

РЕЛИГИЈА И ВЕРСКИ ОБИЧАЈИ РОМА

ПРЕДГОВОР НАПИСАЛИ
И ПРИРЕДИЛИ ЗА ШТАМПУ
ДРАГОЉУБ Б. ЂОРЂЕВИЋ
И
ДРАГАН ТОДОРОВИЋ

ЈУНИР
Свен
Ниш 2003.

РЕЛИГИЈА И ВЕРСКИ ОБИЧАЈИ РОМА

Прво издање, 2003.
Библиотека *"Религија и друштво"*
Уредник
Драгољуб Б. Ђорђевић

Предговор написали
и приредили за штампу
др Драгољуб Б. Ђорђевић и Драган Тодоровић

Рецензент
др Ђокица Јовановић

Издавачи
Југословенско удружење
за научно истраживање религије (ЈУНИР)
Свен - Ниш

За издаваче
др Драгољуб Б. Ђорђевић
Слободан Стојановић

Тираж
200 примерака

Штампа
Свен – Ниш

ISBN

PREPARED AS A PART OF THE PROJECT **"ROMANI PLACES OF CULT AND CULTURE OF DEATH"**, WHICH RESEARCH TEAM UNDERTAKES FOR OPEN SOCIETY INSTITUTE (*PROGRAM ROMA CULTURE IN CENTRAL&EASTERN EUROPE* – Budapest).

САДРЖАЈ CONTENTS

Предговор	5
Preface	10
О религији и верским обичајима Рома On Roma Religion and Religious Customs <i>Драгољуб Б. Ђорђевић, Драган Тодоровић</i>	
Први део Роми, религије, религиозност и цркве	15
Part One The Roma, Religions, Religiousness and Churches	
1. О Ромима, религији и религиозности	15
On Roma, Religion and Religiousness <i>Богдан Ђуровић</i>	
Расправа / Discussion	21
<i>Д. Б. Ђорђевић:</i> Религија Рома и/или религиозност Рома; <i>М. В. Млакар:</i> Роми у НДХ и у РКЦ; <i>Д. Тодоровић:</i> Верска литература на ромском; <i>М. В. Млакар:</i> Шта чини РКЦ за Роме у Хрватској?; <i>Б. Ђуровић:</i> Религијска свест Рома; <i>Н. Богомилова:</i> Религио и – етноцентризам; <i>М. Марјановић:</i> Према ромској религији; <i>С. Вукадиновић:</i> Специфичност црногорских Рома; <i>Д. Б. Ђорђевић:</i> Да ли је могућа реконструкција ромског пантеона?; <i>М. Марјановић:</i> О реконструкцији ромског пантеона.	
Други део Традиционална култура и ромски идентитет	35
Part Two Traditional Culture and Identity of Roma	
2. Традиционална култура и ромски идентитет	35
Traditional Culture and Identity of Roma <i>Биљана Сикимић</i>	
Расправа / Discussion	43
<i>И Османи:</i> Роми, прилагођавање и притисак; <i>Б. Ђуровић:</i> Нероми као истраживачи Рома; <i>М. Марјановић:</i> Ромска етничка и религијска транзиција; <i>Б. С. Лукин:</i> Лингури у Топлици; <i>Д. Б. Ђорђевић:</i> Ашкалије, Египћани и Бањаши; <i>Т. Петровски:</i> Бањаши; <i>М. В. Млакар:</i> Роми, Бањаши, Египћани; <i>Г. Башић:</i> Упитности јединственог ромског идентитета.	
Трећи део Ромски обичаји	52
Part Three Roma Customs	
3. О ромским обичајима	52
On Roma Customs <i>Милош Марјановић</i>	

Расправа / Discussion	58
<i>С. Златановић: Тумачење Василице; М. Марјановић: “Пасја светковина”; Н. Богдановић: Језик и методологија изучавања Рома; М. Марјановић: Важност језика; Д. Б. Ђорђевић: Социолошки приступи ромској култури; Т. Петровски: Ромски свадбени комплекс; И. Османи: Значај непарног броја у обичајима Рома; Р. Вучковић: Православни сеоски Роми; Б. Ђуровић: Етика даривања убогог Рома; Т. Куртић: Срж ромске културе; М. В. Млакар: Непаран број у хришћанству; М. Марјановић: Размена дарова;</i>	
Четврти део Ромска култна места и култура смрти	70
Part Four Roma Cult Places and Culture of Death	
4. О ромским култним местима и култури смрти	70
On Roma Cult Places and Culture of Death	
<i>Драган Тодоровић</i>	
Расправа / Discussion	84
<i>Б. С. Лукин: Култна места: брдо Хисар и Орљански камен; М. Вукомановић: Роми и древна индијска митологија; М. Марјановић: Култ мртвих; Н. Богдановић: Роми и култ рада; Д. Б. Ђорђевић: Срж проблема ромских култних места.</i>	
Пети део Ромске протестантске заједнице	91
Part Five Roma Protestant Communities	
5. Роми протестанти	91
Roma Protestant	
<i>Зорица Кубурић</i>	
Расправа / Discussion	99
<i>М. Славкова: Ромски пастори; Д. Б. Ђорђевић: Протестантизација Рома; З. Кубурић: Роми и адвентизам; Б. Ђуровић: Узроци преласка Рома на протестантизам; М. В. Млакар: Евангелизација Рома.</i>	
Закључци	107
Conclusions	
Спој социологије религије и ромологије	107
Association of Sociology of Religion and Romology	
<i>Драгољуб Б. Ђорђевић</i>	
Додатак	110
Annex	
Од религије према друштву и од друштва према религији (Једанаест година ЈУНИР-а и десет ЈУНИР конференција)	110
From Religion Towards Society and From Society Towards Religion (Eleven Years of YSSSR and Ten Years of YSSSR Conferences)	
<i>Драгољуб Б. Ђорђевић</i>	

ПРЕДГОВОР

Драгољуб Б. Ђорђевић¹
Драган Тодоровић²

О РЕЛИГИЈИ И ВЕРСКИМ ОБИЧАЈИМА РОМА

Десета и јубиларна конференција Југословенског удружења за научно истраживање религије (ЈУНИР), одржана у Нишу од 27. до 29. јуна 2003. године, била је посвећена религији и верским обичајима Рома. Као више пута до сада, постављајући за главну тему расправе ромску религијску културу, Удружење је погодило центар мете.³ Јер, религија, религиозност и верски обичаји били су потпуно скрајнути из видокруга домаћих наука усмерених на Роме. Нешто о овоме, подоста застарелог, налази се у списима старијих етнолога. Насупрот томе, социологија религије – позвана да унапреди и осавремени изучавање религије уопште, па и вере особене етничке групе – сасвим је заказала: у њеној књижевности ни трага о Ромима и њиховом актуелном религијско-црквеном положају. Истине ради, и у социологији религије ствар иде набоље откако се у тзв. нишкој ромолошкој школи почело са модернијим, интензивнијим и продубљенијим истраживањем ромске “религијске музикалности”.⁴ У позадини је лежала намера да се проучавање ромске религијске културе уведе у нашу религиологију и ромологију, рачунајући да ће се тиме оснажити обе широке дисциплине и да то може произвести међународно вредне резултате.⁵

Конференција, делом организована и у оквиру једног несвакидашњег пројекта,⁶ била је подељена у пет седница: *Роми*,

¹ Редовни професор социологије, Машински факултет, Ниш.

² Асистент-приправник из социологије са социологијом историје, Филозофски факултет, Ниш.

³ Детаљније о историјату ЈУНИР-а у чланку Д. Б. Ђорђевића *Од религије према друштву и од друштва према религији (Једанаест година ЈУНИР-а и десет ЈУНИР конференција)*, објављеном у овој књизи.

⁴ Погледати три карактеристична покушаја: Д. Б. Ђорђевић и Д. Тодоровић, *Јавор изнад главе*, КСС, Ниш 1999; Д. Б. Ђорђевић, *Класична религија Рома*, у: *Вере мањина и мањинске вере*, ЈУНИР, Ниш 2001; Д. Б. Ђорђевић и Д. Тодоровић, *Зајде Баца, Култура*, 2002, бр. 103-104.

⁵ Видети *Закључке* Д. Б. Ђорђевића, штампане на крају књиге.

⁶ PREPARED AS A PART OF THE PROJECT "ROMANI PLACES OF CULT AND CULTURE OF DEATH", WHICH RESEARCH TEAM UNDERTAKES FOR OPEN

религије, религиозност и цркве; Традиционална култура и ромски идентитет; Ромски обичаји; Ромска култна места и култура смрти и Ромске протестантске заједнице. Организатори су се држали све присутније праксе, садржане у трима чињеницама: а) реферати су штампани унапред, и то на енглеском језику, уз објављивање књиге сажетака /српски и енглески/;⁷ б) један је од учесника на почетку сваке седнице критички известио о одговарајућим саопштењима; и в) на заседањима је преостало време трошено на расправу, која ће бити засебно публикована.

Дакако, истичу се *методолошки* спорови. Проширена тврдња о томе да искључиво Роми могу бележити, описивати и проучавати *ромкост*, тј. “само се доживљавањем и живљењем тог ромског живота може доћи до праве истине (И. Османи)”, елегантно је одбачена навођењем супротног методолошког става: зар психијатар и сâм треба бити поремећен да би могао да лечи умоболне; да би се схватио фашизам, значи ли да научник треба да буде шовиниста и расиста! Б. Ђуровић добро запажа када вели да кампања против неромских истраживача штети Ромима, да “жељно ишчекујемо тренутак када ће сами Роми почети да се све више и озбиљније баве истраживањима. Док се то не деси, не треба се тако олако лишавати истраживачких радова нерома”. Али, већ замерка да множина изучавалаца Рома не зна њихов *матерњи језик*, имајући озбиљну методолошку тежину, примљена је к знању са свом озбиљношћу: “Опис неке друштвене појаве заиста је могућ сваким језиком, али зато свака духовна, културна и социјална појава једног народа има своју народну терминологију (Н. Богдановић).” Следећа методолошка искрица проварничила је око нивоа третмана ромског народа, тј. око тога да ли му у проучавању приступати као јединственом корпусу или је нужно водити рачуна о његовој *диференцијацији* по низу основа – племенској, културној, језичкој, религијској, професионалној... Социолози, склонији првом прилазу но потоњем, уважили су примедбе етнолога и етно-лингвиста: “Једна од замерки, која је нама социолозима непрестано спочитавана са њихове стране, а коју ми у почетку нисмо озбиљно схватили, тицала се говора о Ромима као о јединственој, униформној етничкој групи, народу или националној мањини, без уважавања бројних особености

SOCIETY INSTITUTE (PROGRAM ROMA CULTURE IN CENTRAL&EASTERN EUROPE – Budapest).

⁷ D. B. Đorđević (ed.), *Roma Religious Culture*, YSSSR/YURoma Center, Niš 2003.

по разним основама, које су са собом носила поједина ромска племена и подгрупе. Због тога смо ми приступили кориговању постојећег социолошког приступа у истраживању обичаја и живота Рома (Д. Б. Ђорђевић).”

У вези са суштином теме, истакнут је проблем манипулације појмовима “религија Рома” и “религиозност Рома”. Сагласило се око тога да јесте коректно говорити о религији Рома само онда, када се мисли на припадност конкретној религији или конфесији – примера ради, исламу и хришћанству; сунитизму и шиизму, односно православљу, римокатоличанству и протестантизму – јер, данас напросто нема њихове *изворне вере*. А да ли је било и могуће ли је реконструисати – друго је питање! Како је наука свагда отворена, заузело се становиште да није без изгледа евентуална “реконструкција ромског религијског пантеона”, што би сличило покушају М. Марјановића да изгради *оригинални тип ромске религиозности*: “Нема сумње да Роми нису развили неку оригиналну религиозност која би била заједничка свим групама и заједницама, из чега се изводи закључак да Роми немају ништа заједничко у погледу религиозности. По мени, то није тачно и ја тврдим да Роми имају један оригиналан тип религиозности, само себи својствен, чије су карактеристике, ма где она била, следеће: 1) она је укључена, уметнута у стратегију преживљавања, 2) сваки пут имате позајмицу из локалне религиозности и сопствене традиције, 3) прилагођавање религијском понашању средине, 4) учешће у народним обичајима и магијским обредима локалне заједнице, 5) паганизам, 6) синкретизам и сл. Сви ови елементи чине једну функционалну целину и наш је проблем што то нама са стране изгледа другачије.”

Било како било, на основу сучељаваних мишљења могу се извести, а да се не погреша, ових неколико закључака о религији и верским обичајима Рома:

1) Роми немају аутохтону религију, већ је то, најчешће, мешавина више њих, са елементима паганских култова и религијских архетипова из прапостојбине. Њихову културу и религиозност одликује снажно изражени фатализам и сујеверје, као и непознавање званичних учења универзалних религија. Стога, у стручној и научној литератури не постоји сагласност о томе да ли се може говорити о религији Рома (синкретичкој, свакако), или о непостојању посебне религије Рома – већ о религиозности (присутности појма светог), али без униформности међу различитим

ромским групама, без строгих правила у интерпретацији светог и пратећих ритуала.

2) Већина Рома, задржавајући своја стара веровања, прихвата религију средине у којој живе. Мењајући животну средину и долазећи у додир са другом религијском културом, Роми прихватају нову религију, а одбацују ранију.

3) Роми – различитих племена, религија и конфесија – не одричу се ни једног дела свог идентитета, прихватајући обичаје које затичу у новом окружењу. Дубоко памтећи религије свог порекла, они негују све религије хришћанства и ислама. Штавише, Роми, било припадници хришћанства, било ислама, славе готово све празнике оба верска корпуса, те практикују сличне или истоветне обичаје.

4) Религијским синкретизмом Роми обезбеђују очување старијег стања духовне културе неромског окружења.

5) Ромска веровања одређују ромски идентитет, а регионална, локална религија одређује њихов регионални, локални идентитет (у правилу је то религијски идентитет већинске групе).

6) У срединама у којима је традиционална ромска култура под јаким утицајем окружујућих народа, изразиту отпорност на утицаје средине показује најстарији, супстратни слој ромске културе: демонологија и магија.

7) Иако и најновија истраживања потврђују висок степен етничке дистанце према Ромима, они се ипак не доживљавају као религиозни фанатици, односно сматрају се религијски толерантним.

8) Прихватање религије од стране Рома јесте канал социјалне интеграције и начин ублажавања социјалне искључености.

9) У избору појединих огранака протестантизма, Ромима су ближа она учења која подржавају емоционални аспект верских искустава, спонтаност и потребу за слободом у властитом организовању, од оних која се држе строгости у пријему и инсистирају на сталном одржавању високих верских захтева, универзалном а не локалном карактеру и већој друштвеној покретљивости.

10) Код ромских група код којих није развијен религијски синкретизам, односно толерантност према позајмљивању елемената од других религија, слабији је утицај разних протестантских цркава.

Сада приступамо завршном чину, објављујемо прилоге дискусији и затварамо круг. Сами ће читаоци оценити домет

дводневне дебате наших и страних угледних социолога религије, ромолога, етнолога и етно-лингвиста. Ми смо им сигнализирани неколико кључних тачака, око којих се плодно полемисало и које су, у крајњем исходу, дале извесне доприносе.

У Доњем Комрену,
о Светој Петки 2003.

PREFACE

Dragoljub B. Đorđević
Dragan Todorović

ON ROMA RELIGION AND RELIGIOUS CUSTOMS

The Tenth - and anniversary - Conference of the Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion (YSSSR) was held in Niš in June, 27 - 29, this year. It was devoted to religion and Roma religious customs. As many times before, by choosing Roma religious culture as the main discussion topic, the Society did the right thing.⁸ For religion, religiosity and religious customs were absolutely pushed aside from the range of topics otherwise dealt with by domestic Roma-oriented sciences. Some of these issues, though quite outdated, can be found in the writings of our older ethnologists. Moreover, the sociology of religion - as the one which is expected to promote and update the religious studies in general including the studies of faith of this particular ethnic group - has failed altogether: in its literature no traces are to be found about Romas and their current religious-ecclesiastical position. Truly, though, in the sociology of religion some things have been improving since the so-called Niš Romological School started more modern, intensive and profound studies of Roma "religious musicality."⁹ The underlying idea is the intention to introduce the Roma religious culture studies into our religiology and Romology hoping that this would bring benefits to both the wide disciplines and, in the long run, achieve some internationally valuable results.¹⁰

The Conference, partly organized within one unusual project,¹¹ was divided into five sessions, namely, *Romas, Religions, Religiosity and*

⁸ A more detailed history of the YSSSR in D. B. Đorđević's paper, *From Religion to the Society and from the Society to Religion (11th Year of the YSSSR and Ten YSSSR Conferences) (Od religije prema društvu i od društva prema religiji (Jedanaest godina JUNIR-a i deset JUNIR konferencija) published in this book.*

⁹ Look at three typical attempts: D. B. Đorđević and D. Todorović, *A Maple-tree Above the Head (Javor iznad glave)*, KSS, Niš 1999, D. B. Đorđević, "Classic Roma Religion" ("Klasična religija Roma") in *Faiths of Minorities and Minority Faiths (Vere manjina i manjinske vere)*, JUNIR, Niš 2001, D. B. Đorđević, D. Todorović, Zajde Badža, *Culture (Kultura)*, 2002, p. 103-104.

¹⁰ See *Conclusions (Zaključci)* by D. B. Đorđević, published at the end of the book.

¹¹ Published as a part of the Project "Romani Places of Cult and Culture of Death" for the Open Society Institute (Program: Roma Culture in Central and Eastern Europe, Budapest).

Churches, Traditional Culture and Roma Identity, Roma Customs, Roma Cult Places and Death Culture and Roma Protestant Communities. The organizers kept to the more and more present practice implied in the three facts, namely, a) papers were printed in advance, in English, while all the abstracts (in Serbian and English) were compiled and printed as a book,¹² b) one of the participants, at the beginning of each session, presented a critical report on respective papers, and c) the rest of the time at the session was used for debates that would be published separately.

Naturally, *methodological* controversies are quite prominent. An expended assertion that only Romas can record, describe and study *Romanity*, that is, that “only by personal experience and leading a Roma life one can get to the real truth” (I. Osmani) was discarded in an elegant way by pointing to the opposite methodological assertion: does the psychiatrist have to be mentally sick himself in order to be able to treat those who are really sick? Does that mean that a scientist has to be a chauvinist and racist in order to be able to understand fascism? B. Đurović makes a good point when he says that the campaign against non-Roma scientists does a harm to the Romas, that “we are eagerly wait for the moment when the Romas themselves would start getting involved in the studies more and in a more serious way. Until this happens, the Romas should not so easily deprive themselves of non-Roma scientific studies.” Yet, at the same time, the objection that so many of those who study Romas do not speak their *mother tongue*, because of its serious methodological implication, was immediately accepted with all possible seriousness: “The description of some social phenomenon is really possible in any language. Still, every spiritual, cultural and social phenomenon of a nation has its own national terminology” (N. Bogdanović). Another methodological controversy was triggered off when it came to the level of the treatment of Roma people, namely, whether the research subject should be approached as a unique body or it is indispensable to take care about its *differentiation* regarding numerous aspects such as tribal, cultural, linguistic, religious, professional... Sociologists, more inclined to the former than to the latter approach, accepted the objections made by ethnologists and ethno-linguists. Namely, “one of the objections that they make all the time to us, sociologists, and that we did not take seriously at the beginning, referred to our treating Romas as a unique, uniform ethnic group, nation or national minority without taking into consideration numerous

¹² D. B. Đorđević (ed.), *Roma Religious Culture*, YSSSR/Roma Center, Niš 2003.

peculiarities, from diverse aspects, that characterized particular Roma tribes and subgroups. That is why we have taken to correcting the existing sociological approach to the studies of Roma customs and life” (D. B. Dorđević).

Concerning the essence of the topic, the problem of manipulations with the concepts of “Roma religion” and “Roma religiosity” was pointed out. It was agreed that it is correct to speak about Roma religion only when a concrete religion or confession is assumed - for instance, Roma adherence to Islam or Christianity, Sunnism or Shiism, that is, Christian Orthodoxy, Roman Catholicism and Protestantism - since, today, there is simply *no authentic faith they could call their own*. Whether it was or it is possible to reconstruct it is another issue. Since science is always open to suggestions, the opinion was accepted that it might be somewhat possible to undertake a possible “reconstruction of the Roma religious pantheon” which would be similar to the attempt made by M. Marjanović to create *an authentic type of Roma religiosity*: “There is no doubt that Romas have failed to develop some authentic religiosity that would be common to all groups and communities; that is why people conclude that Romas have nothing in common regarding their religiosity. In my opinion, this is not correct and I claim that Romas have one original type of religiosity, peculiar for them, whose characteristics, regardless of where they are, are the following: 1) it is involved, implanted into the survival strategy, 2) in every case it always borrows from local religiosity and inherent tradition, 3) it assumes adjustment to the religious behavior of the given environment, 4) it assumes participation in national customs and magic rites of the given local community, 5) paganism, 6) syncretism, etc. All the mentioned elements make up one functional whole and it is our problem that we see things differently, from our outsider’s point of view.”

Be it as it may, on the basis of the contrasted opinions, a few conclusions can still be made, without making any mistakes, about Roma religion and religious customs. These are:

1) Romas do not have their autochthonous religion; instead, it is most often a mixture of many religions with elements of pagan cults and religious archetypes from their ancient homeland. Their culture and religiosity are characterized by intensively expressed fatalism and superstition as well as ignorance of the official teachings of the universal religions. Therefore, in the professional and scientific literature there is no agreement about whether it is possible to talk about Roma religion (syncretic, of course) or absence of some special Roma religion - or about

religiosity (presence of the concept of the Sacred) but with no uniformity among diverse Roma rituals and with no strict rules in interpreting the Sacred and its accompanying rituals.

2) The majority of Romas, while preserving their old beliefs, accept religion of the environment they live in. While changing their living environment they come into contact with some other religious culture and accept it while discarding the previous one.

3) Romas - of diverse tribes, religions and confessions - do not give up any part of their identity. While accepting the customs they find in the environment as well as preserving in their memory the religions of their origin, they cherish all the religions of Christianity and Islam. Moreover, Romas, no matter if members of Islam or Christianity, celebrate almost all the religious holidays from both the mainstream religions and practice similar or identical customs.

4) By their religious syncretism Roma ensure the preservation of the older state of the spiritual culture of their non-Roma environment.

5) Roma beliefs determine Roma identity while the regional, local religion determines their regional, local identity (as a rule, it is the religious identity of the majority group).

6) In the environments in which the traditional Roma culture is under strong influence of the vicinity nations, the most prominent resistance to the environment impact is manifested by the oldest layer of the Roman culture, namely, demonology and magic.

7) Though the most recent studies confirm a high degree of ethnic distance to Romas, they are not experienced as religious fanatics, that is, they are considered religiously tolerant.

8) Romas' acceptance of religion represents a channel of their social integration and a way of alleviating social exclusion.

9) In choosing particular branches of Protestantism, the Romas have found as more congenial to them those teachings that favor emotional aspects of religious experience, spontaneity and the need for freedom in one's own organization comparing to those that insist on strict acceptance and permanent obedience of high demanding religious requirements. They also prefer universal than local character and a greater social mobility.

10) Among those Roma groups that have no religious syncretism developed, that is, tolerance towards borrowing elements from other religions, the influence of different Protestant churches is weaker.

* * *

Now we are taking the final step, namely, we are publishing the Conference discussions and thus, completing the circle. The readers themselves will estimate the achievements of the two-day debates led by our and foreign distinguished sociologists of religion, romologists, ethnologists and ethno-linguists. We have pointed out for them several important points that they led very fruitful discussions about and that, finally, gave some contribution worthy of our appreciation.

In Donji Komren
On St. Petka's Day 2003

РОМИ, РЕЛИГИЈЕ, РЕЛИГИОЗНОСТ И ЦРКВЕ

Богдан Ђуровић¹³

О РОМИМА, РЕЛИГИЈИ И РЕЛИГИОЗНОСТИ

У већини радова које ја презентујем на овој седници (Вукадиновић, Филиповић и Ђорђевић, Млакар, Цвитковић) у уводном делу се посебна пажња посвећује бројности Рома у државама на које се анализа односи. Оно што карактерише све приступе јесте да се фактичко стање драстично разликује од официјелних података. Наведени су различити узроци (разлози) тог феномена – неспремност на контакте са државним органима, номадски начин живота, етномикрија итд. Но, морамо се запитати – у случајевима када се неко изјашњава о националној припадности, смемо ли му ми наметати опредељење. Наравно, не. Ипак, проблем је да и у случајевима када се Роми одричу своје (пређашње) националне припадности они, најчешће, не бивају прихваћени (у реалсоциолошком смислу) као истоврсни припадници друге етнице. Чини се да ће романтичарска ромологија морати да уступи место рационалнијем приступу “феномена Рома”. У том правцу ће, претпостављам, анализа бити усмерена на начине измене националног идентитета некадашњих Рома, сада декларисаних припадника других нација. Сматрам да је, у научном погледу, непродуктивно стално понављати да је Рома пет или десет пута више него што их је по попису становништва регистровано. Наравно, изузимајући случајеве избегавања (из било ког разлога) пописа.

Готово сви радови, које ја приказујем, анализу започињу општим положајем Рома у истраживаним срединама што је, по мом мишљењу, неминовност. Готово је немогуће говорити о једном сегменту културе Рома (религиозности), а не осврнути се на њихов друштвени положај у целини. Ово из разлога који су чак и већини лаика познати. Наиме, изузетно неповољан, субпролетерски (етнокласни) положај Рома условљава, у мањој или већој мери, и њихов неповољан положај у свим осталим сферама.

¹³ Асистент-приправник из социологије, Машински факултет, Ниш.

Но, пођимо редом. Колегиница Нонка Богомилова (“Бог друштвених прогнаника: религија Рома у Бугарској”) уводи нас у проблем религиозности Рома у Бугарској, рекао бих, на елегантан начин. Она, користећи се и резултатима других истраживања, закључује како су негативни стереотипи и предрасуде према Ромима засновани и на њиховој искључености из процеса модернизације, започетим у XIX веку. Износећи резултате истраживања који потврђују изузетно висок степен етничке дистанце према Ромима, она указује и на то да се Роми не перципирају као религиозни фанатици (односно, што су и друга истраживања показала сматрају их религијски толерантним). Роми у Бугарској, по мишљењу ауторке, религију користе као “мост” којим ће потиснути или ублажити њихову социјалну искљученост и одбаченост, као инструмент за покушај интеграције у већинско окружење. Они, дакле, прихватају религију већинске заједнице, а када постоји избор између више њих – ону најпрестижнију, најауторитативнију (44% православних, 39% припадници ислама, 15% протестаната). Но, без обзира на њихове напоре у религијској идентификацији са различитим религијама, већинско окружење их, и у овом случају, не прихвата. Успешност неких протестантских цркава у христијанизацији Рома Богомилова види у чињеници да се они у таквим заједницама не осећају одбаченима и у повољности непосредније и незахтевне литургије. Она такође указује на опасност од додатне стигматизације и алијенације због сврставања ових верских заједница у секте (са пежоративним значењем). Роми у религиозном погледу, без обзира да ли се ради о исламу или хришћанству, не обраћају много пажње на доктринарне поруке и правила, већ су пре свега усмерени ка ритуалним садржајима, ка непосреднијем одношењу према светом. Но, управо посвећивање изузетне пажње магијским обредима и ритуалима код осталих ствара одбојност (неку врсту исконског страха), што ауторка назива “тамном страном” религиозности Рома. На крају, Богомилова примећује како је историјска иронија да нам Роми постају све ближи због тога што се Бугарска (као и остале посткомунистичке земље) осећа одбачено у односу на напредну и цивилизовану Европу.

Професор Цвитковић (“Биљешке о религијским вјеровањима Рома”) приступа проблему на тај начин што установљава да се код Рома не може говорити о објављеној већ о природној религији. Надаље он анализира неколико сегмента (елемената) те религије: гатање, магија, веровање у духове, молитва, веровање у натприродно

(бог), други обреди и обичаји. Но, какав је однос Рома према религијама “других”? Проф. Цвитковић сматра да већина Рома, задржавајући своја стара вјеровања, прихвата религију средине у којој живи. Ако мијењају животну средину и дођу у мјесто где је друга религијска култура, они ће је прихватити, а одбацити ранију. То ни у ком случају не значи да Роми не држе до својих старих вјеровања, о којима иначе има врло мало писаних трагова. Код Рома се сусрећемо с кршћанским и исламским, али и поганским обичајима и вјеровањима. Могло би се рећи да религија одређује двоструки идентитет Рома. Ромска вјеровања одређују ромски идентитет; регионална, локална религија одређује њихов регионални, локални идентитет (у правилу је то религијски идентитет већинске групе). Такође, аутор тврди да се о Ромима може говорити као о заједници толеранције (везано за религију). На крају, он започиње критику Закона о правном положају религијских заједница (фаворизовање “историјски утемељених”, “националних религија”). Ипак, на крају морамо поставити питање: имају ли Роми религију коју би нека држава признала?

Колега Млакар упућује нас на становиште да је прихватање католичанства од Рома у Хрватској (па и другде, других религија), заправо канал социјалне интеграције, начин ублажавања социјалне искључености. Он, такође, износи хипотезу да су многи садашњи Роми-католици муслиманског или православног порекла (судећи према именима). Он изриче и сумњу јесу ли подаци о томе да је 90% Рома у Хрватској католици тачни (имајући у виду да су то подаци ромских организација). С друге стране, он указује на хипотезу о двема категоријама Рома у Хрватској – старих и нових (староседелаца и досељених), што може водити унутарромском подвајању. Ослањајући се на податке о истраживању етничке дистанце, колега Млакар закључује како се Роми не могу “сакрити” иза католичанства, односно њихова религијска идентификација не елиминише изразиту етничку и расну дистанцу према њима. Надаље следи анализа посвећености католичке цркве ромској популацији, која започиње од шездесетих година прошлог века па до данашњих дана (формирање Одбора за пасторал Рома). Он, напослетку, закључује како Католичка црква, благо казано, не судјелује у стварању боље атмосфере за решавање проблема Рома као трајно најслабије етничке, а засигурно и друштвене групе у Хрватској, али и у Европи.

“Етничке мањине о религијској мањини” (Маријана Филиповић и Драгољуб Б. Ђорђевић). По мишљењу аутора, Роми су, бар за сада, на неколико степеница и вишеструко у мањинском положају. Јесу мањина на републичком нивоу, али, по правилу, и мањина окружена већинском етничком мањином и већинским народом. Они су најчешће и религијска мањина у односу на окружење. Представљајући резултате истраживања о ставовима Мађара и Муслимана, долази се до следећих закључака:

1) етничке мањине – *Мађари (католици) и Муслимани (мухамеданци)* – као римокатоличке и исламске религијске већине, имају према религијској мањини *више-мање однос који обећава, коректан став спрам Рома као класичних верника;*

2) етничке мањине – *Мађари и Муслимани* – као римокатоличке и исламске религијске већине, не само у непосредном окружењу већ и у републичком простору, *међусобно се разликују у ставу према религијској мањини: Ромима као конвенционалним верницима;*

3) *износи позитивних ставова о Ромима као верницима, сем у једном случају, увек су далеко виши у Мађара но у Муслимана;*

4) у *Мађара у двама случајевима* – превод богослужбених књига (и служење на ромском) и религијски фанатизам Рома – *износи позитивних ставова не прелазе натполовичну већину, али су близу половине;*

5) у *Муслимана у трима случајевима* – заједничарење у култу, превод богослужбене књижевности (и служење на ромском) и сахрањивања Рома на локалном гробљу – *износи позитивних ставова не само да не прелазе натполовичну већину већ су далеко од половине;*

6) *Мађари су у највећој недоумици, односно у њих изостаје чврсто изграђен став о религијској не/толеранцији Рома;*

7) *Муслимани се већински двоуме око права Рома на црквено штиво и ритуале на родном језику;*

8) *Мађари највећи отклон имају према превођењу светописамске литературе и употреби ромског језика при обредним радњама;*

9) *Муслимани се у већини супростављају градњи “вечних кућа” Рома на месном гробљу.*

10) *Једино се муслимански однос према погребу Рома може оквалификовати у сегрегационистичким и расистичким терминима.*

На крају, они нуде следећи закључак: *Римокатоличка црква и Исламска заједница у Југославији имају задатак да код својих најбројнијих верника – Мађара и Муслимана – усађују идеју религијског саживота с мањинским истоверницима; Ромима посебно.*

Колега Срђан Вукадиновић (“Судбина Рома у црногорском транзицијском друштву и њихови обичаји”) своју анализу започиње миграцијским и демографским процесима везаним за ромску популацију у Црној Гори. Као и другим истраживачким приступима (ван теме ове конференције), он констатује да постоје велике разлике између званичних података из официјелног пописа становништва и реалне присутности Рома у Црној Гори. По његовој процени њих је шест и по пута више него у званичној статистици. Разлоге за то он види у незаинтересованости Рома за попис, честим мењањима места боравка, као и у адаптабилности ромске популације (када се изјашњавају као припадници других, најчешће већинских нација у окружењу). Не улазећи дубље у расправу о понуђеним разлозима, чини се да истраживачи често занемарују чињеницу да уколико неко (у овом случају Роми) промени свој национални идентитет, нико не би требало да му то оспорава и сврстава га у пређашњи. Односно, може се расправљати о разлозима измене идентитета, али не и о правима на избор националне припадности. Надаље, аутор укратко приказује главне верске празнике, као и обичаје које Роми у Црној Гори практикују. Он констатује да Роми, било припадници ислама или хришћанства, славе готово све празнике из обају верских корпуса, те да практикују сличне или истоветне обичаје. До оваквог закључка дошли су и многи истраживачи у разним деловима Србије. Коначно, он указује на присутност дискриминације и етничке дистанце према Ромима у Црној Гори, као и на начине како би се овај негативан однос према њима изменио.

И на крају, неколико речи и о мом реферату (“Религија или религиозност Рома”). У стручној и научној литератури не постоји сагласност о томе да ли се може говорити о религији Рома (синкретичкој, свакако), или о непостојању посебне религије Рома – већ о религиозности (присутности појма светог), али без униформности међу различитим ромским групама, без строгих правила у интерпретацији светог и пратећих ритуала. Роми су етничка група која изузетно поштује обичајне норме и инсистира на практиковању одређених религијских и магијских ритуала, који су, са своје стране, “обојени” културним и религијским миљеом у ком

они обитавају. Поред тога, евидентно је да они немају аутохтону религију, већ је то, најчешће, мешавина више њих, са елементима паганских култова и религијских архетипова из прапостојбине. Уопште, чини се исправном констатација да су Роми у погледу вере доста толерантни и лабилни што, самим тим, условљава да их различите верске заједнице посматрају са подозрењем сматрајући, највероватније, да они никада неће постати предани верници. Посебан колорит њиховој култури и религиозности дају снажно изражени фатализам и сујеверје, што такође не одговара ниједној великој верској заједници. Њихова знања из званичних учења универзалних религија су не само скромна већ се често граниче са потпуним незнањем. Но, и поред тога они себе сматрају веома религиозним, а своје незнање верске догматике не сматрају пре-судним у класификацији верник – неверник. Својеврсни фатализам огледа се и у томе што сматрају да бог управља свим људским поступцима, те да ће срећа и успех или зло и неуспех зависити од његове прагматично усмерене намере. Минимум који је неопходно учинити да би се његова воља усмерила у жељеном правцу, јесте практиковање одређених ритуала и светковање одређених празника.

РАСПРАВА

Драгољуб Б. Ђорђевић

РЕЛИГИЈА РОМА И/ИЛИ РЕЛИГИОЗНОСТ РОМА. Када је реч о раду колегинице Нонке Богомилове, интересантна је њена теза о томе да Роми користе религију као мост за ублажавање социјалне искључивости, односно да прихватају већинску религију, било да се ради о православљу или исламу у Бугарској, демонстрирајући тако потребу за интеграцијом у већинско окружење. Поставља се, међутим, питање како прихватити ову тезу ако су нам познати подаци о томе да у Бугарској, много више него у Македонији и у Србији, Роми прелазе на протестантизам, рушећи тако тезу о религији као мосту за ублажавање социјалне искључивости. Заправо, прихватање протестантизма код Рома у Бугарској, па и у Македонији и у Србији, не само да не ублажава социјалну искључивост и не доприноси интеграцији, већ представља додатни разлог за жигосање ромског народа. Значи, прва теза да Роми користе религију као мост за ублажавање социјалне искључивости не би требало да се износи аподиктички; она више важи за прошла времена, која су већ иза нас. Кад ово кажем, не говорим ништа вредносно негативно о преласку Рома у протестантске заједнице, без обзира што он не доприноси ублажавању социјалне искључивости; штавише, сматрам да масовни прелазак на протестантизам, уз све друге опасности, доприноси свеколикој еманципацији ромског народа.

Жао ми је што проф. Иван Цвитковић није ту, али и он у свом раду говори о прихватању религије већине. О томе се може разговарати као о појави која је ствар прошлости или може бити ствар прошлости, с обзиром на детектовану конверзију на протестантизам, који нигде у балканским земљама – у Словенији, Хрватској, Босни и Херцеговини, Македонији, Србији, Албанији... – није већинска религија. Може се говорити о томе да су Роми на појединим конкретним просторима и у неким културним ареалима прихватили већинску религију, али да сада наступају процеси, за сада не тако спектакуларни, који ће временом ту тезу делимично модификовати.

У реферату колеге Мирка Вида Млакара – који је право освежење, јер ми немамо довољно информација о Ромима у Католичкој цркви и одношењу исте према њима – сагласан сам са

његовом тезом да су већина садашњих католичких Рома у Хрватској, па и у Словенији, по конфесионалном пореклу раније били прво муслимани, а касније и православци. Стицајем околности, ради једне конференције у Берлину читао сам о томе да је за време НДХ и током Другог светског рата страдање Рома у Хрватској имало везе и са њиховом верском припадношћу – највише су тада страдали Роми православци. То се, међутим, није десило у Босни и Херцеговини, јер су они тамо били махом муслимани, чиме су потпадали под заштиту свеукупног исламског становништва од исламске верске заједнице. Интересантно је да се то дешавао и у Нишу. Наиме, и за време стрељања на Бубњу и у логору на Црвеном крсту, исламска заједница, која је у овим крајевима тада била лојална немачкој окупацији, штитила је све Роме који су се одређивали као припадници ислама.

Срђан Вукадиновић је у свом реферату указао на класичан проблем религиозног бића Рома, односно на чињеницу да Роми муслимани славе нешто од онога што је везано за хришћанство, а Роми хришћани у свом обичајном животу, па и у религијском, имају нешто од исламског. То је наш познати етнолог Татомир Вукановић означио као врсту религијског “љараманства” – архаичан израз који је већ ушао у литературу – које добро одсликава понашање Рома, с тим да је у мешовитим крајевима одлика и неких других народа. У вези са тим, постављам питање за расправу: да ли такав начин понашања треба прогласити слабошћу ромског религиозног или религијског бића, или се према таквом понашању треба одредити као према нечему што је позитивно, што треба “гајити”?

Не видим како може доћи до мултикултурализма и интеркултурализма уколико сви ми – припадници других већинских или мањинских етноса, па и одређених религија – не само поштујемо обичаје других већ део тога доброг преузмемо и учествујемо у томе. По мени, то представља право богатство.

Методолошки је драгоцен покушај колеге Богдана Ђуровића да укаже на обавезу обазривости у коришћењу термина “ромска религија”, “религија Рома” и “религиозност Рома”. Нарочито ми који се бавимо истраживањем и писањем морамо увек прецизно рећи да се не ради о религији Рома, већ да се ради о конкретној религији, значи Рома као припадника православља, протестантизма, ислама или било које друге вере или конфесије, а да онда, самим тим, можемо истраживати религиозност Рома. Само онде где се ради о некој прошлости или могућности евентуалне реизградње ромског

пантеона, можемо говорити о религији Рома. За колегу Ђуровића, чисто ради расправе, и питање: да ли се може очекивати да се развије религијска догматска свест Рома, односно њихово напредовање у верском знању као припадника конкретне конфесије? Наиме, познато је да су они све бољи ритуалисти, али да неће бити прихваћени од великих верских заједница као “добри верници” уколико не развију и култивишу одређена религијска знања, за шта су криве и саме верске заједнице које не раде на развијању религијске културе Рома. Сигурно да се потпуни склад између религијског сазнања, догме и понашања може очекивати тек код ретких, теолошки убеђених верника, али нећу погрешити у оцени да својим описаним карактеристикама Роми доста сличе нама Србима, који смо, такође, више ритуалисти него што познајемо догматику.

Мирко Млакар¹⁴

РОМИ У НДХ И У РКЦ. У вези са последњом изјавом професора Драгољуба Б. Ђорђевића, ако смо се дотакли страдања Рома у НДХ, ове је године у свибњу једна повјесничарка издала књигу о страдању Рома у НДХ и коначно је на знанственој радњи отворено једним врло добрим радом то питање. Проф. Ђорђевић нагласио је да је Исламска заједница бранила Рома у нишкој регији, али ја морам рећи да у доба НДХ то није баш тако ишло, због тога што није било нити нужно да их брани, пошто је сам режим бранио муслимане, с обзиром да је идеологија НДХ у националној сфери била да су муслимани, са малим “м”, је л’, дио хрватског национално-вјерског корпуса. Дјеломице стоји опаска Ђорђевића да је највише Рома у том периоду у НДХ било православне вјере, али ћу навести моћан пример из књиге повјесничарке Кризман о Рому по имену Стјепан Радић, кога је отац крстио по Стјепану Радићу који је 1928. смртно рањен хицем Пунише Рачића. Њему ни католичко порекло није помогло да се касније спаси смрти.

Што се тиче тезе Нонке Богомилове да у сектору источног Балкана (Србија, Бугарска, Македонија) Роми постају већинском, домицилном становништу ближи због тога што се и те већинске нације осјећају грађанима другог реда у будућој паневропској заједници – а сами Роми су у тим државама већ грађани другог или трећег реда – мислим да је она врло лабава. Ја се, дапаче, бојим тога

¹⁴ Религиолог, Јутарњи лист, Загреб.

да би било могуће да дође до још већих сукоба или барем напетости. Једна од социјалних законитости је та да увијек нижи социјални слојеви реагирају негативно на ове још ниже социјалне слојеве који се дижу. Никад није сукоб у вишим социјалним слојевима, осим ако нису идеолошки; у вишим социјалним слојевима немате толику ксенофобију као у нижим, који су редовито нуклеус, односно темељна маса ксенофобије. Доказ томе јесте однос црнаца према Хиспаницима у Америци: бјелци су сад према Хиспаницима “топли” због тога што, у принципу, ови не нападају “бјела” радна мјеста, па ни мјеста становања четврти, већ, дапаче, она црначка. Исто тако било би могуће да на овом источно-балканском примјеру дође до, можда, још израженијих напетости већинског становништва према Ромима.

На концу бих рекао следеће: чини ми се да је мјесто Рома у Католичкој цркви све боље и боље, али је оно све боље и боље зато што је стартано од нуле. Године 1997. у Риму је папа Иван Павао II, што је један индикатор односа, за првог ромског свеца прогласио Сеферина Хименеза Мељу, који је убијен 1936. године у доба шпањолског грађанског рата. Индикативно је да је Сеферин Хименез Меља био неписмен.

Напредак Рома или било које друге заједнице унутар католичке цркве, а исто тако и православне, биће тек онда када сами Роми буду могли производити, тј. давати своје свећенике. Роми су сад мисионарени унутар Католичке цркве и то је један цијели разрађен систем. Ви, рецимо, у Француској, у стразбурској регији, имате свећеника Доминиканца који је задужен за Роме и он путује са својом приколицом са њима. Онда када Роми, као и на примјер амерички Индијанци, буду ишли на теолошка свеучилишта и производили своје свећенике, то ће бити знак еманципације унутар цркве, при чему мислим сада на Католичку цркву. Тако нпр. већ 6. листопада 1968. године у “Гласу Концила” – полуслужбеном тједнику Католичке цркве – имамо текст једног бискупа под насловом “И Цигани су наша браћа у Крistu”. Дакле, он је већ тада био задужен за Роме. Успут, једна индикативна ствар: у свим текстовима из тог доба спомиње се појам “Циганин”, а након тога се окреће појму “Ром”. Напредовање, тј. све јача инклинација Рома у Католичку цркву – говорим сад о стању у Србији – види се и по томе што је, нпр., у бачком Моноштору 1999. године, када је суботички бискуп Јанош Пензаш делио сакрамент свете потврде, међу 120 младих људи било 20 Рома. Када се говори о црквама прве двије

гране кршћанства, ту дискусије нема – то су цркве које имају врло разрађену еклезијалистику и догматику, нитко не може бит вјерник ако он не обдржава догму, односно вјеру усваја и умом... Ту ће са Ромима бити мало проблема, јер, рецимо, недељна миса је код католика света ствар, пошто је Исус темељ кршћанства, и врло тешко можеш бит католик ако не идеш на мису. А Роми најчешће не иду на мисе.

Драган Тодоровић

ВЕРСКА ЛИТЕРАТУРА НА РОМСКОМ. Само један кратак осврт на тезу колеге Млакара да је формирање Одбора за пасторал Католичке цркве један од позитивних критеријума за оцену да је брига Католичке цркве о Ромима израженија од оне коју према њима показује Православна црква. Затим и питање колеги Млакару колико је учињено у Католичкој цркви на преводу богослужбених књига на ромски језик, с обзиром на то да је исти процес започео у Православној цркви, а онедавно у том су правцу кренуле и поједине протестантске верске заједнице које у својим редовима имају ромско верништво.

Мирко Вид Млакар

ШТА ЧИНИ РКЦ ЗА РОМЕ У ХРВАТској. У свом раду навео сам пример вараждинског бискупа, који је примио представнике Удруге Рома вараждинске жупаније. Роми су упознали бискупа Цулеја са проблемима житеља Стрмеца Подравског, једног од највећих ромских насеља у Хрватској, као што су проблеми са водом, канализацијом, струјом итд. А монсињор Цулеј тада је изјавио да ће ускоро посјетити то насеље и, цитат, “представнике Рома упутио да своје сумјештане потакну на активнији вјерски живот у жупној заједници”. Дакле, Роми су код њега дошли у вези са водоводом и канализацијом, а он њима савјетује да буду бољи верници. То је био примјер за то како хијерархија Католичке цркве у Хрватској, благо казано, не судјелује у стварању боље атмосфере за рјешавање проблема Рома као трајно најслабије етничке, а засигурно и друштвене скупине, особито кад су у питању ромска дјеца.

С друге стране, чињеница је да још од половине шездесетих година прошлог вјека у Католичкој цркви у Хрватској, са формирањем Одбора за бригу о Ромима, креће еманципација

ромског питања. Она би засигурно била још успешнија да се након геноцида над њима у Другом свјетском рату Роми нису повукли у себе. Мени је индикативно да, чак, и у земљама у којима је бројчано мало Рома, насупротив оним у којима су они много заступљенији, нпр. у Индији, Француској и Бразилу, Католичка црква формира своје Одборе. Једна од активности Одбора за пасторал Рома била је и љетна школа, којој су Роми давали замјерке зато што је тамо био само католички вјеронаук. Тиме се заправо отвара највећи оперативни проблем Рома: нормално је да ће у љетној школи коју организује Католичка црква вјеронаук бити католички, а сами Роми још увек нису дошли до тог просвјешћивања за потребом вјерског образовања.

Ви унутар хрватских Рома имате подјелу на католичке – удруга “Савез Удружења Рома”, која говори да су 90% Рома у Хрватској католици, и исламске Роме – удруга “Заједница Рома”. Што се тиче богословних књига, ту ће бити проблем, нешто је преведено, колико знам, псалми и еванђеље по Матеју, ваљда, с обзиром на сам број Рома, којих је по државном попису из 1991. године седам тисућа у Хрватској, а по биљешкама Католичке цркве најмање два пута више. Православна црква је у том погледу више направила, с тиме да се број Рома у Србији и у Хрватској просто не да поредити.

Богдан Ђуровић

РЕЛИГИЈСКА СВЕСТ РОМА. Професор Ђорђевић питао је шта ће бити са увећавањем сазнајног елемента религије код Рома. Мислим да је то питање непосредно повезано са образовањем Рома. Што више буде образованих Рома, то ће и квалитет познавања догматике бити све већи и већи. Да се само осврнем на пример евангелистичке цркве у Лесковцу, која има скоро хиљаду верника Рома: они имају свог проповедника који је био на едукацији у иностранству.

Била је поменута и дилема да ли ће приступање Рома протестантским заједницама побољшати њихове позиције у друштву. Ја се не бих сагласио са констатацијом да ће те последице бити негативног предзнака, зато што се, према неким мојим искуствима, на Роме који су приступили протестантским заједницама много повољније гледа, него док су они били

недефинисани унутар одређених религијских заједница. Стога ми је ближи став колегинице Богомилове од става професора Ђорђевића.

Даље, помињана је и дилема о томе да ли ће индиферентан положај становника источног Балкана у односу на Европу узроковати приближавање или удаљавање од Рома. У једном свом раду “Етничка дистанца према Ромима у Србији” дошао сам до закључка да у српском народу постоји јасно развијен стереотип, додуше и на основу реалне ситуације у којој се велики број Рома налази, о томе да су Роми испод и најсиромашнијег Србина. То је и нека врста психолошког одбрамбеног механизма већинских нација, јер увек постоје они који су испод. Не мислим, знате, да ће се ствари развијати у негативном правцу. С друге стране, како Роми у будућности буду заузимају боље позиције у друштву, подижући своју образовну и професионалну структуру и упошљавајући се на “нормалним” радним местима, они ће постајати све равноправнији са већинским становништвом, дакле нама Србима. Може се поставити хипотеза да ће то накнадно повећати тензије и проузроковати евентуалне сукобе.

Нонка Богомилова¹⁵

РЕЛИГИО И –ЕТНОЦЕНТРИЗАМ. Захваљујем се Б. Ђуровићу што је добро представио основне тезе мог реферата. У вези са неким од њих већ се развила дискусија. Моја основна теза гласи: да ли је за Роме религија мост који они покушавају да пребаце на ниво макро друштва, друштва у којем живе. Опет хоћу да потврдим своју тезу да је то мост, али мост којим нико не пролази. Нема кретања на том мосту од стране макро друштва. Зашто? По мени, зато што су се последњих десетак година, како православље тако и ислам, врло уско повезали са етничком страном ствари. И православље и ислам су постали религије одређених етноса. У једном случају са православљем код Бугара и Срба, а у другом са исламом код Турака. Фактички, ни православље ни ислам не постају мостови којима пролазе наши етноси, а то је зато што не желе да укључе Роме у своју етничку групу. То је мој осећај ствари. Да би православље постало мост, оно треба да у себи садржи одлике универзалности, чиме се одликује протестантизам; да би могло да у себе укључује више етноса, више група, треба да поврати и сачува

¹⁵ Старији истраживач, Филозофски институт БАН, Софија.

своју универзалност. Ону универзалности за коју је апостол Павле рекао да нема ни Јевреја, ни безбожника, ни роба, ни мужа, ни жена, зато што смо сви заједно у Исусу Христу. Током последњих десетак година у Бугарској православље се такође повезало са етничком карактеристиком Бугара. По припадности 82,2% Бугара се изјашњавају као православни, а проценат религиозности у Бугарској се креће око 47%. Толики је број религиозно верујућих, укључујући и муслимане. То значи, фактички, да велики број Бугара, који себе представљају као источно православне, није религиозан; православље за њих представља само знак етноса. Мост којим се Роми крећу кроз православље и ислам јесте, у ствари, мост према два етноса који су се већ затворили у православљу и исламу.

А због чега протестантске заједнице успевају? Зато што код њих религија нема етничко обележје, она је универзална. У епохи глобализма, то је шанса једне религије да привлачи, да се отвара, да буде универзална, да нема етничко обележје. Дотле је на Балкану последњих десет-дванаест година текао процес етнизације основних религија, тј. процес искључивости – те религије постале су искључиве.

У том смислу, у мом излагању има један романтични призвук према ромској религији, јеро она нема етничку одређеност. Видимо да код њих има и православаца и католика, и протестаната и муслимана, тј. они покушавају да изграде према свим другим религијама и етносима један мост. Још једном истичем, тим мостом нико не пролази и убеђена сам да је у основи тога етноцентризам.

Друго што желим да истакнем јесте да узрок није у томе што Роми не познају добро догматику, што нису склони догматском мишљењу. Могу да кажем да међу самим православцима око 15% у Бугарској познаје православну догматику, а већина је не познаје; не посећује цркву, не моли се. Та религиозност је код бугарског народа најчешће декларативна. Није разлог што Роми не познају догматику, зато што је и код Бугара, а и у Западној Европи, иста таква ситуација. Европско истраживање вредности из 1999. показује да тај проценат у западноевропским, посткомунистичким земљама варира од 2% у Источној Немачкој до негде око 20-22% у земљама са тзв. стабилном религиозношћу. Непознавање догматске стране религиозних ритуала не може бити критеријум за искључивање Рома. Скривени критеријум је, заправо, забрана улаза у затворени етнос.

ПРЕМА РОМСКОЈ РЕЛИГИЈИ. Желим да продискутујем о питању да ли Роми имају религију и, евентуално, религиозност и, ако је имају, каква је она. Мислим да се чак и у стручним круговима са овим питањем олако барата и да бисте боље разумели о чему говорим, кренућу од приче о ромском језику. Доста дуго веровало се да не постоји ромски језик, те да Роми потичу од Египћана, Јевреја, Грка, Римљана, Турака, Хуна, кавкаских племена, Татара итд. Тек, једно скоро случајно језичко откриће, а касније и социолингвистичке анализе, полако су ушли у етногенезу ромског језика и показали праве смернице његовог развоја. Мислим да се иста ствар догађа и са питањем ромске религије. Они који тврде да Роми немају религију, отприлике су се нашли на истом путу. Све до пред крај XIX века сматрало се да Роми не само да немају сопствену религију, него да су они, на неки начин, религиозно индиферентни, а религиозни, имају аверзију према религији, просто су нека врста нерелигиозних бића. Придодаћу и следеће: и у православљу, и у исламу, и у католичанству Ромима је било забрањено да улазе у цркве, уз оптужбе да су “лоши” верници, постоје врло аутентични и несумњиви историјски подаци о томе.

Један други народ који је сличан Ромима и који, такође, живи у дијаспори јесу Јевреји. Они имају свог Мојсија, јудаизам као доктрину, имају синагогу као цркву. Роми немају ни свог пророка, немају своју доктрину, немају црквену организацију, због чега, ништа лакше него закључити, немају ни своју религију. Или, ако и имају нешто, онда би се то могло назвати “народна религија” или “народна веровања”. Онда је питање да ли Роми имају појам “светог” или су они више пагани, мађионичари, врачаре, празноверци, сујеверци и сл., јер права је вера само она која је црквено организована.

Постоји, чак, и народно веровање да су Роми имали цркву, али од сира, па су је од сиромаштва појели. То је народно веровање, а не магијско. Врло је важно да се разлучи магијско, религијско и митолошко. Мит је света прича, религија је веровање у свето, магија су нека практична упутства. Аналитички је то у реду, али кад уђете у народну религиозност то не можете аналитички да разлучите, као и у народним обичајима. Не постоји чисто религиозни обичај, тај обичај

¹⁶ Редовни професор социологије, Правни факултет, Нови Сад.

је истовремено уз посао, па имате свадбени обичај, о покладама итд. Према томе, немојмо зато што немамо добру апаратуру за проучавање да тврдимо да људи нешто немају.

Још једна ствар, која је прилично стереотипна и погрешна. Нема сумње да Роми нису развили неку оригиналну религиозност која би била заједничка свим групама и заједницама, из чега се изводи закључак да Роми немају ништа заједничко у погледу религиозности. По мени, то није тачно и ја тврдим да Роми имају један оригиналан тип религиозности, само себи својствен, чије су карактеристике, ма где она била, следеће: 1) она је укључена, уметнута у стратегију преживљавања, 2) сваки пут имате позајмицу из локалне религиозности и сопствене традиције, 3) прилагођавање религијском понашању средине, 4) учешће у народним обичајима и магијским обредима локалне заједнице, 5) паганизам, 6) синкретизам и сл. Сви ови елементи чине једну функционалну целину и наш је проблем што то нама са стране изгледа другачије.

Постоје бројне стереотипије о тој ромској религиозности, народна веровања о Ромима су врло амбивалентна. С једне стране, они се виде као просјаци, додуше заузврат погледају у длан, кажу да си леп, да ћеш бити сретан, а то је већ једна врста размене. С друге, постоје многа народна веровања која су позитивни стереотипи: од тога да су Роми хтонски преци, да је лепо ујутру срести Ромкињу са торбом, јер она увек мисли на пуну торбу, да су Роми носиоци неких обредних радњи онда када ти исти обреди ишчезавају (лазарице), чак обичаје других чувају и више него сопствене.

Роми имају религију, али не у садржајном, већ у формалном смислу, са овим структуралним елементима који се садржајно разликују. Као кад имамо однос неједнакости, који може бити у школи, у породици, у војсци, међу народима, али је увек однос неједнакости. Тако и овде, Роми имају своју стратегију преживљавања помоћу народних веровања, која се различито испољавају у различитим срединама. Нема садржаја, али, по мом мишљењу, постоје структуралне карактеристике које нећете срести код других религија.

Срђан Вукадиновић¹⁷

СПЕЦИФИЧНОСТ ЦРНОГОРСКИХ РОМА. Када говоримо о демографским специфичностима Рома, као о некаквом

¹⁷ Ванредни професор социологије, Филозофски факултет, Никшић.

спецификуму за препознавање њихових обичајних права, религијских веровања и садржаја њихове религиозности, сагласан сам у потпуности да је више непродуктивно говорити о несразмери између званичних статистичких података досадашњих пописа и фактичког живота. Међутим, уколико је ријеч о одређеним специфичностима, онда их је нужно изнијети.

Према испитивањима двије невладине организације из 2001/2002. године у Црној Гори живи између 20.000 и 21.000 Рома (по званичној статистици знатно мање – 3.282). Ја знам само да је око 4.000 Рома из два градска насеља у Подгорици уписано у бирачке спискове, дакле као грађани са правом гласа, вероватно их је још и више, уколико узмемо у обзир и оне који ово право немају. Такође, након интервенције НАТО пакта, око 30.000 Рома дошло је у Црну Гору. Иако многи тврде да ова информација није тачна, управо ових дана води се суђење пред подгоричким основним судом за бродолом и страдање стотинак Рома на отвореном мору. На основу исказа свједока, потврђено је да су за неких 105 или 106 дана, у периоду од јуна до септембра 1999. године, по три или четири такве броднице одводиле Рома у Италију или према Албанији.

Још једна је специфичност у односу на Србију, а то је да је у Црној Гори 12% Рома православне вјероисповести, а 88% исламске вјероисповести. На основу ове заступљености, можемо тумачити одређене специфичности њихових вјерских и осталих обичаја. Већина Рома говори албанским језиком, зато што су досељеници с Косова – 63% их је са Косова и они не знају ромски језик, нити њиме комуницирају у својим породицама.

Поставља се питање да ли је добро или лоше то што Роми исламске вјероисповести празнују неке обичаје из корпуса православља, и обратно? Мислим да је то истинско богатство и да су то моменти интеркултурализма, који најчешће одређујемо управо као размену садржаја и квалитета и начина живота. Пример су Роми другим народима како се не треба либити празновања и практиковања особености других народа са којим се непосредно живи.

За мене је значајна и прича о транзицијском друштву, јер се испоставља да се наша земља, након више од деценије, налази много даље од неких циљева него што је била на почетку тог транзицијског периода. Мора се размишљати о новој парадигми транзиције, а она је заправо *транзиција свијести* – путем кампања утицати на промјену свијести обичних људи у правцу поштовања и уважавања

различитости међу народима. Постоји и политичка воља за ријешавање положаја Рома у Црној Гори, о чему свједочи и наступ председника црногорске владе на међународној конференцији у Будимпешти, планиран за почетак следеће недеље. И један примјер: управо је ових дана ријешен случај даниловградских Рома, којима је 1995. године попаљена имовина, а они брутално отјерани са територија на којима су до тада годинама живјели. Влада Републике Црне Горе ријешила је да подигне стамбене објекте за све оне који су том приликом протјерани.

Драгољуб Б. Ђорђевић

ДА ЛИ ЈЕ МОГУЋА РЕКОНСТРУКЦИЈА РОМСКОГ ПАНТЕОНА? Колега Марјановић поставио је кључно питање. Из његовог излагања произилази да он верује да се може реконструисати пантеон ромске религије, прецизније – ромске народне религије, нудећи притом конкретне елементе који би заузели своје место у том пантеону. Ја сам делимично сагласан с тим, јер је методолошки исправно дозволити могућност да се у будућности створе неопходни предуслови за реконструкцију народне религије Рома, како се то већ десило са ромским језиком, али и на примеру других народа. О реконструкцији народне религије код Срба већ је писано, од Веселина Чајкановића, па до покушаја професора Сретена Петровића.

Присетићу се једне летње школе од пре пар година на Власини, када се повела расправа након предавања господина Драгољуба Ацковића, који је говорио о врховном богу код Рома, дајући му име *Пенга*. Али, зато је добар зналац ромске културе и ромског језика проф. Марсел Кортијаде имао велики број критичких примедби на ту аподиктичку тврдњу и такав покушај интерпретације Драгољуба Ацковића и његова кључна замерка била је методолошке природе. Немогуће је на бази једног броја митова и легенди са ужег културног ареала учинити такву врсту реконструкције и прогласити врховног бога код Рома. Кортијаде је сугерисао да се ради о невероватно тешком послу, који би подразумевао да се у сваком крају где живе или су живели Роми, исцрпно напишу све могуће легенде, митови, сваки траг који постоји о томе. Након тога, требало би се надати појави једне умне главе, која би то у будућности све објединила. И сâм сам имао примедбе на Ацковићево излагање, као што евентуалне имам сада према ставовима Мише Марјановића, али

још увек подржавам све оне ставове који остају отворени за будућност, будућност у којој би се извршила реконструкција ромске народне религије. Данас тако нешто не постоји, због чега морамо бити обазриви у коришћењу појма “религија Рома”, односно говорити о Ромима припадницима православне, католичке, протестантске или исламске религије.

Милош Марјановић

О РЕКОНСТРУКЦИЈИ РОМСКОГ ПАНТЕОНА. Када је реч о реконструкцији ових пантеона, треба подсетити да су многе умне главе, између осталих и Веселин Чајкановић, допринеле да се констатују неке карактеристике словенског пантеона. Једна недавно објављена руска студија је, међутим, показала да оно што ми зовемо словенским пантеоном води порекло из Кијевске републике дванаестог века...

Када је реч о реконструкцији генезе ромске религије и религиозности, постоји нешто што је утврђено са високим степеном тачности: религијске/религиолошке студије указују на то да порекло ромске религиозности води из слојева са ниским друштвеним статусом. Штавише, ако је тачна теза о њиховом хинду пореклу, онда је изгледа тачно да им је тамо било забрањено да имају контакт са светим стварима, јер су у кастинском смислу речи били нечисти – браман је за њих обављао верске ритуале, а потом, у религијском смислу, подвргавао процесу очишћења. Ја сада, наравно, износим резултате туђих, а не својих студија, пре свих синтетичких студија Мирге и Мруза, због чега не стојим чврсто иза њих.

Крајем деветнаестог века је, ипак, откривен појам светог у ромској религиозности. По мени, култ подразумева појам светог: ако се Ром заклиње на наковњу, то је некаква религиозност, он тиме изражава чврсту веру у нешто што је за њега свето и од чега он живи. Ја не могу да учествујем у расправи у којој се религиозност везује искључиво за цркву и Бога...

Мирга и Мруз пишу да је “ромска свакодневница засићена магијско-религијским веровањима”. За крај, постављам следећа питања: да ли је паганизам религија или није? Да ли је синкретизам религија или није? Да ли православље и католицизам нису религије зато што су усвојиле народна веровања око нпр. Ђурђевдана? Још нешто у вези са митологијом. Пољски истраживачи констатују и то да у “ромској митологији преовлађују елементи из источне и

југоисточне Европе” и да је то мање изражено у односу на елементе из индијске митологије. Зашто из индијске? Зашто не бисмо корене тражили у индоевропској митолошкој традицији, где су космогонијски митови много јачи. Ја се врло често у расправама спорим са домаћим филозофима, који полазе од грчких митова као од космогонијских митова. Мирче Елијаде сјајно показује да су ти митови већ ољуштени, издвојиле су се филозофија, књижевност и религија, и то више нису ти митови. Треба тражити изворе ромске митологије у индоевропској традицији.

ТРАДИЦИОНАЛНА КУЛТУРА И РОМСКИ ИДЕНТИТЕТ

Биљана Сикимић¹⁸

ТРАДИЦИОНАЛНА КУЛТУРА И ИДЕНТИТЕТ РОМА

Пред нама је сложен задатак издвајања заједничког именитеља за пет радова који припадају различитим научним дисциплинама – а баве се везом идентитета и традиционалне културе Рома – да би се сагледала питања која ови радови покрећу као платформу за даљу дискусију.

Синтетички рад Горана Башића, политиколога из Београда, насловљен је са “Улога религије, језика и других фактора у процесу изграђивања националног идентитета Рома”. Ту је, затим, коауторски рад антрополога из Бугарске Дејана Колева и Теодоре Крумове, из Центра за интернетички дијалог и толеранцију из Великог Трнова, под насловом “Исламски и хришћански елементи у традицији ромске групе Дрндара”. Роми румунског матерњег језика у Србији тема су следећих трију радова. Тања Петровић, социолингвиста из Љубљане и Београда, анализира “Традиционалну културу и идентитет Рома у два контекста: религијска пракса Рома у Средњој Васи у Словенији и Суваји у Србији”; Отилија Хедешан, фолклориста из Темишвара, своју тему дефинише као “Мит и/или шаманизам, анализа случаја: Пауна из Трешњевице”, Биљана Сикимић, балканолог из Београда, има рад са темом “Бањашка култура у северној Србији – баер”.

Рад Горана Башића о изграђивању националног идентитета Рома у Србији одличан је теоријски оквир за даљу анализу и промишљања. Уз историјски преглед развоја идеје стварања ромске нације у Југославији све до данас, у овом раду изнети су и резултати великог истраживачког пројекта “Ромска насеља, услови живота и могућности интеграције Рома у Србији”, обављеног током 2002. године на територији Србије. Ови се резултати не поклапају са подацима последњег и претпоследњег пописа који показују опадање броја Рома за око 32 000 људи. Цифра од свега око 108 хиљада Рома у Србији данас отвара неколика питања – да ли се и даље суочавамо

¹⁸ Научни истраживач, Балканолошки институт САНУ, Београд.

са проблемом етничке мимикрије, и – зашто се овим поводом не оглашавају ромске организације? Јасно је да се смањивањем броја Рома смањује и могућност за остваривање њихових права на основу Закона о заштити права и слобода националних мањина и Закона о локалној самоуправи. Званична употреба језика и учешће у владиним телима директно зависи од броја припадника конкретне националне мањине.

Горан Башић сугерише да је редовно истицани проблем учења стандардног ромског језика и проблем наставног кадра заправо лажни проблем, и нуди као противаргумент преглед досадашњих резултата у земљама у региону (Мађарска и Румунија). Аутор прилога и дилему о школовању на ромском језику или на језику окружења сматра веома дискутабилном.

Кључна реч на коју се своди рад колега из Бугарске “Исламски и хришћански елементи у традицији ромске групе Дрндара” јесте религијски синкретизам. У најкраћим цртама: Дрндари су посебна група Рома Арлија, данас су нека врста синонима за Роме музичаре у Бугарској. У прошлости су били муслимани, али од почетка 20. века полако прелазе на православље, а у новије време на протестантизам. Данас је њихов фолклор јединствена мешавина муслиманских и православних обичаја. Досадашња изучавања говора Дрндара показала су да они припадају првом слоју балканских Рома, односно да су у прелазу ка другом слоју; формално припадају групи турских Рома (Хорохане Рома). Као основу за даља промишљања овај прилог нуди грађу о празновању Дана петла, Ихтимје, који пада 2. фебруара, у знак сећања на легендарни данак у крви, а који се обележава ритуалним клањем петла. Овај празник није сасвим хришћански, данас га славе само Дрндари, а раније су га празновали и Бугари. Чини се да је ово један од заједничких елемената са резултатима наших истраживања Рома Бањаша, то јест – да Роми на Балкану у неким случајевима чувају старије стање духовне културе свог неромског окружења. Узгред, на основу наше грађе из Србије постоје индиције да овај конзервативизам важи и за језичка факта.

Процес христијанизације Дрндара није у свим њиховим локалним заједницама текао на исти начин. На пример, различит је однос према исламским именима, празновању Бајрама, обрезивању. И данас је у неким насељима очувана сахрана на муслимански начин, постоје јасни муслимански елементи у свадби и приликом давања имена детету. Аутори затим с правом закључују да проблем

преласка Дрндара на протестантизам превазилази задате оквире за рад у овом зборнику, али сугеришу да је рад евангелистичких цркава много лакши у групама код којих канон није јако стриктан, а ставови о позајмљивању од строгих религија толерантнији. Треба уважити и њихова запажања да евангелистичке цркве немају много утицаја међу Ромима Калдарашима, Буругџијама и Рударима код којих нема ни религијског синкретизма.

Помињање Рома Рудара у Бугарској чини се као добра веза са групом радова о Бањашима у Србији, који говоре румунски језик – као и Рудари у Бугарској. Радови Отилије Хедешан, Тање Петровић и Биљане Сикимић настали су као резултат заједничког теренског истраживања бањашких насеља у Србији током 2002. и 2003. године.

Етничка мимикрија и вишеструки или мултипли, односно променљиви идентитет, почетни су проблеми пред научним приступом, за сада условно названој бањашкој култури. Почетни проблем свакако је и избор одговарајућег термина за именовање становништва Србије румунског матерњег језика које само себе, на свом матерњем румунском говору назива – *Румуни* и/или *Цигани*, а околина их сматра за Роме, тј. Цигане. У насељима североисточне Србије Грљан и Луково Бањаша сами себе зову *Рудари*. Термини *Рудари*, *Băiași*, *Turșiți* („Потурице”) познати су ту и тамо и у бањашким насељима у околини Београда. Ван свих ових група стоје Мечкари, *Урсари*, чији је матерњи језик такође румунски, али они ретко склапају бракове са Бањашима. Њихово једино веће насеље у Србији је у селу Буковик код Аранђеловца. Контактном неромско становништво (Срби, Румуни, Власи) припаднике ове етничке групе сматра за Роме, тачније користи народни термин *Цигани*.

Поред термина Бањаш, политички коректан био би и термин *Каравласи*, за сада је могуће предложити и нове, али само делимично тачне, условне термине: *Посавски/Поморавски Румуни*, *Влашки/Румунски Роми*. Подсетићу и на низ термина који су све до скоро коришћени за означавање ове популације у традиционалној српској етнографији, нпр. *Влашки Цигани*, *Цигани влашког језика*, *Цигани Румуни*, *Румунски Цигани*, *Цигани Каравласи* и слично. Бањаша данас у Србији не прихватају за себе термин *Роми* јер сматрају да он означава људе који говоре ромски језик, а њихов је матерњи језик – румунски. Ипак, старији људи употребиће за себе термин *Циган*, а млађи људи углавном, у случају да живе у близини Румуна у Банату или Влаха у североисточној Србији.

Бањаши данас живе у земљама бивше Југославије, али их (као староседелаца) у великом броју има у Румунији, затим у Мађарској, Словачкој, Бугарској и многим другим земљама. Величина бањашких заједница у Србији варира од неколико породица до неколико стотина породица у насељу. Велики број људи двадесетак и више година такорећи стално живи у иностранству и само се преко лета враћа у земљу.

Бањаши живе у насељима заједно са Румунима у Банату и са Власима у североисточној Србији, али и одвојено од ових, релативно компактних румунских језичких заједница. У румунском језичком окружењу, са образовањем и медијима на румунском језику има их у Банату у скоро свим румунским насељима, али и у неким насељима у којима данас нема Румуна, па нема ни школа на румунском језику. Бањаши у румунском језичком окружењу, заједно са Власима и/или Србима, али са образовањем и медијима на српском језику, живе у двадесетак насеља у области североисточне Србије. У неким насељима североисточне Србије слика је још сложенија, нпр. у Лукову, где живе Бањаши, Власи и Срби; у Грљану, где живе Бањаши, Власи и Бугари, или у Мелници, где живе са Власима и Ромима Калдарашима.

У нерумунском окружењу, са образовањем и медијима на српском стандардном језику (а у селу Адорјану својевремено и на мађарском), Бањаши данас живе у Војводини, у Бачкој, у неколико стално насељених места. Изгледа да су сви Бањаши у Бачкој раније по вероисповести били католици, али у последње време прелазе на православље. Постоји континуитет Бањаша католика са десне стране Дунава, у Славонији (насеља Болман, Дарда и Бели Манастир) и даље све до Међумурја; они се данас у Хрватској национално изјашњавају као *Бејаши* или као *Власи*.

Бањаши данас у Србији, јужно од Дунава, у српском језичком окружењу, живе у стотинак насеља у широком појасу Посавине и Поморавља, све до, за сада најјужнијег познатог насеља Бериља код Прокупља.

Бањашки говори и култура у Србији скоро да и нису били предмет озбиљног научног истраживања. У лингвистичкој литератури постоји само кратак опис румунског говора у селу Чокешина, југозападно од Шапца. Теренска етнолингвистичка истраживања румунских говора у словенском контексту, која су проистекла из наведених трију радова у овом зборнику, започета су 1999. на терену североисточне Србије и јужног Баната; обимнија

истраживања Бањаша обављена су током лета и јесени 2002. године у четирма насељима у околини Београда: Музичка колонија у Обреновцу, Лукавица и Велики Црљени код Лазареваца и Буковик код Аранђеловца. Затим два у североисточној Србији: Луково и Грљан; два у Војводини: Долово и Слана Бара у Новом Саду и на крају, три насеља у Поморављу: Стрижило, Суваја и Трешњевица. Истраживања Бањаша настављена су и током 2003. године – настављен је рад у Буковику код Аранђеловца и започет тимски рад у селу Меховине код Владимираца у Посаво-Тамнави.

Етнолингвистичка анализа прикупљене грађе показала је да се Бањаша релативно брзо уклапају у традиционалну културу контактеног староседелачког или бар престижнијег становништва. Од супстратне, ромске културе очуван је обичај куповине невесте, али ређе у селима Посавине, и у селу Подвршка код Кладова; невеста се и данас купује у Лукову, Грљану, Бродицама, Трешњевици, Суваји и Стрижиљу.

У бањашким насељима са добро очуваном румунском традиционалном културом и језиком (Трешњевица, Суваја, Стрижило) и бањашким насељима на ободу Београда (Лукавица, Обреновац, Велики Црљени, Буковик и новоистражено насеље Меховине), у којима је традиционална бањашка култура под јаким српским утицајем а матерњи румунски језик креолизован и код млађих генерација сасвим замењен локалним српским говором, изразиту отпорност на утицаје средине показује најстарији, супстратни слој бањашке културе: демонологија и магија.

За разлику од Рома, Бањаша никада не славе ромску светицу – свету Бибију. У селима у околини Београда Бањаша не познају обичај падања у ритуални транс, али то још увек чине, или су доскора чинили у поморавским селима Трешњевица, Стрижило и Суваја, и у североисточној Србији у насељима Луково и Грљан. Између Бањаша и Влаха североисточне Србије, код којих је такође познат феномен ритуалног трансa, постоји низ разлика у традиционалној култури. Једна од разлика је и у систему помана, овај систем крајно је сведен у Посавини, а и у Поморављу (у српском окружењу) знатно је ужи у односу на познати сложени систем помана код Влаха, код Бањаша нема нпр. помане за живота.

Једно од питања које бих желела да покренем јесте сагледавање ареала интерне бањашке, односно шире – ромске комуникације (коју видим као систем “кругова” око сваког ромског насеља, тј. као “ромски комуникацијски простор”). Пре Другог

светског рата, на пример, ареал комуникације Бањаша у Чокешини била су села Петковица, Бела Река, Дуваниште и Липолист (група села); свест о сународницима ишла је затим преко Дрине до Сарајева, а на север од Чокешине до Шапца са околним насељима, затим са друге стране Саве (тј. у Срем и Славонију) и даље до Београда. Данас ови кругови познавања сународника и склапања бракова имају преко 100 километара у пречнику, индивидуално и више ако су у питању људи који се професионално баве трговином или су гастарбајтери.

Још једно важно питање, које се надовезује на питање религијског синкретизма, јесте преслијавање више различитих традиционалних култура и више различитих језика вишеструко укштених на просторима Балкана.

Од ових заједничких поставки крећу даља размишљања у три одвојена рада. Прилог колегинице Хедешан фокусира представљање себе и представљање *Другог* као најпоузданији поступак за анализу конструкције идентитета. Рад се, сагласно етнолингвистичкој методологији, ослањања на транскрипте на терену вођених разговора. Отилија Хедешан износи нам своје виђење Пауне, последње жене која пада у транс у селу Трешњевица, али нам је Пауна представљена кроз две различите визуре – како Пауну виде њене комшије и како Пауна представља саму себе. Свој занимљиво конципирани прилог Отилија Хедешан завршава списком проблема које отвара случај Пауне, укључујући критичко промишљање о теорији шаманизма. Наиме, Пауна о себи говори у трећем лицу једнине. Ова употреба трећег лица једнине није само пука реторичка фигура, можда је ово треће лице једнине прави начин на који овакве ствари морају да буду казане. Треће лице једнине не односи се само на њега или њу, већ и на безлично “оно” које влада оностраним светом мита.

Биљана Сикимић у свом прилогу прати дечију амајлију *баер* као константу свих испитиваних Бањаша, као традицију које нема код нерома у окружењу. Румунска реч *баер* и код Влаха и код Румуна у Банату значи само “вунена врпца, трака”, а амајлија под тим именом не постоји.

Тања Петровић даје упоредну анализу двају ромских насеља – са једне стране је бањашко насеље Суваја, практично спојено са српским селом Избеница у Темнићу, а са друге ромско насеље Средња Вас у словеначкој Белој крајини. У Средњој Васи Роми и Словенци живе заједно, а постоји и значајан број мешовитих

бракова. Упоредном анализом обухваћен је простор који деле Роми са већинским становништвом – гробље, као и интеракције у обредној пракси. Нероми у обама насељима истичу да су “њихови, домаћи” Роми различити од осталих Рома. У словеначкој Средњој Васи ауторка запажа тенденцију промене презимена – Роми узимају презиме својих словеначких супруга. Пошто се у целој области сви Роми презивају Худоровац, преузимање словеначког презимена омогућава етничку мимикрију. Са друге стране, између Рома из Суваје и Срба у Избеници етничка дистанца је и даље велика, нема мешовитих бракова али постоји кумство и побратимство Срба са Ромима. Изразита је религиозност Рома у обама местима, у Суваји је чак личним средствима саграђена црква до које води асфалтирани пут. Ипак, нероми, суседи, у обама истраженим насељима не сматрају Роме за праве вернике. Религија Рома и нерома у тим насељима је иста (католичка, односно православна), али економски фактори играју значајну улогу. Чини ми се врло подстицајно и запажање да у Суваји сиромашни Роми, негастарбајтери, учествују у лазаричком опходу, баш као и словеначки Роми из суседних села, али не из Средње Васи, који учествују у опходу званом “комадари”; на основу овог запажања може се поставити питање о модалитетима учешћа Рома у колективним традиционалним обичајима конкретних насеља.

Овај преглед могао би се свести на неколико конкретних, интердисциплинарних, питања:

1. питање наставе на матерњем језику који није већински језик у насељу (ромски, албански, румунски);
2. питање етничке мимикрије;
3. проблем (на енглеском одређен термином “selfascription”): како Роми сами представљају себе, а како Роме виде други (уз ово питање поставља се и питање “наши” и “туђи” Роми);
4. питање религијског синкретизма;
5. у оквиру истог терминолошког система – питање културног синкретизма, чему би на социолингвистичкој равни одговарао проблем билингвизма и мултилингвизма, другим речима: преслијавање различитих култура и језика;
6. питање конзервативности: чување старијег стања традицијске културе нерома;

7. учешће Рома у колективним обичајима конкретног насеља и услови под којима се ово учешће врши или се раније вршило;
8. успостављање мреже ареала комуникације са епицентрима у сваком појединачном ромском насељу.

РАСПРАВА

Ибрахим Османи¹⁹

РОМИ, ПРИЛАГОЂАВАЊЕ И ПРИТИСАК. Сматрам да се испитивањем не може доћи до конкретних чињеница, само се доживљавањем и живљењем тог ромског живота може доћи до праве истине. Да би избегли све оно лоше код већинског народа, Роми су принуђени да прихватају њихову религију и језик, притом се лако одричу неких својих изворних карактеристика, губећи ознаке сопственог идентитета и потпуно се асимилујући.

Госпођа Сикимић је неколико пута у свом излагању поменула матерњи језик. Матерњи језик Ромима је ромски језик, а српски, бугарски и други говорни језици... Што се тиче различитих имена која су давана Ромима, сматрам да су она настајала на основу занимања којима су се Роми бавили, по чему их је већинско становништво препознавало. Узмите, за пример, назив “Ерлије”; то је турска реч “мештани”, човек који живи на једном месту, дакле, реч је о претежно пољопривредницима и занатлијама... Моје је мишљење да су Роми на Балкан дошли из два правца: са југа, преко Грчке и Турске, и преко влашке низије, из Румуније и са Карпата. Прва група су Турски Роми исламске вероисповести, а друга група Влашки Роми православне вероисповести...

Роми су увек прихватили оно што је олакшавало свакодневни живот, па макар то било и на њихову штету, због чега сматрам да су држава и људи у окружењу дужни да учине нешто на промени таквог стања. У супротном, Роми ће се увек прилагођавати животу средине која је њихово непосредно окружење. Узимам за пример Прешево, у коме је окружење исламско, и где се Роми последњих година све више одричу слављења и практиковања Власуљице и Ђурђевдана. А деценијама уназад, када то ниједан Србин није смео да уради, Роми су славили Власуљицу 14. јануара по три дана. Сада традиционални ислам очекује од Рома да славе само Бајрам, велики и мали, у супротном, нисмо добро прихваћени... Што се тиче конкретно Рома у Врању, владика Пахомије врши отворени притисак на Роме да прихвате православље и да се покрштавају за једну гајбу поморанци.

¹⁹ Професор српског језика и књижевности, Прешево.

Богдан Ђуровић

НЕРОМИ КАО ИСТРАЖИВАЧИ РОМА. Осврћем се на исказ господина Османија о томе да се не може истраживањем доћи до истине, већ да непосредно сами Роми треба да искажу ту истину. Сматрам да је реч о квазиметодолошкој недоумици. У психологији је одавно разрешено да психијатријом не треба да се баве само психички поремећене личности или да о фашизму говоре искључиво фашисти. Овакво гледање није добро из више разлога, а пре свега није добро за саме Роме. Жељно ишчекујемо тренутак када ће сами Роми почети да се све више и озбиљније баве истраживањима. Док се то не деси, не треба се тако олако лишавати истраживачких радова нерома.

Милош Марјановић

РОМСКА ЕТНИЧКА И РЕЛИГИЈСКА ТРАНЗИЦИЈА.

Још је Емил Диркем забележио да упоредни метод није један од метода социологије, већ сам социолошки метод, због чега су мене у методолошком погледу радови из упоредне лингвистике увек одушевљавали. Импресивна ми је стога листа мапираних ромских насеља са румунским говором, између осталог и због тога што сам нека од њих прошлог и ранијих лета и сам обишао. Једно од њихових значајних обележја јесте да су “гастарбајтерска”. На пример, Адорјан се налази у мађарском окружењу. Након изливања Тисе, они су премештени у насеље које је у врло лошем стању: куће су од ћерпича, вода је доступна на само једној чесми која је испод нивоа насеља, немају приступни пут. Међутим, јако сам се изненадио када сам чуо да они причају на румунском језику. Сећам се и тога да је група старијих Мађара о њима говорила као о јако изолованој групи, истовремено им завидећи на богатим кућама...

Постоји једно fino објашњење њиховог географског распореда, које каже да су се Роми као коритари кретали за врбовим дрветом и стога насељавали уз токове река. Такође, не умем да објасним зашто, али ме интригира због чега је румунски језик у тој мери продро у ромску популацију, одржавајући се без обзира на бројне околности.

Поменућу и податке до којих је дошао колега етнолог Мирко Барјактаровић, као и неке своје са летошњих теренских истраживања у апатинском ромском насељу, за које сами

становници кажу да представља највеће хомогено ромско насеље на Балкану. Када су се доселили, поменути Роми били су православци; неки од њих су пак током и након Другог светског рата били сахрањивани као католици, јер су се изјашњавали као Мађари и, за разлику од сремских Рома, преживели ратне страхоте. Затим су се, када је у поратном добу фаворизована идеологија народа и народности, изјашњавали добрим делом као Румуни, што је видно из пописних резултата. Међутим, када се узму у разматрање резултати пописа из 1981. и 1991. године, интересантно је да је више оних који се декларишу као Роми, него као Румуни. Но, и ту није крај приче. Наступа нешто што сам у преподневној сесији назвао стратегијом преживљавања. Они су добили право да се изјашњавају као Румуни и да отворе школу на румунском језику. Али, они је нису отворили, већ су похађали школу на српском језику, са идејом да се тако успешније уклопе у живот већинског окружења. Последњи део излагања тиче се приче о вероисповести. Када сам једног становника питао за вероисповест, он ми је одговорио да су око 70% Рома тог, по њима највећег насеља на Балкану, Јеховини сведоци.

Баја Саитовић Лукин²⁰

ЛИНГУРИ У ТОПЛИЦИ. Колегиница Сикимић поменула је Бериље код Прокупља, место у коме живе искључиво румунски Роми, који су малтене заборавили матерњи језик. У Бериље су се они доселили крајем XIX века и данас постоји око 70-80 њихових кућа. Ми их називамо Лингурима, јер се баве производњом дрвених кашика, које се на румунском зову “лингурара”, а врло често и Рударима, јер су се бавили и овим послом. До пре 10-15 година они су се декларисали као Румуни, али у последње време све више као Роми, иако преовлађују православна презимена: Јовановићи, Гаговићи итд. Реч је о вредним и материјално добростојећим људима, којима неретко и завиде на томе.

Драгољуб Б. Ђорђевић

АШКАЛИЈЕ, ЕГИПЋАНИ И БАЊАШИ. Пре него што сам се упознао са групом београдских етнолога, која вредно ради под пажњом колегинице Биљане Сикимић, имао сам доста честе

²⁰ Професор филозофије, Прокупље.

сусрете са бугарским етнологима који се баве проучавањем обичаја и живота Рома. Једна од замерки која је нама социолозима непрестано спочитавана са њихове стране, а коју ми у почетку нисмо озбиљно схватили, тицала се говора о Ромима као о јединственој, униформној етничкој групи, народу или националној мањини, без уважавања бројних особености по разним основама које су са собом носила поједина ромска племена и подгрупе. Због тога смо ми приступили кориговању постојећег социолошког приступа у истраживању обичаја и живота Рома.

Ту, међутим, постоји опасност од разбијања ромског етноса. Желим да скренем пажњу на оне групе Рома које себе самоименују Египћанима и Ашкалијама, а ево сада се овде говори о Бањашима, при чему нико од њих не жели себе да идентификује као припадника јединственог ромског етноса. Методолошки посматрано пак једна је ствар како се нека етничка група или подгрупа осећа, именује и третира, али се из научног угла то мора реско одвојити. Једна група Рома, на пример, себе назива Египћанима, ради на изградњи особеног третмана у држави и слично, али из угла науке она не може добити потврду, бар за сада, да је то посебна етничка група која нема ама баш никакве везе са Ромима. Египћани јесу Роми, бар према информацијама добијеним од људи који се овим проблемима много озбиљније баве. Већ извесна сазнања која су прикупљена о Ашкалијама дају за право тврдњи о постојању посебне етничке групе, која се стицајем околности поистовећивала са Ромима.

Вођење рачуна о томе како се једна етничка подгрупа осећа и признавање тога, затим шта она јесте у строго научног смислу речи, има импликације на третман те групе у конкретном друштвеном тренутку.

Утолико бих да скромно, у складу са својим сазнањима, продискутујем са колегицом Сикимић о Ромима Бањашима. Они се не осећају Ромима и упутно је питати се шта ће са њима бити у будућности. Да ли ће изаћи из јединственог ромског корпуса или не? Начуо сам од професора Марсела Кортијадеа да исти проблеми постоје и у суседним земљама, чак да поједине групе желе да афирмисањем такве политике нешто ућаре од већинског народа, на пример од Мађара у Мађарској.

БАЊАШИ. Према мом мишљењу, Бањаши су румунски Роми, а Ашкалије Египћани, Маљоци су албански Роми. Навешћу своја запажања са боравка у Хрватској пре три године. Лидер Бањашких Рома из Вировитице, Питомаче и Копривнице кад год конкурише за одређене пројекте, он наглашава да је Ром. Исто тако, македонским Уставом није предвиђено да се Ашкалије, Египћани и друге ромске подгрупе третирају као засебене етничке целине, већ јединствено, као Роми.

Мирко Вид Млакар

РОМИ, БАЊАШИ, ЕГИПЋАНИ. У Хрватској постоји више од 40 ромских удруга, с тим што Бањаши сами тврде да их је укупно 20.000. Роми у Загребу пределито су муслимани, дакле, онај турски крак доласка Рома на Балкан. У Ријеци су се недавно појавили Египћани, који би својом бројношћу “појели” три четвртине Рома на ријечком подручју. Кад год се у Њемачкој помињу Роми, онда обавезно имате синтагму Роми и Синти. Е, сад, да ли ће то значити да ће наслов неког скупа о Ромима у ближој или даљој будућности носити назив “Роми, Бањаши, Египћани...”? Нека се ствар развија како хоће, али ствар, прије свега, религиолога, социолога, етнолога, политиколога јесте да виде шта се иза свега тога скрива.

Рекао бих нешто и на тему бављења ромском проблематиком нерома и свештенством међу Ромима. Чисто као примјер, у Италији је 120.000 Рома, од чега су три четвртине католици, једна петина муслимани, а остало православци и Јеховини сведоци. Тамо се тек сада дошло до тога да постоји један Ром доктор знаности; он је врло брзо напредовао и постао доцент на Катедри за ромску културу и језик Филозофског факултета у Трсту. С обзиром на то да мораш бити доктор или макар магистар да би се бавио знаношћу, а Рома таквих нема, онда хвала богу да се њима морају бавити неки други људи. Први балканолошки институти нису настали на Балкану, већ у Њемачкој!

Што се тиче свећеника, подсећам да је настанак Свеучилишта, барем на Западу, увијек био из цркве. На грбу

²¹ Старији истраживач, Институт за фолклор “М. Цепенков”, Скопље.

Загребачког свеучилишта стоји година 1669, што значи да су га направили језуити исусовци. Гледе Рома, ситуација ће бити потпуно обрнута. Роми ће прво морат створит цивилну интелигенцију, па ће се тек онда из масе високошколованих људи издвојити свећеници.

Горан Башић²²

УПИТНОСТИ ЈЕДИНСТВЕНОГ РОМСКОГ ИДЕНТИТЕТА.

Основна идеја мога рада била је да покаже да на развој националне идеје код Рома, која се очигледно артикулише на нивоу неког европског простора, много тога има утицаја. Поред свих оних елемената који су код старих нација на Балкану и уопште у Европи допринели да се те нације хомогенизују, да направе нека чвста језгра око којих су после градиле и институције и државе и академије наука – да то код Рома у многим случајевима представља препреку. Заиста постоји неколико теорија о правцима кретања Рома из прапостојбине. По једнима – Тарнер и Патани – кренули су из Индије, односно Пенџаба; према новијој теорији, коју покушава да афирмише Марсел Кортијаде, Роми су кренули из Канауца, дакле, из сасвим другог краја Индије, при чему нити су били нерелигиозни, ни сиромашни, нити су били изван кастинског друштва, већ напротив, били су богато и угледно становништво, које је постало робље. Крећући у егзодус, Роми су се врло брзо сусрели и са хришћанском и са исламском религијом, касније и са католичанством, и морали су да се акомодирају и према тим религијама и према културама које су их окруживале. Шта је резултат таквог седмовековног или осмовековног понашања? Роми немају јединствен језик, припадају трима конфесијама, итд.

Пре две или три деценије, унутар самог ромског покрета, дошло се до идеје да су Роми један народ који је дошао из Индије и под утицајем, не вољних већ наметнутих фактора, изменио свој идентитет и да се треба вратити коренима, те на њима градити зграду ромског националног идентитета. Тај процес иде доста тешко, али се, ипак, некако одвија кроз две доминантне европске културне струје: *политичке акције* према ромском и неромском становништву и концепта детериторијализоване нације, који су и Роми сами прихватили још на Светском конгресу Рома из 1971. године. Тада је

²² Истраживач сарадник, Институт за филозофију и друштвену теорију, Београд.

Роналд Ли изјавио да Роми *Романистан* гаје само у својим срцима и да као такви могу да се окупљају око нечега што се зове заједничка територија и да немају претензије да нигде у свету направе неку своју државу. У смислу европских интеграција, питање територијализовања нације постаје све извесније, тако да територија више није она кључна улога која једну нацију истински чини нацијом.

Осврнуо бих се на још два питања. Прво, које је поставио професор Ђорђевић, да ли ће Роми моћи да мењају свој етнички идентитет и да ли ће се тиме разбијати некакав јединствен корпус? Свакако да хоће. Јер, уколико прихватимо концепт детериторијализоване нације, уколико прихватимо концепт савремене нације која је променљива, уз све оно што знамо да се дешава према Ромима и уз све интересне групе које се стварају – постаје јасно да ће се то неминовно догодити. Како се то може спречити? Може се спречити тако што ће се према поменутом проблему ромски интелектуалци и сви ми који нешто желимо да помогнемо односити објективно. Објективно не значи спречавање тог процеса, већ његово успоравање и истрајан рад на учвршћивању јединственог ромског идентитета.

Узмимо за пример Закон о националним мањинама, који је углавном критикован око две или три теме, али оно најважније није критиковано. Није критиковано усвајање националних савета, који су одређени центри моћи сваке етничке заједнице. Уколико део једне етничке групе не види своје препознатљиве интересе у оквиру националног савета који је направљен, он се врло лако може дефинисати као нека друга етничка група, направити свој национални савет и тиме нови центар моћи. На примеру Рома, Ашкалије могу створити своје национално веће, Египћани своје, Бањаша своје, чиме процес националне дезинтеграције почиње да се одвија у једном другом смислу.

Тиме се поново дотичемо питања успоравања тог процеса. Ја сам сагласан да код питања језика постоји један плурализам мишљења око ромских дијалеката и око стандардних језика, али не видим како се за последњих десет година, колико се о ромском језику расправља код нас, није могла створити једна генерација учитеља која би предавала на ромском језику. Но, не треба губити из вида да се ромска деца уче ромском језику да би се лакше интегрисала, да би лакше учили у првим разредима основне школе. Ако се занемари компонента да се иста ствар мора радити са

ромским језиком, онда није реч о интеграцији и еманципацији, већ о асимилацији. Заборавља се суштина компензаторних програма који се организују за одређене групе, али никада, на нивоу УНИЦЕФ-а који их је стварао, нису прављени за етничке групе, већ за групе са другачијим проблемима, углавном културом и сиромаштвом. Када би се ови програми дотicali мултикултурних заједница, подразумевало се да не смеју угрозити вредности мултикултурализма, односно да свака етничка заједница мора задржати своја битна обележја након њиховог извођења.

Ја, дакле, не видим зашто до сада није учињено више на том плану, зашто нема јасне концепције. Узмимо за пример Румунију, која има чак пет стратегија за Роме само у вези са образовањем и наравно да постижу добре резултате. Све више срећем младе из Румуније који ће бити будући носиоци идеја европског ромског покрета. У Мађарској је ситуација са дијалектима такође била врло шаренолика 1993. године. Данас имате две гимназије, не знам колико основних школа и 12.000 годишњих стипендија за ромске студенте. Не верујем да код нас постоји и једна таква стипендија. Све су то питања која се полако преливају из науке у политику, али је то неминовност.

Најзад, дотакнемо ли се и питања званичних пописа становништва, у Србији је, без Косова, број Рома са неких 130.000 из 1991. године спао на 108.000 према попису из 2002. године. Међутим, према једном другом емпиријском истраживању, недавно спроведеном у Србији, у само 600 насеља са више од 100 становника евидентирано је 260.000 Рома. Нико ни од ромских ни од неромских лидера није реаговао на тај податак. Зашто ово спомињем? Уколико се и када се буде приступило укључивању Рома у јавни живот и образовање, није исто када се пројекције сачињавају у односу на популацију од 100.000 и 450.000 становника. То је пренебегла већина земаља у источној Европи, осим Мађарске. Они су на званичном попису, као и ми, добили сто и нешто хиљада Рома, али је направљен интерни попис за Роме и дошло се до бројке од 600.000. На основу те цифре се онда приступило прављењу програма укључивања Рома у друштвени живот, затим ромских самоуправа којих је око 700 у Мађарској, широка палета културних институција итд.

Покушао сам да одреагујем на галиматијас идеја које сам данас чуо на овом скупу, тако да не знам да ли сам до краја био јасан, али ми је циљ био да подстакнем на размишљање и отворим још неке од проблема. Битно је да се Роми све више укључују, на

свим нивоима, у овај процес еманципације. За крај, није тачно да постоји само један Ром доктор наука – знам их неколико, али се они не желе изјаснити као Роми. Имате овде Рома који је завршио режију код Бергмана, али он за себе не каже да је Ром. То су неки проблеми који просто измичу и ја не видим да су они, као нпр. проблем етничке мимикрије, предмет ни научних скупова, ни неких других озбиљних расправа.

РОМСКИ ОБИЧАЈИ

Милош Марјановић

О РОМСКИМ ОБИЧАЈИМА

Покушаћу да презентирање радова из овог тематског блока учиним у најкраћим могућим цртама, на један проблематичан, понекад и синтетички начин.

Колегиница Златановић у свом раду “Прослава Василице у Врању” износи следећу основну идеју: празници представљају згуснуту симболизацију идентитета. Одређује се улога Василице у самоодређењу Рома, односно тврди да Василица игра кључну улогу у начину на који Роми дефинишу свој етнички идентитет. У првом делу рада изнесе се основни подаци о заступљености, просторној лоцираности и вероисповести врањских Рома. У највећем броју они су исламске вере, као и већина градских Рома у Србији. Сања Златановић, међутим, помно бележи да слаби истицање исламске симболике, што се очитује у узимању српских имена и помањкању исламских обележја на гробљима. Да ли они то чине добровољно или под принудом или се одговор налази у ромској процени да је друштвено оптималније – стратегија опстанка им говори, рекао бих ја – не истицати у временима затегнутих међунационалних односа, постављених на верске основе, претерано ту проблематику. Идући за исказима својих казивача и трагајући за етничким идентитетом Рома, колегиница Златановић констатује да има три верзије казивања о Васици, али не и о Ђурђевдану, јер су казивачи заступали тезу да он има много позајмица из српских народних обичаја...

Припремајући се за излагање садржаја овог рада, учинио сам једно мало истраживање: да ли се гуска, главна жртва у Васици код Рома у Врању, налази у српским народним обичајима и да ли има карактеристике неке митолошке птице или свете птице, у било ком смислу речи. На моје велико изненађење, у српском митолошком речнику има записа о гуштеру, али не и о гусци. Даља истрага, међутим, открила је мени лично нешто запањујуће изазовно. Сам термин Василица или Васулица протеже се у поморавском крају, не само у врањанском и лесковачком већ и у источној Србији и јужном Банату. У Мокрину се одржава “бела корида” и та је традиција у овом крају прилично дуга. Даље, у неким војвођанским

селима постоји обичај жртвовања младог гушчета о Ивањдану, те да је главна жртва о Петровдану гуска...

Основна идеја је следећа – а Сања нека допуни ако сматра да треба даље – да је Василица особено ромски празник, иако се слави датума када православци по старом календару славе Нову годину, иако постоје бадњак и полагањик итд... Придодајем са војвођанског терена један користан емпиријски материјал: перје има заштитну улогу, због чега се на свадби игра заштитна игра “перина”. У те дане људи треба да се измире и ојачају, па и најсиромашнији Роми не штете на храни и пићу, ствара се једна хармонија међу члановима сеоске заједнице, у чему се и састоји та социјална, друштвена функција обичаја, која у класичној етнологији није до сада била толико видљива...

Дозволите ми једну малу проблематизацију, на основу детаља из Сањиног рада. Реч је о песми која је српска, певају је Роми, а помиње се јасеново дрво, избегло страшној катаклизми. Да ли је то дрво живота, или је то, пошто је реч о младом божанству, заправо храст? Видите, јасен је осојно дрво, као што у румунским и влашким обичајима имате багрем, а не толико храст, као осојно дрво... Једнако тако, поред храста, заветно дрво може бити и крушка, особито у источној Србији и овде око Сврљига.

Следећи је рад колеге Трајка Петровског “Ромске традиционалне свадбене песме у Скопљу”. У првом делу свог рада он износи један теоријско-хипотетички оквир за истраживање сватовских народних песама, а затим га у другом делу примењује на Роме и наводи низ поучних примера. Дobar познавалац сватовских обредних песама у сврљишком крају јесте наш старији колега професор Недељко Богдановић, а и сам сам објавио један рад који говори о мултифункционалности и вишезначности сватовских народних песама. Колега Петровски сматра да су свадбене песме заправо ритуалне песме, или да ове бар укључују, и да су део народне културе, разликујући два угла гледања. Један је аспект патријархалне културе, где све песме и обичаји врло често имају у позадини јачање позиције домаћина. Рецимо, пре него што крене у сечу бадњака, домаћин се први умива, а затим по старешинству сви други. Социолошки, ми бисмо рекли да поредак не може да функционише док се стално не освежава, сваке године се једним привидним хаосом и разузданошћу освеже и наново ојачају традиционалне институције...

Други аспект јесте функционална анализа ових песама као ритуалних песама, чиме се може успоставити веза са митовима, религијом и народним фолклором. Аспект класичне феноменологије наговештава да треба вршити структурално-комуникативну анализу и показује да је свадба један иницијацијски процес у коме постоји велики број ритуалних и симболичких елемената. Многа од њих су заборављена, али и даље функционална, због чега се аутор залаже за историјско-компаративну и структуралну анализу. У ромским песмама из скопског краја Трајко Петровски налази око двадесетак ритуала, указује на церемонијалну страну ствари и значај очувања архаичних форми.

Учинио бих сада неколико паралела са овим обичајима у севернијим крајевима наше земље. Рецимо, Чајкановић инсистира да сватовски народни обичаји имају три религијско-магијске улоге: увођење младе у нови култ, заштита младенаца и плодност. Налази из мог рада, који сам малопре споменуо, указују да су сви важнији моменти свадбе и све сватовске улоге праћени великим бројем сватовских народских песама, а ја додајем, и игара, које су особито богате у тимочком делу источне Србије. Свадба је са једне стране, рекао бих, митски ритуал који се у основи све до наших дана није променио. Мења се церемонијални део, па се више не пуца из прангија и пушака, него се труби аутомобилима... Свадба је и једна фолклорна драма, песмама се најбоље приказује један амбивалентан тренутак у свадби, када млада напушта своју кућу и из једног култа прелази у други. Зато се тада пуца на све стране, да се млада заштити од злих очију и тако даље. Наглашавам да је то и једини тренутак када су људи и тужни и весели, тужни зато што млада напушта један култ и своје родитеље и иде у другу кућу...

Прелазим на рад професора Недељка Богдановића “Одраз веровања и схватања Рома клинчара (ковача) у народним приповеткама”, кога као језичара интересује, пре свега, то језичко стваралаштво и он, рецимо, налази тридесет и једну реч из ромских приповедака, од чега је свега шест забележених у речнику Радета Ухлика. У његовом је раду нарочито занимљива једна методолошка опаска. Још је Тихомир Ђорђевић признавао за велики недостатак у свом раду непознавање ромског језика; приче које су му Роми причали биле су на српском језику. Није свеједно да ли се у исказима спомиње Василица или Власулица, да ли се каже Бањаши или Ђаши, неки врло ситан детаљ може да значи јако много као индикатор у етногенези и распрострањености обичаја. Ми који се

бавимо Ромима морали бисмо већ да знамо поприлично ромских термина, ако не већ читав језик. Ми морамо да покушамо да уђемо мало у ту културу, да пробамо да разумемо Роме изнутра. Ми им можемо прићи споља, али нећемо продрети у ромску душу, како бисмо разумели ту стратегију преживљавања, на којој ја нарочито инсистирам. Навешћу један од најимпресивнијих тренутака у мојим истраживањима, који се летос збио у Апатину. Тада ми је Ромкиња, при поласку кући, поклонила парче хлеба из старинске пећи да понесем жени и деци.

Колега Богдановић пореди алексиначке клинчаре, коваче који праве ексере, са Јеђупима у западној Македонији. Подсетићу на једно народно веровање да су ти ексери у закивању Христа играли врло велику улогу. Према једној варијанти, Роми су спасли Исуса тако што су украли пети ексер који је требало да му набију у пупак, а по другом, они су криви што је Христ прикован за стуб, јер су сами створили ексер. Код ковача из ових двају крајева пропитује се теза о ковачници као култном месту, при чему аутор наводи фантастичне речи на македонском и српском језику, које поменутој тези иду у прилог. Ковачница мора бити чиста, вода мора да се узме из пуног суда, ствари морају да буду враћене на своје место након завршеног посла, добродошлица мора да буде срдачна, није дозвољено криво заклинање на наковњу нити седење на њему, итд. Најзад, Недељко Богдановић инсистира на томе да се мора пожурити са промишљеним и продубљеним истраживањима разгранатог духовног наслеђа ромске културе, што се мени јако допало.

У представљању свог саопштења, под називом “Роми у народним веровањима и обичајима”, полазим од тврдње професора Драгољуба Б. Ђорђевића да фолклористички и етнологски приступ проблемима Рома треба заменити модернијим социолошким погледом. Додуше, уколико се под првим приступом подразумева класичан опис елемената једног обичаја, односно под другим мисли на нешто што бих, помало методолошким речником, назвао “мрежни приступ”. Дакле, оно што се истражује мора да се умрежи у друштвене темеље и друштвене односе, али са једним финим ткањем. Све што се проналази као прежитак, уткано је у неке друштвене односе, има неки смисао, макар он више не био исти као у време првобитног практиковања, што су у својим радовима лепо показале и остале колеге... Интелектуалног поштења ради, морам признати да овај модерни приступ не долази из социологије, што бих

ја јако волео, па и колега Ђорђевић, већ из етнологије, у којој је много развијенији.

Моја друга идеја је да су та нова струјања интердисциплинарна. То су: постструктурализам, симболички интеракционизам и, у новије време, социјални конструктивизам. Пре подне смо већ чули за идеју “ми и они другачији”, а затим и за идеју о реципрочној размени. Ромкиња која проси по кућама заправо то не чини, она само врши узајамну размену са несрећном домаћицом којој поклања одређену пажњу и разумевање када јој се ова сат времена жали на несрећан живот. Роми су нам послужили да градимо наш поредак, не само тиме што су подржали неке наше обичаје кад су они међу нама почели да ишчезавају већ и тиме што су непрестано били они “други” и “другачији” са којима се успоређујемо.

И наш је однос према Ромима амбивалентан. Нисмо их никад посебно високо ценили, али их нисмо ни истребљивали. Рецимо, Тихомир Ђорђевић, позивајући се на Милана Ђ. Милићевића, забележио је коме се све и зашто забрањује да буде сахрањен на локалном сеоском гробљу: “У Смедеревској Јасеници село не да да се у њихово гробље сахрани погибалац, самоубилац, обешени, бесни човек кад умре, кога убије гром, ко умре некрштен, најпосле, странац, Циганин, удављеник и копице”. Ако добро загледате, сви ови људи умиру на неки неприродан начин... Друго, сељаци јако везују сахрањивање мртваца са климатским непогодама, па би тако, ако бисте сахранили неко од ових лица, ви бисте пореметили божански морал и природни поредак и зато ће вас снаћи недаће у виду поплава, суша, итд.

У даљем раду реинтерпретирам класични етнолошки материјал, као вредну ризницу, помоћу ових модерних приступа и трагам за начинима њиховог функционисања... Две колегинице из Румуније Замфир и Замфир бележе о својим Ромима следеће: “Нећете Роме од локалне средине разликовати по језику и вери”, што је за нас врло важно, “него ћете их, пре свега, разликовати по начину и стратегији живота: становању, одевању, исхрани”. Међутим, ја ствар даље проблематизујем на следећи начин. Релативно је лако Румунима да Роме од већинског становништва не разликују по језику, јер махом сви говоре румунским а не ромским језиком, и по вери, јер су махом сви православне вере. Код нас је ситуација мало другачија.

Одједанпут у великим србијанским градовима имате егзодус Рома муслиманске вероисповести, који станују у посебним махалама. Од приче да Роми немају никакву религију и да не могу бити добри верници било које религије, управо се религија појављује као фактор раздвајања, не само Рома и домицилног становништва већ и Рома међусобно. У једној прилици Роми избеглице жале се да је католички свештеник делио хуманитарну помоћ само католичким Ромима, али не и овима другима. А онда ови домицилни кажу како ови са Косова стално добијају некакву помоћ, само зато што су дошли са Косова, за разлику од њих. На крају, сиромашни Срби и Мађари кажу како они не добијају ништа, а Роми, који год да су, све и притом какве куће имају. Значи, религија може да повезује и да идентификује, али и да разликује, па се ствари у вези са њом морају нијансирано анализирати. Колико год се озбиљно и темељно бавимо ромологијом, увек нам се десе неки пропусти. Постоје одређене импресије, али не и систематски подаци – каже се да су муслимани тврђи верници и да чешће иду у џамије. Али, ја додајем, па у Војводини нема ниједне џамије! Даље, тврди се да је већа дистанца према муслиманским Ромима, него према немуслиманима. Ја сам, међутим, приметио, што је јако интересно, да је она већа код девојака него код момака: девојке неће да се удају за оне који нису исте нације.

Надам се да сам вас својом причом подстакао да дођемо до неких заједничких закључака.

РАСПРАВА

Сања Златановић²³

ТУМАЧЕЊЕ ВАСИЛИЦЕ. Празници које карактерише згуснут сплет симбола играју кључну улогу у конструисању идентитета. У свом раду, заступам концепт идентитета као динамичког социјалног процеса, као резултата интеракције између тога како група дефинише себе и како други дефинишу групу. Стога је идентитет процес подложен сталном компоновању и прекомпоновању.

Василицу, свој највећи празник, Роми објашњавају на различите начине, а у њеном прослављању уочљиви су комплексни слојеви бројних култура. Моја намера у раду није била да те слојеве идентификујем и да о њима говорим, већ сам покушала да расветлим улогу Василице у начину на који Роми промишљају свој идентитет.

Пре него што кажем нешто о самом прослављању Василице, дала бих пар појашњења с почетка текста. Роми живе груписано у својим махалама, али махале нису просторно изоловане, већ су окружене домовима Срба. Религију врањских Рома карактерише синкретизам елемената различитог порекла, с тим што су примесе ислама веома изражене. Иако Роми одбијају своју повезаност с исламом – неће одговорити на директно питање о вероисповести, чак ће увређено реаговати и рећи да су они крштени и да славе славу – у ритуалима животног и годишњег циклуса јасно су уочљиви исламски елементи.

Василица се састоји из двају сегмената. Први сегмент је припрема, дочек и прослављање Василице и он је календарски чврсто структуриран од 12. до 17. јануара, с тим што се 14. јануар означава као Василица, а други сегмент – испраћање гуске – свако домаћинство прославља у дан који изабере. У раду је дат подробен опис обају сегмената Василице, онако како се она прослављала у периоду 2001-2003. године у Врању. Такође, Роми у Врању за овај празник користе два назива: Василица и Васуљица.

Дванаестог јануара мушкарци у мањим групама одлазе у шуму по бадњак, он се доноси, ставља уз кућни зид и у ноћи између 12. и 13. јануара кољу се гуске и ћурке, с тим да број живине мора бити непаран, једна гуска обавезно. Ово се различито може

²³ Истраживач сарадник, Етнолошки институт САНУ, Београд.

тумачити. У ритуалима су махом заступљени непарни бројеви, у нашем случају најчешће је реч о броју 3. Он у различитим културама има различита значења, а најчешће целину неког процеса – почетак, средина, крај – и обележје је сваке промене. Видећемо да Василица има врло изражене новогодишње и божићне елементе, у смислу промене године, што је, наравно, само једно могуће објашњење. Сами Роми нису умели да објасне због чега баш непаран број живине која се жртвује. Мени је јако било стало до тога, јер сам се руководила методолошким начелом да ствари треба сагледати са становишта учесника, јер само они могу да дају тумачења првог реда.

Василица се дочекује 13. јануара увече, искључиво у породичном кругу, када се припрема гускина изнутрица и баклава и тада долази положајник или полазник, како га Роми још зову, и који је у словенској култури први гост који долази у кућу на Божић. Верује се да ће од њега зависити година онима које посећује. Као први дан Василице узима се 14. јануар, када им у госте долазе једино пријатељи Срби, пошто сами Роми остају код своје куће, припрема се свечана вечера са гушчијим печењем и баклавом. Следећег дана одлази се на гробље, а 16. и 17. јануара приређују се међусобне посете.

Други сегмент прославе јесте испраћање гуске. Свако домаћинство бира дан за њено испраћање, али је неопходно то учинити пре Ђурђевдана. Тада се за вечеру припрема цела гуска, тако што се у ватру стављају гранчице бадњака, а пријатељи се међусобно посећују. Уз белу свећу, домаћин благосиља, а након вечере сви излазе на дворишну капију да би испратили гуску. Домаћин изговара речи: “Ајде, гуско, срећан ти пут, иди у бању да се бањаш и догодине с берићетом”.

У свом раду изабрала сам три објашњења добијена од Рома који се баве ромским питањем и имали су потребу да одреде Василицу у контексту укупног ромског идентитета. Тако, Демирани Љазовић објашњава гуску као жртву упућену богињи Кали и сматра сасвим случајном везу са 14. јануаром, Св. Василијем и српском Новом годином. Слично објашњење даје и Дурмиш Јашаревић, који је завршио новинарски курс у оквиру пројекта “Интеграција Рома у локални информативни простор на југу Србије”. Он сматра да су погрешна тумачења да се Василица слави као српска Нова година.

Једнако ми је било важно да видим и како доминантна култура објашњава Василицу, па сам пренела текст емисије “Св.

Василица у дому Фазлије Куртића”, десетоминутна емисија телевизије Врање из јануара месеца ове године. Разговарала сам и са аутором прилога и са њеним актером Фазлијом Куртићем, али и са Шезаином Силистаревићем, који је такође на снимку. Ова перцепција доминантне групе нарочито је била интересантна у периоду актуелних националних превирања код обају народа. Аутор прилога рекао ми је да је Фазлија изабран због тога што је добростојећи Ром, добро говори српски језик, добро пева и има лепу кућу. Обојица актера чланови су друштва “Ром”, били су чланови Савеза комуниста, а касније чланови СПС-а.

Индикативан је назив емисије, који сам већ поменула, и којим се сами Роми иначе не користе, а у тексту спикера каже се да је весело у ноћи између 13. и 14. јануара, јер тада стиже Васуљица или Василица, како Роми најчешће зову Св. Василија. После кратког описа начина слављења празника, следи објашњење информатора да су, заправо, након ослобођења од Турака Срби славили православну славу – Св. Василије – а уједно је то била и Нова година. А пошто за време Турака Роми нису могли да имају прасетину као Срби, уз јасно избегавање објашњења због чега, они су морали да нешто ставе на сто поводом тог празника, па је избор пао на гуску.

Веома је занимљива песма која се пева током ритуала, ја је имам на диктафону и могу да је пустим свима онима који желе да је чују. Песма се пева у различитим варијантама, док се припрема, а нарочито док је на столу, једнако за време прославе Василице и за време испраћања гуске. Иначе је реч о српској песми, како су ми сами Роми објаснили, мада је нисам успела наћи ни у једном објављеном зборнику народних песама. Песма има више варијанти, негде се помиње јавор, негде дрво јасеново. Чула сам да се певала и песма посвећена баклави, да су је стари певали на турском, али је нико од мојих информатора није могао поновити...

У каснијим разговорима наишла сам и на другачија тумачења Василице. Остају недоумице да ли је празник добио име по хришћанском свецу или је реч о српској Новој години. У народу се пре Другог светског рата 13. јануар славио као Нова година, да би тек након рата почео да фигурира као српска Нова година. Обично се ова Нова година називала Мали Божић, како сам нашла у “Речнику религија” Душана Бандића. И док Роми Ђурђевдан доводе у везу са културом већинске групе, чије елементе усвајају дајући им специфичну интерпретацију, Василицу одређују искључиво као свој, ромски празник.

Милош Марјановић

“ПАСЈА СВЕТКОВИНА”. Има један предиван текст код Веселина Чајкановића под насловом “Пасја светковина” и има једна изузетна пословица коју он наводи: “Не прођеш к’о пас на Васуљицу”. Моменат који ти наглашаваш – истеривање гусака на капију – у вези је са следећим обичајем који се врши о Васуљици. Претке увек треба срдачно дочекати, добро их погостити, а онда им рећи да се врате тамо одакле су дошли. Ако се у овом случају симболички дочекала богиња која је могла да наноси зло, њој у част је заклана жртва, погошћена је и сада треба да се врати. Тако се и пси из пословице прво добро нахране, а затим излемају и истерају из куће, чак и убију.

Недељко Богдановић²⁴

ЈЕЗИК И МЕТОДОЛОГИЈА ИЗУЧАВАЊА РОМА. Ја се до сада нисам бавио питањима ромске културе, али ме је колега Драгољуб Б. Ђорђевић просто задужио да анализирам књигу Тихомира Ђорђевића о ромским народним причама с почетка двадесетог века. Прихватио сам, задржавајући се на овдашњим алексиначким Ромима клинчарима. Оно што сам тамо могао подвести под ову тему јесу само два-три момента. Један је тај да где год је у српском сижеу цар, тамо је паша. Друго, рецимо, јесте муслиманско опредељење. Мало пре је било речи о парним и непарним бројевима и ја подсећам да је број 40 традиционалан код Срба, док код муслимана преовлађује број 41 – четрдесет један хајдук, четрдесет један јастук, итд.

Изнео бих и два-три своја утиска из области културе. Мислим да истраживања ромске културе и уопште Рома иду убрзано вероватно из разлога надокнађивања вековног закашњења науке за стварношћу. И чини ми се да се притом увек захватају крупна питања. Тај се утисак појачава и са сазнањем о постојању неких глобалних ставова да истраживања треба да иду ка повезивању Рома на ширим просторима, те да у овом случају није пожељно инсистирати на разликама, које при некритичком прилазу некој појави могу личити на сепарацију иначе не много интегрисаног ромског колектива. Таква оријентација, историјски нужна и

²⁴ Редовни професор дијалектологије, Филозофски факултет, Ниш.

вероватно политички оправдана, испушта сигуран пут да се до општег стигне преко конкретног. Тако се ми излажемо опасности остајања на некој дистанци од реалног, која се остварује у микрозаједницама, да будемо на површини и да гледамо одозго или са стране. Истичемо да су нам ближе теме које не занемарују племенску припадност. Остајући на терену језика, видео сам да племенске групације имају дијалекатске разлике. Вероватно да разлика има и у схватању, разумевању, религији, итд. Дакле, разлике нису толико безначајне да ми, када говоримо о Ромима, кажемо: Роми у Нишу, Роми у источној Србији, Роми на Балкану. Бојим се да је такво груписање превише грубо и да, ако се изучава духовни састав онога што људи мисле, живе и раде, онда мора да се буде ниже и ближе.

Очигледна је ствар са језиком, где се због снажног развоја комуникацијских потреба и медијских система за њихово задовољење, до стандардног језика жели доћи без познавања локалних говора, иако је код свих народа било другачије. Није далеко одатле методолошко опредељење да се прво створи типологија једне појаве – чиме не критикујем људе који су синоћ о томе говорили – па се онда она тражи на терену. Уместо да се до ње дође изучавањем стварности, да се опише појава, па ће она онда дати неку типологију.

Иако себи допуштам више од личне обавештености, указујем на још један моменат ромолошких истраживања. Иако треба одати сваку част неромима који се баве Ромима, иначе искрено и одговорно, мислим да до правих истраживања духовне културе Рома не може да се дође без познавања ромског језика, односно језика оних који се испитују. То је, ипак, наша вишедеценијска слабост, од самог Тихомира Ђорђевића, па до данашњих дана. Свака част онима који нису под ово подведени. Опис неке друштвене појаве заиста је могућ сваким језиком, али зато свака духовна, културна и социјална појава једног народа има своју народну терминологију. Та терминологија није само средство за именовање реалија већ и чувалац, хранилац и кроз векове сигуран преносилац смисла, схватања и знања стечених у неким историјским условима, којима се потом, по традицији, располаже. Залажемо се зато да иза сваког истраживања остане једна збирка народних термина, народних речи за именовање онога што се истраживало. Мора бити да људи умеју да кажу то што иначе знају.

Социолошка истраживања прате слична истраживања скоро исте теме у глобалном друштву неке средине. Истражује се један или више проблема за било који народ и онда се просто пресели на Роме и од теме до методологије налази важе и за ромску популацију. Чини ми се да би било врло продуктивно ако се изучавању духовне културе приђе изнутра, од упознавања живота ромске микро заједнице. Рецимо, склони смо помисли да би митологија и религија могла јасније да се чита из наратива чергара, него из интервјуа са урбанизованим Ромом. Оно што је небо, вода, ватра, ветар, пут, звер, болештина, мирис траве или њена отровност за човека који живи у природи и с природом јасније ће обојити однос Рома према природи, свету, животу, судбини него понашање верника већинске средине и посећивање цркве коју иначе има та шира средина. Мислим да је закључивање о веровању и митологији тим путем одвећ погрешно. Јесте да се види, да је манифестно, али се бојим да не дотиче душу.

И нешто што сам оставио за крај – плашим се, јер ме Биљана гледа – јуче смо се питали имају ли Роми реч за “небо”. Речено ми је да немају. Потражио сам је у доступним речницима и нашао десетак речи. Колега каже да ниједна од њих није небо, него је скоро свака од њих исто што и бог. Замислите ко је то створио термин за небо, а који ће бити од истог корена као бог. Премишљај да је то младо чељаде које лежи на пољани поред реке, под ведрим небом, и пита шта је оно горе. Горе је бог. Али, пре тога, мора бити да је створен и појам бога. Дакле, има неке здраве и основне религије на коју се, изгледа, свака друга може лако наставити. Не мењају битно Роми своју религију, чини ми се, него манифестно из сваке могу употребити за оно што им је у основи, а то им је однос према животу, природи, судбини, смрти, итд.

Милош Марјановић

ВАЖНОСТ ЈЕЗИКА. Додао бих нешто у погледу неба и ромске традиције, на шта сам наишао трагајући по литератури и припремајући се за овај скуп. Гуска, као света птица, у египатској и кинеској култури је гласник неба и земље. У српским, влашким и румунским народним причама постоји једна прича о томе зашто је Бог одвојио небо и земљу. То се догодило зато што се једна Ромкиња дохватила неба да обрише своје дете које се упоганило, а онда је Бог подигао небо да се то даље не би радило. И, ето нама још једног стереотипа!

Захваљујем се колеги Богдановићу на предивним методолошким инструкцијама и минуциозним анализама које показују да доиста не можете схватити “духовно”, а то значи и културно, једног народа док му не уђете изнутра под кожу, а то заиста не можете постићи уколико не познајете језик те културе. На крају крајева, многи странци учили су наше језике да би прикупили неопходан материјал!

Сугерисао бих да се погледа једно место код нашег другог великана у проучавању сељачког друштва Сретена Вукосављевића, и ја сам својевремено приредио један текст на тему “Огњиште и ковачница као средишта друштвеног живота – антрополошки бисери у делу Сретена Вукосављевића”. Ту треба запазити друштвену функцију огњишта и ковачнице, рецимо у Војводини, где се испред ватре и ковачнице окупља десетина људи, који разговарају једнако као негде у берберници.

Драгољуб Б. Ђорђевић

СОЦИОЛОШКИ ПРИСТУП РОМСКОЈ КУЛТУРИ.

Реагујем на врло квалитетно излагање професора Богдановића. Скрећем пажњу присутнима, па и професору Богдановићу који није био присутан, да смо током рада прве сесије размотрили већину методолошких интервенција које је он сада дао.

У своје и у име осталих социолога који се баве проучавањем живота и обичаја Рома, морам да кажем како сам већ нагласио да ми прихватамо критичке примедбе етнолога да као социолози више не можемо тако униформно говорити о ромском народу, већ морамо водити рачуна и о тим племенским разликама и спуштати се на микрониво. Затим смо доста дуго разматрали сам однос између могућности да се говори о религији или религиозности Рома. Као одговоран социолог додајем и да се ми, макар већина нас, прецизно одређујемо када истражујемо религиозност Рома или конкретну припадност одређеној верској заједници, религији или конфесији.

У том смислу, социолози могу сасвим компетентно проучавати религиозност Рома када се одреде да говоре о тзв. класичној, конвенционалној или црквеној религиозности, и онда важе исти стандарди и за Роме као и за Србе, ако се ради о православљу, или Хрвате, ако се ради о католичанству, итд. С тим да

покаткад сувопаран приступ морају оплемењивати неким другим техникама.

Истраживање народне религије Рома, о чему је говорио професор Богдановић, јесте превасходно поље интересовања етнолога, па онда антрополога, а тек онда те резултате могу користити социолози и њима оплемењивати своја истраживања. Првобитни интерес социолога није да изучавају митологију или магијски живот Рома, мада се могу тиме бавити. Друге су науке на том пољу давале, дају и даваће много више доприноса.

Трајко Петровски

РОМСКИ СВАДБЕНИ КОМПЛЕКС. У излагању бих се дотакао трију ствари. У првом делу резимирао бих свој научни рад, затим прочитао две оригиналне песме на ромском и српском језику и, на крају, покушао да објасним зашто Роми воде рачуна о томе да жртвују непаран број животиња.

На почетку, само кратко о познавању и непознавању ромског језика. Ја сам аутор македонско-ромског речника, који је преведен на италијански језик, а у припреми су преводи на немачки и енглески језик. Препоручио бих га, пошто је доста хваљен, за превод и на српски језик, јер би он несумњиво користио социолозима, ромолозима, етнологима, антрополозима, фолклористима и другим посленицима научне речи.

Када је реч о проучавању свадбеног комплекса, у који су укључене и обредне, односно ритуалне песме као сегмент колективног процеса народне културе, тада треба да се имају у виду два основна елемента: психолошки, тј. духовни, и функционални. Први обухвата културолошке анализе многобројних парадигми... Међутим, за објективно проучавање и тумачење посебне улоге придружује се функционални елемент, јер свадбени ритуал код Рома, као придружени елемент у њиховим животима, особито у прошлости, вршио је врло важну и специфичну функцију.

У проучавању свадбеног комплекса код Рома у Скопљу веома важну улогу има и структурално-комуникацијско посматрање овог феномена. Посматрано са аспекта тематске садржине, овај обред представља сложени комплекс, састављен од бројних елемената међусобно повезаних у јединствену целину.

Проучавањем улоге ромске свадбе и ромских свадбених песама могу да се објасне и извесни феномени, првенствено са

формалног аспекта, а покатакд и суштински. Ове песме су и драгоцена помоћ у утврђивању значаја порекла и карактеристика поетских модалитета који са различитим интензитетом егзистирају и данас међу Ромима у Скопљу.

Нешто мало о непарном броју жртвених животиња код Рома. Ја сам се такође бавио проучавањем прославе Василице код Рома. О томе више у реферату објављеном у вашем “Етнолошком прегледу” из 1982. године. Питао сам Роме зашто кољу непаран број гусака и они су рекли да ако кољу две, онда ће неко обавезно у току године умрети. Непаран број доноси срећу и о томе се јако води рачуна.

Сада бих вам прочитао две песме из свог рада на ромском, а затим и на српском језику...

Ибрахим Османи

ЗНАЧАЈ НЕПАРНОГ БРОЈА У ОБИЧАЈИМА РОМА.

Непаран број код Рома игра важну улогу не само приликом подношења жртве за време Васуљице. Обред обрезивања не дозвољава да се врши над два детета, обавезно мора ту да буде и треће, или да се ухвати и закоље петао. Или, уколико се десе два смртна случаја у једној кући, обавезно се врши и трећа жртва, најчешће полагањем лутке поред другоупокојеног.

Мишљења сам да то веровање у непаран број не води порекло из ислама. У Курану и другим светим књигама нигде није записана таква наредба о верском понашању, Роми често и кришом нпр. кољу петла као жртву. Дакле, овакво понашање није изграђено на религијској основи ислама, већ је особена карактеристика ромског народа из давнина.

Раде Вучковић²⁵

ПРАВОСЛАВНИ СЕОСКИ РОМИ. И код православних сеоских Рома, као и код осталих Срба, кад напрасно умру две особе у домаћинству, обавезно се ставља лутка као трећа жртва. Православни Роми се ни по чему не разликују од својих комшија Срба, у погледу поштовања верских обичаја. Свети се водица за

²⁵ Публициста, Ниш.

славу, колач носи у цркву да се сече за славу, свештеник опоје покојника, пре сахране свраћа се у цркву, итд.

Богдан Ђуровић

ЕТИКА ДАРИВАЊА УБОГОГ РОМА. Пре десетак година професор Драгољуб Б. Ђорђевић и ја смо управо на популацији Ниша и околних нишких села проучавали празновање великих празника код Рома, посебно обрађујући баш Василицу, односно Васуљицу, и Ђурђевдан. Према ономе што је колегиница Златановић у закључку рекла испада да је Василица аутохтони ромски празник, који и Срби славе, али да није преузет од Срба. Са друге стране, Ђурђевдан је српски празник, који су Роми само преузели.

У свом раду ми износимо супротан закључак. Ђурђевдан, односно Ерделезе у преводу је Нова година, тј. обнављање године. Празник води порекло из источњачких религија, што се види по обредима и култним радњама – употреба гранчице врбе или другог дрвећа, вода, ритуално прање, обнављање природе – због чега се одлучујемо на овакав закључак.

Колега Марјановић је и данас пре подне и сада поновио да је, по угледу на Леви-Строса, посматрао прошњу као размену различитих добара, духовних и материјалних. Не бих се директно супротставио таквој анализи, али бих рекао да сам пре на становишту да је са ове друге стране размене – они који дају некаква материјална добра – реч о потврђивању сопственог достојанства и великодушности кроз чин даривања. Дакле, не ради се о истинској размени, већ о самопотврђивању личности; када дам пет динара неком Рому, онда самог себе утврђујем у сопственој сигурности да сам великодушан и добар, без обзира да ли сам убица преко дана, а монструм ноћу. Није ни непознато да су велики злочинци били највећи добротвори цркава и других хуманитарних установа.

На крају, остало је отворено питање због чега Рома има више у централној и источној Европи, односно на Балкану, јер су процене демографа између 3 и 4 милиона за Румунију, Бугарску, Србију и Македонију, а укупна процена за целу Европу је између 7 и 8 милиона. Мој став сличан је ставу професора Богдановића, али на један другачији начин. Док је професор Богдановић говорио о ковачници као светилишту и култном месту, ја сматрам да је ближе, што се радне етике тиче, простор Балкана него што је Европа,

мислим на Веберову протестантску етику. То је само једно могуће тумачење, јер се нисам бавио посебно овим истраживањима.

Тане Куртић²⁶

СРЖ РОМСКЕ КУЛТУРЕ. Несумњиво је да ромска култура води порекло из богате културне ризнице Индије. Сплет околности и вековна ромска судбина да се непрестано сусрећу са другим народима утицали су да Роми мењају ту изворну културу, али је ипак срж остала непромењена и недодирнута. Недодирљива срж ромске културе јесу срећа, љубав и слобода. Оно што је још заједничко свим Ромима јесте и језик, начин живљења, традиционална ромска занимања, свадбени ритуал, одевање, јело, итд.

Међутим, кад се дотакнемо неких обичаја – пре свих Василице и Ђурђевдана – одмах се примећују бројне разлике код разних група Рома. И сâм сам објавио у “Лесковачком зборнику” један рад на ту тему и слажем се са колегиницом Златановић око ритуала практиковања Васуљице. Али, не бих заступао тезу да је то чисто ромски празник, као ни Ђурђевдан. Ови празници јесу специфични ромски празници који не постоје код других народа, али не постоје на онај начин како се изводе код ромског народа.

Непаран број у прославама изузетно је карактеристичан за ромски народ. Рекао бих чак да се све што се ради обавезно ради тако да буде на непарном броју. Тиме се породица и фамилија штите од свих лоших утицаја који је могу задесити. А што се тиче ромског језика, гарантујем вам да га није тешко научити – кад су то могле наше прве комшије, могу ваљда и факултетски образовани људи.

Мирко Вид Млакар

НЕПАРАН БРОЈ У ХРИШЋАНСТВУ. Мислим да смо далеко од тумачења, а још даље од објашњења, у акцентовању непарног броја као важног спецификума ромског народа. Са кршћанског становишта, рецимо, број 21 је садржан у формули $3 + 4$ па $\times 3$ и, ако бисмо се играли турбо-кршћана, је л', то би онда био божји број. Како? Број 3 као број Бога, плус број 4, као четири стране свијета – све су то канонска тумачења, пута 3, што у коначном збиру даје 21. Могуће је, дакле, и такво извођење броја

²⁶ Публициста, Лесковац.

двадесет и један, но, у бити, у религијској нумерологији пуно су чешћи непарни бројеви. Исус је разапет с још двојицом, кад год је у питању број 2 онда један обавезно пада – нпр. Каин и Абел, цијела кршћанска цивилизација нагиње према непарном броју. Зато ја ту не видим зашто би, ‘ајмо рећи, ромска цивилизација била различита од кршћанске цивилизације.

Милош Марјановић

РАЗМЕНА ДАРОВА. Само нешто кратко о теорији размене и комуникације Леви-Строса. Она не подразумева тржишну размену или једнаку размену. И Марсел Мос указивао је на институцију “потлача” или давања дарова. У многим културама људи размењују неке вредности, али не на тржишни начин, већ се његово богатство мери колико се од материјалне добити одваја за друге. Квалитети богатог човека су да дарујеш себе другима на њихову добробит, а онда и властиту. Има и један други начин размене, управо о Василици. То је размена дарова или поклона, о чему је писала Сања у свом раду, а и ја имам нека сазнања из влашког краја. Дакле, носи се поклон куму, старијој сестри, мајци, чиме се ојачавају сродничке везе. Не говоримо ни о каквом тржишту, већ указујемо на симболичку вредност одавања поштовања нпр. куму, чиме се постојећи однос само учвршћује и за будуће време. Толико.

РОМСКА КУЛТНА МЕСТА И КУЛТУРА СМРТИ

Драган Тодоровић

О РОМСКИМ КУЛТНИМ МЕСТИМА И КУЛТУРИ СМРТИ

Важан корак у легитимизацији СР Југославије, сада Србије и Црне Горе, као демократског субјекта спремног да свој политички систем прилагоди савременим токовима у свету и несумњив допринос приближавању чланству у Савету Европе, представља прошлогодишње доношење *Закона о заштити права и слобода националних мањина*, којим се усклађују савезни стандарди у области мањинских права и њихове заштите са праксом законодавстава других европских држава. Посебан значај Закон има за Роме, јер им се, по први пут, државним актом признаје статус националне мањине и равноправност у остваривању права као и свим осталим припадницима националних мањина у Србији и Црној Гори. Тиме је порасло интересовање јавности за стање Рома, њихов правни и политички положај, социјално-економску и културну позицију, све у намери да они коначно постану равноправни грађани и освоје живот достојан људи у трећем миленијуму. Истакнуто место у сагледавању актуелних промена имају научни посленици, социолози и ромолози пре свих.

Према последњем попису становништва из 2002. године, на територији Србије, без Косова, етничка ромска група броји 108.193 човека (79.136 централна Србија и 29.057 Војводина), а по процени Матице ромске у Југославији чак више од 600 хиљада. По првим подацима Роми чине 1,44 одсто укупне популације, а по другим, они су после Срба и Албанаца највећа етничка групација у Србији. Бројнију ромску варијанту заступају у својим истраживањима и етнологи и лингвисти који су у последњих петнаестак година изучавали живот, порекло и језик Рома на овим просторима.

Без обзира на званичне статистичке податке, ромска популација повећава се на овим просторима, пре свега због наталитета. У образовним установама Србије Роми немају право на сопствени језик. Школују се на српском или језику националне мањине. У религијском пољу Српска православна црква учинила је

помак у уважавању језика православних Рома, признајући га и прихватајући у богомољама; одскора, и поједине протестантске заједнице користе ромски језик у богослужбеним радњама. Спадају у најнеписменији део становништва – по неким проценама, постотак неписмених или полуписмених прелази чак 80 одсто ромске популације. Они су и одиста економски и социјално најугроженији део становништва Србије. У мањем су броју запослени од припадника иних народа, а и кад се домогну запослења, раде на најгоре плаћеним радним местима: у селима као најамни радници, у градовима као скупљачи отпадака, помоћни радници у фабрикама, чистачи улица, радници на гробљима и у мртвачницама. У јавном сектору у Србији запослено је само пет одсто Рома, док их на руководећим местима заправо и нема. Поред сиромаштва и необразованости, главни “пресудитељ” друштвеном статусу Рома јесу и предрасуде и стереотипије средине у којој живе.²⁷ На њих се гледа као на лење и прљаве, склоне преварама, алкохолизму и насиљу. Под притиском окружења, донекле и менталитета, они већма живе у засебним, затвореним и нехигијенским насељима. У неким срединама просек живота Рома креће се између 29 и 33 године. Спадају и у најбројнију категорију уживаоца социјалне помоћи.²⁸

Сасвим је на месту, зато, у мом раду изречена упитност: *како изучавати ромску историју?* У недостатку озбиљне научне грађе, неминовно је ослањање на *усмену традицију, народна предања, митове и легенде и остатке материјалне културе*. Пред етнологима је, али и социолозима, задатак да јавности предоче и систематизују све оно до чега се дошло у досадашњим трагањима и определе конкретне кораке у даљим проучавањима. А како је све почело међу социолозима на југу?

У сенци престоничке “вреве”, па и насупрот њој, група истраживача из Ниша већ неколико година предано слаже коцкице мозаика званог “ромски живот”, прецизније “ромски религијски живот”. Све је кренуло тамо негде 1998. године када је од стране *Research Support Scheme of the Open Society Support Foundation*

²⁷ Погледати неколико релевантних радова о етничко-социјално-религијској дистанци према Ромима и Рома према “Гацама”: Ђуровић, 2002; Ђорђевић, 2002а; Тодоровић, Милошевић и Ђорђевић, 2002.

²⁸ Консултовати најсвежији извештај о Ромима Србије у: Ђорђевић, 2003.

добијен први и велики двогодишњи пројекат “Социо-културна адаптација Рома у Србију у процесу транзиције – интеграција, асимилација или сегрегација?” (*Sociocultural Adaptation of the Romanies in the Serbia in the Transition Processes – Integration, Assimilation or Segregation?*”), којим је руководио Драгољуб Б. Ђорђевић, а чланови екипе били Драгана Машовић и Богдан Ђуровић, тачније 1999. када се појавила књига необичног наслова – “Јавор изнад главе” са поднасловом “Класична вера и ромско-православна сеоска гробља”. Радећи на пројекту и не штедећи “време и ципеле”, двојица социолога религије (Д. Б. Ђорђевић и Драган Тодоровић) препешачила су 66 села нишке општине, трагајући за информацијама о начинима сахрањивања православних сеоских Рома. По први пут јавности је указано на *четири варијанте сахрањивања Рома*, на: (А) *сопственом, тзв. циганском гробљу које је физички одвојено од тзв. српског*, (Б) *сопственом, тзв. циганском гробљу које је физички спојено са тзв. српским*, (В) *тзв. српском гробљу, помешано са осталим мештанима*, (Г) *другом гробљу, ван домицилног места*. Доживеће ова типологија касније своју проверу у бројним емпиријским истраживањима, устоличећи се као јак индикатор верског, и не једино верског статуса Рома у целовитом религијско-црквеном комплексу преовлађујућег етноса.²⁹ Уз бројне иновације, пројекат “Социо-културна адаптација Рома у Србији у процесу транзиције – интеграција, асимилација или сегрегација?” разрадио је и основе за каснија истраживања класичне, црквене, тј. конвенционалне религиозности Рома.³⁰

Средином 2000. године одобрен је следећи двогодишњи пројекат: “Религиозни живот Рома православаца и муслимана у југоисточној и југозападној Србији”, опет од стране *Research Support Scheme of the Open Society Support Foundation*. Била је то прилика да се продубе започета истраживања, потврде старе и тестирају нове хипотезе.³¹ Неколико засебних публикација, десетине ауторских студија и исто толико нових пријатељстава са научницима из суседних земаља (Петар-Емил Митев, Магдалена Славкова, Трајко Петровски...) сведоче о големој активности истраживачког тима (Д. Б. Ђорђевић, Јован Живковић, Д. Тодоровић и Владимир Јовановић). Сем темељније обраде раније третираних питања религијског живота

²⁹ Видети и: Ђорђевић, 2002.

³⁰ Истурније у: Ђорђевић, 2001.

³¹ Више у: Ђорђевић и Тодоровић, 2002а.

Рома, пројектом је отворен и сасвим нов проблем у домаћој социологији религије и ромологији – феномен преобраћања Рома православаца и муслимана на протестантизам.³² Некако се у тој фази наметнула и идеја о проучавању ромских културних места, подстакнута литературом и дивним примером у непосредном окружењу – Зајде Бацом, вишевековним културним местом нишких Рома, утемељеном на изворној отоманској легенди о побожној девојци/жени, Туркињи која је вероватно живела у Нишу у XVI веку. Све до краја XIX века ексклузивно културно место нишких Турака, са ослобађањем Ниша од отоманских завојевача Зајде Баца се установљава као особено исламско-хришћанско светилиште, са Ромима као искључивим баштаницима легенде о Зајде Баци. Не губећи у ритуалном практиковању сопствене културне специфичности и народносни идентитет, Роми на примеру Зајде Баце на најбољи начин презентују изворно вишевековно искуство живота у мултиетничким и вишеверским друштвима.³³

Идеја о проучавању ромских културних места јесте оригинална, али је добила чвршће обриси делимичним ослањањем на штуру домаћу и страну литературу и корисну интелектуалну размену мишљења при сусретима са домаћим и иностраним ромолозима и Ромима (Елена Марушјакова, Веселин Попов, Љатиф Мефаилескоро Демир, Ибрахим Османи, Баја Саитовић Лукин...)³⁴

Рад је интензивирао сазнањем да је *Program Roma Culture in Central&Eastern Europe* из Будимпеште расписао конкурс за стручњаке из читавог света који би се бавили одређеним сегментима ромске културе. Помало претенциозно, али не без основе, били смо сигурни да ће, упркос великој конкуренцији, бити разумевања за наше идеје. Ликовању није било краја када смо прошле године и званично обавештени о започињању трогодишњег пројекта “*Ромска културна места и култура смрти*”. Сумирајући резултате после прве године истраживања, одлучили смо да јубиларна десета конференција ЈУНИР-а буде посвећена баш религији и верским

³² Целовитије у: Тодоровић, 2002.

³³ Опширније у: Ђорђевић и Тодоровић, 2001; 2001/2; 2002.

³⁴ Истине ради, потцртавамо да су прва ромска културна места, не рачунајући Зајде Бацу, на подстицај Д. Б. Ђорђевића пронашли и прелиминарно емпиријски обрадили студенти у оквиру изборног курса “*Социологија ромског идентитета*”, који се изводио школске 2001/2002. и 2002/2003. године на Машинскоом факултету у Нишу. Детаљније видети у истоименој књизи (Ђорђевић, Филиповић и студенти, 2002).

обичајима Рома, како бисмо почетне налазе понудили критичком суду стручне јавности.

Пети одељак зборника “Религијска култура Рома” носи наслов “Ромска култна места и култура смрти” и садржи пет радова: “Ромска култна места: социолошка анализа, типологија, примери” Драгољуба Б. Ђорђевића, “Ромска култна места у Топличком округу” Баје Саитовића Лукина, “Ромско култно место: Римокатоличка црква у Нишу” Драгана Тодоровића, “Обичаји у вези са смрћу код муслиманских Рома” Ибрахима Османија и “Обичаји у вези са смрћу код православних Рома” Радета Вучковића Нишког.

У реферату “Ромска култна места: социолошка анализа, типологија, примери”³⁵ Драгољуб Б. Ђорђевић излаже основне теоријске и методолошке поставке трогодишњег пројекта “*Ромска култна места и култура смрти*”, који финансира *Program Roma Culture in Central&Eastern Europe (OSI, Budapest)*, и под његовим руководством спроводи истраживачки тим: Драган Тодоровић, Ибрахим Османи, Баја Саитовић Лукин и Раде Вучковић.³⁶ Три су основне хипотезе овог истраживања: (1) Роми нису само пасивна културна заједница већ и активна, самоопределива нација; (2) Роми су, и у религијском простору, пример другима како треба бити спреман и на давање и на примање, а не само на наметање свога *creda* и културног модела и (3) ромском културном хабитусу одговара интеркултурална интеграција, јер синкретичко слављење култних места и практиковање културе смрти не иде на уштрб губљења сопствених културних специфичности и народносног идентитета. Емпиријска обрада десет ромских култних места и специфичности ромске културе смрти (предсмртни, смртни и посмртни обичаји)³⁷ треба да послужи у сврху развејавања преовлађујућег мишљења већинског лаичког, и не само лаичког становништва о томе да Роми не могу бити “добри” црквени верници православља и ислама, двеју најзаступљенијих конфесија на територији југоисточне Србије.

Велики је значај култних места за једну веру и народ. Но, мало се до сада радило на њиховом регистровању и теоријској обради. Увидом у коришћену литературу може се закључити да су

³⁵ Енглеска верзија у: Ђорђевић, 2003а.

³⁶ Консултант на пројекту је Петер Берта, познати мађарски истраживач са Универзитета у Печују.

³⁷ О томе и у: Тодоровић и Ђорђевић, 2002.

појединачне покушаје вршили углавном етнологи и антрополози нама суседних земаља Бугарске и Македоније, али са мало или нимало настојања за устоличењем јасних методолошких правила у том раду. Од домаћих аутора, издваја се једино рад српског етнолога Дејана Крстића, који развија типологију култних места на *култна дрвећа и крстове, култне изворе и црквишта – остатке ранијих цркава*.³⁸

Темељећи рад на ставу да религијски ритуал – опредмећен у организовању култа и практиковању одговарајуће културе смрти – представља окосницу класичне религије Рома, истраживачи су понудили две типологије култних места. Првом се типологијом разликују: (I А) *култна места која посећују искључиво Роми*; (I Б) *култна места која Роми посећују заједно са осталим народима*; и (I Ц) *сакрални храмови, као култна места окупљања Рома*. Другом се типологијом међу ромским култним местима издвајају: (II А) *угашена, изумрла култна места*; и (II Б) *активна (жива), култна места у функцији*. У складу са понуђеним типологијама, сачињене су четири “Процедуре за сакупљање података о ромским култним местима у југоисточној Србији”.

Увидом у типологије и процедуре за њихово детектовање на терену, може се закључити да је реч о оригиналном теоријском доприносу у области домаће ромологије, прецизније, у оном њеном сегменту који се бави религијским животом Рома. Нема сумње да се о њима може говорити и као о незаобилазној методолошкој апаратури за проучавање назначене проблематике и ван граница наше земље.

Ђорђевић нас извештава да су у досадашњем теренском раду прикупљени подаци о 13 активних и угашених култних места које посећују искључиво Роми или заједно са окружујућим народима, а да је прелиминарно анализирано њих 7. На крају пројекта, сачинила би се синтетичка студија са указивањем на све одлике и противуречности верске културе Рома.

Колико су само ромска култна места топличког краја представљала скрајнут религијски феномен открива нам у свом прилогу “Ромска култна места у Топличком округу” Баја Саитовић Лукин, угледни ромски песник, филозоф по образовању.³⁹ Зачудио се

³⁸ Потпуније у: Крстић, 1998. О заветним крстовима, и: Младеновић и Радовановић, 1983.

³⁹ Енглеска верзија у: Ђорђевић, 2003а.

када су му старији сународници посведочили некадашње постојање чак шест култних места на, ипак, ограниченом географском простору (“Типова чесма”, “Слана чесма”, “Сува чесма”, “Черкеска чесма”, “Витин јабукар” и “Текија на гробљу”). И док су ова временом изгубила на виталности, већином због тога што је вода постала доступна становништву и ван природних изворишта, друга два – “Савићевац” или “Шупљи камен” и “Орљански камен” – пркосе зубу времена и забораву. Оба су вајарско дело природе, а обични људи придодали би и божанских сила. Њихов ванвременски утицај огледа се у томе што их током целе године посећују и Срби и Роми, православни и муслимани, мушки и женски, деца и времешне особе. Један је критеријум који их спаја – нада у исцелитељску помоћ свемогућег душевно и телесно унесрећенима онда када званична медицина и “људи у белим мантилима” остану немоћни. Подразумевају се одређене церемонијалне радње и ритуали, о чијем ваљаном практиковању и вековном опстајању брину старије, специјално задужене особе: посетиоцима “Шупљег камена” помаже у томе старија Ромкиња, док “Орљански камен” има свакодневног пазитеља. Обавезно је провлачење испод природног отвора у камену, паљење свећа, даривање светог места ситнијим одевним предметима, некада и новцем и испијање саструганог праха са стене помешаног са водом. Све док буде оних који ће – било као знак истинске убеђености или тек уверења да се тако “ваља”, тј. да “од тога нема штете, а може да буде користи” – проносити глас о њиховим исцелитељским моћима, опстајаће ова култна места топличког краја.

Радам “Ромско култно место: Римокатоличка црква у Нишу”⁴⁰ покушао сам да обједињеним приказом документарне грађе, ставова црквених званичника и реакција самих Рома посетилаца опишем један пример трећег варијетета прве типологије ромских култних места – *сакрални храм као култно место окупљања Рома*. Морам признати да нас је управо пример масовне ромске посете нишком римокатоличком храму на дан Успенија пресвете Богородице (15. август) покренуо да у оперишућу типологију укључимо верске објекте иних конфесија. Нишки је пример за сада ексклузиван, мада поседујемо назнаке о постојању сличних на територији југоисточне Србије.

Рома католичке вероисповести, са изузетком једне породице, нема у Нишу; мален их је број у читавој Србији. Отуда

⁴⁰ Енглеска верзија у: Ђорђевић, 2003а.

запањујуће изгледа река верника која се, деценијама уназад, сјати једном годишње у скучено црквено двориште да би се помолила дрвеном кипу, отелотворењу Мајке Божије. Но, нити су посетиоци истински верници, поучени канонима католичанства, нити их омалена нишка католичка заједница таквима схвата и прихвата. Тек по који Ром ће ујутру тога дана поранити на мису да би послушао проповед свештеника и учествовао у обредним радњама. Али ће зато огромна већина и православних и Рома муслимана нишког краја, неретко фамилијарно, срца испуњених вером у благонаклоност Исусове мајке коју називају “Мајка Божија” или једноставно “Наша Мајка”, обићи дрвени кип, помолити му се за здравље и напредак породице и читавог ромског народа и скромно га даривати. О чему се, заправо, ради?

Као што сам то у раду већ нагласио, преовлађујуће је мишљење да је ромски религијски хабитус коктел скромних сазнања о званичним учењима великих верских заједница и прежитака прадавних паганских култова. Изостаје аутохтона религија, али је томе допринела историјска судбина овог злосрећног народа без отаџбине. Није то, међутим, разлог да великодостојници и паства откривених религија не третирају равноправно верујуће Роме, означавајући њихову простодушност, сујеверје и “гаталачке” способности трајним религијским хендикепом. То вишеслојно у конфесионалном идентитету квалитет је а не хендикеп у прожимању са културама окружујућих народа. Још се доста мора порадити на афирмацији оваквог става и то представља трајни задатак за све добронамерне социологе религије и ромологе.

Прилог Ибрахима Османија, истакнутог ромског књижевника из Прешева, “Обичаји у вези са смрћу код муслиманских Рома”⁴¹ исцрпан је преглед обичаја везаних за предсмртне радње, оних које непосредно следе иза смрти, затим посвећених припреми опроштаја од покојника и самог чина сахране, као и радњи које прописују понашање укућана и родбине након извршеног упоја. Треба нагласити да је реч о детаљном попису свих неопходних радњи, којих би декларисани Ром муслиман морао да се придржава уколико исправним доживљава налоге припадајуће вере. Стога се и о Ромима приврженицима ислама са ових простора може говорити као о најревноснијим поштоваоцима Мухамедових проповеди.

⁴¹ Енглеска верзија у: Ђорђевић, 2003а.

Истински исламски верник верује у шест темељних истина или шест иманских сарта и извршава пет најважнијих исламских дужности. За живота је дужан да се строго придржава моралних начела своје вере, као што су љубав према другоме, праведност, дарежљивост, несклоност насиљу, мржњи и зависти. На тај начин обезбеђује себи сигуран одлазак у царство божије. Ни сам чин умирања не ослобађа низа обавеза самртника и најближег окружења. Нужно је пре селидбе на “онај свет” проговорити прецизне верске формуле, оставити аманет и халалук родбини и сл. Сличност са вером предака огледа се и у сахрањивању умрлог истог дана када је и преминуо – велике врућине у арапским земљама не дозвољавају беспотребно одлагање укопа. О смртном случају одмах се обавештава хоџа, који издаје прецизне упуте о томе како се надаље треба понашати и врши обредно купање на *тенисиру*. Након подвргавања детаљној хигијени, *џеназа* се спушта на припремљен душек у правцу запад – исток. Дозвољава се плакање ожалошћених, али без гласног нарицања, јер се сматра да сузе долазе из срца. Жене бдију над покојником до поноћи, а затим ту улогу преузимају припадници мушког пола; они помињу покојника, али и изговарају куранске *сартове* и подсећају се међусобно основних начела исламског учења. Након обредног купања, за време кога се никако не долива нова количина воде, и замотавања у 12 метара шифонског платна, покојник се поставља на *табут* и у поворци састављеној искључиво од мушкараца преноси до џамије, где хоџа са мештанима клања *џеназ намаз*, а затим и до ископане раке са постављеним даскама (мушкарцу до појаса а жени до пазуха или груди). По завршетку сахране следи, уз клечање на коленима, последњи обред читања *дови* из Курана и молитве. Родбина се журно удаљава из гробља, најчешће на ручак у покојниковој кући, а остали својим кућама.

Ибрахим Османи вредно региструје сва одступања од строгах прописа: 1) масовна необразованост ромске популације често условљава да се за време ноћног бдења читање Курана замењује жагором и живим разговором о свакодневним темама из овоземаљског живота; 2) изостаје стављање суме под пазухом умрлог, као и хлеба или новца у десној руци; 3) иако хоџа не дозвољава *халалисање* за покојником после купања, Роми не напуштају овај обичај, уз обавезу да се сваком лицу покваси врат водом која је заостала од купања; 4) најчешће изостаје учешће хоџе или имама у ритуалу сахране, сами Роми преузимају ову улогу, иако

нису претходно узели *авдест*; 5) када га буде, *ценаз намаз* се обично врши на гробљу, на специјално постављеном камену за те сврхе; 6) ислам захтева скромност у предузетим церемонијама и изгледу гробног места, али Роми – угледајући се на праксу већинског окружења – то искористе за надметање у истицању материјалног богатства, итд.

Наведеним одступањима, прикључене су особености које су временом сами Роми додали погребном обреду: 1) припрему покојника могу да обављају и мушкарци и жене, али то обавезно морају бити блиски рођаци, а не непознате особе које би разгласиле у каквом је стању била *ценаза*; 2) изражавање последње почести покојнику никако не подразумева гласно поздрављање присутних, само се ритуално три пута прелази десном руком преко покојника и читају *дове*; 3) марама за прекривање лица, прстење и златни предмети покојника присвајају се ради обављања магијских радњи и стицања магијских особина; 4) након постављања тела у гроб, оно се више уопште не помера без обзира како да је постављено; 5) први ископани комад земље ставља се мртвацу до главе, а ако је претходно на том месту био гроб, обичај је да се баци неки метални новчић како би упокојени тако себи купио место; 6) свако од присутних баца неколико лопата земље, али се лопата не даје из руке у руку, већ се спушта на земљу да би је други прихватио; 7) ромски је обичај да се после сахране оперу руке, а учеснике поворке дочекују деца са цигаретама и слаткишима; 8) не носе се и не стављају венци на покојникову хумку; 9) при уласку у кућу преминулог узима се жар и баца иза себе, ако нема жара, у ту сврху служе жишке од шибице; 10) припремања алве прихвата се само најумешнија жена, јер се верује да уколико она није добро зготовљена, ожалошћеној кући следује још један смртни случај.

Поменути изузеци говоре о томе да ни најдоследнији ромски практиканти не одолевају преплитању основних елемената строге исламске вере са прапостојбинским сећањима, као и утицајима непосредног окружења током векова заједничког суживота. Индикативна је реченица којом аутор завршава свој рад: “Ромима су људи одувек били већи богови и од самог Бога”.

О ромским обичајима у вези са смрћу у истоименом реферату говори Раде Вучковић, истакнути нишки публициста, али на примеру Рома православаца. Интервјуи вођени са троје старијих Рома/Ромкиња у општинама Бела Паланка, Бабушница и Гацин Хан, на основу већ помињане “Процедуре” о предсмртним, смртним и

посмртним обичајима, први су у низу од 29 разговора које смо планирали да обавимо у свакој од општина на територији југоисточне Србије током трогодишњег трајања нашег пројекта. Без претензија на значајнија уопштавања на основу свега трију вођених разговора, скрећемо пажњу на извесне сличности које тендирају ка генерализацијама.

Интегрисан, миран и седелачки живот у сагласју са навикама већинског српског становништва у поменутиим срединама утицао је на Рома да се одрекну традиционалних, народских начина у лечењу болесника и окрену званичној медицини. Дијагноза “белих мантила” основ је у третману оних којима је неопходна лекарска помоћ. Колико год то услови становања дозвољавају, настоји се да се болесник изолује од здравих и омогуће му се неопходни услови за опоравак. Охрабрује се у придржавању прописане рецептуре и нади у брз опоравак. Уколико смрт неумитно закуца на врата дома, затражи се, али и даје опрост свих учињених грехова. Следи практиковање већине предвиђених обичаја српскоправославних верника, уз ангажман читаве заједнице у њиховом спровођењу. Покојник се опрема за полагање у сандук, купује се покров, крстача, свеће и црнина. Праћени лелеком старијих, од умрлог се прво опраштају чланови породице и родбина, а затим и комшилук, уз изјаву саучешћа и паљење свећа. Над одром је непрекидно бдење, уз послужење присутних слаткишима, мекикама и пићем, не и јелом. Поворка састављена од мушкараца, жена и деце, Рома и нерома, прати превоз покојника до “вечитог одмаралишта”. Обавезно је заустављање на најмање једној раскрсници, када свештеник чита део молитве. Посета црквеној капели није редовна појава, као ни изражавање последњег поздрава у виду венаца. У случају сва три посматрана места, не постоји засебно ромско гробље, а у Белој Паланци и Гаџином Хану ни посебно место за сахрану самоубица или утопљеника. Један део поворке обавезно свраћа покојниковој кући на софру, уз претходно прање руку сапуном. Обавезно се на гроб излази првог јутра, као и на седам и четрдесет дана, парастоси су уобичајени на задушнице, пола године и годину дана. Следује непаран број софри, уз посету неромског становништва. Жалост за покојником траје најчешће годину дана, након чега се скида црнина, али се не брани слушање музике након прве недеље од сахране и приређивање других већих весеља. Имућност породице одређује стављање споменика након истека пола или читаве године.

Роми настоје да поштују већину прописаних обреда и буду добри верници. Ипак, примећују се поједине специфичности особеног доживљаја религиозности. Изостаје учешће свештеног лица у исповедању самртника и његовој сахрани, уколико није реч о изричитом аманету, до кога породица посебно држи, чак и када су у питању необични захтеви. Уз образложење да се то чини у име здравља, среће и материјалног напретка породице, кроз рукав преминулог провлаче се новчаница и конац, а у руку стављају парче хлеба и мало соли. Тело се не скрнави никаквим накнадним радњама (забадање игле и сл.). Део кућног зида обавезно се замаже кречом или блатом, како би се током године у кући обављале потребне поправке. Није обавезна посета капели пре чина сахрањивања. Првих дана након сахране у кући се храна припрема на уобичајени начин, “као да се ништа није десило”.

Закључак

Религиозност, у смислу традиционалне и актуелне везаности за религију и цркву, представља јединство веровања, осећања и праксе, односно религиозне свести и религиозног понашања и удруживања. Прихватимо ли да су организовање верништва око једног култа, тј. *култног места* и практиковање конкретне *културе смрти* заправо манифестација религијског ритуала, постајемо свесни њиховог значаја за религијску културу једног народа. Религијска култура пак само је сегмент јединствене ромске културе, а еманципација у религијско-црквеном пољу, поред социо-економске и политичке, битан предуслов свеукупне еманципације ромског народа.

Предсмртни, смртни и посмртни обичаји припадају циклусу веровања и обичајних и кулtnих радњи везаних за животни циклус човека – рођење, брак и смрт. Промене у обичајима из животног циклуса најверније одсликавају промене у друштвеном животу средине у целини. Највише промена доживели су свадбени обичаји. Нови услови урбаног становања бројне су обичаје потиснули, поједине и истиснули, мада свадба још увек служи у сврхе изражавања материјалне моћи и престижа. Чин порођаја у здравственим институцијама и атомизирање модерне породице допринели су да обичаји око рођења детета буду редуковани на најужи породични круг. Најмање промењени остали су пак обичаји везани за индивидуалну смрт. Са једне стране, исконски страх од покојника, а са друге, жеља за непрекинутом везом са њима допринели су продужетку опстанка бројних елемената прехришћанских култова и у трећем миленијуму.

Са намером да себи обезбеди срећан и удобан земаљски, као и онај други – загробни живот, пагански човек стварао је мноштво радњи, ритуала и обичаја како би умилостивио зла и подстакао добра божанства. Хришћанство јесте потиснуло паганска божанства, али не и паганску природу човека. Особито је то важно у случају Рома, који своја веровања и обреде “нису преузимали посредно из сублимиране и високо апстрактне религијске доктрине него из њене прерађене верзије народне религиозности која им је по форми и садржају ближа и разумљивија”.⁴² И док је право значење већине обредних радњи давно заборављено, понеке су сачуване у својој изворној свежини, понајпре захваљујући стварним чуварима култова – старијим људима. Значај проучавања култних места и културе смрти лежи и у спасавању од заборава аутентичних сведочанстава последњих баштиника вековне традиције, које ће смрт – коначни и неумитни крај сваког човека – однети са собом.

Литература

- Ђорђевић, Д. В. (2001), *Kласична религиозност Рома*, у: **Vere manjina i manjinske vere** (179-198), JUNIR, Ниш;
- (2002), *Burying of Roma: A Test of Ethnic and Religious Tolerance*, у: **Kulturni i etnički identiteti u procesu globalizacije i regionalizacije Balkana** (str. 209-217), CBS/JUNIR/Punta, Ниш;
- (2002a), *Social, Ethnic and Religious Distance towards Roma of Serbia (Empirical Report for 1999-2002)*, in: **Globalization, Acculturation and Identities at the Balkans** (pp. 257-266), Institute for Sociology – Faculty of Philosophy, Ниш;
- (2003), *Roma in Serbien – Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, Ost-West. Europaische Perspektiven*, Freising, 2, 93-102.
- (ed.) (2003a), **Roma Religious Culture**, YSSSR/YURoma Center/Punta, Ниш.
- Ђорђевић, Д. В., М. Филипковић и студенти (2002), **Sociologija romskog identiteta**, Смык/КСС, Ниш.
- Ђорђевић, Д. В. и Д. Тодоровић (1999), **Јавор изнад главе**, КСС, Ниш;
- (2001), *Zajde Badža: prikaz starijih i novijih zapisa o romskom kulturnom mestu*, у: **Vere manjina i manjinske vere** (str. 251-260), JUNIR, Ниш;
- (2001./2002), *Zajde Bača – kulтно место нишких Рома: прерада отоманске легенде у исламско-хришћанско светилиште*, у: **Етно-културолошки зборник**, Сврљиг, 7, 77-82;
- (2002), *Zajde Badža*, **Kultura**, Beograd, 103-104, 166-183;
- (2002a), *Religijska svest Roma muslimana (i pravoslavaca)*, **Habitus** (str. 147-167).

⁴² Mirga i Mruz, 1997: 136.

- Đurović, B. (2002), Social and Ethnic Distance towards Roma in Serbia, **Facta Universitates: Series: Philosophy, Sociology and Psychology**, 2 (9): 667-681.
- Крстић, Д. (1998), Култна места Торлачког дела Старе планине, у: **Пиротски зборник**, 23-24, 51-56.
- Mirga, A. i L. Mruz (1997), **Romi – Razlike i netolerancija**, Beograd, AKAPIT.
- Младеновић, О. и М. Радовановић (1983), Заветни крстови у Заглавку и Буцаку, **Развитак**, 3, 76-81.
- Todorović, D. (2002), On the Phenomenon of Roma Conversion – An Empirical Experience, у: **Kulturni i etnički identiteti u procesu globalizacije i regionalizacije Balkana** (str. 175-186), CBS/JUNIR/Punta, Niš;
- Todorović, D., Milošević, L. and D. B. Đorđević (2002), Social Distance of Romas of Southeastern and Southwestern Serbia towards Memembers of other Nations and National Minorities, in: **Globalization, Acculturation and Identities at the Balkans** (pp. 267-273), Institute for Sociology – Faculty of Philosophy, Niš;
- Todorović, D i D. B. Đorđević (2002), Romska kultura smrti, у: Đorđević, D. B. i J. Živković (ur.), **Romi na raskršću** (str. 143-156), Punta, Niš.

РАСПРАВА

Баја Саитовић – Лукин

КУЛТНА МЕСТА: БРДО ХИСАР И ОРЉАНСКИ КАМЕН.

Као што је напоменуо колега Драган Тодоровић, ово је емпиријско истраживање, корак да се дође до сржи проблема који се истражује. Култно место које постоји у народну је познато као “Шупљи камен”; код ромске популације познат и као “Божји камен за оздрављење” (на ромском “*Девлеско бар састимасе*”), “Сјајни златни камен за оздрављење” (на ромском “*Сумнакано бар састимасе*”) или “Камен здравља” (на ромском “*Састипесо бар*”).

Према религиозном веровању Рома, бог није само свемоћно биће, апсолутни демијург свега постојећег, него је и отелотворење силе добра, правде и истине која истовремено прожима природу и свакодневни људски живот. Роми често истичу “*о сумнакано Дел*” (“сјајни Бог”), јер реч “сјајни” одговара појму Бог. *Девла* – *Дева* – дај руку – онај је који људима увек нешто даје, у овом случају болеснима наду да оздраве а онима који су срећни да срећу сачувају.

Ово култно место се посећује по потреби, нема одређеног дана, одређеног периода када се посећује, него се то ради када болесна или унесрећена лица одлуче сами да то култно место посете. Култно место “Шупљи камен” – “*Бар састимасе*” посећују Роми, не само из места, већ и околине.

Сам ритуал на овом култном месту је интересантан и годинама га врши старија жена ромске националности. Сви који желе да се подвргну овом третману долазе код ове жене. Особа која се провлачи испод камена мора да преноћи у одећи коју ће оставити на околном дрвећу, за здравље детета или болесне особе.

Разлог зашто се посећује ово култно место је оздрављење болесне особе, јер влада уверење да после завршеног ритуала особа која је подвргнута третману треба да оздрави. Скидање и остављање одевних предмета има симболику ослобађања оболелог од болести и мука. Ту своју тегобу и болест даје околини тј. “Околини”, о чему говори једна ромска бајалица “*нек ђал пе бар тхај пе каш*”.

У стварном животу суочени смо са оним што је неизлечиво и непоправљиво у човековом бићу, испуњени страхом од немоћи да неизлечиво остане неизлечено, да непоправљиво остане непоправљено. Да не бисмо остали сувише далеко од реалних невоља и мука, инстинктивно се окрећемо ономе што је исконско у

нама, тј. вери у постојање надреалних моћи, божанских сила које ће нас ослободити болести и невоља.

Милан Вукомановић⁴³

РОМИ И ДРЕВНА ИНДИЈСКА МИТОЛОГИЈА. Ромски култови, мистерије али и њихове бројне приповести, изреке и загонетке садрже извесне митолошке представе и мотиве који се могу, можда, довести у везу и са древном индијском митологијом. У ромском усменом предању постоје, рецимо, извесни трагови који упућују на штовање ведских божанстава попут Агнија или Вајуа, као што је то у својој књизи *Загонетке, митови и језик Рома* (Багдала, Крушевац 1983, стр. 17–20) још пре две деценије наговестио наш познати ромолог Рајко Ђурић.

Занимљиво би, свакако, било испитати у којој мери су и ромске представе о самом Богу (*Дел*) имале, можда, основа у ведским митовима старих Индуса. Колега Баја Саитовић Лукин, у свом истраживању ромских култних места у топличком крају (*Roma Cult Places in Toplica County*, стр. 125–126),⁴⁴ истиче како је *Дел* у Рома не само свемоћно биће, творца свега што постоји већ и оличење добра, правде и истине. Један од његових доминантних атрибута је стога *Сумнакано Дел*, односно “Сјајни Бог”. Као добри Бог он је, исто тако, и “давалац”, онај који људима увек нешто даје, нарочито када су у невољи, несрећи. Овај аспект Бога најбоље се види у изразу *Девла-Дева* (*ибид.*, стр. 126) и ту, мислим, има простора и за једно етимолошко и компаративно митолошко истраживање, које би ромског Девла-Деву довело ближе у везу са индијским божанствима која се у древној, ведској митологији, као и доцније, у веданти, такође означавају као Дева.

Дева (санскр. *дева*, “бог”, од *див-*, “сијати”; упор. још и авест. *daeva*, лат. *deus, divus*, старогерм. *teiwa*, литв. *dievas*, рус. *Див* и сл.) јесте, заправо, *класа* богова у старој индијској митологији. Занимљиво је, дакако, у контексту ових наших поређења, приметити како се још у корену речи дева садржи атрибут “сјајни” (упор. ром. *Сумнакано Дел*).

Према традицији, реч је о 33 највиша божанства у ведском пантеону, али се у брахманама и неким другим текстовима спомиње

⁴³ Доцент за социологију религије, Филозофски факултет, Београд.

⁴⁴ У: *Roma Religious Culture*, YSSSR/YURoma Center/Punta, Niš 2003.

и број од 333, односно 3306 или 3339 дева. Уобичајена је њихова класификација у три космичке области:

1. небеска божанства – Дјаус, Варуна, Митра и други адити; Сурја, Савитар, Пушан, Вишну, Вивасват, Ушас, Ашвини;

2. атмосферска (ваздушна) божанства – Индра, Трита Аптја, Апам Напат, Матарिशван, Ахи Будхња, Аца Екапад, Рудра, Парцања, Апас, Вају, Вата, Марути;

3. земаљска божанства – Притхиви, Агни и Сома, Брихаспати, Сарасвати и др. Према сличном критеријуму поделе, девет се сврставају у групе од по дванаест адити, једанаест рудри, осам васу и два ашвина; у упанишадима се потом ови бројеви доводе у везу с бројем месеци у години (12), животних органа и функција у човечјем телу (10+*атман*) или природних елемената у космосу (8).

Појам *дева* се међу западњацима понекад популарно поистовећује са јудеохришћанском идејом Бога. Притом се обично има у виду да је *дева* само индијски назив за исту представу највишег створитеља. Каткад се, опет, под девом подразумевају само различити аспекти једног истог божанства, или пак тзв. “природни богови”, па се и архајски обред жртвовања, који је с њим у вези, схвата тек као један од типичних облика фетишизма, односно видова анимизма. Термин *дева* се, међутим, у различитим раздобљима индијске религијске и митолошке повести употребљавао у више специфичних значења. Сва та значења пак јасно указују на то да су источњачка концепција девети и западњачка идеја Бога ипак две сасвим различите ствари. Од предведских и ведских времена, када је, сасвим сигурно, имао највиши смисао у архајским култовима, па све до упанишада (где се прилично ретко спомиње), појам *дева* је постепено све више губио на значају у религијским и филозофским схватањима старих Индуса.

Још у *Риг-веди*, где се девет признају као моћна надљудска бића чију милост, помоћу различитих облика штовања, тек треба заслужити, велики број божанстава има и сасвим људска обележја и одлике (слично као и богови у грчком пантеону). Занимљиво је да се ту један број девети убрајао чак и у асуре, застрашујућа демонска бића. У том најстаријем извору индијске религијске књижевности, ова натприродна својства девети и покровитељски (или пак непријатељски) однос према људима, спадају, по свему судећи, и у њихова најважнија обележја и функције.

У *Атхарва-веди* девети се и даље представљају као узвишена створења што господаре животом и смрћу, али се ту она, исто тако, и

разликују од страшних асура. Брахмане пак јасно сведоче о томе како деве, и по својствима својим и по значају, све више “деградирају” према обичним људским бићима, преузимајући чак и њихове (лоше) моралне особине (призори инцеста, убистава и сл.). Према најстаријим упанишадама (*Bṛihadaranyaka*, *Ā Chandogya*) рекло би се чак да и сам човек, уз извешан “кармички труд” и аскетски напор, може постати раван девама. Ту, у ширем смислу, треба свакако разликовати деве “по пореклу” и деве по “знању и моралним заслугама” (у које се, с правом, могу убројити и неки мудраци, самане, брахмани). Деве се у упанишадама посматрају и као бића што бораве у међусветовима између Брахминог и обичног, људског домена. Често се они идентификују и са природним, космичким силама: *vasu* деве представљају, на пр., ватру, земљу, ветар, ваздушно пространство, сунце, небо, месец, звезде, а *aditi* – дванаест месеци у години. У *Ā Chandogya-upaniṣadi* се Працапати, “господар потомства”, спомиње као заједнички отац дева и асура. У *Bṛihadāranyaki* он заузима и највише место међу девама, што несумњиво представља одраз његовог култа из брахманског периода. У доцнијим религијским и филозофским концепцијама старе Индије (џаинизам, будизам) деве све више губе на значају у сотериолошком смислу, па се као сигурни путеви до коначног ослобођења следбеницима тих учења прописују и потпуно “атеистичке” методе.

Колико су неки од ових митолошких елемената из богатог света индијске религијске традиције заиста утицали на ромске представе о “сјајном” Богу, даваоцу и добротинитељу, јесте једно занимљиво питање које, мислим, завређује будућу пажњу наших ромолога и религиолога.

Милош Марјановић

КУЛТ МРТВИХ. Имајући у виду дугу ромску традицију неседентарног начина живота, њихова дуга путовања и лутања као и свакодневни боравак и активности под ведрим небом, добро би било да се, осим култних места, макар мало укључи и култ небеских тела. Оправдано је очекивати да се око ових култова може наићи на бројне обичаје, ритуале, веровања па чак и драгоцене фрагменте митова, можда и најстаријих, првобитних, космогонијских. Може се десити да наиђете на занимљиве налазе који ће на нов начин осветлити реконструкцију ромске митологије и религије. На пример, да ли постоји култ (младог) месеца, сунца, али и других небеских тела?

Запажања посматрача и интервјуера, односно теренских сарадника, морају бити врло детаљна и нијансирана. Мора се забележити и најситнији детаљ, што на око баш и није тако битно. На пример, не само свећа, дрво, камен него бела или воштана свећа, јавор или јасен, моћна врба или храст (као култно дрвеће) или белутак (у коме, по веровању, бораве преци).

Стиче се утисак да је култ мртвих веома заступљен у ромској религијској култури. На нашим просторима то је случај и са Србима и Власима. Подсетимо се да је, по Спенсеру и Чајкановићу, култ предака у самој основи религије. Зато је теоријски и методски веома важно да се ромској култури смрти посвети пуна истраживачка пажња.

Недељко Богдановић

РОМИ И КУЛТ РАДА. Драго ми је што сам сазнао (нажалост из литературе), и о томе у прилогу за овај скуп реферисао, о обожавању радног места код Рома клинчара. Роми и култ рада - ко би рекао?! Изненадио ме је уређен однос, духовни и практични, који влада у ковачници: после рада она мора да се очисти из веровања да мора бити чист пут срећи која у ковачницу улази; о томе брине најстарији мајстор (као носилац највеће одговорности за потомство, скоро као предак у култу мртвих!), који сваког јутра (као благослов) поприска ковачницу и простор пред њом, из пуног бокала, да би радни дан био пун, плодан; муштерија се дочекује срдечно, без икакве дискриминације у погледу вере, пола, богатства, друштвеног статуса; увече се све оставља на своје место, да се силе које у алату пребивају не би сукобиле; очи петка пали се свећа на наковњу у част бога Даута/Давида; наковањ је олтар, над којим се најстрашније куне и заклиње и он се никако не сме повредити, ни речју, ни гестом, ни омаловажити седањем на њега. Из овог крокија, свакако недовољног и овде нижно редукованог могуће је макар завирити у праву, реалну и делатну религију једне професионално детерминисане заједнице Рома.

У записима и наративима који су нам били предлог за реферат савремени посматрач може видети искуствена али митски обојена сазнања о ономе што се данас зове организациона одговорност руководиоца процесом рада, екологија радног места, функционалност средстава рада, маркетинг, па и естетика и етика човека у процесу рада.

Да бисмо сазнали целину ромске културе, морамо се обраћати веродостојном детаљу, а многи детаљи већ су изгубљени у вихору друштвених промена, и у свету и код нас. Утолико је већа наша одговорност према предмету истраживања.

Драгољуб Б. Ђорђевић

СРЖ ПРОБЛЕМА РОМСКИХ КУЛТНИХ МЕСТА.

Захваљујем се на корисним запажањима професору Недељку Богдановићу и колеги Милошу Марјановићу. Покушаћу да одговорим на питања и разјасним њихове дилеме. Најпре око типологије ромских култних места. Слажем се са укором професора Богдановића: у уводном излагању Драгана Тодоровића за ову сесију тврди се како је моја типологија оригинална и да се претерано хвали. Он вели да је то ствар доброг укуса. Свакако, треба препустити другима да похвале наше напоре. Али суштина није у томе. Кључно јесте овде да ли је моја типологија примерена проблему, да ли ради и да ли се може дотерати. Од некакве се типологије морало поћи, а она ће се проверити на терену, у пракси. Стари професор сматра да је требало методолошки друкчије поступити: прво терен, па тек типологизирање. Знамо да је исправно и једно и друго поступање. Ми смо већ пронашли преко десет ромских култних места и неколицину потпуно монографски обрадили. Професор, и сам врстан теренски истраживач живота и језичког блага српског народа, напомиње да култна места треба одвојити од обичаја сахране и тврди да се могу формулисати и друкчије типологије. У том се смислу, одлучан је Недељковић, да говори о а) *гробу*, б) *природном* и в) *верском објекту као култном месту*. Топонимија му је помогла да наведе и пример за “природни” култни простор: “Циганско падалиште”, место где се стално, тј. при сваком једногодишњем доласку подиже бивак.

Дакако, могу се оформити разноврсне типологије у складу са утемељујућим критеријумом. Држим да смо погодили у мету када смо увели поделу ромских култних места: на она која су (а) *угашена* и она која су (б) *активна*, још у функцији; на (а) *култна места која посећују искључиво Роми*, (б) *култна места која посећују заједно са окружујућим народима* и (в) *сакралне објекте као култна места*. Треба знати, и зато упозоравам социологе религије, ромологе и етнологе, да сакрална места постају ромска култна само у случају када их походе Роми друге религијске или професионалне

припадности. Пример, који смо већ добрано искуствено сагледали, јесте Римокатоличка црква у Нишу, коју на одређен дан посећују Роми православци и муслимани (види оглед Д. Тодоровића у књизи *Roma Religious Culture*). Или пример цркве у неком сремском месту, посвећене св. Петки, о коме ми је прошле године на Миџору у току Етно-културолошке радионице приповедала етнолог Весна Марјановић, коју посећују Роми католици у дане вашара пред њен празник, све до поноћи 26. октобра, а онда их на сам дан празника више нема. На сличном је трагу и доктор Марјановић. То што смо ми установили у југоисточној Србији, збори он, постоји и у Војводини. И тамо (а) *верници различитих вероисповести* долазе на култна места, док треба имати на уму (б) могућу *лековитост* култних места, посебно водица које лече (б1) *нерве/вид* или имају (б2) *психотерапеутско дејство*. Професор Марјановић, у нас редак етно-социолог, инсистира на култу предака у српској култури смрти. Било како било, мањкају нам употребљиве типологије култних места. Као социолога религије запрепастила ме је чињеница да их скоро и нема у домаћој етнологији. У читавој литератури срео сам једино типологију Дејана Крстића (а) *дрвеће/крстови* (б) *извори* и (в) *црквишта*. На то сам оштро скренуо позорност бројним етнологима на споменутој радионици.

Желим да се зна да је професор Сретен Петровић у *Антропологији српских ритуала* најодлучније истакао тезу *о култу као окосници религијског система*. Религијски систем, тј. свест може се мењати, па и радикално, али култ остаје. Он сведочи о религиозности људи и не треба сумњати у такву религиозност – била она и довољно неартикулисана. *То иде у прилог нашем проучавању ромске религиозности и истицању значаја ромских култних места*. Али, поштења ради, како сам иначе на време указао и др Петровићу, ову тезу оштро ће напасти, ако већ нису, богослови. Јер, они фаворизују јединство култа и религијске свести: не вреди бити само практикант, треба и знати – и обрнуто. Моја је намера да са екипом сарадника видим како све то стоји у наших Рома.

РОМСКЕ ПРОТЕСТАНТСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ

Зорица Кубурић⁴⁵

РОМИ ПРОТЕСТАНТИ

На самом крају зборника, као неки временски след, долази говор о Ромима протестантима, о Ромима који су у све већем броју спремни да прихвате протестантски стил живота и религију која долази са Запада. Зашто је то тако и колико је то повезано с културом Рома, а колико са општим трендовима у друштву? Да ли Роми у подједнаком броју као и друге етничке и националне заједнице прихватају протестантизам или постоје специфичности?

Текстови који говоре о Ромима протестантима говоре о тренду формирања чистих ромских протестантских заједница, што је новост за балканске просторе, пре свега за Бугарску, Македонију и Србију, а што постоји на Западу.

Текст Магдалене Славкове говори о бугарском искуству протестантских верских заједница, међутим, она наглашава да је процес обраћења у еванђеоско хришћанство исти било где да се у свету догоди. Обраћење подразумева отварање срца јеванђељу, тј. примање Исуса Христа за личног Спаситеља.

Хронолошки развој тренда преобраћења у протестантизам датира из 1900. године на северозападу Бугарске, одакле су се раширили и у другим деловима. Како Славкова каже, напори америчких и енглеских пастора посебно су допринели да се протестантизам шири и прихвата од Рома и да се формирају независне молитвене групе предвођене ромским пасторима. Посебно је значајно Библијско друштво у Лондону, које је штампало Библије и ширило дух протестантизма. Евангелизирање Рома у Европи почело је средином 19. века.

О броју ромских цркава и броју пастора у Бугарској тешко је говорити с поузданим подацима. Наиме, из различитих извора добијају се различити подаци. Негде према незваничним подацима има око 400 ромских заједница, из других извора сматра се да има 130 цркава и 85 ромских пастора.

⁴⁵ Ванредни професор социологије религије, Филозофски факултет, Нови Сад.

Славкова даје поделу протестантских заједница на три групе: методисти и баптисти, пентекости и адвентисти. Као мисионарски оријентисани хришћани међусобно се надмећу у религиозном искуству и мисионарским делатностима. “Раст цркве” приметан је и код Јеховиних сведока, међутим, они још нису извршили значајан утицај на ромску популацију у Бугарској и нису формирали независне ромске цркве.

Занимљиво је да је у Бугарској присутно организовање протестантских заједница и њихово удруживање и регистравање као невладине организације. Организовани су и скупови проповедника, Удружење ромских пастора. Утицаји духовних вођа на ромске породице су значајни. Посебно је интересовање за образовање ромске деце.

Оно о чему Славкова још говори у свом раду, а битно је за социологију религије, јесте проблем идентитета. Еванђеоска култура протестантизма, препознатљива по специфичном стилу живота, у коме је верска заједница централно место скоро свакодневног окупљања у духовним и мисијским активностима, у контексту традиционално ортодоксног бугарског друштва, није прихваћена од бугарске већине. Управо зато еванђеоско хришћанство има свој препознатљиви идентитет који се формира на темељима Светога писма, где проналазе инспирацију за духовно вођење ромске популације њени пастори, презбитери и проповедници. Највећи утицај заправо и имају они који су вешти у интерпетацији и приближавању духовних вредности верништву. Проповеди у молитвеном дому, писана реч и музички записи појединаца и група заправо су средство мисионарских делатности и властитог духовног раста.

Лидерске способности пастора огледају се у различитим облицима црквених служби, од ритуала иницијације до сасвим савремених начина прикупљања дарова за одржавање молитвених домова и ширење вере. Пастори су, као иначе у протестантизму уопште, млади, између 25 и 40 година. Њихове супруге имају такође значајну улогу и њихов положај је полу-професионалан у еванђеоској служби. Сву своју енергију, како емоционалну тако и интелектуалну, ставили су у службу јеванђеља које се преноси и организује у социјалној структури ромске поулације. И улога жена је препознатљива, ако не у активном ангажовању у самој заједници, онда макар у традиционалном типично верничком понашању, које подразумева специфичности у облачењу које упућује на смерност.

Идентитет Рома стављен је у хијерархијски однос између породичне идентификације и личног избора вере. Да ли као конфликт лојалности или као хијерархијско уређење система вредности, у ромској популацији протестантских верника постоје две врсте верника, они који су по традицији ту у истом молитвеном дому у коме су и њихови родитељи, или су по властитом избору одлучили да крену први, наравно увек у жељи да се и остали чланови породице придруже. Зависно од угледа и прихваћености у властитој породици, процес обраћења наставља се у секвенцама у којима се харизма, духовно искуство и моћ духовног дара преноси на остале чланове породице по телу и уводи у заједницу “браће и сестара” по духу.

Роми протестанти, иако у бројним независним заједницама, интегрисани су специфичним стилем живота који група сама негује и шири. Славкова сматра да је кључна фигура заправо верски вођа, који има моћ утицаја како на политичке ставове верника, избор занимања и стил рада, тако и на приватни живот унутар породице у којој пастор обележава све значајне догађаје. Улога духовних вођа одувек је била препознатљива у социологији религије. У овом раду она је у савременим условима ромске популације приказана у раду Магдалене Славкове под насловом: “Ромски пастори у Бугарској као вође ромских протестантских заједница”.

У Србији такође постоје ромске протестантске заједнице и, наравно, као што је и очекивати, прво су се формирале тамо где Рома има највише. Тане Куртић пише текст “Протестантске еванђеоске цркве ‘Заједнице Рома’ у Лесковцу”. На почетку рада приказан је историјски развој ромске популације у Лесковцу, која су се вековним присуством увећавала. Положај Рома никада није био завидан у друштвеном контексту. Разматрајући резултате пописа Тане Курић запажа да Рома има знатно више него што су се изјаснили у последњем попису 2002, што је још један податак о идентитету и страховима. У Лесковцу 10% становништва данас је ромско, а пре пет векова, спомиње се у једном турском тефтеру, било је 13 ромских кућа и од тога 12 муслиманских и 1 православна.

Лесковачки Роми према племенима, религијама и конфесијама не одричу се ниједног дела свог идентитета, прихватајући обичаје које затичу у свом окружењу. Негујући религије хришћанства и ислама, уз дубоко памћење религије свог порекла, они су на путу обраћења у протестантизам који је стигао и у Лесковац. Крајем 19. века протестантски утицаји ширили су се у Србији. Еванђеоска црква формирана је 1953. године у Лесковцу.

Неке породице лесковачких Рома почеле су да се интересују за учење ове цркве. Како је број верника Рома растао, тако је и почео процес диференцијације у коме су се Срби и Роми делили у различите групе. Тако се 1986. формира “Заједница Рома”. Од 1992. ромску верску заједницу преузима свештеник, пастор Селим Салијевић, који је завшио студије у Енглеској. Сарадња са еванђеоским хришћанима српске националности се наставља, јер из ње је и израсла сама ромска заједница, и у њој препознати духовни дарови младог Рома. Млади пастор је, будући Ром, допринео нагом порасту верника који су следили његов пример и веровали његовим речима.

Специфичности богослужења ромских еванђеоских хришћана јесте да се служба одвија на ромском језику и, како Куртић каже, на ромски начин. Шта то заправо значи? Будући да су све протестантске заједнице негде у свом стилу сличне, и богослужења у ромским заједницама су слична, међутим, овде је препознатљива специфичност ромског језика и ромског мелоса. Тако је дух једног народа сачуван, а рад еванђеоске цркве организован је тако да “верницима пружа ослонац, оријентацију и сигурност”, каже аутор.⁴⁶

Приступ заједници верника обавља се крштењем одраслих који прихватају оно што их црква учи, те тако постају равноправни чланови заједнице у којој могу активно да учествују у различитим одељењима као што су Одељење за децу, Одељење за жене или по различитим секцијама у којима је неговање духовне музике обојене ромским мелосом и духом, посебно карактеристично.

Вођство цркве препуштено је самим верницима, у духу протестантизма, да сами себе, уз сарадњу са браћом и сестрама како по етносу тако и по вери, из других земаља, обогаћују и повезују, што чини, иако у контексту Србије мањинску заједницу, у духу глобализације света, умрежену заједницу која на светском плану врло интензивно има моћ утицаја на своје вернике. Помоћ у подизању живота на виши стандард увек долази од развијенијих земаља, које своја средства улажу у ширење јеванђеља тамо где је оно радо прихваћено.

⁴⁶ Kurtić, T. (2003), Evangelical Church “Community of Roma” in Leskovac, in: **Roma Religious Culture**, YSSSR/YURoma Center/Punta, Niš, pp. 180.

Зашто Роми прихватају протестантизам? Тане Куртић сматра да је то зато што су прихваћени и ословљавани као браћа и сестре међусобно и од других. То је интензивни процес образовања за свакодневни живот. Подигнут је квалитет живота. На овај начин код Рома се буди свест и ствара осећај самобитности. Наравно, питање спасења примарни је разлог одласка у верску заједницу, индиректно, не само у оностраном већ и у овоземаљском смислу појма спасења. Кључна реченица у разумевању смисла живота ромског менталитета јесте: “Важно је *бити* а не *имати*”.

Психолошке, здравствене, друштвене, заправо бројне су потребе Рома које су саставни део спасења. Црква преко добротворног рада помаже у храни, одећи, хигијенском материјалу, али и у пружању информација, у образовном раду, у здравственом раду, у молитвама, које значе друштвену подршку, емотивну заједницу. Наравно, највећи допринос налази се у личном осећању ослобођености од греха и спасењу које нуди Христова жртва у веровању да се човек оправдава само вером, која је највиши ниво интеграције с Богом путем осећања безусловне љубави.

Последице протестантизације Рома у Лесковцу видљиве су у сваком погледу, од међусобног понашања у насељу, до спољашњег изгледа, успеха у школи и напредовања у струци. Поверење према Ромима верницима јесте велико јер се они труде да своју веру живе свакодневно што подразумева присутност светог и кад нема људског погледа. Како на све те промене и активности Рома гледају њихови суграђани, Роми других верских заједница и већинско српско становништво? Како је већинска заједница наклоњена мањинској, било у оквиру ромске популације или шире заједнице у којој су Роми мањинска заједница? Заправо овде се поставља питање толеранције на различитост и хијерархијске структуре моћи појединих верских заједница?

Текст који сам сама писала бави се питањем хомогености, односно хетерогености становништва. Колико су Роми као народ раслојени различитим верским плурализмом?

Вечита дилема и поприште сукоба био је однос према верској хетерогености. Упитаност пред другачијим концептом и стилем живота води у модел избегавања контаката или модел пожељног контакта који обогаћује властитост.

Ставови опште популације према верски хомогеном или хетерогеном простору амбивалентни су и подложни политичким утицајима. У Србији је мултиконфесионалност вековно искуство.

Скоро 800 година православље даје тон култури српског народа и формира идентитет државе. Утицај католицизма са запада и ислама са југа и протестантизма који је прво заживео на северу у Војводини, учинили су ове просторе “капијом”, која је често затворена, и “буретом барута”, које често експлодира. Колико томе доприноси хетерогеност становништва а колико сам положај, питање је о коме се може без поузданог одговора расправљати.

Оно о чему сам у овом раду писала јесте специфичност ромске популације која “лако прихвата религије оних средина у којима борави”.⁴⁷ Драгољуб Б. Ђорђевић сматра да су тако маргинализовани као цивилизацијски мање вредан народ често настојали да се кроз религију приближе народима уз које су живели. Међутим, овде је реч о избору мањинске, чак, сектарне религиозности, што представља могућност додатне маргинализације! Кома се приближавају Роми који прихватају протестантизам?

Ђорђевић пише о томе зашто православци прелазе у адвентисте наглашавајући да је реч о добро организованом заједници, која има добре механизме интеграције и укључивања чланова у живот цркве. За Роме је најбитније то што адвентисти нуде анационалност и задовољавају практичне потребе. Сви су браћа и сестре без обзира на порекло и статус. Адвентисти помажу сиромашне чланове, те Роми могу у адвентистичкој заједници надоместити низ неповољности из световног окружења.⁴⁸

Није ли и ово начин приближавања западном цивилизацијском кругу, који је и настао такав какав јесте захваљујући самом протестантизму јер је посебном етиком дао печат цивилизацији.

Будући да сам пре свега емпиријски истраживач, писала сам на основу разговора са проповедницима протестантских заједница и личног увида, присуствовањем на богослужењима у неколико различитих цркава протестантског типа у којима су Роми верници. Питања на која сам покушала да овим радом одговорим су следећа: да ли има мешовитих бракова између Рома и других етничких група? Како мотивисати Роме да постану и остану верници? Да ли су прихваћени у друштву? Зашто Роми постају протестанти?

⁴⁷ Ђорђевић, Д. В. (2001), *Класична религиозност Рома*, у: **Вере мањина и мањинске вере**, JUNIR, Ниш, стр. 179.

⁴⁸ Ђорђевић, Д. В. и Д. Тодоровић (1999), **Јавор изнад главе**, КСС, Ниш.

Као допуна већ наведеним радовима у овом раду приказана је још и адвентистичка струја протестантизма која међу Ромима има своје место. По коментарима самих Рома који нису променили своје верско порекло, заправо, кажу они, само су адвентити верни, јер је њихов стил живота строжији јер потпуно забрањује алкохол и дуван и црну кафу и насиље над женама и рад суботом. Дакле, једна радикална промена која међу самим Ромима изазива пажњу. Роми верници протестантских заједница поштовани су међу својим сународницима и прихваћени су без наглашених предрасуда, што није увек случај са већинским становништвом народа у коме живе.

Хришћанска адвентистичка црква, која је иначе најбројнија протестантска заједница код нас а није организована по принципу националне припадности, у свету броји око 20 милиона верника, рачунајући само одрасле крштене вернике. У Србији је после 100 година присуства број верника порастао на 10.000.

Карактеристично за адвентисте јесте да верници припадају различитим нацијама и етничким групама а да су јединствени по верском идентитету. Веома су присутни национално мешовити бракови док се не препоручује брак између верника и неверника или верника друге вере. Чак и у периодима националних сукоба адвентисти су истрајавали у међусобном дружењу и заједничким богослужењима. Међусобни однос Рома и Срба такав је да се прихватају као и други и међусобно називају сви браћом и сестрама.

Роми који су прихватили адвентизам у 20. веку имали су прилику да се интегришу у заједницу којој етничко порекло не представља препреку, штавише, бити мањина постаје извор предности. Они који припадају мало заступљеним етничким групама, у адвентизму су драгоценост на којој се инсистира да би се њиховим радом међу рођацима и сународницима адвентизам проширио. Међутим, Роми су у адвентизму често губили свој етнички идентитет, улазили у бракове са другим нацијама. Неки међу њима одлазили су на школовање у иностранство и радили као проповедници.

Почетком деведесетих јавља се у адвентизму нови стил мисионарских делатности, који је усмерен не на укључивање појединаца у ширу заједницу верника, већ на формирање нових цркава које настају од једног пројекта евангелизационог рада. Тако се све више ради и са Ромима. Одлази се у њихова насеља, држе се предавања, организују различити течајеви и тако настаје локална црква. Оно на чему се заснива рад са Ромима јесте пре свега

описмењавање, течајеви здравог начина кувања, музика и проучавање Светог писма. Нови верници препознатљиви су по прихваћеном стилу живота, који подразумева потпуну апстиненцију од алкохола, дувана, кафе, свињског меса, магијских обичаја и рада суботом.

Опште је запажање да Роми нису прихваћени у друштву у смислу једнакости. Њихове су потребе бројне и интереси различити. У цркву одлазе зато што су у њој више прихваћени, због друштва и што црква нуди хуманитарну помоћ. Музика је саставни део живота Рома, као да они не могу без музике. На богослужењима Роми певају и моле се на ромском. Број нових верника сваке године се повећа.

И у Србији, као и у Македонији и Бугарској, Роми су све више циљна група којој се проповеда Јеванђеље. Са југа Србије и из Македоније одлазе Роми мисионари у нове крајеве. У Београду су се формирале групе Рома које проучавају Свето писмо. Са њима раде углавном Роми крштени у некој од протестантских цркава и своју веру желе да пренесу другима. У Земуну је изнајмљена просторија у којој се недељом одржавају богослужења на која долазе деца на веронауку и одрасли на проучавање и певање. Млади Ром из Лесковца изнајмио је стан у ромском насељу Земунске рупе, где су Роми муслимани, и ту ради прво на стицању поверења а затим на проповедању Јеванђеља. У почетку је имао проблема јер су га прогласили да је из неке секте и забрањивали су деци да долазе. Међутим, временом све већи број људи долази да слуша добру музику и проповеди које говоре о Христу и његовој љубави.

Пошто су Роми присутни скоро у свим градовима Србије, они своје веровање шире те тако настају и нове цркве тамо где их има више. Њихова су богослужења специфична по спонтаности и духу непосредности, при чему се даје предност суштини а не форми, и емоционалном доживљавању религије више него когнитивном. Можда је то један од разлога што пентекостални правац протестантизма задобија већи број Рома.

РАСПРАВА

Магдалена Славкова⁴⁹

РОМСКИ ПАСТОРИ. Покушаћу да прикажем неке основне тенденције у развоју религијских процеса повезаних са евангелизмом код Рома и заједно са тиме – место пастора као лидера ромских протестанских заједница. Процес преобраћања у протестантизам поседује црте карактеристичне за све ромске заједнице, независно од политичких, културних или социјалних услова у којима они живе. С друге стране, код различитих група се разликују узроци прихватања евангелизма, који зависе од начина живота у одређеној групи.

Лидерство *ромских пастора* се одређује и испољава у неколико области – у религијском животу (повезан са црквом и са богослужењем у њој), у свакодневном и у друштвеном животу, у културном животу заједнице. Ово означава да после обраћења у евангелизам ромска заједница мења у основним цртама свој претходни начин живота и организује га у зависности од тога шта одређују локална црква и пастор.

Ромски протестантизам као историјска тенденција представља масовно преобраћање ромских група у Европи и у Америци у евангелизам. Као процес он представља специфичан начин на који Роми прихватају одређене религијске моделе, при чему се модели примају као своји у њиховом етнокултурном систему и почињу да функционишу са властитим облицима.

На хронолошком плану евангелизам код Рома у Бугарској почео је да се шири још на почетку XX века, при чему првобитно обухвата територије Западне Бугарске (градове Лом, Монтана, Берковица, Видин и околна села) и престоницу Софију. Процеси појављивања нових црквених јединица развијају се и дан-данас и обухватају територију целе Бугарске.

Ромска црква рађа својеврстан облик не само религијске већ и социјалне организације, која регулише односе чланова и усмерава њихово понашање у друштву. У овом смислу, она представља врсту институције, независно од чињенице да је бугарско друштво није званично признало за *Ромску цркву*. Контролу остварују утицај и ауторитет које поседује богослужитељ цркве. Постоје индикације да

⁴⁹ Магистрант, Етнолошки институт и музеј БАН, Софија.

религијски вођа покушава да усмерава и контролише приватни живот сваког члана заједнице. Руковођена својим духовним прваком, религијска заједница се претвара у један од активних центара који формира јавно мњење у насељу или у градској четврти. Формирање тог мишљења остварује се тихом контролом над члановима заједнице која се врши на основу традиционалних веза међу припадницима ромске заједнице и скоро свакодневном молитвом. У културном систему ромских група богослужитељ покушава да створи нов универзалан еванђеоски модел који би могли прогласити својеврсном ромском еванђеоском културом. Духовна власт ромског пастора повезана је са његовим личним карактеристикама руководиоца, искусног говорника и учитеља, али такође и – не на последњем месту – са његовом харизмом (обдареношћу).

Драгољуб Б. Ђорђевић

ПРОТЕСТАНТИЗАЦИЈА РОМА. Поводом веома садржајних излагања колегиница Зорице Кубурић и Магдалене Славкове, младе гошће из Бугарске, о феномену – како га именујем – *протестантизације Рома*, желим да упознам скуп са оним што смо у тзв. нишкој ромолошкој школи већ предузели на његовој научној обради. Наиме, лично сам био у прилици да скренем пажњу верским угледницима из Српске православне цркве и Исламске заједнице на поодмакли процес масовног прелажења Рома у мале протестантске верске заједнице. На два значајна скупа хришћана и муслимана упозорио сам владике и муфтије, православне богослове и директоре медреса да ће, ако не предузму нешто у својим институцијама, већина Рома, традиционално припадајућих православљу и исламу, прећи на протестантизам. (*Дијалог између хришћанства и ислама*, Центар за мултикултуралност, Нови Сад 2002; *Сличности између православља и ислама*, Културни центар ИР Ирана/Министарство вера РС/Међурелигијски центар, Београд 2003) Моја “брига” није вредносно ангажована, већ је мотивисана намером да се протестантизација Рома социолошки истражи. Затим, после ама баш првотног спомињања и анализе проверавања нишких сеоских Рома у адвентизам, датих у књизи *Јавор изнад главе* (КСС, Ниш 1999, коаутор Д. Тодоровић), и неколико продубљених интервјуа са вођама главних протестантских организација о Ромима као верницима – адвентисти, баптисти, пентекосталци, Јеховини сведоци – објављених у публикацији *Ромске душе* (Универзитет у Нишу, Ниш 2001), на мој су се наговор појавили и први, шири текстови о

њиховој протестантизацији као увод у монографско обрађивање конкретних, чисто ромских протестантских заједница (Ђорђевић, Д. Б. и Д. Тодоровић, *Религијска свест Рома муслимана /и православаца/*, Хабитус, 2002; Тодоровић, Д., *On the Phenomenon of Roma Conversion – An Empirical Experience*, у: *Културни и етнички идентитети у процесу глобализације и регионализације Балкана*, CBS/JUNIR/Punta, Niš 2002; Куртић, Т., *Evangelical Church “Community of Roma” in Leskovac*, у: *Roma Religious Culture*, YSSSR/YURoma Center/Punta, Niš 2003; Кубурић, З., *The Gypsy Protestant Between Nationally Mixed and Homogenous Entourage*, у: *Roma Religious Culture*, YSSSR/YURoma Center/Punta, Niš 2003). Потом, предузели смо конкретне кораке и на путу смо да, уз монографско покривање пентекосталне цркве у Лесковцу и адвентистичке у Доњем Бријању, селу покрај Лесковца, спроведемо емпиријско изучавање протестантизације Рома у југоисточној Србији. У том смеру јесте да није добио подршку мој програм код Фулбрајтове фондације (*Conversion of Orthodox and Muslim Roma into Protestantism /On the Example of Southeast Serbia/*), али бићемо боље среће са израдом једне изгледне магистарске радње на ову тему (Д. Тодоровић, последипломски смер из Социологије религије на Филозофском факултету у Нишу).

Надаље, треба потанко изучити преобраћање Рома на протестантизам у свим балканским земљама, јер у њима, ако није задобило, задобиће спектакуларне сразмере и носи ниску карактеристичних особина спрам истоветног процеса у нерома. Тренд масовног преобраћања Рома посебно је присутан у јужној Србији, Македонији и Бугарској, у областима које се међусобно граниче, и то толико да је довео до појаве новог феномена: локалних, чисто ромских заједница. Тако Роми, увек религијска мањина у ортодоксном хришћанству и исламу, одједном постају религијска већина. Иако је конверзија праћена низом позитивних ефеката – смањењем ситног криминала, алкохолизма и проституције, стицањем хигијенских и других образаца културе свакидашњег живота, увећањем образовања и могућности самоиздржавања – она није увек добро примљена и постоје тензије између Рома протестаната и Рома православаца и муслимана. То утиче на јављање религијског национализма и штети изградњи чврстог националног и културног идентитета Рома. Подужа је прича о ромској конверзији, њени разлози међусобно се диференцирају, јер су различитог нивоа и квалитета, и могу се сврстати у *религиозне (богословске), социјалне и материјалне*. Не занемарујући религиозне, социологија религије –

овде и ромологија – јесте ипак дужна да превасходно промишља социјалне и материјалне разлоге конверзије и привржеништва, и истражи их полазећи од *rational choice theory* и идеално-типског приступа.

На крају, питао бих госпођу Кубурић, врсног znalца “домаћег” протестантизма, зашто касне адвентисти у масовнијем придобијању верништва међу Ромима? Зна се, наши су Роми већма православци и муслимани, па онда католици и протестанти. До сада су код нас од малих протестантских заједница адвентисти, Јеховини сведоци и баптисти били најраспрострањенији, а у њима има “анђела гарава лица”. Али се у Србији најбрже шири *хришћанска пентекостна заједница*, међу Ромима поготово. Прогнозирам да ће се у нас пентекостизам убрзано простирати и да ће преузети примат адвентистима, баптистима и Јеховиним сведоцима. Јер, тако је широм земљиног шара. Експлозија пентекосталних цркава заплъснула је Латинску Америку и Африку – у Л. Америци, том бастиону католичанства, 8.000 људи дневно прелази у пентекосталце, а у Јужној Африци половина становништва већ је то учинила. (О малим верским заједницама детаљније сам писао у најновијој књижици *Секте и култови*, Београд 2003)

Зорица Кубурић

РОМИ И АДВЕНТИЗАМ. На питање *Зашто касне адвентисти у мисионарењу Рома у односу на пентекосталце*, могу одговорити само на основу својих запажања.

Прво што ми се чини релевантним јесте сама суштина адвентизма, који је верски покрет усмерен мисионарским активностима проповедања јеванђеља свим народима и нацијама, али који поред “милости” Божје веома наглашава и “правду”. То инсистирање на универзалном принципу и инсистирање на стандардима понашања адвентизам издваја у ред ексклузивних заједница са препознатљивим стилем живота. Као пример навешћу захтев за држањем Декалога, који је услов приступања заједници, где је посебан нагласак на Суботи која сам адвентизам издваја чак и од самог хришћанства. Адвентисти не једу свињско месо, не пуше цигарете, не пију алкохолна пића, не пију црну кафу, не раде суботом, уздржани су у наглашеном изражавању својих осећања на богослужењима, веома наклоњени проучавању Библије и препознатљиви у протестантској етици “култа рада”. Строгост у

пријему и стално одржавање високих захтева не одговара превише ромском народу који је више склон емоционалном аспекту верских искустава и потреби за слободом у властитом организовању. Пентекостални верски идентитет има своју харизму која плени емоционалност и опушта за радости спасења.

Други разлог који ми се чини релевантним јесте чињеница да адвентисти инсистирају на образовању проповедника и да образовном систему дају примарни значај. Када су у питању Роми, изражена је тенденција да се они школују у адвентистичким школама заједно са осталима, без наглашавања разлика, и да се плански и дугорочно припремају за рад. Дакле, нема толико спонтаности, већ је реч о верском систему који због своје централизованости у управљању на светском нивоу има више универзални од локалног значаја и већу друштвену покретљивост. То наглашавање верског у односу на национални идентитет такође чини адвентизам хомогеним покретом који се не прилагођава тренутном и локалним трендовима. Адвентисти настоје да спроведу своје планове и презентирају своја веровања више него што испитују циљне групе и њихове потребе. Да ли ту можемо говорити о флексибилности и нефлексибилности или о систему који управо таквом структуром даје сигурност и привлачи управо том својом карактеристиком, у којој се наглашава квалитет више од квантитета? Овде би Веберов начин размишљања могао да нам помогне да препознамо протестантску етику у својим етапама и степенима изражености у појединим протестантским заједницама. Рад, ред и одговорност, карактеристичан за протестантску етику, можда је испунио своју меру и почео да се претвара у своју супротност у том развојном путу трагања за разумевањем божанских порука и захтева.

Богдан Ђуровић

УЗРОЦИ ПРЕЛАСКА РОМА НА ПРОТЕСТАНТИЗАМ. И

још само неколико речи о протестантским верским заједницама и Ромима. Појава да све већи број Рома (поготову у јужној и источној Србији) приступа малим протестантским верским заједницама има, најмање, три узрока. Први, историјски и социолошки утемељенији лежи у гломазности институције и недостатку непосредних дубљих контаката свештеника и обичних верника у исламу, православљу и католичанству. Како је већ речено, Роми нагињу непосредном, блиском и емотивном односу са богом, те је институционална

комуникација (алијенација), коју нуде велике цркве, њима прилично крута, безлична и страна. Друго, познавање црквене догматике и активно праћење ритуала претпоставља дужи период едукације и дисциплине, чему Роми нису склони. Треће, социо-економски статус Рома изразито је неповољан, они чине субпролетаријат – етно-класу. Како протестантске верске заједнице, најчешће, непосредно брину о сиромашним верницима, то и приступање Рома, у оваквим случајевима, има сасвим оправдан и рационалан економски интерес. (За разлику од великих цркава које, понекад непримерено, наплаћују своје ритуалне услуге, што посебно погађа сиромашне слојеве – о већини Рома да и не говоримо.)

Но, мисионарско деловање протестантских заједница двоструко је ограничено. С једне стране, то произилази из њихових унутрашњих немогућности да финансијски и кадровски покрију све жељене духовне просторе и, с друге, снажан и организован притисак на јавно мњење великих цркава, које протестантске хришћанске заједнице трпају у исти кош са сатанистичким и деструктивним сектама. Стога је и број Рома (као и осталих) који приступају тим верским заједницама веома скроман.

Мирко Млакар

ЕВАНГЕЛИЗАЦИЈА РОМА. У вези са ширењем и продубљивањем православнога и, у знатно мањој мјери, католичког кршћанства те ислама међу балканским Рома, могло би се закључити да су у томе дјеловању традиционалне вјерске заједнице направиле мало, односно да су могле више направити, али ипак нису. Зашто?

На темељу разговора с Ромима и вјерским службеницима, размишљања након читања оскудне литературе, судјеловања на скуповима и на сличне начине, све сам ближи хипотези – коју не могу назначити из егзактних истраживања, којих нема – да Роми уопће нису важни вјерским заједницама које су на Балкану традиционалне! А колико Роми и могу бити важни оним вјерским заједницама које су великим дијелом или чак битно народносно означене – и то било, увјетно речено, “изворно” као православне цркве, било да су се “национализирале” у новијим социо-повијесним околностима?

Питање је како у тим заједницама – које ако и нису народносно конституиране, сигурно јесу народносно изведене, тј. такве су у многим сегментима своје праксе – могу постојати Роми на

православни, католички или исламски религиозни начин. Колико су вјерске структуре уопће заинтересирани да се Роми развијају као православци или муслимани са својим посебним идентитетом, односно да, конкретно, на подручјима под јурисдикцијом Српске православне цркве Роми не требају постати Срби, односно у Исламској се заједници “утопити” у интересном мору Албанаца или Бошњака? На вишем ступњу уопћавања, Роми, као и друге мањине, у заједницама практично означеним нацијом тешко могу наћи себе, а да остану то што народносно јесу. Истина, Роми могу остајати у таквим вјерским заједницама, али ће, не само због своје релативне малобројности, опстајати рубно, као не баш жељени супутници или рукавци конфесионалних национал-матика.

Стјече се дојам, поткријељен истраживањима, да у последње вријеме ромске масе као да хрле у еванђеоску цркву и друге заједнице реформацијске баштине, али још ћемо видјети колико ће се тренд одржати, односно на којем ће се ступњу и у коликом обиму тај процес стабилизирати. То што је ритуалистика неких заједница реформацијске баштине Ромима ближа од релативне строгости православља, а особити католицизма, те ислама, сматрам само дијелом одговора на питање зашто Роми “отпадају” од православља и ислама, на Балкану присутних већ стољећима.

Начелно, протестантске вјерске заједнице које дјелују на Балкану нису националне, али нису ни анационалне, него су свенационалне, да не кажем мултинационалне. И управо је у томе шанса нове евангелизације Рома, коју је, по свему судећи, пропустила Српска православна црква у 20. стољећу зато што је почесто у многим сегментима дјеловала српски(је) и на рачун православности, тј. кршћанскости. СПЦ си може допустити на еуропском Западу талијанске или шпањолске вјернике, али зар на њеном матичном подручју у правилу нису сви Срби, односно тежи ли томе да сви вјерници постану Србима?

Оно што опћеевангелизацијски и особито у смислу катехизације није учинила српска црква у прошлом стољећу то се сада читује као тренд протестантизације Рома, не само некрштених, него и оних који су били православци. Нису ли потоњи у православље улазили да би преживљавали, како би се што мање разликовали од друштвене околине у којој реално не живе, него се само налазе? Али, ако су тако “кварно” улазили, јесу ли таквима вјерницима требали и остајати? Па ни српски, бугарски или хрватски преци нису с првим навјештајима еванђеоске поруке постајали они

којима се разоткрило да је Исус Крист син Божји и Спаситељ, који са сваким од њих има посебни, особни однос кроз спознају, вјеровање, исповиједање и наслеђовање. Колико је црква кроз десетљећа радила са својим ромским припадницима, колико их је развијала као вјернике и људе? Је ли није могла више, примјерице зато што је била под комунистичком диктатуром, није увидјела Роме као специфични саставни дио свога стада и мисије, једноставно није с Ромима хтјела губити вријеме..? Генерално, православље у другој половини 20. стољећа није ушло дубински, структурно, у те људе чак ни тамо гдје су и у већем броју полуседилачко или баш сједилачко становништво, дакле подобно за стандардну катехизацију, с којом је, истина, српска црква имала проблема и у већинској популацији.

Засад се чини се да је протестантизам Ромима нови пронађени канал духовне али и социјалне промоције, отприлике као што је, примјерице, црнцима, тј. Афроамериканцима, те другим “етнокласама” служба у оружаним снагама Сједињених Америчких Држава. Све упућује на то да се Роми еманципирају од “циганства”, примјерице у хигијени или успјеху дјецe у школи, те што је вјерски особито битно, имају своје проповједнике. На крају бих упозорио и на “проблем” који би могао имати реперкусија на положај Рома у Србији и на Балкану опћенито: осим етничке, односно националне мањине, протестантизацијом постају и вјерска мањина.

ЗАКЉУЧЦИ

Драгољуб Б. Ђорђевић

СПОЈ СОЦИОЛОГИЈЕ РЕЛИГИЈЕ И РОМОЛОГИЈЕ⁵⁰

ЈУНИР-ова конференција, одржана уз несебичну помоћ нишког YURom centra, као увек у прошлих десет година,⁵¹ донела нам је ниску резултата. Њени приноси, по мом скромном суду, могу се сажети у следећих десет констатација и закључака:

1. Судаћи према квалитету и жестини расправе, погодили смо тему конференције.
2. По први пут у домаћој, а сва је прилика, и у светској науци спојили смо социологију религије и социологију Рома, тачније – ромологију.⁵²
3. Исто тако, по први пут смо укључили завидан број Рома који су – публикованим рефератима, дискусијом и

⁵⁰ Слово, изговорено у својству председника ЈУНИР-а, на крају X годишње међународне конференције “Религија и верски обичаји Рома”.

⁵¹ О историјату ЈУНИР-а у мом прегледном чланку “Од религије према друштву и од друштва према религији”, објављеном у овој књизи.

⁵² Израз “ромологија” скоро да је постао стандард, премда ми лично више одговара формулација “социологија Рома”. А можда је у праву наш познати књижевни теоретичар и критичар Љубиша Јеремић, предложивши ми у једном случајном, успутном разговору термин “ромистика”.

интервенцијама – веома успешно и сасма равноправно учествовали у раду конференције.⁵³

4. Отворили смо мноштво скрајнутих питања о религији, религиозности и верском животу Рома.
5. Увели смо, надам се на “велика врата”, у корпус иностране и наше социологије религије, и религиологије уопште, истраживање религије и верских обичаја Рома.⁵⁴
6. Најплоднија је била међусобна размена прегршт идеја и информација социолога религије и ромолога, етнолога и социолингвиста.
7. Ништа мање плодне нису биле сугестије и оштре замерке појединим референтима и рефератима, интервентима и интервенцијама.
8. Најупечатљивије су биле секвенце у расправи које су се тичале методолошких недоумица, и од тога ћемо сви имати користи у будућем раду.⁵⁵

⁵³ Наравно да су наши Роми и до сада били на разноразним скуповима, пре свега политичким и оним у организацији трећег сектора, али ретко на строго научним и са рефератима.

⁵⁴ Једним делом, то је и мој лични разлог бављења животом и обичајима Рома. То не значи да ћу, пошто сам испунио задатак, напустити ово истраживачко поље.

⁵⁵ Под хитно треба спремити ромолошку конференцију која би се искључиво бавила методологијом изучавања Рома. Комисија за проучавање живота и обичаја Рома САНУ годинама најављује такво што, но од реализације ни трага.

9. Речју, нико у нас и шире надаље неће моћи да се бави проучавањем религије, религиозности и верских обичаја Рома а да нема увид у доприносе овогодишње ЈУНИР конференције.
10. Свима захваљујући на учествовању, а извињавајући се за могуће омашке, обећавам до јесени излазак из штампе књиге са већином расправа и дискусија.⁵⁶

⁵⁶ Треба знати да су уочи конференције већ штампани на енглеском језику сви реферати X годишње конференције ЈУНИР у књизи *Roma Religious Culture*.

ДОДАТАК

Драгољуб Б. Ђорђевић

ОД РЕЛИГИЈЕ ПРЕМА ДРУШТВУ И ОД ДРУШТВА ПРЕМА РЕЛИГИЈИ (Једанаест година ЈУНИР-а и десет ЈУНИР конференција)

ЗАМИСАО

ОСНИВАЊЕ И ЗАДАЦИ ЈУНИР-а. Југословенско удружење за научно истраживање религије (YSSSR) основао сам 1993. године и оно иде у ред једне од најстаријих југословенских невладиних организација. Идеју је здушно прихватио мој асистент Богдан Ђуровић, а онда су регистрацију Удружења помогле потписима следеће колеге: др Ђокица Јовановић (Ниш), др Јован Живковић (Ниш), др Андон Костадиновић (Београд), др Мирољуб Јевтић (Београд), др Гордана Живковић (Београд), др Драган Суботић (Београд), др Аурел Божин (Шабац) и др Зоран Милошевић (Богатић). Седиште Удружења је на адреси: 18000 Ниш, Александра Медведева 14.

Разлоге оснивања и задатке Удружења изнео сам у програмском тексту *“За интердисциплинарно изучавање религијског комплекса”*, саопштеном на свечаном отварању I годишње конференције ЈУНИР (1994). Пошто оно што сам тада изговорио стоји и данас, и најбоље сведочи о намерама ЈУНИР-а, слободан сам да текст пренесем у целини:

“Надам се, поштоване колегинице и колеге, да ћете разумети моје узбуђење на отварању наше I годишње конференције. Нека буде опроштена емотивност социологу који је последњих петнаест година уложио прилично труда у унапређивање интердисциплинарне сарадње религиолога, у заједници која није баш довољно култивисала слух за религијско и црквено.

Самостално се пробијајући на јавну – културну и научну сцену, свагда сам држао до тога да је далеко лакше ‘бродити’ теškoћама, а много пријатније уживати у успеху, ако се оба усуда, као незаобилазне пратиље интелектуалног послања, безинтересно деле са другима. Уосталом, данас просто није могуће без

интердисциплинарне сарадње на плодотворан начин ухватити се у 'коштац' са флуидним религијским феноменом.

Сва је прилика да издвојени 'јуришници', па били они врхунски – богослови, филозофи, социолози, антрополози, етнологи, психолози, политиколози, и тако редом, немају шансу у 'судару' са пребогатим системом идеја, веровања и праксе. Свако од њих и сви ми заједно нужно морамо усмеравати поглед иза уских, парцијалних оквира одговарајућих нам наука. Лишавајући се теоријске ускогрудости, професионалне надмености и бежећи од вештачки створене хијерархије међу разноликим дисциплинама, треба увек спремно да саслушамо 'друге' – дакако, уз критичку дистанцу. Богослов има пуно тога рећи филозофу, социологу, антропологу... али, како сам негде некоћ написао, зар социолог, а сада придодајем – и остали струшњаци немају ама баш ништа вредног да пренесу теологу!? Имају итекако, па се онда једино ради о томе да дође до 'срећног сусрета', до плодне комуникације на обострану добробит.

Ако сам ичему допринео бавећи се социологијом религије, онда то сигурно врхуни у успостављеним вишеслојним комуникацијама са колегама разних профила, онима којима је изучавање религије животни позив у Веберовом смислу тога појма. Прелистајте само књиге, зборнике и темате у часописима, које сам у међувремену написао и приредио. Сада се свима њима захваљујем на узвраћеној сарадњи и личној пажњи, на чињеници да сам након тих искустава богатији као човек, професор и научник.

Та далекосежна искуства и згодна ситуација да сам члан двају светски водећих друштава за научно истраживање религије, породили су идеју о окупљању домаћих снага и оснивању Југословенског удружења за научно истраживање религије. Идеју је, најпре, подржао Богдан Буровић, мој асистент, а затим и група научника млађе и средње доби из Ниша, Београда, Новог Сада, Приштине, Шапца и Богатића. Удружење је регистровано средином прошле године и, брже но што смо очекивали, ево нас већ на I годишњој конференцији ЈУНИР.

Како онда да не буде задовољан и узбуђен социолог чија се замисао претвара у праксу. Зато искрено благодарим присутнима, и онима који због спречености нису са нама, што су својски подржали Југословенско удружење за научно истраживање религије. Вама ће се, верујте, ЈУНИР одужити годишњим конференцијама, 'ЈУНИР годишњаком', библиотеком 'Религија и друштво', округлим столовима, промоцијама и пуно чиме још – придржавајући се и

фаворизујући основни задатак: потребу интердисциплинарног проучавања религијског комплекса.”

ЈУГОСЛОВЕНСКО УДРУЖЕЊЕ ЗА НАУЧНО
ИСТРАЖИВАЊЕ РЕЛИГИЈЕ
YUGOSLAV SOCIETY FOR THE SCIENTIFIC STUDY OF
RELIGION



РЕЗУЛТАТИ

БИБЛИОТЕКА “РЕЛИГИЈА И ДРУШТВО”. Одмах по оснивању ЈУНИР-а, реализујући описани концепт унапређивања домаће социологије религије, засновао сам библиотеку “*РЕЛИГИЈА И ДРУШТВО*”. Предложио сам суиздаваштво нишкој “Градини”, тада једној од најугледнијих издавачких кућа у Југославији, на чијем је челу био Ђокица Јовановић. Успешно смо сарађивали све до истека деведесетих година. Онда је “Градина” запала у тешкоће, а ЈУНИР наставио самостално да издаје публикације или у копродукцији са другим издавачима.

Као уредник библиотеке у редакцију сам уврстио млађе људе, рачунајући да су тек на почетку професионалне каријере и да ће им то допринети афирмацији, а да ће се они одужити преданим радом. Са поносом истичем да сам био у праву: чланови редакције убрзо су постали познати стручњаци у својим областима и стекли завидну универзитетску каријеру. *Аурел Божин* (Шабац), тада магистар, у међувремену је стекао докторат психолошких наука и сада је доцент на Учитељском факултету Универзитета у Београду. За библиотеку је превео захтевно дело Андреаса Е. Буса “Макс Вебер и Азија”. Да Божина није било, питање је да ли бих штампао збирку огледа “*Политика и теологија*” Зорана Милошевића, његовог комшије из Богатића. *Ђокица Јовановић* (Ниш), доктор социолошких наука и истакнуто име у социолошкој заједници, ванредни је професор на Филозофском факултету у Косовској Митровици. На том факултету и у истом звању ради др *Исидор*

Граорац (Нови Сад), стручњак за однос религије и образовања. Др *Мирољубу Јевтићу* (Београд), ондашњем доценту, и потписима сам помогао да се помогне редовне професуре на београдском Факултету политичких наука. Он је стасао у најагилнијег, но и прилично контроверзног аналитичара ислама у нас. На жалост, *Небојше М. Крстића* (Београд), православног публицисте и најмлађег члана уредништва, нема више међу нама – прошле је године трагично погинуо у саобраћајној несрећи. Редакција више не функционише у овом саставу.

Моја је намера била да у библиотеци објављујемо по две књиге годишње: једну страног угледног аутора и једну домаћег писца, по могућству да му рукопис буде првенац или магистарска, односно докторска радња. Затим да балансирано публикујемо чисто теоријске расправе и рукописе засноване на искуственим истраживањима. И да покривамо у нас слабо осветљене религиолошке проблеме. Мислим да смо у томе успели, што се најбоље може видети из списка издатих књига:

1. Зоран Милошевић
ПОЛИТИКА И ТЕОЛОГИЈА
2. Андреас Е. Бус
МАКС ВЕБЕР И АЗИЈА
3. Вера Георгијева
ФИЛОСОФИЈА ИСИХАЗМА
4. Рефик Шећибовић
УВОД У ОПШТУ ГЕОГРАФИЈУ РЕЛИГИЈЕ
5. Мирко Благојевић
ПРИБЛИЖАВАЊЕ ПРАВОСЛАВЉУ
6. Томас Бремер
ВЕРА, КУЛТУРА И ПОЛИТИКА
7. Драгољуб Б. Ђорђевић
ПРОРОЦИ “НОВЕ ИСТИНЕ”: СЕКТЕ И КУЛТОВИ
8. Зорица Кубурић
ВЕРА И СЛОБОДА
9. Сања Ђорђевић
ХРИШЋАНСКА НАЗАРЕНСКА ЗАЈЕДНИЦА
10. Маријана Филиповић
Д. Б. ЂОРЂЕВИЋ: СОЦИОЛОГ РЕЛИГИЈЕ (БИО-
БИБЛИОГРАФИЈА)
11. Драгољуб Б. Ђорђевић и Драган Тодоровић
РЕЛИГИЈА И ВЕРСКИ ОБИЧАЈИ РОМА

ЈУНИР КОНФЕРЕНЦИЈА. До сада је одржано десет годишњих међународних конференција, осам у Нишу, а по једна у Суботици и Београду. Оне имају голем углед у земљи и иностранству и већ је ствар престижа бити позван и изложити реферат на следећем окупљању. Много је младих социолога стекло афирмацију баш на ЈУНИР конференцијама.

Теме конференција, консултујући непосредне сараднике, бирао сам, једном, поштујући временски тренутак и, други пут, потребе социологије религије. ЈУНИР конференције правовремено су реаговале на дешавања у односима религијско-црквеног комплекса и друштва (примера ради, разматрајући 1994. однос религије, рата и мира) или су “наметале”, односно отварале занемарена поља у домаћој науци о религији (ради примера, анализирајући вере мањина и мањинске вере). Ево списка тема досадашњих конференција: *Религија – рат – мир*, 1994; *Религија и развој*, 1995; *Религија – црква – нација*, 1996; *Етнорелигијски односи на Балкану*, 1997; *Веровања, организација и деловање религијских заједница и покрета*, 1998; *Хришћанство – друштво – политика*, 1999; *Две хиљаде година хришћанства на Балкану*, 2000; *Вере мањина и мањинске вере*, 2001; *Културни и етнички идентитети у процесу глобализације и регионализације Балкана*, 2002; *Религија и верски обичаји Рома*, 2003.

Трећа ЈУНИР конференција (*Религија – црква – нација*, 1996) одржана је у сарадњи са Отвореним универзитетом у Суботици, четврта и седма (*Етнорелигијски односи на Балкану*, 1997; *Две хиљаде година хришћанства на Балкану*, 2000) у кооперацији са Институтом за социологију Филозофског факултета у Нишу, а девета (*Културни и етнички идентитети у процесу глобализације и регионализације Балкана*, 2002) у заједници са Центром за балканске студије из Ниша. Овако плодна институционална сарадња била је могућа захваљујући и мојим пријатељским односима са др Бошком Ковачевићем, програмским директором Отвореног универзитета, проф. др Веселином Илићем, тада деканом Филозофског факултета, и проф. др Љубишом Митровићем, руководиоцем Центра за балканске студије.

СПИСАК УЧЕСНИКА ЈУНИР КОНФЕРЕНЦИЈА

Име и презиме	Место	Радно место	Учесник конференције
Агнеш Каргаг-Одри	Нови Сад	ИКСИ, Београд	IX
Ајлин Баркер	Лондон, УК	Лондонска школа економије	IV
Александар Никитовић	Београд	ИФДТ	IV
Александар Прњат	Београд	Универзитет "Браћа Карић"	II
Александар Сантрач	Београд	Теолошки факултет ХАЦ	VIII
Алин Гаврелиуц	Темишвар, Румунија	Западни универзитет	IX
Алпар Лошонц	Нови Сад	Технички факултет	IX
Андон Костадиновић	Београд	Шумарски факултет	I-III
Андрија Копиловић	Суботица	Катехетско-теолошки институт	III, VIII
Аурел Божин	Шабац	Учитељски факултет, Београд	I-III, VII, IX
Баја Саитовић Лукин	Прокупље	Топличке новине	X
Билјана Сикимић	Београд	САНУ, Балканолошки институт	IX, X
Богдан Ђуровић	Ниш	Машински факултет	I-IV, X
Богдана Георгиева	Софија, Бугарска	Нови бугарски универзитет	IX
Бојана Вукотић	Београд	Народна библиотека	III
Борислав Новаковић	Нови Сад	Филозофски факултет	III
Бошко Ковачевић	Суботица	Отворени универзитет	III
Божидар Јакшић	Београд	ИФДТ	VIII
Божидар Зарковић	К. Митровица	Филозофски факултет	II
Боžo Милошевић	Нови Сад	Филозофски факултет	VIII, IX
Бранимир Стојковић	Београд	Факултет политичких наука	I, III-V, VIII, IX
Бранко Надовеза	Београд	Институт за савремену историју	IV, VI
Дана Гаврелиуц	Темишвар, Румунија	Западни универзитет	IX
Даниела Ренз	Темишвар, Румунија	Западни универзитет	IX
Дејан Колев	В. Трново, Бугарска	Амалипе	X
Дијана Крајина	Бихаћ, Б&Х	НВО сектор	VIII
Димитрије Калезић	Београд	Богословски факултет СПЦ	III
Донка Иванова	Благоевград, Бугарска	Економски факултет	IX
Драган Драгојловић	Београд	Министарство иностраних послова	I, II, IV
Драган Коковић	Нови Сад	Филозофски факултет	II-IV
Драган Колев	Димитровград	Народна библиотека	IV, V, VII, VIII
Драган Марковић	Београд	Институт за политичке студије	IV
Драган Николић	Ниш	Правни факултет	VII
Драган Новаковић	Београд	Министарство вера	IV
Драган Пантић	Београд	Правни факултет, К. Митровица	IV
Драган Суботић	Београд	Институт за политичке студије	I-IV
Драган Тодоровић	Ниш	Филозофски факултет	III, VI, VIII-X
Драган Жунјић	Ниш	Филозофски факултет	IV
Драгана Р. Машовић	Ниш	Филозофски факултет	IX
Драгана Радисављевић	Београд	Филозофски факултет	VIII
Драгољуб Б. Ђорђевић	Ниш	Машински факултет	I-VI, VIII-X
Драгољуб Живковић	Панчево	Филозофски факултет, К. Митровица	I, III
Дубравка Валић	Нови Сад	Новосадска новинарска школа	I-IV
Душан Давидовић	Београд	ИКСИ	IV
Ђокица Јовановић	Ниш	Филозофски факултет, К. Митровица	II, III, VII
Елена Марушијакова	Софија, Бугарска	Бугарска академија наука	IV
Георги Фотев	Софија, Бугарска	Бугарска академија наука	IV
Георги Тоновски	Охрид, Македонија	Факултет за туризам	IV
Гер Дуленс	Тилбург, Холандија	Савет цркава	III

Горан Максимовић	Нови Сад	Пентекостна црква	III
Горан Башић	Београд	ИФДТ	VIII, X
Гордана Живковић	Београд	Институт за европске студије	II
Ибрахим Османи	Прешево	Осмогодишња школа	X
Исидор Граорац	Нови Сад	Филозофски факултет, К. Митровица	I-III,
Иван Цвигович	Сарајево, Б&Х	Факултет политичких наука	IV, V, VIII, IX
Јанко Рамач	Нови Сад	Филозофски факултет	IX
Јакоб Пфеифер	Одаци	Римокатоличка црква	VI
Јасмина Вујовић	Београд	Факултет политичких наука	IV
Јасминка Дулић	Суботица	Хрватско академско друштво	VIII
Јелена Ђорђевић	Београд	Факултет политичких наука	VIII, IX
Јован Комшић	Нови Сад	Економски факултет, Суботица	IX
Јован Живковић	Ниш	Филозофски факултет, К. Митровица	I-III, VIII, IX
Јован Велимир Стивенс	Нордланд, САД	Савет за религијску слободу	IV, VII-IX
Јури Зуев	Москва, Русија	Државна академија РФ	IV
Лазар Стојишић	Београд	Еванђеоски савез Србије	III, IV
Љаџиф Демир	Скопље, Македонија	Дархиа	X
Љубица Костовска	Скопље, Македонија	Економски факултет	IX
Љубинко Милосављевић	Ниш	Филозофски факултет	I, IV, VII
Љубиша Митровић	Ниш	Филозофски факултет	II, IV, VII-IX
Љубомир Миков	Софија, Бугарска	Бугарска академија наука	IV
Магдалена Славкова	Софија, Бугарска	Бугарска академија наука	VIII, X
Маријана Филиповић	Ниш	Филозофски факултет, К. Митровица	X
Маријана Јакимова	Грац, Аустрија	Институт за рад	IX
Марко Ђурић	Београд	Црвени сигнал	III
Марко Секуловић	Ниш	Економски факултет	IV
Милан Антић	Ниш	Медицински факултет	I
Милан Петровић	Ниш	Правни факултет	I
Милан Вукомановић	Београд	Филозофски факултет	III-VI, X
Миливоје Пејчић	Ниш	Електронски факултет	II, IV
Милорад Божић	Ниш	Правни факултет	IV, IX
Милош Марјановић	Нови Сад	Правни факултет	IV, X
Милош Немањић	Београд	ИКСИ	I-IV
Милован Митровић	Београд	Филозофски факултет	III, IX
Мина Петровић	Београд	Институт друштвених наука	IV
Миодраг Д. Перић	Пожаревац	Техничка школа, Сврљиг	III, IV, VIII
Миомир Наумовић	Ниш	Филозофски факултет	I, II
Мирјана Крстовић	Ниш	Филозофски факултет	I, III
Мирјана Рашевић	Београд	Институт друштвених наука	IV
Мирко Благојевић	Пожаревац	Географски факултет, Београд	I-III, V
Мирко Ђорђевић	Шимановци	Република, Београд	III
Мирко Вид Млакар	Загреб, Хрватска	Јутарњи лист	VIII, X
Мирољуб Јевтић	Београд	Факултет политичких наука	I-IV
Мирољуб Радајковић	Београд	Факултет политичких наука	IV
Момчило Стојковић	Ниш	Филозофски факултет	IV
Нада Радушки	Београд	Институт друштвених наука	IV
Небојша Дојчиновић	Београд	Нова искра	IV
Небојша Крстић	Београд	ИК "Образ"	I
Небојша Озмић	Ниш	Филозофски факултет	IX
Недељко Богдановић	Ниш	Филозофски факултет	IX, X
Невенка Јефтић	Београд	Институт за политичке студије	III
Нијази Лимановски	Скопље, Македонија	Географски факултет	IV
Никола Жутић	Београд	Институт за савремену историју	III, IV
Нонка Богомилова	Софија, Бугарска	Бугарска академија наука	IV, VI, X

Огњана Стоичкова	Благоевград, Бугарска	Економски факултет	IX
Отилиа Хедесан	Темишвар, Румунија	Темишварски универзитет	X
Павле Бубања	Крушевац	Економски факултет, Ниш	IV
Павле Миленковић	Нови Сад	Филозофски факултет	VIII
Петар Голубовић	Ниш	Филозофски факултет	IV
Петар-Емил Митев	Софија, Бугарска	Универзитет "Св. Климент Охридски"	IX
Раде Вучковић	Ниш	Народне новине	X
Радиша Антић	Београд	Теолошки факултет ХАЦ	VIII
Радмила Радић	Београд	Институт за новију историју Србије	II-IV
Радомир Д. Ђорђевић	Ниш	Филозофски факултет, К. Митровица	I-IV, VII
Радомир Ђорђевић	Београд	Физички факултет	V
Радомир Виденовић	Ниш	Филозофски факултет	I-III, IX
Ратко Р. Божовић	Никшић	Филозофски факултет	V
Ратко Нешковић	Београд	Филолошки факултет	III, VII
Рефик Шећибовић	Београд	Економски факултет	IV
Роберт Ренз	Темишвар, Румунија	Западни универзитет	IX
Роман Миз	Нови Сад	Грко-католичка црква	VII
Ружица Петровић	Панчево	Филозофски факултет, К. Митровица	I, III
Сандра Дунгациу	Букурешт, Румунија	Универзитет у Букурешту	IX
Сања Златановић	Београд	САНУ, Етнолошки институт	IX, X
Саша Кишошев	Нови Сад	Природно-математички факултет	IV
Сергеј Флере	Марибор, Словенија	Правни факултет	IV
Симка Делетић	Ниш	Електронски факултет	II-IV
Славе Николовски	Скопље, Македонија	Министарство вера	III, IV, VII
Слободан Антонић	Београд	Филозофски факултет	III
Слободан Јакшић	Београд	Факултет политичких наука	I, III
Слободан Миладиновић	Београд	Факултет организационих наука	II-V
Слободан Стојановић	Ниш	Трговачка школа	I-IV, VII
Слободан Вукићевић	Никшић	Филозофски факултет	V,
Слободан Зечевић	Никшић	Филозофски факултет	IV
Слободанка Марков	Нови Сад	Природно-математички факултет	IV
Слободанка Станков	Беч, Аустрија	НВО сектор	III
Смиљана Јововић	Нови Сад	Технички факултет, Зрењанин	IV
Срђан Глигорић	Монтреал, Канада	Конкордија универзитет	IV
Срђан Голубовић	Ниш	Правни факултет	IX
Срђан Шљукић	Сомбор	Филозофски факултет, Н. Сад	IX
Срђан Вукадиновић	Подгорица	Филозофски факултет, Никшић	IV, V, VIII-X
Сретен Петровић	Београд	Филолошки факултет	VII
Светозар Стајић	В. Дреновац	Осмогодишња школа, Грејач	VIII
Тане Куртић	Лесковац	Хемијско-технолошка школа	X
Тања Петровић	Београд	САНУ, Балканолошки институт	IX, X
Тајјана Кметова	Софија, Бугарска	Бугарска академија наука	IV
Томислав Бранковић	Београд	Министарство вера	II-IV
Томислав Жигманов	Таванкут	Фонд за отворено друштво, Нови Сад	V, VII-IX
Трајко Петровски	Скопље, Македонија	Институ за фолклор	VIII, X
Вера Георгијева	Скопље, Македонија	Филозофски факултет	II
Вера Вратуша-Жуњић	Београд	Филозофски факултет	I-IV
Веселин Босаков	Софија, Бугарска	Бугарска академија наука	V
Веселин Илић	Ниш	Филозофски факултет	IV
Веселин Попов	Софија, Бугарска	Бугарска академија наука	IV
Весна Трифуновић	Јагодина	Учитељски факултет	I, VI-VIII
Виолета Васиљевић	Ниш	Народни универзитет	III, IV
Вјекослав Бутиган	Пирот	Филозофски факултет, Ниш	IV, VI, IX
Владимир Цветковић	Београд	Факултет политичких наука	III, IV, VI

Владета Јеротић	Београд	САНУ	III, VII
Владимир Јовановић	Ниш	Филозофски факултет	VIII
Владимир Нешић	Ниш	Филозофски факултет	IV
Воислав Васић	Београд	Природњачки музеј	IV
Здравко Јеж	Нови Сад	Комисија за верске односе	VIII
Златко Шрам	Суботица	Хрватско академско друштво	VIII
Зоран Аврамовић	Београд	Педагошки институт	IV
Зоран Јовановић	Ниш	Учитељски факултет, Врање	II, III
Зоран Милошевић	Богатић	Виша хемијска школа, Шабац	I, III
Зоран Видојевић	Београд	Институт друштвених наука	IV, IX
Зорица Кубурић	Београд	Филозофски факултет, Н. Сад	IV, VI–VIII, X
Звонимир Костић	Ниш	Слободни публициста	II
Желимир Кешетовић	Београд	Полицијска академија	III
Живко Сурчулија	Београд	Технолошки факултет	IV
Живојин Николић	Ниш	Филозофски факултет	I, IV
Жолт Лазар	Нови Сад	Филозофски факултет	III

На списку је 174 учесника. Они су поднели реферате, који су штампани у ЈУНИР годишњаку. Међу њима је и 37 учесника из иностранства. Од домаћих учесника највише је из Београда (56), Ниша (35) и Новог Сада (17), из три српска најразвијенија универзитетска центра. Нису занемарени ни истраживачи који живе ван универзитетских градова – од Суботице до Прешева, од Димитровграда до Шапца. Разумљиво, најбројнији су социолози који долазе са Филозофских факултета, али и са других факултета и института, с обзиром на то да је код нас социологија прилично развијена и на нематичним високошколским институцијама.

ЈУНИР ГОДИШЊАК. *Богдан Ђуровић*, тада генерални секретар Удружења, уредио је прва четири “*ЈУНИР годишњака*” на себи својствен, скрупулозан начин. Касније сам сматрао коректним да се укине место главног уредника и да се уведе институција приређивача, те да се у том својству појављују колеге које непосредно и највише доприносе организацији ЈУНИР конференције и припреми самог “*Годишњака*”. Тако се као приређивачи и коприређивачи, осим мене, појављују и *Зорица Кубурић* (ванредни професор, Филозофски факултет, Нови Сад), *Љубиша Митровић* (редовни професор, Филозофски факултет, Ниш), *Јован Живковић* (ванредни професор, Филозофски факултет, Косовска Митровица), *Милан Вукомановић* (доцент, Филозофски факултет, Београд) и *Драган Тодоровић* (асистент-приправник, Филозофски факултет, Ниш).

“Годишњак” се, осим за 1998. и 2000. годиште, увек појављивао непосредно иза одржане ЈУНИР конференције и изазивао велику пажњу у научној и широј јавности, делом и у

иностранству. Тираж првих осам бројева је исцрпљен. Од деветог зборника почело се са објављивањем текстова на енглеском језику, а десети је у целости на том језику. Потребно је оформити интернационалну редакцију и сасвим прећи на енглески језик.

1. *Религија – рат – мир*, 1994.
2. *Религија и развој*, 1995.
3. *Религија – црква – нација*, 1996.
4. *Етнорелигијски односи на Балкану*, 1997.
5. *Веровања, организација и деловање религијских заједница и покрета*, 1998.
6. *Хришћанство – друштво – политика*, 1999.
7. *Две хиљаде година хришћанства на Балкану*, 2000.
8. *Вере мањина и мањинске вере*, 2001.
9. *Културни и етнички идентитети у процесу глобализације и регионализације Балкана*, 2002.
10. *Roma Religious Culture*, 2003.

УПРАВА ЈУНИР-а. ЈУНИР има као оперативне органе председника и генералног секретара. До сада су на челу Удружења биле следеће колеге:

Председници:

1. 1993–1996. др Драгољуб Б. Ђорђевић, редовни професор, Машински факултет, Ниш;
2. 1996–1998. др Бранимир Стојковић, доцент, Факултет политичких наука, Београд;
3. 1998–2000. др Зорица Кубурић, ванредни професор, Филозофски факултет, Нови Сад;
4. 2000.–2002. др Срђан Вукадиновић, ванредни професор, Филозофски Факултет, Никшић;
5. 2002. др Драгољуб Б. Ђорђевић, редовни професор, Машински факултет, Ниш.

Генерални секретари:

1. 1993–1996. Богдан Ђуровић, асистент-приправник, Машински факултет, Ниш;
2. 1996–2000. мр Мирко Благојевић, асистент, Географски факултет, Београд;
3. 2000–2002. мр Драган Колев, политиколог, Народна библиотека, Димитровград;
4. 2002. Драган Тодоровић, асистент-приправник, Филозофски факултет, Ниш.

ДОБРОТВОРИ ЈУНИР-а. Овако дифузно Удружење, које нема чланарину ни сталне изворе прихода, не би функционисало без подршке државних министарстава, фондација, факултета, предузећа и локалне самоуправе. Фонд за отворено друштво Југославије финансијски је помогао одржавање готово свих десет ЈУНИР конференција и издавање неколико књига у библиотеци “Религија и друштво”. Фонду се по помоћи приближавају Министарство вера Републике Србије и Министарство за односе са верским заједницама Савезне Републике Југославије. Поједине конференције, књиге и акције помогли су још Министарство за националне мањине и етничке заједнице Савезне Републике Југославије, Машински факултет у Нишу, Фабрика дувана у Нишу, штампарија “Пеликан принт” из Ниша, Скупштина општине Ниш и многи појединци. ЈУНИР се захваљује, рачунајући да је оправдао подршку.

БУДУЋНОСТ. Будућност ЈУНИР-а јесте извесна. Али у складу са најновијим процесима у друштву и на универзитету, а посебно финансијском кризом и одласком важних донатора из земље, нужно је прећи на бијенално одржавање ЈУНИР конференције и смањивање броја учесника. Исто тако, треба наставити са праксом објављивања ЈУНИР годишњака унапред и на енглеском језику.

У Доњем Комрону,
о Ђурђевдану 2003.