

ТМГ. XXXVII	Бр. 3	Стр. 1079-1099	Ниш	јул - септембар	2013.
-------------	-------	----------------	-----	-----------------	-------

UDK 323:39(=214.58)(497.115 Витина)

Оригиналан научни рад

Примљено: 07. 06. 2013.

Ревидирана верзија: 27. 07. 2013.

Одобрено за штампу: 11. 08. 2013.

Сања Златановић

Етнографски институт САНУ

Београд

ПРОПУСТЉИВОСТ ГРАНИЦЕ: СРБИ/„СРПСКИ ЦИГАНИ” У ЕНКЛАВИ ВИТИНА*

Апстракт

Проблем граница групе, које представљају основу за дихотомизацију *ми/они*, једно је од најважнијих питања у проучавању етничитета. У овом раду се проблем границе разматра на примеру односа српске заједнице и заједнице тзв. *Српских Цигана*, који живе у селима Клокот и Могила, у енклави Витина на југоистоку Косова. *Српски Цигани* се у раду посматрају кроз призму спољашње дефиниције (категоризације), добијене у разговорима са припадницима српске заједнице, која је у фокусу истраживања. У раду се термин *Српски Цигани* користи условно, јер се ради о егзониму. Припадници ове заједнице себе одређују искључиво као *Србе*.

Кључне речи: етничитет, идентитет, граница, „Српски Цигани”, Срби, Косово

PERMEABLE BOUNDARIES: SERBS/“SERBIAN GYPSIES” IN THE VITINA ENCLAVE

Abstract

The question of boundaries for a group providing the basis for the *us/them* dichotomisation is an important one in the study of ethnicity. This paper discusses this issue on the example of relations between the Serbian community and the community of *Serbian Gypsies* who live in the villages of Klokot and Mogila in the Vitina enclave, in southeast Kosovo. The *Serbian Gypsies* are considered from the perspective of their external definition (categorization) emanating from conversations with mem-

szlat@eunet.rs

* Рад је настао у оквиру пројекта *Мултиетничитет, мултикултуралност, миграције – савремени процеси* (бр. 177027), који при Етнографском институту САНУ финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

bers of the Serbian community – the focus of our research. In this paper the term *Serbian Gypsies* is used tentatively, as it is an exonym. The group's own definition for itself is solely *Serbs*.

Key words: ethnicity, identity, boundary, “Serbian Gypsies”, Serbs, Kosovo

Рад се заснива на теренском истраживању српске заједнице југоисточног Косова, дела шире области познатије као Косовско Поморавље. Истраживање је било конципирано као мултилокално (Marcus, 1995), будући да се ради о миграцијској ситуацији – истраживана заједница је подељена на део који је остао на Косову и на део који се преселио у Србију, а многи њени припадници су „и тамо и овде”. Истраживање је обухватило енклаву Витину, којој осим истоимене варошице припадају и села Врбовац, Грнчар, Бинач, Клокот и Могила, затим Гњилане и околна села – Шилово, Горње Кусце, Горњи Ливоч, Партеш, Пасјане, као и расељена лица са овог подручја у Смедереву, Врању и Врањској Бањи. Истраживање је обављано у периоду од 2003. до 2006. године, али се динамика дешавања у заједници прати све до данашњих дана. Истраживање је имало за циљ да у ситуацији дубоко измењеног контекста од 1999. године и успостављања протектората Уједињених нација на Косову, сагледа однос између етничитета и других облика колективних идентификација (верске, регионалне, локалне, родне).¹

Етничитет је само једна од компоненти ширег и обухватнијег појма *идентитета*, који осим етничке подразумева и низ других идентификација (религијску, регионалну...) које се међусобно прожимају и преклапају. Иако је етничка само једна у сплету идентификација, многи аутори указују на то да је она од свих колективних идентификација најважнија, будући да у многим сферама прожима живот појединаца и заједница и да се од стране великог броја људи доживљава као базична. С обзиром на такве одлике и значај етничке идентификације било је истраживачки занимљиво и научно релевантно испитати природу њене везе са другим колективним идентификацијама на послератном подручју на коме је свакодневни живот обичних људи од 1999. године измењен из темеља. У фокусу истраживања је конструкција етничког и других облика колективног идентитета припадника српске заједнице, која се огледа у многим аспектима, а један од главних је дискурзивно обликовање *других*. На Ко-

¹ Теренско истраживање југоисточног Косова опширније је приказано у: Златановић, 2011. Ту је приложена и географска карта истраживаног подручја. Део резултата истраживања публикован је у: Zlatanović, 2011a.

сову је постојало мноштво значајних *других*, како блиских тако и далеких, као и оних који су у исто време могли бити и једно и друго. Идентитетски дискурси о *другом/другима* представљају негатив у односу на који се формирају, обликују и изражавају различити и слојевити дискурси самоидентификације. У складу са новонасталом ситуацијом, унутар српске заједнице се *други* конструишу на интраетничком и на интернетничком плану. Интраетнички дискурси припадника српске заједнице обликују колонисте (тзв. *Шопове* и друге), затим становнике Србије са којима они интензивније долазе у контакт од 1999. године, као и тзв. *Српске Цигане*. Интернетнички дискурс је резервисан за Албанце, косовске Хрвате из Летнице и околних села, Турке, Роме, као и за службенике међународне управе (унутар којих, опет, српска заједница опажа мноштво *других*).

Предмет овог рада јесте граница. Она се разматра на примеру односа истраживане српске заједнице и заједнице тзв. *Српских Цигана*, који живе у селима Клокот и Могила у енклави Витина. Проблем граница групе, које представљају основу за дихотомизацију *ми/они*, једно је од најважнијих питања у проучавању етничитета. *Српски Цигани* се у раду посматрају кроз призму спољашње дефиниције, добијене у разговорима са припадницима српске заједнице, која је у фокусу истраживања. Оквири дискурзивног обликовања *Српских Цигана* указују на то како српска заједница види себе, на којим елементима заснива границу према *другом* и конструише свој идентитет. У овом тексту термин *Српски Цигани* се користи условно, јер се ради о егзониmu. Припадници ове заједнице себе одређују искључиво као *Србе*.

У раду се најпре разматра кључни појам – *граница*. Затим се објашњавају карактеристике идентификацијских процеса у пограничним областима, какво је и Косово. Следи одељак посвећен сложеним процесима преговарања о идентитету, за које *Српски Цигани* представљају парадигматичан пример. Потом се разматра спољашња дефиниција *Српских Цигана*. Даље се говори о очувању границе и притисцима које на њу врше мешовити бракови. На крају се указује на ситуациону условљеност идентификацијâ у пограничним областима.

* * *

У раду су дати сегменти исказа саговорника транскрибовани према стандардима антрополошке лингвистике (конвенције транскрипције су преузете од: Илић, 2010, стр. 116)² према којима се бе-

² Додатна објашњења добила сам на консултацијама с лингвисткињама др Биљаном Сикимић и др Маријом Илић из Балканолошког института САНУ, на чему им и овом приликом најтоплије захваљујем.

лежи сваки звук, уздах, понављања, недовршене речи, замуцкивања, смех, плач, истраживачева питања и коментари и сл., што је од значаја за потоњу анализу дискурса. Начин транскрипције је у појединим аспектима прилагођен типу истраживања, па се транскрипти могу одредити као превасходно етнографски. Сваки приложени транскрибовани сегмент исказа у раду је нумерисан и садржи следеће ознаке: СГ – саговорник/саговорница; ИС – истраживач; СГ₁, СГ₂, СГ₃ – више саговорника. Испод сваког сегмента исказа су у загради дати основни подаци о саговорнику: пол, година и место рођења, затим место у коме живи (уколико је оно другачије од места рођења), а код жена и место удаје. На крају је податак о месту и години вођења разговора. У поступку транскрипције разговора поред уобичајених ортографских знакова коришћене су и заграде да би се унеле информације које употпуњују исказ (нпр. саговорница се смеје). Угласе заграде и три тачке унутар њих [...] коришћене су да би се означио прекид у исказу, тј. део који је у поступку транскрипције или писања завршног текста изостављен. Полуглас сам бележила ознаком (ь) на оним местима на којима сам са сигурношћу могла да га евидентирам.

ПОЈАМ ГРАНИЦЕ

Савремени приступи етницитету су сагласни у томе да је он питање односа, а не одлика неке групе, да је последица контакта, а не изолације, и да настаје, преображава се, одржава и потврђује путем интеракције међу групама. Етницитет подразумева разлику у односу на *друге*, а која се сматра важном и проглашава друштвено релевантном. У свим новијим приступима етницитету истиче се његова промењивост, процесуалност, ситуациона условљеност и подложност редефинисању и преговарању. Ипак, Џенкинс скреће пажњу на то да етницитет може бити променљив, али то не значи да је он увек такав и да такав нужно мора бити. Он није статичан и монолитан, али се исто тако и не налази у непрекидном флукутирању, па је потребно сагледати га у конкретном времену и простору (Dženkins, [1997] 2001, str. 91).

Појам *границе* има централно место у свим постбартовским приступима проучавању етницитета, којима је полазна основа Бартов закључак да етничку групу дефинишу границе, а не унутрашњи културни садржај (Barth, 1969; уп. Barth, 2000). Одређена етничка група дефинише принципе подизања, затварања и одржавања граница између себе и других група (Putinja i Stref Fenar, [1995] 1997, str. 173). Границе се профилишу изабраним културним цртама. Концепт *границе* фокусира *однос* између група; граница је друштвено произведена, невидљива, а дистинктивна линија између њих (Eriksen, [1993] 2002, pp. 38, 40). Границе су двостране: обе групе у интерак-

цији одређују себе у односу на ону другу (исто, стр. 41). Етничке границе се током времена могу појачавати, бледети или губити. Оне могу бити оштре и чврсте, али и флуидне, покретне и пропустљиве. Оне се могу сужавати и ширити. Преко њих се одвија размена, проток информација и људи. Оне могу да буду из различитих разлога прекорачиване. На пример, припадник стигматизоване групе може бити веома заинтересован да се асимилује у другу групу, само да би отклонио стигму (исто, стр. 40). Очување границе нарочито постаје важно онда када на њу почне да се врши притисак (у периодима криза, миграција и сл.) (исто, стр. 68). Особине границе и притисци којима је она изложена, како изнутра, тако и споља, најизразитије се опажају на примеру мешовитих бракова, тј. њиховог ограничавања (Putanja i Stref Fenar, [1995] 1997, str. 181).

Симболички интеракционизам је један од приступа проучавању етницитета, који на њега гледа као на један од облика друштвене идентификације, који се производи и репродукује у друштвеним интеракцијама на етничкој граници и преко ње, допринисећи њеном конституисању (Dženkins, [1997] 2001, str. 8, 92, 111). У средишту интересовања овог приступа су: друштвена интеракција, симболизам друштвених поступака, индивидуалне и колективне перцепције друштвене стварности, тачка гледишта актера. Интеракционизам је темељније од других приступа етницитету указао на његов променљив карактер, као и на променљивост и ситуациону условљеност граница, документујући случајеве у којима су се колективна виђења етничке стварности радикално мењала у складу са променом ситуације (Malešević, [2004] 2009, str. 132). Интеракционистички приступ етничким односима у средиште интересовања ставља процесе приписивања – унутрашњу и спољашњу дефиницију – и њихову међусобну повезаност и условљеност. Процеси унутрашњег дефинисања одвијају се тако што актери сигнализирају члановима своје групе, али и другим групама, своју самоидентификацију (Dženkins, [1997] 2001, str. 93–94). На другој страни теку процеси спољашњег дефинисања, усмерени на идентификацију *другог/других*, оних који представљају објект дефинисања. Ситуација спољашњег дефинисања имплицира неку врсту интервенције у свет *другог/других* и догађа се једино у склопу активних друштвених односа, без обзира на то колико су они удаљени или посредовани (исто, стр. 94). Док се процеси групне идентификације одвијају „с ове стране”, процеси спољашње идентификације теку „с оне стране” етничке границе и преко ње (исто, стр. 43). Џенкинс објашњава да у сусрету унутрашње и спољашње дефиниције настаје идентитет, како индивидуални, тако и колективни (исто, стр. 95). Свака од страна дихотомије *ми/они* имплицирана је у оној другој, па је друштвени идентитет резултат дијалектичког процеса унутрашњег и спољашњег дефинисања (исто, стр. 97).

Будући да групна идентификација није једносмеран процес, Џенкинс посебно разматра спољашњу дефиницију – категоризацију – која представља једну од основних димензија унутрашње дефиниције. Процеси групне идентификације подразумевају да се *ми* у односу на *њих* разграничимо или контрастрирамо и свакако се једним делом одвијају преко позитивног или негативног категорисања *других*. Осим тога, спољашња дефиниција, она коју дају *други*, може значајно утицати на *нашу* унутрашњу дефиницију. Спољашња дефиниција – категоризација – уско је повезана с односима моћи и доминације (исто, стр. 43–44, 91). Џенкинс закључује да етницитет јесте друштвено конструисан, флексибилан, ситуационо условљен и подложен преговарању, али не неограничено. Њега мање или више обликује и ограничава категоризација од стране *других* (исто, стр. 291).³

ИДЕНТИФИКАЦИЈА У ПОГРАНИЧНИМ ОБЛАСТИМА

Процеси идентификације у пограничним областима носе одређене специфичности и то из више разлога. Механизми државне контроле, моћи и утицаја лоцирани су у центру и до периферних и пограничних регија њихови „липци” углавном слабије допиру (Duijzings, 2000, pp. 12–13, 24). Осим тога, на Балкану су се државне границе често померале, а са њима и утицаји одређених центара моћи. Ратови и миграције становништва су обично израженије захватили погранична подручја, а што се неминовно одражава на процесе идентификацијѝ.

У пограничним и периферним областима, како показују резултати многих истраживања, групне границе су мекше и флуидније, а идентитети – и то не само етнички већ и верски и други – су расплинутији, непостојанији, променљивији, прилагодљивији, ситуационо условљени, амбивалентни, вишеструки и томе слично (за разлику од оних у централним подручјима) (Wilson & Donnan, 1998, p. 13; Duijzings 2000, pp. 13, 24). У оваквим областима мењање идентитета и/или прибегавање различитим видовима мимикрије може бити у одређеним политичким и друштвеним околностима једини начин опстанка. За наведене процесе и поступке Косово представља парадигматичан пример.

У пограничним подручјима су заступљеније групе које су попут лиминалних ентитета „нешто између” или „негде између” утврђених етничких и верских категорија, те су „ни једно, ни друго” и/или „и једно, и друго”, у зависности од ситуације и контекста (Eriksen, [1993] 2002, p. 62). Овакве неодређене етничке категорије

³ Систематизацију и критичку анализу најутицајнијих савремених теоријских приступа етницитету даје: Malešević, [2004] 2009. О симболичком интеракционизму: исто, стр. 113–140.

Ериксен назива етничким аномалијама, подвлачећи да конкретне околности одређују да ли ће се оне посматрати као аномалне или као међукаатегорије (исто, стр. 62, 65). Дејзингс на примеру Косова објашњава да овакве „неправилне” групе показују да постоји раскорак између идеалног етничког и верског модела које прописују држава и верски режими, и друштвене стварности (Duijzings, 2000, pp. 24–25). Он даље објашњава да овакве групе претвара у „неправилне” управо држава, која настоји да становништво разврста у прецизно одређене категорије и да њиме управља. Држава и верски режими, тежећи идеалу јасних и недвосмислених друштвених и културних граница, које се подударују с просторним, улажу напоре да њихову неодређеност промене асимилацијом у доминантну групу, протеривањем и сличним поступцима (исто, стр. 25). Исход зависи од друштвеног контекста, и конкретне групе и начина на који она уме и може да користи потенцијал своје двосмислености.

Подручје Косова карактерише веома сложен историјски, политички и културни контекст. Старија етнографска литература, затим истраживања обављана у периоду непосредно пре избијања сукоба (Duijzings, 2000), као и она која су обављана за време међународног протектората (Златановић, 2011; Младеновић, 2004; Сикимић, 2005; Сикимић, 2005а; Sikimić, 2004; Ćirković, 2007 и др.), упућују на то да су на Косову у више последњих векова коегзистирале бројне етничке, верске и језичке групе међу којима су границе често биле порозне, а трансфери идентитета учестали. Идентификације су се мењале, али се претходне нису сасвим напуштале већ су неки њихови елементи опстајали у мање или више измењеном облику (Duijzings, 2000, p. 15). Косово и данас карактерише израженост регионалних и локалних идентитета и хибридна културна пракса.

Током већег дела историје Косово је представљало погранични регион на који је претендовало више околних земаља и до којег су утицаји централне државне управе слабије допирали. У отоманском периоду, али и после 1878. године, Косово је било периферна и погранична зона. И након припајања Србији 1912. године, Косово је остало погранична област на периферији државе, која је своје присуство, утицаје и контролу тешко успостављала; део становништва је пружао отворен отпор. Током читавог двадесетог века Косово је остало периферно друштво, једним делом изван утицаја врховне државне власти.

У последњим деценијама двадесетог века идентитети на Косову се хомогенизују и добијају фиксне границе. Етничка идентификација постаје релевантнија од свих других категорија припадности. Етнички идентитет, како показују многобројне студије, добија на значају у нејасним ситуацијама, у периодима промена и криза, када се стварају услови за доживљај угрожених граница (Eriksen, [1993])

2002, pp. 68, 99). Од стране политичких и других интересних група етнички идентитет се конструише и као ресурс мобилише, усмерава и употребљава. Косово је од 1999. године насељено готово искључиво Албанцима. Срби су мањина гетоизирана у малим енклавама и сeosким срединама. Многе друге етничке, верске и/или језичке групе су расељене или асимиловане.⁴

ПРЕГОВАРАЊЕ О ИДЕНТИТЕТУ: „СРПСКИ ЦИГАНИ”

Будући да представља друштвену конструкцију, етничитет је променљив и подложен преговарању. Процеси преговарања посебно су карактеристични за оне групе које немају јасно и недвосмислено дефинисан идентитет већ се у постојећој друштвеној и/или етничкој класификацији налазе „негде између” утврђених категорија. У пракси овакве групе обично функционишу као амбивалентни, двојни или вишеструки идентитети, ситуационо условљени и подложни преговарању. Иако нестабилност и неодређеност идентитета нису карактеристични само за Балкан и Косово и само за Роме, управо су на примеру овог простора и ове заједнице парадигматични.

Роми су просторно дисперзовани тако да представљају трансглобалну мањину, „нацију без државе”, а њихова хетерогеност на глобалном плану је таква да, како објашњавају Марушиакова и Попов, поједини аутори постављају питање колико је оправдана употреба појмова заједница и нација за групе људи који не само да говоре различите дијалекте ромског већ и друге језике (турски, грчки, албански, шпански...), преферирајући припадност групама другачијег, неромског етничког идентитета (Marushiakova & Popov, 2005). Роми представљају специфичну, хијерархијски комплексно структурирану интергрупну етничку заједницу, раздвојену на бројне одвојене и понекад једна другој супротстављене групе, субгрупе и метагрупе са сопственим етничким и културним карактеристикама и различитим нивоима „ромског” идентитета (Marushiakova & Popov, 2004, p. 146). На простору Балкана формирале су се многобројне ромске групе са посебним етнографским и лингвистичким карактеристикама и називима⁵, који откривају различите правце насељавања, номадски или седентарни начин живота, занимања и сл. Многе од тих група при-

⁴ Новонастала ситуација на Косову с фокусом на идентитете Рома, Египћана и Ашкалија прегледно је приказана у: Marushiakova et al., 2001.

⁵ Назива је више од стотину, објашњења даје: Вукановић, 1983, стр. 137–147. У употреби појединих термина за именовање припадника различитих ромских група може постојати консензус унутрашњег и спољашњег одређења, па у таквим приликама име функционише и као ендоним и као егзоним. Чешћи је случај да је на основу неких спољашњих црта већинско становништво наметнуло име и категоризацију.

мер су идентитета који је „нешто између”, јер теже да се удаље од стигматизованог и припадну оном који је пожељнији у постојећем систему етничког разграничавања.⁶

Синтагмом *Српски Цигани* означавају се бројне групе на подручју Србије које су подељене између ромског и српског идентитета. Иако културни садржај, значења и праксе варирају у широком распону од случаја до случаја, православна вера и тежња за припадањем пожељнијем етницитету могу се издвојити као њихове дистинктивне одлике. Док се у околини Врања употребљава термин *Ђорговици* и као ендоним и као егзоним за групу подељену између српског и ромског идентитета (Zlatanović, 2006), с употребом термина *Српски Цигани* сложенија је ситуација: у неким случајевима група тако одређује себе, а у неким је други тако одређују. У начину именовања може постојати консензус, али не увек. У енклави Витина користи се искључиво као егзоним. *Српски Цигани* представљају школски пример флексибилности етничког идентитета, његове ситуационе условљености и подложности преговарању.⁷

СПОЉАШЊА ДЕФИНИЦИЈА „СРПСКИХ ЦИГАНА”

Према писању Атанасија Урошевића, у Могили су у првој половини двадесетог века живели „Срби, православни Цигани, Арбанаси и поисламљени, па поарбанашени Срби”, а у Клокоту „Срби и православни Цигани” (1935, стр. 187, 172). У време мог боравка на терену у Могили су Албанци муслиманске вероисповести представљали већинско становништво, док су Срби и група која себе одређује као Србе, а Срби их означавају као *Српске Цигане*, били у мањини. У Клокоту Срби заједно са *Српским Циганима* сачињавају већинско становништво. *Српски Цигани* или – „православни Цигани” су – према одређењу Урошевића, представљали већинску групу у етнички мешовитом селу Радивојце (исто, стр. 200), али су се временом сви иселили. *Српски Цигани* из поменутих села почињу да се исељавају од седамдесетих година прошлог века и то углавном у Македонију. После оружаних сукоба 1999. године и они, попут Срба, продају имовину и исељавају се у већем броју. Према причању саговорника, Албанци се према њима односе на исти начин као и

⁶ О Ромима у Србији и на Балкану у домаћој науци постоји већи број синтетичких радова. Због ограниченог простора на овом месту издвајам неколико нових: Башић, 2012; Ђорђевић, 2012; Марушиакова и Попов 2012; Тодоровић, 2011. О плодној истраживачкој делатности нишке ромолошке школе: Тодоровић, 2006.

⁷ О процесима преговарања о идентитету када је реч о ромским групама: Златановић, 2007.

према Србима. У време истраживања у Клокоту је остало око десет, а у Могили између двадесет и двадесет пет њихових кућа.

У поменутих селима куће *Српских Цигана* нису одвојене од српских. У Могили сам сазнала да су једну кућу *Српских Цигана*, која је била на продају у периоду после 1999. године, удружено купили двоје српских суседа да би спречили да се унутар српске махале населе Албанци. *Српски Цигани* и Срби сахрањују се на истом гробљу, с тим што су у Могили парцеле одвојене.

Српски Цигани се у Могили и Клокоту декларишу као Срби и имају српска имена и презимена, а према причању старијих саговорника, тако је било и у прошлости (презимена: Бојић, Митровић, Симић, Спасић, Стојковић, Трајковић и сл.). Они су православне вере, крштени су, славе крсну славу и обележавају хришћанске празнике попут Божића и Ускрса.⁸ Српски језик говоре и унутар заједнице, а по говорној компетенцији не разликују се од Срба. Њихов начин живота и обичајна пракса су такође попут српских (према опису добијеном од Срба). Према писању Урошевића, у прошлости су сви они као крсну славу славили Св. Василија 14. јануара, али да би „прикрили свој цигански траг” многи су је заменили неком другом славом (исто, стр. 114). Св. Василија су углавном славили и половином прошлог века, да би се онда скоро сви определили да славе исте свеце као и Срби (Св. Николу, Св. Јована и сл.). Према мишљењу мојих саговорника, прослављање Св. Василија би био показатељ да они јесу „Цигани”, а што управо настоје да промене.⁹ Ипак, неколико породица *Српских Цигана* у Клокоту и Могили и даље слави Св. Василија као крсну славу. *Српске Цигане* приближавају Србима „објективне” културне одлике (језик, религија, обичајна пракса), али и њихова опредељеност „изнутра”. Етничке и културне границе, како показују резултати многих истраживања, не морају нужно да се поклапају. Сви моји саговорници су, без изузетка, говорили да су *Српски Цигани* у свему исти као и Срби. Одређују их и као староседеоце, што на овом подручју има изражено позитиван предзнак (због насељавања колониста између два светска рата). Чак и перцептивни показатељи, попут боје коже, у овом случају не представљају етничку границу, јер их поједини Срби описују као „беле”. Па ипак, граница између њих и Срба, иако порозна, опстаје.

Српски Цигани су у прошлости радили као надничари на српским имањима, али су многи од њих постепено економски јачали, завршавали школе и запошљавали се. Двоје њих је дипломирало на

⁸ О религијском опредељењу сеоских Рома на подручју југоисточне Србије уп. Đorđević i Todorović, 1999.

⁹ Срби на истраживаном подручју обележавају Св. Василија 14. јануара као верски празник, али га не прослављају као крсну славу.

Универзитету у Скопљу и сада раде као наставници у школи у Клокоту. Односи између двеју група су увек били релативно добри. Деца су се заједно играла и ишла у школу, помагали су се и посећивали о крсним славама и свадбама, али асиметрија у моћи и граница били су јасно означени и сами по себи разумљиви. На прослављању сеоске славе Св. Тодор, прве суботе ускршњег поста у Могили, храна се одвојено припремала и софре су биле одвојено постављене (а сеоска слава, по дефиницији, има интегративну функцију и подразумева партиципацију свих чланова заједнице). У Клокоту оваквог изразитог подвајања у сеоским ритуалима није било. На крштењу у цркви, уколико је било више деце, прво су крштавана српска, па тек онда њихова. Они су узимали Србе за часнике (кума и старог свата) на својим свадбама, док су обратни случајеви крајња реткост.

Увођење међународног протектората на Косову 1999. године, као и криза и оружани сукоб који су му претходили, изменили су свакодневни живот обичних људи из темеља. Срби, будући да су остали у мањини,¹⁰ постепено почињу да прихватају групу која ради на преобликовању свог идентитета и асимилацији. Сеоску славу у Могили почињу да прослављају обедујући за истом софром (око 2003/04. године). Почињу да се нешто учесталије склапају мешовити бракови. Једна од старијих саговорница је рекла да их је на прихватање *Српских Цигана* натерала невоља.

- [1] СГ₁: Сада их признавамо и то доста!
[...]
СГ₂: Кад нема Срби, добри су и они!
(СГ₁ – ж. у Херцеговини, удата у Могилу; СГ₂ – м. 1977. у Витини; Врбовац; Могила 2005)

Срби у непосредној комуникацији са њима строго воде рачуна о томе да они не осете да их ови сматрају „Циганима”, јер могу јако да се увреде. Питање њиховог идентитета је толико осетљиво, да Срби избегавају да и у шали то помену. Саговорници ипак кажу да они знају да их Срби сматрају „Циганима”. Унутрашња и спољашња дефиниција припадности *Српских Цигана* се разликују готово до потпуне неподударности.

- [2] СГ: Не смеш да им кажеш да су Цигани, љуте се, оће да су Срби!
(м. 1977. у Витини; Врбовац; Могила 2005)

¹⁰ Поуздан број чланова српске заједнице истраживаног подручја није могуће утврдити и то из више разлога. Ситуација је променљива, њихов број варира, многи су једном ногом на Косову, а другом су већ пресељени за Србију, процене се разликују, а бројевима се и званично и незванично манипулише. У време истраживања у енклави Витина је живело до 3.500 Срба.

- [3] СГ₁: ‘Ја сам исто Србин’, каже. ‘У један казан’, каже, ‘се купам кад се крстим. У цркву’, каже, ‘исто. Колач’, каже, ‘за славу ја месим. Славу исту славим. По чему сам’, каже, ‘Циганин? Зашто сам Циганин?’
[...]
СГ₂: Ја нисам чуо неког Циганина да се поноси, да каже ‘Ја сам Српски Циганин’.
СГ₁: Не!
СГ₂: Него, он се сматра да је православац и Србин.
ИС: Србин.
СГ₁: Па, православац је он!
СГ₂: Слави исто славу, Бога, иде у цркву подједнако као Србин, него што је његово колена од старина остало да се зове ‘Српски Циганин’. А иначе нема разлика уопште. Само што су они мало тамнопутији.
[...]
СГ₁: Неће, ниједан! Не призна он да је Циганин!
(СГ₁ – м. 1950. у Клокоту; СГ₂ – м. око 1975. у Шилову; Клокот 2006)
- [4] СГ₁: Не смеш да споменеш ти ни да су Цигањи, ни да су Срби, ништа.
СГ₂: Они се вређу... Уопште да кажеш ‘Овај Цигањин’ или на телевизору неког да видиш ‘овај Цигањин’ он се, он се вређа!
[...]
СГ₁: И као деца кад смо ишли у школу, кад споменеш само Цигањи, они се нађев увређени. А без обзира, уопште да ги кажеш Цигањи, они има да те бије! Нисмо смели, јер они не прихватају!
(СГ₁ – ж. око 1975. у Клокоту, удата у Горњи Ливоч; СГ₂ – ж. око 1950. у Могили, удата у Клокот; СГ₁ и СГ₂ су кћи и мајка; Клокот 2006)

Срби им унутар своје заједнице мање или више оспоравају постигнути етнички идентитет, приписујући им и даље идентитет „Цигана”. Одређују их као *друге*, али блиске *друге*. У зависности од индивидуалних погледа чланова српске заједнице, они се смештају и у интраетничке и у интеретничке *друге*, или „негде између” тих категорија. Млађи људи испољавају према њима отворенији и флексибилнији став. У неформалним разговорима се више млађих људи изјаснило да су Срби и они – исто, те да нема никаквих разлика и да су „једна нација”. Етнички идентитет, како образлаже Младена Прељић, карактеришу многи парадокси. Један од њих је онај између примордијалистички схваћене припадности групи на основу порекла и, са друге стране, припадности на основу усвојених културних образаца, тј. слободног личног избора (2005, стр. 61; 2008, стр. 194).

У ситуацији енклавске реалности на Косову, етнички идентитет (како Срба, тако и *Српских Цигана*) је отворенији за процесе преговарања више него што је то у неким другим. Идентитет *Српских Цигана* у Могили је недовршена прича, у процесу обликовања и преобликовања, ограничена категоризацијом групе чијем чланству те-

жи. Како објашњава Ериксен: „Етнички идентитет мора бити убедљив да би опстао и то убедљив за припаднике дате групе, а легитимност морају да му признају и они који тој групи не припадају” (Eriksen, [1993] 2002, p. 69).¹¹

ПРОБЛЕМ ОЧУВАЊА ГРАНИЦЕ: МЕШОВИТИ БРАКОВИ

У периоду после 1999. године, будући да нема конфесионалних баријера, мешовити бракови између Срба и *Српских Цигана* постају учесталији, премда их је било и раније. Такви бракови су ипак малобројни; саговорници су тачно знали да их наброје. *Српски Цигани*, према објашњењима саговорника, теже да за жену (снаху) или мужа (зета) узму Српкињу, односно Србина. Са друге стране, родитељи српских младића и девојака, који су ушли у љубавну везу са неким од *Српских Цигана*, реагују крајње негативно, одбијајући да прихвате да се путем брака свог детета ороде са „Циганима”. У случајевима о којима сам слушала, они су одбеглу кћер силом вратили назад, одрекли се сина или је млади пар био принуђен да се исели са Косова због осуде родитеља и сродника. Старији саговорници испољавају затвореност када је реч о мешовитим браковима, самим тим и по питању ко може постати члан заједнице. Млађи људи су били далеко отворенији, те су позитивно коментарисали недавно склопљени брак Србина и *Српске Циганке*, коју су оцењивали као белу, лепу и православне вере, и која ни по чему није другачија од њих. Ипак, овај брак је био предмет учесталих разговора и полемика у широј заједници.

У сегменту исказа који следи, старији саговорник у разговору са својим млађим суседом говори о томе да Срби не могу да улазе у брачне везе с њима због тога што су они – „Српски Цигањи”, дакле *други*, они у односу на које мора постојати јасна граница. Приликом повлачења границе *ми/они* на снази је критеријум порекла, а не слободног избора појединаца двеју група у интеракцији (уп. Прелић, 2005, стр. 61; Прелић, 2008, стр. 194). Млађи саговорник испољава отворенији став.

- [5] СГ₁: Као ми што причамо, овај, Српски Цигањин. Видиш, ми имамо у село Могилу, је л' тако? Он се крсти, иде у цркву, крсти децу, славу исту: Свети Николу, Света Петку, али ни можемо, ми синко, с њега да се узнемо, да се паримо. Зашто? Што је он Српски Цигањин. А један поп га благослови, у један казан се купају. [...]
СГ₂: Срби су само ми их не прихватамо, зато што су...

¹¹ О спољашњем одређењу *Српских Цигана* у енклави Прилужје уп: Сикимић, 2005, стр. 111–115. О курбанској пракси косовских *Српских Цигана* в. Ћирковић, 2007 и Ћирковић, 2008.

СГ₁: Не може!

СГ₂: Неки његов прадеда био Циганин. То би исто било као сад муслимани у Босну да не прихвату ове наше Срби потурчени, мислим муслимане. Зашто? 'Твој чукундеда био Србин, ви сте Срби муслиманске вере', да кажем. Од тога су сви. Арабљани су Арапи муслиманске вере, Турци су, на пример, Азијати муслиманске вере, тако може сџд све то. Али мо... сџд муслимани прихватају Србе за муслимане који су потурчени у Санџак и оно, а ми не прихватамо наше посрбљене Цигане.

(СГ₁ – м. 1939. у Врбовцу; СГ₂ – м. 1977. у Витини; Врбовац 2005)

Исти старији саговорник у наредном сегменту исказа осуђује старије људе који су се зближавали са *Српским Циганима* више него што је требало (на сеоској слави и крштењима у цркви уз честитке, храну и пиће, одобравањем да се деца једних и других играју заједно и сл.), а што је довело до тога да кћер угледног Србина из Могиле одбегне за *Српског Циганина*. Чланови породице тог младића су некада радили као надничари код девојчиног оца. Али младић је боравио у иностранству, зарадио новац, дотерао се и „превари га оној девојче”. Али отац ју је вратио и на силу удао за Србина у село Пасјане.

[6] СГ: Они славу Свети Тодор. То се сакупља туј, праве ону чорбу, јело. Значи, кува се у село. Као ми у Митровдан што славио по пет-шес казана. Они кобајаги одвојив један казан за њих.

ИС: Аха.

СГ: Они већином се кажу 'куме'. Све 'куме' између себе. [...] Али с тим кад се то почне да се дели, они помешају. 'Куме, сипи ми мало да видим какво је то.' Каква чорба. Кад се седне у софру – ракија. Исто пију, као ми и они. И куј ће боље да направи неки колач, нешто, да то буде боље. Кад се здрави, ајде док је по једна две, али после тек се оставу па се љубу, па руку преко руку и више нема Србин, нема Цигањин, дође све једна софра. И ради тога то је дошло на најбољег тога газду. (саговорник овде износи појединости о том човеку који је у време комунистичког режима био утицајан) [...] На те њихове ту комшије те, како да ти кажем, они су ојачали мало деца и су отишли мало ван да раду. Узели су и синови са себе. Кад су дошли накитили се. Цигањи – сваки динар мора да се види! Прво одело, ципелу, ланче на гушу, неки мирис на главу, нешто... И они те Мангине су ојачале, ту су близу скоро, нема педесет метра врата овако. То њихово девојче ишло са моју ћерку у школу. Дете знам га добро. И играли се тамо између себе. Имали мушки, женски. И онј мушкарац превари га оној девојче на овога нашега Србина и отера га за Смедерево. Где је, како је, каже, 'побегла'. 'Она се удала', каже, 'у Мангине'. А отац је њен јак, оће да јури, узне пушку, оће да побије ове вамо. Кад виде нема ни пушке. А жена му каже: 'Ма', каже, 'нема ни паре што смо имале. Она је узела и паре', каже, 'и пушку узела'. – 'Како?' – 'Па нема је!' Ондак је он тако ишо трећи дњн по њи у Смедерево. Одлучили се да се нађу. Али с тим нису се срели очи у очи, него онј дечко избега на другу страну са кола. Вратили се кући. Па тео да се побију. Ондак силом зором дали су гу у друго село тамо,

у Пасјане. То девојче. Било је мирно, код мене је ишло, али што вреди памет детињски. Али су то људи стари направили. Јер много су ушли оне сас њих. 'И здрави и живи и ајде куме, ајде ово'. Па га подцењивао. Овај сад порасо мало, има снагу, дете као дете – преварило се. Ни га питало он што је Цигањин, што је био момак код њу! (лексему *момак* саговорник употребљава у значењу – најамни радник) [...] Видиш зато ја сам хтео да ти кажем оно то су старе направиле ради децу што дошли до тога. Значи, уз играње, они се узели. А деца знају кад се играју, ако нису својштина, шта мож да испадне сас њи. Они ће се преваре један другога. А он сматра да је овј и даље сирома пошто се зове Цигањин! Не сме да гу узме, не сме да обећа нешто. А он је убедио и однео! Значи то су родитељи, родитељи су криве! [...] Они се славиле ил се крсту у исте дане кад закажу. Јер код нас кад су пости то се мало сакупи деца. Значи, пет-шес недеље кад се заломи, поп нема право да крсти. И он кд ће ги закаже или данас или сутра у недељу, после тога празника који иде и они и њихове жене траже туј молитву. 'И кд ће крстимо попе?' – 'У недељу!' – 'У колико?' – 'У једанаес сати. Завршава се служба, кум и деца нека дођу.' И они направу ту круг. Деца се крсту. Ајде, они нека остану мало последња рука, прво ћу српски деца. Он једн мора бити прв, било једно, било друго. И српска све деца не мож се купу одједном, него по ред. Ја сам био доста пута кум. По десет деца се заломив у цркву и више. Неко мора последњи да испадне. Они у исти казан се купају. Кумови како кумови, кд се заврши то, гасу се свеће, честитају имења, љубу се Срби сас Цигањи, Цигањи сас Срби. И ондак су станули они, каже, 'па ми већ смо готови'. Значи, све заједно. Само што није софра да иду један код другога да пију. Или има софра туја. Свако изнесе пола кило ракију, неко нешто, колач, нешто за кума, јер кум не треба да једе пре док не крсти дете.

(м. 1939. у Врбовцу; Врбовац 2005)

Проблем очувања границе српске заједнице и притисак који на њу врше мешовити бракови са *Српским Циганима* није нов. О томе пише и Атанасије Урошевић (1935, стр. 115–116), а у складу са дискурсом свог времена:

„Између православних Срба и православних Цигана до мешања крви није могло лако долазити и поред све тежње Цигана да се изједначе са Србима. Судећи по типовима са мрком кожном бојом, који се чешће јављају код Срба у Горњој Морави, као нпр. у мешовитим српско-циганским селима Могили и Клокоту, може се рећи, да се процес мешања крви у мањој мери понегде ипак извршио. Само се то морало догодити у раније време, јер данашњи становници српских села Горње Мораве и Изморника памте, да су се на сваки начин онемогућавале брачне везе између њих и Цигана. [...] Штавише, и кад се дешавало да Српкиња одбегне за Циганина, устајала је читава родбина и цело село да помоћу државних и црквених власти забрани одобрење брака. Виђенији и утицајнији Срби из вароши помагали су Србе са села, да девојку поврате од Циганина чак и тада, кад би ствар отишла до митрополитске столице. Дакле од средине прошлога века, а можда и нешто раније, код Срба се види свесно брањење од мешања крви са

Циганима, иако су ови исте вероисповести, иако потпуно говоре српским језиком. [...] Узроци су му у општем презирању Цигана, у естетским погледима и најзад у свесном народном чувању чистоте своје крви.”

Српска заједница се суочава са истим изазовом на почетку двадесет првог века, као и у време Урошевићевог истраживања – нарушавањем границе. И критеријум разграничења *нас* од *њих* је остао непромењен – порекло, односно „крв”. Ипак, интензитет активног одржавања границе у данашње време је неупоредиво нижи. Прекорачење границе путем брака изазива отворене полемике, па и осуде у широј друштвеној заједници, али не и ангажованост какву описује Урошевић.

Управо на примеру мешовитих бракова, тј. њиховог ограничавања, најизразитије се огледају особине границе двеју група у интеракцији (Putanja i Stref Fenar, [1995] 1997, стр. 181).¹² Када се посматрају границе српске заједнице према другим групама југоисточног Косова, може се закључити да постоји градација: оне су најпропусније према колонистима, затим према *Српским Циганима*, а затворене су према косовским Хрватима и Ромима¹³, а посебно према Албанцима.

СИТУАЦИОНА УСЛОВЉЕНОСТ ИДЕНТИФИКАЦИЈА

У пограничним областима групне границе су често замагљеније и мање институционализоване, а идентификације су неодређеније, ситуационе, двосмислене (у односу на оне области којима је центар државне и политичке моћи ближи) (Wilson & Donnan 1998, p. 13; Duijzings, 2000, pp. 13, 24). У одређеним политичким ситуацијама промене у идентификацијама (етничкој, верској...) и мимикрија могу бити једини начин опстанка. Искази који следе управо о томе говоре.

У сегменту исказа [7] саговорница помиње да су можда данашњи *Српски Цигани* у ствари Срби, који су се за време турске владавине определили да буду Цигани, да би могли да опстану на Косову. У следећем сегменту исказа [8] друга саговорница одлази корак даље и објашњава да би ради живота на Косову (не жели нигде да иде, а и нема где да иде) узела „шиптарску веру” (мање образовани саговорници користе лексему *вера* да би изразили ширу припадност – и етничку и верску).

¹² Занимљиву анализу проблема трансформације различитих видова идентификација Рома (верске, групне и језичке) до којих долази услед мешовитих бракова пружа: Ћирковић, 2012.

¹³ За припаднике српске заједнице Роми представљају далеке *друге*. Док о *Српским Циганима* говоре употребљавајући присвојну заменицу *наши*, Роме помињу с дистанцом, углавном кажу да су се они иселили са Косова, а све то тек да би дали некакав одговор на моје питање.

- [7] СГ: На пример, као сад да се промене Косово. Е, неко оће да се потурчи. Да се потурче, да опстане на своје огњиште и да промени веру. И тој, каже он. То је то било. 'Ми', каже, 'ми', каже, 'имамо славу исту. Име исто. Презиме исто. Деца српски имења имају', каже. 'Крсту се у цркву. Шта, све... Зашто', каже, 'да не зовете Цигањи. То', каже, 'порекло остало од старо. Ми нисмо Цигањи!'
 ИС: Као они нису Цигани, али узели да буду Цигани да би...
 СГ: Да би опстали на Косово!
 ИС: У турско време?
 СГ: У турско време!
 (ж. око 1955., удата у Клокот; Клокот 2006)
- [8] СГ: Ја имам шеесет године. Ја како сам се дружила сас њи одувек. Била сам као девојка комшија сас њи. Удала сам се овде имам комшилук исто сас њи. Али то су људи једампут педантни. Ти не смеш да му кажеш да... ће ти ицепа главу! Има с места да те утепа! И то око да му трепне неће. Јер то можда су оне, можда оне не знају и можда њине старе то... Мора да има неко порекло, али можда оне старе крију од њи. И они то ни ги казували и при... при... прикривали и оне сџд не мож да открију, Боже! [...] Школа иста, црква иста, име и презиме исто, слава иста, не мож да... Не смеш да му рекнеш!
 [...]
 ИС: Они практично прелазили у српску веру, јел тако?
 СГ: Јесте. То није био притисак. Него, како сад. Измешало се. А волиш да останеш овде, не волим да идем нигде и немам где да идем. Богами, ће узем шиптарску веру.
 (ж. 1946., удата у Клокот; Клокот 2006)

Ратови изазивају велике друштвене потресе и промене; саставни део њих су и миграције становништва. Искуство рата и принудне миграције дела заједнице мења начине самоидентификације, као и идентификације *других*, редефинишући интраетничке и интеретничке односе и границе. Како показују резултати многих истраживања, оружаним сукобима претходе процеси хомогенизација унутар заједница, учвршћивање граница и утапање различитих облика идентификација у етничку. У послератном контексту, радикално промењеном етничком и социјалном пејзажу, у оквиру српске заједнице отварају се процеси артикулације и реартикулације идентитета и проблематизују се његови различити видови (етнички, верски...). Промене на ширем друштвеном плану и мањинска, енклавска ситуација, доприносе томе да граница према (културолошки) блиском *другом* постане пропустљивија.¹⁴

¹⁴ О улози културолошких фактора у процесима идентификацијских промена занимљиво је упоредити резултате социолошког истраживања протестантанизације Рома југоисточне Србије: Todorović, 2012.

Пример *Српских Цигана* у селима Могила и Клокот у енклави Витина показује колико велики утицај могу да имају спољашњи фактори, категоризација, макрозаједница. Иако су се они према свим „објективним” показатељима приближили преферираном идентитету (језик, вера, обичајна пракса), заједница чијем чланству теже, одбија да их сасвим прихвати као своје и они током низа поколења остају у двосмисленом положају (уп. Марушиакова и Попов 2012, стр. 185).

ЛИТЕРАТУРА

- Barth, F. (1969). Introduction. In: F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* (pp. 9-38). Boston: Little, Brown and Company.
- Barth, F. (2000). Boundaries and connections. In: A. P. Cohen (ed.), *Signifying Identities: Anthropological perspectives on boundaries and contested values* (pp. 17-36). London & New York: Routledge.
- Башић, Г. (2012). Социјална интеграција Рома и промене етнокултурног идентитета. У: Т. Варади и Г. Башић (ур.), *Промене идентитета, културе и језика Рома у условима планске социјално-економске интеграције* (стр. 153-175). Одељење друштвених наука, књ. 33. Београд: Комисија за проучавање живота и обичаја Рома.
- Вукановић, Т. (1983). *Роми (Цигани) у Југославију*. Врање: „Нова Југославија“.
- Duijzings, G. (2000). *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*. London: Hurst & Company.
- Ђорђевић, Д. В. и Тодоровић, Д. (1999). Српско православље и Роми (класична религиозност сеоских Рома). У: З. Кубурић и М. Вукмановић (ур.), *Хришћанство, друштво, политика*. Godišnjak VI (str. 89-110). Niš: JUNIR.
- Ђорђевић, Д. Б. (2012). Идентитет, религија и обичаји Рома: двадесет пет теза. У: Т. Варади и Г. Башић (ур.), *Промене идентитета, културе и језика Рома у условима планске социјално-економске интеграције* (стр. 31-38). Одељење друштвених наука, књ. 33. Београд: Комисија за проучавање живота и обичаја Рома.
- Eriksen, T. H. [1993] (2002). *Ethnicity and Nationalism*. London: Pluto Press.
- Zlatanović, S. (2006). Djorgovci: An ambivalent identity. *Romani Studies*, 5(16/2), 133-151. Liverpool University Press.
- Златановић, С. (2007). Преговарање о идентитету: Роми који то и јесу и нису. У: В. Становчић (ур.), *Положај националних мањина у Србији* (стр. 639-647). Одељење друштвених наука САНУ, књ. 30. Београд: Међуодељењски одбор за проучавање националних мањина и људских права САНУ.
- Златановић, С. (2011). Дискурзивно обликовање „других“: српска заједница југоисточног Косова у послератном контексту. *Гласник Етнографског института САНУ*, LIX (2), 79-99.
- Zlatanović, S. (2011a). Family in the Post-War Context: The Serbian Community of Southeast Kosovo. In: K. Roth, J. L. Bacas (eds.), *Southeast European (Post)Modernities. Ethnologia Balkanica* 15 (pp. 227-250). Berlin: LIT Verlag.
- Илић, М. (2010). Наративи личног искуства и међуетнички бракови међу Србијама у Мађарској. *Antropologija* 10 (3), 99-120.
- Malešević, S. [2004] (2009). *Sociologija etniciteta*. Beograd: Fabrika knjiga.
- Marcus, G. E. (1995). Ethnography in/on the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.

- Marushiakova, E., Heuss, H., Boev, I., Zemon, R., Popov, V., Friedman, V. (2001). *Identity Formation among Minorities in the Balkans: The cases of Roms, Egyptians and Ashkali in Kosovo*. Sofia: Minority Studies Society Studii Romani.
- Marushiakova, E., Popov, V. (2004). Segmentation vs. consolidation: The example of four Gypsy groups in CIS. *Romani Studies*, 5 (14/2), 145–191. Liverpool University Press.
- Marushiakova, E., Popov, V. (2005). The Roma – a Nation without a State? Historical Background and Contemporary Tendencies. In: B. Wojciech & T. Kamusella & S. Wojciechowski (eds.), *Nationalismus Across the Globe: An Overview of the Nationalism of State-endowed and Stateless Nations* (pp. 433–455). Poznan: School of Humanities and Journalism.
- Марушиакова, Е., и Попов, В. (2012). Идентитет Рома на Балкану (историја и савременост). У: Т. Варади, и Г. Башић (ур.), *Промене идентитета, културе и језика Рома у условима планске социјално-економске интеграције* (стр. 179–189). Одељење друштвених наука, књ. 33. Београд: Комисија за проучавање живота и обичаја Рома.
- Младеновић, Р. (2004). Словенска лингвистичка припадност, конфесионална припадност и етнички трансфер у светлу скривених мањина на југозападу Косова и Метохије. У: Б. Сикимић (ур.), *Скривене мањине на Балкану* (стр. 245–258). Београд: Балканолошки институт САНУ, Посебна издања 82.
- Прелић, М. (2005). Етничка егзогамија као фактор конструкције идентитета: пример Срба у Будимпешти и околини. *Гласник Етнографског института САНУ*, LIII, 51–65.
- Прелић, М. (2008). *(Н)и овде, (н)и тамо: етнички идентитет Срба у Мађарској на крају XX века*. Београд: Етнографски институт САНУ, Посебна издања 64.
- Putinja, F., i Stref-Fenar, Z. [1995] (1997). *Teorije o etnicitetu*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Sikimić, B. (2004). Etnolingvistička istraživanja skrivenih manjina – mogućnosti i ograničenja: Čerkezi na Kosovu. У: Б. Сикимић (ур.), *Скривене мањине на Балкану* (стр. 259–281). Београд: Балканолошки институт САНУ, Посебна издања 82.
- Сикимић, Б. (2005). Енклава Прилужје: конструкција локалног идентитета. У: Б. Сикимић (ур.), *Живот у енклави. Лицеум 9* (стр. 89–127). Крагујевац: Универзитет у Крагујевцу и Центар за научна истраживања САНУ.
- Сикимић, Б. (2005а). Латинско Косово. У: И. Седакова и Т. Цивњан (ред.), *В поисксах „западног“ на Балканах. Балканские чтения 8* (стр. 157–162). Москва: Институт славяноведения РАН.
- Тодоровић, Д. (2006). *Нишка ромолошка школа*. Ниш: Универзитетска библиотека „Никола Тесла“ & Пунта.
- Тодоровић, Д. (2011). Роми на Балкану и у Србији. *Теме*, 35(4), 1137–1174.
- Todorović, D. (2012). Uloga kulturnih faktora u protestantizaciji Roma jugoistočne Srbije. *Kultura: časopis za teoriju i sociologiju kulture i kulturnu politiku*, 136, 376–402.
- Ćirković, S. (2007). Temporal dimensions of kurban for the deceased: refugees from Kosovo and Metohija. In: B. Sikimić & P. Hristov (eds.), *Kurban in the Balkans* (pp. 87–108). Belgrade: Institute for Balkan Studies of SASA, Special Editions 98.
- Ћирковић, С. (2008). Курбан за мртве: антропололингвистичка и когнитивнолингвистичка анализа временских категорија. У: Б. Сикимић (ур.), *Крвна жртва: трансформације једног ритуала* (стр. 207–227). Београд: Балканолошки институт САНУ, Посебна издања, књ. 108.

- Тирковић, С. (2012). Трансформација ромског идентитета: мешовити бракови. У: Т. Варади и Г. Башић (ур.), *Промене идентитета, културе и језика Рома у условима планске социјално-економске интеграције* (стр. 87–115). Одељење друштвених наука, књ. 33. Београд: Комисија за проучавање живота и обичаја Рома.
- Урошевић, А. (1935). Горња Морава и Изморник. *Насеља и порекло становништва*, књ. 28. *Српски етнографски зборник* LI (стр. 3–242). Београд: Српска краљевска академија.
- Dženkins, R. [1997] (2001). *Etnicitet u novom ključiu: argumenti i ispitivanja*. Београд: Библиотека XX век.
- Wilson, T. M., & Donnan, H. (1998). Nation, state and identity at international borders. In: T. M. Wilson & H. Donnan (eds.), *Border identities: nation and state at international frontiers* (pp. 1–30). Cambridge University Press.

Sanja Zlatanović, Ethnographic Institute, Serbian Academy of Sciences and Arts, Belgrade

PERMEABLE BOUNDARIES: SERBS / “SERBIAN GYPSIES” IN THE VITINA ENCLAVE

Summary

Field research of the Serbian community of southeast Kosovo (part of a broader area known as the Kosovo Pomoravlje, or Morava river basin) began among persons displaced from this area to Smederevo, Vranje, and Vranjska Banja (all towns in Serbia) and *in situ* in the Vitina enclave, which together with the township of the same name, is comprised of the villages of Vrbovac, Grnčar, Binač, Mogila and Klokot. The township of Vitina is ethnically mixed, as are the villages of Binač and Mogila, where a small number of the Serbian community still remains. Vrbovac and Grnčar are adjoined, and apart from some Roma families living in Vrbovac, are almost exclusively Serb. Klokot is a village with a majority Serb population. Research continued in Gnjilane, a regional centre, in some of the larger neighbouring villages (Šilovo, Gornje Kusce, Parteš, Pasjane, Gornji Livoč). Multi-sited fieldwork was necessary since these localities are connected so as to form a whole. The community is scattered, one part remaining in Kosovo, the other moving to Serbia, and is in fact in both places at once. Research, in the narrower context, was carried out between 2003 and 2006. The aim of the research was to study the relation between ethnicity and other forms of collective identification (religious, regional, local, gender...) in a context that had undergone profound change since 1999, when an international protectorate had been set up for the region.

The question of boundaries for a group providing the basis for dichotomisation *us/them* is an important one in the study of ethnicity. The present paper discusses this on the example of relations between a Serbian community and a community of *Serbian Gypsies*, who live in the villages of Klokot and Mogila in the Vitina enclave. The *Serbian Gypsies* are considered from the point of view of their external definition (categorization) emanating from conversations with members of the Serbian community – the focus of our research. In this paper the term *Serbian Gypsies* is used tentatively, as it is an exonym. The group’s own definition for itself is solely *Serbs*.

The community of the *Serbian Gypsies* is a paradigmatic example of ethnic identity flexibility, its situational dependence, and proneness to negotiation. *Serbian Gypsies* declare themselves as being Serbs and have Serbian names and surnames, and according to older interlocutors, it was the same in the past. They are Orthodox, have been baptized, they celebrate their saint's day and Christian holidays such as Christmas and Easter. They also speak Serbian within the community and do not differ from the Serbs in their speaking competence. Their practice of customs and way of life are also similar to those of the Serbs, according to descriptions received from Serbs. The *Serbian Gypsies* are close to the Serbs in "objective" cultural features (language, religion, practice of customs), but also by internal predilection. Ethnic and cultural boundaries, as shown by numerous researches, do not necessarily have to overlap. Everyone I spoke to said that *Serbian Gypsies* were in all things the same as the Serbs. Even perceptive indicators, such as skin colouring, does not, in this case, represent an ethnic boundary, since some Serbs describe them as being "white". However, the boundary between them and the Serbs, although porous, remains. This boundary is beginning to feel the pressure of mixed marriages, an issue which is a matter of open discussion in the Serbian community.

To varying degrees, Serbs within their community dispute *Serbian Gypsies* acquired ethnic identity, continuing to ascribe to them the identity of "Gypsies". They are defined as *others*, albeit close *others*. Depending on individual views of members of the Serbian community, they are considered both as intra-ethnic and inter-ethnic *others*, or "betwixt and between" these categories. In a post-war context of radically changed ethnic and social circumstances, the Serbs, now finding themselves in the minority, are gradually beginning to accept this group, which is working on remodeling its identity and becoming assimilated. Changes in the broader social context and the minority, enclave situation, contribute to the boundary between the Serbs and the close *other* becoming more permeable.