

ПРИЛОГ ПРОУЧАВАЊУ ЕТНИЧКОГ ИДЕНТИТЕТА СРБА У РУМУНИЈИ: СВАДБА У СЕЛИМА ПОЉАДИЈЕ**

Апстракт: У раду се на основу грађе забележене током теренског истраживања 2019. године у селима Соколовац, Луговет и Златица (Румунија) разматра улога *свадбе* у оквиру креирања и манифестације етничког идентитета српске мањине у Пољадији до почетка 70-их година XX века, односно у периоду док је посматрана заједница била релативно затворена у погледу склапања етнички хетерогених бракава.

Кључне речи: етнички идентитет, Пољадија, Румунија, свадба, Срби

Свадба је по својој форми, садржају и значају веома погодна да се посредством ње проблематизују различити облици идентитета (Златановић 2007, 36).

Појам *идентитет*¹ је у контексту нових друштвених односа који се формирају склапањем брака двеју особа веома широк и сложен јер обухвата низ идентификација које се међусобно укрштају и преклапају – социјалну, личну, полну, религијску, генерацијску итд.² Многи аутори сма-

* bojana.bogdanovic@ei.sanu.ac.rs

** Текст је резултат рада на пројекту Истраживање историје и културе Срба у Румунији, у организацији Научног центра при Савезу Срба у Румунији (Темишвар) и истраживања обављеног при Етнографском институту САНУ за чију је реализацију средства осигурало Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

1 Под наведеним појмом се обично подразумева скуп и континуитет сушних својстава којима се нека група или јединка дефинишу спрам других, обезбеђујући своју „самоистоветност“ (Башић 2017, 116).

2 Свадба је, као најзначајнији и садржински најбогатији ритуал животног циклуса, предмет многобројних етнолошких студија (Златановић 2003, 11). Од 60-тих година XX века наведени појам постаје део интересног дискурса различитих теоријских

трају да је *етничка идентификација* најважнија од свих „будући у многим сферама прожима живот појединаца/заједница и да се од стране великог броја људи доживљава као базична“ (Златановић 2013, 1080). Важно је истаћи да се термин етничка идентификација у раду користи у складу са одређењем *етничкој идентификацији* као „друштвеног конструкта који се производи и репродукује током друштвене интеракције“ (Dženkins 2001, 111).³ Имајући у виду да се улога свадбе у оквиру креирања и манифестације етничкост сагледава из перспективе српске мањине у Румунији, неопходно је, такође, навести да се појам етничка мањина користи у смислу у коме га употребљава Саша Недељковић: мањине су *етничке групе* које живе у оквиру неког већег политичког друштва, чији су припадници у физичком и/или културалном погледу различити од осталих група у том друштву/држави, и које су у различитој мери подвргнуте неједнаком и неправедном третману од стране друге групе или других група (Nedeljković 2007, 31).⁴ Једна од најбитнијих одредница етничке групе је *граница* која је одваја, која јој даје оквир и тиме јој одређује идентитет у односу на друге етничке групе: „утврдити сопствену различитост своди се на дефинисање принципа затварања, те подизање и одржавање на основу ограниченог броја културних црта – граница између ње и осталих група“ (Bart 1997, 173).⁵ У светлу тумачења наведених појмова, свадба се у раду посматра као колективна свечаност/прослава током које се остварује *однос* (процес социјалне интеракције) истих, односно различитих етничких група са циљем да се њихове идентитетске сличности/разлике нивелишу и/или нагласе (функција уједињења/функција дистанцирања). Имајући у виду да за проучавање етничких идентитета врло важну, готово пресудну улогу има *друштвени контекст* у којем се врши међусобно општење чланова различитих етничких група (јер етничкост представља облик друштвене интеракције), потребно је указати на *специфичност друштвеног контекста* у оквиру кога се свадбени обичаји посматрају и анализирају. Важно је, пре свега, знати да је Румунија због особеног историјског наслеђа, политичких околности и сталних миграција становништва, вишенационална и мултикултурална држава у којој живе бројне националне мањине диференциране према бројности, просторном раз-

позиција. С обзиром на то да се у раду улога свадбе разматра у оквиру креирања и манифестације *етничкој идентификацији*, неопходно је истаћи да свадбу у *идентификацијском кључу* прва разматра Сања Златановић у књизи „Свадба – прича о идентитету“. Приступ вези свадбе и етничког облика идентификације српске мањине у Пољадији ослања се на анализу врањске свадбе у контексту различитих облика идентификација (уп. Златановић 2003).

- 3 Имајући у виду да је етнички идентитет вишеструко сложен феномен који је изазвао настанак многих теоријских концепција и система, често међусобно неподударних или сасвим супротстављених (Златановић 2012, 9–10), ограниченост рада не дозвољава дубљу теоријску расправу око различитих схватања наведеног појма; опширније о одређењу *етничкој идентификацији* погледати у Прелић 2008, 18–42.
- 4 Опширније о етничким групама/мањинама погледати у Nedeljković 2007, 16–35.
- 5 Опширније о етничким границама погледати у Bart 1997, 211–260.

мештају, друштвеној кохезивности, националној еманципацији, етничким, демографским и другим особеностима (Богдановић 2019, 49). Срби у Румунији данас имају статус националне мањине: према попису становништва из 2011. године⁶, Срба је у укупном броју становника у Румунији било 18.076 (0,008980%), односно 0,54% од свих 20 засебно регистрованих мањина (Степанов и Степанов, 2014: 16–18).⁷ Од укупног броја Срба у Румунији, 5.036 (27,86%) живи у жупанији Караш-Северин (Степанов и Степанов, 2014: 25) којој административно припадају и села Соколовац, Луговет и Златица у којима су обављена теренска истраживања.⁸ У два посматрана насеља Срби чине више од половине укупног броја становника (63,6% у Соколовцу и 54,6% у Луговету), док у Златици живи 34% Срба (Степанов и Степанов 2014, 28–30). Од укупног броја Срба у Румунији 2011. године само је половина (49,74%) у брачном односу. На најновијем попису појавила се нова категорија: особе у договорној заједници у којој Срба има 4,33% (Степанов и Степанов 2014, 48–50). За разлику од прецизних информација о броју мешовитих бракова у случају српске заједнице у Мађарској (уп. Прелић 2005, 51–65), за сада је на располагању само податак да је укупан удео етнички хетерогених бракова у Румунији око 5–10% (Lanzieri 2012, 90). Међутим, за разматрање улоге *свадбе* у оквиру креирања и манифестације етничког идентитета српске мањине у пограничном подручју према Југославији, од демографске ситуације на посматраној територији важнији је други, друштвени фактор. Наиме, складни и пријатељски међудржавни односи између Југославије и Румуније из основа су промењени 1948. године, после доношења Резолуције Информбироа (Cerović 1997).⁹ У том смислу прекинути су дипломатски, политички, привредни и културни односи са Југославијом. На удару антијугословенске кампање нашло се руководство Савеза словенских културно-уметничких друштава у Румунији, као и свештеници, учитељи, професори, ученици и студенти, који су одбили да прихвате ставове Резолуције Информбироа (Cerović 1997). Румунске власти су покренуле судске процесе против

6 Имајући у виду чињеницу да Срби имају засебну рубрику у упитницима за попис становништва тек од 1992. године (што је задржано и при пописима 2002. и 2011. године), резултати пописа становништва у раздобљу од 1930. до 1977. године нису релевантни јер су у обрасцима за попис становништва у истој рубрици уписивани конститутивни народи Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца (Степанов 2006, 12).

7 У поређењу са резултатима пописа од 2002. године констатује се смањење укупног броја становника, али и још драстичније смањење броја припадника националних мањина (Степанов и Степанов 2014, 19).

8 Према броју Срба, испред жупаније Караш-Северин једино се налази жупанија Тимиш у којој живи 55,89 %, односно 10.102 Срба (Степанов и Степанов 2014, 25).

9 Резолуцијом су источноевропске социјалистичке земље, са СССР-ом на челу, оптужиле југословенско партијско и државно руководство да је издало социјализам и да уводи капиталистичке друштвене односе. Захтевана је безусловна капитулација КПЈ и њеног руководства. Централни комитет КПЈ одбацио је оптужбе као неосноване. Тада је отпочела кампања са циљем да се Југославија подреди блоку источноевропских социјалистичких земаља, којима је руководио СССР (Cerović 1997).

водећих људи из редова српске националне мањине, који су оптуживани да су „шпијуни и издајници у служби Титове фашистичке клике“ (Серовић 1997). Појединци, који су одбијали оптужбе, осуђивани су на смртну казну или на доживотну робију. Поред појединачних, прогонима су били изложени и шири слојеви припадника српске националне мањине у Румунији, што је посебно дошло до изражаја 1951. године: на Духове, у ноћи 18. јуна, отпочела је депортација читавих српских породица у Бараганску пустињу.¹⁰ Бараганска депортација за циљ је имала уклањање политичких противника и „сумњивих елемената“ из пограничних зона ка Југославији. Након нормализације међудржавних односа Југославије и Румуније, у првој половини 1956. године изгнаници су пуштени из радног логора. Међутим, по повратку у Банат затекли су празна домаћинства, конфисковану пољопривредну земљу, високе порезе... Румунске власти наставиле су „обрачунавање“ са српском мањином, али на „суптилнији“ начин него у ранијем периоду. Неки од механизма асимилације припадника српске заједнице били су: превођење имена лица и места са српског на румунски језик и непостојање двојезичних натписа; стално смањивање броја основних школа на језику српске мањине; смањивање броја културних и спортских друштава мањине; румунизација деце из мешовитих бракова; запошљавање стручњака из редова мањине у насељима где њихови припадници не живе итд. (Серовић 1997).¹¹

*

Имајући у виду наведене околности, у јулу 2019. године у оквиру пројеката *Испрживање културе и историје Срба у Румунији* у организацији Научног центра при Савезу Срба у Румунији (Темишвар) и *Културно наслеђе и идентитет* Етнографског института САНУ (МПНТ РС 177026),¹² тим Етнографског института САНУ¹³ обавио је теренска истра-

10 Реализована према тзв. „совјетском моделу“, депортација у степску равницу у југоисточној Румунији обухватила је 297 насеља, 12791 породицу и више од 40300 људи (Румуна, Срба, Немаца, Мађара, Басарабејаца...) из три жупаније: Тимиш, Караш-Северин и Мехединц; према последњим проверама и упоређивању података, констатовано је да је у Бараган депортовано укупно 2780 особа српске националности (Милин 2016, 16). Опширније о Бараганској депортацији погледати у Милин 2016.

11 Опширније о положају Срба у Румунији погледати у Серовић 1997 и Павловић 2012.

12 Овом приликом упућујем велику захвалност проф. др Миљи Радану који је уложио огр/оман труд да у једном научноистраживачком подухвату окупи Етнографски институт САНУ, Балканолошки институт САНУ, Факултет за стране језике и књижевности Универзитет у Букурешту, Западни универзитет у Темишвару, Филозофски факултет у Нишу и многе друге релевантне институције и захваљујући коме је мој сваки боравак у Румунији био изузетно пријатан. Такође, велику захвалност дугујем мојим саговорницима и Милу Косашу на техничкој помоћи на терену.

13 Рекогносцирање терена спровео је тим Етнографског института САНУ у саставу др Милина Ивановић Баришић, др Ђорђина Трубарац Матић и др Бојана Богдановић.

живања у селима *Луговей*, *Злајица* и *Соколовац* (Румунија, жупанија Караш-Северин). Један од задатака било је прикупљање података о начинима празновања *свадбе* код Срба у селима Пољадије. Наведени традиционални елемент је одабран због своје идентитетске функције коју има не само код Срба у матици, већ и код Срба у расејању, па самим тим и код Срба у Румунији, а уз помоћ којих се и данас (само)дефинише све малобројнија српска мањина у посматраној мултикултуралној средини (Богдановић 2019, 43). Истраживање је вршено анализом субјективног доживљаја посматране друштвене праксе од стране припадника српске заједнице. Разговори о личним, проживљеним искуствима склапања брака вођени су са припадницима српске заједнице, оба пола и старије животне доби (најмлађи саговорник имао је 65, а најстарија саговорница 92 године). Већ при узимању општих података од саговорника (брачно стање, година ступања у брак, етничка припадност супруга/е итд.) постало је јасно да су *хомоџени* или *ендоџамни бракови* (бракови склопљени између супружника исте етничке/националне припадности) и *хеџероџени* или *ејзоџамни бракови* (бракови склопљени између супружника који су различите етничке/националне припадности) неједнако заступљени: од 10 саговорника, 8 је брак склопило са супружником/цом исте (српске) етничке заједнице, док су 2 Српкиње брак склопиле са припадницима румунске националности. Према њиховом казивању, припадност истој (српској) етничкој групи био је врло важан елемент код доношења одлуке да партнери уђу у брачну заједницу: „Ми смо се Срби радовали да буде Српкиња.“ (Соколовац, м. 65 г.) / „Мој отац је гледао да то буде Србин, да не буде Румун.“ (Соколовац, ж. 92 г.) / „Ако си Србин онда узми Српкињу.“ (Луговет, ж. 75 г.) итд. Све до Другог светског рата у посматраним румунским сеоским заједницама врло су ретки примери бракова са припадницима других етничких група (првенствено Румунима). Један од ретких разлога који је могао оправдати склапање етнички хетерогеног брака било је суочавање са дилемом – егзогамија или биолошка нерепродукција. Наведено сликовито илуструје вербални исказ Српкиње удате за Румуна:

„Нас смо биле три сестре. Једна ми била фалична. Мој отац није баш хтео, није био вољан да идем ја за Румуна. Он је хтео да ме да у Соколовац, за једног Србина, а моја мајка му рекла: „Знаш шта, С., нећу да удам девојку у ту фамилију па макар остала неудата!“ Јер су му мајка, отац, деда, брат, ма сви му у кући умрли од плућа, а ето, он је и дан-данас жив. Други је био из имућне породице, гледало се тада да има, да је богат, да има неку школу, да има занат у руке, али овај вукао ногу, па ми мајка каже: „Где ћеш ти тако лепа за фалично?“ И ја тако дочекала до 20-те. А онда им тетка рекла: „Е нећете је за овога, е нећете је за онога, па остаће девојка неудата!“ И отац попустио да би добио зета у кућу. А неки му човек рекао: „Гди ће тај Румун од Горњег Баната да ти уђе у кућу!?“ (Луговет, ж. 77 г.).

Саговорници су своје неслагање са *еџничком ејзоџамијом*, за коју су махом сагласни у томе да се међу српском мањином у посматраним румун-

ским руралним заједницама није у већој мери практиковала све до почетка 70-их година XX века, већином образложили „страхом од мешања културних образаца“ (Прелић 2005, 60): „А он донесе у српску кућу друкчије обичаје. И то више није српска кућа.“ (Златица, м. 69 г.) / „Ако се куће мешају, меша се и вера, обичаји...“ (Соколовац, ж. 92 г.) / „Тако ће и српски језик да га уништиду.“ (Соколовац, ж. 78 г.)... Вербални искази саговорника показују да склапање етнички хомогеног брака (формирање брачне заједнице између супружника исте (српске) етничке заједнице) у посматраном просторном и временском контексту чине следеће сукцесивне фазе груписане у три веће целине¹⁴: *ћредсвадбени обичаји* („прошевина“ / „просидба“ / „уговор“ и позивање сватова), *обичаји на дан свадбе* (окупљање сватова, одлазак по кума, одлазак по младу, преузимање младе, венчање, долазак сватова у Дом културе, свечани обед, свадбено весеље, испраћај кума и повраћај сватова у младожењин дом) и *обичаји ћосле свадбе* (окупљање сватова у младожењином дому). У складу са прецизно дефинисаном структуром свадбених ритуала који прате склапање етнички хомогеног брака, основни елементи прославе (*време, ћросћор, орћанизайћори, учесници, акћивностћи и ћредметћи који се ћом ћриликом корисће*¹⁵) су релативно стабилни параметри у посматраним просторним контекстима: свадба се у сва три села организује недељом и то пре или после (божићног или ускршњег) поста (*време*); младожењина кућа, младина кућа, Црква, Општина и Дом културе представљају просторне пунктове у којима се реализују сукцесивне фазе свадбене церемоније (*ћросћор*); према казивању саговорника организатори свадбе су породице младенаца (*орћанизайћори*), док свадбени ритуали акцентирају: младенце, кума, старог свата, девера, говорције, жарача и свекрву (*учесници*). Локалне специфичности свадбених ритуала у три просторна контекста посебно долазе до изражаја у *акћивностћима* и *ћредметћима* који се том приликом користе: „Ретко која свадба у Соколовац није имала „мртваца“. Када одмакне свадба, намешти се сандук од тишлера и ту се стављао неко ко је лак, а да је мало више попио. Припреми се кандило, запева се „Алелуја“ па пред кума: „Куме, овај није знао ни да једе ни да пије и види где је сада! Шта да радимо?“ Кум мора да плати парастос и да „мртваца“ изнесу из сале. Опет се та пара да музици или кицељашима, овима што служе, ма комедија!“ (Соколовац, м. 65 г.) / „Младожењини су стигли са музиком,

14 Никола Пантелић под свадбеним обичајима подразумевају се све припреме, радње и обреди који претходе чину венчања двоје младих људи (*ћредсвадбени обичаји*), затим само венчање, свадбено весеље и све што се дешава док оно траје (*обичаји на дан свадбе*) као и догађаји и обреди непосредно након свадбе (*обичаји ћосле свадбе*); наведени сегменти образују јединствену ритуалну целину у оквиру које сваки од њих има свој назив и извесну самосталност и заокруженост (Златановић 2003, 25).

15 Проучавајући формално-структурне карактеристике прославе Божића, Весна Вучинић-Нешковић наводи да су основни елементи прославе: време, простор, организатори, учесници, активности и предмети који се том приликом користе (Вучинић-Нешковић 2008, 23).

ја сам била у соби, такав је обичај био да се млада не појављује. Пре него што сам изашла из куће, моја ми стрина бацила јаје, живо јаје, и ја сам га протурила овако кроз аљину, каже да се „олакшаш“. То је значило да се лако породим.“ (Луговет, ж. 77 г.) / „После венчања смо отишли код њега кући. Ондак су ме свекар и свекрва увели у собу гди су седели кум и старојко. Они су ми бацили два леба које сам ставила испод мишке и ондак су ме они нешто питали, а ја сам требала да им одговорим: „Добро вече, куме и старојко, светло ви видело!“ (Златица, ж. 71 г.) итд. Праћене игром, песмом, узбуђењем, обиљем хране и пијанком, „праве српске свадбе“ (како један од саговорника назива свадбене ритуале који прате склапање брака између супружника српске етничке заједнице) се редовно завршавају „френетички, у ноћној разуларености буке и покрета – увек до краја, до исцрпљења, како и налаже закон празника“ (Кајоа, 1986: 33). Према казивању две саговорнице које су брак склопиле са припадницима румунске националности склапање етнички хетерогеног брака прати далеко једноставнија структура свадбених ритуала: већ у првој фази (предсвадбени обичаји) изостају „уговор“ и позивање сватова; обичаји на дан свадбе сведени су на преузимање младе, венчање и ручак, док обичаји после свадбе нису забележени. Супротно од веома пажљиво и до детаља разрађених основних елемената прославе „*йраве срјске свадбе*“, време (непознатно / петак), простор (младина кућа, младожењина кућа и Општина / младожењина кућа), организатори (породице младенаца / млада и младожења), учесници (младенци и родитељи / младенци), активности (одлазак по младу, венчање, одлазак у младожењин дом и свечани обед / одлазак у младожењин дом) и предмети (дарови / –) се у етнички хетерогеним браковима појављују у редукованом облику у односу на форме које су прихваћене од стране групе које их практикује:

Склапање етнички хомогеног брака, Соколовац, 1972. година

Српкиња из Толвадије (рум. Livezile) / Србин из Соколовца (рум. Socol)

„Пре свадбе су били „уговори“. Ту су мало интервенисале моје тетке, стрине и шта ја знам, да се види село, па да се види кућа. На „уговор“ смо ишли ја, отац, мати, тетка, стриц, кум који се не мења од дедовине и тако. Поклони су били обавезни. Увек је то морало да буде нешто добро, ниси могао било шта да понесеш. То се на време спремао. Моја мати је 5 година раније припремила за моју свадбу дарове. То је чекало спаковано у шифоњеру. Прво, морао сам прстен да покажем. Даровао сам и оца, мати, тетку, све смо то знали ко је у кућу и шта се носи. Ондак смо остали на ручку. Ручак је био као код Србина: супа, ринфлаш, сарма, печење, колачи, торта. Пили смо, била једна армоника, па се мало и певало. Ондак су кренули договори за момачко вече па за свадбу. Договорили смо дан свадбе, ми смо се венчали после два месеца. Договорили смо и ко плаћа свадбу: музику кум, њени дали руво и девојачку спрему, а ми све остало. Ја сам за своју свадбу све купио у Југославији, од поклоне до хране. И музика ми је била из Србије. Тако сам хтео, тако ми било

драже. Сватове смо звали месец дана раније, да могу да се спреме. А то смо ишли ја и Ј., са ракијом и јабукама, од кума па до последње куће. У четвртак пред свадбу је почело да се коље, то се све спремало, један је био за печење, један је био за сарму, па се мало попило, па се шалило и тако. У суботу преподне девер је однео Ј. хаљину коју јој је купио. Око 15 сати, стигла музика. Ондак сам ја узео чутуру, пуну ракије, па са сестрицом, говорцијама и жарачем, то су се звала „свињска браћа“, и са све музиком кренуо из куће у кућу које су звате. У кући нам давали знак хоће или неће доћи: ако вежу џепницу или мали пешкирић ондак долазе, ако не, ондак ништа. Мало се задржали, отпили ракије па даље. И тако по целом селу до увече. Ондак смо се вратили до моје куће на вечеру. То је било момачко вече. Било музике, цело село, играло се тако, али само до поноћи да би се одморили за сутра. У недељу у 10 сати музика је била спремна. Код мене се скупили моји, код Ј. њени гости. Било послужење и код једних и код других. Прво се ишло за кума: ја, говорције и музика. Говорције чим су изашли из дворишта почели да певају бећарци. Даровали смо кумову кућу, штофови, материјали, кошуље, није то било као сада. Па смо довели кума кући, сви се окупили, мало се послужили, мало провеселили па смо тек ондак кренули по младу. До кола, на почетку колоне били ја и девер, иза старојко, тај мора да буде из фамилију, мени је био моје матере брата син, кумови па сви остали. На зачељу говорције, а последњи су били музиканти. Деца трчала и викала: „Изгоре ти, куме, кеса!“. А кум имао спреман одговор: „Не чујем, не чујем!“. И наравно да је имао паре. Вриска, писка, весело! Код младе опет било послужење, се играло коло, се веселило. Старојко и девер се „музли“ из џепа за младу. Па онда довели једну „намештаљку“, обукли неку другу као младу. Па ту било убеђивање да ли је права или није, па фешта. Младу платили старојко и девер. А продала је нека жена, тетка која знаде да се ценкаду. Када је изашла права млада, ја је „прихватио“, одигао је па повели коло. И онда жарач, који је водио целу свадбу, мало убрзао полазак, да се не одуговлачи. Ондак смо отишли у Општину. Обавили шта треба, одиграли коло па ондак у Цркву. Тамо било исто венчање, музика спремно чекала испред, па када се завршила Црква, кренули смо око целог села, певајући сватовце: „Ал’ је лепа млада, по моди се влада, у бело се обуче, лепа је к’о луче...“ и тако даље. И свака кућа изашла и на тацни износила вина, ракије да се наздрави. Када смо то обавили, смо отишли у Дом културе. Прво смо мало играли напољу, прво коло водио кум. Па се сликавали, ондак ушли, па се послужила ракија, музика свирала, певач купио паре. Пре супе, жарач узе микрофон па објави: „Драги гости, нешто се десило, куварици је пала супа, испекла се, мора у болницу!“. Па кренуше од кума са тацном да сакупљају паре, доста се ту сакупило и ондак су паре дали нама, младенцима. Ондак дошла супа од живинског меса коју млада није јела да нам деца не би била слинава, па ринфлаш, сарма, печење, колачи и торте. Изашла музика мало и напоље, па се окупио свет, и позвани и непозвани, да виде младенце. Око поноћи поново се служила храна и музика мало одморила, па наставила. Е, онда се крала млада: узели је момци у кола и сакрили је негде. Па ја, наравно, морао да платим, па је после вратили, све шале ради. Око 2 сата иза поноћи, жарач на микрофон захвалио гостима и ондак мало шале, па се даривали гости редом:

кумови, старојко, тетке итд. Ми смо добили материјале, кошуље, жерсеје, мало лонаца за кућу и то. И негде око 3 ујутру, кумић дремао, онај дремао, овај дремао и видео жарач да је дошло време за „воденицу“. То се спремило унапред и брашно и све, па смо као млели ту у сали, а то су сви гледали, сви су се пробудили. То је брашно требало да се плати, па опет тацна да се стављају паре. Ко није хтео да плати, жарач узме мало оног брашна и дуне на лепе аљине, па ти види хоћеш ли да платиш! Ондак се кум пратио кући, цела свадба, све говорције, само они најпијанији нису могли, уз песму и галаму. На крају свадбе, то је већ било јутро, свекар се метнуо у колица, венац љутих паприка му се метнуо око врата и негде где је највећа бара или камен ту га треснеду. Ондак смо дошли пред моју кућу. У дворишту стојао сточић, на њему сито са житом и кукурузом да га млада поспе по гостима и накоњче дете из ближе фамилије, али мало, јер га је одизала 3 пута. Ондак је свекрва даривала Ј., био материјал неки и нешто од злата. Ондак смо играли „пераја“ и то је био крај. У понедељак се поново окупило народа јер је остало пуно хране, дао се музики још који динар и то је то.“ (Соколовац, м. 65 г.)

Склапање етнички хетерогеног брака, Златица/Стара Молдава, 1961. година

Српкиња из Златице (рум. Zlatița) / Румун из Старе Молдаве (рум. Moldova Veche)

„Ја сам имала 17 година када сам се удала. Мужа ми је препоручила тетка која је радила са његовом сестром. Моји нису имали ништа против што је Румун. Моја мама је казала да је боље да идем у Стару Молдаву, јер се овде стварао колектив, много се радило. У вароши се није толико радило. Отишла сам у Стару Молдаву да га видим и тако смо се упознали. Ја, мама, била и тетка, а од његових он и родитељи. Ма ништа свечано, тако мало ручак неки и причали смо и ја сам се вратила са мојима кући. Прошло је два, три месеца и одлучили смо да се венчамо. Дали крв на анализу и стигли добри резултати, тако је то било раније, без тих анализа ниси могао да се венчаш... Нисмо правили свадбу, јер моји нису били тако јако богати, његови исто тако и тако. На тај дан његова мати донела нешто што се онда куповало – материјал за аљину и златни прстен. Није било ни музике. Било мало родбине, мало комшија, донели дарове за постељину, за аљине, за кућу. Овде смо код мене направили један ручак, ручали па отишли у Стару Молдаву. Тамо смо имали венчање само у Општину. После код њега био ручак, били моји и његови родитељи и његове сестре.“ (Златица, ж. 75 г.)

*

Дакле, грађа забележена током теренског истраживања 2019. године у селима Соколовац, Луговет и Златица (Румунија) у први план поставља *избор брачној њаршнера* као основни поступак којим се изражава

проблем етничког идентитета српске мањине у посматраним селима. *Етничка ендогамија*, за коју саговорници тврде да се међу српском мањином у посматраним румунским руралним заједницама у великој мери практиковала све до почетка 70-их година XX века,¹⁶ показују да је „етничка идентификација двосмеран процес: с једне стране поистовећујемо се са свим припадницима своје групе, а с друге стране, дистанцирамо се од свега што није део те групе“ (Nedeljković 2007, 28). Са једне стране, све малобројнијој српској мањини у посматраном просторном и временском оквиру била је неопходна интеграција („унутрашња хомогенизација“) тим пре што се ради о мањинској заједници која је свој положај препознала као „осетљив и потенцијално угрожен“ (Prelić 2009, 49–50). Важно је, у наведеном контексту, непоменути да су саговорници, на првом месту, иницијали Бараганску депортацију као један од кључних механизма којим је положај српске мањине у Румунији девастиран. Лична, проживљена искуства велике депортације Срба у Бараганску степену неретко су била испричана већ у првим минутима разговора:

„... 1954. године смо се вратили из Барагана. Овде нам били све покрали, и пенцере и врата, ништа није остало. Ни бразду земље нису нам дали. А пре тога имали 15 ектара земље, ништа нам нису дали. Ови овде, општинари, нису уопште хтели да нам признају то од раније... Немамо шта да јемо. Три месеца само сир и кромпир. За нас Србе су власти одредиле већи откуп него другима. Било је случајева да се људи убију од муке. И у таквим условима све по једно дете у српским кућама: у мојој кући једно, мој братанац један, комшија прекопута један... И ондак, шта ћеш, почело да се узима из румунских кућа. И почела да се губиде вера, обичаји, језик...“ (Луговет, м. 79 г.).

С обзиром на то да „склапање брака изазива велика померања у групи, јер су чланови заједнице међусобно повезани и промена позиције једног од њих у друштвеној структури захвата и све остале, због чега долази до нарушавања равнотеже“ (Златановић 2003, 161), у датим околностима избор брачног партнера (било да је одлуку доносила породица или будући младак) био је условљен припадношћу истој (српској) етничкој заједници као „друштвеној групи или категорији становништва која се, у великим заједницама, издваја и граничи помоћу заједничке расе, јези-

16 Према казивању мојих саговорника, током 70-их година XX века српска заједница је, у погледу склапања мешовитих бракова, од релативно затворене постала релативно отворена. Миграције становништва из села у градове, миграције изван државе из економских разлога, дневно мигрирање становништва на релацији град и његова околина, промене у породичном животу, образовање, промене у статусу жене у породици и шире у друштву итд. (Ивановић Баришић 2014, 46) утицали су на то да „данас нема ни десетину чистих српских бракова у селу, све се то измешало...“ (Златица, м. 69 г.). У контексту нових околности, свадба добија нову улогу у процесу креирања и манифестације етничког идентитета српске мањине у Пољадији о чему ће бити речи у засебном раду.

ка, националности или културе“.¹⁷ Дакле, идентификација једне особе као потенцијалног брачног партнера вршила се у складу с њеним „основним, најопштијим идентитетом за који се претпоставља да је детерминисан пореклом и окружењем дотичне особе“ (Bart 1997, 220). Примарна функција формирања брачне заједнице између супружника исте (српске) етничке заједнице у посматраној вишенационалној и мултикултуралној средини била је „стабилизација етноса“ и спречавање процеса асимилације: „Тако се чуваду обичаји, језик, вера...“ (Луговет, м. 79 г.). Самим тим, разумљива је реакција заједнице која настоји да у посебним условима сачува кохезију „спутавајући и осуђујући индивидуална права на рачун колективних“ (Златановић 2003, 152): „Где сам ја могао да дођем и кажем мом деди, оцу да волим Циганку, ма какви.“ (Златица, м. 69 г.) / „Мој отац је гледао да то буде Србин.“ (Соколовац, ж. 92 г.) / „Мом сину су се подсмевали јер му је отац био Румун.“ (Луговет, ж. 77 г.). С обзиром на своје претпостављено заједничко порекло, категорија *ми* (српска етничка мањина) у даљој друштвеној интеракцији (свадебни ритуали) ставља у оптицај социјално диференцирајуће културне знакове (Koković i Ristić 2012, 1513). У прилог наведеном говори чињеница да су саговорници, по правилу, у својим наративима често користили именицу Србија и епитете изведене од наведене речи („Ја сам за своју свадбу све купио у Србији, од поклоне до хране. И музика ми је била из Србије. Тако сам хтео, тако ми било драже.“ (Соколовац, м. 70 г.); „Ручак је био као код Србина.“ (Соколовац, ж. 92 г.); „Обичаји су били леви, српски.“ (Луговет, ж. 77 г.); „То је била права српска свадба!“ (Златица, м. 69 г.); „Тако се славило и у Србији.“ (Златица, ж. 75 г.) итд. Такође, чини се да српска заједница у Пољадији пажњу не усмерава само на „културна обележја, односно на *садржај* идентитета, него и на *начин* на који се тај идентитет у друштву ствара и појављује као етнички“ (Koković i Ristić 2012, 1516). У периоду промена и криза, свадебни ритуали остају намерно неизмењени да би оставили утисак континуитета, упркос контекстуалном доказу супротног (Златановић 2003, 13). Самим тим, свадба наставља да буде „веома разуђен и разрађен, дуго планиран и припреман приватни ритуал на јавној сцени, погодан да се доведе у везу са традицијом и да се, посредством ње, артикулише и афирмише етницитет“ (Златановић 2007, 37).

Са друге стране, када се етничка група дефинише својим атрибутивним и ексклузивним карактером, природа таквих ентитета постаје јаснија: она почива на признавању и потврђивању етничких разлика управо кроз додире са другим етничким групама (види Bart 1997, 213–259). Имајући у

17 Наведена дефиниција етничке групе може се узети и као најопштија јер у себи садржи и дефиницију етничке групе Фредрика Барта који акценат ставља на њено дефинисање „изнутра“ (Хилан Ериксен 2004, 71), али и одређење Антони Смита по коме етницу карактерише шест компоненти: колективно име, заједнички мит о пореклу, заједничка историја, особена заједничка култура, повезаност са посебном територијом и осећај солидарности (Рибих 2005, 158).

виду да свака заједница гради свој идентитет класификујући и систематизујући друге групе (категорије) исте врсте (Nedeljković 2007, 28), јасно је да српска етничка заједница спољашње разграничење и дистанцирање врши уз помоћ, како наводи Саша Недељковић, „аналогног принципа“: други се вреднују и упоређују, помоћу комбинације просторне или административне блискости са идеолошким и/или моралним вредновањем других заједница, па се међу њима прави разлика (Nedeljković 2007, 28):

„Ми смо се Срби радовали да буде Српкиња. Саде узимају, право да ти кажем, и из циганске куће. Скоро се једна добра девојка, лепа девојка знаш како, ухватила са неким Циганом из Златице. И удала се за Цигана, право Цигана. Ни оцу ни мајци није било свеједно. И одвео је Циган у Аустрију. Ма Циган – то је нешто најгоре што може да ти се деси.“ (Соколовац, м. 65 г.)

„Мој отац је гледао да то буде Србин, да не буде Румун. И једна и друга сестра и ја смо удале за Србе. Јер дешавало се да дође до неприлике па онда једни псују мајку српску, а други псују мајку румунску. Ипак нису Румуни као Срби.“ (Соколовац, ж. 92 г.)

„Није се то увек гледало, више се гледало да је кућа поштена, да су рађени (вредни, прим. аут.), да нису лопови, да девојка није бећаруша, да воли туђ мушки свет, како да кажем...“ (Соколовац, ж. 78 г.)

„Ако си Србин онда узми Српкињу. Кад си Румун, узми Румунку. Ми смо биле четири сестре па смо све удале за Србине. Ја мојим синовима говорила: „Јој, немојте само Циганку да доведете!“ Циган када те погледа, из очију ти украде.“ (Луговет, ж. 75 г.)

„Гледало се то раније. Нису Српкиње баш тако лако ишле за Румуне. Да се не би мешале куће. И мом сину су се подсмевали јер му је отац био Румун.“ (Луговет, ж. 77 г.)

„Нико то није бранио. И у моју фамилију од Румуна се вучемо. Важно је да си поштен, па које год да си нације.“ (Луговет, м. 79 г.)

„Није се бранило. И наши Румуни су као и Срби, па у исту се цркву овде крстимо. А са Циганима уопште не, они имају друго, своје...“ (Луговет, ж. 78 г.)

„Пре се то баш гледало. Иако смо живели јако добро као пријатељи, као комшије у село, али се нисмо мешали као брачни парови. Тако смо држали на веру. Сада су се Срби изгубили јако много због таквих бракова са Румуни, Чехи – Пемци, ми их тако зовемо, па чак и Роми са којима раније уопште није било бракова, ма какви. Иако су наши Цигани важили за поштене Цигане, радили код Срба, али где сам ја могао да дођем и кажем мом деди, оцу да волим Циганку, ма какви. Они су некоко живели за себе. Данас деца не поштују старије, не поштују кућу, не поштују свеце. Почело са Румунима, па саде и са Циганима. И саде се губиду обичаји...“ (Златица, м. 69 г.)

„Пре су тражили свако своју веру да узмеду, али се касније све то измешало. Ето, мене је моја тетка удала за Румуна 1961. А од Рома се раније бегавало не питај. То је мој деда говорио: „Роми су људи само када

их видиш из далека; када приђеш видиш да је Ром.“ А сада се Српкиње удају за Роме.“ (Златица, ж. 75 г.)

„Па раније се могло са Румунима, али са Циганима никако. Јер Циган је Циган, волели да украду. А сада и тога има и то много.“ (Златица, ж. 71 г.)

Дакле, приказани наративи показују значајну усклађеност и релативно сличне, уједначене ставове саговорника који припадају истој етничкој заједници према другим заједницама, па самим тим и постојање чврстих и јасно дефинисаних етничких граница међу њима. У домену брака, као „најинтимнијег облика друштвеног односа“ (Koković i Ristić 2012, 1527), *етничка дистанца*, дефинисана као степен психолошке блискости која се испољава као спремности појединаца и група да се, у оквиру различитих социјалних односа, приближе другом појединцу или групи (Nedeljković 2007, 29),¹⁸ показује дихотомизацију *Друџих* на „спољашње позитивне друге“ (перципирани из перспективе српске етничке заједнице као *ближи* у односу на њих саме) и „спољашње негативне друге“ (перципирани из перспективе српске етничке заједнице као *даљи* у односу на њих саме). Вербални искази саговорника указују на то да су у дискурсу припадника заједнице обухваћене истраживањем Румуни „блиски други“¹⁹, док Роми представљају „далеке друге“.²⁰ Упркос одређеним (негативним) ставовима саговорника које заузимају по питању етничке дистанце у домену брака према већинском становништву – Румунима, њихово друштвено понашање не пресликава неизоставно те ставове²¹: „Када стигне да се жену или удаду, а године им мало отишле напред, и ондак старији дођу на интервенцију и, шта ћеш, се не гледа да л’ је српска или румунска кућа, да не остану деца тако; негде се успе негде не...“ (Соколовац, м. 65 г.). Међутим, приметно је да за разлику од егзалтираности са којом саговорници говоре о својим личним, проживљеним искуствима склапања брака са супружницима исте (српске) етничке заједнице, казивања обе саговорнице које су брак склопиле са припадницима румунске националности не приказују свадбу као један од најрадоснијих догађаја у животном циклусу појединца:

18 С обзиром на тип истраживања који је спроведен, мерење етничке дистанце није могуће вршити уз помоћ *Бојардусове скале социјалне дистанце* на основу које се могу рангирати односи саговорника према различитим социјалним групама (верским, расним, етничким...) (Богардус, 1947).

19 Термин „блиски други“ се користи у смислу у коме га употребљава Сања Златановић проучавајући процес дискурзивног обликовања „других“ у српској заједници југоисточног Косова (Златановић 2011, 85).

20 Термин „далеки други“ се користи у смислу у коме га употребљава Сања Златановић проучавајући процес дискурзивног обликовања „других“ у српској заједници југоисточног Косова (Златановић 2011, 85).

21 У социјалној психологији познато је разликовање когнитивне, афективне и делатне димензије ставова. Произлази да, упркос одређеним ставовима које људи заузимају по питању етничке дистанце и односа према одређеним националним заједницама, друштвено понашање не мора нужно да одражава те ставове (Koković i Ristić 2012, 1528).

„Имала сам 20 година. Он Румун, треће село иза Бозовича. Он је дошао у госте код човека ове младе што Вас је довела и они мало провадацили. Мој отац није баш хтео, није био вољан да идем ја за Румуна. Није било прошевине... Нисмо правили свадбу, јер сам брзо отишла за њега. 19. маја 1963. године, био је петак, ја сам отишла да живим са њим у Чудановицу у кућу изнад продавнице где је радио. А у кућу његових родитеља сам ушла тек када нам се било родило дете, 1964. године, до тада не.“ (Луговет, ж. 77 г.).

На питање који су то фактори обликовали приказане структуре свадбених ритуала и основне елементе прославе склапања етнички хетерогених бракова (недостатак новца, генерално негативан став српске заједнице према мешовитим браковима, лични разлози итд.), обе саговорнице које су брак склопиле са припадницима румунске националности кратко су одговориле: „Тада нико није имао, ланца више није било, све је узела држава. Био Колектив. Али није то било у питању, могло се за толико, не знам ни сама.“ (Златица, ж. 75 г.) / „Тако је то било.“ (Луговет, ж. 77 г.). Ни други саговорници нису дали експлицитније одговоре: махом се сећају „лепих“ прослава мешовитих бракова које су њихова деца, сестрићи и/или братанице склопили са Румунима. Међутим, то су бракови склопљени након дефинисаног временског оквира истраживања па дуже задржавање на њиховим формама није потребно. Дакле, на основу казивања мојих саговорника не може се извести општи закључак да склапање етнички хетерогеног брака прати далеко једноставнија структура свадбених ритуала и недовољно разрађени основни елементи прославе у односу на „праву српску свадбу“ те остаје само да се наслућује зашто се јављају у редукованом облику. Са друге стране, саговорници имају изузетно негативан став према Ромима, показујући да је „слика коју већина има о Ромима више-мање једнолична – препуна негативних предрасуда.“²² На питања о „Циганима“ саговорници су махом давали стереотипне одговоре: да воле да украду, да им не треба веровати и да је у интересу опстанка групе да се они избегавају, осим у обављању послова. Мишљење којег се већина припадника српске етничке заједнице држи јесте да развијање „непотребних односа са њима“ (како један од саговорника назива мешовите бракове са Ромима), укључује ризик да се у посматраној мултикултуралној средини додатно дестабилизује етнички идентитет српске заједнице који њени припадници доживљавају као угрожен.²³

22 Неромска популација у Румунији, у чак 77,9% верује да су главне карактеристике Рома прљавштина, лоповлук и лењост. Истраживања показују да чак 82% већинског становништва у овој земљи верује да Роми не поштују закон, а 70% сматра да би Роми требало да живе изван неромског друштва, јер не могу да се прилагоде (Serban-Temişan 2013, 40).

23 Младена Прелић је, проучавајући концептуализацију и симболизацију етничког идентитета Срба у Будимпешти и околини, запазила сличну улогу мешовитих бракова у процесу креирања и манифестације етничког идентитета припадника српске заједнице у Мађарској (уп. Прелић 2008).

*

С обзиром на то да свадба није монолитан ритуал, већ свака њена компонента има слојевиту значењску структуру (Златановић 2003, 12), рад представља само једну од могућих интерпретација улоге свадбе у оквиру креирања и манифестације етничког идентитета српске мањине у Пољадији. Такође, релативно кратак боравак на терену (самим тим и ограничен број саговорника са којима је било могуће обавити разговор) као и специфична демографска ситуација затечена међу српском заједницом у посматраним румунским селима (реч је о старијем становништву чији су потомци махом, запослењем или браком, променили место боравака, те је самим тим било немогуће обавити разговор са млађом популацијом и стећи увид у начин на који сагледавају посматрану друштвену појаву и њену улогу у процесу креирања и манифестације етничког идентитета српске мањине у Пољадији), резултирали су грађом на основу које није могуће изводити генералне закључке.²⁴ Поновни одлазак на терен омогућио би прикупљање прецизнијих података који би пружили потпунији увид у позицију коју најважнији, најразвијенији и садржински најбогатији ритуал животног циклуса има у процесу креирања и манифестације етничког идентитета српске мањине у посматраној мултикултуралној средини.

Литература

- Bart, F. 1997. „Etničke grupe i njihove granice“, u *Teorije o etnicitetu*, F. Putinja i Ž. Stref-Fenar (Prir.), Beograd: XX vek, 211-260.
- Башић, И. 2017. „Идентитет“. у: *Мали лексикони српске културе – Етнологија и антропологија*, Београд: ЈП Службени гласник и Етнографски институт САНУ
- Београд: ЈП Службени гласник и Етнографски институт САНУ, 116–124.
- Богдановић, Б. 2019. „Идентитетски елементи Срба у Румунији: свадба у селима Поморишја и банатске Црне Горе“. *Исходишта* 5, 43-56.
- Bogardus, E. S. (1947). „Measurement of personal-group relations“. *Sociometry* 10, 306–311.
- Вучинић-Нешковић, В. 2008. *Божјић у Боки Кошорској*. Београд: Филозофски факултет Универзитета у Београду и Чигоја штампа.

24 У оквиру пројекта *Истраживање културе и историје Срба у Румунији*, у организацији Научног центра при Савезу Срба у Румунији (Темишвар), теренска истраживања су конципирана тако да су истраживачи из Етнографског института САНУ у обавези да током боравака на терену прикупи податке о некадашњим и садашњим начинима празновања Божића, крсне славе и свадбе; то се у пракси показало као веома исцрпљујуће првенствено за моје саговорнике који су махом били старије животне доби, понекад у немогућности да ми се због здравствених проблема и/или недостатка времена, како кажу, „посвете“.

Dženkins, R. 2001. *Etnicitet u novom ključu. Argumenti i ispitivanja*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Šerban-Temišan, M. 2013. Pripovedanje rumunskih Romkinja o osećaju sopstva, u: *Seksualnost Cigana – O intimnosti: romska i autsajderska perspektiva*. Beograd: Rekonstrukcija Ženski fond, 35-72.

Primljeno: 03. 03. 2020.

Odobreno: 18. 07. 2020.

Bojana B. Bogdanović

Addendum to the research on the ethnic identity of Serbs in Romania: wedding in the villages of Poljadia

Abstract: Resulting from the data collected during fieldwork in 2019 in villages of Sokolac, Lugovet and Zlatica (Romania), this paper scrutinizes the role of the wedding in the creation and manifestation of ethnic identity of Serbian minority in the villages of Poljadia from the beginning of 1970s, that is, in the period of the relative restraint of the community with regard to entering ethnically heterogeneous marriages.

Keywords: ethnic identity, Poljadia, Romania, wedding, Serbs.