа под називом „Српска основна народна школа“, да би 1964. године променила име у „Српска основна школа“. Од 1969. године ради заједно са румунском школом, као „Српска основна школа“.²⁵ Поред школе, црква је једина српска институција која је остала у месту, али је њен утицај на заједницу био минималан.

Прекретницу представљају и пад социјализма и друштвено-политичка транзиција. Деведесетих година двадесетог века, у Мађарској је враћена национализована земља старим власницима, па се и међу Србима у Батањи јавља неколико имућнијих појединаца. Ипак, већина Срба у Батањи припадала је 2001. године сиромашнијем слоју становништва. С друге пак стране, транзиција је донела и нову законску регулативу о мањинама, којом су Срби – као и друге националне мањине – препознати као посебна мањинска заједница, са извесним колективним правима и на локалном и на државном нивоу. Тако су српска и румунска школа раздвојене 1992. године и од тада делују самостално. У саставу српске школе данас се налази и српско забавиште.²⁶ Осим тога, Срби у Батањи су, као и у другим насељима у Мађарској, 1995. године формирали своју народносну месну самоуправу. У једном периоду имали су и заменика градоначелника.

Наведене историјске околности утицале су на то да Срби данас у Батањи, ни по броју ни по свом социоекономском статусу, не чине више значајан слој. Исто тако, ове околности су у великој мери одређивале и међуетничке односе у месту.

* * *

Међунационални односи Срба и припадника других националних заједница у Батањи могу се посматрати у јавној и приватној сфери, и на личном и колективном плану. Колективни ниво припада јавној сфери и тада разматрамо однос између већинске и мањинске заједнице, као и релацију између два мањинска колективитета и њихових институција.²⁷ У анализи на приватном плану, предмет разматрања је однос појединаца и породица, припадника све три заједнице – српске, мађарске и румунске.

²⁵ К. Силађи, *н. д.*, без стране.

²⁶ *A battonyai Szerb Általános Iskola és Óvoda*, Battonyai Újság, május 1999, 6.

²⁷ Релације између Срба и Румуна у Батањи посебно су анализирани у раду: Mirjana Pavlović, *Sârbii și românii din Bătaonia (Hu). Problema inter-relațiilor dintre cele două comunități minoritare*, Interetnicitate în Europa centrală și de est, Colecția minorități 4, Complexul muzeal Arad, Arad 2002, 151-162.

Како међуетнички односи налазе свој одраз, с једне стране, у обичајној пракси, а с друге, у ставовима и вредностима припадника заједнице, различити облици међунационалних односа су илустровани у раду таквим примерима.

До Другог светског рата, Срби у Батањи у већој мери идеализују своју заједницу, приказујући је као компактну средину.²⁸ Породице су биле чврсте и нису се разилазиле, а друштвени и културни живот се у највећој мери одвијао у оквиру етничке оазе (српски сокак, црква, школа, српски клуб, читаоница и кафана, спортска друштва и тамбурашки оркестри). Тако затворена етничка средина неговала је, чувала и преносила елементе српске традиције, строго водећи рачуна да не дође до њихових промена или напуштања. У школи и у породицама говорило се само српским језиком. Поштовани су сви традиционални обичаји: „Није било слободно старе празнике напустити“. Истовремено, српска средина је спречавала и усвајање туђих културних елемената.

Дакле, етничке границе су биле дубоке, стабилне и тешко их је било прекорачити. Свака етничка заједница имала је своје институције и мешања у том домену најчешће нису толерисана. Строга ограничења углавном су се односила на контакте Срба и Мађара. По нашим казивачима, те две националне заједнице биле су у потпуности одвојене и живеле су паралелно, једна поред друге. Посебно одлучно спречавано је склапање мешовитих српско-мађарских бракова, па су они у то време били права реткост. Тако је још 1991. године било старијих особа које су се сећале и приповедале о првом предрадном мешовитом браку између Српкиње и Мађара, као и о скандалу који је он изазвао: „Па то су се сви чудили. Било је страшно, за породицу трагедија“.

Сличану дистанцу, а повремено и нетолеранцију, исказивало је и већинско становништво према Србима у Батањи. „У Хортијево²⁹ време су мрзели Србе; тада су Мађари мало тероризирали Србе“, или: „Срби нису српски престали говорити, али је требало да се чувају шта раде“ – истичу казивачи.

Ипак, ма колико била конзервативна па и искључива, српска средина није спречавала успостављање личних, мада често само површних контаката са припадницима мађарске заједнице. Нешто више су се с њима дружили млади, док су се старији само на улици љубазно поздрављали и евентуално

²⁸ О стереотипизацији и идеологизацији прошлости Срба у Батањи и о њиховој улози на релацији ми – они видети у: М. Lukić Krstanović, *Intra and Intergroup relations according to the Battonya Serbs' reports (1990-1991)*, Meeting of cultures-conflicts of cultures, Lectures of Vth International Conference on Ethnographic Nationality Research, Bekescsaba – Budapest 1995, 281-285.

²⁹ Миклош Хорти, регент Краљевине Мађарске од 1920. до 1940. године.

застајали у разговору, али су се ретко посећивали. Известан степен толеранције, па и поштовања другог, показиван је и на тај начин што ни српске породице нису радиле на мађарске празнике, посебно не на земљи: „Дали смо част“.

Једино што се у то време толерисало, на шта се чак и благодоклоно гледало, било је знање мађарског језика. „Како може: ја нећу мађарски да говорим, ја нећу мађарски да учим, јер ја сам Србин, а у Мађарској хоћу да живим. У ту државу што живим држим да треба научити језик“. Његова употреба, међутим, била је строго забрањена у кући и у српској школи: „Код мог оца у кући није се смео проговорити мађарски“. Или: „Ако смо у школи говорили мађарски учитељ би нам одмах ударио шамар“.

Исто тако границе су за припаднике виших друштвених слојева српске и мађарске заједнице, мада ретко, биле флексибилније. Међу богатим Србима било је и породица које су одржавале блиске везе са Мађарима: „Када смо били свечари на Св. Јована, било је и Мађара. Мој отац је знао да живи с њима и долазили су. Долазили су и када смо клали“.

За разлику од оштрих ограничења која су важила за односе између мањинске и већинске заједнице, етничке границе између Срба и Румуна биле су знатно пропустљивије. Чак и у првој половини прошлог века, када је традиционална култура обе заједнице била најчвршћа, а оне најкомпактније и најзатвореније – Срби и Румуни – одржавали су блиске пријатељске везе, а њихове породице су се дружиле и посећивале: „Румуни су долазили на нашу игру, а ми смо у румунској кафани имали наш сто“. У прослављање српских празника улазили су елементи румунског порекла, деца су добијала румунска имена и *vice versa*, а да то у обе заједнице није сматрано негативном појавом.

Ни мешовити брак између Срба и Румуна није био забрањен. Само према подацима румунске цркве у Батањи, од почетка 20. века било је годишње између 15-20% мешовитих бракова између Срба и Румуна.³⁰ „Са Румунима је одувек било мешања; то је исто“, наводе информатори. Када је у питању српско-румунски мешовити брак, венчање се одвијало у младиној, а крштење деце – у очевој цркви, што говори о томе да је нова породица живела у складу с нормама заједнице из које потиче мушкарац. То, међутим, није доводило до потпуне асимилације жене, већ је, напротив, допринело мешању традиција и већ разматраном осећању блискости између две заједнице.

У првој половини 20. века није била ретка ни појава да припадници и српске и румунске заједнице, поред матерњег и мађарског језика, знају и румунски, односно српски језик. Њихово познавање, за разлику од мађарског, није представљало обавезу већ потребу. Наиме, у то време се сматрало учтивим бар поздравити комшију на његовом матерњем језику, што неки

³⁰ *Protocolulu Cununatiloru Bataniu 1902-2000.*

истраживачи називају формом банатске учитивости.³¹ Ипак, Мађари су ређе говорили румунски или српски језик.

Треба нагласити да у том периоду, ако их је и било, нису запамћени примери институционалне и јавне сарадње Срба са Мађарима и Румунима.

* * *

После Другог светског рата, те поменутих друштвено-политичких промена у Мађарској и депопулизације српске заједнице, живот Срба у Батањи пружа потпуно другачију слику. Већина мањинских организација се постепено гаси, а српска заједница у насељу постаје све мање активна и видљива. Једине две институције које су опстале, као што се из предходног излагања види, јесу српска црква и школа. Међутим, због увођења социјалистичког друштвеног уређења и бар прокламоване атеизације, активности и утицај српске цркве замиру, а религиозни живот постаје крајње редукован, прикривен, па и тајан. Српска школа се изузима из ингеренција српске цркве и постаје мешовита српско-румунска школа, а свака сарадња између цркве и школе нестаје.

Још израженије промене јавиле су се у традиционалној култури. У српској школи се све чешће говорило мађарским језиком, иако на то Срби нису благонаклоно гледали, посебно не они старији: „Некада су биле српске школе, а сад су мађарско-српске“. Ни у ендогамним породицама српски језик више није био једини, па ни преовлађујући вид комуникације: „Моја ћерка се помађарила. У кући говори мађарски и дете јој ни не зна наш језик, иако је удата за Србина“. Осим тога, обичајна пракса је у великој мери бивала редукована. Нестали су скоро сви религиозни елементи, а поједини обичаји су сасвим напуштени. Опстало је само обележавање најважнијих празника, и то са понеким традиционалним елементом који је уклопљен у општи световни модел.

Срби у Батањи сматрају да је етничка дистанца између њих и већинског становништва – која је испољавана кроз нетолеранцију, лошије односе и заоштреније ставове – најизраженија била непосредно после Другог светског рата: „Када су комунисти дошли на власт похапсили су све угледније Србе. Када су српски празници, мало смо се склањали“. Или: „После рата, славе су биле скромније него раније, били смо тиши“. Ипак, нетолеранција је најчешће приписивана власти, а не мештанима Мађарима.

Временом је, међутим, дошло до знатног слабљења етничких граница и постепеног, али знатног успостављања дубљих међунационалних односа између српске и мађарске заједнице, посебно на личном плану. Срби и Мађари су заједно радили, много чешће су се посећивали и, поред

³¹ Арпад Лебел, *Социјално-историјски аспекти етничког плурализма у Војводини*, Етнолошки преглед 4, Београд 1962, 29.

комшијских, изграђивали су и ближе пријатељске односе. „Шездесетих година почеле су задруге. И онда увек сви заједно – и Срби и Румуни и Мађари. Заједно по задругама, заједно на радном месту, заједно у Дому културе“. Истовремено, у српској заједници је нагло порастао и број мешовитих српско-мађарских бракова: „Од 1940. године почиње мешање. Сада више немамо чистих породица“. То је довело и до промене односа према њима, па их већина, посебно млађих, припадника српске заједнице није више сматрала негативном појавом. Старији су, пак, остали доследни свом схватању да мешовити брак сигурно, макар у каснијим генерацијама, води до неумитне асимилације, без обзира на то који је од супружника мађарског порекла.

Исто тако су Срби у Батањи – чак и у ендогамним, а посебно у мешовитим породицама – све више усвајали обрасце већинске културе, као што је прослављање и српских и мађарских празника, а прихватили су и сасвим нове обичаје, непознате њиховој традицији. „Испрва се имендан није славио, а од када смо се помешали с Мађарима, ми славио. Преузели смо од Мађара и Дан мртвих, јер је леп обичај“.

Вишенационалне породице, мешовите школе и институције утицале су и на схватање и интерпретацију међуетничких контаката. Према другим етничким групама изражавао се толерантнији став, а покушавали су се пронаћи и неки модели заједништва, па су се Срби и Мађари посећивали чак и за празнике: „Сада већ када смо се толико помешали, и Мађари знају када нам је имендан и слава, па дођу без да их зовеш“.

У послератном периоду, односи између српске и румунске заједнице још више су се продубљивали, а међу њима је расло осећање блискости и заједништва. Брак између припадника те две заједнице и даље се није доживљавао као мешовит, или бар није имао негативно значење. Тако већина наших казивача, говорећи о мешовитим браковима, није ни помињала брак с Румунима, већ само са Мађарима. Разлог томе може бити и чињеница да су многи од њих у својој ближој или даљој родбини имали неког ко је био румунског порекла. Осим тога, а за разлику од српско-мађарских бракова, у српско-румунским породицама обично није долазило до асимилације, већ пре до усклађивања различитих традиција. Тако Српкиња у браку с Румуном наводи да у породици славе оба Божића, али да је за румунски веће славље, док се њен српски Божић само обележи. Или, казивачица удата за Румуна, чији је отац Србин а мајка Румунка, иако не слави српски Божић, за румунски Божић пече посебан колач – *здравље*, што је елемент комплекса српских божићних обичаја.³²

³² Мирослава Лукић Крстановић и Мирјана Павловић, *Божићни обичаји Срба у Батањи*, Етнографија Срба у Мађарској 4, Мађарско етнографско друштво у Будимпешти, Будимпешта 2003, 85-98.

Треба нагласити да примери јавних или институционалних односа ни у послератном периоду нису забележени. Казивачи наводе само спорадичне примере међунационалне сарадње, али на личном плану. Тако се помиње да су појединци из других националних заједница свирали у Српском тамбурашком оркестру, или да је увек било Румуна и Мађара који су волели да дођу на српски бал или весеље.

* * *

С падом социјализма и увођењем транзиције у мађарско друштво, и српску заједницу у Батањи захватају познати процеси оживљавања религије, ретрадиционализације и реетнификације. Полако се обнављају старе мањинске организације, а оснивају се и нове. Успоставља се сарадња између српске цркве, школе и самоуправе. Иконе се скидају с тавана, а поједине породице поново почињу да славе Крсно име. Мањинске организације (српски клуб, самоуправа) постају центри друштвеног живота, али се јављају и као обнављачи и организатори појединих српских празника и светковина, односно – као чувари културне баштине. Тако црква и самоуправа заједно организују прославу црквене славе – *бучуре*, која се данас слави и као Дан Срба у Батањи. У школи се поново прославља Свети Сава, а обнављају се и неки стари обичаји у којима су деца главни актери. На пример, последњих година, ученици српске школе организују *звездаре* – обредну поворку деце која на Бадње вече иду од куће до куће носећи звезду и певајући пригодне песмице.³³

Срби у Батањи сматрају да су током времена, посебно у периоду после Другог светског рата, постали отворенији и изградили знатно толерантнији однос према другим националним заједницама у Батањи, посебно према већинском становништву, па они данас сличне флексибилније ставове очекују и од Мађара. „Раније није било преузимања, а сад је само једносмерно“. „Могли би Мађари нешто од нас узети, кад смо већ ми од њих толико прихватили“. Осим тога, ставови према другима данас нису само уопштени, већ се уз етничке стереотипе, посебно негативне, најчешће наводе и конкретни примери. „Има у комшилуку једна српска породица, и ми када се сретнемо, само српски говоримо, а комшија Мађар, када то чује, каже: ‘Само мађарски да и ми други разумемо’. Ја му одговорим: ‘Научи српски, од када станујеш овде са Србима; како смо ми мађарски научили“. Или: „Наш зет шест година слуша и дан и ноћ српску реч, и неће да проговори. Када сину говори о нама, каже *мама* и *деда*, и то је једино што хоће да каже на српском, али и то каже тек некако да вуче на мађарски“. Исто тако, забележено је и мишљење да у мешовитим срединама треба обавезно учити језике свих етничких група.

Супротно послератним преовлађујућим процесима приближавања све три заједнице, јачање свести о угрожености од асимилације већинског,

³³ Исто.

мађарског окружења, које се данас јавља и у српској и у румунској мањинској заједници, изменило је донекле однос међу њима, па се они више не доживљавају исто. Срби чак сматрају да су Румуни мање захваћени асимилацијом: „Румуни се боље држе и умеју више да покажу него ми Срби“. Исто тако, познавање српског и румунског језика више није тако честа појава, као што је то било у периоду пре Другог светског рата. Тако казивачица средњих година наводи да су њени родитељи Срби, па се у њиховој кући говорио само српски језик. Међутим, како су они знали и румунски језик, кад год нису желели да деца знају о чему разговарају, они су говорили румунски. Осим тога, поворке сличне *звездарима*, из групе коледарских божићних обичаја, јесу *коринђање* и *вертеп*. Поједини, посебно старији припадници српске заједнице, међутим, сматрају и наглашавају да су само *звездари* српска поворка, док је *коринђање* румунски обичај, а *вертеп* – мађарски, па Срби у Батањи не треба ни да их практикују ни да те називе користе за своју поворку. Чињеница је, међутим, да се, на пример, *вертеп* јавља и код Срба у Војводини.³⁴

На крају, треба истаћи да добри међунационални односи, толеранција, суживот и прожимање култура у савременим мултикултурним окружењима, какво је и Батања, свој најдубљи израз имају у формирању двојног или вишеслојног идентитета.³⁵ Међутим, како у досадашњем истраживању Срба у Батањи није посвећивана посебна пажња том проблему, он ни у овом раду није посебно разматран. Ипак, треба напоменути да истраживачи других српских енклава у Мађарској долазе до закључка да припадници српских заједница, у највећем проценту, сматрају да двојни идентитет (односно етничка граница унутар појединца) није могућ, мада се знаке његовог развоја ипак јављају код најмлађих чланова заједнице.³⁶

За разлику од претходник периода, у последњих десетак година се у Батањи све чешће успостављају међунационални односи и на колективном плану. Српска мањинска самоуправа данас блиско сарађује са Батањском месном самоуправом. Срби партиципирају у локалној власти, а неколико година су имали и заменика градоначелника. Затим, њихова Самоуправа, као и друге институције, присутне су, макар на нивоу представника, на свим

³⁴ Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, Београд 1998, с. в. вертеп.

³⁵ О феноменима двојног, вишеслојног и регионалног идентитета у другим српским дијаспорама видети у мојим радовима: Мирјана Павловић, *Двојни идентитет – Срби у Чикагу*, Етнолошке свеске 9, Нови Пазар 1989, и Mirjana Pavlović, *Sârbiî din Timișoara. Identitatea bănățeană, Regiuni, etnii și identități regionale*, Colectia minorității, Complexul muzeal Agad, Arad 2007, 188-200.

³⁶ Младена Прелић, *Етничка егзогамија као фактор конструкције идентитета: Пример Срба у Будимпешти и околини*, Гласник Етнографског института САНУ LIII, Београд 2005, 63-64.

месним, јавним светковинама поводом државних или локалних празника.³⁷ Тако је, на пример, на прослави државног празника – Дана револуције 1956, одржаној 23. октобра 2001. године, представник српске самоуправе одржао пригодан говор и положио венац на споменике Петефију и Кошуту. Исто тако, у официјелну прославу Дана Батање званично се укључује и Српска самоуправа, па је тим поводом, на пример, 2001. године у Српском клубу приређена изложба „175 година Матице српске“, а и ученици српске школе изложили су у Дому културе своје цртеже, на пригодној изложби о црквама у месту. С друге стране, као организатори прославе Дана српске културе у Батањи, поред српске цркве и самоуправе, као што је већ речено, јављају се и Самоуправа града Батање и Дом културе „Јожеф Атила“, а у официјелној прослави увек партиципира неко од званичника Батање, најчешће градоначелник.

Последњих година, и Српска и Румунска самоуправа сарађују и на локалном и на националном нивоу, пре свега у решавању мањинског положаја. С друге стране, када год припадници српске или румунске заједнице не могу да задовоље неку своју личну потребу у оквиру мреже организација своје заједнице, они се првенствено окрећу мањинским институцијама друге групе, а не институцијама већинског друштва, посебно ако желе да очувају макар мањински статус. Наиме, казивачи обе групе сматрају да је асимилација у оквиру организација већинског друштва израженија, лакша, бржа и свеобухватнија, док и српске и румунске мањинске организације, поред тога што не врше директну асимилацију неприпадника, често остављају и простор за очување неких њихових етничких карактеристика. Осим тога, оне им омогућавају да очувају и свест о мањинској припадности, што се данас процењује као веома значајно. Тако, на пример, Румуни данас имају свој хор, а Срби га немају. У њиховом хору певају и српкиње, а на репертуару су, поред румунских, и српске песме.

* * *

Успостављање међуетничких односа и формирање граница између српске заједнице, с једне стране, и Мађара и Румуна, с друге стране у прошлости је зависило, а и данас зависи, од низа различитих фактора.³⁸ Неке од њих смо већ поменули. Тако, казивачи мешовити брак сматрају једним од основних разлога продубљивања веза између Срба и Мађара, али и узроком губитка српских етничких обележја у мешовитим породицама: „Зато што је

³⁷ О прослави државних празника у Батањи видети у: Мирослава Лукић-Крстановић, *Срби у Батањи: Етничка амблемизација светковина*, Положај и идентитет српске мањине у југоисточној Европи, Одељење друштвених наука САНУ књ. 25, Научни скупови књ. СХ, Београд 2005, 347-348.

³⁸ Анализу фактора који утичу на етнитет видети у: Мирјана Павловић, *Фактори етничности Срба у Батањи*, Гласник Етнографског института САНУ ХЛIII, Београд 1994, 193-199.

мешано, ни српски језик се не говори више“. Ипак, треба истаћи да су мешовите породице доприносиле томе да се у њима и Мађари упознају са српском културом и традицијом.

Други важан фактор утицаја чине институције, како оне мањинске групе, тако и оне већинског друштва. Мањинске установе су обично спречавале међуетничке контакте: „На сокаку смо се дружили, али је свако ишао на своју игру“. Месне организације без етничког предзнака (Задуга и Дом културе), ширећи после Другог светског рата, пре свега, социјалистичке идеје и културни образац, доприносиле су међуетничким контактима и зближавању, посебно млађих чланова српске и мађарске заједнице. Али, како су такве институције ипак фаворизовале мађарске културне вредности, казивачи их пре виде као значајан узрок наглог пораста мешовитих српско-мађарских бракова и асимилације, него као фактор прожимања култура двеју заједница. „Онда је у том Дому (културе) постојала и плесна група чији су чланови били представници свих етничких група. Тамо су се ови млади упознали и када је требало да се жене, овамо, онамо, нисмо ни приметили, ето удала се за Мађара, или се оженио Мађарицом“. Међутим, етнички мешовите организације, као и мешовити брак, ако се у њима негују елементи обе културе, могу доприносити не само упознавању културе друге заједнице, већ управо и продубљивању међунационалних односа.

Флексибилности граница, као и осећању извесног степена заједништва између Срба и Румуна, у првом реду је допринела иста верска припадност, као и заједничка црква и школа у прошлости. Различите расправе, па и сукоби који су при раздвајању цркава вођени, иако су у извесној мери познати припадницима обе заједнице, нису оставили веће трагове или нетрпељивост у свести њихових чланова. Напротив, данас се некадашње заједничке парохија и школа пре доживљавају као узрок блискости и разлог за сарадњу.

Већ смо поменули да је на формирање етничких граница у предратном периоду утицао и друштвени статус појединаца и породица, односно, да су у то време нешто ближе међунационалне везе биле могуће само између припадника истих друштвених слојева.

У току дугог периода живота Срба у Батањи, на статус њихове мањинске заједнице у ширем друштву одлучујуће је утицала законска регулатива, посебно она која се односи на положај и права мањина. Мањински закони су стварали општу друштвену климу и на тај начин значајно одређивали и различите облике међунационалних односа.

Срби у Мађарској су у аустријској царевини, као што је већ наглашено, имали неку врсту црквене и просветне аутономије. Такав положај гарантован је и различитим законима и правним актима, од привилегија хабзбуршког цара Леополда (1690), које су са извесним измена касније потврђивали Марија Терезија и Јосиф II, преко закона којим су Србима призната грађанска права у Угарској (1790-91) и закона из 1868. године, па до

данашњег Устава Републике Мађарске и Закона о правима националних и етничких мањина из 1993, којима је уведен појам *самоуправа* и којима су гарантована права мањина на културну аутономију.³⁹

Последњих година, Мађарска законском регулативом о мањинским правима иде корак испред међународних стандарда тзв. западних демократија, које се најчешће задовољавају забраном дискриминације и гарантовањем индивидуалних слобода и припадницима мањина, док се држава према мањинском питању најчешће поставља неутрално. Мађарска, пак, на многим пољима примењује тзв. позитивну дискриминацију, а држава издваја посебна средства за мањинско школство и културне активности.⁴⁰ Декларисана права, међутим, у пракси се често не примењују. Највише приговара Срби имају, као и друге мањинске заједнице, на пример, на то да још увек немају свог представника у Парламенту.⁴¹ Осим тога, они сматрају да су измене Закона о мањинама из новембра 2005. посебно неповољне за српску заједницу, јер, између осталог, захтевају да се бирачи званично изјасне о својој националности да би били увршћени у бирачки списак.⁴²

Ипак, као што то и претходно излагање показује, данашња правна регулатива отвара могућност за оживљавање старих мањинских институција, те за њихов активнији рад – како на нивоу заједнице, тако и на нивоу насеља и државе, као и за стварање нових, чија би активност у већој мери задовољавала актуелне потребе српске мањине у Батањи. Тиме се отвара не само могућност за очување културне баштине него и за њен развој, а сама мањина постаје видљива и прихватљивија у ширем друштву.

Дакле, стварајући општу друштвену климу, законска регулатива је утицала на хомоген и релативно аутономан живот српске заједнице до Другог светског рата, с једне стране, али и на релативно слабе међуетничке односе између већинског и мањинског становништва, с друге стране. Удаљавању те две заједнице, а повремено и њиховим заостренијим односима у прошлости, посебно су доприносили периоди криза у ширем друштву. Наши казивачи виде неке сличности између Хортијеве владе и промене политичког уређења у Мађарској непосредно после рата. Исто тако, законска регулатива је омогућила

³⁹ Опширније у: Mirjana Pavlović, *Minority institutions – Serbs in Battonya*, The Minorities at the turn of Millennium (chance, possibilities, challenges), 7th International Conference on Ethnographic Minorities Research, Békéscsaba – Budapest 2001. и у наведеној литератури.

⁴⁰ Милица Павлов, *О животу српске мањине у Мађарској*, Положај и идентитет српске мањине у југоисточној Европи, Одељење друштвених наука САНУ књ. 25, Научни скупови књ. СХ, Београд 2005, 529-530.

⁴¹ Пера Ласић, *О положају Срба у Мађарској*, Положај и идентитет српске мањине у југоисточној Европи, Одељење друштвених наука САНУ књ. 25, Научни скупови књ. СХ, Београд 2005, 198-202.

⁴² А. Исаков, др Милица Павлов, председник Земаљске самоуправе Срба у Мађарској, *Страх од новог изборног закона*, Политика, 29. новембар 2005, 2.

успостављање ближих институционалних односа између тих заједница у транзиционом периоду.

На крају можемо закључити да су и на нивоу заједнице и институција, али и на личном плану, међунационални односи између Срба и већинских Мађара у Батањи прошли дуг пут – од потпуне одвојености две заједнице у периоду пре Другог светског рата, до институционалне сарадње, складнијих и дубљих пријатељских веза између њихових припадника, као и да преовлађујуће мешовитих породица у српској заједници у савременом тренутку. Међунационални односи између Срба и Румуна, пак, и на институционалном и на личном плану били су у току целог посматраног периода обележени толеранцијом и флексибилношћу граница, мада се данас бележи изванредан степен удаљавања те две заједнице.

Mirjana Pavlović

International Relations: Serbs in Battonya

This paper deals with international relations between the Serbian minority community and the Hungarian majority in Battonya, and in addition, the relations between the two minority groups – Serbs and Romanians, from historical perspective, with a special emphasis on the attitudes of the Serbian minority. Various levels and types of the inter-relations among these communities are being assessed and analyzed – on public, private, individual and collective level. Moreover, the paper discusses the most important factors that have influenced the creation of ethnic boundaries between the Serbs and Hungarians and Romanians on the other side.

Key words:

International relations, ethnic boundaries, tolerance, ethnicity

The analysis shows that the inter-relations between the Serbs and Hungarians have gone through different stages: from a total separation before WW II, following their institutional cooperation later, to harmonious and deeper personal relations of the members at present. On the other hand, the inter-relations of the Serbs and Romanians, during the whole period, were marked by a mutual tolerance and ethnic boundary flexibility, though recently, there has been some degree of separation between the two.

Caste behaviors among Gypsies in Serbia*

In Serbia, Gypsies form a complex mixture of groups with a strongly emphasized antagonism between the groups. Among Serbian Gypsies, the “caste” system is still largely in use, along with a self-made hierarchy between the groups. These “caste” behaviors have found their main manifestation in the “match” in marriage and social hierarchy. The evolutionary success of these behaviors is probably due to their effect in preserving local/village traditions and distinctiveness. In turn, transmitting such successful behavior – a particular tradition – to descendants may not only increase the number of those descendants but also the frequency of that particular behavior.

Introduction

According to Dobzhansky, the Indian caste system is the most extensive human genetic experiment, although it may not be premeditated.¹ Caste is derived from a Portuguese word for lineage, breed or race, *casta*. The caste system in India is an important part of ancient Hindu tradition and dates back to 1200 BCE. There are 3,000 castes and 25,000 subcastes in India, each related to a specific occupation. The leaders of Hindu society believed in the inheritance of character and assumed that a man’s occupation, together with his social status, are determined by the status of the family into which he is born. In general, caste is used to refer to a social group that is endogamous and occupationally specialised. Caste not only dictates one’s occupation, but dietary habits and interaction with members of other castes as well. Members of a high caste enjoy more wealth and

Key words:
Gypsies, caste-
behaviors,
marriage, Serbia

* This paper presents results from the projects fully financed by the Ministry of Science RS: *Contemporary Rural and urban culture - ways of transformation* (no 1868) and *Anthropological perspectives on communication in contemporary Serbia* (no 147021).

¹ T. Dobzhansky, *Mankind Evolving: the Evolution of the Human Species*, Yale University Press, New Haven and London 1962.

opportunities while members of a low caste perform menial jobs. Upward mobility is very rare in the caste system. Most people remain in one caste their entire life and marry within their caste. A caste system is, in effect, a form of social stratification; in order to qualify as a caste, a unit must be an endogamous group, or if it is made of two or more endogamous groups, the several groups must have descended from a single endogamous group.²

Today, there are around 8-10 million Gypsies who reside in Europe; geneticists best describe various Gypsy groups as a conglomerate of genetically isolated founder populations. A recent genetic research on Gypsies suggests that most of the Gypsies are genetically closer to Indians than to European populations.³ More importantly, the research emphasizes the internal diversity of the Gypsies, who seem to be genetically far more heterogeneous than autochthonous European populations.

The Gypsies are probably of northern Indian origin, having moved out of that area some time between 800 AD and 950 AD, and migrated westwards into Europe, arriving there some time after 1100 AD.⁴ It is unclear why they left India, and there are no explanatory written documents. From linguistic influences preserved in all Romani dialects, it is most likely that Gypsy major migration route passed through Persia, Armenia, Greece and the Slavic-speaking parts of the Balkans.⁵ A number of early European historical sources refer to the Gypsies as Egyptians, and the term “Gypsy” is thought to mirror that assumption. Another common legend is drawn from an 11th century chronicle by a Persian historian, describing a group of 10,000-12,000 musicians and entertainers given as a gift to the ruler of Persia, Shah Bahram Gur, by an Indian Maharaja, during the 5th century.⁶ Linguistic and historical data, supported by new genetic studies, suggest that the European Gypsies, embracing a large number of socially different endogamous groups, may be a complex conglomerate of founder populations. Genetic results suggest a limited number of related founders, compatible with a small group of migrants splitting from a distinct caste or tribal group.⁷ According to geneticists, during its subsequent history in Europe, this founder population divided into numerous socially separated and geographically dispersed endogamous groups; various historical records portrayed the wandering Gypsies as “a group of 30 to 100

² V. S. D’Souza, *Caste Structure in India in the Light of Set Theory*, Current Anthropology, vol. 13, no. 1, 1972, 5-22.

³ L. Kalaydjieva, F. Calafell, M. A. Jobling, D. Angelicheva, P. de Knijff, Z. H. Rosser, M. E. Hurles, P. Underhill, I. Tournev, E. Marushiakova, V. Popov, *Patterns of inter- and intra-group genetic diversity in the Vlax Roma as revealed by Y chromosome and mitochondrial DNA lineages*, European Journal of Human Genetics, 9(2), 2001, 97-104.

⁴ I. Hancock, *The pariah syndrome: an account of Gypsy slavery*, Ann Arbor, MI, Karoma Publishers, 1987.

⁵ A. Fraser, *The Gypsies*, Blackwell, Cambridge, 1992.

⁶ A. Fraser, op.cit; T. Vukanović, *Romi (Cigani) u Jugoslaviji*, Nova Jugoslavija, Vranje 1983.

⁷ L. Kalaydjieva & all, op. cit, 97-104.

people led by an elder". The divisions, regarded by geneticists as a likely "compound product of the ancestral tradition of the *jatis* of India", together with the new social environment (Gypsy slavery in Romania⁸ and oppressive legislation prohibiting Gypsies from most western European countries, can be considered as secondary bottlenecks, reducing further the number of unrelated founders in each group.⁹

The group/tribe is still the primary social unit of the Gypsies. Group/tribe identity and the consequent divisions, prescribed rules of behavior and endogamy, language and dialects, and religion are based on tradition. Within Europe, individual Gypsy groups can be divided into main metagroups: the Gypsies of East European extraction; the Sinti in Germany and Manouches in France and Catalonia; the Kaló in Spain, Ciganos in Portugal and Gitans of southern France; and the Romanichals of Britain.¹⁰ Out of these, the greatest variety is found in the Balkans, where many groups/tribes with distinct social boundaries exist.¹¹ The various Gypsy groups/tribes or clans are usually called in Romani "romane endana", or "endaja", depending on a dialect.

A large majority of Gypsies may have come first to Serbia with the Turkish army in the 1300's. In the Balkans, through centuries of Turkish rule, Gypsies were segregated and very endogamous.¹² Still today, most Gypsy/Roma "tribes", so-called, emphasize a distinction between non-Roma and Roma, that is, *gadje* and non-*gadje*.¹³ The classification of groups/tribes as such is not uniform all over Europe: in some areas, mainly in the former Yugoslavia or in Hungary, almost every single local Gypsy community assume a specific name even when they do not display such an evident difference in dialect and occupation.¹⁴

In Serbia, Gypsies form a complex mixture of groups, within which one can identify a number of subgroups.¹⁵ Most Gypsies do not regard themselves as members of a single cohesive group, but identify instead only with their subgroup. These subgroups may be distinguished by their occupation, language and religion;

⁸ I. Hancock, *The pariah syndrome: an account of Gypsy slavery*, Ann Arbor, Karoma Publishers MI 1987.

⁹ L. Kalaydjieva, A. Perez-Lezaun, D. Angelicheva, S. Onengut, D. Dye, N. Bosshard, A. Jordanova, A. Savov, P. Yanakiev, I. Kremensky, et al., *A founder mutation in the GKI gene is responsible for galactokinase deficiency in Roma (Gypsies)*, American Journal of Human Genetics 65: 1999, 1299-1307.

¹⁰ A. Fraser, op. cit.

¹¹ E. Marushiakova & V. Popov, *Gypsies (Roma) in Bulgaria*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1997.

¹² T. Vukanović, op. cit.

¹³ A. Mirga & L. Mruz, *Romi, razlike i tolerancije*, Akarit, Beograd 1997

¹⁴ M. Courthiades, *Towards a Typology of Balkan National Communities: Non-territorial Groups*. Unpublished manuscript, 1999.

¹⁵ J. Čvorović, *Gypsy Narratives: From Poverty To Culture*, The Institute of Ethnography, Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade 2004.

their religion often depending on their location and circumstances. Many times, the names of the groups/tribes have been assigned by others rather than by Gypsies themselves; sometimes, the names describe a characteristic trade, religious affiliation, or other geographical or historical reference, usually in a non-Gypsy language, hardly ever in Romani. Still today, many Gypsies identify themselves by traditional occupations, even if such traditional occupations are no longer used. The Indian caste system must have influenced Gypsies in maintaining the principle of sons following on in their father's occupation. Even so that many Gypsy traditional occupations are no longer in use, a Gypsy might say: "I am...a coppersmith, tinker, basket-maker, bear-leader..". In the past occupational niches that Gypsies filled contributed to the Serbian economy. In Serbia, their traditional occupations made them a part of the economy, which benefited both Gypsies and non-Gypsies. The traditional Gypsy occupations include crafts like trough-making, basket-making, spoon-making, blacksmithing, ironsmithing and entertaining (music). Although they made a contribution to the agriculturally based Serbian economy, they were despised by the Serbian peasantry; craftsmen in general were held to be in a low social position, always occupying an isolated and the lowest status in the society.¹⁶ In time, Gypsy artisan products became indispensable, especially in Serbian low land areas, where they could make a living by selling their crafts.

Gypsies always depended on the needs and contacts with their host countries, as a source of their livelihood; many times Gypsies adapted to the different requirements of their social and environmental surroundings. The result is the great diversity of Gypsy tribes and the lack of identity as of an integrated ethnic group. Until very recently, the characteristic of all groups was that they did not mix with each other—there appeared to be a strong emphasized antagonism among the groups. A system that divides these groups, much like a caste system, still exists in some parts of Serbia today. In the past, with respect to other Gypsies, allowable marriage choices were largely restricted. Females in particular, were expected to marry someone within their particular tribe and most obeyed the rule by marrying within their group.

Fieldwork

The fieldwork was performed among Gypsies in Macva, an agriculturally rich county in western Serbia, over three-years period, in 2002-2004. Data were collected on marital and reproductive histories as well as culturally prescribed.¹⁷

The Macva Gypsies have largely lost most of the distinctive "Gypsy" traditions: they have established permanent residence in villages and towns, and traditional occupations and dress are fading away. Some of them lost the Romani language and their mother tongue is now Serbian. There are different forms of

¹⁶ T. R. Đorđević, *Naš narodni život i običaji*, knj. VI, Književna zadruka, Beograd 1932.

¹⁷ J. Čvorović, *Sexual and reproductive strategies among Serbian Gypsies*, *Population & Environment* 25, 2004, 217-242.

Romani depending on which group the Gypsy belongs to. Interaction between different groups is limited, and the form of Romani spoken is an important means of distinguishing between groups. Still today, many Gypsies make the split between the groups based on the occupation and religion. For example, informants from the villages Macvanski Pricinovic and Drenovac make the division into eight tribes: Lejasi, Kaldarasi, Cergari, Gurbeti—Serbian Gypsies, Romanian-Karavlox Gypsies, Blacksmiths, Njamci-German Gypsies and Xoraxane. According to the informants, all tribes today are Orthodox but the German Gypsies who are Catholic and the Xoraxane, who are in fact Muslims, arrived from Turkey. One informant from the Gurbeti tribe, from the village Skradjani explained that his particular tribe arrived in the 18th century to Serbia from Bosnia, withdrawing from the Turkish rule. When they arrived, all bore Muslim names. It is told that they had to adopt the Orthodoxy in order to survive. The Gurbeti tribes in Macva used to be basket-makers and blacksmiths; their Romani language, in spite of the borrowings and mixture with Serbian, it is said, is the “only pure” Roma language, and they represent the “only true” Gypsies/Roma today. On the other hand, Karavlox Gypsies (Black Vlax or Black Romanians) and the Lejasi tribe both have the same origin-- Romania. In fact, the Lejasi are called Karavlox Gypsies by the other Gypsy groups in the region. However, the Lejasi tribe from the village of Drenovac strongly reject any connection or relationship with other Gypsies in the region: they claim to be 100% Serbs, and they speak Serbian as their first language, some Romanian but no Romani language at all. The Lejasi are all musicians, in contrast with other Karavlox Gypsies in the area who used to be spoon-and trough-makers. A strong detestation between the groups is present in everyday life, and there is a very little cooperation at the group/tribe level. A male informant stated:

Different Roma groups don't get along so well. Some Roma are really savages. Some behave like they are different people, not normal. In some places in Western Serbia, the Roma buy women. When the [music] band asks for money, they give a fortune. The same is for women: they buy them for money! Wild, isn't it? We don't have that custom.

The “caste” system is still largely in use, along with the self-made hierarchy between the groups. For example, the Karavlox Gypsies rank at the top among most Gypsy tribes in Macva, being peaceful and more sophisticated than the rest. According to informants, their “sophistication” comes from the fact that they have the best cooperation with Serbs in their villages. On the other hand, the Cergari tribe, who used to be above all nomadic, rank the last, being called “tough, unpleasant people”. However, in spite of their ranking and the “prominent” place the Romanian Roma occupy, the most prevailing attitude, when it comes to marriage, is that no one expressed inclination to marry outside his/hers own group.

The caste unit is characterized by endogamy.¹⁸ In the past, the Macva Gypsies were endogamous: it was preferred by group members to marry within. The groups maintained endogamy by marrying only Gypsies from their own or from nearby villages occupied by the same group/tribe. This kind of kinship-organized residence has helped to preserve a sense of local, distinctive identity and occupations.

The following describes the attitudes and behaviors of villagers from three different Gypsy groups: the Gurbeti, Cergari and Romanian Gypsies. The data and interviews were collected in several Macva' villages, and they regard Gypsy ethnicity, group/tribe identity and separation, and marriage practices.

The Gurbeti Gypsies

The Gurbeti make around 2/3 of the Gypsy population in Macva. Gurbet is a Turkish word meaning "beggar/wanderer". One of the wealthier village populated by Gurbeti is Macvanski Pricinovici. It is medium sized, relatively wealthy and typical of Macva's rural settlements. The majority of the villagers are Serbs whose main occupation is agriculture. The village has approximately two thousand inhabitants. There are 750 houses, of which 110 belong to the Gurbeti Gypsy group. In Macva, every Gypsy group/tribe has its own narrative about their particular ancestor/founder of the group and the group origin, and this is how the Gurbeti from Macvanski Pricinovic explain their colonization of Macva:

Our people came from India; that's what people say. I don't really know about our background, what I know I heard from our old people. They say that three Gypsy brothers came to Bukor. Three brothers, Marko, Jovanja and Joksim were blacksmiths. They travelled and moved around the world looking for a place to build a home. They carried their tools with them and stayed in places where people needed blacksmiths. They reached the village of Bukor. There were about three hundred Serbian houses and the brothers like that very much. They developed blacksmithing there, and began our lineage. From the first brother, Marko, came the Markovic family, from Jovanja the Jovanovic family and from Joksim the Joksimovic family. We're all Markovic, Jovanovic or Joksimovic, in the village of Macvanski Pricinovici. That's how we know who belongs to us: we're all kin, descended from one or other of the brothers. We used to be blacksmiths, but not any more.

The basis of the social organization among these Gypsies is their kinship relationship. Everywhere, kinship relationships are ranked relationships, and kin

¹⁸ V. S. D'Souza, *Caste Structure in India in the Light of Set Theory*, *Current Anthropology* 13 (1), 1972, 5-22.

terms facilitate this ranking.¹⁹ The hierarchy of various Gypsy groups is an important variable—the rank is fundamental to kinship cooperation, and its principal benefit is that it reduces competition, enhancing at the same time, the possibility of cooperation. In turn, cooperation enhances the ability of co-operators to compete with “outsiders”.

One informant from the Gurbeti tribe argued:

I can always recognize my own. Other Gurbeti [from nearby villages] are the same as we are: we speak the same dialect, we dress the same and we cooperate together. But Cergari Gypsies, they are very different from us; when I meet a Cergari, I don't always get what he says, even we speak the same language. I have to think twice what he said; that's because they have such a weird accent. Also, I can recognize one [Cergari Gypsy] by his clothes—they dress differently than us. And also by his face, and by his behavior. That's because they have very different mode of behavior and life than us. They used to go around in wagons; I know we never did that, my father told me: we were never into wandering, wagons, begging and bears. We never marry them. I know of only one girl from my village that married into Cergari tribe, but her mother died, and her father was not doing good, he was ill, so she left. There wasn't anybody to intervene, so she left. We also never marry them because they are from a different environment, a different village—if you go there, you can get beaten, you don't have anybody of your own. Cergari still do fortune-telling, and many of them steel. Since I'm from a different background, I can't follow their footsteps, even if they could be very rich today.

The behavior involved in Gypsy hierarchies is highly traditional, copied from ancestors and is encouraged among children from birth onwards.

Today, the villagers from Macvanski Pricinovici say that traditional endogamy is not so strictly obeyed anymore, even though it appears that most marriages fit the old norms. Most of them plainly explained that they learned “the proper” behavior from their parents, at home. One informant, Mika, a 40 year old male who is one of the founders of the Gypsy association/party in Macva, tells:

The word Rom means a man, but for me, it actually means that you should not be ashamed to say that you are a Rom. On the other hand, we say that we are Roma, but we live together with out peasants [Serbs], and the only thing that differs us, is our face color! We only preserved that we marry only Gurbeti, but that's fading now too. We married within the village to avoid misunderstandings and fights; you can't marry someone who has different mentality than your own.

¹⁹ L. B. Steadman, *Kinship, religion and ethnicity*. Paper presented at meeting of Human Behavior and Evolution Society, Albuquerque, NM 1992.

Although there has been some intermarriage with Serbs, Gypsies have remained largely endogamous and so a separate ethnic group. One informant explains:

We use to marry only our own nation [group/tribe]. We didn't marry farmers. Why should we? Our ancestors did it this way; a female had to be a virgin, not a woman, in order to get married. Even today this tradition is insisted on. When a Gurbet marries his son, he insists that his daughter-in-law is a virgin. Farm girls weren't virgins so often, like gypsy girls, that's because we marry too young, much too young. But there's one good side to that: when Gypsies marry young, marriage ties them down, so they can't fool around and do stupid things. You can't go out at night when you're married. When a man is married, he's tied down by his wife, that's good. Serbian children, on the other hand, don't get married until they're 25 or more, they're free to enjoy themselves, and they enjoy a lot of freedom. That's no good.

A widespread cooperation within particular Gypsy group is a result of a particular tradition—the behaviour involved in the rank among these groups is kinship behaviour, which involves personal recognition:

All tribes live by themselves: we don't mix with one another. One village, one tribe – that's the rule. What makes us the Gurbeti Roma here? We still have our tradition, that we are Roma and our name [Gurbeti]. It's our blood that makes us Roma: if my mother and father are Roma, I'm Roma too. We've stayed ethnically pure because we've held on to our tradition and managed to maintain it and we still stick to it.

There is an apparent distinction between Gypsies themselves, based on how strictly families or individuals maintain the old norm and distinctions. Even when this practice is not clearly visible, like in places where Gypsies largely adapted behavior norms of the majority, many Gypsies managed to enforce a social separation from not only from non-Gypsies, but from other Gypsy groups as well. An elderly Gypsy man tells:

Before, we used to marry only our Gypsies [Gurbeti]. I know why we did that: a girl who is taught to make baskets is no good for a man who makes spoons, or if she is from a Cergai groups, she doesn't know anything, and can't marry a blacksmith, she would be no good to him. The same is for peasants [Serbs]: their girls know how to attend the cattle and they know agriculture, what would they be doing married to a Gypsy who doesn't have anything? Besides, they [Serbian females] never wanted a Gypsy husband anyway.we don't marry other nations [other Gypsies], we marry only from our own tribe. That's how we know if a girl is from a good family. In the past, all non-Gypsies were *gadje*, like strangers to us, and we didn't marry them either. There was a sharp division in everything with non-

Gypsies, clothes, life, marriage, food, cleaning, washing... Today, most of it is lost. The thing that we marry within our own kind is still practiced today, but less. Only good head of the households [good families] still maintain that custom. ...[we are] All relatives, [in this village] one way or the other.

And even though other Gypsy groups live in nearby villages, in a close proximity, a sharp distinction, according to informants, still exists. This is how one informant explains it:

Romanian Gypsies, or Vlax, are totally different from us here. Their lifestyle, way of dressing, speech, everything. In our village of Macvanski Priciniovici there is no other group but Gurbeti, which is us. We have 110 houses, all Gurbeti Roma. But in other villages, there are other Roma, Horaxane, for example. They're Muslims and they're different from us. There are also Cergari Gypsies, the ones who used to travel around in wagons. They're dirty, filthy people, they lie and steal – that's their mentality. We could never have anything in common with them because we're very different people: we don't steal, we don't do magic and fortune telling, we have our own homes, our own families and we don't wander from village to village. We have many educated and cultured people, unlike the Cergari Gypsies.

The Gurbeti from Macvanski Priciniovici are still determined to keep “the old” custom alive. A father of two teenage daughters argues:

I have two daughters. I would never let my daughter marry into the Cergari tribe. Never, not even if I lose my mind. That's because they have a very different mentality from us. They like to fight a lot and to cast spells. It's their bad behaviour in general. It's not compatible with the way we behave. You can recognise them from they way the look, too. I can always tell which tribe a Gypsy belongs to when I meet him at the market or the fair in Sabac. It's recognisable. First by his clothes. Cergari Gypsies wear long skirts, in different colours, all bright and tacky; the Cergari men always have long moustaches and sideburns, big hats and gold teeth. On the other hand, we don't decorate ourselves with gold; they decorate themselves from head to toes and show off with their gold. We avoid showing off as much as possible. It just shows how crude they are. They speak a tough Gypsy language – we Gurbeti can't understand them. They use some ancient Indian words that they brought from India.

Given that selection for ethnic or, in this case, group, separation works on learned behavioural models, the more such separating mechanisms become established as part of the strict rules of a community, the greater the probability that

they will be preserved in that community in following generations.²⁰ Among Macva Gypsies, it was expected, especially from females, to get married to someone from within their particular tribe and most obeyed the rule by marrying within their own group. Many Gypsies claim that the main differences come from the different respective tradition of other Gypsies. A middle-aged informant stated:

I can tell a Romanian Gypsy straight away. They hold themselves differently from us, they dress differently, they walk differently and they speak a different dialect. Actually they don't know Romany at all, they speak Romanian or Serbian. And they avoid saying they're Roma – they don't acknowledge it. On the other hand, we always say, on censuses before, and today, that we're Roma. We were never ashamed to say who we are, me and my family. Always Roma. We don't make friends or deal with them very much. I wouldn't let my daughter marry a Romanian Gypsy either. Their traditions are also strange to me. I know them well, and their villages. They're lazy and dirty, they don't like to work at all; all they know is how to play their music. They can't even hold down jobs. They simply have a different culture from us. It's the same with Muslim Gypsies, they don't eat pork, which we all do. So what do you do then? It would be very difficult to get along with them.

The Cergari Gypsies

Of all Gypsy groups in Macva, Cergari Gypsies retained the most of their “gypsy” distinctiveness, by keeping apart from non-Gypsy and other Gypsy groups. The name Cergari comes from the Turkish word *cerga* for a Gypsy tent. They speak Romany and Serbian. The Macva Cergari reside in several villages: Misar, Zablace, Dumaca and Sabac, the largest town in Macva.

The Cergari declare themselves to be pure Roma. In the past, most were highly nomadic, doing coppersmithing, while many of their women made a living by fortune-telling, healing and begging. Most of the Cergari Gypsies emphasize their tribe/group background and take a lot of pride in it. An elderly female Gypsy from Dumaca explains:

We had no house, nothing. Not even shoes. We used to do coppersmithing. My husband was a coppersmith and my father too. Coppersmithing was what my family did, making cauldrons from copper. We would move from place to place, my mother and father and three kids, my two brothers and me, and we never had a house. We were always on the move...but we kept apart, we didn't mix. There are several Roma nations, but we were always honest, not like

²⁰ W. S. Abruzzi, *Ecological theory and ethnic differentiation among human populations*, *Current Anthropology* 23 (1) 1982, 13-24.

some people. We used to travel and get on with everybody, although we never mix with them. The only thing is that these Gurbeti Roma from Macvanski Pricinovic and Romanian Roma from Tabanovic, they marry and divorce over and over again, and that's no good. They're not honest people.

Because of their past frequent traveling, many of these Gypsies consider themselves "cosmopolitans"; unlike other Gypsies from the region, they claim to have "seen the world", as one Gypsy man explains. He further argues:

We are international people; we like to travel and go places but we don't mess and we don't try to mess with other people's business. We don't hate anybody. We just want justice and open road for our children so they could become nice and polite people. Roma nations are something like tribes, and these tribes are very different among each other. For example, we don't marry each other, or at least, it was like that. Young people started to get more freedom and liberty in their behavior, so these days they don't watch so much. But before, it was a rule. No one would marry a Gurbet Gypsy, or someone from Šahara, or Kanjara [Romanian Gypsy], for they are beggars and they don't marry. We didn't marry them because we had our pride. We used to go with our cergas [vehiles] around, and be very proud in our nice cerga, and camps, and pillows. The rest [other Gypsy groups] were just...beggars.

In their culture, females are of a special importance: they are the reproductively scarce resource, should they "marry out", the females' reproductive capacity is lost to the group. The Cergari still practice a brideprice, which is something that distinguishes them from the rest of the Gypsy group in the region. The Cergari have a saying: "Give me your gold and I'll give you mine", when "purchasing" a real girl, a virgin, that is. A female informant argues:

We still buy women, sometimes for a great price. Our tribe always asks for an honest girl, a virgin. But today there are some of our girls who marry Italian men, or German, or even Serb farmers. They are unfaithful because they marry outside the group.

Thus, marriage appears to be of a central importance in the definition of ethnic/group populations: ethnic/group endogamy preserves the distinctive ethnic/group characteristics within a community. Ethnic/group endogamy also preserves and maintains the adaptive traits like reproductive and subsistence strategies, access to resources or child-rearing practice. Among these Gypsies, the practice of endogamy helps to emphasise group identity and uniqueness in relation to neighbouring groups with whom marriage is discouraged.

The Romanian Gypsies

The “detest” Kanjara or Romanian Gypsies came to Serbia in the eighteenth and nineteenth centuries. They inhabit seven or more villages in Macva. The largest one, inhabited by the Romanian Gypsies, is Drenovac; it has nine hundred households of which ninety, or ten per cent, are Gypsy. The Gypsies speak Serbian as their mother tongue and Romanian as a second language. Romany, the Gypsy language, is not spoken at all. Most Gypsies in the village claim to be natives of Serbia because, as they constantly repeat, their ancestors were born and raised in the same village, Drenovac. These Gypsies claim to be more sophisticated and refined than other Gypsy groups - they don't marry or form social relationships with them. Instead, by their own account, they forge enduring social relationships with the Serbs from their village; almost all have Serbian godparents. Great emphasis is laid on kinship, and on the form of polite or correct conversation and behaviour among kinsfolk and with older people.

And although most acknowledge their Romanian Gypsy background, they reject any connection with other Gypsy groups. This may possibly represent a typical attitude, as expressed by one male informant:

I'm a Serb. I'm a hundred per cent, original Serb. My father and his father and my great grandfather were all born in Serbia. They always behaved like Serbs. We don't speak Gypsy language, we don't know a single word of it. We only speak Serbian, and we know some Romanian, but it's a dialect with about thirty per cent of Serbian words. We're different from the people in Macvancki Pricinovic, for example. They all speak Gypsy language and we don't understand them. They're Roma, Gurbeti. The others are Roma, not us. We have a different mentality from the Roma. We're much softer and we've never sold our girls. Maybe this isn't a nice thing to say, but we have more culture. Other Gypsies always call themselves Roma, but we never have. That's because we feel and see ourselves as Serbs. The Gurbeti would even speak their Gypsy language in front of Tito.

Gypsies have always depended on the needs of and contacts with their host countries as a source of their livelihood. They have frequently adapted to the different requirements of their social and environmental surroundings.²¹

These are the words of a native of Drenovac, Dragan Vasiljkovic, the president of the Roma Association of Western Serbia and a member of the National Roma Council:

The data indicate that the first Roma in Drenovac were immigrants from Romania. In the beginning, in the nineteenth century, there were only a few tribes living in the territory of Drenovac, they were named Jankovic, Vasiljkovic, Stankovic, and Jovanovic. They spoke only

²¹ J. Čvorović, *Sexual and reproductive strategies...*

Romanian, not Gypsy Romany and they had strong solidarity and cooperation within the group. The tribes which immigrated here from Romania have rather darker skin than the Roma here. Their main characteristic was that they didn't mix with the other Roma tribes which surrounded the village of Drenovac, such as the Gypsies from Priciniovici, Sevarice and so on. There are also many differences in traditions. It appears that language was the barrier that prevented them from mixing; and we also know that the other Roma groups didn't accept them as their own. Apart from the different language, the culture of these Roma immigrants didn't have much in common with the culture of the Roma groups which inhabited the territory of Macva. The most striking feature is that there was no intermarriage among the groups. The other difference between the Romanians and other Roma groups is that the Romanian Roma were musicians, not craftsmen like other Roma. The nature of the Roma from Drenovac is very different than the rest of the Roma: they are very modest, they are peaceful and more sophisticated than other Roma groups. We have no criminals, no domestic and street violence. The Serbs must have noticed this.

All informants insisted that the most important thing about their times past was that they did not mix with other Gypsy groups. Their restricted marriage choices maintained the local, village traditions, both in terms of marriage and occupations.

Discussion

In Europe as in Serbia, various Gypsy tribes/groups are divided today on the basis of religion, the language used, they have no common territory and their cultural models may vary from country to country. However, the Gypsy groups/tribes are breeding populations: individuals have genetic interests in their particular groups by virtue of having a greater concentration of inclusive fitness in their own ethnic/tribal group than in other ethnic groups.²²

Within an evolutionary and ecological approaches, an ethnic population/group is defined as an assemblage of individuals with a significant number of behavioral characteristics shared, a shared historical identity and a higher occurrence of marriage with members of the same population than with members of other populations.²³ Among these, marriage is of a central importance in the definition of ethnic populations: ethnic endogamy preserves the distinctive ethnic characteristics within a community. The extent of ethnic endogamy functions as isolating mechanism by enhancing ethnic identity and reproductive isolation of the

²² F. Salter, *Estimating ethnic genetic interest: is it adaptive to resist replacement migration?*, *Population and Environment*, 24 (2), 2002, 111–140.

²³ W. S. Abruzzi, *op. cit.*

population.²⁴ Furthermore, ethnic endogamy also preserves and maintains the adaptive traits like reproductive and subsistence strategies, access to resources, or child-rearing practice. In contrast, intermarriage among different ethnic groups has the weakening effect upon differentiation within human communities and threaten to destroy traditions. Endogamy is often applied on a society-wide level and assists in setting of group boundaries. Endogamy practices help to underline group identity and uniqueness in opposition to neighboring groups with whom marriages are discouraged.

In most of the European countries, the Gypsies remained separated and distinctive ethnic group. Gypsies' success in retaining their group identity has been due to not cooperating in one very important way, that is, marriage. Throughout the Europe, and especially in the Eastern Europe, Gypsy marriage pattern remained the same for centuries.²⁵ This pattern is characterized by endogamous (toward non-Gypsies as well as toward other Gypsy groups), early unions/marriages, an emphasis on girls' virginity, and encouragement of reproduction for all females. In Gypsy culture, females are of a special importance: they are the reproductively scarce resource, should they "marry out", the females' reproductive capacity is lost to the group. And although females play 'the subordinate' role to "dominant" males among Gypsies, there is always a demand and competition for women among Gypsies. This tradition was encouraged and acknowledged equally by males and females in Gypsy culture.

Therefore, Gypsies' behaviors are a result of their ethnic/group traditional strategy that encourages hierarchical division into groups/tribes, occupational specialization, endogamy and high fertility. Maintaining ethnic distinctiveness, including patterns of sexual and reproductive behavior, function to regulate competing population's access to resources, and the recognition that in one case the proximate causes of behavior may be largely inherited while in the other they may be primarily learned should not rule out the possibility that the selective pressures in both cases may be the same.²⁶

The dispersal of different Gypsy tribes/groups throughout Europe in the middle ages is explainable by the selection theory. When energetic demands for the efficient exploitation of different resources favor distinct adaptive strategies within the same environment, selection should produce socially diverse populations to the exclusion of one uniform.²⁷ In certain environments, it may be energetically cheaper for distinct populations to exploit limited and non-overlapping sets of resources, than for one undifferentiated population to exploit the total range of available resources. The most common examples come from the anthropological literature:

²⁴ P. L. van den Berghe, *Human family systems. An evolutionary view*, Elsevier Press, New York 1979.

²⁵ A. Mirga, & L. Mruz, *op. cit.*

²⁶ W. S. Abruzi, *op. cit.*

²⁷ E. O. Wilson, *Sociobiology: the new synthesis*, Cambridge, MA: Harvard, 1975/2000.

nomadic and sedentary populations.²⁸ Most significant here is the differential demand for mobility. Overt competition has been reduced through the development of more or less symbiotic relations, imposed in part by the greater power of the dominant population. Nomadic pastoralists and sedentary cultivators exhibit important symbiotic exchanges, yet they present a significant degree of competition with each other, as land, or a territory, is a finite resource required by both.

Since different strategies of resource exploitation select for different patterns of labor organization, selection within humans would favor any mechanism that maintained the adaptive organization of the community.²⁹ Inasmuch as ethnic endogamy maintains local ethnic distinction, selection would specifically favor those mechanisms that reduced the incidence of intermarriage among different ethnic groups in communities where ethnic specialization occurs.

Under stable ecological conditions the number of independent isolating mechanisms separating two or more local ethnic groups should increase in time. Reproductive isolation underlies the recurring pattern of ethnic relations associated with expanding pioneer populations.³⁰ Initial flexible interactions evolve into more rigid, stereotyped exchanges as the number of immigrants increases and the competition over resources intensifies. Premating mechanisms that foster “ethnic visibility” are quite common means used to enforce isolation between ethnic groups. Such mechanisms limit the interaction of local populations and highlight the recognition of ethnic identity reducing the likelihood of interethnic marriage. These premating mechanisms include residential concentration, occupation, distinct form of dress and speech, prescribed patterns of social interaction, courtship and marriage rules and other factors that exhibit local ethnic distinctions.

Since selection for ethnic differentiation operates upon learned behavioral patterns, the more such isolating mechanisms become institutionalized, as part of the explicit rules of a community, the greater is the likelihood that they will be maintained in that community in the following generations. The stereotypes of behavior are likely to lead to socially adaptive, appropriate behaviors a large portion of time.³¹

Among Gypsies, it is possible that the division into small groups/tribes of the founder population has occurred due to the pressure for higher mobility in the face of competition for resources and territory; has been consolidated further by oppressive legislation and maltreatment, geographic dispersal and cultural and linguistic divergences.

²⁸ F. Barth (Ed.), *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, Little Brown, Boston 1969.

²⁹ W. S. Abruzzi, *op. cit.*

³⁰ F. Barth, *op. cit.*

³¹ M. Daly, & M. I. Wilson, *Sex, evolution, and behavior*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, CA 1982.

The tribe/group, with its own endogamous professional-group organization was the primary social unit of the Gypsies for centuries. Their ethnicity was maintained by the rules based on tradition and endogamy, and their survival was made possible by the reproductive strategies they employed. Only the recent political and economic changes have led Gypsies ceasing to practice their original professions, accompanied by the weakening of traditional rules and endogamy.

Today, however, the practice of these behavioral rules varies from country to country, and tribe to tribe. Where in practice, the particular tradition among Gypsies is not favorable to change: even today, their maintenance of ethnic/group boundaries by endogamy fits into centuries- old traditional norms. Consequently Gypsy group/tribal endogamy practice preserved traditions, but at the cost of cooperation with outsiders.

Conclusion

In Macva, local Gypsy communities appear to be the central points of the practice of the “caste” system. Social life is fundamental to the way of life among rural Gypsies in Macva. Among Macva Gypsies, social stratification and limited marriage choice have preserved their local, village traditions, in terms of both marriage and occupations. These “caste” behaviours have found their principal manifestation and most elaborate organisations in marriage match making. Even today, there is an apparent distinction among Gypsies themselves, based on how strictly families or individuals maintain their old norms. Gypsies’ success in retaining their local kinship identity has been based on their endogamy, which preserved their adaptive traits, such as their reproductive and subsistence strategies, access to resources, and child-rearing practices.

The function of these behaviours, in their own settings, was to preserve the local or village tradition and distinct characteristics. Gypsies became more accepted or tolerated in places where their particular occupation was in need. It was thus, perhaps, the intention of the local group to preserve that particular occupation by not mixing and not establishing wider kinship and marriage ties with Gypsies in other villages, especially if they were from a different group. In this sense, once an ethnic group – Gypsies – has become endogamous at the local level, they have become almost identical to tribes, whose identification is distinguished by common ancestry. Individuals in a tribe assume they are a set of co-descendents and, given the regular occurrence of marriage within that set over time, this assumption is certainly true.³² A tribe or an “ethnic” local Gypsy group may also be culturally distinctive: their clothing and language may communicate their ancestry and their family names often indicate their “ethnic” or local identity. Such features are used by the individuals involved to identify genealogical distance, on the basis of which they may systematically discriminate and favour members of their own group over outsiders. On the other hand, endogamy towards the Serb villagers in Macva was as

³² L. B. Steadman, *op. cit.*

much imposed as it was self-maintained. It was difficult for any Gypsy to marry into a Serbian family.

There is no word for “custom” in Gypsy language.³³ Gypsy people usually describe repeated actions and rituals by saying “That’s how our ancestors did it, so that’s how we do it. It’s good to do it this way”. Gypsies have preserved, almost intact, old traditions which reach a long way back. Transmitting such successful behaviour – a particular tradition – to descendants may not only increase the number of those descendants but also the frequency of that particular behaviour³⁴. Such traditions, being inheritable and replicable, can influence their own frequency in succeeding generations.

³³ R. Đurić, *Seobe Roma*, BIGZ, Beograd 1987.

³⁴ L. B. Steadman, *Traditions are not explained by “r”*. Paper presented at meeting of Human Behavior and Evolution Society, Santa Barbara, CA. 1995

Јелена Чворовић

Кастинско понашање Рома у Србији

Кастински систем у Индији је, по речима Добжанског, до сада најзамашнији мада можда не унапред смишљен генетички експеримент. Генетички најзначајније јединице су под-касте, ендогамне групе на које је становништво круто подељено: човек мора ступити у брак с особом исте подкасте у коју и сам случајно спада. По традицији, касте и подкасте већином су имала посебна занимања. Традиционално прописивање занимања за сваку касту било је у вези с хијерархијском структуром друштва: ограничења су се односила не само на склапање брака између припадника различитих каста већ и на друге облике друштвеног понашања. Генетичари данас сматрају да Роми воде порекло из Индије, и да су напустили постојбину као једна међусобно повезана, ендогамна под-каста-племе које се временом разгранало у више мањих група и под-група. Традиционално, свака под-група је била специјализована за одређено занимање, и то занимање се преносило традицијски, са колена на колена. Неки Индијци и дан данас тврде да могу препознати којој касте припада човек из њихове покрајине. Исто тврде и Роми који живе у Србији.

Кључне речи:

Роми, касте,
понашање,
брак, Србија

Већина Рома се данас не сматра припадницима једне уједињене и хомогене етничке групе, већ се идентификује са подгрупом/племеном из које потиче, а чија религија и језик највише зависе од локације и околности. Не постоји јасна свест о јединству ромског народа: многи Роми не називају себе Ромима, и одбијају сваку везу са ромскин народом. Роми у већини европских земаља и даље поштују традиционалне обрасце понашања, у које спадају: ендогамија, како према не-Ромима тако и у односу на иноплеменике, куповина девојке, рани бракови, велики број деце, и чести разводи, као и намерна друштвена/групна изолација. Ова специфична ромска традиција – култура наслеђена од предака и пренета оралном традицијом на потомство – не само да је помогла и омогућила Ромима преживљавање током векова недаћа, него је и помогла да се очува ромски/племенски идентитет, али на штету заједничког живота и сарадње са не-Ромима. У раду се даље расправља о ендогамном облику брака и друштвеној хијерархији, као и подели на групе/племена код Рома у Мачви. Обрађено је неколико села: Дреновац, Мачвански Причиновићи и насеље Думаца, и три различите групе/племена Рома: Каравласи, Гурбети и Чергари. Анализирана је веза између традиционалне „кастинске“ ендогамије, занимања и хијерархије; анализа је показала одређену флексибилност ромског етничког идентитета, и открила однос између животних околности и очекиваних норми културног понашања, које се модификују у зависности од ситуације и друштвене средине.

Мирослава Лукић-Крстановић

Спектакли XX века: политичке арене и културне сцене у Србији*

У овом раду, етнолошка истраживања се фокусирају на свакодневицу спектакла, тј. на „друштво спектакла“, које се представља као еруптивна реалност, комуникативна мрежа и тржиште моћи. Међутим, на балканским просторима у време кризе и транзиције, спектакли су постали друштвена драма и отворени театар живота, са често трагичним последицама. Моја дугогодишња истраживања масовних скупова у Србији усмерена су на читање феномена спектакла у дискурзивном пољу разноврсних ритуалних пракси и симболичке мреже. Многобројна искуства актера и медијска презентација увели су политичке и културне позорнице у историјско поље догађаја. Њихов линерани код и реверзибилност кроз евокативну призму исписали су странице новије историје, а такође умногоме изменили и обликовали спектакл као својеврсно друштвено огледало.

Зашто спектакл у етнологији и антропологији? Феномен спектакла представља релевантну област истраживања и тумачења у друштвеним и хуманистичким наукама. У етнологији и антропологији, феномени јавних ритуала и светковина углавном су задовољавали аналитички опус тумачења друштва и културе, при чему су сценско-визуелна и технолошко-виртуелна поља спектакла остајала на маргини интересовања, па тиме и разумевања. Данас је јасно да сваки јавни чин друштвених и културних појава није могуће читати без чврсте научне и истраживачке подлоге о спектаклу, који постаје моћно средство у свим врстама комуникације. Наука је феномен спектакла присвојила онда када је у њему препознала погодан инструмент за читање друштвене стварности. Како

Кључне речи:

спектакл, друштво,
култура, политика,
комуникација,
симболи

* Текст је резултат истраживања на пројектима: *Савремена сеоска и градска култура – путеви трансформације* (бр. 1868) и *Антрополошко испитивање комуникације у савременој Србији* (бр. 147021), које у целини финансира Министарство науке РС.

је спектакл визуелно свеprisутан, он преузима на себе конструктивну снагу светковина, ритуала и догађаја, али у хипертрофираном симболичком издању.

Када се каже спектакл, мисли се на слику, звук, светлост, величину и динамику. Такав појам, понекад са флуидним значењем, има улогу *genus proxiata* за сва визуелно-сценска збивања у вишедимензионалној равни. Јелена Ђорђевић у студији „Политичке светковине и ритуали“ одређује карактеристике спектакла, које се, пре свега, заснивају на сликама фиктивне и улешане стварности, деловању на чула путем хипертрофираних и једнозначних симбола, на маскирању стварности и јасној поларизацији на извођаче и гледаоце итд.¹ Спектакл се тумачи и као друштво за себе, *локус илузије* и лажне свести: он је састављен од знакова доминације у организацији производње, знакова који су, истовремено, крајњи продукт те организације.² Када се спектакл постави у комуникативно поље, онда се може сагледати да је он и рефлексивна и креација друштва. Спектакли се појављују као раслојени и монтирани доживљаји у медијским и сајбер просторима понуђених стварности. За многе уметничке тенденције он представља инспиративну сцену, а за друштвене аналитичаре – арену.

Спектакл је и велики бизнис који се купује и продаје да би се представио, гледао, копирао и трошио. Сваки минут замишљеног учествовања у неком догађају плаћа се, било да су то церемонијална додела филмских и музичких награда, ратови, протести, штрајкови, литургије, мисе, карневали, било суђења, злочини, погубљења све до технолошких открића, природних и људских катастрофа.

Теоријски оквир и истраживачка стратегија

Теоријско-хипотетички оквир заснива се на научним сазнањима и тумачењима спектакла у домену друштвених и хуманистичких наука. За свако истраживање спектакла неопходно је упознати се са студијама теоретичара, попут Жан Дивињоа (Jean Divignaud), Гај Дебора (Guy Debord), Дон Ханделмена (Don Handelman) и довести их у везу са антрополошким делима Виктора Тарнера (Victor Turner) или Клифорда Герца (Clifford Geertz) и др. Продукција научног знања увек се враћа на преиспитивања релевантних научних студија, тим пре што се феномен спектакла уводи у антрополошки дискурс.

Основне теоријске поставке заснивају се на следећим концепцијама спектакла:

- Спектакл представља репрезентативну јавну акцију кроз ритуализоване матрице у згуснутом пољу хипертрофираних симбола и хиперчулности;

¹ Jelena Đorđević, *Političke svetkovine i rituali*, Beograd 1997, 187.

² Guy Debord, *The Society of the Spectacle*, New York, 1995, 12-13.

- Спектакл је догађај произведен као низ монтираних слика у ситуационом и наративном дискурсу;
- Спектакл је свевидећи екран, који је метафора кохезије и емпатије, те се приближава светковини;
- Спектакл је визуелни проводник у коме се успоставља маркациона линија између представљања и гледања, надгледања и гледања, руковођења и нагледања. Стога спектакл формира зоне комуникације и перцепције.

Спектакл, дакле, не може да функционише без сценске технологије, идеолошких формација, естетских форми и тржишта.

Имајући у виду овакав хипотетички оквир, мој истраживачки циљ био је да културне позорнице и политичке арене у социјалистичком и постсоцијалистичком периоду прикажем на нивоу спектакла. Међутим, јавне позорнице, било да су то политичке манифестације било музички хепенинзи, не представљају се само у смислу Деборове конструкције „илузије стварности“, већ и у смислу *alive* стварности, подигнуте на ниво „друштвене драме“. Круцијална истраживачка питања јесу следећа: како се спектакл конституише унутар себе, како се трансформише у друштвено огледало и како постаје креација друштва. Ова питања треба да усмере спектакл не као ефемерну појаву, већ као сложени друштвени производ који пролази кроз разноврсне репрезентативне процесе.

Основне теме истраживања груписане су у следеће целине:

1. спектакли дисциплине, који обухватају истраживања политичких манифестација у социјалистичком периоду, као што су параде и слетови;
2. комерцијализација музичке сцене у социјалистичком периоду;
3. политичка и културна арена у периодима постсоцијалистичке кризе и транзиције;
4. два највећа музичка фестивала у Југоисточној Европи: ЕХИТ фестивал и Драгачевски сабор трубача – као студије случаја.

Почев 1994. године, моја истраживања су усмерена на феномен масовних окупљања, као културних и политичких сцена, односно јавних манифестација.³ Издвајају се два истраживачка блока – ретроспективни и ситуациони.

Ретроспектива и интерпретација јавне сцене заснивају се на писаном материјалу, чији су фрагментарни исечци слагани у целину звану *спектакл* у

³ Овај рад је синтеза досадашњих истраживања, чији су резултати презентовани на међународним конференцијама: Congress of International Society for Ethnology and Folklore SIEF (Будимпешта, Мађарска 2001); European Social Science History Conference (Хар, Холандија 2002); Conference of European Association of Social Anthropologists EASA (Беч, Аустрија 2004)).

социјалистичком периоду – од педесетих до краја осамдесетих година двадесетог века.⁴ Назначени период је неопходно истражити да би се расветлиле везе између културних форми и идеолошких формација на којима су се градиле етаблиране сцене и поткултура. Истраживање је обухватило обраду монографија, хроника, енциклопедија и мемоара у којима су се могли наћи подаци о политичким и културним, а посебно музичким спектаклима. Следећи истраживачки поступак се заснивао на обради прес-клипинга: дневне, периодичне и омладинске штампе (1950-1984).⁵ У усменом евокативном дискурсу посебно сам инсистирала на наративној интеракцији (разговори са појединцима). Идући више у дубинску структуру разговора, постигла сам већу изнијансираност и фреквентност у одговорима, што ми је пружило могућност да преиспитам постојеће стереотипе о политичким и културним сценама.

Други истраживачки блок поставља јавну политичку и културну сцену у ситуационо поље. Истраживања су спроводена у тренутку одржавања неке манифестације или скупа, имајући у виду линеарни и циклични временски код. Таква истраживања подразумевају посебне теренске стратегије, које су биле усмерене на предвидљивост односно непредвидљивост маркираних ситуација. Ефикасност припреме, адекватна и брза организација (уколико је могуће укључивање у тимски рад), теренска операционализација и дејство на свим доступним локацијама спектакла представљали су стратегије истраживања. За етнолошки теренски рад успостављене су следеће пропозиције:

1. Теренска истраживања *hic et nunc* задржавају истраживачко време у ситуационом оградањем друштвеном простору;
2. Реконструкција, односно интерепретација истраживачког искуства уклапа се у ново постистраживачко време, као догађајни евокативни ресурс;
3. Успоставља се комуникативна релација: појединачно искуство, представе о колективном – *ми* и имагинарна слика масе. Интеракција доводи у везу све актере једног догађаја – учеснике, извођаче, гледаоце, медије, инсајдере и аутсајдере – и истраживачку партиципацију.

Простор спектакла се одређује кроз специфичне облике јавног понашања.⁶ Такво понашање рефлектује и креира културну и политичку климу друштва. Зоне спектакла су отворени и затворени простори, као сцене и арене. То су углавном хале, дворане и слично као затворени простори, или стадиони, тргови, авеније – као отворени простори. Све је то уоквирено

⁴ Основне историјске маркере политичких спектакла у периоду социјализма представљају јавни ритуали и светковине церемонијалног типа везаних за власт Јосипа Броза Тита.

⁵ Навешћу само нешто од новина и периодичне штампе што сам обрадила: Политика, Борба, Вечерње новости, Илустрована политика, Студент, Džuboks и др.

⁶ Весна Вучинић, *Просторно понашање у Дубровнику*, Филозофски факултет Универзитета у Београду, Београд 1999, 17.

медијским и сајбер простором, погодним да се у сваком тренутку буде на сваком месту.

Време спектакла се, такође, одређује на неколико нивоа: просторно или ситуационо време и евокативно време у наративном сервису. На тај начин, истраживачка интерпретација обухвата неколико временских слојева, који су део појединачних и колективних доживљаја и меморија.

Уколико следим ту методолошку путању, јасно је да се, на неки начин, уочава однос између синтагми *живети спектакл*, *проживети спектакл* и *памтити спектакл*. У таквом искуственом протоку, моћ гледања се своди на способност посматрања, које није ништа друго до отворено дело, подложно сталном ишчитавању.

Друштво и спектакл у периоду социјализма

Хроника политичких и културних спектакала као облика масовних окупљања, створила је једну галомирајућу историју. За само педесет година стасавале су генерације које су учествовале на парадама и слетовима у част председника, ишле на прве рок концерте, пратиле телевизијске преносе планетарних догађаја, учествовале у протестима, клицале новим вођама, биле виртуелни бунтовници и сајбер трагачи.

Након другог светског рата, масовни скупови у бившим социјалистичким земљама представљали су средство комунистичког једногласја, култова и харизми. Соцреалистички сценарио парада, стадионских свечаности, приредби као театра масе – од дочека државника до прослава у њихову част – били су вишедеценијски политички и културни модел спектакла.⁷ Ритуални и симболички поредак усмерен је на три главне зоне – на трибине, учеснике и публику. То су биле висококонвенционалне и формализоване церемоније, у чијем су иконичком пољу презентације владала државна и партијска знамења и симболи. Спектакли дисциплине представљали су својеврсни визуелни поредак у служби култа и популистичких доктрина „народне масе“.

Прослава 25. маја – Титовог рођендана, односно Дана младости одржавала се од 1957. до 1987. године (и након Титове смрти). Ношење штафете у част Титовог рођендана кроз градове СФРЈ, чување штафете уз пригодне културно-уметничке програме, као и завршна свечаност – слет на Партизановом стадиону у Београду, конструисали су спектакл као политичко дело и доктрину. Овај спектакл је са етнолошког становишта занимљив из више разлога: био је то строго утврђен, ритуализован поредак, са институционалном логистиком руковођења, са неколико десетина хиљада

⁷ Од године 1945. године паралелно или наизменично, одржавале су се Првомајска парада и парада за Дан победе (9. мај), а од слетова је највећи спектакл била Прослава Дана младости – Титов рођендан.

учесника и диригованом публиком. Прослава је имала све одлике празника, односно, календарски маркираног датума – свечаног дана, за који су шест месеци трајале свакодневне припреме. Прослава је пројектовала густу мрежу хипертрофираних и глорификујућих симбола, чији су хијерархијски врх чинили култ вође и Комунистичка партија. Прослава је служила и за идеолошко оверавање популарне културе – музички програм и кореографије. Та свечаност постала је догађај онда када је прерасла у догађај. Наративни дискурс је од посебног значаја за етнолошко зумирање континуитета Прославе-догађаја. Евокативна комуникација тада успоставља нови распоред улога, стварајући посебан драматуршки опус (јунаци догађаја се јављају у улози јунака прича, потискујући у други план официјелне носиоце свечаности).

Политички ритуали и спектакли показали су непроменљиве ритуалне и симболичке форме зацртане у популистичким парадигмама комунистичког фолклора, али је сценски метајезик такође дозвољавао изванредан продор агенса популарне културе (музика и мода), који су имали задатак да церемонијално-популистички карактер свечаности доведу на ниво популаризације. Овај логистички маневар подигао је Прославу на ниво спектакла, посебно као медијски догађај.

Последњи излив масовне дисциплине у вакумираном политичком једногласју била је сахрана Јосипа Броза Тита. Вишедневна церемонија из 1980. године била је медијски монтирана, заустављена слика оплакивања и идолопоклонства. Комунистичка јавна сцена, односно спектакли заснивали су се на огледању режима и древном принципу „тоталног давања“. Овај догађај – спектакл постао је једна од граничних зона симболичког краја социјалистичког поретка и репрезентативне комунистичке стварности.

Спектакле дисциплине поставила сам у корелацију *популистичко : популарно*. За даљу анализу издвојила сам музичке спектакле, који на путу комерцијализације успостављају однос *естаблирано : субкултурно*. У први план се постављају сценска правила која успостављају ниво комерцијализације у зони естаблишмента, заснованој на удруживању, конвенцијама, друштвеној сагласности, практичним интересима и обавезама. Музика је истински постала роба, само кроз стварање неограниченог тржишта популарне музике.⁸ Популарна култура се представља у двострукој улози – естаблирани програм и субкултурни производ.

Комерцијализација спектакла била је од шездесетих година у пакету курса делимичне либерализације друштва СФРЈ – отварање државних граница, окретање западним стандардима и културним стиловима. У први план долазе музички и спортски догађаји. Комерцијализација спектакла испољавала се на следећи начин:

⁸ Žak Atali, *Buka, ogled o ekonomiji muzike*, Beograd 1983, 142.

1. Просторна конфигурација се профилисала кроз све већи број јавних објеката (стадиони, хале, дворане и др.);
2. Започиње ера телевизије. Од 1958. године, медији (телевизија у СФРЈ) преузимају доминантну улогу у креирању спектакла. Екран је довео спектакл у сваки дом;
3. Профилишу се институције популарне музике, као што су удружења музичара и композитора, фестивалски одбори, комисије, жири, дискографске куће итд.

Јавни спектакли/догађаји су постајали скупи производи на музичком и спортском тржишту. Организациона структура спектакла у периоду социјализма подразумевала је институционални принцип у расподели моћи (распоред према федералном, републичком или покрајинском кључу). Што је организовање спектакла било ближе власти, више је и од ње зависило. Најраспрострањенији вид спектакла шездесетих година била је музичка сцена која је изградила модел фестивала у служби естаблишмента.⁹ У СФРЈ су фестивали забавне музике имали вишеструку улогу:

1. репрезенти државног поретка и његови заступници (савезна и интернационална такмичења);
2. утемељивачи друштвене стратификације у сценском поретку;
3. предузетници у обрту капитала.

Вишедневне музичке манифестације представљале су афирмисану комерцијалну сцену, на којој су новац и седиште били чврсто повезани. Комерцијални ефекат музичке производње и потрошње заснивао се на конвенционалном обликовању спектакла – узорне публике и контролисаних чула, сценског протокола и хијерархије, усмерене популарности и умерених гледалачких задовољстава. Однос друштвеног надзора и сценске хијерархије у организовању фестивала и концерата популарне музике био је пропорционалан у модификовању поретка спектакла. С друге стране, шездесетих година, музички спектакли још увек нису постигли статус „друштва за себе“, у коме се одвија акумулација капитала и беспошtedна тржишна конкуренција. Тек са седамдесетим годинама двадесетог века долази до праве ескалације музичких спектакла, естрадних звезда и потрошачке мегаломаније – у виду куповине плоча, касета, концерата и фестивала, ширења медијског аудиторијума.

Док је тип концерата и фестивала тзв. забавне музике (шлагери) постао саставни део доминантне културе и комерцијални производ, на другој страни се позиционирала андерграунд сцена. У њеном средишту се нашла рок музика, која се са субкултурне маргине врло брзо попела на комерцијалну

⁹ (Опатијски фестивал, Загребачки фестивал, Сплитски фестивал, Београдско пролеће, Песма лета, Мелодије Јадрана, Скопски фестивал, Ваш шлагер сезоне и др.).

бину спектакла. Концертна еуфорија је са почетком битлсоманије и Woodstock моделом, повукла нову маркациону линију између слободе и друштвеног надзора, културне анимације и политичке манипулације. Музички спектакл је постављен у дивергентну раван „откаченог, необавезног и бунтовног“ понашања свих актера, који су креирали посебну емпатијску зону. Масовни скупови на отвореним просторима постали су саставни део *просторног понашања*, нове сценске технологије, покрећући на хиљаде чула. Сценски погон заснивао се на електронској музици, која је у потпуности променила конфигурацију спектакла, фаворизовану на концепту буке и телесног динамизма.

Седамдесете и осамдесете године представљале су отворену зону комуникације на просторима СФРЈ, те су и спектакли постали путујуће позорнице, од Словеније до Македоније, под државним једнопартијским кровом. Дифузија музичких спектакла од 1960. до 1990. године означавала је кружни ток дистрибуције новца, сцене публике/поторашача између главних урбаних центара – Београда, Загреба, Сарајева, Скопља, Новог Сада, Приштине, Подгорице, Љубљане и др. Државна политика и културни услови постигли су одређени консензус за овакав кружни ток. Доминантна културна политика била је задовољена позицијом субкултуре „безопасног“ или, како то аналитички контстатује Инес Прица, „једна од `поткултурности` наше поткултуре била је и њена аполитичност“.¹⁰ На једној страни су стајали јаки центри моћи који су руководили спектаклима (медијски центри, посебно телевизија, финансијски центри, музичка удружења, дискографија, комисије и одбори из области културе), док се на другој страни одвијао несметани промет музичког стваралаштва.

Далеко изван градске буке постепено се обликовала естрадизација фолклорних светковина, од којих су настале саборске манифестације или смотре фоклора. Вашари и сабори су институције дугог трајања, али су се временом модификовали у светковине – „изум“ традиција. Слободан Зечевић наглашава да су се традиционални сабори развили из некадашње обредне функције и дошли до степена друштвеног забавног догађаја.¹¹ Почети оваквих естрадизованих календарских светковина датирају од 1961. године, када је одржан први Драгачевски сабор трубача. У то време, комунистичка власт је каналисала радничку и сељачку културу, која није смела да пређе дозвољени праг фолклорне парадигме „братства и јединства“. Идеје о покретању позорнице на ливади потицале су из партијских подружница и од омладинских активиста. Од тада па до данас, традиционалне смотре народног стваралаштва постају важни догађаји, не само у локалној средини, него и на медијском репертоару. Ове изумљене традиције фолклорне баштине постале

¹⁰ Инес Прица, *Омладинска поткултура у Београду, Символичка пракса*, Посебна издања Етнографског института САНУ 34, Београд 1991, 144-145.

¹¹ Слободан Зечевић, *Традиционални народни сабори у Србији, Десет сабора народног стваралаштва СР Србије 1971-1981*, Београд 1982, 26.

су у протеклих педесет година популарне сезонске светковине, које су успоставиле календарску равнотежу у планирању рада и доколице, окупљању, забави, стицању профита, интересним калкулацијама и политичком етикетању. Створили су се услови да – путем комерцијализације и медијизације – сабори народног стваралаштва постану спектакли који подлежу посебним правилима бирократије и тржишта.¹² Руковођење овим манифестацијама и њихово дизајнирање одсликавали су друштвено–политичку климу у Србији – од саборског плакатирања јубиларних комунистичких датума до глорификовања српске историје и традиције. С друге стране, ове манифестације су се укључиле и у глобалне музичке трендове који популаришу етно музику, *world music* и укрштене музичке жанрове. Успостављен је нови тржишни поредак (трубаштво као национални бренд), оверен у владајућим политичким структурама. Тако је спектакл постао комерцијални производ у плакатирању политичке моћи.

Друштво и спектакл у постсоцијалистичком периоду

Почетком деведестих година двадесетог века, друштво спектакла изашло је из своје културне ауре, постајући политичка арена у хипердогађајној стварности. Трагични догађаји на простору Југоисточне Европе и у државама бивше СФРЈ дали су печат свакодневном животу и на јавној сцени. Временски ритам свакодневних и јавних ритуала, периодичних светковина, празника и спектакала задесио је „догађајни прасак“, који је проузроковао бурна превирања на јавној политичкој и културној сцени.

Политички митинзи, протести, спортска такмичења у националистичком заносу, музички хепенинзи у служби политичких камапања, религијске светковине са националним амблемизацијама и др. изашли су из свог цикличног ритма уходаних јавних сцена постајући провокативни случајеви и догађаји у историјском сервису. Истраживања спектакла усмерила су се на масовне скупове који су, пре свега, имали политички карактер. Прво и основно хипотетичко питање гласило је: шта је људе покренуло да масовно излазе на тргове и улице, и како је од сцене настала арена?¹³

¹² Тренутно на ранг-листи манифестација народног стваралаштва највећи публицитет имају: Драгачевски сабор трубача, Вршачки дани, Прођох Левач прођох Шумадију, Сабор фрулаша у Прислонци и многи други.

¹³ Резултати мојих истраживања политичких окупљања, као масовних јавних сцена објављени су у следећим радовима: *Масовна политичка окупљања – приче из живота*, Гласник Етнографског института САНУ XLIV, Београд 1995, 221-235; *Mass political Gatherings – Traditional and contemporary Forms and Meanings*, Ethnologia Balkanica, Bulgarian Academy of Sciences. Ethnographic Institute with museum, „Prof. Marin Drinov“ Academic Publishing House Sofia 1995, 179-190; *Public Gatherings as Part of Everyday Life: Experiencing Events in Hyper-Reality*, iNtergraph: Journal of dialogic anthropology, Volume 1, issue 2, May 2000, www.intergraphjournal.com; *Ethnology zoom of mass events. Belgrade street*

Политички раздор, националистичка еуфорија и злоупотреба националне свести, економска криза и санкције довели су до тектонских поремећаја друштва у виду рата, антагонизама и мржњи, егзистенцијалне беде, избегличких и исељеничких драма, личних трагедија и наравно, до пратећих момената – криминала, деструкције, инстант богаћења и псеудоелите. Сезонске и периодичне светковине заменили су провокативни догађајаји. Приватни живот је изашао на јавну сцену, а јавна сцена је постала својина политике.

Пред крај осамдесетих година, масовна окупљања су се по форми, садржају и циљевима поларизовала у следеће формације: 1. политичко средство у пропагирању политике и режима Слободана Милошевића, што је покренуло тип популистичких митинга са сценаријом идолопоклонства и митоманије (1987, 1988, и 1989. године, када је одржан највећи митинг у знак јубилеја шестсто година од Косовске битке); 2. средство у антирежимској борби и промоцији новог лидерства, што је условило тип масовних скупова у виду протеста и демонстрација, са често трагичним последицама; 3. грађански и антиратни скупови са порукама за мир, грађанска права и слободе, креирајући бунтовни и еманциповани улични театар.

Дириговани митинзи које је организовао Слободан Милошевић са следбеницима започели су еру масовних скупова под називом „догађање народа“. Тако се разгранавала мрежа популизма, која је имала своје сценско представљање и масовне протагонисте. Митинзи су били режирани и надзирани од стране центара власти. Агитација и сценарио митинга предствљали су синхронизовану путању потенцијалних учесника, односно „митингаша“. Ови митинзи су били јавно оглашени и медијски пропраћени у тачно назначеним ритуалним координатама: место окупљања, време одласка, присуствовање скупу са прецизном сатницом, утврђеним програмом говорника и програмом понашања публике, уз одговарајућу иконографију (транспаренти, аплаузи и слогани). Сваки следећи митинг био је копија претходног, што је униформност поставило на ниво јединства и тоталитета. За такве митинге били су обезбеђени директни преноси у оквиру специјалних информативних програма.

Тако се маса „појављивала“ и „нестајала“ у тренуцима када је то режиму било потребно. Формирала се плејада активних „митингаша“, по потреби српске политичке олигархије, увек спремних да чине масу: у време предизборних кампања, у улози контрамитингаша за време опозиционих протеста 1997/98, уочи и за време НАТО бомбардовања, у време подстицања режимских кампања за обнову земље. Ови митинзи били су средство у плакатирању моћи ауторитарне и централистичке власти, са циљем подизања патриотског морала и националне свести, у приказивању моћи масе ради застрашивања идеолошких противника и у виртуелном приказивању

просперитета нације. „Народни скупови“ су се уситњавали, да би се последњи поклоници тзв. народна стража, окупљали у данима чувања од хапшења свога лидера, бившег председника Милошевића. Ту се отприлике завршава деценијски стаж режимског сценарија политичких скупова, који су представљали својеврсне популистичке спектакле.

Почетком деведесетих година двадесетог века, револуционарна свест, бунт против режимске власти, борба за грађанска права и антиратни протести створили су нови вид уличног понашања. Демонстрације и протести стварају отворене провокативне сцене и исписују нову историју јавне сцене/арене. То су демонстрације са трагичним исходом из 1991. године, када се тражила смена уређивачког руководства државне телевизије и када су први пут ангажоване јаке полицијске снаге. Године 1992. опозиција се удружила у ДЕПОС, који организује вишенедељне митинге под називом „Видовдански сабор“. Година 1996/7. по интензитету и форми представља прекретницу. Током три зимска месеца, грађани у многим градовима Србије, а највише у Београду, свакодневно су се окупљали на трговима и организовали масовне „шетње“. Тих година (1991, 1992, 1993, и 1994) организовале су се аниратне акције и скупови против рата у Хрватској и Босни и Херцеговини. Масовна паљења свећа свим жртвама рата, колоне које носе црни флор, концерти на отвореном, само су неке од активности/перформанса грађана и миротворних удружења.

Политички митинзи и власти и опозиције постају од 1998. године маркетиншки уоквирени, што значи да се јасно профилишу у пропагандни производ који излази на медијско тржиште. Политичке кампање маркетиншки дизајнирају тимови професионалаца, који све више воде рачуна о стварању имица учесника – говорника. Праве се цинглови, флајери, бимови и остали пропагандни реквизити. Масовни скупови су све више постајали иконичка слика хипертрофираних симбола и згуснутог мноштва, која се монтира и трансмитује. Овај, већ рутинизовани ток уличних дешавања коначно је разбио највећи и најмасовнији догађај, а то је 5. октобар 2000. Штрајкови, протести, концерти (у оквиру кампање *Време је* и *Изађи на црту* одржано је више од 30 концерата и 60 гостовања), као подршке опозицији и председничком кандидату опозиције, постали су покретна сцена која се зауставила у једном кадру 5. октобра – масовни улазак демонстраната у Савезну скупштину, постајући тиме архивизирани спектакл за све будуће перцепције.

Драматизација и театрализација масовних политичких скупова показала је да долази до реструктурирања ритуалних форми:

1. у ритуалним активностима нема поделе на посматраче и извођаче, јер сви они заједно чине учесничку зону;
2. уместо утврђених ритуалних радњи у току догађаја, могуће су инцидентне ситуације које преокрећу планирану структуралну расподелу улога;

3. ритуалне зоне прелаза нису строго утврђене, што подразумева и одређене пермутације – оно што је приватно постаје јавно, свакодневица се преображава у догађај итд.

Међутим, слика јавних догађаја на улицама већих градова Србије није била фокусирана само на транспарентност политичког живота. Односно, *живети политику* утицало је на то да многе спортске, религијске, музичке и друге светковине постану део урбане провокативне сцене. Навешћу даље посебне облике спектакла – јавних сцена.

- Прославе нових година по јулијанском и грегоријанском календару уводе током последњих десет година нову „традицију“ масовних провода на трговима. Да је организација музичких позорница на трговима и ствар одређеног политичког плакатирања у сакупљању гласачких поена за структуре на власти или за оне који на то претендују, показује стално прегруписавање снага у организацији (логистици) прослава нових година на трговима.¹⁴
- Спортска славља и свечани дочеци спортиста победника такође су постали масовни спектакли, са лудистичко-екстатичким и често еуфоричним јуришима по градским улицама.
- У домену културно-спортских светковина, све је више манифестација које имају карактер амблемизације градова.¹⁵ Естрадизација фолклора и „изум традиције“ последњих година, и поред рапидног сиромаштва, проналазили су свој пут у одржавању или измишљању фолклорних светковина. Овакви спектакли су истовремено постали и полигони у одмеравању разноврсних структура моћи (приватници – спонзори, промотери, бизнисмени, политичари и др.).
- Окретање државне политике ка европским и светским токовима након 2000. године омогућило је да многе виртуелне слике постану и реалност – гостовања страних и реномраних уметника. Однос популистичко – популарно сада се променио у популарно – комерцијално. Домаће музичке звезде утркују се у организовању мегаконцерата на стадионима, трговима, у халама, дворанама, што се као уносан посао у шоу-бизнису. Публика више није само у служби моћи политичке масе, већ улази у домен масовне потрошње. За земљу где се политика још увек ишчитава као начин живота, популизација и комерцијализација мобилишу све конзументске снаге. Бити потрошач спектакла, актер спектакла и носилац спектакла – доводи се у исту друштвену раван.

¹⁴ Иван Ђорђевић, *Улична прослава Нове године у Београду*, Гласник Етнографског института САНУ ЛП, Београд 2004, 90.

¹⁵ *Београдски маратон, Бициклијада* или бројне туристичке приредбе по градовима Србије: *Вршачки виногради, Сланинијада, Роштиљијада, Купусијада*.

Између политике и музике, односно културе, остаје широко поље интеракција или идентитета. Како наглашава Иван Ђорђевић, кључ лежи управо у „флукутирајућим идентитетима“ појединца.¹⁶ Моја истраживања средњошколаца, спроведена 2002. године у Београду, била су фокусирана на њихово укључивање у сфере јавног живота, као епизоде доживљених искустава на утакмицама, концертима или демонстрацијама.¹⁷ Интервјуи су обављени са 33 девојке и 31 младићем из Београда. Резултати истраживања показују да се њихови адолесцентски идентитети, задовољавају управо јасном издиференцираношћу у домену музичких стилова и сцена, али и флукутирајућим комуникацијама, посебно када је реч о великим спектаклима.¹⁸

Истраживања феномена спектакла даље су фокусирана на период транзиције од 2000. године. У средишту је популарна култура, посебно две културне манифестације које сам издвојила као студије случаја – EXIT фестивал који се одржава у Новом Саду и Драгачевски сабор трубача у Гучи. Текућа истраживања су релевантна из више разлога. Са етнолошког становишта, ови фестивали представљају значајне појаве помоћу којих се могу пратити сложена преплитања културних форми, идеолошких формација и тржишних кретања. Са друштвеног становишта фестивалског потенцијала и корисности, етнолошка истраживања – уз помоћ других метода, као што су SWOT анализа/стратегија и анкете – доприносе праћењу процеса евалуације. Истраживања су, пре свега, усмерена на зону организације, односно логистике манифестација, и догађајног простора, укључујући посебно анализу публике и осталих актера. До сада су истраживања показала да ови фестивали имају много већи друштвени, па и политички значај него само као културне појаве. Од стране политичара, они су чак уврштени и у процесе националне брендизације, што показује колико се интересних сфера ту укључило. Преостаје да се види колико ће дуго ове манифестације успети да одрже позиције високотиражних друштвених и културних производа.¹⁹

¹⁶ Иван Ђорђевић, исто.

¹⁷ Током 2000. године обавила сам истраживања међу београдским средњошколцима, са циљем да расветлим неке од проблема социјализације и идентитета као што је питање: какав су искуствени траг у креирању адолесцентске личности и животних стилова оставиле јавне сцене и арене. в. *Vox adolescentiae: Мој јавни живот и спектакли*, Посебна издања Етнографског института САНУ 48, Београд 2002, 146-161. О локалном и глобалном идентитету међу младима видети: Мирослава Малешевић, *Има ли нација на планети Рибок? – локални идентитет насупрот глобалном међу младима у Србији у: Традиционално и савремено у култури Срба*, Посебна издања Етнографског института САНУ 49, Београд 2003, 237-258.

¹⁸ Мирослава Лукић Крстановић, *Vox adolescentiae, Мој јавни живот и спектакли.*, 146.

¹⁹ Мирослава Лукић Крстановић, *Етнографско тумачење публике: EXIT noise summer fest*, Гласник Етнографског института ЛП, Београд 2005, 241–260; Мирослава Лукић Крстановић, *Политика трубаштва – фолклор у простору националне моћи у: Свакодневна култура у постсоцијалситичком периоду*, Зборник Етнографског института САНУ 22, Београд 2006, 187–207.

Имајући у виду рестроспекцију и интерпретацију политичких и музичких спектакла у Србији у другој половини двадесетог века, могуће је одредити процесе у оквиру друштвених поредака који се препознају на развојном путу спектакла:

1. етатизација и аутократизација спектакла – подразумева једнолинијско руковођење из центара политичких моћи и естаблишмента;
2. норматизација – подразумева хијерархијске структуре у сценском поретку;
3. комерцијализација – подразумева правила тржишта и конкуренцију;
4. либерализација – препознаје се у комуникативној проходности.

Сваки од ових процеса одиграо је одређену улогу у развоју спектакла у Србији током протеклих педесет година.

Симболички поредак у иконичкој структури спектакла

Феномен спектакла у дискурсу масовне сцене постиже врхунац визуелизације помоћу хипертрофираних ознака и симбола, који су релевантна изражајна средства у политичком и културном плакатирању: изглед, понашање, звук, светло паролe, жаргон. Вербална и невербална комуникација у симболичком дискурсу има двоструко лице – ентитет и опозиција, односно – симболи функционишу по принципу хомогенизације и контраста, да би у виду згушњавања или супротстављања постигли пуни ефекат у трансмисији порука. Њихова транспарентност је усаглашена са друштвеном реалношћу.

Политички спектакли у социјалистичком поретку заснивали су се на ознакама, односно на симболичкој кодификацији која је плакатирала државни и партијски поредак. Параде, слетови и друге пропратне манифестације симболисале су државу-тело, исказану у систему знамења, згуснутих у једнопросторном и једновременском иконичком структурирању спектакла. Они су били, пре свега, у служби дисциплине која се манифестовала према симболичком пословнику. Хијерархијски надзор и „покорно тело“ имали су *паноптик* визуру, која је подразумевала механизме проматрања и надгледања, стварајући привид свевидеће моћи знамења (срп и чекић, петрокака звезда, слике председника, плакати на којима су исписане паролe комунистичке партије и др.). Ова знамења су се вешто комбиновала са културним симболима.

Комерцијални музички спектакли придржавали су се сценских конвенција или контраста, исписујући посебан језик и говор сцене на релацији телесног активизма и визуелно-акустичких структура. Они су се уклапали у систем хомологије на нивоу стилова и мода (изглед, понашање, музички садржаји). Сценски симболички систем постављао је посебна правила за спектакле фестивалског и концертног типа. Гледалачко–извођачка интеракција руководила се тим правилима.

Политичка једнообразност и културна издиференцираност модификовали су симболички промет у социјалистичком поретку. Били су то амбивалентни симболички светови. Међутим, шта се дешава када уобичајени симболички промет прерасте у судар или, тачније, у сукоб јасно поларизованих симболичких скупова? Метајезик масе у време кризе, почев од 1989. године испољавао се у политичким конфликтима и културним контрастима. Симболичка конфигурација обухвата две симболичке конструкције.

1. Симболичка хомогенизација је подразумевала успостављање јединственог система ознака, које су у сваком тренутку могле да буду препознатљиве форме у идеолошким идентификацијама, као на пример – у дизајнирању националне иконографије и православља. Следећи скупови симбола били су под супрематијом идолатрије и ауторитаризма, оличених у лику/слици тадашњег председника Слободана Милошевића и партије на власти.

Посебна кондензација хомогенизујућих симбола била је у оквиру протестне грађанске сцене. Симболички миље грађанске и урбане хомогенизације настао је, пре свега, као одговор и изазов непристајања на режимски симболички корпус. Грађански, студентски и антиратни протести створили су једну нову симболичку естетику отпора и еманципације. Свакодневно дизајнирање протеста од стране њихових протагониста представљало је једну покретну креативну радионицу грађанске непослушности и еманципације. У етнологском зумирању, грађански и студентски протести ишчитавали су се кроз ритуализовану и симболизовану призму стварања једне нове културе као *отвореног дела* – „осећање неспутане енергије, субверзивна енергија и нехијерархизована блискост.“²⁰

2. Симболи конфликта и антагонизма подразумевали су јасну поларизацију симболичких скупова и њихово супротстављање. Симболички системи су се груписали у посебно идентификујућа поља припадника и неприпадника. Реч је о јасно поларизованим системима присталица режима и опозиције, партијских противника, идеолошких нерпијатеља. Маркациона линија која се постављала између ових идентификујућих образаца била је усмерена на омеђавање сукобљених страна које су се, тако подвојене, могле симболички мобилисати. Сукоб се водио симболима који су представљали живе механизме у свакодневици и на јавној сцени.

Актуелна друштвена раслојавања повукла су за собом и погон у културном етикетању, који је своју пуну афирмацију и промоцију имао у музичким спектаклима. Ова раслојавања и нова прегруписавања у популарној култури била су посебно изражена међу младом популацијом. Познато је да

²⁰ *O studentima i drugim demonima, Etnografija studentskog protesta 1996/7, Zbornik radova studenata Etnologije i antropologije Filozofskog fakulteta u Beogradu, priredile Gordana Gorunović i Ildiko Erdei, Beograd 1997, I.*

су стилови популарне културе нарочито музике, издиференцирани и укштени, те они као такви профилишу трендове. Политичкој арили нису одговарали издиференцирани популарни жанрови, већ јасна поларизација, која је у сваком тренутку могла да се стави у службу политичких подела. Употреба општеприхваћене кованице турбо фолк наспрам рокенрола поставила је политичку платформу супротности. Конструисала су се комплетна делкаративна упутства, која су била производ медијске фаворизације једног или другог субкултурног пола. Културна/музичка поларизација ишла је у прилог политичкој деоби односно – постала је њен инструмент. Истовремено, масовна окупљања, митинзи и протести, стварала су својеврсни културни и музички репертоар, који је симболички код употпуњавао и постајао препознатљиви маркер догађаја. Симболичка комуникација и ритуална понашања створили су својеврстан живот масе (приватно – јавно – приватно), обликујући другачије просторе на покретној траци симбола. У дискурсу спектакла, оваква симболичка конфигурација је показала је да је могуће успоставити чврсту учесничку интеракцију, при чему су се извођачка и гледалачка перцепција сједињавале у јединству порука.

Спектакл у медијском и наративном дискурсу

Комуникацијски ток јавних манифестација као спектакала исказује се на неколико комуникацијских нивоа, стварајући својеврсне интерактивне просторе – медијски и сајбер простори и наративни дискурс. Медијски и наративни дискурс чине трансмиторе догађаја, модификујући посебну слику стварности у домену интерпретација. Комуникацијски системи, имајући у виду историјски развој спектакла, изграђају се углавном на два начина: као амбивалентни процеси интеракција и као супротстављене комуникације. Развој медијског радијуса и наративног радијуса, све до деведесетих година на подручју СФРЈ, одвијао се по правилу реципроцитета свих субјеката спектакла.

Током протеклих деценија, медијски обликовани јавни догађаји под окриљем спектакла били су строго контролисани и вођени из медијских (читај – политичких) центара моћи. Церемоније, прославе, свечаности које је организовала партија на власти улазиле су у делокруг инструментализованог медијског догађаја, који је из угла власти требало да увелича и глорификује скуп на нивоу иконицке слике. У том смислу, спектакли су били режирани по стриктним правилима снимања и монтирања: згуснутост масе, зумирање појединачних излива еуфорије, обично у првим редовима, кадрови знамења као етикета скупова, снимак говорника одоздо, што ствара утисак величине, пропратни телевизијски текст и пригодна музика итд. Уколико се радило о директном преносу или о преносу у оквиру информативног блока, позиционирање таквог спектакла имало је елементе иконицке слике, која је требало да успостави тензију гледалачких чула. Све техничке снаге биле су управљене на стварање привида стварног искуства.

Дириговани спектакли, било да се ради о времену парада или Милошевићевим митинзима, означавали су узор и упутства за свакодневну употребу. Јер, такви преноси догађаја представљали су једину доступну слику/поруку „правих стања“ и наметнутих истина. На њиховој презентацији формирали су се обрасци понашања учесника – гледалаца, потенцијалних гласача.

Супротстављене комуникације током деведесетих година одвијале су се у две фазе:

1. стварање медијски херметичних система, чији је задатак био да се исказују у тоталитетима поларизованих страна;
2. након учвршћивања поларизованог система следи вредносни систем опонирања и анимозитета.

Када је реч о грађанским протестима који су представљали најмасовније скупове, медијска презентација је била креација тренутка:

1. телевизијски аудиторијум је био информисан немонтираним материјалима, снимљеним у ситуационом делокругу демонстрација или опозиционих митинга;
2. репортерска извештавања са лица места била су производ ризика, сналажења и вештине рада на самом терену, односно – у епицентру дешавања;
3. први пут су медији изашли на улице – на великим видео бимовима грађани су се обавештавали о актуелним збивањима;
4. извештаји су се стварали у „ходу“, међу учесницима, посредовањем и аматера и професионалаца, чија су бројна искуства преточена у информативно-сазнајну матрицу.

Дакле, у време кризе до 2000. године, антирежимске политичке и културне манифестације имале су ограничену медијску проходност. Медијски рат у приказивању истина и придобијању што више верних гледалаца водио се управо преко јавних скупова и њихове спектаклизације.²¹

Може се рећи да су масовна окупљања, као животна искуства и репрезентативни догађаји, утицали на експанзију усмене комуникације као својеврсног медијума и медијатора. Док је медијски радијус у време кризе пролазио кроз критичне комуникативне ресурсе: блокаде, изолације, анимозитете и програмирања различитих „истина“, дотле је наративни опус оставио трага у стварању комуникативног простора, који је имао много већу проходност и дифузију. Масовни скупови су пролазили кроз усмени филтер –

²¹ Под појмом спектаклизација подразумевам нивое везуелизације у комуникативном поретку сцена-аудиторијум као и бирократски дизајн који води високом нивоу комерцијалног поретка.

од вести до прича, који су се преносили од уста до уста или помоћу телекомуникације. У ризичним зонама, укрштени радијус је подразумевао један посебан динамизам, помоћу кога се у минутним растојањима преносило на десетине порука, градећи оперативни ланац трансфера. Нагомилана и контрадикторна искуства усменог аудиторијума улазила су у наративни код реконструкција и интерпретација, од којих је настало безброј епизода и прича. А то је било на прагу стварања колективних повести.

Моја истраживања животних прича учесника бројних масовних скупова показала су да су те приче настајале на исечцима искустава и меморија, који су кроз интерпретаторску драматизацију лако градили пут приповестима, са посебном надградњом у ликовима хероја улица, демонстрација, стадиона, или фанова на концертима. Појединац у маси, појединац – маса, или појединци масе били су јунаци драмских заплета и расплета јавних догађаја, који су, преточени у испричану слику, постали погодан израз наративног спектакла.

На почетку миленијума, наративно-информативна мрежа доведена је у стање равнотеже. Музички концерти и фестивали ушли су на тржиште маркетинга и нових искустава. Присуство на масовним скуповима окренуто је ка дизајнирању сценског простора и већ препознатљиве конфигурације *сцена – публика*. На основу интервјуа и анкета може се констатовати да је усмена комуникација и трансмитовање порука, као информативно – вредносни катализатор, релевантан медијум општења и интеракција. Успоставља се један цикличан круг на релацији медији – интернет – усмена причања, који ствара сложenu комуникативну мрежу. На тим релацијама креирају се политички и културни спектакли, постајући наративне слике и градећи вредносне системе у идентификацијама.

Митинзи, демонстрације, спортска слваља, музички концерти и др. на нивоу спектакла представљају сублимат својеврсне праксе. Спектакли постају део историје; њој су и намењени. Истраживања подразумевају вертикалну и хоризонталну димензију скенирања ове појаве. Текућа истраживања спектакла обухватају још један аспект овог феномена, а то је спектакл као роба, односно – његов велики удео на глобалном и локалном комерцијалном тржишту. Већ на самом почетку ове фазе истраживања показује се да је спектакл, било да је реч о политичким догађајима или културним манифестацијама, производ који има велику моћ понуде и потражње. Свака се позорница, било да су то митинзи, демонстрације, концерти или спортске манифестације, купује и продаје. Дакле, како се развија економија, имајући у виду различита друштвено–политичка стања и процесе (планска, тржишна економија, економске санкције или сива економија итд.), јавне сцене се реализују и прилагођавају одређеним економским приликама. Што су спектакли атрактивнији, пресуднији, гламурознији, то је и њихова купородајна моћ израженија, те тиме постају производ на финансијском тржишту. На примеру Србије може се констатовати да је финансирање

спектакла зависно од конфигурације политичких формација и њихових интересних сфера.

У којој форми ће спектакли функционисати у XXI веку, то зависи од развоја технологије, од дизајнирања тржишта и распореда снага моћи. На једном локалном терену као што је Југоисточна Европа, политички и културни спектакли, с једне стране, јесу део глобалне мреже, али истовремено имају свој специфичан пут развоја и деловања, не само као репрезентативно него и као друштвено огледало. И да поновим – ми не живимо толико у друштву спектакла, колико живимо у спектаклизованом друштву када многе друштвене стварности постају репрезентативне сцене и екрани.

Продукција спектакла подразумева перманенту научну мобилност, антрополошко и етнолошко праћење савремених процеса. У том правцу се могу лоцирати и нека предвиђања и оквири за даља истраживања.

Свет тежи сталном усавршавању спектакла као свеобухватне и свестране појаве. Спектакли опстају кроз процесе идеологизација, са тенденцијом технолошког развоја и интензивним тржишним прометом. Велике сцене и арене уз масовна окупљања обично су структурирани и дириговани екран, али на нивоу комуникације одвија се живи промет идеја и активности. Може се говорити о отвореном друштву спектакла и о затвореном друштву спектакла. Што је друштво затвореније а политика ригиднија, спектаклима је остављено мање маневарског простора за естетско креирање, и обрнуто, што је друштво отвореније и демократски оријентисаније, спектакли имају већу проходност у свим зонама креативности и културних циркулација.

Miroslava Lukić-Krstanović

20th century spectacles: political arenas and cultural scenes in Serbia

This paper focuses on „society of spectacles“, seen as eruptive reality, communicative market and power market. However, in the Balkans, in the times of crisis and transition, these spectacles have become a social drama and an open theatre of life with frequent tragic consequences. My long-term research, started in 1992, on mass gatherings in Serbia are directed to phenomenon of spectacle in the light of various ritual practices and symbolic net. A number of experiences by participants and media presentation have brought in political and cultural stages into play. Their linear code and reversibility through an evocative prism have written pages of recent history, and for the most part, altered and shaped a spectacle as a particular reflection of a given society. In the past five years, the research covered several phases:

Key words:

spectacle, society,
culture, politics,
communication,
symbols

1. retrospection of political manifestations and music events in socialist period (parades, festivals of popular music...);
2. research on political rallies and cultural scene in the times of crisis and transition (political meetings, demonstrations, rallies, musical settings as instruments of political campaigns etc.);
3. research of music events as case studies: EXIT festival in Novi Sad and Dragacevo's trumpet festival.

Резултати истраживања обреда литија допунски осврт*

У раду се, у најосновнијим цртама, представљају финални резултати истраживања ритуала литијског опхода, спровођених током претходних година у областима српског етничког простора. Консултована је целокупна доступна литература о ритуалу литија, а највећи део теренских истраживања остварен је на подручју источне сврљишке културне зоне (обрађено је свих 19 села), с тим да су истраживањима обухваћене и друге области, у циљу комплетирања опште представе. На овом месту се издвајају они резултати и закључци који имају посебан значај за проучавање овог феномена и указују на извесне до сада непознате специфичности. Нагласак је стављен на сагледавање неких од најинтригантнијих и најзначајнијих импликација проистеклих из истраживања, међу којима су издвојене оне које су везане за концепт синхронијске комуникације и универзалне структуре мишљења.

У раду се представљају основни резултати и специфичне импликације истраживања ритуала литијског опхода, феномена који је до истраживања спроведених последњих година стицајем околности остао изван непосредне заинтересованости етнолошко-антрополошке науке у Србији.¹ Другим речима, основни циљ рада је рекапитулација и преиспитивање посебно значајних и занимљивих аспеката овог сложеног митско-ритуалног система, током

Кључне речи:

ритуал, литијски опход, српски етнички простор, теренска истраживања, универзална структура мишљења, синхронијска комуникација

* Текст је резултат истраживања на пројектима: *Традиционална култура Срба – системи представа, обреда и социјалних институција* (бр. 2157) и *Србија између традиционализма и модернизације – етнолошка и антрополошка проучавања културних процеса* (бр. 147020) које у целини финансира Министарство науке РС.

¹ Ритуал литијског опхода, као најзначајнији део сеоске славе – заветине, до сада није био адекватно проучен, у форми свеобухватне анализе чија је пажња посвећена искључиво овом феномену. В. Ивица Тодоровић, *Ритуал ума – Значење и структура литијског опхода*, Посебна издања Етнографског института САНУ 53, Београд 2005, 11-12.

претходног периода детаљно разматраног од стране аутора.

Студија је подељена на две основне целине. У првом делу се, у најсажетијим цртама, представљају базични резултати претходних истраживања, без намере да се детаљно и појединачно образлажу конкретне чињенице и закључци већ изнесени у раније презентованим радовима аутора. Други део рада доноси запитаност о специфичним резултатима истраживања који су, у складу са одговарајућим теоријским концептом, терминолошки одређени као *синхронијска комуникација* и *универзална структура мишљења*. У циљу избегавања могућих забуна битно је нагласити и да се аутор често позива на сопствене студије, како би се избегло понављање већ изречених закључака и аргументације, што би оптеретило рад и обесмислило његову основну функцију – да сажето представи резултате досадашњих истраживања.²

Базични резултати претходних истраживања. Уводни оквир. Током претходног периода обављена су опсежна етнографска теренска истраживања (систематски спровођена од 1997. године), са циљем проучавања ритуала литијског опхода (у оквиру сеоске славе), пре Другог светског рата једног од најзначајнијих обреда српске народне религије.

Обрађено је свих 19 села источне сврљишке културне зоне, као подручја посебно инспиративног и репрезентативног за изучавања наведеног обреда, с обзиром на то да су овде установљени изузетно сложени ритуални модели.³ Исто тако, спроведена су истраживања и у другим подручјима српског етничког простора (источна и западна Србија), а консултована је и комплетна литература посвећена овој проблематици.⁴

Од посебног значаја за истраживање били су радови аутора који су оставили непосредна сведочанства о начинима спровођења ритуала литијског опхода и сеоске славе у различитим областима.⁵ У том контексту, досадашњи помени литија обухватили су подручја у широком распону од Црне Горе,

² Према томе, циљ навођења претходних ауторових студија, наравно, није испољавање егоцентричне жеље да се истакну сопствена научна достигнућа и заслуге, већ задовољавање сасвим непосредне и практичне потребе, у складу са основном усмереношћу и поставкама овог рада.

³ В. И. Тодоровић, н. д., 32-140.

⁴ В. наведену литературу у: исто, 470-492.

⁵ В. Сретен Петровић, *Митологија, магија и обичаји*, Српска митологија – књ. V, Просвета – Ниш, Београд 2000; Петар Ж. Петровић, *Из наше прошлости I – Запажања и осврти*, Београд, 1959; Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, Српски етнографски зборник LXX, Живот и обичаји народни књ. 31, Београд 1958; Д. Златковић, Ј. Васић, *Микротопонимија слива Височице – Горњи Висок од Славиње до Владикине Плоче*, Пиротски зборник 23-24, Пирот 1998; Оливера Васић, *Заветина – завећина у селима Заглавка и Тимока*, Етно-културолошки зборник IV, Сврљиг 1998; Милош Марјановић, *О сеоској светковини са посебним освртом на Малу Каменицу у Неготинској Крајини*, Етно-културолошки зборник IV, Сврљиг 1998, итд.

Македоније и западне Бугарске до Босне, Херцеговине, Војводине итд.⁶ На основу доступне грађе констатовани су различити варијантни облици и аспекти разматране појаве, али је нагласак стављен управо на теренска истраживања, која су непосредно расветлила многе недоумице везане за општи контекст. На основу ових непосредних трагања и података добијених из литературе, остварен је комплетан увид у разматрани феномен, што је резултирало и израдом докторске дисертације са темом *Значење и структура литијског опхода*, као и одговарајуће монографије *Ритуал ума*.⁷

За опште теоријско-методолошко конципирање и одређење ауторовог истраживачког приступа од посебног значаја били су радови К. Леви-Строса, В. Пропа, М. Елијадеа, К. Г. Јунга, Е. Лича, С. Петровића и других.⁸ Нагласак је стављен на структурну анализу, али нису заобиђене ни компаративна, као ни функционална анализа, у вези са широко осмишљеним концептом семантичке анализе.⁹

Исто тако, није заобиђен ни дијахронијски истраживачки приступ, и када је реч о овој аналитичкој димензији треба нагласити да се литије код Срба помињу у хришћанском контексту већ у средњем веку,¹⁰ док су први помени овог ритуала уопште такође непосредно везани за хришћанство и датирају из давне прошлости.¹¹ У оквиру појавних облика литијског опхода,

⁶ В. поглавље „Илустративни примери“ у: И. Тодоровић, н. д., 141-179. По дефиницији А. Плотникове, разматрани ритуал је (у контексту савремене политичке поделе етничких зона и одговарајуће терминологије) раширен „код Срба (крстоноше, литије, ист. срп. крсти), Македонаца (мак. покрсти, скрсти, крсти, литии, богомолство), а такође у западној Бугарској (покръсти, скръсти, куни, кръстоноше, черкуване, молебиа), где је често спојен с елементима обреда пеперуда (у поворци учествују девојчице или деца; њих поливају или прскају водом“ (А. А. Плотникова, *Крстоноше*, у: *Словенска митологија – енциклопедијски речник*, редактори – Светлана М. Толстој, Љубинко Раденковић, Zepher Book World, Београд 2001, 310).

⁷ И. Тодоровић, *Значење и структура литијског опхода – докторски рад*, Библиотека Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду 2003. г; исти, *Ритуал ума*, 1-495.

⁸ В. на пример: Klod Levi-Stros, *Strukturalna antropologija*, Stvarnost, Zagreb, 1977; K. Levi-Stros, *Mitologike I-II*, Prosveta, BIGZ, Beograd 1980; Vladimir Prop, *Morfologija bajke*, Prosveta, Beograd 1982; V. Prop, *Historijski korijeni bajke*, Svjetlost, Sarajevo 1990; Мирча Елијаде, *Историја веровања и религијских идеја I-III*, Просвета, Београд, 1991; М. Елијаде, *Okultizam, magija i romodne kulture*, Zagreb 1981; Карл Густав Јунг, *Човек и његови симболи*, Народна књига, Алфа, Београд 1996; K. G. Jung, *Aion*, Atos, Beograd 1996; Edmund Lič, *Klod Levi-Stros*, BIGZ, Beograd 1982; E. Lič, *Kultura i komunikacija*, XX vek, Beograd 2002, итд. Наравно, ово је само илустративни извод из укупне литературе значајне са становишта уобличавања одговарајућег ауторског приступа када је реч о истраживањима литијског обреда. В. и литературу наведену у: И. Тодоровић, *Ритуал ума*, 470-492.

⁹ В. „Основне поставке истраживања“ у: И. Тодоровић, *Ритуал ума*, 20-31.

¹⁰ В. поглавље „Литија“ у: Станоје Бојанин, *Забаве и светковине у средњовековној Србији*, Историјски институт – Посебна издања 49, Београд 2005, 99-111.

¹¹ В. поглавље „Дијахронијска димензија“ у: И. Тодоровић, *Ритуал ума*, 190-195. В. посебно: Михаил Скабаланович, *Тумачење типика – књ. I*, Српски Сион – посебна издања,

забележених током деветнаестог и двадесетог века код Срба превасходно у сеоским срединама, налазе се елементи претхришћанског карактера, тако да у овом обреду (чији је тзв. „класични период“, раздобље континуираног спровођења – између два светска рата, био у средишту заинтересованости наших истраживања)¹² јасно уочавамо општу испреплетаност хришћанских и претхришћанских мотива, што је резултирало и постојањем дуалне семантичке базе овог сложеног обреда.¹³

Главне тематске целине. Основне тематске целине, у вези са истраживањима ритуала литијског опхода, могле би се представити фокусирањем четири најизразитије одреднице (1. *модел*, 2. *структура*, 3. *мит*, 4. *универзалије*), које дају посебан печат овој проблематици.

Модел. У претходно објављеним студијама посебно су разматрани *модел* литијског опхода, са нагласком на најсложенијим формама и уз општи дескриптивни увид и представљање конкретизованих облика и имагинарних модела, при чему је предочена обимна теренска документација као и одговарајуће шематске представе.¹⁴ Нагласак је такође стављен и на шири просторни, временски и културни контекст, са бројним илустративним примерима из различитих области.¹⁵

Структура. Са становишта методолошког приступа, посебан акценат је (као што је већ поменуто) стављен на структурну анализу, односно на

Сремски Карловци 1995, 113-114; Хуан Матеос, *Развој византијске литургије – први део*, Искон 5, б.г., 69. В. такође Вук Стефановић Караџић, *Српски рјечник (1852) I*, Просвета, Београд, 1987, 248; Милан Ђ. Милићевић, *Живот Срба сељака*, Београд 1984, 127-128. О сродним ритуалним моделима у општем контексту в. И. Тодоровић, *Ритуал ума*, 329-332, 174-178, 200-206.

¹² С обзиром на временску дистанцу, у смислу добијања непосредних исказа казивача било је могуће доспети само до овог периода, када је разматрани обред функционисао у пуној ритуалној снази. Наиме, пре Другог светског рата овај ритуал је у насељима многих српских области неизоставно извођен сваке године, у функцији ефикасног обједињавања целокупне сеоске заједнице – на једном нивоу, односно у функцији обезбеђивања повољних атмосферских услова и родне године – на другом нивоу (видети у даљем тексту опширније о функцијама литијског обреда).

¹³ В. И. Тодоровић, *Ритуал ума*, 194-195. Примера ради, Б. Дробњаковић наглашава да су и становници античке Германије одржавали „обичај сличан нашим крстоношама“, тј. и „они су у пролеће приређивали поворке, и том су приликом кроз поља носили кипове својих богова“ (Боривоје Дробњаковић, *Етнологија народа Југославије I*, Научна књига, Београд 1960, 214). Такође в. И. Тодоровић, *Хришћанска и претхришћанска димензија литија*, Гласник Етнографског института САНУ (ГЕИ САНУ) LIV, Београд 2006.

¹⁴ В. „Документација и шематске представе“ у: И. Тодоровић, *Ритуал ума*, 104-140.

¹⁵ В. поглавље V у: исто, 141-185. На пример, ритуал литијског опхода у Тимоку и Заглавку описали су М. Станојевић и О. Васић, у Неготинској Крајини М. Марјановић, у некадашњој Ријечкој нахији А. Јовићевић, у Херцеговини Љ. Мићовић, у Босни М. Филиповић, у Малешеву Ј. М. Павловић, у Сиринићкој жупи М. Радовановић, у Охридско-струшкој области Ј. Трифуновски итд. Такође в. и: Љубомир Андрејић, *Слава – Библиографија*, Гласник Етнографског музеја 30, Београд 1968.

одгонетање структурних особености и парадигматских могућности ритуала литијског опхода.¹⁶ Пажња је обраћена и на узроке и околности настанка различитих структурних образаца, као и на недоумице у вези с проблематиком дефинисања динамичких литијских система, у вези са одређивањем праваца кретања литијске обредне поворке.¹⁷

Мит. С обзиром на чињеницу да је ово истраживање спроведено са становишта етнолошко-антрополошког приступа, посебно је истакнута и *митска подлога* ритуала литијског опхода,¹⁸ у складу са прожимањем елемената претхришћанског и хришћанског карактера који су уобличио форме овог обреда карактеристичне за српску народну религију у периоду њихове највеће ритуалне снаге (између два светска рата). У овом контексту, реконструисани су митска основа и примарни слојеви значења наведеног ритуала, при чему се водило рачуна о разматрању како централног митолошког комплекса литија, тако и о ширем ритуално-митолошком оквиру и његовим древним паралелама са сличним обредним сценаријима. Пажња је посвећена и елементима различитих „култова“ (тј. специфичних скупова ритуалних мотива и митема), присутним у ритуалу литијског опхода.¹⁹ У студији *Ритуал ума* представљени су и конкретизовани семантички класификационо-аналитички модели од кључног значаја за истраживања и одговарајућа уобличавања резултата.²⁰

Универзалије. Сасвим изузетно место у досадашњим истраживањима посвећено је повезаности ритуала литијског опхода и његових најсложенијих модела са *универзалном структуром мишљења*, у смислу оригиналног концепта заснованог на констатовању и издвајању истоветних или блиских структурних образаца, присутних у оквиру различитих културних феномена (од језичких и логичких модела до мисаоних игара, ритуала, митова итд.).²¹ Уочено је да специфични структурни обрасци присутни у различитим културним феноменима такође уобличавају и структурне моделе литијског

¹⁶ В. „Структурне особености и парадигматске могућности“ у: И. Тодоровић, *Ритуал ума*, 213-269.

¹⁷ В. „Узроци и околности настанка најсложенијих модела“ и „Недоумице у вези са проблематиком одређивања праваца кретања литијске обредне поворке“ у: И. Тодоровић, *Ритуал ума*, 247-262 и 263-269. У овом контексту од посебног значаја су радови: П. Ж. Петровић, *Из наше народне прошлости I – Запажања и осврти*; Marijan Stojković, „*Oposun*“, „*naoposun*“ i *trokratno „naoposuno“ okretanje*, *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena XXVII*, Zagreb 1929; Јован Ердељановић, *Етнолошка грађа о Шумадинцима*, Српски етнографски зборник LXIV, Расправе и грађа књ. 2, Београд 1951.

¹⁸ В. поглавље „Митска основа и примарни слојеви значења“ у: И. Тодоровић, *Ритуал ума*, 270-388.

¹⁹ В. „Древне паралеле и елементи различитих култова у ритуалу литијског опхода“, у: исто, 329-348.

²⁰ В. „Семантички класификационо-аналитички модели“ у: исто, 358-388.

²¹ В. „Универзална структура мишљења“ у: исто, 389-448.

ритуала, што је детаљно разматрано у претходним студијама.²² Уосталом, о свим наведеним *главним тематским целинама* биће више речи у наредном делу текста.

Објављене студије и нове истраживачке перспективе. Осим поменуте докторске дисертације и монографије, током претходног периода је у етнолошким научним и стручним часописима објављено и више радова посвећених истој проблематици. У Гласнику ЕИ САНУ објављен је рад *Прилог проучавању литија у сврљишком крају*, у оквиру Посебних издања ЕИ САНУ студија *Проблематика ритуала литијског опхода у светлу новијих истраживања*, а у Етно-културолошком зборнику *Особена структура заветине у Гулијану (Сврљиг) и Митска основа литија*.²³

Неки од ових радова настали су на основу прелиминарних истраживања, која су у континуитету спровођена од 1997. године, тако да су се извесни модели уочени на почетку истраживања показали као непотпуни и имагинарни (о чему је било речи и у књизи *Ритуал ума*).²⁴

Међутим, и након спроведених комплетнијих истраживања литијског ритуала, остао је простор за додатна разматрања, анализе и истраживања. Ово се превасходно односи на допунско разматрање целокупног хришћанског контекста ритуала литијског опхода,²⁵ као и на додатне импликације које произилазе из основних закључака, а које упућују на неопходност анализе различитих комуникацијских аспеката наведеног ритуала, превасходно у вези са промишљањем улоге и начина функционисања универзалне свести у ритуалима и митовима.²⁶ Такође, савремени аспекти који проистичу из покушаја обнове ритуала сеоске славе и литијског опхода (у сасвим новом културном контексту) могли би бити предмет употпуњене и додатне анализе,

²² В. претходну напомену. Такође видети и поглавље VII у: И. Тодоровић, *Митска истина Срба*, Звоник, Београд 2005, 175-239.

²³ Исти, *Прилог проучавању литија у сврљишком крају*, ГЕИ САНУ XLVII, Београд 1998, 103-120; исти, *Проблематика ритуала литијског опхода у светлу новијих истраживања*, Традиционално и савремено у култури Срба, Посебна издања Етнографског института САНУ 49, Београд 2003, 61-71; исти, *Особена структура заветине у Гулијану (Сврљиг)*, Етно-културолошки ЗБОРНИК VI, Сврљиг 1998, 305-310; исти, *Митска основа литија*, Етно-културолошки ЗБОРНИК VII, Сврљиг 2001/2002, 149-153.

²⁴ В. „Имагинарни модели и додатна структурна дескрипција“ у: И. Тодоровић, *Ритуал ума*, 87-89.

²⁵ Ова димензија литијског ритуала захтева посебну студију и истраживања, с обзиром на то да и са аспекта хришћанског одређења (које је, уосталом, било и *неопходни* саставни део ритуала) разматрани ритуал представља јасно конципирану и самосталну целину, у оквиру које су објашњени сви најзначајнији делови обредног комплекса. В. И. Тодоровић, *Хришћанска и претхришћанска димензија литија*.

²⁶ В. у другом делу овог рада.

уз напомену да су сви наведени аспекти литијског ритуала у базичним цртама већ размотрени у претходним радовима.²⁷

Савремена истраживања ритуала литијског опхода показала су да још увек постоје непознати трезори традиционалне културе Срба.²⁸ Да наведена истраживања нису спроведена управо током претходних година било би немогуће утврдити конкретне моделе ритуала литијског опхода у „класичном периоду“ – између два светска рата – с обзиром на то да је највећи део казивача у тренутку интервјуисања био у поодмаклим годинама и да већ данас велики број њих више није међу живима.²⁹

У сваком случају, ритуал литијског опхода најбољи је пример за потврду тезе о постојању скривених делова српске традиције, који у досадашњим истраживањима нису били проучени.³⁰

Апострофирани аспекти и специфичности. Након претходних општих одређења, неопходно је позабавити се и нешто опширније оним аспектима досадашњих истраживања који се издвајају услед своје специфичности и од којих су неки већ поменути у претходном делу рада, у вези са представљањем главних тематских целина.

Пре свега, неопходно је нагласити како је – у складу са усмереношћу наших истраживања која фокусирају различите моделе организације опхода – пажња посвећена установљавању јединственог *система модела литијских опхода*, конструисаног на примеру села источне сврљишке културне зоне.³¹ Дубљи увид у предочену проблематику омогућава нам и уочавање конкретних одлика базичних начела на којима почивају све варијантне различитости модела литијских опхода, тј. сагледавање јединственог стандардног обрасца који у себи садржи могућност стварања мноштва различитих форми, односно модела литијских опхода.³²

²⁷ В. „Општи савремени контекст“ у: И. Тодоровић, *Ритуал ума*, 195-198. Такође видети и радове: Душан Дрљача, *Видео-записи обновљених обичаја*, ГЕИ САНУ XLIII, Београд 1994, 183-184; Д. Бандић, Р. Ракић, *О проучавању савремених промена у обичајима и животу нашег народа*, Посебна издања Етнографског института САНУ 15, Београд 1974, 384; Драгомир Антонић, *Крстоноше у Доњој Трпчи*, ГЕИ САНУ XLIII, Београд 1994.

²⁸ В., на пример, десет досадашњих бројева Етно-културолошког зборника (1995-2005), где је представљено много нових чињеница везаних за традиционалну културу Срба, околних народа и српског етничког простора.

²⁹ В. списак главних казивача у: И. Тодоровић, *Ритуал ума*, 136-139.

³⁰ У последње време појавила су се мишљења која инсистирају на тврдњи како више не постоје разлози за теренска етнографска истраживања традиционалне културе, па је – услед тога – неопходно посебно нагласити и наведени аспект истраживања ритуала литијског опхода.

³¹ В. сажето „Систем модела литијских опхода“ у: И. Тодоровић, *Ритуал ума*, 459-460.

³² В. поглавље VI у: исто, 213-269.

Од посебног значаја је, такође, још једном скренути пажњу на поменуту чињеницу да су се специфични структурни обрасци, карактеристични за различите *сложене* културне феномене (чија је радна одредница *примарна структура мишљења универзалног карактера*)³³, на непосредан начин испољили у моделима литијских опхода, и то у тој мери да можемо констатовати како *парадигматски модел литијског опхода*, посматран као јединствени систем, представља пресликану *примарну структуру мишљења*.³⁴ Постојање управо оваквог *парадигматског модела литијског опхода* доказује присуство поменутих универзалних структура мишљења у обредним системима. Ово откриће је повезано са покушајима непосредне конкретизације начина на који се Ум манифестује у култури, у складу са ранијим промишљањима К. Леви-Строса, али и других аутора који су тражили и пронашли јединствени поредак сакривен иза наизглед хаотичне и многоструке појавности феномена културне стварности.³⁵

С друге стране, када је реч о разматрању митског аспекта литија, и овде уочавамо постојање сложеног али јасно уобличеног система, заснованог на присуству универзалних митских образаца. Митолошка анализа литијског ритуала открива велики број слојева, али су као главне одреднице издвојени – сакрални круг, свето дрво (света стабла) и владар атмосферских појава, који имају кључну улогу у формирању митске основе литија.³⁶ Циклични модел опхода литија повезан је са древним представама о универзуму, схваћеног као организам који тражи периодично ритуално обнављање, као и са представом да се космичко дрво налази у средишту света.³⁷ Овај кружни модел је у непосредној вези са прастарим и распрострањеним схватањима о обнављању

³³ В. о овој одредници у: исто, 389-448, као и у: И. Тодоровић, *Митска истина Срба*, 198-229.

³⁴ В. „Модели литијских опхода и универзална структура мишљења“ у: И. Тодоровић, *Ритуал ума*, 426-429.

³⁵ Слично као што се у тзв. природним наукама (пре свега, у савременој физици) тежи успостављању „теорије свега“, која би објединила објашњења различитих феномена и различите теоријске поставке (в. Lion Lederman, Dik Terezi, *Božija čestica*, Polaris, Beograd 1998, 369; Стивен Вајнберг, *Снови о коначној теорији*, Поларис, Београд 1977, 5), пред антропологијом – може се рећи – стоји задатак конструкције „теорије свега“ у области друштвених наука. Ову „теорију свега“ (која је у непосредној релацији са поменутих универзалних структурама мишљења) такође су наговестила размишљања К. Леви-Строса, преваходно у вези са конструкцијом једне врсте „периодног система елемената културе“ (в. у: Zagorka Golubović, *Antropološki portreti*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 1991, 185) и са трагањем, на пољу културних феномена, за структурама општег карактера, које су непосредан израз управо структуре Ума, што се самоизражава посредством митова, обреда и других појава из области културе. Наиме, Леви-Строс је „како изгледа, чврсто уверен да између начела генетског кода, према коме функционише природа, и начела према коме функционише људски дух нема у суштини никакве разлике“ (Nikola Milošević, *Predgovor* у: K. Levi-Stros, *Mitologike I*, s. XLVI).

³⁶ В. поглавље „Митска основа литија“ у: И. Тодоровић, *Ритуал ума*, 270-281.

³⁷ Ово су општераспрострањене представе. В. М. Елијаде, *Историја веровања и религијских идеја I*, 41.

космогоније, заснованим на концепту о кружном времену и о космичким циклусима.³⁸ Истраживања су такође сасвим прецизно указала и на потенцијално присуство господара атмосферских појава (типа *змаја*) у оквиру општег митског семантичког контекста ритуала литијског опхода.³⁹

У ствари, битно је нагласити да ритуал литијског опхода поседује више значењских слојева, међу којима се посебно издваја *базични митолошки контекст* заснован на два основна митска комплекса:

1. лакше уочљиви митски слој, базиран на поменутиим мотивима светог дрвета и владара атмосферских појава и
2. дубљи слој, у вези са ширим митолошким контекстом, базираним на годишњем циклусу обичаја.⁴⁰

Осим тога, у овом ритуалу је јасно изражен и *архетипски митолошки контекст*, повезан преваходно са базичним митским мотивима, као што је сакрални круг (на једном плану), односно – са помињаном *примарном структуром мишљења* (на другом, дубљем нивоу).⁴¹ У овом смислу, од посебног значаја било је спровођење одговарајуће *семантичко-митолошке анализе*, као широко конципираног методолошког поступка усмереног на разоткривање оних скривених значења која ритуалу дају непосредни смисао и која на различитим нивоима објашњавају суштински разлог спровођења одређених ритуалних радњи.⁴²

Од изузетне важности било је и аналитичко сагледавање односа ритуала литијског опхода и *глобалног мита српске народне религије*, као једне од идејних основа српских народних обичаја и веровања. Наиме, један од најзначајнијих и најсложенијих старих српских ритуала (тј. митско-обредних сценарија) свакако је и најбољи путоказ ка одгонетању и реконструкцији овог *општег мита*.⁴³

Сем предочених димензија, уочени су и анализирани и многи други аспекти литијског обреда. На пример, од посебног значаја за сагледавање феномена литијског опхода била су и разматрања односа сеоске и породичне

³⁸ Исто, 41.

³⁹ В. поглавља VII.1, VII.2 и VII.3 у: И. Тодоровић, *Ритуал ума*, 270-328. Познато је сгановиште да су „змајеви митски представници српског народа“ (Веселин Чајкановић, *Стара српска религија и митологија*, Група издавача, Београд 1994, 272). О значају змаја у српској народној религији в. у: С. Петровић, *Систем српске митологије*, Српска митологија књ. I, Просвета, Ниш 2000, 330-363.

⁴⁰ В. поглавље „Примарни слојеви значења“ у: И. Тодоровић, *Ритуал ума*, 349-357.

⁴¹ В. исто, 349-357.

⁴² Семантичка анализа, у контексту истраживања ритуала литијског опхода, базирана је – у формалном смислу – на шест основних (семантичких) класификационо-аналитичких модела који, са различитих страна, расчлањују разматрани феномен. В. „Семантички класификационо-аналитички модели“ у: И. Тодоровић, *Ритуал ума*, 358-388.

⁴³ В. „Велики мит српске народне религије“ у: исто, 458-459.

славе,⁴⁴ затим распрострањености и развоја овог обреда,⁴⁵ запаженог присуства елемената „соларног карактера“,⁴⁶ као и низа других аспеката литијског обреда, од могућности трансформисања до основних функција.

Функције. Литијски ритуал поседује већи број функција⁴⁷, што је сасвим у складу са сложености овог феномена. Наведене функције се на најопштији начин могу поделити на манифестне (јасно видљиве) и латентне (скривене), при чему би општи закључак био да је на манифестном плану основна функција ритуала литијског опхода обезбеђивање повољних атмосферских услова и родне године путем одговарајућих поступака магијског и жртвеног карактера. С друге стране, главна латентна функција овог обреда је ефикасно обједињавање целокупне сеоске заједнице, односно симболично потенцирање јединства одговарајуће друштвене групе. Литијски ритуал је пре Другог светског рата представљао главни сеоски обред у многим деловима српског етничког простора, јер је на најочљивији начин мобилисао целокупну заједницу, која је на дан литијског празника посећивала и ресакрализовала сва важнија култна места сеоског простора. На овај дан је организована и општа прослава таквих размера какве није достигао ни један други сеоски празник. Уосталом, и низ мањих обредних поступака, који су пратили литијски ритуал и улазили у његов састав, такође су потенцирали заједништво и солидарност: на пример – клање заједничког жртвеног јагњета и слично. Исто тако, осим поделе на манифестне и латентне функције (на основу критеријума *свесности* заједнице), приликом анализе ритуала литијског опхода треба апострофирати и његову аграрну, заштитну, сакралну и социјалну функцију (на основу примарних друштвених потреба као класификационог критеријума).⁴⁸ Осим тога, једна од функција литија била је и строго утврђивање (односно потврђивање) граница сеоског атара.⁴⁹

Сажето прелиминарно одређење. Спроведена истраживања су недвосмислено показала да обред литијског опхода спада међу најсложеније феномене српске народне религије и да садржи многе аспекте који до сада нису били познати.⁵⁰ Исто тако, на примеру овог обреда непосредно се сагледавају базични обрасци годишњег ритуалног циклуса српске народне религије, као и њена митско-ритуална парадигма. Овај ритуал свакако представља изванредан путоказ ка одгонетању и реконструкцији *средњињег*

⁴⁴ В. исто, 296-298.

⁴⁵ В. „Димензије ширег просторно-временско-културног контекста“ у: исто, 186-195.

⁴⁶ В. исто, 341-342; 350-353; 454-455.

⁴⁷ В. „Функције“ у: исто, 206-208.

⁴⁸ В. Д. Бандић, *Колективни сеоски обреди као културни феномен*, Новопазарски зборник 2, Нови Пазар, 1978, 115.

⁴⁹ В. Шпиро Кулишић, *Етнолошка испитивања У Боки Которској*, Споменик САН СЦП, Београд 1953, 197.

⁵⁰ В. сажете закључке у поглављу „Завршна разматрања“ у: И. Тодоровић, *Ритуал ума*, 449-469.

мита српске народне религије, односно идејног језгра на којем су базирани српски народни обичаји и веровања, предања, митови и обреди, тј. целокупна духовна култура. Можемо рећи да је наведени обред и календарски и садржајно представљао средиште традиционалне народне религије (превасходно када је реч о истоку српског етничког простора), бар у периоду који је био доступан непосредним етнографским истраживањима.⁵¹

Поновићемо да су у раду (у складу са његовом основном наменом) представљене само неке од суштинских димензија ритуала литијског опхода, али осим поменутих овај сложени феномен свакако садржи и читав низ других појавних облика и аспеката, који су детаљно разматрани у другим ауторовим студијама.⁵²

Литијски ритуал и концепти синхронијске комуникације и универзалне структуре мишљења. У другом делу се, на сажет начин, разматрају поједине од најинтригантнијих и најзначајнијих импликација произашлих из вишегодишњих истраживања и разматрања ритуала литијског опхода. Међу овим специфичностима посебно су значајне чињенице које су у раду груписане око општих одредница, као што су:

1. концепт синхронијске комуникације и
2. концепт универзалне структуре мишљења.⁵³

Наиме, на основу података произашлих из теренских етнографских истраживања традиционалне културе сагледавају се конкретизовани облици и начини општења између неких од кључних аспеката и ентитета културне стварности.

Детектовање специфичних појава: хомологни структурни обрасци. Већ је наглашено да су током претходних истраживања ритуала литијског опхода уочене извесне особене појаве: примећени су истоветни структурни обрасци, који се запажају како у обреду литијског опхода тако и у другим културним и природним феноменима.⁵⁴ Овакве специфичне обрасце идентификујемо, на пример, у – језичким и логичким моделима, митовима, бајкама, ритуалима, мисаоним играма, комплексним идејним системима, симболима, магичним квадратима, системима веровања, тестовима интелигенције, у сакралној архитектури, структури атома тј. материје, генетском коду, структури архетипова итд. Другим речима, истоветни

⁵¹ В. превасходно поглавље „Шири ритуално-митолошки контекст“ у: исто, 296-328.

⁵² Ово се првенствено односи на вишеструко помињану монографију *Ритуал ума*. Исто тако, потребно је консултовати и рад *Проблематика ритуала литијског опхода у светлу новијих истраживања* (в. напомену 23), где су такође сажето изнети неки од закључака суштинског карактера.

⁵³ Наведена терминолошка одређења формулисана су (искључиво) у складу са закључцима ове студије и одговарајућим чињеницама.

⁵⁴ В. напомену 21.

структурни обрасци уочени су у: базичном и универзалном логичком коду (систем основних елемената суда), у базичном коду српског језика (систем основних заменица и прилога српског језика), у најзначајнијем ритуалу српске народне религије (ритуал литијског опхода), у најсложенијој српској бајци тј. кодификованом миту (Баш-челик), у најраспрострањенијој и најпопуларнијој мисаоној игри (шах), у најраширенијим и најутицајнијим сакралним књигама односно текстуалним целинама, у симболима који претендују да непосредно изразе суштину универзума (индијске мандале и старокинеске представе таоа, фенг-шуи, минг-танг, ји-ђинг итд.), у најрепрезентативнијим тестовима за утврђивање интелигенције (Менсини тестови), као и у другим феноменима који показују манифестне или латентне претензије да представе или сакрализују суштинску стварност (*специфични контекст 1*).⁵⁵

Концепт универзалне структуре мишљења. Ови структурни обрасци су први пут уочени унутар базичних кодова на којима се заснива језик, односно унутар јединственог система који формирају основне заменице и прилози српског језика (*специфични контекст 2*), у непосредној вези са комплементарним системом који образују примарни елементи везани за формирање суда и принципа мишљења.⁵⁶ На овај начин је (по први пут) сагледан сложени систем који је терминолошки одређен називом *универзална примарна структура мишљења*. Наведени систем сачињавају два непосредно повезана подсистема (динамички међузависна), терминолошки дефинисани као:

1. *примарни језички модел* (систем који формирају основне заменице и прилози српског језика) и
2. *примарни логички модел* (систем који конституишу основни састојци што учествују у формирању суда, као „елементарне јединице“ феномена мишљења).⁵⁷

Услед тога што предочени комплементарни дводелни систем директно упућује на примарне основе језичко-логичког одређења и

⁵⁵ На значајан део ових аналогија већ је указано у претходним, вишеструко помињаним студијама *Ритуал ума* (поглавље VIII) и *Митска истина Срба* (поглавље VII). Друге аналогије биће предочене у предстојећим радовима, који су замишљени као (саставни) делови вишегомне целине посвећене преваходно разматрању проблематике постојања (и односа) истоветних или сличних базичних структурних образаца, као основе глобалне културне стварности. Исто тако, на бази наведених специфичних структурних образаца – у контексту (на први поглед претенциозних, али објективно доказивих) закључака који произилазе из ауторовог истраживачког приступа – засновани су, уосталом, и концепт периодног система хемијских елемената, као и аналогно замишљени концепт (ре)конструисања „периодног система елемената културе“. И ова питања ће такође детаљно бити разматрана у будућим радовима.

⁵⁶ В. одељке „Феноменологија примарне структуре мишљења“ и „Основне поставке теорије о универзалним структурним обрасцима“ у: И. Тодоровић, *Ритуал ума*, 389-401.

⁵⁷ В. *комплетну представу примарног језичког модела и комплетну представу примарног логичког модела* у: исто, 395 и 397.

манифестовања ума тј. мишљења, овај систем формулишемо управо одредницама *примарни језичко-логички модел и базични модел примарне структуре мишљења*.⁵⁸

Комуникација митско-обредних система. У ритуалу литијског опхода (у форми присутној пре Другог светског рата, с обзиром на то да је након доласка комунизма на власт овај обред забрањен)⁵⁹ сасвим јасно су констатовани ови специфични структурни обрасци, и то као најсложенији модели у оквиру ширег система који обухвата разгранати дијапазон прелазних облика – од најједноставнијих до најсложенијих (*специфични контекст 3*).⁶⁰ На овом примеру можемо непосредно сагледати динамички процес трансформисања облика, у распону од једноставног кружног опхода до најсложенијег гулијанског модела (за који се испоставило да је логични израз парадигматских могућности усложњавања општег модела литијског опхода – *специфични контекст 4*)⁶¹ који успоставља форму аналогну базичном моделу

⁵⁸ В. напомену 21. Поводом ове проблематике, такође в. и поглавље VII у: И. Тодоровић, *Митска истина Срба*, 175-239. Наиме, о феномену примарне структуре мишљења можемо говорити на основу објективних показатеља, који нам предочавају сасвим реалну и опипљиву представу, тј. структуру, до које се долази на научно утемељен и јасан начин – у основним цртама описан у наведеним ауторовим студијама.

⁵⁹ Веома су ретки случајеви да је ритуал литијског опхода – и поред забране – у неким крајевима наставио да се спроводи дужи низ година. Постоје многобројна сведочанства о покушајима српског становништва, у различитим местима, да и након забране организује литијски опход, што је било праћено хапшењима и применом силе од стране представника власти. Исто тако, забележене су и бројне приче о несрећама које су задесиле људе из тадашње власти и оне који су учествовали у рушењу сакралних објеката (светог дрвећа и заветних крстова) и спречавању литија. О забрани ритуала литијског опхода (и сличним репресивним поступцима спрам верских церемонија, спровођеним од стране власти у Србији и Југославији након Другог светског рата), као и о сукобима народа и државе у том периоду, в. у: Radmila Radić, *Verom protiv vere – država i verske zajednice u Srbiji 1945-1953*, Inis, Beograd 1995, 188-196.

⁶⁰ В. поглавље „Структурне особености и парадигматске могућности“ у: И. Тодоровић, *Ритуал ума*, 213-246. У наведеном поглављу су – уз коришћење одговарајућих шематских представа – предочене главне структурне особености и парадигматске могућности глобалног модела литијског опхода. На основу разматраних појединачних модела и њихових потенцијалних облика долазимо до конструкције дијапозона основних могућности организације базичне структуре литијских опхода. Сви разматрани тј. (ре)конструисани појединачни облици заједно сачињавају јединствени *систем*. У том смислу можемо говорити о јединственом, сложенем и вишедимензионалном, *стандардном парадигматском моделу литијског опхода* (овај модел треба разликовати од једноставног *стандардног базичног модела литијског опхода*), који у себи садржи низ варијантних облика. Наведени модел је конкретизовано и сажето презентован и путем одговарајуће шематске представе (в. у: исто, 238). У вези са границама дотичног дијапозона основних могућности (организације базичне структуре) литијског опхода, треба рећи да модел који је уочен у Гулијану представља *природну границу* – у смислу најсложенијег облика стандардног парадигматског модела (в. у: исто, 220-221).

⁶¹ В. шематске представе у: исто, 236-243.

примарне структуре мишљења, претходно уоченом на примеру (превасходно) језичких, логичких и митских модела.⁶²

Први пут су назнаке о постојању изузетно сложеног система, који је уобличавао ритуал литијског опхода, забележене од казивача из Гулијана, да би се – током даљих истраживања – дошло до свеобухватне реконструкције модела литијских опхода у источној сврљишкој културној зони (19 села).⁶³ Посебно интересантно је да и овај *општи модел* садржи јасне показатеље универзалне симетрије, предочавајући нам целокупност литијских ритуалних модела ове зоне као такође јединствени и уобличени систем (*специфични контекст 5*).⁶⁴ Наиме, у овом општем моделу такође препознајемо релације карактеристичне за најсложенији појединачни модел литијског опхода (Гулијан) и наведену универзалну примарну структуру мишљења (*специфични контекст 6*).⁶⁵

Најдоступнији закључак, који произилази из разматрања природе ових аналогича и коинциденција, представља становиште о постојању специфичне комуникације између модела примарне структуре мишљења (односно свеопштег Ума који манифестује своје структурне карактеристике, тј. своју природу) и *учесника* и *посматрача* овог изузетно сложеног ритуалног система.⁶⁶ У ствари, до објашњења предоченог феномена и одговарајућих

⁶² В. поглавље „Најсложенији облици“ у: исто, 75-103. Упоредити такође и структурне представе у: исто, 421-425.

⁶³ В. поглавље „Модел литијског опхода“ у: исто, 32-74.

⁶⁴ Када је реч о грађи из источне сврљишке културне зоне (где су уочени најсложенији и најрепрезентативнији модели литијског опхода, услед чега је ова културна зона представљала и основни *узорак* истраживања) можемо говорити и о *глобалној структури модела литијских опхода ове зоне*. Наиме, резултати истраживања упућују на потребу разликовања два *основна типа* литијских опхода (I и II), као и два *прелазна типа* (aI-II и bI-II), од којих је aI-II тип најсложенији, што све заједно можемо сагледати и као јединствени и симетрични систем (в. *представу А* у: И. Тодоровић, *Ритуал ума*, 236).

⁶⁵ Предочени општи модел литијских опхода источне сврљишке културне зоне базиран је на симетричном принципу $8(+1) - 8(+1)$, што је практично идентично базичној структурној релацији (ре)конструисаног модела примарне структуре мишљења, такође аналогног (и) најсложенијем моделу литијског опхода који је забележен у Гулијану, и који се заснива на дводелној структурној организацији са деветочланом $(8+1)$ основом коју сачињавају сакрални објекти гулијанског атара. Упоредити *општи модел* тј. *представу А* (И. Тодоровић, *Ритуал ума*, 236), *примарни језичко-логички модел* тј. *модел примарне структуре мишљења* (исто, 421-422, 425) и *просторни структурни модел гулијанског литијског опхода* (исто, 424), као и *нацрт глобалне структурне представе гулијанског модела литијског опхода* (исто, 99).

⁶⁶ Природа ове специфичне комуникације је, по свему судећи, врло сложена и захтева детаљније разматрање у засебној студији. У решавање овог проблема је, као што произилази из прелиминарних увида, неопходно укључити анализу односа у троуглу: Ум – учесник ритуала/мита (ритуално-митски комплекс) – посматрач/аналитичар разматране појаве. Наиме, тек у контексту сагледавања свеукупности релација које произилазе из наведене структурне матрице могуће је приближити се решењу ових суштинских питања из области функционисања феномена културе и принципа мишљења (у непосредној

коинциденција долазимо прихватањем објективне егзистенције извесне врсте антропичког принципа у испољавањима ритуално-митских система (*културно-антропички принципи*), аналогно одређењима из области физике, где антропички принцип подразумева „да је природа универзума у коме се налазимо снажно ограничена захтевом да интелигентна бића попут нас морају да постоје да би га посматрала.“⁶⁷

Антропички принцип у културним феноменима и моделима. У овом смислу, и литијски ритуално-митски комплекс може се протумачити као још један манифестни израз свеопштег Ума – за такву улогу наглашено погодан услед своје потенцијалне и реалне сложености (*принцип сложености*)⁶⁸ – тј. као једна врста *поруке* која је одаслана у циљу комуникације. Другим речима, литијски ритуал је кодиран унутрашњом структуром Ума, који посредством ритуала одашиље своју поруку/иманентност (обзнањивање сопствене природе) како бисмо је примили и пружили свој одговор (*принцип комуникације*). Према томе – уколико покушамо да до краја сажмемо и упростимо дотични контекст – можемо констатовати управо да се Ум (у овом случају) обзнањује кроз митско-ритуални систем, како би посведочио своју свеприсутност и суочио посматраче са својим постојањем и карактеристикама, на тај начин усложњавајући и њихову/нашу стварност, односно њихово осмишљавање сопствене стварности.⁶⁹

релацији са ритуално-митским системима). Исто тако, дихотомије субјективно/објективно, као и исти/различити просторно-временски контекст (уз потенцирање релације синхронија/дијахронија) по свему судећи су од кључног значаја за разумевање тј. разјашњавање ове проблематике.

⁶⁷ Rodžer Penrouz, *Carev novi um*, Informatika, Beograd 2004, 422-423.

⁶⁸ На основу расположивих података можемо претпоставити да се специфични структурни образци особени за „свеопшти Ум“ (како у овом раду – услед недостатка прецизнијих термилошких решења – именујемо одговарајући *суштински принцип*) испољавају у оквиру посебно сложених и значајних културних и природних система.

⁶⁹ Ово је – бар када је реч о базичним поставкама – у складу са левистросовским, као и са јунговским промишљањима комуникације између различитих димензија културне и опште стварности. У ствари (по левистросовском схватању) – „митови су производ мноштва људи током хиљаде година усменог преношења приче, у којој се она позајмљује и наново тумачи, преносећи се даље на бројне индивидуе и генерације“ и „стога је то безвремена операција која не показује 'како људи мисле, већ како митови делују а да их (људи) нису свесни“ (Z. Golubović, n. d., 186). Његово становиште је да управо „несвесни принципи духа уређују културне системе“ (isto, 191), односно да ум „има своје разлоге, а које човек не познаје“ (К. Леви-Строс, *Дивља мисао*, Нолит, 1966, 290). Наравно, историја идеја обилује и другим (у извесним аспектима) упоредивим или сличним промишљањима начина функционисања суштинских аспеката стварности, али је нама на овом месту циљ превасходно представљање закључака који непосредно произилазе из резултата и импликација конкретног, емпиријског истраживања сасвим одређеног ритуала – ритуала литијског опхода. У том смислу, овом приликом се позивамо превасходно на идејно-теоријске концепте којима смо се непосредно служили (тј. на оне контексте што са становишта разматране појаве имају сасвим конкретан значај) и који првенствено проистичу из резултата и истраживања К. Леви-Строса и К. Г. Јунга (као и њихових следбеника), што наравно не значи да се ниподаштава постојање других сродних

У наведеном контексту од посебног значаја је чињеница да се управо на самом крају своје „физичке егзистенције“ (спонтаног трајања и свестраног одржавања ритуала литијског опхода) разматрани обред (као израз општег Ума) у потпуности обзнанио прешавши у домен „духовне егзистенције“; у тренутку када је изанализиран, детектован и забележен – мит је престао да постоји у свом примарном облику, трансформишући се у другу врсту егзистенцијалне форме, односно у кодификовани мит (или *мета-мит*) који се усложњава и врши утицај на другачијем плану: не више као живи ритуално-митски систем који окупља и мобилише читаву заједницу, већ кроз писану форму која га сажима и посматра „са стране“.⁷⁰ Другим речима, разматрани ритуал се до краја испољио и структурно оформио управо на завршетку своје „живе“ ритуалне егзистенције (непосредно пред Други светски рат), а до краја је декодиран и забележен управо пред смрт његових последњих учесника и непосредних баштиника његове традиције, односно његових „унутрашњих“ карактеристика – у периоду од 1997. године (*специфични контекст 7*).⁷¹

антрополошких и филозофских сагледавања суштинских аспеката опште и културне стварности. Када је реч о К. Г. Јунгу, за овај рад је од посебног значаја његово формулисање теорије о сасвим објективној утемељености *синхронизитета као принципа акаузалних веза* (в. К. G. Jung, *Sinhronicitet kao princip akauzalnih veza*, у: *Duh i život*, Matica srpska, Beograd, 1977, односно С. G. Jung, W. Pauli, *Tumačenje prirode i psihe*, Globus, Prosvjeta, Zagreb 1989).

⁷⁰ Овакав приступ се, у одређеним аспектима, надовезује на размишљања и закључке Сретена Петровића (а у складу и непосредној повезаности са Шелинговим идејама), по којем је „појава забележене и систематизоване митологије знак (...) смрти саме аутентичне праксе, дакле, митологије повезане са официјелним култом и ритуалом, са којима иде заједно“ (С. Петровић, *Теоријско-методолошки проблеми у проучавању српске митологије*, Етно-културолошки зборник VII, Сврљиг 2001/2002, 13). У вези с претходним, потребно је имати у виду и закључак да мит „непосредно живи и обистињује се у *ритуалу* и кроз *ритуал*“, односно да – „прави, стари мит јесте једна врста култа, као што је и прави, стари култ само једна врста мита“ (исто, 15). Према томе, ни ритуал литијског опхода не може бити разматран другачије него као сложени митско-ритуални сценарио чији су многи елементи обавијени тамом прошлости или недовољног разумевања, па је до његовог суштинског значења и структуре могуће доспети тек вишедимензионалним и интердисциплинарним приступом, свесним чињенице да *примарна митска матрица*, *универзална структура мишљења*, *архетипска стварност* и *Дух/Ум* који се самоостварује кроз културу нису само апстракције, већ сасвим конкретне и реалне категорије (при чему слободно можемо рећи и да су К. Г. Јунг и К. Леви-Строс у својим радовима изнели и сасвим конкретне доказе за базичне постулате на којима се заснива ова тврдња). Опширније о овоме видети у „Глобални мит српске народне религије и ритуал литијског опхода“ у: И. Тодоровић, *Ритуал ума*, 375-378.

⁷¹ Ритуал литијског опхода је током последњег века прошао кроз неколико *видљивих* фаза, од фазе ритуалне снаге (пре Другог светског рата), преко потпуне редукције услед забране, до фазе спорадичног обнављања (од 1990. године), али у потпуно измењеним друштвеним и ритуалним околностима. Наравно, с друге стране, разматрани ритуал је током XX века бивао све више и више праћен одговарајућим записивањем (било непосредно, истовремено са његовим одржавањем, било „ретроактивно“), тумачењем и научним сагледавањем – што му је такође додало једну нову димензију и његов митско-ритуални контекст преместило

Имајући у виду ове податке, долазимо до хипотезе о постојању (тешко докучиве) „потребе“ разматраног митско-ритуалног система да се оваплоти у целокупности својих парадигматских могућности – и пређе у другу форму егзистенције (како би проширио свој утицај и поље дејства) – односно „тежње“ да комуницира са *посматрачима*, како не би нестао траг о његовом дејству. Наиме, са становишта узимања у обзир антропичког принципа – „само је феномен свести онај који може призвати хипотетички 'теоријски' универзум у стварно постојање!“⁷² јер свест је „феномен којим се сазнаје о самој егзистенцији универзума“.⁷³

Наведена улога *свести* је, сасвим извесно, од кључног значаја и приликом разматрања и разумевања дотичних специфичних појава непосредно повезаних са ритуалом литијског опхода.⁷⁴ У ствари, „коришћењем антропичког принципа – било у слабој било у јакој верзији – могло би се покушати показати да је свест *неизбежна*, због чињенице да би интелигентна бића, тј. 'ми', морала да буду присутна да би посматрала свет“.⁷⁵ У вези с овим, сасвим је логично претпоставити да универзум манифестује своју природу кроз најсложеније специфичне изразе и садржаје сопствене стварности – од најсложенијих митова, ритуала, идејних система и симбола, до језика, логике, шаха, најзначајнијих сакралних књига и текстова, тестова интелигенције, структуре атома, генетског кода итд.⁷⁶ Другим речима, логично је претпоставити да Ум/универзум комуницира кроз појаве/манифестне изразе изузетне сложености и особеног значаја и значења, међу којима су управо посебно апострофирани и митско-ритуални системи.⁷⁷

(и) на метамитско-ритуалну раван, из које извиру сасвим нове могућности деловања и оглашавања његових садржаја.

⁷² R. Penrouz, n. d., 464.

⁷³ Isto, 464.

⁷⁴ У вези са савременим мултидисциплинарним проучавањима феномена *свести* видети: *Svest – naučni izazov 21. veka*, приредили Dejan Raković i Đuro Koruga, Ћигоја штампа, Београд, 1996. Посебно треба обратити пажњу на рад: Miloje M. Rakočević, *Univerzalna svest i univerzalni kod*, 256-277.

⁷⁵ R. Penrouz, n. d., 450. О *слабом* и *јаком* антропичком принципу видети такође у наведеном делу професора физике и математике Р. Пенроуза (n. d., 449-451), који је допринео „развоју теорије непериодичног поплочавања, опште теорије релативности и основа квантне теорије“, а „велики допринос дао је и науци о свести“ (белешка о аутору у: R. Penrouz, n. d., s. 1). Као такав, Р. Пенроуз је у сваком случају изузетно компетентан саговорник када је реч о покушајима мултидисциплинарног повезивања идеја савремене физике и етнолошко-антрополошке науке, превасходно када је реч о разматрањима у вези са феноменом свести.

⁷⁶ В. поглавље VIII у: И. Тодоровић, *Ритуал ума*, 389-448. В. и напомену 68 (*принцип сложености*).

⁷⁷ Са становишта закључака ове студије *опити мит (Mum)* – који егзистира на равни колективне психе – делује као јединствена целина синхронијског испољавања (невезана за просторна и временска ограничења), на синхронијском плану укључујући и стапајући у себи различите дијахронијске (сукцесивно распоређене) видове и етапе. Овако схваћени мит има своје дијахронијске и разнолокацијске видове (само)представљања, али – са

становишта разматрања његове суштине – не може се говорити о „почетку“ и „крају“ у уобичајеном смислу ових речи. Другим речима, и наизглед сасвим удаљене (просторно и временски, па чак и смисаоно) појаве могу бити саставни делови једног истог мита – шифрованог на сасвим одређени начин и (намерно) скривеног (*принцип скривања*) од летимичних погледа и једноставног одгонетања индивидуалне психе. Ово је стога што његово поље деловања јесте управо *колективна психа*, димензија у оквиру које се и испољава одговарајућа компензаторска функција – функција мирена и превазилажења супротности, пројектовања вишег смисла који се спорадично објављује кроз различите (појединачно испољене) митове и обреде, идејне системе и веровања, духовну, материјалну и социјалну културу, кроз свеукупност духа једног народа, одређене културе или поднебља. Наиме, појединци нису свесни мита који живе и собом представљају, али је њихово несвесно (као најопсежнији део психе) и те како повезано са овим, суштинским процесима колективне психе, који одређују колективни живот, а преко њега и индивидуални. У складу са овом теоријском поставком, методолошки није проблематично тражити делове исте целине у појавама које су просторно, временски или семантички (више или мање) удаљене, по мерилима несинхронијског приступа проучавању мита, културе и ума. Смисао самосакривања мита је у томе што оног тренутка када постане рационално доступан колективној свести – мит престаје да има компензаторску функцију на нивоу несвесног, преставши да постоји у свом *основном облику* (*компензаторски принцип*). Од тада (уколико размишљамо и говоримо у терминолошко-појмовним контурама дијахронијске егзистенције) овако схваћени мит улази у фазу *другостепеног испољавања* (другостепени мит) – које у себе укључује и сва накнадна тумачења мита, односно надградњу нових облика који су настали независно од раније митско-ритуалне праксе и других облика испољавања мита – пре његовог рационалног одгонетања (базираног на научном приступу и методологији). Првостепени (основни) мит и другостепени мит надовезују се (у наведеном контексту) на базично тројство које сачињавају Ум (као извор информације), учесник и посматрач мита. У овом смислу, за иницијални Ум се везују нулти (почетни) облик мита и трећестепени мит (завршни облик мита), који представља повратак кодираних и преосмишљених информације, што је прошла кроз спознајни „филтер“ учесника и посматрача ритуално-митског система (у смислу информационе целине). На овај начин, симболички се остварује и једна врста „литијског опхода“, где се – као у моделима констатованим током етнографских теренских истраживања – почетна информација (= литијска обредна поворка) враћа – на крају опхода – на место поласка, након једне врсте (поновног) стварања, сакрализације и осмишљавања целокупног расположивог простора (тј. целокупног информационог поља). Тиме се, дакле, остварује извесна врста *самопозивања Ума* [о *самопозивању* као принципу од изузетног значаја и значајном предуслову за формулисање феномена свести видети у: Даглас Р. Хофштетер, *Гедел, Ешер, Бах – једна бескрајна златна нит*, Просвета, Београд, 2002; наиме, у овом делу су у центру пажње „заплети који настају када се систем обрати самом себи – на пример, када наука испитује науку, када влада критикује рад владе, када уметност нарушава правила уметности и најзад, када човек размишља о свом мозгу и о разуму“ (исто, 49)], односно повратка усложњене информације која је одаслана у циљу самоусложњавања и усложњавања свеукупне појавности (у складу са „иманентним потребама“ Ума), као и у циљу, пре свега, одговарајуће комуникације, која дотични иницијални Ум (у овом дијахронијском контексту) сасвим непосредно „призива“ у конкретизовано постојање. Овим се додатно проблематизује и однос „митског“ и „научног“ мишљења (тј., прецизније, митског, научног, уметничког и религијског мишљења), што је и назначено у приложеној шематској представи која холистички износи предочени идејни оквир. У овом контексту, долазимо до парадоксалног закључка да је „и наука мит“, односно да и научна анализа конципира једну врсту „преосмишљеног мита“ (*принцип митонадуке*).

Манифестовање Ума у културним феноменима. Према томе, можемо констатовати да се често најсложенији (по правилу – хармонични и симетрични)⁷⁸ структурни модели – уочљиви у манифестацијама глобалног феномена културе, оваплоћеног кроз појаве као што су језик, мит, обред итд. – заснивају на сличним или истоветним структурним обрасцима (што се може показати на мноштву различитих примера и, конкретно, на примеру ритуала литијског опхода), које је најадекватније дефинисати као *примарне структуре мишљења*.⁷⁹

Уколико се имају у виду све предочене и доступне чињенице, логично је закључити како један *виши ентитет*, који наступа на нивоу колективне психе, манипулише свим расположивим информацијама – везаним за конкретну обредну стварност ритуала литијског опхода (у оквиру сеоске славе), како би их саставио у једну јединствену целину, изванредне сложености и симетричности, на тај начин манифестујући у материјалној стварности сопствену структуру, посредством манифестације суштинских елемената своје природе. Дакле, сви практично и рационално докучиви разлози и околности, који на плану непосредних узрочно-последичних односа условљавају настанак основних елемената и појава битних за разматрани ритуал, представљају начин самоизражавања сложене *структуре мишљења* (или *структуре Ума*) о којој је било речи. И управо овим путем суштински аспекти целокупне стварности „избијају на површину“ у облику непосредно дате и приступачне *истине* о природи и суштини Ума, као феномена највеће сложености, који представља основу свеукупне појавности.⁸⁰

Значи, услед својих тешко докучивих „иманентних потреба“, односно због (непосредног) испољавања сопствених сложених структура, у циљу

⁷⁸ В. помињане моделе/структурне представе, који су презентовани у ранијим студијама. В. рецимо, моделе апострофиране у напмени 65. В. и мултидисциплинарна разматрања феномена *хармоније у природи, науци и уметности кроз историју* у: Флогистон 7, Београд 1998.

⁷⁹ Видети поглавље VIII у: И. Тодоровић, *Ритуал ума*.

⁸⁰ На примеру сагледавања начина испољавања Ума кроз мит долазимо до одређених сасвим конкретних закључака. Наиме, теоријски приступ овог рада подразумева синхронијско трајање мита (схваћеног као *света прича* – у најширем смислу овог термина – која представља духовни стожер одређене заједнице) у двоструком облику: на нивоу несвесног, односно колективне психе, и на нивоу колективне/индивидуалне свести. Прелазак митских садржаја из једног облика у други (и обратно) везан је за успостављање равнотеже на плану парадигме колективне психе (*принцип равнотеже*, близак претходно наведеном *принципу компензације*). Другим речима, мит „дозвољава“ да буде спознат (на нивоу дијахронијске екзистенције) онда када је то неопходно, да би био успостављен општи склад и равнотежа. (Рецимо, уколико се служимо расположивим информацијама долазимо на траг закључка да у ситуацијама када долази до великих промена у оквиру једне цивилизације, мит се – као сажет и приступачан текст – отелотворује на плану дијахронијске стварности како би успоставио јединство и задовољно духовну запитаност и недоумице колектива онда када је мноштво нових садржаја разорило његову кохезију. Ова теза би се могла дефинисати и као *принцип граничних периода*. О сродним проблемима видети у: И. Тодоровић, *Митска истина Срба*, 359-376).

комуникације, језгрени аспекти целокупне стварности (*мисаоно-духовно начело, Дух, Ум* и слично, што су само неке од могућности термилошког одређења „језгрених аспеката целокупне стварности“), који делују на пољу колективне психе, „користе се“ различитим ситуацијама, практичним потребама, догађајима, објектима и личностима. На тај начин су одређене *околности* (у најширем смислу те синтагме) – везане за ритуал литијског опхода – уклопљене у јасно дефинисани структурни образац, базиран на могућностима које произилазе из стандардног модела, тако да су простор и време спојени у оквиру јединственог обредног система. Другим речима, и природна и културна сфера стварности повезане су у недељиву и функционалну целину, која се, као што је у претходним радовима показано, мора схватити и анализирати вишедимензионално, односно и на површинском и на дубљем, тешко видљивом нивоу значења.⁸¹

Крајњи резултат свега тога је постојање једног, може се слободно рећи савршеног обредног система (*принцип целовитости/уоквирености*), који је сажео све могућности – произашле из ритуалних концепција литијског опхода као феномена – у извесну врсту архетипског израза, чији је најрепрезентативнији појавни облик управо модел литијског опхода који је констатован у Гулијану.⁸²

Општи систем комуникације. С обзиром на сложеност извесних аспеката разматране проблематике, многобројна суштинска питања су у овом раду морала бити изнесена у виду једне врсте дигресије у *другом (различитом) слоју текста* (односно у напоменама), као што је случај – преваходно – са разматрањем начина функционисања (*општег*) *Мита*, који егзистира на нивоу колективне психе (видети напомене 66, 70, 77 и 80), и када је реч о знацима функционисања тзв. *општег система комуникације*. Под овим општим системом у првом реду подразумевамо конструкт који у себи обједињује синхронијску и дијахронијску димензију културне стварности, али и принципе митског и научног мишљења, као и свеопшти Ум, учеснике митско-ритуалних система и посматраче (аналитичаре).

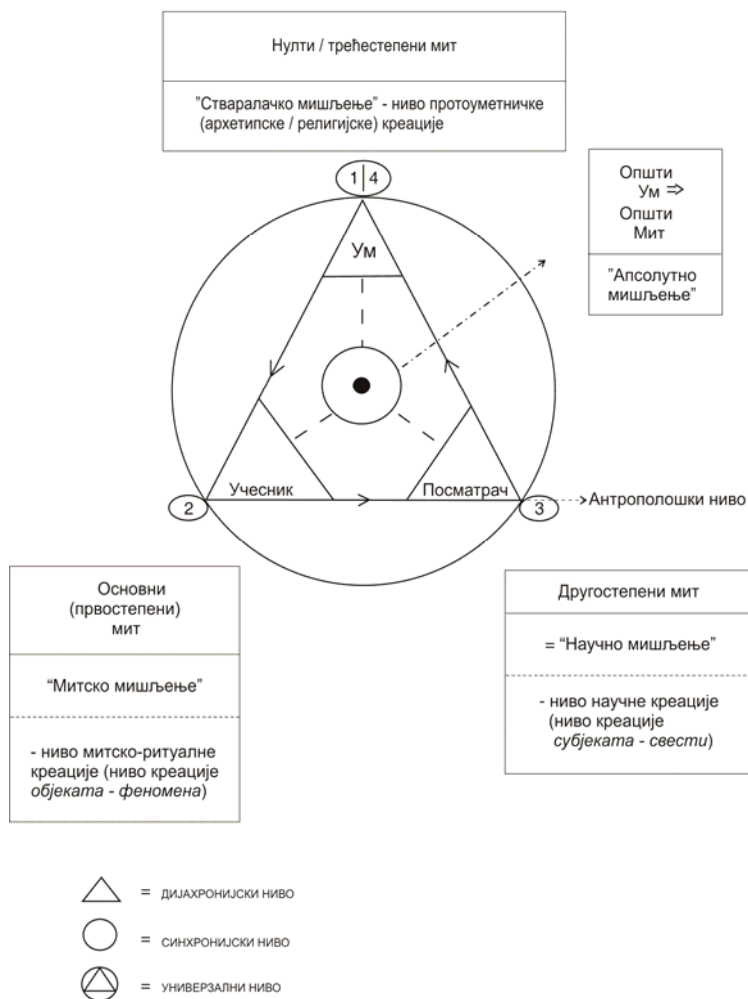
Ова питања биће додатно разматрана и у наредним радовима, а на овом месту ради илустрације наведеног контекста и појашњавања основних релација – у складу са изнесеним правцима размишљања – можемо конструисати и оквирну *представу општег система комуникације* (на

⁸¹ В. приступ примењен у: И. Тодоровић, *Ритуал ума*, 20-31.

⁸² Већ је назначено (в. напомену 65) да су релације уочљиве унутар деветочланих структурних облика – који улазе у састав образаца означених као *примарна структура мишљења* – идентичне са релацијама које примећујемо у деветочланој структури најсложенијег облика стандардног парадигматског модела литијског опхода, у пракси манифестованог у Гулијану. В. И. Тодоровић, *Ритуал ума*, 419-429.

релацији Ум – Мит), која у себи синтетизује разматрања изнесена у наведеним напоменама (видети предочену представу).⁸³

Представа општег система комуникације (на релацији Ум - Мит) :



⁸³ Елементи и базичне релације ове структурне представе се на најбољи начин могу приказати коришћењем симболичког модела троугла у кругу. Наиме, троугао у кругу је општепознати симбол (који је овде примењен у смислу најподеснијег структурног модела, способног да прикаже уочене релације), присутан у различитим традицијама у контексту означавања *врховног принципа*, односно суштинске стварности. По Ц. К. Куперу, „троугао у кругу приказује раван облика садржану у кругу вечности“ (Dž. K. Kuper, *Ilustrovana enciklopedija tradicionalnih simbola*, Prosveta – Nolit, Beograd 1986, 175).

Уколико применимо једну врсту мисаоног експеримента, у складу са претходним увидима у начине испољавања синхронијског принципа у култури, могли бисмо чак констатовати да је управо логично повезати предочени конструкт *општег система комуникације* и *базични модел ритуала литијског опхода*, с обзиром на то да и један и други модел представљају кружне повратне *опходе* (*специфични контекст 8*). У вези с овим, сасвим је логично (у контексту наведеног мисаоног експеримента) и да се наведени *општи систем комуникације* (посматран као објективни принцип) јасно отелотворио управо кроз модел аналоган моделу литијског опхода, односно да га је могуће представити управо коришћењем стандардног модела описа литијских кретања.⁸⁴

Завршно одређење. На самом крају, неопходно је подвући како ова студија у првом реду представља извесну врсту допуне и резимеа истраживањаâ спровођених током претходних година у оквиру пројеката Етнографског института САНУ (посвећених истраживању традиционалне културе Срба), а у вези са ритуалом литијског опхода, као једним од најзначајнијих феномена српске народне религије и једним од најспецифичнијих феномена духовне културе Срба. На овом месту су изложени општи семантички оквири разматране појаве, са нагласком на предочавању извесних посебно упечатљивих и индикативних закључака и конотација. Другим речима, представљене су неке од уједно најнеобичнијих и најзначајнијих импликација резултата комплетираних истраживања ритуала литијског опхода.⁸⁵

Осим тога, битно је поменути да се ова студија позива и на широко конципирани ауторски пројекат, са општим називом „Базични обрасци и митско-ритуални системи традиционалне и савремене духовне културе Срба – у контексту разматрања универзалне структуре мишљења“, који у себи садржи и низ додатних, међусобно повезаних подпројеката.⁸⁶ Наведени општи ауторски пројекат је замишљен као јединствена целина (базирана на закључцима произашлим из претходних истраживачких увида), чији је основни циљ покушај декодирања постулата српске културне стварности, као и одгонетање – на примеру различитих појава – начина функционисања

⁸⁴ В. моделе литијских опхода представљене у: И. Тодоровић, *Ритуал ума*, поглавља III и IV.

⁸⁵ С обзиром на карактер рада, предочене *импликације* су изнесене у сасвим сажетом облику, док њихово детаљно разматрање у сваком случају захтева опширну студију која би у потпуности изашла из оквира проучавања (искључиво) ритуала литијског опхода, као иницијалног подстицаја за истраживање сложене проблематике комуникације између различитих културних феномена и ентитета колективне психе.

⁸⁶ У наредном периоду планирано је завршавање и објављивање студија које би имале за циљ да додатно расветле конкретизовану проблематику комуникације принципа мишљења и митско-ритуалних система, у оквиру ширег културног и општег контекста; в. претходну напомену.

феномена културе, тј. начинâ на које се Ум испољава у митско-ритуалним системима (и културним феноменима, у целини).⁸⁷

У сваком случају, можемо констатовати да се општи закључак, који произилази из резултата спроведених истраживања, не може изнети у краткој и упрошћеној форми, али се – уколико покушамо да будемо крајње сажети – превасходно своди на констатацију како је разматрани ритуал (односно импликације које произилазе из његове анализе) изузетно погодан за доказивање хипотезе по којој су сви елементи културних феномена међусобно повезани на специфичан начин, при чему се учесници ритуала, истраживач (етнолог/антрополог/културолог) и одговарајући (истраживани или спровођени) ритуално-митски систем, као одраз принципа Ума, налазе у живој интеракцији.⁸⁸ У складу са доступним чињеницама, тешко је избећи тезу да *универзална свест*, која функционише по принципу свеопште повезаности, синхронно и смисаоно (тј. некаузално) повезује све елементе система (у овом конкретном случају система литијских опхода), без обзира на њихов временски и просторни „положај“, односно одређење. Ово се, у многим елементима, подудара са извесним закључцима истраживања К. Г. Јунга и његових следбеника, као и са кључним постулатима Леви-Стросовог приступа,⁸⁹ а уколико се ова проблематика разматра у ширем контексту, видећемо да се резултати најкомпетентнијих истраживача феномена из домена културе (од Пропа до Елијадеа) свODE на непосредно доказивање сродних теза.⁹⁰

Другим речима, тврдња да ниједна појава не постоји самостално, већ искључиво у односу на целокупни систем (аналогно антрополошком методолошком принципу да „на сваку појединост неког обичаја треба гледати као на део сложене целине“⁹¹), тј. у односу на универзалну свест – ни у ком

⁸⁷ У наведеном смислу, видети такође и опширну студију посвећену декодирању најсложенијих савремених митских система код Срба: И. Тодоровић, *Митска истина Срба*.

⁸⁸ Ово је у непосредној вези са *антропичким принципом* који произилази из открића и резултата експеримената савремене (квантне) физике. У сродном контексту в. и С. G. Jung, W. Pauli, *Tumačenje prirode i psihe*.

⁸⁹ В. претходно наведене радове. Примера ради, у свом раду о синхронизитету, као начелу неузрочног повезивања, Јунг се пита „да ли се усклађивање психичких и физичких процеса у живом организму може схватити прије као синхронистичка појава, него као узрочна веза“ (С. G. Jung, *Sinhronicitet: načelo neuzročnog povezivanja*, у: С. G. Jung, W. Pauli, n. d., 94). Он начело синхронизитета одређује као чињеницу „безузрочног реда или боље рећи смислене срећености, која може освијетлити психофизичку успоредност“ (isto, 95). Јунг наглашава како „синхронизитет није филозофски поглед већ искуствени појам који претпоставља једно мисаоно потребно начело“ (isto, 101-102).

⁹⁰ Приступ и закључци наведених аутора подударају се када су у питању суштинске одреднице, тј. када је реч о доказивању постојања универзалних принципа – карактеристичних за људску културу – које наведени аутори покушавају да сведу на ограничен систем основних елемената, односно носилаца значења.

⁹¹ Е. Лиџ, *Kultura i komunikacija*, 137.

случају није труизам, истина која се подразумева, а поготово не онда када је праћена непосредном доказном грађом из које проистичу далекосежне аналогije и сасвим специфичне конотације. Наиме, ова теза за собом повлачи и читав низ врло конкретних закључака који формулишу до сада мало познату и приступачну представу о суштини културне и опште стварности.⁹² У том контексту, ритуал литијског опхода (чије су парадигматске могућности у потпуности испољене у источној сврљишкој културној зони) јавља се као посебно потенцирани и конкретизовани израз универзалне примарне структуре мишљења, односно базичних начела Ума, оваплоћеног, на различитим нивоима и у различитом степену, у читавом спектру културних и природних појава.

Наравно, на овом месту су извесне теме само дотакнуте (у непосредној вези са конкретном емпиријском грађом и разматраним ритуалом), док њихова суштинскија анализа залази дубље у домен филозофије и сродних дисциплина, захтевајући и додатни простор посвећен тумачењу специфичних релација, односно суштине комуникације између Ума тј. универзалне свести (с једне стране) и митско-ритуалних система (с друге стране).

⁹² У наведеном смислу, довољно је упоредити тезе које су (махом у напоменама) у овом раду назначене и оквирно формулисане као: *културно-антропички принцип, принцип комуникације, принцип компензације, принцип равнотеже, принцип целовитости/уоквирености, принцип сложености, принцип скривања, принцип граничног периода, принцип митонауке*. У сличном значењу, у овом раду је посебно издвојено и неколико (осам) тзв. *специфичних контекста*, а потребно је обратити пажњу и на *правила структурисања модела литијских опхода* изнесена у поглављу „Узроци и околности настанка најсложенијих модела“ у: И. Тодоровић, *Ритуал ума*, 247-262.

Ivica Todorović

Religious Processions: Additional Results

The paper discusses several important and interesting aspects of the Serbian ritual of religious procession; the ritual is one of the main, especially elaborated and of the central importance in Serbian folk religion. During an extensive fieldwork, we were able to discover many unknown facts that pointed out to a presence of complex models and mythological images within the religious procession. This, in fact, influenced a construction of a specific methodological key, which corresponded to the complexity of the problem, based on multi-dimensional structural-semantic analytical approach (see my monograph *Ritual of the Mind*) and certain types of mind experiments, when allowed.

Key words:

ritual, religious procession,
Serbian ethnic territory,
fieldwork, universal
structure of thought,
synchronic communication

In the first part of the paper, we present a brief summary of the previously done research, while the second part of the paper covers unusual implications streaming from the results, which also point out to new possibilities for research and new perspectives. The implications of the special importance encompass concepts of synchronic communication and universal structure of thought, created with an aim to summarize and analyze specific features and conclusions connected directly with the research of religious ritual processions. That is, in the context of the paper's conclusion – the appropriate research and discussion – the religious procession (whose paradigmatic possibilities are expressed in the eastern Svrljig area) appears as a special expression of basic principles of the universal structure of thought/mind, reflected in a series of cultural phenomena (which are synchronically posted and knitted into wider and more complex systems), starting from linguistic and logical models to mythical-ritual systems.

Милина Ивановић-Баришић

Промене у годишњим обичајима у подавалским селима

У раду се износе резултати истраживања промена у прослављању годишњих обичаја у подавалским селима Бели Поток, Пиносава и Зуце, у другој половини 20. века. Истраживање је обављено у периоду 2000-2004. године.

Обичаји који се изводе као саставни део празновања календарских празника јесу тема према којој јавност показује повећано интересовање у време празновања Божића, Васкрса, појединих породичних слава, као и неких других значајнијих празника.

Повећано интересовање за наведену проблематику указује на актуелност теме годишњих обичаја, али и на чињеницу да њихово проучавање није превазиђено, а поготово да није у потпуности исцрпљено као истраживачка тема. Стога не би требало ни у будућим истраживањима избегавати празновање као тему проучавања. Позната је чињеница да се кроз празновање и одржавање обичаја као саставног дела славља преплићу многи утицаји који су у прошлости били важни за нормално функционисање једне друштвене заједнице.

Описи обичаја који су публиковани у ранијем периоду најчешће су резултат теренских истраживања и бележења у месту где се обичај одржава. Међутим, у новијем периоду, у истраживањима ове теме истраживачи теже да обичаје бележе у време њиховог обављања, а то значи током празновања, односно – да истраживач буде учесник у празновању.

На страницама које следе биће изложени најважнији резултати истраживања на тему годишњих обичаја, обављених у периоду од 2000. до 2004. године, на Пројекту 2157: *Традиционална култура Срба – системи представа, обреда и социјалних институција*, који се настављају радом на

Кључне речи:

годишњи обичаји,
промене, традиција,
савременост,
подавалска села,
друга половина 20.
века

Пројекту 147020: *Србија између традиционализма и модернизације – етнологска и антрополошка проучавања културних процеса*¹

Оквир истраживања

Истраживање задате тематике базирано је на проучавању начина празновања календарских празника и обичаја, односно на констатовању садржајних промена током друге половине 20. века. Промене су једна од веома битних одредница традиционалне културе у периоду после Другог светског рата. Стога не треба да чуди што су се стручњаци заинтересовали за проучавање промена у народној култури релативно брзо по започињању процеса модернизације. Ова тема ће сигурно још дуго бити у домену интересовања стручњака различитих профила, с обзиром на то да живимо у времену када су промене у свим областима живота и стварања значајне и врло актуелне.

Увид у објављену литературу открива повећано интересовање етнолога за тему промена већ током седамдесетих година прошлог века.² Међутим, промене које су се догађале у домену тзв. духовне културе, а посебно проучавање обичајног живота, у овом периоду су остале помало изван интересовања стручњака. Истраживање које је обављено током протеклих неколико година имало је за циљ да бар донекле попуни постојећу празнину у проучавањима. Занимљиво је да изван домена интересовања није остала само дата тематика, већ је исти третман имала и истраживана област. Увид у литературу показује да је околина Београда у досадашњим етнологским истраживањима релативно скромно заступљена.

Како већ наслов упућује, предмет овога рада су новије промене и процеси у животу и култури становника подавалских насеља, тј. преплитање традиционалног и савременог посматрано кроз годишњи циклус обичаја, односно кроз обичаје који прате годишње календарске празнике. Да би се одговорило постављеном циљу, за истраживање су одабрана села: Зуце, Бели Поток и Пиносава.³ Ова села су део околине Београда, а налазе се на јужној – шумадијској страни. У јавном говору називају се још и подавалским селима. У административном погледу, ова област се све више издваја као засебна административна целина.

Историјски посматрано, београдска околина, односно подавалски простор, била је изложена многим утицајима. То је заправо цена живљења у близини великог града. Позната је чињеница да је Београд кроз читаву своју

¹ Пројекте у целости финансира Министарство науке РС.

² Видети избор литературе цитиране у библиографским јединицама које су приложене уз овај рад.

³ У подавалско подручје убраја се и село Рипањ. Ово село није било укључено у истраживања која су обављана у наведеном периоду.

историју имао значај стратешког простора. Промене су, као последица дешавања у самом граду, у његову непосредну околину брже продирале у свакодневни живот и знатно су уочљивије него у удаљенијим областима.

Процеси друштвених и културних промена код становника Београда и његове околине уочљиви су већ од друге половине 19. века, а наставили су се кроз читав 20. век. У овом погледу је нарочито занимљива друга половина прошлог века. Стога је истраживање ограничено на период од краја Другог светског рата до преласка у нови век, пошто за ранији период нема довољно поузданих извора који би олакшали праћење промена у обичајима. Значи, објективне околности су условиле да се проучавањем обухвати период друге половине 20. века, односно – сам почетак 21. века. У овако омеђеном периоду могуће је не само посматрање обичаја из годишњег циклуса који су још увек део обичајне праксе, већ и реална реконструкција празновања на почетку испитиваног периода.

У подавалским селима, убрзо после Другог светског рата, житељи се суочавају са знатно измењеним условима и начином живота. Ово није специфичност само испитиваних села. Нове околности у којима се одвија свакодневни живот допринеле су увођењу многих иновација које су се често морале прихватати и под условљавањима. Истовремено са продирањем иновација јављала се потреба за задржавањем традиције, која све више предваја породицу. Припадници различитих генерација, а што је нарочито изражено у прве две послератне деценије, имају прилично различит однос према „новотаријама“, како су називали новине које су продирале у свакодневни живот.

Сходно реченом, уочава се да испитивање годишњих обичаја као сегмента културне стварности захтева посматрање и одређене друштвене стварности. За подавалска села карактеристично је то да су се током друге половине 20. века трансформисала од традиционално пољопривредних у приградска. Ова промена стања морала се одразити и на ранији сеоски начин живота.

Најважнији чинилац ових промена је модернизација. Индустријализација и урбанизација, као најважнији сегменти модернизације, затим повећано описмењавање младих, па и старијих, кроз систем образовања у тзв. вечерњим школама и народним универзитетима, значајно су утицали на промене у начину живота и стечених навика. Посматрање утицаја ових чинилаца на промене у домену годишњих обичаја само је један од циљева постављених у овом истраживању.

Како се из претходног текста да наслутити, циљ обављених проучавања јесте установљавање промена у прослављању календарских празника и обичаја. У етнолошкој литератури је мало радова у којима се проблематика промена у годишњим обичајима сагледава у целини. Поменута празнина је утицала на то да истраживањем буду обухваћени сви годишњи обичаји који су одржавани у периоду после Другог светског рата.

Годишњи календарски обичаји у садашњем облику представљају затечено стање једног дугог и сложеног развоја, што је наметнуло потребу проучавања тренутног стања, али у историјској перспективи. Дакле, предмет истраживања и временски оквири проучавања захтевали су да се годишњи обичаји прате и синхроно и дијахроно. С обзиром на промене које су се дешавале у друштву током друге половине прошлог века, календарски празници и обичаји посматрани су истовремено као религијски и друштвени процес.

Имајући у виду одабрани предмет истраживања, као и основне циљеве који су се желели постићи, одабран је нешто специфичнији методски приступ. Подаци су због недостатка ранијих истраживања, па самим тим и публикованих резултата, прибављани путем теренских истраживања која су највећим делом обављена током 2002. и 2003. године.

Однос – традиционално и савремено

У постављеном оквиру задате теме за истраживање, као и у излагању прикупљених података, уочљиво је стално преплитање појмова *традиција* и *савременост*. Из тих разлога је током истраживања праћено ово преплитање, па се стога и осврћем на ове појмове као на део истраживачког процеса. Током истраживања и проучавања ове теме, прошлост и садашњост су се непрестано преплитале, не само у свакодневном животу већ и у свести становника проучаваних насеља. Стога ћу се у објашњењу ових појмова највише користити резултатима добијеним непосредним истраживањем теме годишњих обичаја у подавалским селима.

Није сувишно поменути да истраживање у којем се обухвата дужи временски период и где се преплићу различити друштвени процеси не може бити окончано у једном релативно кратком периоду. Истраживања ове врсте захтевају праћење у дужем временском периоду, да би се могла у континуитету пратити предметна проблематика. Један од разлога за овакву констатацију је и тај што су теме ове врсте доста подложне променама, па свако следеће истраживање може пружити нове, до истраживања често и непознате податке. На тај начин се кроз одржавање (односно, неодржавање) појединих обичаја могу уочити различити утицаји који су подстицали – у мањој или већој мери – промене у начину живота и стварања, и то не само у ужој (породичној) већ и у широј (сеоској) друштвеној заједници.

У овом излагању, а на то ме упућују и подаци прикупљени у истраживању, *традицију* посматрам као део културног наслеђа. Али морам да нагласим да није у питању „окамењено“ наслеђе које је пренето из прошлости, већ је то прошлост која се стално оплемењује прихватањем различитих врста иновација. То би значило да се под традицијом може подразумевати стално обновљив процес. Логично се, стога, намеће констатација да је савремено оно што долази, што је ново и врло често, по мишљењу многих, напредније у односу на традицију. Међутим, треба имати у виду чињеницу да је једна од

особина традиције та да се она стално обнавља кроз временско трајање. На тај начин је она, условно речено, веза између прошлости и садашњости, односно на неки начин стално обновљиви извор.

Традиција се најчешће изједначава са оним што сматрамо културним наслеђем, односно – културном баштином у историјском смислу трајања. На овај начин схваћено традиционално наслеђе може се само до извесне границе одвојити од онога што се сматра и обично назива *савременим*. Појмови *традиционално* и *савремено* се, заправо, само условно раздвајају у временској равни. Међутим, раздвајање ових појмова ипак треба прихватити са оградом, јер оно што је *данас* савременост, може већ *сутра* постати традиција.

Традицију можемо посматрати и као процес у коме своје место налазе различити чиниоци важни за њено даље одржавање и преношење млађим нараштајима. Ово је доста значајно, јер – како је познато – оно што није од посебног значаја за заједницу, то релативно лако и брзо нестаје из свакодневног живота. Овом процесу су посебно подложни обичаји. Несврсисходност их брзо избацује из обичајне праксе. С друге стране, ако нешто заживи и уклопи се у структуру народних обичаја и понашања, пре ће се прилагодити промењеним околностима него што ће се изобичајити.

Сеоске заједнице у којима је вршено истраживање започеле су у послератном периоду са убрзаном модернизацијом. Једна од последица овог процеса јесте и повећана међусобна повезаност, али и значајнија зависност од градске средине. Промене на глобалном нивоу утицале су да се становништво околине Београда све више запошљава у друштвеним предузећима и индустрији. Последица овог процеса је промена начина функционисања сеоске заједнице, а због појачаног утицаја града на традицијску сеоску културу.

Урбанизација – као један од видова модернизације села – све значајније диктира правила понашања, али и начин живота сеоског становништва, чиме поспешује како „растакање“ свести појединца, тако и традиционалне структуре сеоске заједнице. Промене у свакодневном животу које су започеле после Другог светског рата, а нарочито током шездесетих година прошлог века, нису биле од стране свих становника прихватане на исти начин. Као што је познато, људи се тешко одричу искуства и наслеђа претходних генерација, што су многи истраживачи сеоске проблематике уочавали током својих бројних истраживања и истицали у својим радовима, а што није могло промаћи ни аутору овог рада.

Модернизација која је захватила и подавалска села утицала је на то да већ током седамдесетих година прошлог века, поред становника чије је основно занимање пољопривреда, села настањују и други образовни профили, живећи и стварајући према својим потребама. На тај начин, вредносна мерила која су у прошлости била различита, временом су кроз заједнички суживот прилагођавана и све мање су била сметња за такав суживот и решавање проблема који су његов нераздвојни део. Тиме се отворила могућност

праћења начина на који се житељи сеоских заједница сналазе у суочавању са сталним променама које се у широј друштвеној заједници догађају, а које нису само материјалне и духовне природе, већ су све чешће и у домену моралних схватања.

Једна од особина процеса модернизације јесте могућност да се у релативно кратком временском периоду у свакодневни живот сеоског становништва укључују технолошка помагала. Наравно, за овакав напредак је од највеће важности била електрификација која је узроковала револуцију у начину живота, на првом месту – продужавањем трајања дана, јер више се дневни живот породице не завршава са првим сумраком. Као последицу модернизацијских токова можемо прихватити и чињеницу да би се садашњи становници (поготово млађи нараштаји) тешко уклопили у свет својих предака.

У времену различитих техничких помагала, чија је функција олакшавање и убрзавање обављања свакодневних послова, становници испитиваних села уопште и не размишљају о томе да ли је нешто *традиционално* или *савремено*. На који начин функционишу облици традиционалне културе који су се очували до данас и како је све то уклопљено у начин живота који обележава садашњост – то уопште није ствар о којој размишљају припадници сеоских заједница, пошто се промене прихватају као саставни део свакодневице.

Процеси друштвених промена обележили су период после Другог светског рата. Један од резултата ових процеса јесу масовнија померања становништва. Слично се догодило и деведесетих година, са уласком у период транзиције. Околина Београда је изражено миграционо подручје. Другу половину прошлог века обележиле су тзв. *дневне миграције*, које су знатно допринеле убрзавању промена у сеоским заједницама и њиховом неизбежном приближавању градској средини. Промењен начин живота за појединце значио је да *сеоска свакодневица* поприма потпуно другачије облике у односу на ранији период.

Поменуте промене, али и процеси који су се догађали у испитиваном периоду утицали су на то да се села, с једне стране, све више приближавају градским стандардима, али, са друге стране, и да се све више удаљавају од своје традиционалне културе. Значи, промене у начину живота учиниле су да се сам живот убрзано и садржајно мења. Промена које су утицале на олакшавање свакодневног живота било је и у ранијим периодима, али су се оне само повремено догађале. Оне, ипак, нису биле толико изражене и нису толико широко задрале у човеков начин живота, као што се то догодило током друге половине прошлог века.

Када се све то има у виду, постаје јасно зашто наслеђена традиција, нарочито током последње декаде прошлог века, све више постаје камен спотицања. Њена особина да подсећа на прошло време, представља највероватнији разлог томе што сада само мањи део становника испитиваних

села можемо назвати чуварима традиције. Наравно, није у питању целокупно традиционално наслеђе, већ само један његов део.

Посматрано на глобалном нивоу, процес трансформација захватио је – мање или више – све области сеоског живота. Као „жива“ творевина, обичаји су веома подложни променама и прихватању иновација. Познато је да су обичаји и пре појачаних процеса светске глобализације били подложни мењању и нестајању, али и настајању – мада много успореније. Динамика ових процеса много је израженија током последњих неколико деценија. Стога није сувишно питање: у којој мери годишњи обичаји успевају да се одрже у процесу сталних друштвених промена?

Како су обављена истраживања показала, већина празника и обичаја који се могу сматрати делом традиционалне обичајне праксе одржава се и у послератном периоду. Мање или више у скоро свим обичајима који су још увек у обичајној пракси задржала се суштина празновања у једном краћем послератном периоду. Према истим истраживањима, у новијем времену су многе обичајне радње из обредне праксе измениле некадашњу симболику. Код неких обичаја симболика је делом или у потпуности изгубљена или заборављена; међутим, код многих она још увек постоји, али јој се често не зна значење. У појединим деловима обичаја уочавају се магички и религијски елементи који су релативно добро очувани. Истовремено се запажа да празновање постаје све једноличније због прилагођавања садржаја урбаним моделима, али и због све већег утицаја средстава јавног информисања (нарочито телевизије).

Садашњи поглед на празновање годишњих обичаја показује да различити чиниоци (међу њима и већ поменути) појачано утичу на трансформације и преосмишљавања устаљеног система прослављања. Непрестано је у току прилагођавање прослављања новонасталим условима живота и стварања. Не само да се обичаји скраћују, већ долази и до сажимања појединих обичајних радњи и њиховог ишчезавања због заборављања симболичног значења, а у новијем периоду је све приметније нестајање празничне обичајно-религијске праксе (приметно код тзв. мањих празника), које се у многим случајевима одржавања своди на минимум. Запажа се и замењивање традиционалних обредних реквизита сличнима фабричке производње.

У периоду омеђеном за истраживање успостављено је и неколико нових празника (7. јул и 1. мај, на пример). Они су значајни због тога што се њихово празновање поклопило са тзв. народним празницима. Празници који су и у ранијем периоду постојали, али им народ није придавао већи значај зато што нису имали за њега значајну обичајну праксу, почели су у послератном периоду да се форсирају од стране нових власти, што је нарочито уочљиво од шездесетих година прошлог века (на пример, Нова година почиње све више да потискује божићно празновање, а 1. мај преузима део ђурђевданског празновања – ђурђевдански уранак).

Обичаји из народног календара, који по мишљењу нових власти нису били примерени новом времену, а који су дуги низ деценија били устаљени у народној обредној пракси, једноставно су забрањени (воловска богомоља, литија). Овде помињем и забрану прослављања школске славе на дан Светог Саве (27. јануар), која није била само народни, школски, већ и државни празник.

Према породичној слави однос је био различит, а зависио је, пре свега, од руководећих структура у месним заједницама. Мислим да је неопходно нагласити да би неки од ових обичаја, због начина живота који су диктирале индустријализација и урбанизација, вероватно били изобичајени или трансформисани и без утицаја власти, само је питање у ком временском периоду.

У периоду после 1950. године почело је веће запошљавање у индустријским погонима и градским предузећима, па се слободно време свело на годишњи одмор, викенд и државне празнике. За празновање, а нарочито за извођење пратеће обредне праксе, то је представљало велику сметњу због смањења слободног времена, које је неопходно да би се обичајна пракса ваљано обавила. Једна од последица насталог стања је и скраћивање прослављања празника или њихово потпуно изобичајавање, као и повећана слобода у избору начина празновања. То значи да су друштвени, економски и културни процеси током друге половине прошлог века у доброј мери угрозили читав народни систем веровања и обичаја. Последица настале ситуације је да су поједини делови обичаја доведени до редуковања, а врло често и до потпуног ишчезавања.

Једно од обележја савременог друштва јесте убрзано нестајање услова за одржавање и стварање творевина народне културе. Разлог је свакако у томе што нестају друштвени, али и психолошки оквири који су неопходни за опстајање малих сеоских заједница. Познато је да је управо од тих заједница највише зависило чување и одржавање култова, обичаја и предања. Последица насталих промена јесте и уситњавање породица, што директно има за последицу смањење броја извршилаца обредне праксе.

Новија истраживања показују да је традиционална култура ипак захваћена променама, али и да њени поједини сегменти нису толико угрожени да би у потпуности нестали. Сасвим је друго питање шта је крајњи резултат овог процеса и шта треба учинити да се културна баштина заштити и сачува од ишчезавања. То је посебно важно, јер – као што знамо – ни наши преци нису живели у много повољнијим условима од данашњих, али су ипак успевали да се одупру и сачувају многе вредности.

Превреднована традиција не мора увек да буде камен спотицања за напредак. Можда јој треба само поклонити мало више пажње и боље је валоризовати него до сада, тим пре што у последње време оживљава интересовање за многе вредности које се подводе под народну традицију. Искуство говори да постајемо свесни традиције и њене важности тек онда

када она у једном дужем периоду престане да буде део свакодневног живота. Као што је познато, традиција је променљива, па свака нова историјска или друштвена ситуација захтева увек нове начине њеног преношења, али и нове „технике“ њеног уочавања.

У новије време је уочљиво да се наша друштвена заједница (шире посматрано) налази у историјском моменту који обележава суочавање са стварањем једне глобалне културе, што је, заправо, општи светски тренд. Ова нова култура почива на правилима потрошачког менталитета. Под утицајем нових тенденција, све више ће нестајати стваралачке и културне разлике које су постојале и биле важна одредница народа. Једнообразност постаје атрибут културе која се ствара и која обележава наступајуће време.

Стога је оправдано поставити питање перспективе календарских празника и обичаја. Обичаји су настали као одраз духовних схватања народа на одређеном стадијуму развоја, а у прошлости су били нека врста закона којима је регулисан живот целокупне друштвене заједнице. Значи, обичаји су настајали услед потреба друштвене заједнице за њима. Међутим, када потреба за оваквим начином регулисања односа у ужој или широкој заједници престане, они опстају и једно извесно време након промене стања.

На промене постојећих обичаја утиче измењен начин живота, а услед новина у сфери економских, социјалних и комуникативних односа. У исто време, новонастале повољне околности омогућавају стварање нових обичаја или преосмишљавање појединих делова у оквиру постојећих обичаја. На изврстан начин, процес нестајања и настајања обичаја стално је у току, па је мала вероватноћа да ће сви обичаји у потпуности нестати. Сасвим је друго питање какав ће однос појединац имати према обичајима, пошто ће он бити тај који ће одлучивати шта је важно за његов лични опстанак и просперитет.

Резултати истраживања

Током истраживања прикупљен је солидан фонд емпиријског материјала. Увидом у садржај прикупљених теренских података може се констатовати да је у обичајној пракси заступљено прослављање већег броја календарских празника, као и пратеће празничне обредне праксе. Због релативно добро очуване обичајне праксе, у проучавање су уврштени сви празници који су у народу прослављани у другој половини прошлог века. Прегледом прикупљеног теренског материјала утврђено је да се највише очувала празнична обредна пракса у зимском и пролећном периоду године, мање током лета, а током јесењег периода готово је избочијена.

У периоду омеђеном истраживањем, а према прикупљеним теренским подацима, јасно се издвајају две фазе. У првој фази, коју оквирно можемо сместити у период до краја шездесетих година прошлог века, запажа се да су обичаји прилично заступљени у свакодневном животу проучаваних сеоских заједница и да на неки начин диктирају правила понашања чланова ових

заједница. Већ у овом периоду почињу да се назире промене које ће касније бити знатно уочљивије.

Ово је и период када држава уводи одређене забране које директно утичу на редукацију празничног садржаја. Дакле, одређене структуралне промене у празничној обичајној пракси почињу већ у овом периоду. Промене у празновању, између осталог, условљавају и друштвени процеси о којима је претходно било речи.

Друга фаза проучавања обухватала је последњу деценију 20. века и прве године 21. века. Најважније обележје овог периода јесте обнављање појединих обичаја који су били забрањени у послератном периоду, или су због других разлога престали да се празнују. Поједини празници су добили на већем значају самим тим што је дан њиховог празновања проглашен за државни празник. На тај начин су многи, који су то раније желели а нису могли због обавеза на послу, добили могућност да на прави начин прославе празник.

Одређене повластице и форсирање празновања појединих празника из народног (одн. црквеног) календара од стране власти и медија није ублажило редуцирање празничне обичајне праксе, које се догодило у периоду седамдесетих и осамдесетих година прошлог века. Празнични календар је постепено или брзо задобио другачији изглед у поређењу са периодом непосредно после Другог светског рата. Осим изгледа, променио се и смисао празновања и одржавања обичаја код оних становника који су наставили да поштују народну традицију.

Прикупљена емпиријска грађа омогућава да се, условно речено, сачине два модела у функцији лакшег сагледавања промена насталих у прослављању празника и празничних обичаја током једне године. Ове промене су, заправо, праћене у два пресека:

1. од краја Другог светског рата до краја шездесетих година прошлог века и
2. у време истраживања – значи, после 2000. године.

Током истраживања, поред тежње да се сакупи што више емпиријског материјала, тежило се и уочавању насталих промена у годишњим обичајима у другој половини 20. века.

Задатак који је постављен у истраживању јесте да се установе, онолико колико је то у овој прилици било могуће, настале промене у садржају празновања, али и да се утврди значај који су празници и празнична обредна пракса имали у ранијем периоду, а који имају у садашњим условима. Због тога, а да би се одговорило постављеном задатку, истраживање се, као и каснији рад на сређивању сакупљене теренске грађе, заснивало на упоредној анализи прикупљеног емпиријског материјала према два формирана модела.

У даљем тексту биће сажето изложени резултати истраживања годишњих обичаја. Пошто су до сада помињане неке опште карактеристике, у

даљем тексту ће акценат бити стављен на промене које су се у испитиваном периоду догодиле у садржају празновања, као и у функцијама појединих обичаја.

Промене у садржају годишњих обичаја. Да би се могле на одговарајући начин сагледати промене настале у садржају празновања годишњих обичаја у другој половини 20. века, било је неопходно, пре него што се кренуло у истраживање, одредити параметре на основу којих би се, што је могуће веродостојније, утврдило раније и постојеће стање годишњих обичаја. На основу упознавања са предметном проблематиком, сматрала сам најмеродавнијим упоредно сагледавање, кроз два пресека релевантна за анализу, елемената који чине основну структуру празничног обичаја. Истраживање је показало да су елементи прослављања најважнији, па је стога анализа и усмерена према њима: *време прослављања, простор одржавања, учесници у обичају, обичајне радње, обредни реквизити*. Ови елементи омогућавају адекватно утврђивање насталих садржинских промена у периоду који је био оквир за истраживање.

- *Време прослављања.* Када је у питању време прослављања празника и годишњих обичаја, јасно се уочавају две категорије времена. *Датумско* време је конвенционално и повезано са одређеним датумима у току године. То значи да је датум прослављања за сваки празник унапред одређен календаром. На ово време појединац и његова заједница немају утицаја, већ се прилагођавају унапред датим временским оквирима празновања.

Друга категорија времена је сегментирана и условно се може назвати *дневним*, односно *вишедневним* временом у празновању. То подразумева концепцију прослављања празника и извођења обичајних радњи прилагођених, зависно од тога који се празник слави, дневном или вишедневном временском трајању. Значајно је да сегменти временског одређења празновања зависе од породичне и индивидуалне организације, мада постоје (данас не превише строги) временски оквири за обављање појединих обичајних радњи.

Увид у прикупљени емпиријски материјал показује да се датумско време празновања задржава или губи у зависности од тога да ли је празник престао да се празнује или не. У овом погледу се уочава да се већ педесетих година прошлог века, а нарочито у каснијем периоду, у структури славља постепено нарушава временска организација у обављању појединих обичајних радњи.

Прикупљена теренска грађа указује и на то да су после деведесетих година прошлог века у дневном, односно – у вишедневном ритму обележавања празника настале одређене промене. На пример: печеница се скоро уопште не коље на Туциндан, већ се то обавља на Бадњи дан, када се она и пече; полагајеник не долази више рано изјутра, већ у току преподнева; на Божић се не устаје сувише рано да би се божићно ђубре избацило напоље, а судови поспремили, већ се по устајању прво очисти кућа, па се онда обављају

други послови; васкршња јаја се не боје искључиво на Велики петак, већ се то може чинити и у суботу; за сеоске и породичне славе не спрема се ручак, већ се све чешће поставља вечера; *услава* се на Божић и породичну славу све чешће помера иза поднева итд.

Вишедневно празновање је током шездесетих година почело да се изобичајава, или да се делом редуцира. Остаје само тродневно празновање Божића, Васкрса и Духова, које је прихваћено и од стране цркве.

Промене су наступиле и када је у питању *време* за обављање појединих обичајних радњи на дан самог празника, јер се оно „прилагођава“ извршиоцима појединих делова обичаја. Поремећај некадашњег радног циклуса доводи до веће флексибилности и слободе одлучивања при обављању обичаја него што је то било у ранијем периоду. Током разговора се могло чути да би требало *тада и тада*, али *ми радимо тако*, или – отприлике – стари су радили како је требало, а ми радимо како можемо.

- *Простор одржавања обичаја*. За годишње обичаје је од посебног значаја простор где се одржавају обичајне радње. Истраживање теме је показало да су по овом питању посебно значајни: кућа, двориште, шума, сеоски простор, црква. Упоредна анализа прикупљене грађе показује да су у послератном периоду и у овом домену наступиле одређене промене. На овом месту ће се указати само на оне најзначајније.

- а) Простор за извођење обичаја на Бадњи дан, Богојављење, Покладе, Младенце, Велики петак, Марковдан, Духове и неке друге празнике није се променио у току испитиваног периода. То је простор куће, дворишта, шуме, цркве, села.
- б) Код празника код којих су изобичајени поједини сегменти обичаја дошло је до сужавања простора за одржавање обичаја. Као илустрација могу послужити примери: деца не иду на Материце у комшилук, тако да се обичај своди само на породично домаћинство; маскирана деца обилазе само један део села, а не читаво село; на Васкрс се не иде на игранку у *порту*, па је празновање углавном сведено на простор куће и дворишта итд.

Празници код којих је изобичајена обичајна пракса поштују се и даље, али сада као црквени или државни празници, па се простор који је био важан за пратећу обичајну праксу губи из празновања (нпр. Свети Игњат, Видовдан, 1. мај).

- в) Деведесетих година прошлог века обнављају се поједини обичаји који су били забрањени. То је и разлог појављивања нових места прослављања у односу на ранији период: школа, црква, шири сеоски простор (нпр. Свети Сава као школска слава, литија, Српска нова година).

Упоредна анализа два модела прослављања годишњих обичаја показала је да се већина годишњих обичаја – како раније, тако и данас – одржава у оквиру породичног домаћинства (нпр. Бадњи дан, Божић,

Богојављење, Младенци, Цвети, Васкрс, Свети Илија, породична слава и др.), а у знатно мањем обиму – у оквиру сеоског атара (нпр. Бадњи дан, Ђурђевдан, Задушнице, сеоске славе, породичне славе).

Промене које су се догодиле у календарским обичајима који су одржавани у оквиру сеоске заједнице представљају резултат промена на нивоу породице као уже целине и све мањег интереса појединца да се обичаји одржавају у континуитету. Тако долази до нестајања читавог обичаја (нпр. Лазарице, Бела недеља – маскирање и љуљање на јавним местима), или само неких његових делова (нпр. излазак у *порту* на Васкрс, ђурђевдански уранак, излазак на Авалу на вашар за 1. мај и 7. јули).

Од деведесетих година прошлог века, на већину празника се запажа повећан одлазак у цркву на јутарњу службу. После црквеног обреда, празновање и извођење обичајних радњи наставља се код куће, у зависности од тога који се празник прославља.

- *Учесници у обичајима.* У прошлости је најважније обележје празновања било окупљање свих чланова породице. Ова одредница празника била је у једном периоду послератне историје у другом плану. Поновно давање на значају празницима, у последњој деценији 20. века, има за последицу да се све више тежи окупљености свих чланова породице. Окупљање породице у ритуалима прослављања празника и обележавања обичајне праксе било је значајно из још једног разлога. Сваки члан је имао своја задужења, односно одређене улоге у извођењу обичајних радњи. Појединачна задужења су била унапред одређена према породичном статусу сваког члана. То су уједно биле и прилике када је појединац био потребан заједници, али и када је заједница била потребна појединцу. Празници су у прошлости, поред других чинилаца, одређивали смисао живљења и истовремено доприносили ојачавању породичне и сеоске заједнице.

Као и у другим областима, и у календарским обичајима је током друге половине прошлог века дошло до одређених промена у садржају. Ове промене су се одразиле и на учеснике, односно извршиоце обичајних радњи. Према истраживању, најчешћи извођачи појединих делова обичаја јесу: *домаћин, домаћица, мајке, очеви, деца, полаженик, гости, становници села*. Улоге су скоро идентичне у оба периода одређена у истраживању, наравно код оних годишњих обичаја који се и даље одржавају.

Већ је поменуто да су поједини обичаји у послератном периоду изобичајени. Изобичајавање целог обичаја или само појединих његових делова смањило је потребу за бројем и врстом извршилаца. Тако, на пример, на Ђурђевдан момци и девојке не беру више биље, па самим тим не одлазе ни на текућу воду; млади одбијају да беру траве и цвеће за ивањдански венчић, па се он почиње куповати на градским пијацама; млада не *полази* родитељску кућу на Младенце, па су се изобичајили и *младенчићи*; јаја за Васкрс све чешће боји и млађа особа итд.

Обнављање неких обичаја утицало је на то да се прошире број и врста учесника и извршилаца празничних обичаја. Тако, у обележавању школске славе учествују свештеник, родитељи и деца; у литији су обавезни учесници, поред свештеника, колачар, старији мештани и деца; у Врбци учествују свештеник, деца и родитељи итд.

Повећано одсуствовање чланова породице у време прослављања појединих обичаја, у периоду од шездесетих до деведестих година прошлог века, имало је за последицу преузимање улога. Најчешће је то било због одсуствовања мушкараца од куће, па су жене често биле принуђене да преузимају њихове улоге ради настављања одржавања обичајне праксе. С друге стране, околности живљења довеле су и до смањивања броја чланова породице. Стога није реткост да мушкарац или жена остану да живе сами у кући. Пошто обично не желе да прекину обичаје ни када су сами, принуђени су да у тим приликама преузимају женске, односно мушке улоге.

- *Обичајне радње*. Период до шездесетих година прошлог века карактерише релативно добра очуваност празника и обичајне праксе у току године. Ово је резултат појачане затворености сеоских заједница, али и задржавања већег броја становника на селу, у односу на број оних који су егзистенцијом везани за град. Одржавање и веровање у „моћ и снагу“ појединих обичајних радњи и празника годишњег циклуса, по мишљењу заједнице и појединца, омогућавало је несметано одвијање свакодневног живота. То је, заправо, био и један од начина њиховог чувања од заборава.

Увид у прикупљени емпиријски материјал и упоредна анализа обичајних радњи за два истраживана периода показују да је у овом сегменту празновања дошло до одређених промена.

Већ је поменуто да су током истраживаног периода поједини празници изгубили важност у народном обичајном календару. Обичајне радње које су биле саставни део празновања ових празника изобичајене су јер су изгубиле на значају.

Празници код којих је у ранијем периоду било мало обичаја, попут Светог Игњата, Крстовдана, Светог Трифуна, Младенаца, Видовдана, Преображења, поштују се као црквени свеци, пошто обичајне праксе више нема или је сведена на минимум.

Код празника са садржајнијом обичајном праксом, са престанком извођења појединих обичајних радњи не ремети се нарочито утисак о целовитости празника. То је, на пример, случај са Бадњим даном, Божићем, Богојављењем, Васкрсом, Ђурђевданом, породичним и сеоским славама.

Период истраживања обележиле су промене, не само у начину живота већ и у животном окружењу. Последице промена одразиле су се и на садржај обичајне праксе. Тако се, на пример, *истављање* печенице раније оглашавало прангијама, а у последњој деценији петардама, ватреним оружјем или никако;

на Божић се не умива изворском водом, већ водом из водовода; ручак за породичну и сеоску славу замењује се све чешће вечером итд.

Обнављањем обичаја, у обичајну праксу уводе се нове обичајне радње. У питању су, претежно, колективни обичаји (литија и школска слава).

Захваљујући старијој сеоској популацији, празници и обичаји се у извесној мери задржавају и обављају. На тај начин се, бар донекле, задржава континуитет у празновању. Друго је питање шта ће се догодити са обичајима када њихово извршење преузме, због смене генерација, садашња средња и, поготово, млађа генерација.

- *Обредни реквизити.* Празновање и одржавање обичаја незамисливо је без одређених реквизита. Под реквизитом се у овом случају подразумева све што учесницима помаже у извођењу појединих обичајних радњи. Задржавање или нестајање обредних реквизита зависило је, пре свега, од значаја који је обичај имао у испитиваном периоду. Пошто је током друге половине прошлог века дошло до одређених промена у обичајној пракси, то су и изглед и улога реквизита прилагођени новонасталој ситуацији. Реквизити који се најчешће употребљавају, или су пак у прошлости употребљавани током извођења обичаја, јесу следећи: различито дрвеће, биље, животиње, предмети, поврће, воће, хлеб, тамјан, свеће, кадионице и др.

Шта се на основу прикупљеног емпиријског материјала, али и на основу свега напред реченог може закључити о годишњим обичајима у испитиваном периоду? Релевантни елементи, значајни као показатељи стања годишњих обичаја, у испитиваном периоду показују следеће:

1. празнични обичаји се највећим делом задржавају;
2. због редукције појединих обичајних радњи долази до промена у празничној обичајној пракси;
3. потпуно се губе празници и обичајна пракса;
4. обичајна пракса на поједине празнике се избичајава, а празник се поштује као црквени светац;
5. уводе се нови празници.

Деведесетих година прошлог века приметно је враћање вери, што је донекле утицало и на промену односа према обичајима. Међутим, обнављање појединих забрањених обичаја ипак није у довољној мери прихваћено. Саговорници су у разговорима изнели запажање да је у почетку (по обнављању) много више мештана присуствовало њиховом извођењу, него што је то био случај у каснијем периоду. Који су разлози видљиве незаинтересованости за наставак одржавања (обновљених) обичаја – то је занимљива тема за неко будуће истраживање.

Промена функција календарских обичаја. У сеоским заједницама традиционалног типа време празновања је подразумевало да се све свакодневне обавезе и послови морају прекинути док празник не прође. То значи да су у ритму свакодневног живота ових заједница постојала два унеколико различита временска периода – тзв. време рада, односно време када се обављају свакодневни послови, и време празновања, када се углавном уздржавало од било каквих *већих* и *тежих* послова, изузев оних свакодневних. Ови временски циклуси смењивали су се у правилним размацима током једне године. Празнични и радни дани су били у потпуности садржајно различити.

Једно од обележја празничних дана јесте и обичајна пракса, од чијег правилног испуњавања је, како се мислило, зависио просперитет, али и опстанак заједнице. Ова обичајна пракса била је одраз организације породичног и сеоског живота. Празници, односно обичајна пракса, доскоро су били и нека врста регулатора понашања појединца, уже посматрано, али и сеоске заједнице као ширег колектива. У време када су ове заједнице биле упућеније на самоопстајање, а мање под утицајем градског начина живота (што постаје обележје послератног развоја), годишњи обичаји су били један од кохезионих елемената у одржавању и ојачавању друштвених веза.

Како је већ наглашено, после Другог светског рата, услед форсирања одређених друштвених процеса, промене у свакодневном животу постају све брже и све видљивије. Промењен начин живота темељно је уздрмао традиционалну организацију сеоских заједница, које су се онда морале уклапати у новонасталу друштвену ситуацију. Из тих разлога је оправдано поставити питање: како се нова организација живота одразила на функције годишњих обичаја?

Да би се утврдило како су се иновације у начину живота одразиле на годишње обичаје у испитиваним селима, подразумевало се да се функције обичаја посматрају:

1. на нивоу породице и појединца и
2. на нивоу шире сеоске заједнице.

На тај начин су промене постале много уочљивије.

- *Промена функције годишњих обичаја одржаваних у оквиру породице.* Посматрајући годишњу обичајну праксу која се одржава у оквиру породице, може се констатовати да су промене уочљивије на функционалном него на формалном нивоу.

На основу емпиријског материјала може се закључити да су – на почетку и на крају испитиваног периода – основне функције ових годишњих обичаја измењене или редуковане у појединим сегментима.

1. Циљ одржавања обичајних радњи у којима се препознаје *магијска пракса* био је да се обезбеде задовољавајући природни услови који су од

важности за сопствену производњу. Магијска пракса је посредним путем требало да омогући појединцу и заједници да утичу на природне појаве.

У новијем периоду, тј. у време обављених истраживања, може се констатовати да је магијско-религијска функција обичаја готово заборављена. Видљиво је да се у склопу извођења обичаја задржавају и поједине магијске радње, али не из веровања у њихову моћ, већ зато што је то део обичаја и што су и старији тако радили. Најчешће се и не зна зашто се понеке обичајне радње обављају, мада су припадници старије генерације знали да за неке од обичајних радњи објасне разлоге обављања.

2. Како се може и претпоставити, највише обичаја из годишњег циклуса одржавано је у оквиру породице, односно – у кућним условима. Свако од чланова породичне заједнице имао је своја задужења. У време аутархичног привређивања и поприличне затворености заједница, обичаји су били важан кохезиони елемент, па су на одређен начин доприносили и *учвршћивању породичних односа*.

Чланови породичне заједнице се кроз своје обавезно присуство у прослављању обичаја, али и кроз обављање празничних обичајних радњи за које су задужени, удружују ради остварења заједничких циљева. На првом месту је било осигуравање плодности и берићета за своју ужу и, посредно, за ширу заједницу, па потом и учвршћивање комшијских и рођачких односа, као и остваривање забаве и дружења.

Између два периода узета за анализу била је поремећена интеграција на нивоу породице, а због немогућности присуствовања одржавању појединих обичаја. Током последње деценије прошлог века донета је одлука да празници попут Божића, Васкрса и породичних слава буду нерадни дани, па је тако већина становника испитиваних села добила могућност да ове празнике, у бројно смањеној породици, обележи онако како сматра најпримеријим.

Празници у чијем се одржавању осећала већа упућеност на родбинско посећивање (породичне и сеоске славе), али и учвршћивање комшијских веза (на пример, Материце), редуковани су у једном делу обичајног исказивања. Ови празници су, заправо, изгубили *спољна* обележја празновања. Нису, међутим, изобичајени као празници, већ је само сужен простор њиховог прослављања, пошто се све више свде на породичну заједницу.

Шта је узроковало промене у одржавању годишњих обичаја у испитиваним заједницама? Један од разлога, наравно не и једини, јесу појачане миграције као последица школовања деце. Већ почетком шездесетих година прошлог века, млађи чланови породице упућују се на школовање у град. Њихова жеља је да заврше школу, да се у граду запосле, а код појединаца – и да се временом настане у градској средини. Значи, тежња новостасалих генерација јесте да обезбеде своју материјалну егзистенцију, али и да промене место пребивања. Запошљавањем чланова средње генерације, претежно у градским предузећима, ова групација је променила не само свој друштвени положај, него и функционисање своје породице.

Породица је у новим околностима приморана на прилагођавање, што је и основни узрок промена у породичним односима. Промене у начину живота утичу на видљиву структурну реорганизацију породице. Ранија подела задужења у породици по полу и узрасту постаје, једноставно, неодржива у новонасталим условима живљења. Из тих разлога, све важније функције у породици преузимају они чланови који немају обавезе изван села. У питању су најчешће жене које нису запослене, мушкарци по пензионисању и деца предшколског узраста. То је био једини начин прилагођавања многих породица новонасталим околностима, али и потребама њихових чланова.

- *Промена функције годишњих обичаја одржаваних у оквиру сеоске заједнице.* Годишњи обичаји су до значајнијих друштвених промена били део свакодневног сеоског живота. Према њима је друштвена заједница одређивала ритам својих редовних дневних обавеза. Послови су у току године започињани, али и завршавани према одговарајућим празницима, што се и сада приликом теренских истраживања може чути. Потреба за неком врстом организације и друштвеног реда обавезивала је чланове заједнице на поштовање празничних обичаја, а све због умањивања стрепње од онога што може донети будућност. Обичаји су донедавно били механизам којим је сегментирана година, али и којим се омогућавало правилно функционисање друштвеног живота одређене заједнице.

Годишњи обичаји одржавани на нивоу села имали су задатак да задовоље:

1. опште потребе сеоске заједнице, али такође и
2. потребе домаћинства, а тиме и појединца као његовог члана.

Одржавање годишњих обичаја календарског циклуса на нивоу сеоске заједнице требало је да задовољи заједничке потребе целокупне те заједнице, а кроз задовољавање потребе породице и појединца – као њених саставних делова.

Ове потребе су исказиване на два нивоа:

1. на манифестном нивоу, кроз одређене видове окупљања и
2. на латентном нивоу, где су коришћене као нека врста регулатора понашања, којима су учвршћивани друштвени односи на нивоу читаве сеоске заједнице.

У новијем периоду, ове функције обичаја готово су у потпуности нестале, јер се обичаји одржавају у прилично измењеним околностима у односу на ранији период. Тако, на пример, окупљања у време сеоских слава нису ни изблиза фактор зближавања као што су била у ранијем периоду.

Промене које се запажају у годишњим обичајима чији је простор одржавања атар сеоске заједнице представљају, између осталог, резултат промена насталих у породици, као и промена у схватањима, што за последицу има све мању заинтересованост њених чланова да наставе са одржавањем

појединих годишњих обичаја. То би значило да су се промене у породици одразиле и на породичну заједницу и на село као шири колективитет, па самим тим и на одржавање појединих годишњих обичаја. На тај начин слаби и поштовање дотадашњих норми понашања, али и интегративна функција коју су ови обичаји донедавно имали у склопу уже и шире заједнице.

Узроци промена календарских празника и обичаја. Другу половину 20. века на нашим просторима обележили су период социјализма односно самоуправљања и период транзиције (после деведесетих година). Да би било јасније зашто је поменути период значајан у домену проучаване проблематике, неопходно је указати на то колико су, заправо, глобални процеси утицали на губљење обичаја у потпуности, или на само неке делимичне промене, а колико су допринели ревитализацији годишње обичајне праксе. Није на одмет поновити да су промене у празновању само одраз друштвено-економских промена у друштву, па и у испитиваним селима као његовим саставним деловима, а да су оне у овом периоду заиста биле не само интензивне већ и корените.

Савремене друштвене и културне промене које су захватиле и подавалска села измениле су традиционалне обрасце живљења, а у тим оквирима – и празничну обичајну праксу. Модернизација (са индустријализацијом и урбанизацијом), затим атеизација, па деатеизација, односно ревитализација религије, само су неки од најважнијих чинилаца промена о којима је било речи у овом тексту, а испољавали су се кроз општедруштвене процесе и нису специфичност само овог простора.

Проучавање промена у обичајима не може се издвојити из контекста посматрања целокупних догађања на ширем друштвеном плану, током друге половине прошлог и почетком овог века.

На промене у празновању календарских празника и обичаја највише су утицали већ поменути глобални друштвени процеси, који су се догађали између два испитивана периода, а посебно:

- а) *атеизација* на почетку испитиваног периода,
- б) *покушаји ревитализације вере* на крају испитиваног периода и
- в) *урбанизација*, шире посматрано, која је обележила читав проучавани период.

Ови процеси су се различито одразили на задржавање, односно на престанак одржавања календарских обичаја – како на нивоу породице, тако и на нивоу села.

Непосредно по окончању Другог светског рата успостављају се нови друштвени односи, којима се у потпуности раскида са наслеђем претходне државе, па и са црквеним наслеђем. Резултат нове државне политике јесте и званично прокламовање *атеизације*, која за последицу има велике промене у схватањима становништва у односу на наслеђену традиционалну културу, па

и на празновање као један њен део. Међутим, истраживања показују да процес атеизације није захватио сва испитивана села истим интензитетом. На степен њене прихваћености, односно неприхваћености, утицале су, пре свега, месне власти. У сваком случају, за време разговора истицала се ова чињеница, али и *жал* због напуштања обичаја. Колико је то било искрено исказано осећање, тешко је рећи, али је било доста горчине у објашњењима разлога напуштања традиције, односно прослављања обичаја.

Почетком деведесетих година прошлог века, поред других промена, српско друштво је захватио процес ревитализације религије. Видљиво је било повећано јавно испољавање религијских осећања, као и повећано посећивање цркава, не само у време празничних служби. Многи житељи испитиваних села почели су у ово време да мењају свој однос према цркви и црквеном учењу. На промену односа према званичној религији утицало је и грађење нових цркава у селима у којима их у ранијем периоду није било.

Поред ових општедруштвених процеса, на промене у годишњим обичајима утицала је генерацијска и полна поларизација. Тако, стицајем најразличитијих околности, најзаслужнији за одржавање годишњих обичаја јесу припадници старије генерације (рођени између два светска рата).

Припадници млађе генерације, будући подложнији утицају иновација, одричу се лакше и брже многих традиционалних вредности (па и обичаја), сматрајући их застарелим и превазиђеним. Поједини казивачи су, више успут, говорили о томе да њихова деца сматрају поједине обичаје непримереним времену у коме живе. А она су то и потврђивала својим односом према разговору на ову тему.

М. Ивановић-Баришић, *Библиографија*:

2002.

- *Трансформација годишњих обичаја у подавалским селима у периоду после Другог светског рата*, магистарски рад, Београд, 1-215.

2003.

- *Годишњи обичаји у подавалским селима*, Традиционално и савремено у култури Срба, Посебна издања Етнографског института САНУ 49, Београд, 57-59.

2004.

- *Временско одређење празника и годишњих обичаја у подавалским селима*, Гласник Етнографског института САНУ LXII, 257-266.

- *Традиционално наслеђе и савременост*, Традиција и савременост, Филозофски факултет у Бањој Луци, Научни скупови 5/II, Бања Лука 2004, 743-754.

2005.

- *Дневне миграције и њихов утицај на сеоску свакодневицу на примеру околине Београда*, Научни симпозијум „Србија и савремени процеси у Европи и свету“, Географски факултет и др., Београд-Тара, 439-444.

Milina Ivanović-Barišić

Changes in Annual Customs in the Villages Underneath the Avala Mountain

The research on annual customs undertaken during 2000-2004 has shown that the 2nd half of the 20th century witnessed massive changes in the content of celebration, implying therefore the changes in the customary practice. In the 1950's and for a large part, 19060's, customs and rituals performed belong to the inherited traditional ritual practice. After these two period, the changes appear more clearly, but not of the same intensity. Within holidays of a lesser importance, these changes are more profound: the ritual practice got easily and faster transformed, especially among so called church holidays. Among the holidays held by the people as having more importance, in spite of certain alterations, the kept ritual practice appears more solid and meaningful. The social changes in the period have influenced adaptations and alterations in celebrations, especially the process of modernization and industrialization, as well as fast urbanization of the rural areas. Furthermore, the alterations were influenced by the government prohibitions of certain holidays, atheism, secularization, and recently, a revitalization of the religion at the end of 1980's and 1900's.

Key words:

annual customs, changes, tradition, contemporary moment, the villages underneath Avala, 2nd half of the 20th century

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

39(497.11)(082)
316.7(497.11)(082)

КУЛТУРА у трансформацији / главни и одговорни уредник Драгана Радојичић ; [превод Јелена Чворовић]. - Београд : Етнографски институт САНУ, 2007 (Београд : Академска издања). - 235 стр. ; 24 см. - (Зборник / Српска академија наука и уметности, Етнографски институт, ISSN 0351-1499 ; 23)

На спор. насл. стр.: Culture in Transformation. - Упоредо срп. текст и енгл. превод. - "Радови у овом Зборнику резултат су рада на пројектима: Савремена сеоска и градска култура - путеви трансформације, Традиционална култура Срба - системи представа, обреда и социјалних институција, Србија између традиционализма и модернизације - етнологска и антрополошка проучавања културних процеса, Антрополошко испитивање комуникације у савременој Србији и Етницитет: савремени процеси у Србији, суседним земљама и дијаспори" --> полеђина насл. листа. - Тираж 500. - Напомене и библиографске референце уз сваки рад.

ISBN 978-86-7587-042-5

1. Радојичић Драгана

а) Етнологија – Србија – Зборници

б) Културна антропологија – Србија – Зборници

COBISS.SR-ID 141819148