



UNIVERZITET U NOVOM SADU
ASOCIJACIJA CENTARA ZA INTERDISCIPLINARNE I
MULTIDISCIPLINARNE STUDIJE I ISTRAŽIVANJA – ACIMSI
CENTAR ZA RODNE STUDIJE

Rodni identiteti u intersekciji sa etničkim i religijskim:
na primeru istraživanja Banatskih Bugarki u Srbiji, Rumuniji i
Bugarskoj

doktorska disertacija

Mentorka:
prof. dr Lidija Radulović

Kandidat:
Slobodan Vasić

Novi Sad, 2016.

Univerzitet u Novom Sadu
 Asocijacija centara za interdisciplinarne i
 multidisciplinarne studije i istraživanja – ACIMSI
 Ključna dokumentacijska informacija

Redni broj: RBR	
Identifikacioni broj: IBR	
Tip dokumentacije: TD	Monografska dokumentacija
Tip zapisa: TZ	Tekstualni štampani materijal
Vrsta rada (dipl., mag., dokt.): VR	Doktorska disertacija
Ime i prezime autora: AU	Slobodan Vasić
Mentor (titula, ime, prezime, zvanje): MN	prof. dr Lidija Radulović
Naslov rada: NR	Rodni identiteti u intersekciji sa etničkim i religijskim: na primeru istraživanja Banatskih Bugarki u Srbiji, Rumuniji i Bugarskoj
Jezik publikacije: JP	srpski jezik
Jezik izvoda: JI	srp. / eng.
Zemlja publikovanja: ZP	Republika Srbija
Uže geografsko područje: UGP	AP Vojvodina, Novi Sad
Godina: GO	2016.
Izdavač: IZ	autorski reprint
Mesto i adresa: MA	Univerzitet u Novom Sadu – ACIMSI Centar za rodne studije Dr Zorana Đinđića 1 21000 Novi Sad
Fizički opis rada: FO	(broj poglavlja 4 / stranica 251/ slika u prilogu 10/ grafikona 12 / referenci 168 / priloga 3)
Naučna oblast: NO	Rodne studije
Naučna disciplina: ND	Rodne studije
Predmetna odrednica, ključne reči: PO	Banatske Bugarke, rod, etnicitet, religija, intersekcija, Srbija, Rumunija, Bugarska
UDK	

<p>Čuva se: ČU</p>	<p>Centralna biblioteka UNS, Dr Zorana Đinđića 1, 21000 Novi Sad</p>
<p>Važna napomena: VN</p>	
<p>Izvod: IZ</p>	<p>U etničkoj grupi Banatskih Bugara, u Srbiji, Rumuniji i Bugarskoj, rodni odnosi su predmet kontinuiranih transformacija. Pružajući doprinos proučavanjima identiteta žena iz manjinskih etničkih grupa, kao i komparativnom proučavanju etniciteta u zemljama koje dele slične društveno-političke okolnosti socijalizma i postsocijalizma, ovo istraživanje ima za cilj da utvrdi na koje načine Banatske Bugarke u različitim društvenim kontekstima, oblikuju rodni, etnički i religijski identitet. Kako su jezik i religija dva najznačajnija društvena i politička domena kulturne razlike u modernom svetu, a rodni identiteti ne deluju nezavisno, već u sadejstvu sa drugim identitetima, intersekciju rodni identiteta sa etničkim i religijskim posmatram sa stanovišta očuvanja identiteta grupe. Analizama položaja žena u javnoj sferi života posvećuje se značajnija pažnja, a zanemaruju se rodni odnosi u privatnoj sferi života, posebno brojčano malih etničkih grupa. Privatna sfera života je, međutim, značajna, jer rodni identiteti u ovoj sferi utiču na oblikovanje etničkog i religijskog identiteta i na njihovu intersekciju. Reč je o regionu sa različitim istorijskim iskustvima i tradicijama multikulturalizma i koji se odlikuje čestim promenama državnih granica. Kontekstualni okvir analize, pored rodni režima, čine potiskivanje religije u socijalizmu, te afirmacija etničkih i religijskih identiteta u postsocijalizmu. Akcenat istraživanja je na ženama, ali da bi analiza intersekcije bila celovita, u ovom etnografskom istraživanju, zastupljeni su i muškarci. Ukupno je 51 osoba u osnovnom uzorku, od čega, 31 žena i 20 muškarca. Rezultati pokazuju zadržavanje patrijarhalnih rodni odnosa u privatnoj sferi života u seoskim okruženjima, uz izuzetak Bugarske, u pojedinim aspektima. Intersekcije identiteta se razlikuju u odnosu na kontekstualne karakteristike Srbije, Rumunije i</p>

	<p>Bugarske i zavise od višestrukih povezanosti na relaciji privatna/javna sfera: od mogućnosti upotrebe maternjeg jezika, karakteristika etnički i religijski mešoviti brakova i porodica, te od rodni razlika u religioznosti. Najveći uticaj na očuvanje identiteta imaju rodni identiteti žena, jer one socijalizaciju decu i prenose etnički i religijski identitet u sledećoj generaciji. Pošto su žene religioznije od muškaraca u sve tri države, veći stepen religioznosti je u pozitivnoj korelaciji sa očuvanjem i etničkog i religijskog identiteta, u kontekstu etnifikovane crkve. Uloge muškaraca u očuvanju identiteta, nalaze se u javnoj sferi života i one su omogućene rodnom podelom rada u privatnoj sferi života. U postsocijalizmu, u kontekstu desekularizacije i afirmacije jezika i etničkog identiteta, muškarci su zastupljeniji u javnim ulogama, ali se beleži postepena transformacija rodni odnosa u pravcu veće egalitarnosti, posebno u mlađoj generaciji u uzorku, u urbanom okruženju i kod osoba sa većim stepenom obrazovanja.</p>
Datum prihvatanja teme od strane NN veća: DP	22.01.2015.
Datum odbrane: DO	
Članovi komisije: (ime i prezime / titula / zvanje / naziv organizacije / status) KO	predsednik: član: član:

University of Novi Sad
 Association of Centres for Interdisciplinary and
 Multidisciplinary Studies and Research – ACIMSI
 Key word documentation

Accession number: ANO	
Identification number: INO	
Document type: DT	Monograph documentation
Type of record: TR	Textual printed material
Contents code: CC	PhD thesis
Author: AU	Slobodan Vasić
Mentor: MN	prof. dr Lidija Radulović
Title: TI	Gender Identity in the Intersection with Ethnicity and Religion: the case of Banat Bulgarians Women of Serbia, Romania and Bulgaria
Language of text: LT	Serbian language
Language of abstract: LA	Eng. / Ser.
Country of publication: CP	Republic of Serbia
Locality of publication: LP	AP of Vojvodina, Novi Sad
Publication year: PY	2016.
Publisher: PU	author's reprint
Publication place: PP	University of Novi Sad – ACIMSI Centre for Gender Studies Dr Zorana Djindjica 1 21000 Novi Sad
Physical description: PD	(number of chapters 4 / pages 251 / images in appendices 10 /charts 12 /references 168 / appendices 3)
Scientific field SF	Gender studies
Scientific discipline SD	Gender studies
Subject, Key words SKW	Banat Bugarian women, gender, ethnicity, religion, the intersection, Serbia, Romania, Bulgaria

UC	
Holding data: HD	Central library University of Novi Sad, Dr Zorana Djindjica 1, 21000 Novi Sad
Note: N	
Abstract: AB	<p>Gender relations within the ethnic group of Banat Bulgarians have been a subject of transformation in Serbia, Romania and Bulgaria, both during the socialist as well as during the post-socialist period. By contributing to the study of female identity in minority ethnic groups as well as to the comparative study of ethnicity in countries which have similar social and political circumstances in light of socialism and post-socialism, this thesis aims at determining the manner in which the Banat Bulgarian women in different political and social contexts shape and define their gender, ethnic and religious identity. Given the fact that the religion and language are the two most significant social and political domains in terms of cultural differences in the modern world and that the gender identities do not act independently, but rather in conjunction with other identities the intersection of the gender identity and the ethnic and religious identity is observed from the perspective of fostering and preserving the identity of the group. While much focus has been put on the analyses regarding the status of women in the public sphere, the gender relations in the private sphere in smaller ethnic groups still remain under-researched. The private sphere is very important since the gender identities affect the shaping of the ethnic and religious identity and their intersection. This region has a plethora of diverse historical experiences and multicultural traditions and is often characterized by changes in state borders. The contextual framework of the analyses, in addition to gender regimes, includes suppression of religion as well as the affirmation of ethnic and religious identities in post-socialism. Even though the focus of the research was women, in order to make a comprehensive analysis of the intersection, this</p>

	<p>research also included men. The research included 51 interviewees (31 women and 20 men). The results indicate a preservation of patriarchal gender relations in the private sphere in rural areas, with the exception of Bulgari, in specific aspects. The identity intersections differ in relation to contextual differences between Serbia, Romania and Bulgaria and mostly depend on multi-faceted connections between the private and the public sphere e.g. the use of the mother tongue, characteristics of ethnically and religiously mixed marriages and families as well as gender differences in religiousness. The female gender identity has the greatest impact on the preservation of an identity i.e. the women socialise their children and carry on their ethnic and religious identity. Since women are more religious in all three countries, the greater degree of religiousness is in positive correlation with the preserving of the ethnic and religious identity, in the context of an ethnically-specific church. Male roles regarding the preservation of identity belong to the public sphere. In post-socialism, in the context of de-secularisation, the state enables and promotes the affirmation of language and ethnic identity. Men have more prominent public roles, however the transformation of gender relations slowly shifts towards equality is noticeable, especially among the younger generations in the sample, in urban areas and among persons with a higher degree of education.</p>
<p>Accepted on Scientific Board on: AS</p>	<p>22.01.2015.</p>
<p>Defended: DE</p>	
<p>Thesis Defend Board: DB</p>	<p>president: member: member:</p>

ZAHVALNICA

Zahvaljujem se sagovornicama i sagovornicima iz Srbije, Rumunije i Bugarske, na želji i spremnosti da sa mnom podele svoja iskustva i stavove u vezi sa temom ovog istraživanja. Rad ne bi bio u ovakvom obliku da nije bilo mentorke, prof. dr Lidije Radulović, kojoj se zahvaljujem na poverenju, uloženom trudu i na vođenju u izradi ovog rada. Zahvalnost dugujem i prof. dr Svenki Savić na višegodišnjoj saradnji i prenošenju znanja i veština na doktorskim rodnim studijama. Zahvaljujem se i dr Biljani Sikimić na istraživačkoj ideji i detaljnim stručnim komentarima tokom pisanja rada. Pored toga, veliku zahvalnost drugujem svima koji su mi pružili pomoć u terenskom istraživanju, među kojima su prof. dr Cenk Ivanova, Svetlana Karađova, Ana-Karolina Ivančov, Tuši Petkov Šehabi i Stojan Kalapiš. Posebno, zahvaljujem se porodici i prijateljima na pruženoj podršci, razumevanju i pomoći tokom trajanja doktorskih studija, a posebno tokom izrade doktorske disertacije.

SADRŽAJ

Mapa 1: Geografska regija Banata	12
UVOD	14
I ISTORIJSKI I DRUŠTVENI KONTEKST ISTRAŽIVANJA	18
1. Istorijat grupe	18
1.1. Istorijat do naseljavanja u Banat	18
1.2. Migracija u Banat i osnivanje sela	21
1.3. Povratak dela Banatskih Bugara u Bugarsku	24
2. Demografski podaci	26
2.1. Srpski Banat	26
2.2. Rumunski Banat	28
2.3. Bugarska	35
3. Kontekst multikulturalizma	37
3.1. Multikukulturalizam graničnih regija u Istočnoj Evropi	44
3.1.1. Banat	46
4. Položaj nacionalnih manjina u Republici Srbiji - AP Vojvodini i Rumuniji.....	50
4.1. Službena upotreba jezika i pisama u organima i organizacijama jedinica lokalne samouprave i AP Vojvodine	50
4.2. Afirmacija multikulturalizma i tolerancije: projekat AP Vojvodine	54
4.3. Položaj nacionalnih manjina u Rumuniji	56
5. Društveni kontekst istraživanja	58
5.1. Potiskivanje i revitalizacija religije.....	58
5.2. Rodni režimi u socijalizmu i postsocijalizmu	64
II TEORIJSKO-METODOLOŠKI OKVIR I CILJ ISTRAŽIVANJA	71
1. Cilj istraživanja i hipoteze	71
2. Teorijski okvir	72
2.1. Rodni identitet	73
2.2. Etnički identitet	81
2.2.1. Očuvanje etničkog identiteta: rod i jezik	85
2.3. Religijski identitet	87
2.3.1. Rodne razlike u religioznosti	91
2.3.2. Religijski pluralizam i državna kontrola religije	95
3. Koncept intersekcije.....	99
4. Metodologija istraživanja.....	106
4.1. Metode istraživanja	108
4.2. Prikupljanje podataka i uzorak.....	110
4.3. Metode analize intervjua i kodiranje.....	112
III REZULTATI ISTRAŽIVANJA	114
1. Rodni identiteti Banatskih Bugara/ki u privatnoj sferi života	114
1.1. Legitimitet rodne podele rada, fizički poslovi i domaćice.....	115
1.2. Dvostruke obaveze žena i reproduktivni rad	118
1.3. Rodno ravnopravni odnosi u privatnoj sferi života.....	123
1.4. Rodna raspodela moći: upravljanje domaćinstvom/gazdinstvom i nasleđivanje imovine	126
2. Etnički identitet Banatskih Bugara/ki	133
2.1. Poreklo, samoidentifikacija i lična imena Banatskih Bugara/ki	133

2.2. Banatsko-bugarski jezik.....	137
2.2.1. Banatsko-bugarski jezik u Srbiji.....	139
2.2.1.1. Jezičke upotrebe u školi, neformalnoj nastavi i crkvi.....	139
2.2.1.2. Knjige i izdanja na banatsko-bugarskom jeziku.....	144
2.2.1.3. Jezik u svakodnevnom životu.....	145
2.2.2. Banatsko-bugarski jezik u Rumuniji.....	151
2.2.2.1. Jezičke upotrebe u crkvi i školi.....	151
2.2.2.2. Knjige i izdanja na banatsko-bugarskom: crkvene i školske.....	158
2.2.2.3. Jezik u svakodnevnom životu.....	163
2.2.3. Banatsko-bugarski jezik u Bugarskoj.....	168
2.2.3.1. Jezik u svakodnevnom životu i u školi.....	168
2.2.3.2. Knjige i izdanja na banatsko-bugarskom.....	172
2.3. Udruženje Banatskih Bugara: kulturni programi u socijalizmu i postsocijalizmu.....	173
2.3.1. Udruženje u socijalizmu.....	173
2.3.2. Udruženja u postsocijalizmu.....	176
2.3.2.1. Nove kulturne prakse u Rumuniji.....	179
2.3.2.2. Banatski Bugari i matica Bugarska.....	180
2.3.2.3. Transnacionalno povezivanje udruženja Banatskih Bugara.....	184
3. Religijski identitet Banatskih Bugarki.....	186
3.1. „Palčeni su religiozni ljudi“ – religioznost osnovna karakteristika zajednice.....	186
3.2. Religioznost u socijalizmu/komunizmu.....	188
3.3. Religioznost u postsocijalizmu.....	195
3.4. Veroispovest u mešovitim brakovima.....	203
IV ZAKLJUČNA RAZMATRANJA.....	210
1. Rodni identiteti Banatskih Bugarki u privatnoj sferi života.....	210
1.1. Intersekcija sa etničkim identitetom u javnoj i privatnoj sferi života.....	213
1.2. Intersekcija sa religijskim identitetom.....	219
LITERATURA.....	226
1. Citirana literatura.....	226
2. Korišćena literatura.....	237
3. Izvori.....	248
PRILOZI.....	252
1. Osnove za razgovor na banatsko-bugarskom, srpskom, književnom bugarskom i rumunskom jeziku.....	252
2. Demografske kartice.....	264
3. Fotografije.....	277

Spisak mapa, grafikona i tabela

Mapa 1: Geografska regija Banata

Mapa 2: Naselja Banatskih Bugara u srpskom i rumunskom Banatu

Grafikon 1: Ivanovo, Popis 2002.

Grafikon 2: Ivanovo, Popis 2011.

Grafikon 3: Belo Blato, Popis 2002.

Grafikon 4: Belo Blato, Popis 2011.

Grafikon 5: Bešenovo, Popis 1930.

Grafikon 6: Bešenovo, Popis 2002.

Grafikon 7: Brešća, Popis 1930.

Grafikon 8: Brešća, Popis 2002.

Grafikon 9: Vinga, Popis 1930.

Grafikon 10: Vinga, Popis 2002.

Grafikon 11: Vinga, Popis 2011.

Grafikon 12: Temišvar, Popis 2002.

Tabela 1: Dvodimenzionalni okvir vizije multikulturalizma

Tabela 2: Ekvivalenti ličnih imena u Rumuniji

Banat



Mapa 1: Geografska regija Banata *

* Siva kockica: Rumunija, Srbija, Bugarska

* Plava kockica: geografska regija Banata

Naselja Banatskih Bugara



Mapa 2: Naselja Banatskih Bugara u srpskom i rumunskom Banatu

UVOD

Počeci sistematičnijeg proučavanja žena iz manjinskih grupa vremenski se smeštaju u 70-e i 80-e godine prošlog veka, kada je u oblastima feminizma i rodnih studija utvrđeno da je bela žena Zapada postala norma. S obzirom da je i rod društveno uslovljen, teorijske pozicije zasnovane na generalizacijama nisu naučno održive. Tako nastaje koncept intersekcije, koji se prvobitno fokusirao na položaj žena iz manjinskih i diskriminiranih grupa u američkom društvu. U izvornom značenju, intersekcija ispituje načine na koje se razne društveno i kulturno konstruisane kategorije istovremeno prepliću i doprinose društvenim nejednakostima. Nakon istraživanja u američkom društvu, proučavaju se žene iz manjinskih etničkih/rasnih grupacija u drugim zapadnim društvima, a potom u cilju smanjenja nevidljivosti žena iz ekonomski nerazvijenih zemalja, te pripadnica manjinskih etničkih zajednica u njima, polja proučavanja se proširuju. Nadovezujući se na navedenu nit proučavanja, ovo istraživanje je smešteno u region istočne Evrope i sprovedeno je u Srbiji, Rumuniji i Bugarskoj, u zemljama u kojima žive pripadnici/e, bročano male i javnosti nedovoljno poznate, etničke grupe Banatskih Bugara.

U našem društvu u oblasti rodnih studija, metodom životnih priča, prikupljeni su kvalitativni podaci o ženama iz etnički manjinskih grupa u Vojvodini, međutim nedostaju analize rodnih identiteta etnografskog, sociološkog i interdisciplinarnog karaktera. Ovim istraživanjem želim ne samo da pružim skroman doprinos u ispravljanju navedenih nedostataka i daljem razvoju do sada sprovedenih naučnih projekata, već i da pružim srazmeran doprinos komparativnim istraživanjima etničkih grupa u zemljama koje dele slične društveno-političke okolnosti socijalizma i postsocijalizma.¹

¹ Istraživanja koja se bave etničkom grupom u tri društva, dosta su retka. Jedan od izuzetaka je originalna i značajna komparativna studija Šeril Strošajn (Sherrill Stroschein), sa Univerzitetskog koledža London, o problemu međuetničke koegzistencije i demokratizacije, na primeru Mađara u Rumuniji, Slovačkoj i Ukrajini (Stroschein 2014). Ovakve empirijske studije zahtevaju određenu finansijsku podršku, koja u Srbiji i zemljama slične ekonomske razvijenosti, još uvek nedostaje, a što bi trebalo unaprediti. Strošajn je bila stipendistkinja Kolumbija Univerziteta, a višegodišnji terenski rad pomogle su brojne institucije i organizacije: stipendija Dejvid Boren (*David L. Boren - National Security Education Program*), *Institut za studije rata i mira* i *Hariman Institut sa Kolumbija Univerziteta*, *Institut za studije svetske politike*, *Institut za rase i socijalne podele na Bostonskom Univerzitetu*, *Ohajo Univerzitet*, *Harvardska akademija za međunarodne i oblasne studije*, *Univerzitetski koledž London (UCL)* i *Britanska akademija*. Knjiga je dobila dva priznanja kao počasni lauerat:

2014 Ethnicity, Nationalism, and Migration Distinguished Book Award - International Studies Association; *2013 Joseph Rothschild Book Prize - Association for the Study of Nationalites*.

Moguće su različite primene koncepta intersekcije u odnosu na kontekstualne karakteristike multikulturalizma. Konteksti multikulturalizma zapadnih društava u kojima je ovaj koncept našao primenu, u vezi su sa problemima društvenog položaja Afroamerikanki i integracije zajednice iseljenika u zemlje primaoca. U ovom istraživanju, reč je o kontekstu multikulturalizma koji nije posledica emigracije kao u zapadnim zemljama, već je reč o regionu sa različitim istorijskim iskustvima i tradicijama multikulturalizma i odlikuje se čestim promenama državnih granica. Uz to, u Srbiji je razumevanje i tumačenje multikulturalizma još uvek pod uticajem društveno-političkih posledica ratova i raspada SFRJ, što želim u ovom radu da izbegnem. Imajući na umu da su jezik i religija dva najznačajnija društvena i politička domena kulturne razlike u modernom svetu (Brubaker 2013:2) i da rod kao društvena kategorija, ne deluje sam po sebi, već da se nalazi u sadejstvu sa drugim kategorijama, intersekciju roda sa etnicitetom i religijom posmatram u smislu očuvanje etničkog i religijskog identiteta grupe Banatskih Bugara. Ovi identiteti međusobno se prepliću i uzajamno doprinose očuvanju ili gubljenju identiteta.

Za intersekciju je posebno bitna analiza rodni identiteta u privatnoj sferi života, ne samo zbog toga što se u naučnom i političkom diskursu analizama položaja žena u javnoj sferi života posvećuje značajnija pažnja, već, pre svega, zato što rodni identiteti u privatnoj sferi života utiču na oblikovanje etničkog i religijskog identiteta i na njihovu intersekciju. Akcent ovog istraživanja je na ženama i načinima na koje one razumeju i oblikuju svoj identitet, ali da bi analiza intersekcije roda sa etnicitetom i religijom bila celovita, u uzorku su zastupljeni i muškarci, zbog analize sličnosti i razlika u stavovima i u konstrukciji identiteta između muškaraca i žena u društvenim kontekstima socijalizma i postsocijalizma. Cilj ovog istraživanja je da se utvrdi na koje načine se u različitim političkim i društvenim kontekstima oblikuju rodni, etnički i religijski identitet.

U prikupljanju podataka, koje je započeto 2013. godine u Belom Blatu kod Zrenjanina, koristio sam kvalitativnu metodologiju i polustrukturirane intervjuje. Kako bi racionalnije promišljao problem rodni odnosa u društvu, spajajući rezultate feminističkog pokreta sa sopstvenim istraživanjem, Pjer Burdije (Pierre Bourdieu) se u ovu oblast analize - koju je ocenio kao izuzetno težak i od žena monopolisan teren proučavanja, avanturistički upustio uz mnogo oklevanja i sa najvećom strepnjom (Burdije 2001). Iako se istraživački fokus pomerio od ženskih studija, ka studijama roda - što podrazumeva oba pola, i dalje veoma mali broj

muškaraca uzima učešće u njima. Većina muškaraca smatra da su rodne studije suviše kritične u odnosu na muški rod. U tom smislu, pristupam rasvetljavanju dinamike rodnih odnosa, imajući na umu istorijsku uslovljenost reprodukcije nesvesnih mehanizama. Stvaranje racionalnijih odnosa među polovima u društvu nema smisla ako u njegovoj izgradnji ne učestvuju muškarci.

Kontekstualni okvir analize u periodu socijalizma čine karakteristike rodnih režima i potiskivanje religije, a afirmacija etničkih/nacionalnih i religijskih identiteta - koje nastaju boljim položajima nacionalnih manjina i religijskih zajednica, te okolnosti rodnih režima, čine kontekst analize u periodu postsocijalizma. Za nacionalne manjine, religija je od centralnog značaja, a političkim promenama u postsocijalizmu ona se iz privatne smešta u javnu sferu života.

U teorijskom okviru rada, razmatram rodni, etnički i religijski identitet, kao i koncept intersekcije. Problematizacija rodnog identiteta ima svoj koren u tumačenju dihotomija između privatne i javne sfere života, te između prirode i kulture i iz njih izvedenih razlika u rodnim ulogama u društvu. Rodni esencijalizam koji podrazumeva fiksno značenje, doveden je u pitanje preispitivanjem opozicija između muškog i ženskog, čime se pronašla izgubljena istoričnost u oblikovanju navedenih odnosa. Jedan od osnovnih problema rodnih identiteta u privatnoj sferi života je marginalizacija i nevrednovanje ženskog doprinosa za društveni opstanak: reproduktivne aktivnosti u domaćinstvu, nega i odgoj dece, bolesnih i starijih, predstavljaju aktivnosti žena koje nisu uvažene od strane društva. Etnički identitet, pored odnosa prema poreklu i istoriji, određuje se i značajem jezika za njegovo očuvanje, te upotrebama jezika, kako u privatnoj, tako i u javnoj sferi života. Intersekcija roda i jezika ukazuje na uloge žena u očuvanju jezika i etničkog identiteta. Razmatranje religijskog identiteta ima više aspekata. Ona ima ulogu simboličke konstrukcije identiteta zajednice i može biti marker etničkog identiteta. Kod religioznih ljudi ona utiče na sve aspekte života, a razmatranje rodnih razlika u religioznosti, pokazuje da su žene religioznije od muškaraca. To ima uticaja na rodne razlike u religijskoj socijalizaciji dece. Državna kontrola religije i religijski pluralizam, predstavljaju faktore društvenog okruženja koji utiču na religioznost i na religijski identitet uopšte.

Intersekcija identiteta u okviru etničke grupe Banatskih Bugara, razlikuje se u odnosu na kontekstualne karakteristike Srbije, Rumunije i Bugarske i zavisi od više faktora, među kojima su: multikulturalizam šireg društvenog konteksta - koji se odlikuje visokim stepenom tolerancije, demografska struktura naseljenog mesta, kao i višestruke povezanosti na relaciji između privatne i javne sfere života. Ove povezanosti se odnose na upotrebe maternjeg jezika, karakteristike etnički i religijski mešovitih brakova, uloge etničkih udruženja, te na razlike u religioznosti

između socijalizma i postsocijalizma. Rodni identiteti muškaraca i žena na dinstinktivan način se nalaze u intersekciji sa etnicitetom i religijom, a na očuvanje etničkog i religijskog identiteta u najvećoj meri utiču žene, u kontekstu visokog stepena religioznosti.

Pre nego što pristupim analizi društvenog konteksta i razmatranju teorijskih koncepata, potrebno je da se upoznamo sa Banatskim Bugarima/kama i istorijatom ove grupe.

I ISTORIJSKI I DRUŠTVENI KONTEKST ISTRAŽIVANJA

1. Istorijat grupe

1.1. Istorijat do naseljavanja u Banat

Banatski Bugari su potomci katoličkih izbeglica iz 17. veka sa bugarske teritorije, tada u sklopu Otomanskog carstva. Oni su iz čiprovačke oblasti, kao i iz pavličanskih sela iz svištovske i nikopoljske regije na severu Bugarske u blizini Dunava, migrirali u region Banata u tadašnjem Austrijskom carstvu (Vučković 2008: 3). Formirali su se kao osobena bugarska grupa posle naseljavanja u Banat, pod austrijskom i mađarskom vlašću, pa je naziv geografske teritorije (Banat) postao deo etnonima, ličnog i grupnog identiteta. Od vremena doseljavanja, naziv *banatski Bugari* ulazi u zvaničnu komunikaciju „i ostaje kao ime dela bugarskog naroda katoličke vere, latiničnog pisma i starog, jedinstvenog dijalekta koji su, uprkos svemu, uspeali da sačuvaju“ (Nikolin 2008: 16).

Zajedničko bugarsko poreklo određuje njihov bugarski nacionalni identitet, ali ih od većine savremenih Bugara razlikuju navedene jezičke i verske karakteristike. Pripadnici/e ove grupe danas žive u dijaspori (srpski i rumunski Banat) i u matičnoj zemlji, Bugarskoj. Najčešće korišćeni naziv ove grupe u naučnom diskursu i uopšte u javnosti, jeste *banatski Bugari*, dok je među samim pripadnicima/cama u srpskom i rumunskom Banatu najrasprostranjeniji termin *Bugari Palčeni/Palčani* ili samo *Palčeni/Palčani*, a u Bugarskoj se pored ovog termina upotrebljava i naziv *Banačani*. Termin *banatski Bugari*, osim u literaturi, rasprostranjeno se koristi u rumunskom Banatu. Terminološka neujednačenost i raznovrsnost uticala je na to da se spisak termina time ne završava, budući da su poznati i nazivi poput *Bugari katolici* i *Pavlikijani*. Konfesionim *Pavlikijani*, danas funkcioniše kao mikroetnonim, zbog toga što se odnosi na pripadnike nekadašnje verske zajednice Pavličana. U njihovom govoru, pripadnici ove grupe se nazivaju *Palčene*, a jezik/dijalekat nazivaju *palčensci jazić*. Zbog činjenice stvaranja distinktivne bugarske kulture i samosvojnosti grupe koja manje od tri veka živi izvan Bugarske, u ovom radu termin *banatski* ne upotrebljavam samo u smislu prideva, već kao deo naziva grupe. Tokom rada

ću opisati osnovne karakteristike njihovog savremenog identiteta, ali, pre toga, kratko ću opisati i njihovu istoriju.²

* * *

Istoriografski posmatrano, grupa Banatskih Bugara se formirala od dve zajednice Bugara katolika. Jedna je poreklom iz Čiprovca i okolnih sela, a druga iz pavlikanskih krajdunavskih sela koja su smeštena između Svištova i Nikopolja (Нягулов 1999: 14). Čiprovci i okolna sela – Kopilovci, Železna i Klisura, činili su prvu kompaktnu zajednicu Bugara katolika, koja nastaje kao rezultat misionarske delatnosti Rimokatoličke crkve u 17. veku, posle Tridentskog koncila (1545-1569). U smislu njihovog zanimanja, među Čiprovčanima je bio prisutan veći broj trgovaca i zanatlija.

Drugu grupu katolika u Bugarskoj, činili su Pavlikeni. Pavlikanstvo je socijalno-religiozno učenje i pokret, koji nastaje u drugoj polovini 7. veka u pograničnim reonima Vizantijske imperije, tačnije, Sirije i Jermenije.³ Prvi vođa pokreta je bio Konstantin Silvan, koji je, po samoizjašnjenju, primio učenje od apostola Pavla.⁴ Ime Pavlikeni pojavljuje se u

² U radu ću pored termina Banatski Bugari, upotrebljavati i druge pobrojane termine, što se odnosi i na naziv jezika: pored termina banatsko-bugarski, koristiću i termin palčenski/palčanski jezik.

³ Prema Svetlani Nikolin, verska zajednica Pavličana se, u prvim vekovima nove ere, širila Bliskim istokom i Malom Azijom (Nikolin 2008: 15).

⁴ Karakteristike učenja Pavlikijana su odbacivanje Starog zaveta, pored toga „nisu prihvatili uskrснуće, a Isus Hrist je za njih bio samo anđeo koga je nebeski Bog poslao na zemlju da uči ljude“ (Nikolin 2008: 15). Verovali su da se pravo krštenje ostvaruje slušanjem i usvajanjem Hristovih reči, a ne poniranjem u vodu i pričešćem. Bili su ikonoklasti, odbijali su da poštuju ikone i simbole krsta, žestoko su negirali svaku crkvenu hijerarhiju, svete tajne i rituale. Kao molitvene kuće, često su koristili sasvim skromne, privatne prostorije, verujući u potpuno čistu spiritualnu zajednicu. Brojni njihovi savremenici su ih smatrali nemoralnim i optuživali su ih za suviše slobode među polovima (Nikolin 2008: 15). Istorija ovog pokreta je burna i kompleksna. Vizantijski imperatori su različito reagovali na postojanje ovog učenja, pa su se, u skladu sa tim, različito odnosili prema njima: surovo proganjanje (Konstantin IV, Justinijan II, Mihajlo I, Lav V); prihvatanje mnogih delova njihovog učenja (Lav III i njegovi naslednici), upotreba u vojne svrhe - Nićifor I (Nikolin 2008: 15). Neke progonjene grupe Pavlikijana stale su na stranu Saracena u borbi protiv Vizantije, ali su, na kraju, 871. godine, potpuno eliminisane kao vojna snaga, a njihovo uporište u gradu Tefriki je do temelja razrušeno (Nikolin 2008: 15). U istom vremenskom periodu, druge grupe Pavlikijana koje nisu učestvovalе u nemirima, car Konstantin V premešta na Balkan, u oblast Trakije. Car Jovan I Simikije ih šalje u navedenu oblast, računajući pri tom na njihovu pomoć u borbi sa pridošlim slovenskim plemenima i tada oni stvaraju svoj centar u gradu Filipolisu, odnosno, današnjem Plovdivu u Bugarskoj. Tamo su Pavlikijani naišli na veliki otpor lokalnog stanovništva i zvaničnih predstavnika crkve i vlasti, ali je imperator Aleksije Komnin deo njih pokrstio i preveo u zvaničnu hrišćansku veru (Nikolin 2008: 15). Preseljeni Pavlikijani u Trakiji su se tokom

letopisima u 8. veku, a proizilazi najverovatnije od Pavla Jermenca, koji je u to vreme obnovio pokret i rukovodio njime (Нягулов 1999: 15).⁵

Od druge polovine 14. veka, dešava se migracija Pavlikijana od Trakije u zapadne i centralne teritorije severne Bugarske, kada su naselili oko 15 sela. Za razliku od drugih dualističkih jeresi na Balkanu, Pavlikijani su se odlikovali dugotrajnošću, što je oblikovalo i njihovu etničku osobenost (Нягулов 1999: 16).

Za razliku od Čiprovčana, koji su bili trgovci i zanatlije, pavlikenska sela u Bugarskoj su činili seljaci (Нягулов 1999: 17). Kroz nekoliko vekova, kao rezultat asimilacije putem mešovitih brakova, pavlikeni se formiraju kao bugarska zajednica, kao deo bugarskog etnosa. S druge strane, nepriznati od pravoslavne crkve, nastavili su da žive kompaktno i izolovano od okolne bugarske populacije i to je bila osnova na kojoj su delovali misionari katoličke crkve (Нягулов 1999: 17). Proces privlačenja pavlikena zapadnoj crkvi, počeo je 1604. godine i trajao je gotovo ceo vek. Katolički misionari, bosanski franjevci, imali su uspešnu politiku pokrštavanja: usvojili su jezik mesnog stanovništva, nudili su novčanu pomoć, slali su mlade na obrazovanje u Rim i u početku su dopuštali veliku slobodu u praktikovanju nove veroispovesti. Posebno značenje za identitet Banatskih Bugara ima rasprostranjena legenda o vezi između pavlikena i rimske crkve. Prema toj legendi, pavlikeni su potomci stanovništva pokrštenog od strane biskupa Pavela Populonskog, još u 9. veku. Ovaj mit se odlikuje dugotrajnošću i rasprostranjen je među Banatskim Bugarima do današnjeg dana (Нягулов 1999: 17).

Pavlikenska sela koja su primila katoličanstvo, nalaze se između Svištova i Nikopolja i to su Petokladenci, Trančevica, Belene, Oreš i druga mesta, a kasnije su pokatoličena i južnija pavlikenska sela iz okoline Plovdiva. Ovi katolici su najpre pripadali Sofijskoj katoličkoj nadbiskupiji, sve do 1641. godine, na čelu sa Čiprovčaninom, Petrom Bogdanom Bakševim, da bi se organizacionim promenama, 1648. godine, formirala samostalna Nikopoljska biskupija kojom je rukovodio Filip Stanislavov – prvi pavlikenski katolički arhijerej (Нягулов 1999: 18). Katolička kulturna i politička delatnost u Bugarskoj u 17. veku omogućila je da u katoličkim mestima Čiprovci, Kopilovci, Železna, Klisura i Trančevica, budu osnovane škole u kojima se predavalo na hrvatskom, ilirskom jeziku. Godine 1667, Petar Bogdan Bakšev je objavio *Istoriju*

vremena postepeno asimilovali sa bugarskim stanovništvom, usvajajući njihov jezik i običaje (Nikolin 2008: 16).

⁵ Prema jednom tumačenju, oni predstavljaju sledbenike ranog učenja apostola Pavla, a prema drugima, Pavla iz Samostata (Nikolin 2008: 15).

Bugarske, a 1651. godine Filip Stanislavov je napisao molitvenik *Abagar*, što je prva štampana knjiga sa elementima novobugarskog jezika (Нягулов 1999: 18).

1.2. Migracija u Banat i osnivanje sela

Preseljenje Bugara katolika je predstavljalo dugačak proces i sastojalo se iz dva talasa. Prvi obuhvata stanovništvo iz Čiprovca i okoline posle neuspelog ustanka i pogroma iz 1688. godine. Oko 300 katoličkih porodica je prešlo Dunav i one su se naselile u Krajovi, Rimniku i Bradičenima, krećući se prema zapadu u oblasti Oltenije. Vlaški vojvoda, Konstantin Brankovanu, potvrdio je stare trgovačke privilegije Čiprovčana i proširio im prava. Uz posebne privilegije i prava, prve dve grupe su se naselile u jugozapadnoj Transilvaniji, pod austrijskom vlašću, u gradovima Alvinc – godine 1700, i Devi, godine 1714 (Нягулов 1999: 20).

To je načinilo pozitivnu pretpostavku za drugu iseljeničku grupu Bugara katolika iz severne Bugarske, što se dešava između 1726. i 1730. godine, a obuhvatalo je oko 300 zemljoradničkih porodica iz pavlikenskih krajdunavskih sela - Oreš, Belene, Trančevica i Petokladenci (Нягулов 1999: 20). Na čelu drugog talasa iseljenja bio je katolički biskup, Nikola Stanislavič, koji je, boraveći u Olteniji, iskoristio volju austrijskih vlasti za privlačenje novih kolonista.⁶ Najpre su se pavlikeni naselili u predgrađu Krajove, da bi potom, Čiprovčani i deo pavlikeni, prebegli kod svoje sabraće u Transilvaniju, a ostali pavlikeni se naselili privremeno u Banatu, u krašovanskom⁷ mestu Rekaš. Odatle su vodili postupak pred austrijskim vlastima za dobijanje novih mesta za naseljavanje (Нягулов 1999: 20).

Prve dve osnovane kolonije su Staro Bešenovo, naseljeno 1738. godine pavlikenima, te Vinga 1741. godine, naseljena većinom Čiprovčanima, a delom pavlikenima. Prema mišljenju Jana Vasilčina, banatsko-bugarskog katoličkog sveštenika, po doseljavanju u Banat ukupno ih je bilo između 4.400 i 4.500, odnosno, u Starom Bešenovu je bilo oko 2.000 Palčena, a u Vingi nešto više od tog broja (Vasilčin 2013: 167). Starog Bešenova nalazi se arheološko nalazište, a

⁶ Fotografija spomenika, biskupa Nikole Stanislaviča, nalazi se u prilogima Fotografije, na strani 280.

⁷ Mesto naseljeno Hrvatima Krašovanima.

prema mesnom predanju, u srednjem veku tu su živeli Huni, slovenska plemena i Pečenezi (od imena ove grupe na mađarskom jeziku potiče naziv mesta), te Mađari (Нягулов 1999: 20).

U Vingi, meštani su raspolagali većim zemljišnim posedom u odnosu na Bešenovljane, a pored zemljoradnika, među njima je bilo mnogo trgovaca i zanatlija (Čiprovcani), koji su se teško privikavali na poljoprivredni rad. Zbog toga su se vremenom čiprovačke porodice iseljavale u gradove, pa je tako pavlikenski deo bugarske zajednice postao većinski (Нягулов 1999: 21). Vingani su dobili od države posebne privilegije – prava, a u tim pregovorima su učestvovali čanadski episkop Nikola Stanislavič, njegov brat Mihajlo, Nikola Kačamagov i njegov brat Đura Kačamag. Privilegije, prethodno date čiprovačkim Bugarima u Olteniji (privremeno oblast stanovanja u migraciji ka Banatu) potvrdila je carica Marija Terezija i tada je Vinga dobila status opštine i mesnu administraciju. Do kraja Prvog svetskog rata, Vinga je glavno kulturno središte Bugara u Banatu (Нягулов 1999: 21).⁸

Godine 1753. i 1777. u Banat su pristigli novi iseljenici, pavlikeni, iz sela između Svištova i Nikopolja, oko 100 ljudi (Нягулов 1999: 22). Prema informacijama Stojana Kalapiša iz Belog Blata, 1777. godine deo doseljenika se naselio u Lovrinu (današnja Rumunija), radeći na imanju tamošnjeg grofa, zamenivši Srbe koji su do tada bili angažovani kao radna snaga, a odatle su se Palčani preselili 1793. godine na posed grofa u Ečki, kod današnjeg Zrenjanina. U Ečki su se zadržali manje od trideset godina, da bi se zatim nastanili u susednom Lukinom Selu, a odatle su se preselili u druga sela, među kojima su Belo Blato, Banatski Dvor, Ivanovo i druga mesta.

Banatom su u to vreme upravljali austrijski oficiri i 1787. godine dopušteno je da se u Starom Bešenovu trguje, da se održavaju pijace, a dva puta godišnje da se organizuje trgovina sa susednim mestima. Takođe je postojala sloboda za zanatlije. U vreme cara Karolja VI, odlučeno je da se Banat naseli Nemcima i tada je između 50 i 60 sela u Banatu bilo nemačko. U 19. veku, Staro Bešenovo je pripadalo Torontalskoj županiji, a županijama su upravljali Nemci prema zakonima koji su bili donošeni u Beču, kao sedištu carstva.

Bugari Palčani su egzistenciju obezbeđivali obrađivanjem zemlje, eksploatacijom stoke i domaćih životinja. Malo poslova je bilo u državnoj službi i u zanatstvu. Za zemlju je plaćan porez, ali je ona bila u njihovom vlasništvu i nasleđivala se s generacije na generaciju. Vremenom je došlo do smanjenja zemljišnog poseda, jer se zemlja delila deci i u situacijama kada je u porodici bilo troje, četvoro, ili više dece, što je tada bio čest slučaj. Ako se posed nije

⁸ Fotografija hrama Rimokatoličke crkve u Vingi nalazi se u prilogima Fotografije, na strani 282.

dalje uvećavao, na taj način se u svakoj narednoj generaciji on dodatno smanjivao zbog pomenutog procesa.

U tom periodu, država je delila još slobodne zemlje, pa su meštani Starog Bešenova sa malim zemljišnim posedom odlučili da napuste rodno mesto (Vasilčin 2013: 153). Prva „kolonija“ Bugara nastala je 1799. godine u Modošu (današnji Jaša Tomić). Tamo su se naselili pokraj Mađara i Nemaca. Posle 100 godina života u tom mestu, tj. krajem 19. veka, popis stanovništva je pokazao da u Modošu ima 450 Bugara Palčana.

Sledeća kolonija Bugara Palčana formirala se 1820. godine u selu Konak. Prema popisu iz 1910. godine, bilo je 520 Bugara Palčana. Banatski Bugari u Starom Lecu su se naselili 1820. godine, u Belom Blatu 1825. godine, u Skorenovcu 1867, a u Banatskom Dvoru 1842. godine.

Godine 1840, dodeljivala se zemlja pokraj mesta Denta (danas u Rumuniji), te se jedan broj Banatskih Bugara naselio tu pokraj Mađara, Rumuna, Nemaca i Srba. U Denti je, prema popisu iz 1910. godine, bilo 320 Bugara Palčana. Druga grupa koja je dobila zemlju u okolini Dente, 1845. godine, 2 kilometra dalje od Dente osnovala je selo Brešća. U njoj su se naselili samo Bugari Palčani. Godine 1870. u Brešći je sagrađena crkva, ali nije bilo sveštenika iz samog sela, budući da je župa Brešća bila filijala parohije u Omuru. Godine 1902. sagrađena je nova crkva i početkom 20. veka u Brešći je bilo 890 stanovnika.

Godine 1840, Bešenovljani su osnovali još jedno mesto - Telepa. Mesto se na mađarskom nazvalo *Bolgar telep*, što znači *bugarsko selo*. U Telepi su se naknadno naselili Mađari i Nemci. Prema Popisu iz 1910. godine, u Telepi je bilo 353 Bugara Palčana, 339 Mađara i 123 Nemca. Bugari Palčani su u Telepi naučili mađarski jezik, a Mađari palčenski, a isto je važno i za Nemce. Izgrađeni su dobri međuetnički odnosi. Krajem 19. veka u selu Telepa su postojale dve škole, bugarska i mađarska, te opština i Dom kulture. Crkva je sagrađena 1912. godine i ona je bila pri parohiji u Starom Bešenovu, te su službe bile na palčenskom jeziku, a imali su učitelja i kantora koji su vodili računa o očuvanju jezika i običaja (Vasilčin 2013: 155). Za vreme crkvenih praznika, Bešenovljani su posećivali Telepu i mnogi brakovi su sklopljeni između stanovnika ova dva sela. Telepčani su osnovali i pevačko društvo i za veće praznike su dolazili u Staro Bešenovo da nastupaju. Naseljena mesta Denta, Brešća i Telepa, danas pripadaju rumunskom Banatu.

U drugoj polovini 19. veka, dolazi do povećanja broja Banatskih Bugara. Prema Popisu iz 1880. godine, bilo ih je 18.298, a 1890. godine 19.944. Godine 1910, ukupan broj Bugara

Palčana je 13.536. Do pada u broju je došlo zbog povratka oko 5.000 Palčana u Bugarsku (Vasilčin 2013: 169).

Godine 1868, carskim rešenjem austrougarske vlasti osnovano je Ivanovo, u današnjem srpskom Banatu. Najpre je naseljeno oko 200 palčenskih porodica, oko 10 nemačkih i nekoliko mađarskih porodica iz Banata. Prvi doseljenici su doputovali konjima i kočijama, a prema predanju, selo je dobilo ime po Ivanu Guranu, Bugarinu Palčaninu, jednom od prvih meštana. Godine 1883. u selu je naseljeno još oko 800 Mađara Sekelja iz Bukovine (Kalapiš 2014).

U Belom Blatu je 1910. godine bilo 312 Bugara Palčana (Vasilčin 2013: 153).

1.3. Povratak dela Banatskih Bugara u Bugarsku

Po oslobođenju Bugarske od Otomanske imperije, deo Bugara Palčana se vratio u domovinu Bugarsku. Maja 1880. godine, skupština Bugarske je usvojila specijalan Zakon za naseljavanje nenaseljene zemlje u Bugarskoj, koji je omogućavao Bugarima izvan Bugarske, koji se bave poljoprivredom, da dobiju zemlju i da se presele zajedno sa svojim porodicama (Нягулов 1999: 87). To je imalo za cilj jačanje bugarske nacionalne države. S druge strane, glavna motivacija među Bugarima u Banatu za preseljenje bila je ekonomske prirode. Evropska agrarna kriza koja je počela 1883. godine i potrajala do kraja veka, pogoršala je ekonomski položaj i Banatskih Bugara. U uslovima povećanja broja pripadnika zajednice, došlo je do potrebe za uvećanjem obradive zemlje, što u Banatu nije bilo moguće (Нягулов 1999: 88). Pored ekonomskog, motiv za povratak je bio i nostalgija za domovinom, povratak u „staro gnezdo". Budući da su Palčani i Bugari katolici emigrirali u Banat u tadašnjoj Austriji sa bugarske teritorije jer su imali loš položaj u Otomanskoj imperiji, oslobođenjem od Turaka ispunio se vekovni san Bugara za ponovnim osnivanjem sopstvene države. Inicijatori i organizatori za iseljenje iz Starog Bešenova bili su Nikola Vasilčin i njegovi sinovi Perko i Ivan (Нягулов 1999: 89).

Podaci iz 1900. godine pokazuju da se u mesto Asenovo doselilo 203 porodice iz Vinge, Starog Bešenova, Konaka i Brešće; u Bardarski Geran 185 porodica iz Starog Bešenova, Telepe, Modoša (Jaša Tomić), Konaka i Brešće; u Dragomirovo 141 porodica iz Starog Bešenova i Brešće. Nakon toga, naselili su se i Bugari Palčani iz Bukurešta, Popešti Leordenija i Čioplje

(Rumunija). U mestu Gostiliji je bila 131 porodica, u selu Bregare ih je bilo 83, a u Mahmudiji i Đurđevu po 40. Ukupno su zabeležene 942 bugarsko-palčenske porodice u Bugarskoj i, ako se pretpostavi da je prosečna porodica imala 5 do 6 članova, dobija se podatak da se više od 5.000 Bugara Palčana vratilo iz Banata u Bugarsku (Vasilčin 2013: 167).

U sledećem delu bavim se demografskim podacima Banatskih Bugara u Srbiji, Rumuniji i Bugarskoj iz 2002. i 2011. godine.

2. Demografski podaci

U demografskom smislu, naseljeno mesto može biti *potpuno homogeno* – svi stanovnici naseljenog mesta pripadaju jednoj etničkoj grupi, *potpuno heterogeno* – svaki stanovnik mesta pripada drugoj etničkoj grupi (Léphaft, Németh and Reményi 2014: 136), dok *polarizacija* nastaje kada dve, ili najviše tri etničke grupe imaju skoro identičnu populaciju (Léphaft, Németh and Reményi 2014: 139).

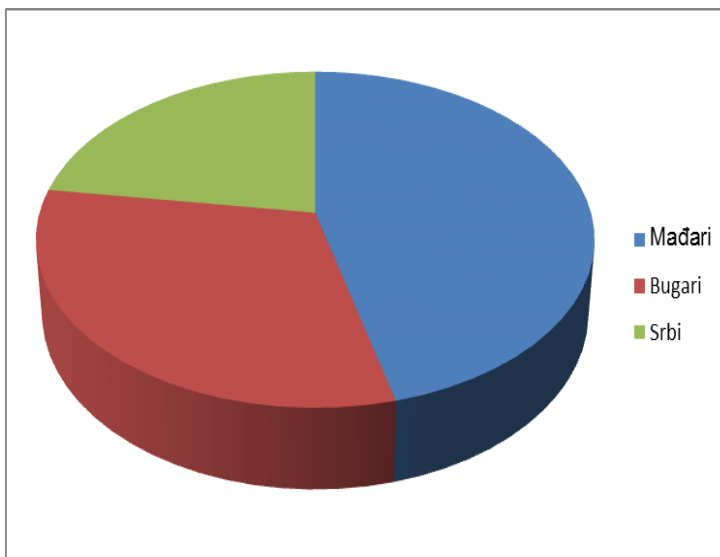
Na osnovu podataka sa Popisa stanovništva u srpskom i rumunskom Banatu, može se utvrditi kojem tipu etničke raznovrsnosti pripadaju mesta naseljena Banatskim Bugarima.

2.1. Srpski Banat

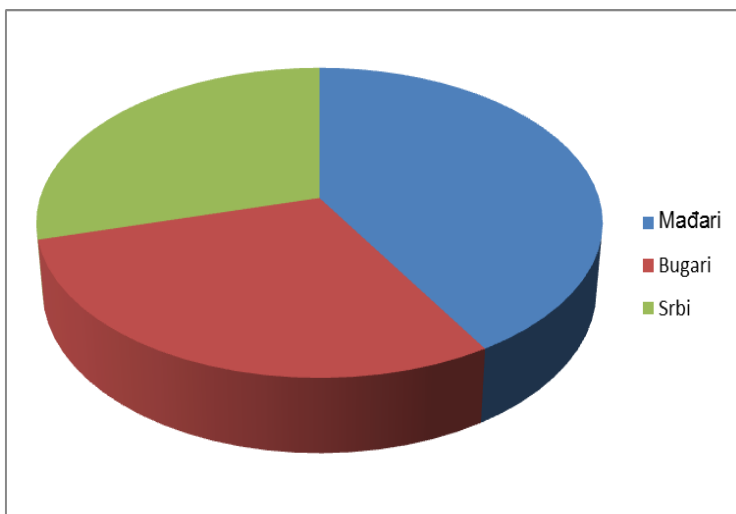
U srpskom Banatu ima ukupno oko 500 Banatskih Bugara.

a) Ivanovo

Ivanovo je etnički polarizovano, to jest, multikulturalno naselje u kojem su tri etničke grupe zastupljene sa približno istim brojem pripadnika, u kojem broj dve najveće grupe – Mađara i Bugara opada, a broj treće grupe po brojnosti, titularne grupe Srba, raste.



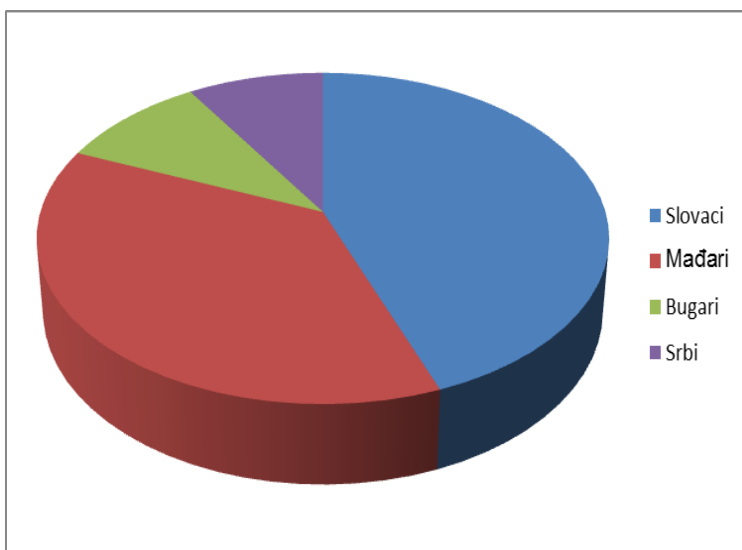
Grafikon 1: Ivanovo, Popis 2002. Ukupno: 1.131. Mađara: 452, Bugara: 307, Srba: 223.



Grafikon 2: Ivanovo, Popis 2011. Ukupno: 1053. Mađara: 360, Srba: 254, Bugara: 254.⁹

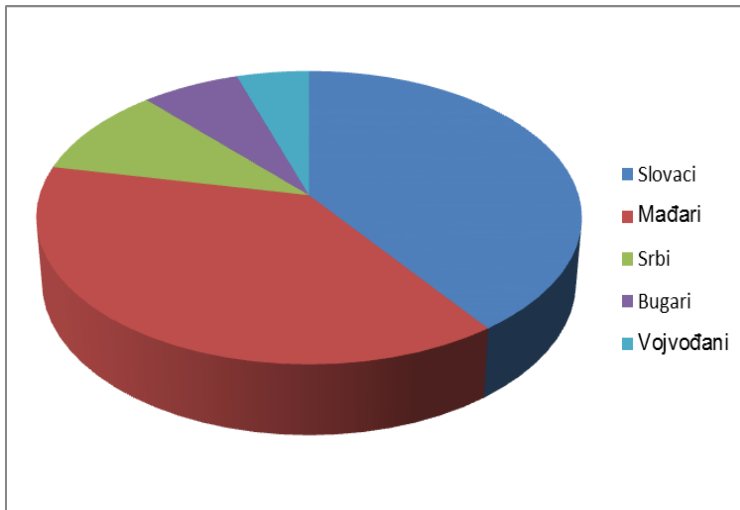
b) Belo Blato

Belo Blato, prema podacima iz 2002. godine, delimično je polarizovano i delimično heterogeno mesto, budući da su dve najveće grupe, Slovaci i Mađari, približno podjednako zastupljeni u ukupnom broju stanovnika, ali da pored njih postoje još dve manje zastupljene grupe identičnog broja – Banatski Bugari i Srbi.



Grafikon 3: Belo Blato, Popis 2002. Ukupno: 1477. Slovaka: 583, Mađara: 488, Bugara: 128, Srba: 118.

⁹ Podaci su dobijeni u Mesnoj kancelariji Ivanovo.



Grafikon 4: Belo Blato, Popis 2011. Ukupno: 1370. Slovaka: 500, Mađara: 475, Srba: 125, Bugara: 84, Vojvođana: 62. ¹⁰

2.2. Rumunski Banat

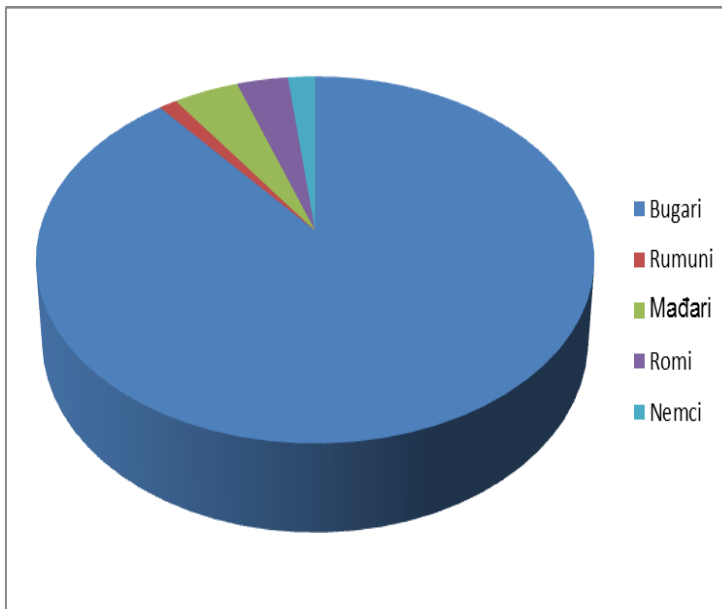
Prema podacima iz 2002. godine, u rumunskom Banatu je živelo 6.468 Bugara. U županiji Timiš, živelo je 5.562 Bugara – u Starom Bešenovu 2.950, Temišvaru 1.218, Denti 605, Deti 134, Semiklošu 468. U aradskoj županiji živelo je 819 Bugara - u Aradu 251 i u Vingi 512. U županiji Karaš Severin, bilo je 52 Bugara i u okrugu Hunedoara 35.

Prema sledećem Popisu iz 2011. godine, taj broj je pao na 5.075. U aradskoj županiji 549 (333 u Vingi i 193 u Aradu), a u županiji Timiš 4.478 Bugara - 2.439 u Starom Bešenovu, 859 u Temišvaru, 367 u Semiklošu i 479 u Brešći, Denti i Deti (Markov 2013: 11-12).

¹⁰ Podaci su dobijeni u Mesnoj kancelariji Belo Blato.

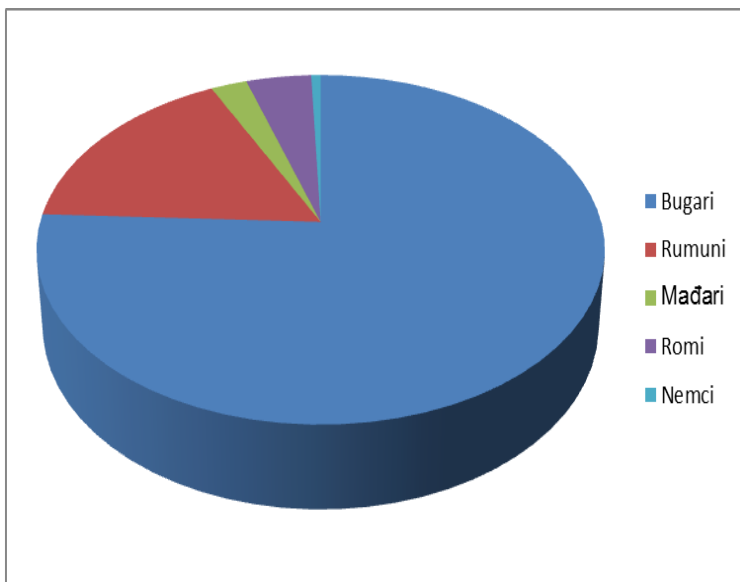
a) Staro Bešenovo

Ovo mesto se do kraja Prvog svetskog rata nazivalo O-bešenje (mađarski: *Óbesenyő*), a nakon toga menja naziv u Bešenova Veke (rumunski: *Beşenova Veche*), sve do 1968. godine, kada dobija postojeći naziv Dudeşti Veki (rumunski: *Dudeştii Vechi*). Na banatsko-bugarskom, naziv mesta je Star Bešnov/Bišnov (banatsko-bugarski: *Stár Bišnov*). Na književnom bugarskom naziv je Стар Бешенов, na nemačkom Altbešenova, (nemački: *Altbeschenowa*), a na srpskom je naziv Staro Bešenovo, ili, u skraćenom obliku, Bešenovo.¹¹



Grafikon 5: Bešenovo, Popis 1930. Bugara: 5385, Rumuna: 74, Mađara: 266, Nemaca: 111, Roma: 209 (Нягулов 1999: 56).

¹¹ U daljem tekstu koristim skraćeni naziv - Bešenovo.



Grafikon 6: Bešenovo, Popis 2002. Ukupno: 3.881. Bugara: 2.910, Rumuna: 651, Roma: 166, Mađara: 92, Nemaca: 24. ¹²

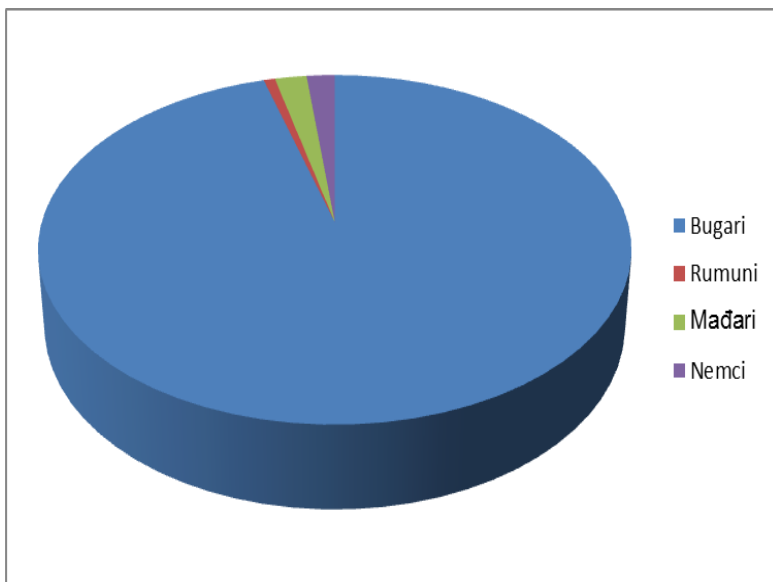
Komuna Bešenovo se do 2005. godine sastojala od mesta Valkanj, Telepa i Keglevič, a od 2005. godine Valkanj dobija status komune. ¹³

b) Brešća

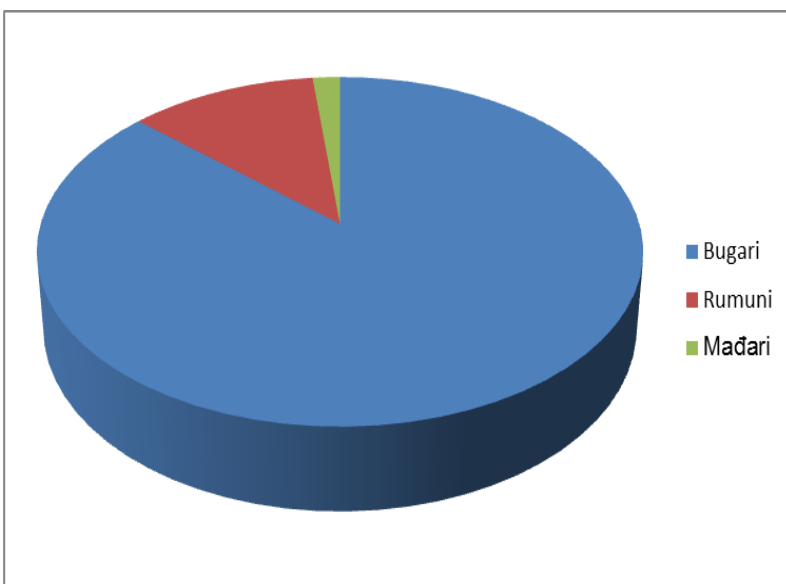
Brešća (rumunski: *Breștea*) je malo naselje u komuni Denta, u županiji Timiš, čiji se deo stanovništva krajem 19. veka (1880) iselio u Bugarsku. Brešču su 1842. godine osnovali preseljenici iz Bešenova: u pitanju je čak 110 porodica Banatskih Bugara, čije se doseljavanje u Brešču tumači tradicionalnim bugarskim običajem da celokupno imanje pripada prvorođenom sinu. I do danas Bugari u Brešči čine većinsko stanovništvo (90% prema popisu iz 2002).

¹² Podaci o stanovništvu iz 2002. godine, dobijeni su u sedištu Bugarskog udruženja u Banatu.

¹³ Budući da su podaci sa popisa stanovništva iz 2011. godine u Rumuniji dostupni za nivo opština, a ne i za nivo naseljenog mesta, u molbi koju sam uputio elektronskim putem i ponovio je u telefonskim razgovorima sa predstavnicima opština Bešenovo, Vinga i Denta (kojoj pripada Brešća), zamolio sam za podatke o ukupnom broju stanovnika i etničkoj strukturi na nivoima naseljenih mesta, za potrebe doktorske disertacije. Podatke su mi dostavili iz komune Vinga.



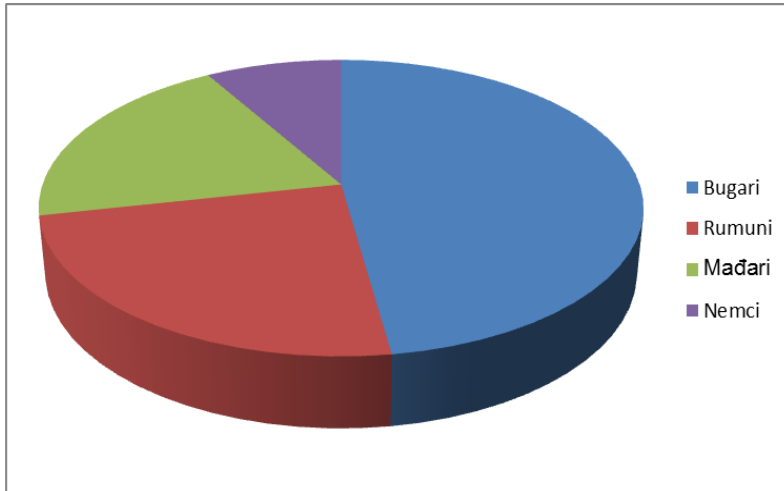
Grafikon 7: Brešća, Popis 1930. Bugara: 804, Rumuna: 6, Mađara: 17, Nemaca: 15 (Нягулов 1999: 56).



Grafikon 8: Brešća, Popis 2002. Ukupno: 535. Bugara: 460, Rumuna: 62, Mađara: 9.¹⁴

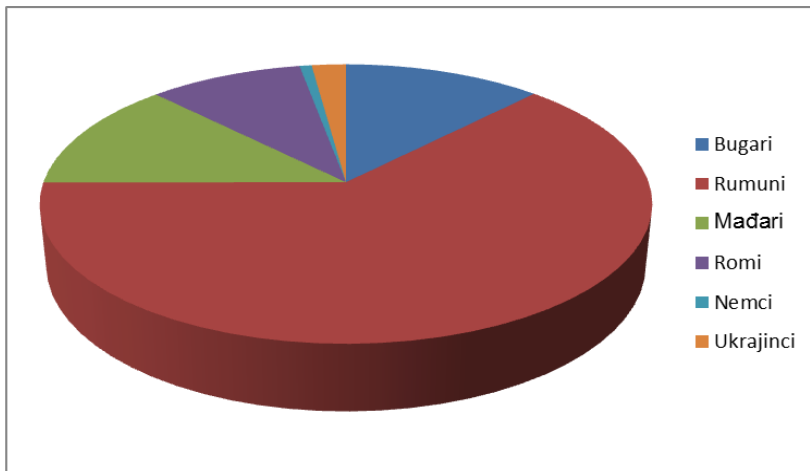
¹⁴ Izvor: veb stranica Brešća na vikipediji, na rumunskom jeziku. https://ro.wikipedia.org/wiki/Bre%C8%99tea,_Timi%C8%99 (04.01.2016).

b) Vinga



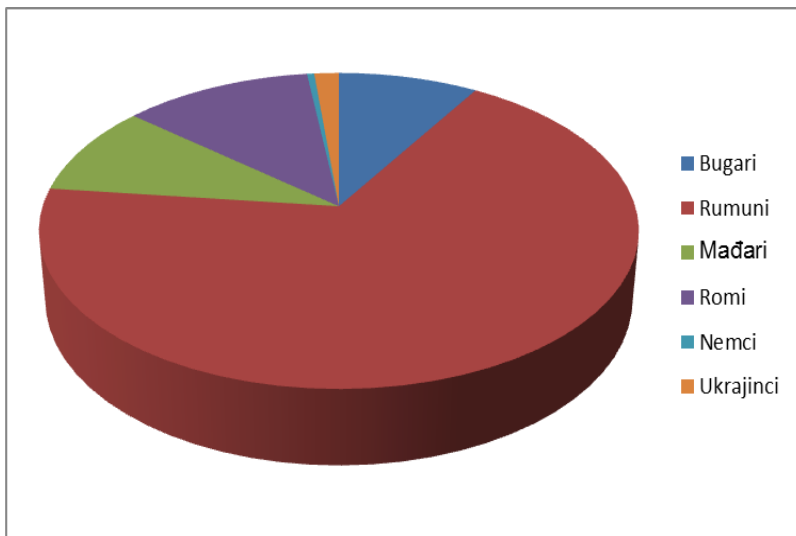
Grafikon 9: Vinga, Popis 1930. Bugara: 2208, Rumuna: 1108, Mađara: 919, Nemaca: 392 (Нягулов 1999: 56).

U Vingi, prema podacima iz 2002. godine, Rumuni su nadpolovična dominantna grupa, dok su, sa približnim brojem, u ovom mestu zastupljene tri etničke grupe - Mađari, Bugari i Romi. Tokom socijalizma, iz Vinge su Bugari počeli da se sele u obližnje gradove, Arad i Temišvar, kada se povećala tražnja za radnom snagom, a pored toga, u selo su se doseljavali Mađari, a posebno Rumuni (Нягулов 1999: 57). Kao i Bešenovo, Vinga danas ima status komune zajedno sa selima Mailat i Monoštor.



Grafikon 10: Vinga, Popis 2002. Ukupno: 4218. Rumuna: 2.632, Mađara: 533, Bugara: 510, Roma: 397, Ukrajinaca: 88, Nemaca: 31.¹⁵

¹⁵ Podaci sa Popisa 2002. i 2011. dobijeni su ljubaznošću službenika iz komune Vinga.

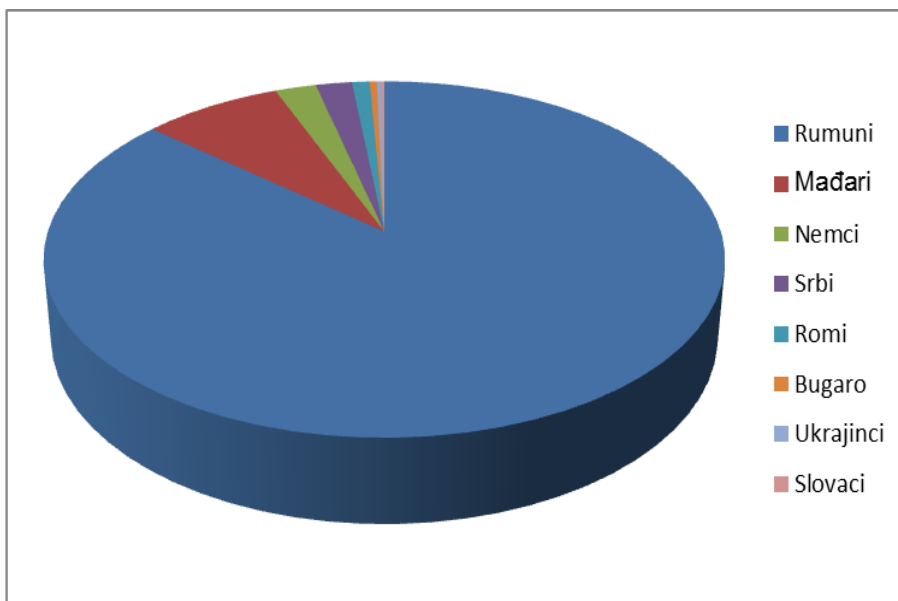


Grafikon 11: Vinga, Popis 2011. Ukupno: 4063, Rumuna: 2567, Roma: 446, Mađara: 351, Bugara: 330, Ukrajinaca: 58, Nemaca: 17, Slovaka: 16.

Procenat Bugara u ukupnoj populaciji Vinge je sa 12%, u 2002. godini, smanjen na 8% 2011. godine.

d) Temišvar

Sva mesta u kojima su naseljeni Banatski Bugari predstavljaju naselja do 5.000 stanovnika. Temišvar je najveći grad u celom Banatu i sedište županije Timiš. Temišvar je dominantno „rumunski“ grad, a sledeću demografski značajniju grupu u gradu čine Mađari. Pored njih, ima još nekoliko etničkih grupa čiji broj je, prema Popisu 2002, prelazio 1.000 pripadnika – Nemci, Srbi, Romi, te Banatski Bugari.



Grafikon 12: Temišvar, Popis 2002. Rumuna: 271.677, Mađara: 24.287, Nemaca: 7.157, Srba: 6.311, Roma: 3,062, Bugara: 1.218, Ukrajinaca: 762, Slovaka: 570.¹⁶

Popis iz 2011. godine je pokazao da je broj Bugara pao na manje od 1.000 žitelja Temišvara.

¹⁶ Podaci o stanovništvu Temišvara iz 2002. i 2011. godine, dobijeni su u sedištu Bugarskog udruženja u Banatu.

2.3. Bugarska

Prema podacima sa Popisa stanovništva Bugarske iz 2011. godine, 48.945 građana se izjasnilo da pripada Rimokatoličkoj crkvi.¹⁷ Većina katolika u Bugarskoj su etnički Bugari. Pripadnici ove veroispovesti dominantno žive u oblastima Svištova i Plovdiva i većinom su potomci pripadnika hrišćanske jeresi pavličana, koji su promenili svoj religijski identitet tokom 16. i 17. veka. Najveći katolički grad u Bugarskoj je Rakovski, koji se nalazi u oblasti Plovdiva.

Međutim, samo manji deo katolika u Bugarskoj danas su Banatski Bugari. Najznačajnije i najhomogenije mesto Banatskih Bugara u Bugarskoj, u kojem sam sproveo „bugarski deo” istraživanja jeste Bardarski Geran. Ovo mesto pripada opštini Bela Slatina, a opština Bela Slatina pripada oblasti grada Vrace. Prema podacima iz 2010. godine, u Bardarskom Geranu ima 802 stanovnika, većinom katolika.¹⁸ U Bardarskom Geranu, u odnosu na druga sela u kojima žive Banatski Bugari, situacija koja se tiče očuvanja banatsko-bugarskog identiteta je najpovoljnija. Prema informacijama koje sam dobio od Svetlane Karađove, u Bardarskom Geranu ima oko 80% katolika i 20% pravoslavnih meštana.

Stanja u drugim mestima, u koja su se doselili Banatski Bugari - Dragomirovo, Asenovo, Gostilija i Bregare, odlikuju se asimilacijom u podmakloj fazi. U Dragomirovu, u opštini Svištov (oblast Velikog Trnova), prema podacima iz 2010. godine, ima 740 stanovnika. Pored katolika, selo ima značajan broj pravoslavne populacije, koja se sastoji od biviših emigranata, koji su se vratili iz Rumunije, kao i bugarskih naseljenika sa planine Balkan i iz drugih oblasti, te izbeglica iz vardarske Makedonije, doseljenih 1922. godine. U Dragomirovu su postojala tri „kraja“ ili „susedstva“: banatsko, bukureštansko (katolici)¹⁹ i vlaško (pravoslavci). Međutim, Dragomirovo je prvo mesto u kojem je počeo proces asimilacije sa pravoslavnim stanovništvom.

¹⁷ Podaci o stanovništvu u Bugarskoj su preuzeti sa internet adrese Nacionalnog statističkog instituta Bugarske (15.06.2015) <http://censusresults.nsi.bg/Census/Reports/2/2/R10.aspx>

¹⁸ Izvor: <http://www.nsi.bg/nrm/index.php?ezik=en&f=8&s=1&date=29.12.2010&e=1&s1=4&c1=2&a1=1000&c=0> (15.06.2015)

¹⁹ U pitanju su Bugari Palčani, povratnici iz okoline Bukurešta, koji su se u taj deo Rumunije naselili iz palčanskih sela u Bugarskoj tek u 19. veku, što je stvorilo razlike u identitetu u odnosu na ‘osnovnu’ grupu palčanskih iseljenika iz 18. veka. Grupa Bugara katolika koja danas živi u okolini Bukurešta, uglavnom u mestu Popešti Leordeni, gotovo se asimilovala sa lokalnom rumunskim stanovništvom, ali je u određenoj meri sačuvala katolički identitet.

Prema svedočenju Svetlane Karađove, već pre 20 godina bilo je samo nekoliko stanovnika koji su se deklarirali kao Banatski Bugari.

Asenovo se nalazi u opštini Nikopolj, u oblasti grada Plevena. Posle Prvog svetskog rata, određeni broj pravoslavnih Bugara se naselio u Asenovu. Prema podacima iz 2010. godine, selo ima 325 stanovnika, većinom katolika. Prema dostupnim informacijama sa terena, većina Banatskih Bugara je izgubila svoj identitet putem asimilacije, ili su migrirali u druga mesta. Dijalekat poznaje i upotrebljava negde oko 20 ljudi.

U Gostiliji, koja se nalazi u opštini Donja Mitropolija, u oblasti Plevena, ima 279 stanovnika. U ovom mestu, ima najviše ljudi koji još uvek koriste banatsko-bugarski dijalekat.

U Bregarima, koje se takođe nalazi u opštini Donja Mitropolija, ima 637 stanovnika i Banatski Bugari su se gotovo u potpunosti asimilovali s pravoslavnim stanovništvom.

3. Kontekst multikulturalizma

Razumevanje društvenog konteksta multikulturalizma u kojem žive pripadnici/e grupa Banatskih Bugara, nužan je korak ka analizi njihovog etničkog i religijskog identiteta. Da bi se to postiglo, jedan od uslova je izmeštanje iz zapadnocentrizma i zapadno-evropskog centrizma, kojima su koncepti multikulturalnosti opterećeni. Naime, interetnički konteksti u različitim društvima međusobno mogu biti veoma slični, a mogu se i veoma razlikovati. Društveni kontekst u holandskim i britanskim kolonijama u jugoistočnoj Aziji drugačiji je od konteksta u Banatu. Kao primere proučavanih interetničkih konteksta, Tomas Eriksen (Thomas Hylland Eriksen) u svojoj studiji *Etnicitet i nacionalizam*, navodi etničke manjine u gradovima (imigranti), indigene narode, protonacije (grupe u borbi za nezavisnu državu), etničke grupe u pluralnim društvima (nekadašnje kolonije), kao i manjine nastale ukidanjem ropstva. Bivša kolonijalna društva postala su „pluralna“ tako što su prvobitno etničke grupe bile društveno i kulturno odvojene, pa su stupile u interakciju putem ekonomskih odnosa (odnosi međusobne zavisnosti) i političke dominacije kolonista. Međutim, te grupe i dalje su bile različite prema jeziku, veri i običajima, a društvo se okupilo oko zajedničkog političkog sistema, koji se zasniva na prinudi (Eriksen 2004: 88).

Karakteristika konteksta multikulturalizma u Americi je tzv. „etnorasni petougao“, koji čine Afroamerikanci, azijski Amerikanci, Hispanoamerikanaci, nativni Amerikanci i beli Amerikanci. Ove „grupe“ su kulturno heterogene i, sa delimičnim izuzetkom Afroamerikanaca, ne predstavljaju grupe u pravom smislu reči, već kategorije koje vladine i druge organizacije upotrebljavaju u svojim statistikama i klasifikacijama (Brubaker 2006: 8). Za razliku od toga, u regionu istočne Evrope, etničke grupe su stabilnije, dublje ukorenjene, a etničke i nacionalne identifikacije često su predmet politizacije (Brubaker 2006: 8).

U SAD-u, kao i u pojedinim zemljama zapadne Evrope, pojmovi *država*, *nacija*, *nacionalnost*, te *državljanstvo*, koriste se naizmenično, često kao sinonimi i u istraživanjima su tesno povezani. Pod terminom *nacionalno*, podrazumeva se pitanje pogodnih relacija između zamišljene zajednice nacija (Anderson) i teritorijalne organizacije države (Brubaker 2006: 27). Uslovno posmatrano, u Americi se pojam *nacionalno* upotrebljava u kontekstu političkih stavova i tvrdnji, a *etnicitet* kada se govori o svakodnevnim praksama i samoidentifikaciji (Brubaker 2006: 15).

Najčešće značenje multikulturalizma je prepoznavanje različitosti. Multikulturalizam u Zapadnim društvima tiče se odnosa između države, društva i doseljenika, zemlje primaoca i imigranata, te razmatranja mogućnosti integracije zajednice iseljenika u novo društvo, što povlači za sobom brojna pitanja, poput problema klasne nejednakosti. Tako je moguće razlikovanje između punog pripadnika društva i onoga koji to nije. Integracija doseljenika se tiče i interkulturalnosti, gde se interkulturalizam tumači kao komunikacija između „ljudi iz različitih zemalja i kultura” i kada je ona sredstvo za prevazilaženje nesporazuma među pripadnicima različitih kultura (Bakić Mirić 2012: 41). Prisutne su i jezičke neusaglašenosti. Iako veoma slične, politike koje se bave različitostima i integracijom u anglofonom delu Kanade, nazivaju se „multikulturalizmom“, a u Kvebeku se nazivaju „interkulturalizmom“.²⁰

Društvenu svest čini zajednička kultura interakcije, a u kontekstu emigracije dolazi do promene kulture interakcije. Percepcija multikulturalizma se menja kako se menja percepcija društva. U Evropi je strah od otvaranja ka različitosti, koja bi ugrozila elemente zajedničkog istorijski formiranog identiteta, uzrokovan time što je iskustvo primanja imigranata znatno kraće od drugih zemalja zapadne hemisfere (Amerika, Kanada, Australija), a većina iskustva se odnosi na gastarbajtere, građane sa nižim stepenom kvalifikacija, koji su u zemlju primaoca, prema prvobitnom planu, došli na privremeni rad (Taylor 2012).²¹

Analiza na subnacionalnom nivou u Zambiji ukazuje na distinkciju između podele i različitosti, pružajući argumente da je etnička podela, a ne različitost po sebi, ta koja stvara negativne obrasce (Gisselquist, Leiderer and Nino-Zarazua 2016). Time se opovrgla hipoteza da etnička raznovrsnost ima negativan uticaj na društvene, ekonomske i političke rezultate. Istraživanja u evropskom kontekstu pokazuju da nema dokaza da etnički diverzitet sam po sebi potkopava društvenu koheziju (Léphaft, Németh and Reményi 2014: 139).

U Zapadnim društvima se vode debate o tome da li se integracija, posebno muslimanskih iseljenika, može uspešno sprovesti, uzimajući u obzir problem rodne ravnopравnosti

²⁰ Na Kvebeku, francuski jezik i kultura su bili pod pretnjom snažne asimilacije zbog dominantnog uticaja engleskog jezika, pa se integracija teže ostvarivala zbog toga što ona podrazumeva integraciju doseljenika na francuskom, a ne na dominantnom engleskom jeziku (Taylor 2012: 416-417).

²¹ Prema Čarlsu Tejloru (Charles Taylor) sličnosti slučaja Kvebeka i mnogih zapadnoevropskih zemalja su sledeće: 1) Mnoge zemlje Evrope imaju istorijski identitet dugog trajanja koji i dalje deli većina građana. 2) Identitet se često centrira u vezi sa jezikom koji se ne priča u drugim zemljama i koji je pod pritiskom većeg, globalizovanog jezika. 3) Kvebek i Evropa dele istu vrstu strahova za budućnost kulture i načina života (Taylor 2012: 420).

muslimanki.²² S druge strane, prisutan je i strah od regrutacije članova džihadističkih pokreta. Pored toga, multikulturalizam može da se odnosi i na istraživanje nejednakosti neimigrantskog stanovništva, na položaj žena iz istorijskih nacionalnih manjina, čiji je status prethodno bio neupitan (Taylor 2012).

* *

Iako etnonacionalna problematika u jugoistočnoj Evropi u opštijim aspektima deli zajednička svojstva sa drugim kontekstima, ona ima distinktivnu konfiguraciju: nacionalne države (nation-states) se pojavljuju nakon raspada multinacionalnih imperija u regionu čija je populacija etnički mešovita (Brubaker 2006: 23). Habzburško, Otomansko i Rusko carstvo nisu se oduvek posmatrali kao multinacionalne sredine. Ona su postala multinacionalna tokom 19. veka, kada se etnolingvistička i etnoreligijska heterogenost reinterpretila kao multinacionalnost. To je zahtevalo rekonceptualizaciju identiteta zajednice, što je pratilo novi kulturni i politički jezik, fokusiran na pojam *nacije*. Ono što je uticalo na razvoj ovog pojma, nije samo nepolitičko herderijansko razumevanje - kao etnokulturalne zajednice različite od države, već i ideja da bi takve etnokulturalne nacije trebalo da budu prepoznate i reprezentovane u sferi javnog života (Brubaker 2006: 30).

Sam pojam *Centralne i Istočne Evrope* u periodu socijalizma i hladnog rata se koristio da bi se ocrtale razlike između političkih i ekonomskih sistema. Pored njih, upotrebljavaju se i termini *Jugoistočna Evropa, Balkan*, kao i *Zapadni Balkan*. Ali, sama ideja evropskih regiona ima dublji koren. U ovom regionu, zemlje dele mnoge sličnosti, ne samo kao geografski susedi, već i opšte ekonomske i političke obrasce, što je delom nasleđe carstava koja su postojala pre socijalizma, a što se definisalo kao Zapad, Istok i Jug (Gail and Kligman 2000: 6). Osim toga, slika o jedinstvu ili sličnostima ovog regiona je istorijski i kulturološki konstruisana. Vekovima stari evropski diskurs o opozicijama između Istoka i Zapada, prema kojima je Istok manje

²² Brojni su primeri pozitivnih praksi i projekata multikulturalnosti u zapadnim državama. U srednjoj školi "Sent Alban" u Birminghamu, čiji su sponzori humanitarna organizacija "Ark" i Anglikanska crkva, većinu učenika čine muslimani, a jedan od ciljeva škole je promocija multireligioznosti putem isticanja značaja 'zajedničkih imenitelja' koji ujedinjuju različite verske zajednice. Izvor: <http://www.theguardian.com/education/2015/jan/28/-sp-st-alban-birmingham-academy-multi-faith-integration> (05.02.2015). U etnički najraznovrsnijoj školi u Edinburgu, čiji učenici govore 25 maternjih jezika, učenici su komponovali višejezičnu himnu škole, uključujući engleski, arapski, gelski i francuski jezik. Izvor: <http://www.edinburghnews.scotsman.com/news/education/multicultural-edinburgh-school-records-song-with-25-languages-1-3874814#ixzz3sWtH3myd> (01.09. 2105).

civilizovan i manje ekonomski napredan, ostaje sveprožimajući na čitavom kontinentu (Gail and Kligman 2000: 6). Razlike u moći i bogatstvu ovaj diskurs markira, ali u njegovoj proizvodnji i sam učestvuje (Gail and Kligman 2000: 6).²³

U centralnoj i istočnoj Evropi, nacije su zamišljene tako da prelaze granice država i okvire državljanstava. Kada neko posmatra sebe kao Mađara, to znači da sebe razume kao pripadnika mađarske *etnokulturalne nacije* (koja se definiše govorom mađarskog kao maternjeg jezika) i odnosi se na osobe koje poseduju nekoliko različitih državljanstava i koje, shodno tome, žive, ne samo u Mađarskoj, već i u Rumuniji, Slovačkoj, Srbiji i Ukrajini (Brubaker 2006: 14). Rumunska etnokulturalna nacija uključuje govornike rumunskog jezika i državljane Moldavije, Ukrajine, Srbije i drugih zemalja, dok srpska etnokulturalna nacija uključuje govornike srpskog kao maternjeg jezika u BiH, Hrvatskoj, Crnoj Gori, Makedoniji, Rumuniji itd., kao i pripadnike dijaspore koji žive na Zapadu. U istraživačkim kontekstima, pojam *nacija* se koristi najčešće kada se govori o pripadnicima većinskog naroda, a *eticitet*, ili *etnička grupa*, kada se govori o problematici nacionalnih manjina.

Etno-religijski pluralizam ovog istraživanja nije posledica emigracije kao u Zapadnim zemljama, već je reč o regionu sa različitim istorijskim iskustvima i tradicijom multikulturalizma. Identitet etničke grupe Banatskih Bugara determinisan je religijskim i etničkim pluralizmom, jer Banatski/e Bugari/ke, kao katolici/katolkinje, žive u državama u kojima je većinsko stanovništvo pravoslavno (Srbija, Rumunija, Bugarska). Analitički gledano, pripadnice ove zajednice nacionalno su Bugarke, a etno-religijska diferencijacija ih čini Banatskim Bugarkama.

Mladena Prelić je, proučavanjem etničke manjine Srba u Mađarskoj, zapazila da u odnosu na zajednice iseljenika na Zapadu postoji određena istoričnost i vezanost za određenu teritoriju, što podrazumeva drugačije koncepte i formulacije etničkog identiteta (Prelić 2009: 43). Ona razlikuje „mirnodopski“, nekonfliktni, od konfliktnog etniciteta, te se zalaže za eklekticizam u pristupu. Ako religija, npr, ima (konfliktnu) političku konotaciju, tada je otežano stvaranje

²³ U istraživanjima ovog regiona, pojavila se značajna razlika između onih koji proučavaju ovaj region „iznutra“ i onih koji proučavaju ovaj region „spolja“, u pristupima finansijskim sredstvima i uticaju, te nisu retke konfrontacije između njih. Naučnicima/cama iz regiona se zamera da umeju da razmišljaju samo iz svog ugla, dok se onima koji nisu iz regiona zamera da umeju da tumače socijalne procese samo na uopšteni način, putem generalizacija. Uvažavajući naučni doprinos ovog dela Evrope, Suzan Gal (Susan Gal) i Gejl Kligman (Gail Kligman) zapažaju da su mnoge teorijske postavke o društvenim procesima uobličili naučnici/ce iz regiona istočne Evrope (Gail and Kligman 2000: 7).

veza, prijateljstva ili brakova sa pripadnicima druge veroispovesti – osoba iz druge grupe automatski se identifikuje kao deo suparničke političke strukture, što je slučaj u severnoj Irskoj. I Kristina Rac je u radu o vojvođanskim Mađarima (Rácz 2012) zapazila da je većina postojeće literature o multikulturalizmu problematizovana u vezi sa Zapadnim društvima i da se primeri multikulturalnosti/višejezičnosti iz ovih društava najčešće citiraju. Pitanje je primenjivosti i testiranja u „istorijski i društveno veoma različitim kontekstima” i ona smatra potrebnim da se razvije nezavisan model višejezičnosti i multikulturalizma, saobrazan specifičnostima okruženja (Rácz 2012: 596) Naime, dominantan pravac razvijanja ideja u vezi sa multikulturalizmom i etničkom raznovrsnošću na našim prostorima tiče se analiza konflikata, što u empirijskom smislu predstavlja posledicu ratova nastalih tokom i posle raspada zajedničke države. U empirijskom kontekstu Vojvodine, naučni radovi analiziraju pojave konfliktnosti kao glavnu temu (Bieber 2006) ili kao sporednu. Tako i grupa autora sa Univerziteta u Pečuju, u radu o geografskim aspektima multietničnosti u Vojvodini, zaključuje da se međuetnički konflikti najbolje analiziraju na nivou naselja, dok regionalni konflikti u vezi sa migracijama zahtevaju analize većih skala (Léphaft, Németh and Reményi 2014: 154). Istraživanja tolerancije manje su zastupljena (vidi: Vasić 2010; Vasić 2010a; Vasić 2012).

Uzimajući u obzir različitosti među kontekstima multikulturalizma, u ovom radu ću rezultate istraživanja uporediti sa višedimenzionalnim modelom multikulturalizma koji uključuje: interaktivni pluralizam, fragmentovani pluralizam, kosmopolitizam, kao i asimilacionizam, koji nije forma multikulturalizma, ali predstavlja realni odgovor na razlike i kao takav se razmatra (Hartmann and Gerteis 2005: 224).

Asimilacionizam

Veza između pojedinca i društva kao celine se vidi kao manje ili više direktna. U asimilacionizmu nema snažnih razlika u identitetu između grupa i šireg društva. Ova vizija nudi odgovor na razlike tako što ih briše (Hartmann and Gerteis 2005: 223). Centralna metafora za ovakav model u Americi je „lonac za topljenje“ (melting pot): heterogeno društvo se sve više ujedinjuje, homogenizuje, putem zajedničkog topljenja različitih elemenata, odnosno fuzijom različitih nacionalnosti, kultura i etničkih grupa, čime se formira zajednička kultura.

Kosmopolitizam

Ova vizija multikulturalizma brani različitost tako što dopušta i proširuje individualna prava i slobode. Naglasak je na toleranciji, ličnim izborima, pre nego na zajedničkim obavezama. Grupne razlike mogu biti od važnosti, ali one nisu izvor javnih prava ili obaveza (Hartmann and Gerteis 2005: 228).

Fragmentovani pluralizam

Strukturalno, ova vizija je suprotna asimilacionizmu. U asimilacionizmu, društvene grupe su apsorbirane u društvo kao celinu, dok je u fragmentovanom pluralizmu društvo sastavljeno od kolektivnih jedinica. Ovde je grupni identitet od suštinske, a ne parcijalne prirode ili stvar izbora (Hartmann and Gerteis 2005: 229). Nacionalno (državno) jedinstvo se obezbeđuje poštovanjem grupnih prava i kolektivnim samoodređenjem. U pogledu različitosti, ova vizija je verovatno najbliža klasičnoj definiciji multikulturalizma kao nečeg što stoji u oštroj suprotnosti sa društvenom homogenošću (Hartmann and Gerteis 2005: 230). Ako se asimilacionizam odnosi na ono što se u Dirkevoj koncepciji naziva *mehaničkom solidarnošću*, sa fragmentovanim pluralizmom je isti slučaj, samo što ovde svaka kolektivna jedinica ima svoju posebnu mehaničku solidarnost (Hartmann and Gerteis 2005: 230).

Interaktivni pluralizam

Zajedničko razumevanje preko granica razlike, međusobno prepoznavanje i interakcija i kros-kulturalni dijalog definiše ovu viziju (Hartmann and Gerteis 2005: 231). U asimilacionizmu fokus je na zajedničkoj odgovornosti koja se zasniva na zajedničkom sistemu vrednosti, dok interaktivni pluralizam naglašava zajedničko prepoznavanje i poštovanje razlika. Interaktivni pluralizam je sličan fragmentovanom pluralizmu koji naglašava značaj grupe kao osnove za udruživanje u društvu. Mesto inter-akcije je između, radije nego unutar grupa (Hartmann and Gerteis 2005: 231).²⁴

²⁴ Teorijske koncepcije multikulturalizma se razlikuju ne toliko nivoom različitosti koja se slavi ili dozvoljava, već pre načinima za koje veruju da se mogu inkorporirati u društvu (Hartmann and Gerteis 2005: 233). Vil Kimlika (Will Kymlicka) smatra da na osnovu individualne slobode kao osnovnog principa liberalizma, „liberali mogu da podržavaju manjinska prava samo ukoliko su ona konzistentna sa poštovanjem slobode i autonomije pojedinaca" (Kymlicka 1995: 75).

Dimenzija 1:
Kohezijska osnova

	Suštinske moralne veze	Proceduralne norme
<i>Dimenzija 2:</i> Osnova udruživanja	Asimilacija	Kosmopolitizam
Pojedinac u društvu		
Posredovanje grupa	Interaktivni pluralizam	Fragmentovani pluralizam

Tabela 1: Dvodimenzionalni okvir vizije multikulturalizma
(Hartman and Gerteis 2005: 224).

Ovaj višedimenzionalni model multikulturalizma stoji u suprotnosti sa jednodimenzionalnim i statičnim konceptom multikulturalizma (Hartmann and Gerteis 2005: 220).

asimilacionizam _____ multikulturalizam

3.1. Multikulturalizam graničnih regija u Istočnoj Evropi

Granične regije imaju svoje specifičnosti, pre svega zbog toga što pripadnici jedne iste etnokulturalne grupe mogu živeti u dve ili više država, a države koje upravljaju datom teritorijom mogu se menjati tokom istorije. Na primer, istočni deo Poljske i zapadni delovi Ukrajine i Belorusije, u kojima živi grupa etničkih Ukrajinaca, pre Prvog svetskog rata su predstavljali multijezičko pogranično područje na periferiji ruske i austrougarske imperije. Ljudi koji su živeli u ovoj oblasti identifikovali su sebe kao „lokalne” ljude, a ne kao pripadnike nacija (Vermeersch 2009: 436).²⁵ Daleko od centralnih političkih zbivanja, lokalni ljudi sami oblikuju svoj život i svoj identitet.

U malim graničnim oblastima četiri države: jugoistočne Poljske (region Lemko), severoistočna Slovačka (region Prešova), zapadne Ukrajine (Transkarpatska oblast) i severno-centralne Rumunije (Maramureš), smešteni su Karpato-Rusini (Magocsi 2015: 579).²⁶

Na ukrajinsko-rumunskoj granici u zapadnoj Ukrajini, nalazi se grad Černivci koji se posmatra kao jedan od gradova sa najvećim stepenom multietničnosti u Ukrajini. Politička uprava, kao i titularna nacionalna grupa, menjali su se četiri puta u njenoj istoriji (Koziura 2014).²⁷ Četiri najznačajnije nacionalne zajednice u istoriji grada i u današnjoj lokalnoj politici su Ukrajinci, Jevreji, Rumuni i Poljaci (Koziura 2014: 1).²⁸

Poluostrvo Istra se razvilo na raskršću triju velikih evropskih kultura (slovenske, romanske i germanske), a politički konflikti i česte promene granica odredili su specifičnost identiteta: pogranično područje je senzibilino za promišljanje multikulturalnog identiteta. Građani Istre pod multikulturalnošću podrazumevaju primere suživota manjina, borbu za

²⁵ Koristeći *frejmove* kao moment analize, autor naglašava da su rasprostiranje frejmova i njihova rezonanca (način na koji postaju efektivni), uzrokovani kulturnim i političkim okruženjem (Vermeersch 2009: 452).

²⁶ Termin Karpato-Rusini ili samo Rusini se odnosi na istočno-slovenske naseljenike istorijske teritorije koja se naziva Zakarpatje ili Karpatska Rutenija (Magocsi 2015: 578).

²⁷ Černivci i severna Bukovina poznati su po promenama granica i multietničkoj istoriji. Bukovina je bila deo Kijevske Rusije (885-1340), Kraljevstva Poljske (1340-1514) i Kneževine Moldavije (1514-1775), pod austrougarskom upravom (1775-1918), u periodu između ratova Bukovina je postala deo Velike Rumunije (1918-1940 i 1941-45), potom Ukrajinske Sovjetske Socijalističke Republike *Černovci* (1945-1991), a od 1991. Deo je nezavisne Ukrajine (Kaindl 2003).

²⁸ Prema Popisu stanovništva iz 2001. godine, oko 65 različitih nacionalnih grupa živi u Černivcima.

očuvanje svačijeg kulturnog identiteta, odnosno dvojezičnost u govoru i pismu i održavanje kulturnih manifestacija manjinskih zajednica (Bošnjaka, Italijana, Slovenaca). Kao negativni aspekti navode se nedovoljna tolerancija i predrasude prema različitim kulturama i manjinama, te podele u verskom identitetu, kao posledice nedavnog rata (Urošević 2012: 95).

Između Delte, Crnog Mora i Dunava nalazi se istorijski region Dobrudže i on se prepoznaje kao multietnički prostor (Assche and Petruța 2009: 10). Političko-administrativna struktura se menjala nekoliko puta za poslednja dva veka: turska, ruska, „evropska“²⁹, te rumunska. Posle 1989. godine, lokalne vlasti ponovo uvode multietnički diskurs koji je tokom vladavine komunističke partije zaboravljen, a u kojem se ističe da je pre Drugog svetskog rata u gradu živelo 27 etničkih grupa i nekoliko konfesija. Iako danas u njemu većinu čine Rumuni, manjine čine Rusini i manje od dva procenta Grci, vlasti ipak naglašavaju njegov multikulturni identitet (Assche and Petruța 2009: 10).³⁰ U Salini u Dobrudži, biografski narativi ukazuju na suživot i zajedničko odrastanje sa pripadnicima drugih etničkih grupa, učešće u etničkim ceremonijama i događajima iz životnog ciklusa (venčanja, sahrane), čak i odlaske u drugu crkvu, što sve rekonstruiše interkulturalni gradski život (Assche and Petruța 2009: 11).³¹ U Salini, jezik je i dalje marker etničkog identiteta, ali ne na monolitan način. Stanovnici ukazuju na stare stanovnike koji su znali da pričaju četiri ili više jezika, čime se naglašava jedinstvo u različitosti, mirna komunikacija i fleksibilnost etničkih granica. Danas samo manji broj ljudi govori više od dva jezika, a nerumunski jezici su ograničeni na privatnu sferu, ili susedstvo - zajednica Lipovena (Assche and Petruța 2009: 14).³²

²⁹ CED: evropska, međunarodna uprava, u drugoj polovini 19. i početkom 20. veka.

³⁰ Intervjui sa starijim stanovnicima ovoga grada otkrivaju da je tokom upravljanja gradom od strane CED-a, grad bio podeljen na prostor onih koji rade u upravi, i prostor lokalnih radnika i trgovaca. Ono što se danas čini kao „srećna porodica“ jeste podeljeni interetnički život (Assche and Petruța 2009: 11).

³¹ Politika rumunizacije minimizirala je prisustvo manjina i propagirala je folklornu koncepciju manjinskih kultura. Lokalne i regionalne strukture vlasti nastavljaju da koriste veoma slične pretpostavke o kulturi, etnicitetu i multikulturalizmu (Assche and Petruța 2009: 14).

³² Dominacija rumunskog jezika služi kao znak jedinstva, kao što je to bilo i za vreme komunizma. Iako su za vreme uprave CED-a, samo neke grupe poznavale više od četiri jezika (multilingvalni službenici u administraciji i kosmopolitski orijentisani trgovci), ipak je mnogo više ljudi govorilo više jezika, nego što je to danas slučaj, što ukazuje da su fluidnost i kompleksnost granica grupnog identiteta bile veće (Assche and Petruța 2009: 14). Zvanična internet prezentacija grada Saline, promovise grad kao multietnički od najstarijih vremena, u kojem ljudi različitog geografskog i etničkog porekla žive u harmoniji. To je život u svojevrsnom „melting potu” – dobrudžanskom.

Banatski region deli zajednička svojstva sa gore opisanim kontekstima i kao etnički granična regija, on se smestio između rivalskih imperija, Habzburške i Otomanske, a kasnije između rivalskih nacionalnih (nacionalističkih) projekata: mađarskog, srpskog i rumunskog.³³

3.1.1. Banat

Banat predstavlja geografsku regiju i istorijski region, smešten je između reka Moriš, Tise i Dunava, a na istoku se graniči sa planinama južnih Karpata. Zbog svojih reka i geografskog reljefa, Banat je tokom istorije predstavljao jedno od vrata prema Istoku. Trijanonskim sporazumom iz 1920. godine, ratifikovana je podela Banata iz 1918. godine između 3 države: Srbije (oko 33% teritorije), Rumunije (oko 66% teritorije) i Mađarske (oko 1% teritorije).

Korišćenje termina *Banat* dobilo je svoju primenu nakon proterivanja Turaka iz ovog dela Mađarske 1718. godine. Godine 1552, oblast potpada pod osmansku vlast, a po sili Požarevačkog mirovnog sporazuma, pripala je Habzburškoj monarhiji. U periodu 1718-1779, Banat je bio pokrajina pod direktnom upravom Beča, što je imalo značajne posledice za budućnost etničke strukture Banata. Nova vlast je odbacila zahteve starih vlasnika koji su izgubili svoja prava pod turskom vlašću. Nakon toga, ovaj region je postao predmet kolonizacija, planskih, spontanih i prisilnih migracija različitih etničkih grupa. Od 1777. godine, Banat je bio pod mađarskom upravom (Нягулов 1999: 41).

Od 1867. godine, Austrougarska je organizovana kao dualna monarhija (Нягулов 1999: 41). Usled kolonizacija i migracija tokom 18. i 19. veka, sprovedenih od strane austrijskih i mađarskih vlasti, Banat je postao najveće multijezično područje Habzburške monarhije. Međutim, od vremena Prvog svetskog rata, Banat gubi svoju poliglotsku prirodu.

Četiri najznačajnije etničke grupe u Banatu su Rumuni, Srbi, Nemci (narodski: Švabe), kao i manje grupe, Slovaci, Bugari, Česi, Rusini, Ukrajinci, Jevreji, Romi (Нягулов 1999: 41). Posle Prvog svetskog rata i nakon uspostavljanja država Jugoslavije i Rumunije, Banatski Bugari

³³ Teorijski pristupi multikulturalizmu koji različitosti vide kao pretnju društvenom jedinstvu su manjkavi, jednodimenzionalni i zasnivaju se na binarnim opozicijama: jedinstvo/razlika, univerzalizam/partikularizam (Hartmann and Gerteis 2005: 221).

su se našli sa obe strane novostvorene granice. U neposrednoj *blizini granične linije*, između Jugoslavije i Rumunije, nalaze se Modoš (Jaša Tomić) i Bešenovo. Modoš je do 1924. godine pripadao Rumuniji, a razmenom teritorija Modoš je pripao Jugoslaviji, a Žombolj do tada u Jugoslaviji, pripao je Rumuniji. Prema Njagulovu, nakon podele Banata između Jugoslavije i Rumunije, Banatskih Bugara u rumunskom Banatu bilo je oko 10.000, a u jugoslovenskom oko 5.000 (Нягулов 1999: 52). U rumunskom Banatu su ostala dva najznačajnija mesta za zajednicu – Bešenovo i Vinga. Ta dva mesta su bili generatori za dalje rasejavanje - posebno Bešenovo, u druga mesta u Banatu i izvan njega (Нягулов 1999: 54).

U jugoslovenskom Banatu je živeo manji broj Banatskih Bugara, a ni u jednom mestu nisu činili većinu. Prema podacima iz 1935. godine, u Jaši Tomiću, Banatski Bugari su po broju bili na trećem mestu, posle Nemaca i Srba, u Starom Lecu, takođe na trećem, posle Nemaca i Mađara, a u Skorenovcu, odnos Mađara i Banatskih Bugara je bio dva prema jedan. Ni u jednom mestu u jugoslovenskom Banatu, Banatski Bugari nisu činili većinu ni kao katolici (Нягулов 1999: 77). Po poslednjem mađarskom Popisu iz 1911. godine, u Ivanovu ima 2518 stanovnika: Mađara - 49,44%, Bugara - 32, 97%, Nemaca - 17,59% (Нягулов 1999: 56). Godine 1935, broj Banatskih Bugara prema naseljenim mestima je sledeći: Ivanovo - 700, Skorenovac - 500, Konak - 700, Belo Blato - 300, Jaša Tomić - 500, Banatski Dvor - 500 (Нягулов 1999: 77).

Današnji srpski deo Banata je smešten u Autonomnoj pokrajini Vojvodini, a manji broj naseljenih mesta u blizini Pančeva teritorijalno-administrativno pripada Gradu Beogradu. Najveći gradovi u srpskom Banatu su Zrenjanin, Pančevo, Kikinda i Vršac.

Za Vojvodinu se često tvrdi da ima jednu od najheterogenijih etničkih struktura u jugoistočnoj Evropi, a u geografskom smislu Vojvodina je jedna od etnički najraznovrsnijih makro regija u Panonskom basenu (Léphaft, Németh and Reményi 2014). Ova kulturna specifičnost, multikulturalnost Vojvodine, u delu javnosti, a posebno među predstavnicima vlasti, se idealizuje i nekritički prezentuje kao jedinstveno područje u Evropi.³⁴

³⁴ “Broj mešovityh brakova u Vojvodini je verovatno veći nego bilo gde u regionu i bilo gde u Evropi.” (Bojan Pajtić, predsednik Pokrajinske vlade); U Vojvodini su multietničnost i tolerancija bili prisutni “pre nego što su se ti pojmovi otkrili” (Ištvan Pastor, predsednik Skupštine AP Vojvodine). Izvor: <http://www.autonomija.info/otvorena-letnja-akademija-aer-a-u-novom-sadu.html> (02.12.2014). “Vojvodina je na evropskom kontinentu jedinstvena regija, jer se tu sreće mnoštvo identiteta, kultura i jezika, ali i ideja o zajedničkoj budućnosti.” (Boris Tadić, predsednik Republike Srbije). Izvor: <http://www.subotica.com/vesti/tadic-i-pajtic-na-uskrnjoj-misi-u-backoj-topoli-id10571.html> (19.12.2013). Vojvodina je „prepuna specifičnosti i po svemu veoma jedinstvena teritorija” (Miroslav

Tri dominantne etničke grupe – Srbi, Mađari i Nemci, kao i mnogo manjih, ali značajnih grupa, živelo je u Vojvodini na pragu 20. veka. U 20. veku, nastupio je period etničke homogenizacije kontinuiranog karaktera, a izdvajaju se dva velika talasa: posle Drugog svetskog rata i posle 1991. godine (Léphaft, Németh and Reményi 2014: 143).

Između 1991. i 2011. godine, Srem i zapadna Bačka postaju etnički najhomogenije oblasti u Vojvodini (Léphaft, Németh and Reményi 2014: 144). Homogenizacija u Vojvodini je takve prirode da se većinska populacija uvećava, dok se manjinska smanjuje. Srbi čine većinu na regionalnom, odnosno pokrajinskom nivou, dok je na nivou naselja etnička raznovrsnost sa srpskom većinom, direktna posledica smanjivanja mađarske, slovačke, rumunske i drugih zajednica (Léphaft, Németh and Reményi 2014: 155). Istovremeno su prisutne heterogene oblasti u kojima jedna ili više manjina povećavaju svoj procenat učešća u ukupnom stanovništvu na račun većinskog stanovništva. To znači da Vojvodina demografski i multikulturno ne predstavlja jedinstveno područje.

Na prostoru Vojvodine, mogu da se uoče razlike između mađarske nacionalne zajednice u odnosu na druge zajednice u kulturnom identitetu, jer je, kao najbrojnija, mađarska zajednica živela i u gradovima i imala je obrazovanije stanovništvo i veći broj intelektualaca. Druge nacionalne zajednice prevashodno su bile seoske. Oni pripadnici nemađarskih zajednica koji su živeli u gradovima, ubrzo su asimilovani u onu grupu sa kojom su živeli (mađarsku, srpsku, nemačku).

Južni Banat (gde se nalazi Ivanovo) etnički je raznovrstan i jedva da se promenio, za razliku od Vojvodine u celini. Objašnjenja mogu biti relativno zaostajanje i siromaštvo u odnosu na osu Beograd-Novu Sad, pa zbog toga predstavlja manje privlačnu oblast za migracije. Srbi takođe napuštaju ovu oblast u velikom broju zbog ekonomskih i razvojnih problema (Léphaft,

Vasin, pok. sekretar za privredu, zapošljavanje i ravnopravnost polova). Izvor: <http://www.vojvodina.gov.rs/sr/node/32362> (19.12.2013). „Ponosni smo na to da je Vojvodina kuća 26 priznatih nacionalnih zajednica i da je zbog te činjenice ona jedinstvena regija u Evropi”. (Andor Deli, pokrajinski sekretar za obrazovanje, upravu i nacionalne zajednice). Izvor: <http://www.vojvodina.gov.rs/sr/node/31890> (05.02.2014). “...U kojoj svi žive zajedno i koja je jedinstvena u Evropi” (Bojan Pajtić). Izvor: <http://www.vojvodina.gov.rs/sr/node/31257> (01.09.2013). “Ištvan Pastor je istakao da je multikulturalnost ono što našu regiju razlikuje od svih drugih”. (Ištvan Pastor, predsednik Skupštine AP Vojvodine). “Nigde drugo nećete pronaći evropsku regiju koja ima tako šaroliku i bogatu strukturu stanovništva” (Branislav Bugarski, pokrajinski sekretar za međuregionalnu saradnju i lokalnu samoupravu). Izvor: <http://www.vojvodina.gov.rs/sr/node/31692> (08.12.2013).

Németh and Reményi 2014: 145). Banat, u jugoistočnom delu Vojvodine, pokazuje mozaičku i živu sliku etničke strukture: etničke grupe žive u sporadičnim ostrvima uz prisustvo brojnih multietničkih naselja. Geografske zone Vojvodine, poput Deliblatske pešcare i močvare oko Begeja i Tise, održale su svoju raznovrsnu i polarizovanu populaciju (Léphaft, Németh and Reményi 2014: 151).

Multietnička naselja u kojima ne raste populacija najveće etničke grupe su npr. Ivanovo, smešteno u Banatu, Svetozar Miletić, smešten u Bačkoj. Srbi su 1991. godine bili treća najveća zajednica u mestu, posle Mađara i Bugara u Ivanovu, te Mađara i Hrvata u Svetozaru Miletiću, ali se njihova populacija povećava (Léphaft, Németh and Reményi 2014: 154). To važi i za Belo Blato, u kojem su Srbi bili četvrta najveća etnička grupa (Popis 1991. i 2002), da bi njihov broj premašio broj Banatskih Bugara na trećem mestu 2011. godine.

Pored Ivanova i Belog Blata, Banatskih Bugara u malom broju ima u Skorenovcu, Konaku, Jaši Tomiću, kao i Pančevu, Zrenjaninu, Vršcu i Kovinu. Na teritorijalnu disperziju ove etničke grupe uticale su još i migracije selo-grad, kao i ekonomske migracije u druge zemlje (Vučković 2008: 2-3).

Rumunski Banat teritorijalno-administrativno je podeljen na 3 županije: Timiš, Karaš-Severin i Arad. Projekat industrijalizacije u periodu komunizma doveo je značajne populacione promene, jer su kao deo radne snage preseljavani ljudi u banatske i transilvanijske gradove. Broj ljudi nastanjenih u Banatu, a čije poreklo pripada drugim regionima, 1966. godine je iznosio 24,7%, 1977. godine – 27,3%, a 1992. godine procenat je iznosio 31,2 (Toro 2007: 17).

Danas rumunski Banat ima većinsko rumunsko stanovništvo (84 %), oko 7 % Mađara, zatim prema broju slede Romi, Nemci i Srbi, kao i više etničkih grupa sa nešto manjim brojem pripadnika: Ukrajinci, Banatski Bugari, Slovaci, Hrvati, Jevreji i dr. I danas je višejezičnost jedna od važnih karakteristika Banata, iako se ta karakteristika menja i opada. Najveći gradovi u rumunskom Banatu su Temišvar, Arad, Rešica i Lugoš.

Nekoliko naselja Banatskih Bugara u Rumuniji imaju u neposrednoj blizini gradić: Bešenovo i Telepa se nalaze u blizini Semikloša, a Brešća i Denta u blizini Dete. Vinga se nalazi između Arada i Temišvara. Najveći gravitacioni centar za sva ova mesta je Temišvar.³⁵

³⁵ U Rumuniji su živele i druge grupe Bugara – u Munteniji, Olteniji, Besarabiji, Dobrudži. Sve zajednice Bugara imale su agrarni karakter i intelektualna elita je bila srazmerno malobrojna (Нягулов 1999: 55).

4. Položaj nacionalnih manjina u Republici Srbiji - AP Vojvodini i Rumuniji

Položaj nacionalnih manjina može se posmatrati na nivou zakonodavstava i usvojenih pravnih dokumenata, kao i na institucionalnom nivou državnog aparata.

Ustavom Republike Srbije („Službeni glasnik RS“, br. 98/2006) regulisana su prava nacionalnih manjina, kao i Okvirnom konvencijom Saveta Evrope za zaštitu nacionalnih manjina, Evropskom poveljom o regionalnim i manjinskim jezicima, Zakonom o zaštiti prava i sloboda nacionalnih manjina ("Sl. list SRJ", br. 11/2002, "Sl. list SCG", br. 1/2003 - Ustavna povelja i "Sl. glasnik RS", br. 72/2009 - dr. zakon i 97/2013 - odluka US) i Zakonom o nacionalnim savetima nacionalnih manjina ("Sl. glasnik RS", br. 72/2009, 20/2014 - odluka US i 55/2014).

4.1. Službena upotreba jezika i pisama u organima i organizacijama jedinica lokalne samouprave i AP Vojvodine

U Republici Srbiji, pravo na službenu upotrebu jezika manjinskih nacionalnih zajednica garantovano je na različitim nivoima i utemeljeno, kako u pravnim aktima kojima se neposredno reguliše pitanje zaštite manjinskih nacionalnih zajednica, tako i u onima koji za neposredan predmet regulisanja imaju neka druga pitanja, ali dotiču i pitanje službene upotrebe manjinskih jezika.³⁶

Statut AP Vojvodine („Službeni list APV“, br. 20/2014) proklamuje *višejezičnost kao jednu od opštih vrednosti od posebnog značaja za AP Vojvodinu* (član 7.) i nalaže pokrajinskim organima i organizacijama da pomažu očuvanje višejezičnosti, kao i da posebnim merama i aktivnostima pomažu, između ostalog, i upoznavanje i uvažavanje različitih jezika u AP Vojvodini. Statut u članu 24. stav 1. utvrđuje jezike i pisma koji su u službenoj upotrebi u

³⁶ Pravni okvir zaštite ovog prava čine: Ustav Republike Srbije („Službeni glasnik RS“, br. 98/2006), ratifikovani međunarodni ugovori, različiti zakoni, kao i pravni akti doneti na nivou Autonomne pokrajine Vojvodine i na nivou jedinica lokalne samouprave.

pokrajinskim organima i organizacijama, i to: srpski jezik i ćirilčko pismo, mađarski, slovački, hrvatski, rumunski i rusinski jezik i njihova pisma. Isti član, u stavu 2. propisuje i da organi AP Vojvodine u okviru svojih nadležnosti preduzimaju mere u cilju doslednog ostvarivanja zakonom uređene službene upotrebe jezika i pisama nacionalnih manjina - nacionalnih zajednica.

Zakon o zaštiti prava i sloboda nacionalnih manjina i Zakon o službenoj upotrebi jezika i pisama obavezu uvođenja jezika nacionalne manjine u službenu upotrebu vezuju za procentualno učešće pripadnika nacionalne manjine u ukupnom stanovništvu jedinice lokalne samouprave (15%). Imajući u vidu taj kriterijum, nijedan grad ili opština u Vojvodini, nemaju dodatnu obavezu da uvedu neki novi manjinski jezik u službenu upotrebu, jer je to već urađeno čak i uz manju procentualnu zastupljenost manjinskog stanovništva u ukupnoj populaciji.

Međutim, istovremeno, opštine ne mogu ni sužavati postojeći krug jezika u službenoj upotrebi – nezavisno od procenata učešća pripadnika manjinske nacionalne zajednice u ukupnom stanovništvu na njihovoj teritoriji prema rezultatima poslednjeg Popisa, jer im to zabranjuje Zakon o zaštiti prava i sloboda nacionalnih manjina generalnom odredbom o stečenim manjinskim pravima, kao i posebnom odredbom prema kojoj jezik manjine ostaje u službenoj upotrebi u jedinici lokalne samouprave, ako je u trenutku donošenja Zakona (26. februar 2002. godine) bio u službenoj upotrebi.

Polazeći od navedenog, 39 (od ukupno 45) jedinica lokalne samouprave na teritoriji AP Vojvodine, propisale su svojim statutima da je pored srpskog jezika i ćirilčkog pisma, na njihovoj teritoriji u ravnopravnoj službenoj upotrebi i jezik i pismo neke od manjinskih nacionalnih zajednica.

Samo srpski jezik je u službenoj upotrebi u šest jedinica lokalne samouprave (Indija, Irig, Opovo, Pećinci, Ruma i Sremski Karlovci).

Mađarski jezik je u službenoj upotrebi na celoj teritoriji 28 jedinica lokalne samouprave³⁷; **slovački jezik** je u službenoj upotrebi na celoj teritoriji 11 jedinica lokalne samouprave;³⁸

³⁷ Ada, Bač, Bačka Topola, Bela Crkva, Bečej, Vrbas, Vršac, Žitište, Zrenjanin, Kanjiža, Kovačica, Kovin, Kula, Mali Idoš, Nova Crnja, Novi Bečej, Novi Kneževac, Novi Sad, Odžaci, Plandište, Senta, Sečanj, Sombor, Srbobran, Subotica, Temerin, Titel i Čoka. Osim toga, mađarski jezik je u službenoj upotrebi i u četiri naseljena mesta u opštini Kikinda (Banatska Topola, Kikinda, Rusko Selo i Sajan), u dva naseljena mesta opštine Apatin (Kupusina, Svilojevo) kao i u Gradu Pančevu, u naseljenim mestima Vojlovica i Ivanovo.

³⁸ Alibunar, Bač, Bačka Palanka, Bački Petrovac, Bačka Topola, Zrenjanin, Kovačica, Novi Sad, Odžaci, Plandište i Šid. Ovaj jezik je u službenoj upotrebi i u naseljenom mestu Stara Pazova (opština Stara Pazova) i naseljenom mestu Lug (opština Beočin).

rumunski jezik je u službenoj upotrebi u devet jedinica lokalne samouprave;³⁹ **rusinski jezik** je u službenoj upotrebi u 6 jedinica lokalne samouprave;⁴⁰ **hrvatski jezik** je u službenoj upotrebi u jednoj opštini i nekoliko naseljenih mesta;⁴¹ **češki jezik** je u službenoj upotrebi u jednoj opštini;⁴² **makedonski jezik** je u službenoj upotrebi u jednoj opštini i jednom naseljenom mestu;⁴³ **crnogorski jezik** je u službenoj upotrebi u jednoj opštini;⁴⁴ **bugarski jezik** je u službenoj upotrebi u naseljenom mestu Ivanovo u Gradu Pančevu.

Posebna aktivnost, koja se takođe tiče oblasti službene upotrebe jezika i pisma, predstavlja ispisivanje tradicionalnih naziva mesta, obeležavanje imena ulica, trgova, postavljanje tabli na svim državnim ustanovama na teritoriji jedinice lokalne samouprave na svim jezicima koji su na teritoriji određene jedinice lokalne samouprave u upotrebi.⁴⁵

U Ivanovu, naziv naseljenog mesta, table na zgradama škole, doma kulture i mesne zajednice, ispisane su na srpskom, mađarskom i bugarskom (palčenskom) jeziku.⁴⁶

U Belom Blatu, naziv naseljenog mesta ispisan je na mađarskom, slovačkom i srpskom jeziku, a postoji i turistička tabla na kojoj je naziv mesta ispisan i na bugarskom jeziku.

³⁹ Alibunar, Bela Crkva, Vršac, Žitište, Zrenjanin, Kovačica, Kovin, Plandište, Sečanj i u Gradu Pančevu, u naseljenom mestu Banatsko Novo Selo.

⁴⁰ Vrbasu, Bačkoj Topoli, Žablju, Kuli, Novom Sadu i u Šidu.

⁴¹ Gradu Subotica, kao i na teritoriji naseljenog mesta Stara Bingula (Grad Sremska Mitrovica), naseljenih mesta Bački Breg i Bački Monoštor (Grad Sombor), naseljenih mesta Sot i Batrovci (opština Šid), te naseljenom mestu Sonta (opština Apatin).

⁴² Bela Crkva.

⁴³ Plandište i u naseljenom mestu Jabuka u Gradu Pančevu.

⁴⁴ Mali Idoš.

⁴⁵ Praksa pokazuje da, i pored stvorenih tehničkih i kadrovskih uslova za službenu upotrebu jezika i pisama manjinskih nacionalnih zajednica, postoje pripadnici nacionalnih zajednica koji i dalje koriste srpski jezik, što ukazuje na - nedovoljne kapacitete organa da obezbede mogućnost prevođenja (sem u nekoliko opština sa većinskim mađarskim stanovništvom, poput Subotice, Sente, Kanjiže i Ade), na razlike u potrebama različitih nacionalnih zajednica i na razlike u poznavanju maternjeg jezika, te na slabiju obaveštenost pripadnika nacionalnih zajednica o ostvarenim pravima u oblasti službene upotrebe jezika (Intervju vođen sa Borisom Bajićem, samostalnim stručnim saradnikom za inspeksijski nadzor za službenu upotrebu jezika i pisma, 01.03.2015).

⁴⁶ Fotografija trojezične table u Mesnoj zajednici Ivanovo, nalazi se u priložima Fotografije, na strani 281.

* * *

U pojedinim državama na Balkanskom poluostrvu, postoje oblici negiranja manjinskog jezika i identiteta, motivisani romantičarskim principom „jedan narod, jedna država, jedan jezik”. U Republici Bugarskoj, jedini zvanični priznati jezik je bugarski (govori ga 82,5% stanovništva kao maternji), dok svi ostali manjinski jezici i dalje imaju nerešen status, iako je u drugoj glavi Ustava Republike Bugarske u članu 36, alineja 2, propisano da „građani, kojima bugarski nije maternji jezik, imaju pravo da preko paralelnog učenja bugarskog jezika izučavaju i ispoljavaju svoj” (Mutavdžić, Kampuris, Savić 2012: 52). U Grčkoj je priznata samo turska manjina na osnovu sporazuma sa Turskom o recipročnom priznavanju grčke manjine u Turskoj, iz 1923. godine. U Grčkoj, državljanstvo predstavlja jedini kriterijum etničke različitosti (Mutavdžić, Kampuris, Savić 2012: 53).

4.2. Afirmacija multikulturalizma i tolerancije: projekat AP Vojvodine

Pokrajinski sekretarijat za obrazovanje, propise, upravu i nacionalne manjine - nacionalne zajednice sprovodi programe finansiranja aktivnosti organizacija nacionalnih zajednica⁴⁷ i rad i aktivnosti nacionalnih saveta nacionalnih manjina, kojima je sedište na teritoriji AP Vojvodine.⁴⁸ Poseban konkurs se raspisuje za finansiranje projekata u okviru Dekade Roma, čiji prevashodni cilj nije očuvanje identiteta, već inkluzija Roma u društvo, imajući u vidu obim socijalne isključenosti ove populacije kao osnovni problem.

Sekretarijat raspisuje i konkurse za dodelu sredstava crkvama i verskim zajednicama na teritoriji Vojvodine, kojima pripadaju vernici iz više nacionalnih zajednica: Rimokatolička crkva, kojoj pripadaju Mađari, Hrvati, Bunjevci, Banatski Bugari i drugi, Reformatorska hrišćanska crkva i Evngelistička hrišćanska crkva a.v. (Mađari, Nemci), Slovačka evangelistička a.v. crkva, Grkokatolička crkva (Rusini i Ukrajinci), Jevrejska zajednica, Islamska zajednica (Bošnjaci, Romi, Goranci i drugi).⁴⁹

Od 2005. godine sprovodi se i projekat *Afirmacija multikulturalizma i tolerancije u Vojvodini*, kao deo strategije pokrajinske Vlade, a nosilac je navedeni sekretarijat. Afirmisanje

⁴⁷ Finansiraju se projekti udruženja (nevladine/neprofitne organizacije) za očuvanje identiteta nacionalnih zajednica. Najčešće su u pitanju folklorne manifestacije, potom redovne delatnosti i manja investiciona ulaganja, poput nabavke tehničke opreme i slično.

⁴⁸ Finansiraju se tekući troškovi (zakupnina prostora, struja, telefon, internet i sl.), potom projekti institucija i organizacija čiji su oni osnivači, kao i onih institucija i organizacija kojima je suosnivač pokrajinska Vlada (novinsko-izdavačke ustanove, zavodi za kulturu kod pet nacionalnih zajednica), potom fondacije, itd. Nacionalni saveti nacionalnih manjina sa teritorije Vojvodine dobijaju sredstva i iz republičkog budžeta, pa se javlja pojava „duplog finansiranja“, što dovodi do situacije da navedeni nacionalni saveti imaju bolji materijalni položaj u odnosu na nacionalne savete čiji je sedište izvan Vojvodine. Zbog toga su pojedini nacionalni saveti izmestili svoje sedište na teritoriju Vojvodine (Grci, Romi, Aškalije, Egipćani). Osim toga, i lokalne samouprave na čijoj teritoriji je sedište nacionalnog saveta imaju obavezu da finansiraju jedan deo rada saveta. U Novom Sadu sedište imaju slovački, rumunski, ukrajinski, aškalijski, egipćanski i grčki nacionalni savet. Sedište rusinskog saveta je u Ruskom Krsturu, a romskog u Pančevu.

⁴⁹ Prema rečima Milana Aleksića (po obrazovanju profesor istorije), načelnika Odseka za crkve i verske zajednice, u periodu socijalizma država je na sprovodila politiku odvajanja ljude od religije. Zbog toga smatra pozitivnim drugačiji tretman crkava i verskih zajednica od strane države i pokrajine, nego što je to bilo za vreme SFR Jugoslavije. Pozitivno je to što su glavni verski praznici proglašeni za državne, a smatra da bi država trebalo da finansijski pomaže obnovu sakralnih objekata koji su spomenici kulture od izuzetnog i velikog značaja. Crkva neguje univerzalne vrednosti neophodne za funkcionisanje jednog društva i zbog toga veronauka u školama pomaže usvajanju moralnih vrednosti koje su narušene u vremenima društvene krize. (Iz intervju sa Milanom Aleksićem od 02.02.2016. godine).

multikulturalizma predstavlja projekat kompleksnije prirode imajući u vidu broj učesnika, broj institucija i organizacija kao koorganizatora, kao i namenjena finansijska sredstva. Ciljna grupa i krajnji korisnici su učenici osnovnih i srednjih škola (deca između 14 i 19 godina). Osnovni cilj projekta jeste „umirivanje međunacionalnih tenzija”⁵⁰ a dugoročni cilj je razvijanje duha tolerancije, međusobnog uvažavanja i poverenja kod građana AP Vojvodine.⁵¹ Dugoročna vizija projekta ima izraz u formuli: „Da svi žive zajedno, a ne jedni pored drugih“.

Osnovni projekat se sastoji od više potprojekata, među kojima su: sportska takmičenja - „Kup tolerancije”; televizijski kviz u znanju iz istorije i kulture nacionalnih zajednica sa prostora Vojvodine - „Koliko se poznajemo”, za učenike srednjih škola; „Edukativno putovanje” koje se realizuje za učesnike navedenih projekata; projekat „Etno dan” (trenutno se ne realizuje), čija je ideja prezentacija elemenata kulture i identiteta nacionalnih zajednica, tako što prezentaciju jedne nacionalne zajednice izvode predstavnici iz druge nacionalne zajednice; „Kamp bez granica” - za učenike srednjih škola (16 godina i stariji) - učenici delegirani iz svojih škola ne predstavljaju tim svoje škole, nego se formiraju mešoviti timovi iz različitih škola, tako da je svaki tim po strukturi višenacionalan. Tako se stvaraju jače veze među njima, jer se tokom takmičenja bore za iste ciljeve u okviru svoje ekipe.

Ideja projekta afirmacije multikulturalizma je da postane deo vaspitno-obrazovnog procesa u Vojvodini.⁵²

Postoji potreba za boljim upoznavanjem i većom interakcijom među grupama. Izjave poput: „Nije mi bitno što je on Mađar, ili Slovak”, ili, „ja njega ne doživljam *tako*”, prema

⁵⁰ Osnova za projekat predstavljala je analiza o međuetničkim incidentima iz 2003. i 2004. godine u Vojvodini i informacija, koju je na osnovu te analize usvojila pokrajinska Vlada (tada Izvršno veće AP Vojvodine). Širi kontekst projekata odnosi se na posledice raspada zajedničke države i ratove na prostoru bivše SFRJ.

⁵¹ Posle 10 godina realizacije, utisak organizatora je da se mnogo slobodnije govori o ovoj temi nego na samom početku. Tada mediji i javnost nisu u potpunosti shvatali značenje reči *multikulturalizam* i *tolerancija*. Međutim, organizatori nisu nailazili na probleme iako je postojala bojazan. Čini se da su ovim projektom građanima probuđena sećanja na „ona vremena” (SFR Jugoslavije) na koja se danas malo ko žali. Slabije razumevanje projekta zabeleženo je kod građana koji su izbegli sa ratnih područja 90-ih godina. (Iz intervju sa Marijusom Rošuo, načelnikom Odeljenja za ostvarivanje prava nacionalnih manjina – nacionalnih zajednica u okviru sekretarijata, od 24.07.2015. godine).

Projekti interkulturalnog karaktera poput ovog, prvi put se realizuju u Vojvodini. U SFRJ su Ustavom definisani „narodi i narodnosti”. Politika u vezi sa nacionalnim identitetima je bila strogo kontrolisana jer se želeo sprečiti razvoj nacionalizma. Socijalistička ideologija, u odnosu na nacionalna pitanja, sprovođila se uz slogan i načelo „bratstvo i jedinstvo” među narodima i narodnostima.

⁵² Više informacija nalazi se na sajtu sekretarijata:

http://www.puma.vojvodina.gov.rs/etext.php?ID_mat=1301&PHPSESSID=t9c9dearl5j7f9p4o4hesnoaq2 (03.04.2015).

Marijusu Rošuu ukazuju na stavove koje je potrebno transformisati. Zapravo je *bitno* što je neka osoba Mađar, Slovak ili Rumun, to treba prihvatiti i uvažavati. To je cilj projekta afirmacije multikulturalizma i on predstavlja dugoročan proces na kraju kojeg se, bez straha, prihvataju svi ljudi bez obzira na nacionalnu, versku ili drugu pripadnost. Iz kontakata sa ljudima iz međunarodnih organizacija i institucijama, organizatori projekta afirmacije multikulturalizma navode da nisu čuli za sličan projekat u inostranstvu.

U okviru projekta, radi se i evaluacija stanja međuetničkih odnosa. Naučno istraživanje je sprovedeno 2007. godine, a 2015. ponovo su prikupljeni podaci, ne na istom uzorku, nego na istom uzrastu kao 2007. godine. Jedan od zadataka je da se napravi strategija istraživanja kojom bi se ista generacija anketirala tokom srednje škole u razmaku od 2 godine.

4.3. Položaj nacionalnih manjina u Rumuniji

U Rumuniji, službena upotreba jezika i pisma nacionalnih manjina, mediji i informisanje na jezicima nacionalnih manjina, obrazovanje, kao i njihova zastupljenost u parlamentu, regulišu se zakonima na državnom nivou. Zakon 215/2015 o lokalnoj samoupravi, reguliše pitanje službene upotrebe jezika i pisma, dok se Zakon 188/1999 o statusu javnih funkcionera, kao i Zakon 340/2004 o instituciji gradonačelnika u određenim aspektima bave ovim pitanjem. Prema Zakonu 215/2015 o lokalnoj samoupravi, nacionalna manjina ostvaruje pravo na službenu upotrebu jezika i pisma ukoliko u naseljenom mestu ima najmanje 20% pripadnika date grupe.

Rumunija posvećuje pažnju i naučnoj analizi multikulturalizma. U Klužu-Napoki, u Transilvaniji, deluje Institut za istraživanje problema nacionalnih manjina.

U početnom periodu tranzicije u Rumuniji, sporovi oko manjinskih prava su bili u vezi sa jezikom i religijom nacionalnih manjina – njihovim položajem u javnoj sferi, te javnim isticanjem nacionalnih simbola (Stroschein 2014: 2). Osnovna linija dijaloga, polemika, pa i određenih društvenih sukoba na relaciji većina-manjina, dešavala se između Rumuna i etničkih Mađara.⁵³ Međutim, Rumunija je ipak bila u stanju da uspostavi zajedničke institucije i politike

⁵³ Mađari čine oko 7% stanovništva Rumunije, što je oko 1 milion i 400.000 ljudi. Taj broj ukazuje na određenu jačinu koja stoji iza političkih zahteva u vezi sa položajem grupe i ostvarivanjem prava. Mađari su do Prvog svetskog rata bili titularna grupa, a nakon toga, to su postali Rumuni. Snažna neslaganja i sporovi između mađarske manjine i Rumuna su određivala njihove odnose početkom tranzicionih

koje regulišu manjinska pitanja tokom 90-ih godina (Stroschein 2014: 2). U tom smislu, međuetnička interakcija u centralnoj i istočnoj Evropi ne odlikuje se samo tolerancijom, nego i procesima kojima se iznalaze mogućnosti za mirnu koegzistenciju i stabilno funkcionisanje društva.

Naziv naseljenog mesta ispisan je i na banatsko-bugarskom jeziku u Bešenovu i Brešci. U Vingi, tabla je jednojezična, ali se naziv mesta na rumunskom, mađarskom i banatsko-bugarskom isto piše i izgovara. Nazivi udruženja Banatskih Bugara u svim mestima su pored rumunskog, ispisani i na banatsko-bugarskom. Naziv gimnazije u Bešenovu, ispisan je na rumunskom i književnom bugarskom; naziv opštine i mesnog saveta u Bešenovu ispisan je na banatsko-bugarskom i rumunskom jeziku, što važi i za tablu Muzeja bugarske manjine.⁵⁴

U Banatu obrazovanje na maternjem jeziku, pored mađarske grupe, ostvaruje i srpska i nemačka nacionalna manjina. Banatski Bugari ne raspolažu resursima (udžbenicima, autorima) kojima bi mogli ostvariti pravo obrazovanja na maternjem jeziku. Matična država Bugarska nema mogućnosti da im pomogne u udžbenicima na banatsko-bugarskom jeziku/dijalektu, ali im pomaže u vezi sa književnim bugarskim jezikom. U Bešenovu, Brešci i Vingi, u školama se uči bugarski književni jezik. Banatskih Bugara u rumunskom Banatu, prema mojim procenama, ima između 6 i 7 hiljada.

Prema rumunskom izbornom zakonu, sve etničke manjine, prepoznate od strane Vlade, među kojima su i Bugari u Banatu, imaju garantovano mesto u donjem domu parlamenta, što se primenjuje nakon pada Čaušeskuovog režima.

* * *

U Bugarskoj, Banatski Bugari ne predstavljaju nacionalnu manjinu, već subnacionalnu, etnografsku, regionalnu grupu. Međutim, neki aspekti odnosa koji se razmatraju u kontekstu multikulturalizma u Banatu mogu se posmatrati i na primeru Banatskih Bugara u Bugarskoj i to kroz verski i jezički mešovite brakove, te u odnosu na asimilacionizam.

procesa. To se odnosi na pobunu Mađara u gradu Trgo-Murešu, problem u vezi sa tim koje ličnosti i heroji iz nacionalne istorije mogu biti javno prikazani, čije tumačenje određenih istorijskih perioda je merodavno, čija istorija je za dati grad važnija (Kluž-Napoka), kako će se zvati centralni gradski trgovi, pojedine ulice, itd.

⁵⁴ Tabla-oznaka opštine Staro Bešenovo i Mesnog saveta Staro Bešenovo, nalazi se u priložima Fotografije, na strani 281.

Može se reći da društveni konteksti u smislu položaja nacionalnih manjina u Srbiji i Rumuniji, imaju slične karakteristike, a da se razlike odnose na etno-demografske činjenice, odnosno na broj njihovih pripadnika u ove dve zemlje. U pokrajini Vojvodini, za razliku od Rumunije, dodatna pažnja se posvećuje projektima afirmacije multikulturalizma kao vrednosti koju bi trebalo negovati i unapređivati.

5. Društveni kontekst istraživanja

Pošto ovim istraživanjem želim da utvrdim prirodu i međusobne veze rodnog, etničkog i religijskog identiteta Banatskih Bugarki, veoma je bitno predstaviti osnovne karakteristike onih segmenata društvenog konteksta u okviru kojih se navedene identifikacije ispoljavaju i čijim okvirom su određeni. Teme ovog potpoglavlja su empirijske karakteristike potiskivanja i revitalizacije religije, te rodnih režima u socijalizmu i postsocijalizmu.

5.1. Potiskivanje i revitalizacija religije

Ogist Kont (Auguste Comte), Karl Marks (Karl Marx), Emil Dirkem (Émile Durkheim) i Maks Veber (Max Weber), otvoreno ili skriveno, ugradili su ideju sekularizacije u same temelje sociologije kao naučne discipline. U tom smislu, sekularizacija ne predstavlja samo teoriju religijskih promena, već je ona opšta teorija društvenih preobražaja, pa se ona razume kao sastavni deo *modernizacije* (Sekularizacija 2007). Razmatranje teorija sekularizacije svoj zamah je imalo pedesetih i šezdesetih godina 20. veka, ali osnovne ideje sekularizacije imaju svoj osnov u dobru prosvetljenosti.

U određenom smislu, ideja sekularizacije je jednostavna: modernizacija neizbežno vodi društvo ka opadanju religioznosti, kako u društvu, tako i u svesti pojedinaca. Međutim, „upravo ova ključna ideja se pokazala pogrešnom“ (Berger 2008: 13). Prvo, sekularizacija na društvenom nivou nije neophodno povezana sa sekularizacijom na nivou individualne svesti. Iako su pojedine verske institucije izgubile moć i uticaj u mnogim društvima, stara i nova religijska verovanja i praksa nastavile su svoju egzistenciju u životima pojedinaca. Drugo, verski

identifikovane institucije mogu odigrati značajne društvene i političke uloge, čak i kad nemaju većeg uticaja u društvu u kojem te institucije deluju. Treće, religijska verovanja i praksa poprimile su nove institucionalne forme, a ponekad bi dolazilo do velike eksplozije religijskog žara. I konačno, sekularizaciju permanentno prati pokret kontrasekularizacije (Berger 2008: 13).

Kritike teorija sekularizacije kreću se u istom pravcu kao i kritike teorija modernizacije. Naime, sve do 60-ih godina 20. veka, modernizacija je razumevana kao univerzalni proces koji se može predvideti i primeniti u svim društvima. Međutim, istraživanja su pokazala da se modernizacijski procesi događaju ne samo u odnosu na generalni kontekst, već i u odnosu na istorijske i strukturalne karakteristike svakog lokalnog konteksta, naime, pojedinog društva (Jakelić 2003: 69).

Pad religioznosti je počeo u zapadnoevropskim zemljama, gde je proces sekularizacije prvo zabeležen. U severozapadnoj Evropi sekularizacija nije državno nametnuta, što ne znači da država u taj proces nije umešala prste, već da „postoji uočljiva autonomija koja karakteriše društvene promene vezane za sekularizaciju u severozapadnoj Evropi“ (Мартин 1994: 125).

S druge strane, u drugačijem istorijskom i ideološkom kontekstu, sekularizacija kao potiskivanje religije je bila deo državne politike socijalističkih evropskih zemalja, što je rezultiralo padom religioznosti kako u religijskim ponašanjima, tako i u religijskim verovanjima. Jugoslovenski Ustav iz 1963. godine definisao je religioznost kao privatnu stvar građana, što je, inače, bilo utemeljeno na marksističkom antireligijskom stavu i jugoslovenskoj politici koja se žestoko protivila javnom ispoljavanju veze između religijskog, konfesionalnog i nacionalnog identiteta, a time i nacionalizma (Jakelić 2003: 74-75). Ako je u određenom društvu primarno zastupljen individualizam kao vrednost i norma ponašanja, onda će ta činjenica dovesti do individualistički usmerene religioznosti. I obrnuto, ako je u nekom društvu kolektivizam jedna od značajnih vrednosti i norma društvenih odnosa, onda će tip religioznosti koji u tom društvu preovlađuje imati kolektivistički karakter. Ispovedanje vere u bivšoj SFRJ bilo je pitanje kolektivne, a ne individualne identifikacije. Kada je navedenim jugoslovenskim Ustavom religija bila smeštena u sferu privatnosti i porodičnih vrednosti, tada su parohije i župe postale jedini institucionalni nosioci pravoslavlja i katolicizma. U tom smislu, *religija je individualizovana kao stvar kolektiva, a ne kao stvar pojedinaca.*

Komunističko vođstvo u istočnoj Evropi posebno je bilo represivno prema Rimokatoličkoj crkvi u prvim godinama nakon Drugog svetskog rata.⁵⁵ Vatikan je posmatran kao instrument svetskog imperijalizma, pa su države prekidale ili ograničavale odnose između Rimokatoličke crkve u datoj državi i Vatikana, odnosno te veze su stavljane pod kontrolu države (Doellinger 2012: 220). Održavanje javnih religijskih okupljanja – poput hodočašća, u zemljama socijalizma/komunizma u kojima je najzastupljenija hrišćanska konfesija katolicizam, zahtevalo je odobrenje države.⁵⁶ Vremenom, rigidnost odnosa države prema Rimokatoličkoj crkvi je popuštala, pa je tokom 60-ih, 70-ih i 80-ih godina u ovim državama sloboda religije postajala veća.⁵⁷

U Bugarskoj je 1949. godine usvojen Zakon o veroispovedanju, koji je zabranio veze Katoličke crkve sa Vatikanom (Нягулов 1999: 317). Vlasti su prema crkvi sprovodile represivne mere. Biskup Eugenije Bosilkov, koji je imao razvijene veze sa Banatskim Bugarima u Bugarskoj, osuđen je od strane komunističkih vlasti na smrtnu kaznu i ubijen. Na njegovo mesto došao je Nikola Kalčev, Banatski Bugarin iz Bardarskog Gerana, koji je administrirao biskupijom od 1952. do 1964. godine (Нягулов 1999: 319). Tokom perioda komunizma u

⁵⁵ U Čehoslovačkoj je do 1951. godine, 3.000 od ukupno 6-7 hiljada sveštenika, kao i 8.000 od ukupno 12.500 hiljada kaluđera i sestara, bilo osuđeno na zatvorske kazne ili su poslani u radne kampove (Doellinger 2012: 221). Trinaest od 17 čehoslovačkih biskupa u tom periodu komunizma je bilo ili u zatvoru, ili u kućnom pritvoru (Doellinger 2012: 221). Tokom perioda političke liberalizacije, 60-ih godina, mnogi od onih koji su bili osuđeni na duže zatvorske kazne su bili pušteni iz zatvora (Doellinger 2012: 221). Tokom 70-ih i 80-ih godina, aktivnosti tajne crkve u Slovačkoj su bile veće, štampana je periodika i knjige o teologiji, filozofiji, katehizmu, crkvenoj istoriji, papine enciklike, u samizdat formi (Doellinger 2012: 224).

⁵⁶ Slovačka tajna crkva, zajednica vernika koja je organizovala religijske aktivnosti i uopšte delovala nezavisno od državne kontrole. Osamdesetih godina, članovi ove zajednice su postali veoma aktivni u javnoj sferi života i uspeali su da mobilišu katolike u podršci svojim zahtevima za veće religijske slobode (Doellinger 2012: 215). U sklopu ovog pokreta, osnovni elementni religijskog života - bogoslužnje, molitve, versko obrazovanje i publikovanje tekstova i knjiga, razvijali su se nezavisno od restrikcija kojima je bila podvrgnuta zvanična crkva u Čehoslovačkoj (Doellinger 2012: 218).

⁵⁷ Za Hodočašće u Velehradu, u Čehoslovačkoj, povodom obeležavanja 1.100 godišnjice od smrti Svetog Metodija, koji je zajedno sa Svetim Ćirilom doneo hrišćanstvo i slovensku liturgiju u Veliku Moraviju u 9. veku, vlasti u nameri da umanje religijski značaj ovog događaja, nisu dali odobrenje papi Jovanu Pavlu Drugom da prisustvuje događaju (Doellinger 2012: 225). U ovom hodočašću, katolički aktivisti su “transformisali tradicionalno hodočašće u prostor gde se katolici mogu javno sresti u velikom broju, kako bi obavljaju liturgiju slobodno i otvoreno” (Doellinger 2012: 226).

Bugarskoj, na 20 godina zatvora osuđen je i Banaćanin, sveštenik Marislav Bančev iz Bregara, koji je živeo u Gostiliji (Нягулов 1999: 318).⁵⁸

U uslovima odsustva slobode religije, državna regulacija učešća u ritualima i ceremonijama, te restrikcija širenja religijske literature, dovodi do *prekida* religijske tradicije (Tchepournaya 2003: 379). Prekid religijske tradicije u socijalizmu drugačije je prirode od religijske situacije u Zapadnim zemljama Evrope, u kojima je religija imala oslabljenu ulogu usled prilagođavanja religijskih institucija modernitetu, kao i zbog unutrašnjeg razvoja crkve (Tchepournaya 2003: 380). Međutim, i na zapadu i na istoku Evrope, slabljenje „crkvenosti“ dovelo je do nekih sličnih rezultata: mlađi/e i visokoobrazovani/e, tragali su za ličnom religioznošću, nezavisnom od institucija, te su se na Zapadu pojavili novi religijski pokreti, a u Sovjetskom savezu stvaraju se nezavisne religijske zajednice (Tchepournaya 2003: 380).

* *

Pojam povratka svetog, inaugurisao je Danijel Bel (Daniel Bell), u čuvenom Memorijalnom predavanju posvećenom Hobhausu 1977. godine - *The Return of the Sacred? The argument on the Future of Religion*, u kome će oštro dezavuisati teoriju posvetovljenja i nagovestiti povratak svetog (Ђорђевић 1994: 8). U periodu koje će uslediti posle toga, navedeni pojam počće široko da se upotrebljava u raspravama o religijskoj situaciji mnogih savremenih društava (Blagojević 2005: 105). Razmatrajući religijsku situaciju u SFRJ početkom osamdesetih godina 20. veka, Srđan Vrcan je uočio elemente usporavanja sekularizacijskih procesa (Vrcan 1986). Revitalizacija religije u jugoslovenskom društvu javila se na tri nivoa: putem vezanosti ljudi za religiju i crkvu, povećanjem društvenog značaja religije, te posredstvom unutrašnjih religijskih promena (Vrcan 1986: 156-157).

Nakon pada socijalizma/komunizma u istočnoj i jugoistočnoj Evropi nastupa trend revitalizacije religije, odnosno desekularizacije, što je empirijski zabeleženo (Blagojević 2011).⁵⁹ Empirijska utvrđenost revitalizacije religije u postsocijalizmu, odnosi se i na Srbiju, Rumuniju i

⁵⁸ Još jedno poznato svešteno i monaško lice među Banatskim Bugarima, bio je dr Ivan Sofranov iz Bardarskog Gerana, rođen 1923. godine. Bio je međunarodno angažovan, između ostalog kao predavač u Rimu i zamenik glavnog urednika i saradnik Bugarske sekcije Radio Vatikana (Нягулов 1999: 319).

⁵⁹ Istraživanje koje se odnosi na Španiju, Francusku, Holandiju, Veliku Britaniju, Dansku, Norvešku, Island i Švedsku je pokazalo da demografski faktori koji mogu uticati na desekularizaciju su fertilitet (religioznije žene rađaju više nego sekularne žene) i imigracija (neevropski imigranti imaju tendenciju da budu više religiozni od domaće populacije (Kaufmann, Goujon, Skirbekk 2012).

Bugarsku u kojima žive Banatski Bugari. U sve tri države, većinska hrišćanska konfesija je pravoslavna, koju karakterišu tesne veze između religijskog i nacionalnog identiteta (Vasić 2010), te su Banatski Bugari, budući katolici, manjina u odnosu na pravoslavnu većinu.

U postsocijalizmu, desekularizacija predstavlja pomeranje klatna na drugu stranu od forsirane i veštački stvorene sekularizacije (Флере 1994: 206). Sergej Flere smatra da su se društva u kojima je došlo do sloma socijalizma, našla u krizi identiteta, zbog nedostatka legitimacijske osnove političkog sistema i smatra da će se u ovim društvima obnoviti „etnoreligiozni legitimacijski obrasci“ (Флере 1994: 206). Stoga je pojava nacionalizma „presudan početni faktor religijskih promena u smeru desekularizacije na prostoru bivše Jugoslavije“ (Blagojević Mirko 2005: 138), a deprivatizacija religijskog života najvažnija značajka religijskih promena u postsocijalizmu, što je čini drugačijom od savremene deprivatizacije na Zapadu (Blagojević Mirko 2005: 246). Desekularizacija u ima simboličku ulogu i na političkom nivou, zbog prisustva crkvenih lidera u javnosti, posebno na važnim državnim događajima.

Na području bivše SFRJ, nije se revitalizovala religija *per se*, nego religija i religioznost kao političke i nacionalističke pojave u okviru lokalnog i etnocentričnog. Religija je ušla „više u prećutni, nego eksplicitni aranžman sa društvom i državom“, zajednički sa njom uposlena u odbrani ugroženih kultura i nacija sukobljenih u ratu. Religija je bila deo legitimiteta novonastalih država, te je imala svrhu integracije i homogenizacije nacionalnih i konfesionalnih pripadnosti (Blagojević Mirko 2005: 136). Revitalizacija religije se nije doticala pojedinca, njegove lične religioznosti i ličnog izbora, nego je imala karakteristike „retradicionalizacije, retotalizacije i rekolektivizacije“ (Vrcan 1999: 58).

Kiš Deneš (Dénes 2015) je, analizirajući desekularizacijske procese u postsocijalističkoj Rumuniji, kako na nivou individualne religioznosti, tako i na nivou crkvene organizacije, opisao Rumuniju kao jednu od najreligioznijih država u Evropi. Istražujući crkve mađarske manjine u Rumuniji - Rimokatoličke crkve i Reformatorske hrišćanske crkve, autor pokazuje revitalizaciju religije i obnovu značaja crkve (Dénes 2015: 33) Aktivnosti ovih crkava nisu čisto religijskog, već i nacionalnog karaktera i odvijaju se u okviru civilnog društva.⁶⁰

⁶⁰ Za razliku od pravoslavne crkve u Rumuniji, koja civilne aktivnosti realizuje u saradnji sa državom, delovanje „mađarskih crkava“ autor je uporedio sa zapadnim modelom gde se deprivatizacija religije dešava unutar sfere civilnog društva (Dénes 2015: 33). Međutim, trebalo bi imati u vidu da se hrišćanske konfesije prilagođavaju društvenom kontestu i postavlja se pitanje koji oblik delovanja bi pogodio Rimokatoličkoj i Reformatorskoj hrišćanskoj crkvi ako bi imale naglašene veze sa državom, kao što je to slučaj sa pravoslavnom crkvom.

Istraživanje sprovedeno u Bugarskoj 4 godine od pada komunizma, registruje desekularizacijske promene. Religija i crkva su važni za 36% ispitanika, a žene i starije osobe pridaju veći značaj religiji nego muškarci i osobe u aktivnom dobu. Podaci iz 1992. godine pokazuju da samo oko 10% hrišćana identifikuje sebe kao „veoma religiozne“, svaka četvrta osoba odlazi na bogoslužnja (Bogomilova 2005: 15). Istraživanje urađeno 8 godina nakon političkih promena u Bugarskoj, pokazalo je da mali procenat ljudi praktikuje religiju kao životni stil, koja uključuje doktrinarno znanje, striktno pridržavanje hrišćanskog morala i ritualnih praksi (Bogomilova 2005: 15).⁶¹ Religioznost je u velikoj meri nominalnog karaktera.⁶²

Religijska tradicija je posebno važna u seoskim okruženjima, u kojima živi većina Banatskih Bugara/ki. Istraživanje praznika, rituala i festivala u moldavskom selu Rasčajeti⁶³, koje se nalazi u blizini jugoistočne granice sa Ukrajinom i u neposrednoj blizini samoproglašene države Transnistrije, utvrdilo je razlike u obeležavanju praznika između urbane i ruralne sredine, nestanak sovjetskih praznika iz javnog života, pad u obeležavanju nacionalnih praznika na selu, dok se desekularizacija zapaža u povećanju proslavljanja većih i manjih religijskih praznika u seoskim domaćinstvima (Cash 2011: 183).

Jedan od markera desekularizacije je i hodočašće, koje ima važnu ulogu u konstrukciji rodnog, etničkog i religijskog identiteta. Nalazi istraživanja će odrediti da li su Banatski Bugari/ke kao hodočasnici/e u svetište Marija Radna u Rumuniji novi/e u veri, ili je u pitanju stara praksa, te da li postoje promene u ovom aspektu vere u postsocijalizmu. Lidija Radulović je u istraživanju pravoslavnih vernica u istočnoj Srbiji pokazala da su žene vernije hodočasnice od muškaraca, a da ritual hodočašća na posredan način legitimiše patrijarhalne konstrukte uloga žene u porodici i uloge čuvarica nacija i religijske tradicije (Radulović 2009: 46).

Uzimajući sve navedeno u obzir, kontekst de/sekularizacije ću dovesti u vezu sa perspektivom srednjeg ranga, što odgovara nivou etničke grupe. Sve tri države u pogledu odnosa prema religiji i crkvi u socijalizmu i postsocijalizmu dele slične okolnosti: u socijalizmu marksistička ideologija ateizma, a u postsocijalizmu značajnija uloga religije u društvu.

⁶¹ Prema podacima sa Popisa stanovništva 2001, konfesionalna pripadnost u Bugarskoj je sledeća: pravoslavci – 82%; muslimani – 12,2%; katolici – 0,6%; protestanti – 0,5%; Jermeno-Gruzijci – 0,1% Izvor: www.nsi.bg/census/religion (15.07.2015).

⁶² Istraživanje iz 1999-2000. pokazuju da je etnička situacija u Bugarskoj mirna, da etničke i religijske razlike ne čine najbronije razloge za potencijalne sukobe. Studija iz mesta Kubrata, koji u velikom broju naseljavaju Turci, u skladu su sa prethodno navedenim (Bogomilova 2005: 18).

⁶³ Moldavski (rumunski): Răscăieți

Varijacije u religijskom identitetu Banatskih Bugara/ki u Srbiji, Rumuniji i Bugarskoj, takođe će biti razmotrene.

5.2. Rodni režimi u socijalizmu i postsocijalizmu

Rodni odnosi u socijalizmu oblikovali su se tokom četiri decenije, paralelno sa procesom izgradnje socijalizma kao jednog drugačijeg sistema (Gal and Kligman 2000: 47). Posle Drugog svetskog rata, države su menjale do tada vladajuće modele privatno-javnih odnosa i pošto je rod sastavni deo definisanja navedenih odnosa, to shvatanja o rodnim odnosima utiču na oblikovanje političko-ekonomskih aranžmana društva (Gal and Kligman 2000: 47), etničkog i religijskog identiteta. Rodni aspekt promena u privatno-javnim odnosima u socijalizmu/komunizmu pre svega se tiče uključivanja žena u radnu snagu. U reprezentativnoj studiji o zemljama Istočne i Centralne Evrope – *Politike roda nakon socijalizma. Komparativno-istorijski esej*, Suzan Gal (Susan Gal) i Gejl Kligman (Gail Kligman) konstatuju da su odnosi između muškaraca i žena, kao i njihov odnos prema državi, u socijalističkim zemljama drugačije prirode od onog u zemljama sa klasičnom parlamentarnom demokratijom i državama blagostanja. Iako su u obe grupe zemalja na snazi bile rodne nejednakosti, rodne konfiguracije su drugačije prirode (Gal and Kligman 2000: 5).

Međutim, kako na Zapadu, tako i u zemljama evropskog socijalizma žene su postale deo radne snage i to je omogućio skup više faktora. Pod uticajem feminističkog pokreta iz 1960-ih i 1970-ih godina, majke su počele da posmatraju plaćeni rad kao način ličnog ostvarenja, što zauzvrat može uticati na kvalitet života njihove dece. Međutim, bilo je i drugih problema, kao što je pad u platama muškaraca, posebno kod onih sa nižim nivoima obrazovanja, što je takođe navelo majke da traže plaćeni posao kao način da se održi porodični standard na duži rok. Statistika reflektuje u sve većem broju trend majki koje traže plaćeni posao (Crowley 2014: 114). Paralelno sa dramatičnim povećanjem učešća žena u radnoj snazi, značajan procenat majki odlučuje da ostane kod kuće sa svojom decom (Crowley 2014: 114), ali se i mogućnost honorarnog posla ponovo favorizuje (Crowley 2014: 127).

U socijalističkim sistemima režim roda bio je pod uticajem programa industrijalizacije, koji se primenjivao ulaganjem velike količine rada, a male količina kapitala. Za ostvarenje

projekta socijalizma bila je neophodna sva radna snaga bez obzira na pol. Žena, je dakle, radila više, jer je radila i u kući. Međutim, bilo je promena u domaćinstvu. Socijalistički režim pokušao je da brine o određenim aspektima brige o deci, kućnim poslovima, briga za bolesne i starije osobe, pored zdravstvenog sistema (Verderi 2005 : 92). U socijalizmu se promenio položaj žene na bolje samom činjenicom da se povećao broj zaposlenih žena: „odnosi moći jenjavaju i pokazuju izvesnu promenu u korist žene“ (Papić 2012: 48), a takođe su olakšani uslovi odgajanja dece (Papić 2012: 52).

Žarana Papić i Marina Blagojević smatraju da je jugoslovenski socijalizam bio projekat modernizacije, ali da „ravnopravnost“ nije bila dovršena. To je bio projekat koji je koegzistirao sa patrijarhalnim nasleđem, posebno u privatnoj sferi života. Odnos među polovima i u privatnoj i u javnoj sferi je „konzerviran i zaustavljen“ na stupnju „diskretno modernizovane patrijarhalnosti“. Žarana Papić konstatuje da je od tako definisanog društvenog života „dalek model drugačijeg života“, te da je žena ostala „pasivna, društveno neangažovana, ophrvana kućom“ (Papić 2012: 69).

Na neki način, upravo je patrijarhalno nasleđe u privatnoj sferi života omogućilo egalitarizam u javnoj. Eksploatacijom ženskih resursa obezbeđivao se „višak“ koji je mogao da omogući proširenje društvene egalitarnosti. Žene su bile neka vrsta „unutrašnje kolonije“, slično kao što su u kapitalizmu „rezervna armija rada“, kao što je to, uostalom, bilo i poljoprivredno stanovništvo. Ženski rad, u javnoj i u privatnoj sferi života po svom obimu je nadmašivao rad muškaraca, kao što je to i danas slučaj (Blagojević Hjuson 2012).

Nosioci socijalističkih ideja, želeći da prevaziđu građansko društvo, zadržavali su njegove bazične vrednosti u pogledu rodnih odnosa. Kao negativnu pojavu Žarana Papić ocenjuje nepostojanje polemičkih sukobljavanja u vezi sa konceptom kulture, pre svega oko novog načina posmatranja ljudskih odnosa, odnosa u porodici i vaspitanja. Ta pitanja su prebivala u polju stihijnosti i bila „bitno nepovezana sa progresivnim društvenim načelima koja su ih regulisala“ (Papić 2012: 103). Zaposlenje žene ne mora da znači i njenu emancipaciju, jer je ostala u porodici sa istim obavezama koje je imala i kad je bila samo domaćica (Papić 2012: 47). „Uronjenost u porodicu“ ostaje njena osnovna determinanta. Pošto se društvena emancipacija žena smatrala rešenjem položaja žena *u porodici*, to govori koja se uloga žena i dalje smatra primarnom (Papić 2012: 52).

U socijalizmu je logika dihotomije privatno/javno imala svoj produžetak u domaćinstvu. Disidentski autori u mnogim zemljama socijalizma konstruisali su „javni prostor“ unutar

domaćinstva, kao muški prostor (Gal and Kligman 2000: 51). Taj rad je bio omogućen zahvaljujući podeli posla u domaćinstvu, prema kojem žena daje podršku ukupnom blagostanju članova porodice, a time i javnim segmentima društva.

Vesna Čulinović Konstantinović je, istraživanjem statusa žene u seoskom društvenom životu, pokazala da je žena promovisana u veći društveni status najčešće kada su muškarci iz nekog razloga bili onemogućeni u tome (Papić 2012: 48). Seoska poljoprivredna domaćinstva su pretrpela radikalnu transformaciju zbog ograničenja u veličini privatnog poseda (Jugoslavija, Bugarska), ili zbog potpunog ukidanja privatnog zemljišnog poseda i njenom kolektivizacijom (Rumunija), što je uticalo na promenu statusa u društvu žena i muškaraca sa sela, te na promenu rodni odnosa u domaćinstvu, budući da se povećala potreba za radnom snagom u okviru industrije.

Uzimajući u obzir navedene karakteristike rodni režima, navodim vladajuće percepcije o rodu u periodu socijalizma:

- Vladaju zdravorazumska načela „normalnosti“ odnosa među polovima (Papić 2012: 69). Patrijarhalne vrednosti, kojom je uspostavljena vlast muškaraca toliko su duboko usađene u sve naše psihičke strukture da predstavljaju našu drugu prirodu, odnosno socijalni „habitus“ (Burdije 2001), što opredeljuje naše svakodnevno ponašanje tako da ostaje neprimetno ili se interpretira kao „prirodno“, „normalno“, jedino prihvatljivo (Milić 2011: 165). Gal i Kligman zaključuju da je u zemljama socijalizma zajednička karakteristika fundamentalni značaj „prirodnih razlika“ među polovima (Gal and Kligman 2000: 5).
- Učešće žena u radnoj snazi, učinio je žene i decu manje zavisnim od muža i oca (Gal and Kligman 2000: 48).
- U socijalizmu se smatra da je žena sama odgovorna za svoj neravnopravan i pasivan položaj u društvu (Papić 2012: 104), a rešavanje tog problema zavisi od njenih vlastitih snaga i „sprege privatnih uticaja i okolnosti“ (Papić 2012: 105).

- „Snagom inercije čak i mlade generacije ponavljaju obrasce prethodnih generacija, jer uviđaju da je snaga tradicionalnog kolektivnog mentaliteta i dalje jaka i da ne toleriše velike promene“ (Papić 2012: 106).
- Muško i žensko su zasebne kategorije, čime se negiraju njihove zajedničke ljudske mogućnosti (Papić 2012: 104).
- Fundamentalna distinkcija između privatnog i javnog je ostala u svakodnevnom i privatnom životu (Gal and Kligman 2000: 48).
- Socijalizacija domaćičkog rada je delimično ostvarena, ali domaćički rad ostaje javno nevidljiv i nevrednovan kao takav (Gal and Kligman 2000: 48).

U tom smislu, postsocijalistička transformacija rodni odnosa može da se razume jedino ako se posmatra kao delom oblikovana samim socijalizmom (Gal and Kligman 2000: 47).

Ketrin Verderi zapaža da, posle pada socijalizma, funkcije preuzete od strane države u pravcu rodne ravnopravnosti ponovo postaju feminizovane i vraćaju se u domaćinstvo. Studije pokazuju da postsocijalističke zemlje, a sada članice Evropske unije, idu u različitim pravcima u razvoju rodne politike (Velluti 2014: 80). Lisabonski sporazum ima za cilj da ojača pravnu dimenziju rodne ravnopravnosti, ali ne precizira rodne podele rada, uticaj hijerarhija moći na učešće žena u javnoj sferi života (Velluti 2014 : 81). Od posebnog značaja je nespremnost da se prizna uloga privatne sfere života na socijalne i ekonomske odnose (Velluti 2014: 82).

Mnoge od bivših socijalističkih zemalja Istočne, Centralne i Jugoistočne Evrope imaju problem siromaštva žena, koje je uzrokovano smanjenjem učešća žena na tržištu rada tokom perioda tranzicije. Statistike pokazuju da su u većini socijalističkih zemalja žene u većoj meri bile pogođene nezaposlenošću. Razlog leži u sektorskim razlikama u (ne)uspešnosti sprovođenja privatizacije, odnosno, u polnoj strukturi sektora ekonomije (Gal and Kligman 2000: 57). S druge strane, u novom privatnom ekonomskom sektoru, više je muškaraca preduzetnika, nego preduzetnica (Gal and Kligman 2000: 59). Paralelno sa tim, postoje situacije kada žena obavlja više manjih i honorarnih, kratkoročnih poslova, čijim obavljanjem zarađuje prosečno više novca od muškarca (Gal and Kligman 2000: 81). Bugarska naučnica, Krasimira Daskalova, ukazuje

takođe na veći procenat nezaposlenih žena od muškaraca u Bugarskoj, nakon masovne privatizacije koja je počela 1996. godine (Daskalova 2000: 340), te da zaposlene žene zauzimaju niže pozicije u hijerarhiji, kao i one pozicije sa manjim mogućnostima za napredovanje (Daskalova 2000: 341).

U literaturi se takođe navodi da je nesigurnost dominantna karakteristika postsocijalističkih zemalja i njihovih privreda, kao posledica drastične promene i transformacije društvenih institucija u periodu tranzicije. Neizvesnost stoji u suprotnosti sa visokim stepenom sigurnosti, što je bila karakteristika socijalizma, koja je išla zajedno sa ograničenim mogućnostima izbora (Holloš and Bernardi 2009: 317).

Što se tiče braka i porodičnih odnosa, reakcija mladih ljudi u takvim društvenim okolnostima utiče na demografiju - niska stopa nataliteta javlja se kao posledica uslova na tržištu rada, povećanje nezaposlenosti i za muškarce i žene, ali posebno za žene (Holloš and Bernardi 2009 : 315).⁶⁴ Pad nataliteta pogađa sve etničke grupe, posebno one sa malim brojem pripadnika/ca, kao što su Banatski Bugari. Demografski pad je prisutan u Srbiji i Rumuniji, a posebno je visok u Bugarskoj.

Istraživanja u zemljama bivše Jugoslavije pokazuju da se u oblasti rodni odnosa i identiteta prepoznaju „pobednici“ i „gubitnici“ tranzicije. Pobednici tranzicije (visoko obrazovani, urbani, mlađi, više fleksibilni, tehnološki pismeni) imaju veću mogućnost da praktikuju egalitaran model rodni odnosa. Oni preispituju sebe u ideološkom kodu „modernosti“ i „evropejstva“, dok se gubitnici tranzicije prilagođavaju „ekonomiji preživljavanja“ u kontekstu retradicionalizacije (Blagojević Marina 2013: 34). Istraživanje u glavnom gradu Bugarske je utvrdilo tri modela roditeljstva: tradicionalni porodični odnosi – žena odgaja decu i obavlja kućne poslove, suprug zarađuje i upravlja novcem; takmičarski porodični odnosi – žena nije zaposlena, suprug je hranioc porodice, ali i učestvuje u odgajanju dece pre ili nakon posla; ravnopravni odnosi – česta su pojava kada su muškarci nezaposleni (Dimova 2010). Etnografska studija iz Centralne i Istočne Evrope otkriva nekoliko različitih putanja ženskih života, koji predstavljaju nove odnose maskuliniteta i feminiteta: muškarac hranitelj - žena potrošačica;⁶⁵

⁶⁴ Za mlade bračne parove u postsocijalizmu, idealizovana prošlost je pozadina na osnovu koje se donose reproduktivne odluke. U socijalizmu postojale su pogodnosti socijalnih usluga, jednakost, itd. (Holloš, Bernardi 2009: 331).

⁶⁵ Etnografski podaci u stratumima menadžera i visokoplaćenih profesija, ukazuju na to da muškarci i žene posmatraju domaćice kao pozitivan signal muškosti (Gal and Kligman 2000: 74).

ravnopravni partnerski odnosi ⁶⁶; neprijateljski odnosi u kojima žena smatra da je bolje da odgaja decu bez muža.

Rodni modeli su u vezi sa klasnim podelama: samo elita usvaja model hranilac/domaćica, ravnopravni partnerstki odnosi važe za žene koje napreduju u hijerarhiji društva - preduzetnice, dok žene iz radničke klase smatraju da mogu da žive bez muža i one imaju najslabiji emotivni odnos sa partnerima (Gal and Kligman 2000: 82). Žene iz radničke klase se razvode od muža kada smatraju da su u podređenom položaju. Iako obavljaju veći deo posla u domaćinstvu i brige o deci, one se razvode kada muževi ne pokazuju spremnost za pružanje pomoći u onoj meri koja im omogućuje profesionalni angažman, to jest, kada smatraju da su podređene u bračnim odnosima (Gal and Kligman 2000: 83).

Regina Dascal (Reghina Dascal) smatra da su u ruralnom okruženju u postsocijalčkoj Rumuniji i dalje na snazi patrijarhalni odnosi u domaćinstvu. Žena je prenosnica tradicije, socijalizatorka novih generacija i glavni učesnik svih ceremonija i rituala. Ipak, iz tradicionalnih uloga u prenosu kulture, žena izvlači lični osećaj ponosa i samopouzdanja. Autorka zapaža da se zbog povećanja nezaposlenosti - kojom su pogođeni i muškarci, pojavljuje i obrnuta slika patrijarhalnih rodni odnosa: muškarac je u kući i nezaposlen, a žena je glavna hraniteljka porodice. Međutim, iako u takvim situacijama muškarac provodi više vremena u kući, nije došlo do promena u poretku obavljanja kućnih poslova, niti je žena postala dodatno podređena u donošenju odluka: muškarac je glava, ali žena je vrat (Dascal 2004).

U postsocijalizmu se transformišu institucije kojima je konfigurisan rodni režim u socijalizmu - ekonomske, političke i domaćinstvo. Promenama koje nastaju društvenom krizom nije stvoren jedinstveni rodni režim, niti je reč o replici rodnog režima iz socijalizma. Neke od osnovnih karakteristika rodni režima u postsocijalizmu su:

- Postoje višestruke putanje kojima su otvorene mogućnosti za jedne grupe, a zatvorene za druge. Povećala se ekonomska nejednakost, pa su rodni odnosi posredovani njima (Gal and Kligman 2000: 56).

⁶⁶ Same ispitanice svoje odnose sa muževima nazivaju partnerskim.

- Žene na selu ostale su i u „tranziciji“ u nepovoljnijem položaju od ostalih, tj. od manjine (gradsko, muško, obrazovano stanovništvo), što ukazuje na pojave kontinuiteta, dugog trajanja (Blagojević Marina 2013: 35).
- Zadržavanje određene rodne asimetrije: različito ulaganje vremena žena i muškaraca u plaćene i neplaćene aktivnosti. Žene više obavljaju aktivnosti vezane za neplaćeni rad, a muškarci za plaćeni. Sabiranjem plaćenih i neplaćenih aktivnosti, dobija se podatak da žene rade više od muškaraca (Blagojević Marina 2013: 133).
- Transformacija privatne sfere u pravcu egalitarnosti ogleda su u činjenici da sve veći broj aktivnosti vezanih za kuću i decu, žene i muškarci obavljaju „zajedno“ (Blagojević Marina 2013: 133). Izranja nova vrsta konsenzusa na nivou rešavanja svakodnevnih problema, novi obrasci „normalnosti“ (Blagojević Marina 2013: 135), što se odnosi na mlađe generacije. U pitanju je prelazni oblik rodnog režima.
- Muškarci su traumatizovani, jer imaju veoma ograničene mogućnosti da u javnoj sferi ostvare ulogu „hranioca“ porodice, što je dovelo do „krize maskuliniteta“ (Blagojević Marina 2013: 134).

II TEORIJSKO-METODOLOŠKI OKVIR I CILJ ISTRAŽIVANJA

U ovom delu rada, definišem cilj istraživanja i postavljam hipoteze, te se bavim teorijskom problematizacijama rodnog, etničkog i religijskog identiteta i konceptom intersekcije.

1. Cilj istraživanja i hipoteze

Cilj istraživanja je da se ispituju načini na koje se u različitim političkim, društvenim i kulturnim kontekstima oblikuju rodni, etnički i religijski identiteti pripadnika/ca etničke grupe Banatskih Bugara, sa akcentom na identitet Banatskih Bugarki.

Prva hipoteza istraživanja glasi da rodni, etnički i religijski identitet imaju različite konfiguracije u odnosu na kontekstualne razlike između Srbije, Rumunije i Bugarske, kao i u odnosu na broj pripadnika/ca ove grupe u sve tri države.

Druga hipoteza istraživanja se odnosi na karakteristike rodnog identiteta u uslovima zadržane patrijarhalnosti u ruralnim sredinama i manjeg uticaja javne sfere u postsocijalizmu na rodne identitete u privatnoj sferi života.

Političke promene do kojih je došlo u sve tri zemlje posle socijalizma/komunizma, uticale su na promenu društveno-političkog statusa nacionalnih manjina i na pravnu regulativu položaja žena. **Hipoteza 3:** da rodni identiteti bitno utiču na konstrukciju etničkog i religijskog identiteta i da su vidljive promene u javnoj sferi života u smislu afirmacije etničkog i religijskog identiteta, kao i promene u pravcu rodne ravnopravnosti.

Hipoteza 4: Žene u većoj meri od muškaraca utiču na očuvanje etničkog i religijskog identiteta, što zavisi od stepena religioznosti: što je veća religioznost žena, to je veća mogućnost očuvanja etničkog i religijskog identiteta. **Poslednja hipoteza** je da se metodom intersekcionalnosti ovo može pokazati.

2. Teorijski okvir

Teorijska problematizacija rodnih identiteta ima svoj osnov u dihotomijama između *muškog* i *ženskog*, između kulture i prirode, kao i između javnog i privatnog. Univerzalne kulturne primene zapisane su kao prirodne u sistemu rodnih razlika i ispoljavaju se distinktivnim rodnim ulogama. Ukazujem na rodne razlike u obavljanju domaćičkih poslova, posebno u seoskim domaćinstvima, koja su najzastupljenija u ovom istraživanju.

U okviru poglavlja koje se bavi etničkim identitetom, bavim se vezom između tumačenja istorije i nacionalnog identiteta i problematizujem odnos Banatskih Bugara, kao istorijske bugarske dijaspore, prema bugarskom nacionalnom identitetu. Pored toga, ukazujem na značaj zastupanja interesa grupe u javnoj sferi života, kao i na značaj bogoslužjenja na maternjem jeziku. Najznačajniji element etničkog identiteta je jezik, na čije očuvanje utiču rodne uloge žena, a društvena dinamika očuvanja etničkog manjinskog identiteta zavisi od karakteristika multikulturne sredine.

U okviru religijskog identiteta, bavim se ulogom religije u simboličkoj konstrukciji identiteta zajednice i značajem religije za odbranu kulture i njenom ulogom kao markera etničkog identiteta. Religijski identiteti će biti drugačiji u situaciji kada je manjina homogena i koncentrisana u naseljenom mestu i kada broj pripadnika etničke grupe u naseljenom mestu nije velik. Za to je relevantan kontekst odnosa religije i etniciteta, na šta utiču stepen religioznosti, identifikacija sa religijskim nasleđem, karakteristike religijskog pluralizma i državna kontrola religije.

Intersekcija roda i religija se odnosi na problem rodnih razlika u religioznosti. Empirijska činjenica prema kojoj su žene religioznije od muškaraca, za sada nema definitivno utvrđenog objašnjenja. Ukoliko se ovim istraživanje utvrdi da su žene religioznije od muškaraca, uloga žena u prenosu i očuvanju etničkog i religijskog identiteta će biti značajnija od uloge muškaraca.

U okviru potpoglavlja o konceptu intersekcije, iznosim njegove osnovne karakteristike i okolnosti nastanka. Imajući osnov u antirasnom feminizmu u Americi, intersekcija je popunila prazninu u razumevanju položaja žena u (američkom) društvu. Rod se ne može posmatrati izolovano od drugih oblika identiteta, jer on deluje sam po sebi, nego u sadejstvu (intersekciji) sa drugim identitetima – rasnim, etničkim, klasnim, itd. Istraživanje intersekcije rodnog, etničkog i religijskog identiteta Banatskih Bugarki, prilagođavam društvenom kontekstu interkulturalnosti u

kojem veze između „etničkih kultura“ nisu hijerarhijski organizovane, kao i kontekstu rodni režima u socijalizmu i postsocijalizmu u Srbiji, Rumuniji i Bugarskoj.

2.1. Rodni identitet

Značenje *muškog* i *ženskog*, istorijski je promenljivo, formirano je kroz svakodnevne interakcije i uokvireno širim diskursima i posredovanjem institucija (Gail and Kligman 2000: 4). U ovom radu, pod *rodni identitetom* podrazumevam socijalno i kulturno proizvedena shvatanja o muško-ženskim razlikama, koje strukturiraju reprodukciju i promene identiteta u svakodnevnom životu i institucionalizovanim praksama društva. U institucionalnim promenama, shvatanja o rodni razlikama nalaze se u intersekciji sa drugim centralnim društvenim identitetima - etničkim i religijskim. Rodni identitet nije stabilni socijalni konstrukt, već on ima dinamički karakter.

Problematizovanje rodni identiteta ima svoj koren u tumačenju odnosa između prirode i kulture, te privatne i javne sfere života i ovim problemom bave se mnogi autori/ke (Papić 2003; Ivanović 2003; Blagojević Marina 2002. i dr). Naime, „svet očinstva i muškaraca odvaja se kao svet *kulture*, dok se materinstvo i svet žene poistovećuju s onim nižim svetom – svetom prirode“ (Papić 2003: 16). Patrijarhalni okvir tumačenja odnosa privatnog i javnog, suštinski je odredio da je prostor privatnog života ženama jedini socijalni okvir delovanja (Stanković, Markov 2011: 321), te je ženina materinska uloga element koji se nalazi u temelju suprotnosti između privatne i javne sfere (Papić 2003: 24). Iz navedenih dihotomija, izvedene su statusne razlike u društvu. Žena je *bliže* prirodi, jer su njeno telo i život čvršće vezani zakonima vrste i njene aktivnosti su *niže*, nemaju dovoljnu kulturnu vrednost, te žene nisu imale prava na jednaku društvenu moć (Papić 2003: 16). Žensko polje privatnog je „pregledno, predvidljivo i statusno neuvaženo“ područje društvenosti, dok je javno polje društvenosti, polje muškaraca, područje vlasti, autoriteta, moći i drugih nadličnih kategorija (Papić 2003: 18). Naravno, te suprotnosti nisu prirodne datosti, nego kulturne operacije. Bivajući neopravdano vezana za niža vrednovanja, ostala je prekrivena značajna *posredujuća* uloga žene od prirode ka kulturi - rađanje, socijalizacija dece, spremanje hrane. Time se uskratila njena *preobražavajuća* dimenzija, odnosno transformacija iz *presnog* u *pečeno* (Papić 2003: 16-17).

Kada se utvrdilo značenje navedenih dihotomija - simbolička identifikacija žena sa manje vrednovanim svetom prirode, a identifikacija muškaraca sa više vrednovanim svetom kulture, došlo je do potrage za univerzalizmom rodne asimetrije (Ivanović 2003: 418). Šeri Ortner, koja je pokušala da dokaže da žene nisu manje vredne, jer su bliže prirodi samo je potvrdila opoziciju između prirode i kulture (Ivanović 2003: 419). Pokušaji za dostizanje univerzalnosti u društvenim naukama, takođe su vodili u rodni esencijalizam koji podrazumeva fiksno značenje bez mogućnosti da uhvati „istorijske procese putem kojih dolazi do promene sistema značenja“ (Ivanović 2003: 421). Time se sugeriše da postoji „transcedentni, nadistorijski princip socijalne organizacije“ (Camaroff 54, navedeno prema: Ivanović 2003: 424). Postalo je jasno da rodni identiteti i odnosi ne mogu da budu razmatrani nezavisno od problematizovanja složenog odnosa između definicija roda i drugih relevantnih kategorija – klasa, etnička i religijska priadnost, generacija (Ivanović 2003: 427).

„Vladavina muškaraca“, kako je naziva Pjer Burdije, jeste (bila) istorijska i empirijska činjenica. Snaga muškog poretka leži u tome da se, nemajući potrebe za opravdanjem, muškocentrizam nameće kao neutralno stanovište (Burdije 2001: 17). Svojstvo vladajućih je da su u stanju da učine da se njihov poseban način postojanja prizna kao univerzalan (Burdije 2001: 85). Takav sistem rodne vladavine potpuno je preokrenuo odnos uzroka i posledice, odnos između kulture i prirode. Pošto društveni karakteri muškosti i ženskosti nisu smatrani društvenom činjenicom u dirkemovskom smislu, društvena asimetrija po polovima ostala je neistraženo područje društvenih nauka i „istorijske svesti društva o samom sebi“ (Papić 2003: 18). Preispitivanjem odnosa prirode i kulture, dovele su se u pitanje „istorijske opozicije dveju nedodirljivih sfera“ (Papić 2003: 15), a u prirodnim utvrđenostima muškosti i ženskosti, pronalazila se „izgubljena istoričnost“ (Papić 2003: 15). To je zapravo „arheologija istorijskog nesvesnog“ (Burdije 2001: 77), koja ne predstavlja biološku ili psihološku razliku između polova kakvu pravi, npr. psihoanaliza, nego istorijski konstrukt koji je sposoban da se menja promenama istorijskih uslova proizvodnje (Burdije 2001: 77). Da bismo shvatili *rod*, mora se ući u „oblike klasifikacije“ kojima mi gradimo svet, dirkemovskim rečnikom rečeno (Burdije 2001: 11).

Podela između polova prisutna je u objektivnom poretku stvari. Na primer, u kući, u čitavom društvenom svetu, otelovljena je u telima, u habitusu agenasa, te funkcioniše poput sheme opažanja, mišljenja i delovanja (Burdije 2001: 15-16). Univerzalnost u shemama koje su u prirodi svih habitusa, proizvedena je pod sličnim uslovima, dakle objektivno su usaglašene, istorijski transcendentalne, te funkcionišu kao matrice za percepcije, mišljenja i delovanja svih

članova društva i nameću se agensima kao superiorne (Burdije 2001: 49). Ove sheme mišljenja, univerzalne kulturne primene zapisuju kao prirodne u sistemu razlika (Burdije 2001: 15). Žene ovu predstavu primenjuju na čitavu stvarnost, a posebno na odnose moći u kojima su uhvaćene: sheme misli su proizvod otelovljenja ovih odnosa (Burdije 2001: 49).

Univerzalno priznato prvenstvo muškaraca potvrđuje se i u objektivnosti produktivnih i reproduktivnih aktivnosti, koje su zasnovane na polnoj podeli proizvodnog rada, te rada biološke i društvene reprodukcije, koja daje muškarcu glavno priznanje u društvu (Burdije 2001: 49). Muškocentrična predstava biološke i društvene reprodukcije je ulog u objektivnosti zdravog razuma, kao opšta saglasnost o smislu praksi (Burdije 2001: 49). U tom smislu, strukture vladanja su proizvod neprestanog rada reprodukcije (Burdije 2001: 51). Do nedavno su rad na reprodukciji obezbeđivale tri glavne instance - porodica, crkva i škola, kojima je zajedničko da deluju na nesvesne strukture. Porodica je ta kojoj, bez sumnje, pripada glavna uloga u reprodukciji muške vladavine i muške vizije - u porodici se sprovodi rano iskustvo polne podele rada, i legitimne predstave o toj podeli garantovane su običajnim pravom i upisane su u govoru (Burdije 2001: 118). Još jedan institucionalni faktor koji doprinosi reprodukciji podele rodova je država, koja pored pravila i zabrana javnog patrijarhata, odobrava i pravila i zabrane privatnog patrijarhata i ta pravila su upisana u sve institucije „zadužene za upravljanje i regulisanje svakodnevnog života domaćinstva“ (Burdije 2001: 120). Kućna zajednica je jedno od mesta na kojem se ispoljava vladavina muškaraca, ali „princip *ovekovečivanja* odnosa materijalne i simboličke sile, koji se u njoj vrši, nalazi se u suštini izvan ove zajednice, u instancama crkve, škole ili države“ (Burdije 2001: 159, podvukao S.V).

Ako prema statistikama kvalifikovaniji poslovi pripadaju muškarcima, a oni sa manje „kvaliteta“ pripadaju ženama, to je zbog toga što se svako zanimanje, bilo kakvo da je, smatra kvalitetnim zato što ga obavlja muškarac (Burdije 2001: 85). Neki položaji su toliko teški za žene, zato što su skrojeni po meri muškaraca (Burdije 2001: 88). Rodna otuđenost je osnova posebne privilegije: muškarci su obučeni da prepoznaju društvene igre čiji je ulog bilo koji oblik vladanja. Sa druge strane, žene imaju negativnu privilegiju da ne budu žrtve igara u kojima se takmiči za privilegije, kao i da njima ne budu obuzete, bar direktno, u prvom licu (Burdije 2001: 105).

Na osnovu etnografskog materijala utvrđeno je da univerzalno važenje polarizacija može biti osporeno, da žene nisu uvek pridružene prirodi, kao što ni muškarci nisu uvek pridruženi kulturi (Radulović 2009: 66). Pravo razumevanje nastalih promena u položaju žena i odnosa

među polovima može da se izvede analizom „mehanizama i institucija ovlašćenih da osiguraju održavanje poretka rodova“ (Burdije 2001: 117). Glavna promena je u tome što se muška vladavina ne nameće kao sama po sebi razumljiva, očigledna, zbog kritičkog rada feminističkog pokreta. Oспорavanje očiglednosti ide zajedno sa promenama u položaju žena u društvu: pristup srednjem i visokom obrazovanju, najamnom radu i uopšte prisustvo u javnoj sferi, udaljavanje od domaće sfere i reproduktivnog rada, kasnije stupanje u brak i korišćenje kontraceptivnih sredstava, smanjenje broja članova porodice. Tu su i smanjenje stope zaključenih brakova i povećanje stope razvedenih brakova (Burdije 2001: 122-123). Porast žena koje rade nije mogao da ne utiče na promenu odnosa među polovima u porodici – obavljanje kućnih poslova i promenu tradicionalnih muških i ženskih modela (Burdije 2001: 123-124). Muškarci nastavljaju da vladaju poljem moći, pre svega ekonomskim, a žene ostaju u privatnom domenu, ili onim vrstama društvenog angažmana koje su ekstenzija ovih prostora u domaćinstvu: socijalne službe, zdravstvo, vaspitne ustanove, simbolička proizvodnja (književnost, novinarstvo, umetnost).

* * *

U 19. veku, uticajna naučna debata se odnosila na Engelsovu knjigu *Poreklo porodice, privatne svojine i države* (Moore 1995: 46). Marks i Engels su stajali uz zahtev za ravnopravnošću i društvenom jednakošću i vezivali su ideju emancipacije žena za buduće socijalističko društvo, što se odnosi i na njihove saborce. Isto tako je i šire intelektualno okruženje, blisko marksizmu, imalo puno razumevanje za promenu pozicije žena u društvu (Milić 2011: 154). Međutim, feministička misao je uvek imala svoju autonomnu teorijsku poziciju i „praktično-teorijsko stajalište“ koji su odražavali potrebu autonomnog i nezavisnog iskazivanja kao individualnih i društvenih subjekata (Milić 2011: 155). Neofeministički talas u 20. veku se grana na dve struje - jednu koja želi da feminizam postavi na pristojnu udaljenost od marksističkih zamisli i iskustava (radikalni i liberalni feminizam), i drugu koja ima volju da se osloni na marksističku tradiciju i da je revitalizuje uz kritičke reinterpretacije i rekonstrukcije (Milić 2011: 155). Ova druga struja je izvršila teorijski postupak *dodavanja žene* ili *uključivanja roda* u određeni kategorijalni okvir, u kojem žene prvobitno nisu bile prisutne, ili se tragalo za empirijskom evidencijom u vezi sa različitim aspektima ženskog društvenog postojanja, što bi omogućilo da se žene učine vidljivim znakom u javnoj i naučnoj komunikaciji (Milić 2011: 157).

U marksističkoj misli, žena ne postoji kao poseban „društveni objekat i politički subjekat izvan klase“ (Milić 2011: 154, podvukao S.V). Žene su subsumirane u klasi potčinjenih, radničku klasu, koja se bori protiv eksploatacije u kapitalizmu. Njihovo oslobođenje posmatra se kroz horizont revolucionarne borbe klasnog subjekta, tj. radnika, čije su žene samo drugo polno lice. Marksizam nije u stanju da rodnu diferencijaciju posmatra kao bazičnu (Milić 2011: 156).

Marksistički koncept radne snage neutralan je u odnosu na pol (Milić 2011: 157). Pojedini teoretičari/ke neofeminističke orijentacije početkom 70-ih pokušali/e su da učine zanimljiv proboj u marksističku teorijsku paradigmu, ne sa stanovišta zaposlenih žena, već sa suprotnog kraja, sa stanovišta žena nezaposlenih u industriji i javnoj sferi – domaćica. Ovaj proboj je izazvao debate i u literaturi je poznat kao *debata o domaćem radu* (Gardiner 1975; Secombe 1974; Smith 1978. Navedeno prema: Milić 2011: 158). Tada se u društvenoj teoriji, kao i u marksizmu, poslovi koje žena obavlja u privatnoj sferi – u kući, posmatraju kao prirodno obeležje polnosti, a društvena egzistencija žena je određena biološkom razlikom - činjenicom da su majke. Zbog toga je stanovište marksizma bilo da ženina polnost u društvu treba da se izmeni uključivanjem u društvo kroz radnu produktivnu ulogu. Međutim, teoretičari/ke neomarksističke i neofeminističke orijentacije pokušali/e su da ovo shvatanje promene, pošto su ovoj aktivnosti žena pristupali kao obliku rada, da bi zatim moglo da se utvrdi kakvu ulogu ovaj rad ima u teoriji kapitala. Ove teoretičarke su želele da revalorizuju rad miliona žena koji je u istoriji ostao nevalorizovan (Milić 2011: 158). Oni/e su pošli od pretpostavke da je kućni rad presudan za kapitalizam, jer sve ono što ulaže njegova porodica u ukupnu reprodukciju radnika kao ljudskog bića, a pre svega žena kroz neplaćeni domaći, reproduktivni rad, predstavlja trošak proizvodnje, koji se u kapitalizmu ne priznaje. U tom smislu, ženski neplaćeni rad ulazi direktno u profit i višak vrednosti, a istovremeno je neplaćen, nepriznat i eksploatisan (Milić 2011: 158-159).

Marksizam je, propuštajući da razume sferu reproduktivnih aktivnosti, zanemario i marginalizovao važne aktivnosti za društveni opstanak: negu i odgoj male dece, bolesnih, invalida, starijih ljudi, koji su danas u sklopu socijalnih odgovornosti države blagostanja. Slično se odnosi i na proces socijalizacije naraštaja koji se odvija u porodici. U navedenim aktivnostima žene su glavni akteri, bez obzira na to da li se aktivnosti obavljaju u porodici, nepriznato od strane države i nevidljivo od strane društvene zajednice, ili su aktivno zaposlene u socijalnim institucijama društva. Bez navedenih aktivnosti, društvena reprodukcija je nezamisliva (Milić 2011: 161).

Naravno, naučna analiza domaćinstava nije započela marksističkom mišlju, već ona predstavlja važnu tačku promišljanja i u prethodnim vremenskim periodima. Feministkinje naglašavaju da je veza između ženskog reproduktivnog i nereproduktivnog rada, ono što definiše pozicije žena u društvu (Moore 1995: 53), te da veza između domaćičkog i nedomaćičkog rada svakako nije konstantna, već je predmet istorijskih determinisanosti (Moore 1995: 46). Rodna podela rada i istorijski razvoj porodice su teme koje imaju dugu tradiciju u analizi društava.

Feminističke naučnice već dugo debatuju o distinkciji između privatnog i javnog, koja manje predstavlja opis društvenih odnosa, a u većoj meri ideologiju koja proizvodi razdvojenost između aktivnosti, koje su bez sumnje tesno povezane (Gail and Kligman 2000: 17). Domaćički rad, koji pripada privatnoj sferi života i u rodnim teorijama se posmatra kao rad, „u smislu da zahteva trošenje određene ljudske energije, da se vrši sa određenim sredstvima i da se njime zadovoljavaju određene ljudske potrebe“ (Milić 2011: 158). On ne proizilazi iz tržišnih ili proizvodnih komponenti društva, već iz sistema reprodukcije društva u najširem smislu (Milić 2011: 160). Muškarci u poslovima u domaćinstvu „ne učestvuju, ili učestvuju retko i/ili malo i tada je to uglavnom u formi delimičnih i povremenih zadataka“ (Stanković, Markov 2011: 323).

Feminističko-marksistička ekonomiskinja, Hajdi Hartman (Heidi Hartmann), smatra da promene u podeli poslova u domaćinstvu dolaze paralelno sa promenama na političkom i ekonomskom nivou društva. Na osnovu podataka o vremenskom budžetiranju koji se odnose na 60-e i 70-e godine 20. veka, Hartman konstatuje da muškarci čije su žene zaposlene, ne provode više vremena u obavljanju domaćičkih poslova u odnosu na one muškarce čije su žene nezaposlene, odnosno koje su domaćice. To je pokazalo da, iako su žene spremne da dele sa muškarcima finansijski teret za porodicu, muškarci nisu spremni da podele teškoće u vezi sa domaćinstvom (Hartmann 1987: 125).

Zbog obavljanja poslova u dve sfere, žene u socijalizmu su bivale iscrpljene obavezama. S druge strane, imale su osećaj moralne superiornosti u domaćinstvu, zbog centralne uloge u njemu, a takođe su ostvarile autonoman osećaj lične vrednosti i samopouzdanja, zbog učešća u radnoj snazi. Međutim, obim poslova i obaveze koje su žene imale pred sobom, stvarao je viktimizaciju i krivicu da nikada nisu sposobne da urade dovoljno, posebno kada je u pitanju roditeljstvo (Gal and Kligman 2000: 53). Iako je žena obavljala više uloga od muškarca, epitet „glava porodice“ se odnosila na muškarca (Gal and Kligman 2000: 54). Nedostatak politike roda

u socijalizmu je u tome što nije ozbiljno razmatrao rodne asimetrije u moći i podelu rada u porodici (Daskalova 2000: 343).

Od 1989. godine, Istočna i Zapadna Evropa počinju manje da se razlikuju međusobno, jer globalni trendovi na sličan način pogađaju ova dva dela kontinenta (Gal and Kligman 2000: 117). Sličnosti se tiču redukovanja elemenata države blagostanja i uvođenja politike štednje. Zdravstveno osiguranje i obrazovanje u sve manjoj meri obezbeđuje država, te ono postaje odgovornost porodica. Kako je svet globalizovan, javni stavovi u vezi sa rodom u jednom delu sveta imaju uticaj na javne stavove u drugom delu sveta, te političari upoređuju sebe i svoje nastupe sa slikama iz drugih delova sveta (Gail and Kligman 2000: 4). Istok je Zapadu publika, kao i Zapad Istoku, te politički i društveni akteri reaguju međusobno na aktivnosti jednih i drugih (Gal and Kligman 2000: 9).

Šematsko upoređivanje između postsocijalističkih zemalja pokazuje da novi odnosi koji se pojavljuju u Centralnoj i Istočnoj Evropi - između muškaraca, žena, tržišta i država, ne predstavljaju homogenu formu, niti rekapitulaciju formi koje postoje u drugim kontekstima, ili iz prethodnih istorijskih perioda, te da rod ima ulogu u ekonomskoj restratifikaciji regiona (Gal and Kligman 2000: 89). Ako posmatramo transformacije rodnih odnosa u postsocijalizmu, kontinuiteti sa nasleđem iz socijalizma imaju različite efekte na različite generacije (Gal and Kligman 2000: 111). Istrajan fenomen koji je nastavio kontinuitet sa socijalizmom je podela rada u domaćinstvu - žena je i dalje odgovorna za većinu poslova u ovom domenu života (Gal and Kligman 2000: 112). Žene koje ostaju angažovane u kući su odlika elitizma i statusnog simbola, širom regiona u zemljama postsocijalizma.

U sprovedenim istraživanjima, žene zaposlene u privatnom sektoru se žale da im težak rad kojem se izložene, ne donosi socijalnu sigurnost koju su imale tokom socijalizma. Prodavati rad bez podrške države za porodicu i socijalne olakšice ne znači nužno emancipaciju, kako to ističu kritike po kojima je socijalizam proizveo ljude zavisnim od države. Na toj liniji rasuđivanja, postsocijalizam je proizveo ljude zavisnim od nepredvidljivih i nestabilnih faktora tržišta (Gal and Kligman 2000: 116). U Bugarskoj, socijalne pogodnosti koje država pruža ženama nisu više, za razliku od socijalizma, distribuirane ekonomski homogenoj populaciji, već rastuće stratifikovanoj populaciji. Socijalna davanja, poput dečijih dodataka, favorizuju one porodice koje su materijalno u boljem položaju (Daskalova 2000: 347).

U postsocijalizmu, pojedini zahtevi feminističkog i pokreta za rodnu ravnopravnost postaju u većoj meri uvaženi od strane institucija države. To se posebno odnosi na povećanje

učesća žena u političkom životu i na javnim funkcijama i na usvojene antidiskriminacione mere. Ipak, neretko ženske organizacije imaju jake veze sa političkim partijama, koje često subordinišu interese žena partijskim interesima (Daskalova 2000: 359). Dominantni diskursi ženskih organizacija se odnose na ženske kolektivne interese, a ne na interese individua: kada se ženske organizacije bore za veću zastupljenost u političkoj sferi, to se primenjuje na žene kao kolektivnu kategoriju (Daskalova 2000: 361).

Neoliberalna država u postsocijalizmu ne pridaje pažnju privatnoj sferi života, kao i socijalnim aspektima života. Možda zbog nemogućnosti da država izađe u susret takvim zahtevima, ili zbog nedovoljne svesti o značaju privatne sfere života za ukupnu reprodukciju društva, pokreti i organizacije za rodnu ravnopravnost fokusirani su uglavnom na promovisanje žena u javnom, političkom životu. Zanimljivo je činjenica da postoje dve vrste strukturalnih mogućnosti kojima se unapređuje položaj žena: jedna je kada žene uđu u svet javnog, a druga kada muškarci uđu u svet privatnog: „stepen integrisanosti/razdvojenosti privatne i javne sfere, jedan je od ključnih faktora koji omogućava/sprečava participaciju žena u strukturi moći“ (Papić 2003: 25).

Analizirajući međuzavisnost javnih politika i privatnog života, te uticaj kulturnih modela rodni odnosa na kreiranje javnih politika u postsocijalističkom rumunskom društvu, Alina Hurubean konstatuje da rad u domaćinstvu nije deo javne politike i da ne postoji zakonska regulacija u vezi sa tim. Briga za članove porodice se posmatra kao prirodna dužnost žene (Hurubean 2013: 1386),⁶⁷ a tema domaćičkog rada u Rumuniji se pojavljuje u akademskim člancima i u pojedinim evropskim projektima.

U istraživanju rodni identiteta Banatskih Bugarki, može se očekivati grupisanje prema sličnostima u odnosu na stepen obrazovanja, te prema razlikama između ruralnog i urbanog

⁶⁷ Autorka navodi pet modela rodni odnosa u Rumuniji:

1. tradicionalni model – striktna podela uloga, muškarac hranilac porodice, žena vodi računa o domaćinstvu;
2. neotradicionalni kulturni model – žena je zaposlena, ali joj je glavni fokus porodica;
3. moderni kulturni model – zasniva se na muško-ženskom partnerstvu, podeli domaćičkog posla i posvećenost profesiji;
4. postmoderni model – žene kojima brak i porodica ne predstavljaju vrednost;
5. porodice sa jednim roditeljem, najčešće ženom.

U nedostatku empirijskih podataka, autorka iznosi slobodnu procenu da u rumunskom društvu, u pogledu rodni odnosa, prevladavaju tradicionalni i neotradicionalni kulturni model (Hurubean 2013).

okruženja. Rodni identiteti u postsocijalizmu pod uticajem su procesa rastuće socijalno-ekonomske diferencijacije i različitih socijalnih praksi društvenih slojeva.

2.2. Etnički identitet

Pod *etničkim identitetom* u ovom radu podrazumevam osećaj pripadnosti grupi, koji se definiše zajedničkim poreklom, jezikom i religijom. Aspekti ispoljavanja etničkog identiteta su samoidentifikacija i korišćenje jezika, a značaj etničkog identiteta među pripadnicima i pripadnicama grupe raste u etnički homogamnim brakovima i menja se u zavisnosti od generacije. Pojam etničke manjine može da ima svoje političko i etnološko značenje. U političkom smislu pod pojmom manjina se podrazumevaju zajednice koje su u datom društvu manjina, ali koje imaju svoju matičnu državu. U etnološkom značenju pod manjinom se podrazumevaju sve zajednice koje imaju određenu kulturnu osobenost. U tom smislu, manjinske grupe ne moraju imati svoju maticu (Nedeljković 2007: 31). Nacionalna manjina se može definisati i kao skrivena, i u tom konceptu Biljana Sikimić posmatra identitet Bugara Palčana u srpskom Banatu (Сикимић 2004; Sikimić 2007a; Sikimić 2008a).⁶⁸ Značenje koncepta skrivene manjine se može odnositi na različite karakteristike, a na primeru Bugara Palčana u srpskom Banatu može se govoriti o zajedničkom poreklu kao osnovi identiteta, da grupa nije ostavila mnogo pisanih izvora o sebi, kao i o fenomenu njihove 'nevidljivosti' - relativne ili potpune nepoznatosti u širem društvenom okruženju.⁶⁹ Prema Kristijanu Promiceru, jednom od tvorca

⁶⁸ Skrivena manjina predstavlja uslovni termin koji je predložila interdisciplinarna grupa istraživača sa Univerziteta u Gracu, a koji je trebalo da pokrije nekoliko službeno nepriznatih malih etničkih grupa u Austriji, Sloveniji i Hrvatskoj: bugarske baštovane u Austriji, autohtone Slovence u austrijskoj Štajerskoj, ostatke nemačke manjine u Sloveniji, srpska sela u slovenačkoj Beloj Krajini i katoličke Srbe kod Dubrovnika. Biljana Sikimić je predložila mogućnost primene ovog termina za slične fenomene u Jugoistočnoj Evropi (Promicer 2004: 13), pa je kasnije ovaj termin primenjen i u balkanologiji (Sikimić 2008a: 22-23).

⁶⁹ Biljana Sikimić je priredila zbornik radova *Skrivene manjine na Balkanu*, koji sadrži radove sa istoimene međunarodne konferencije koja je održana 2003. godine u Beogradu, kao rezultat saradnje Balkanološkog instituta SANU sa Institutom za istoriju Jugoistočne Evrope u Gracu (Сикимић 2004). U zborniku su zastupljene analize slovenskih govora u Grčkoj, Albaniji i Bugarskoj, istraživanja Meglenorumuna, Cincara i Grcka, Šopa na Kosovu, tetevenskih Bugara u okolini Zaječara i Svilajнца, analize nestajanja kajkavskog govora u Banatu i srpskog govora u Beloj Krajini, a religija kao marker

koncepta skrivenih manjina, svako naučno istraživanje skrivenih manjina je neka vrsta 'vizuelizacije', čime se grupi uskraćuje status skrivenosti (Sikimić 2008a: 23).

Na opštem nivou, etnicitet ima veze s klasifikovanjem ljudi i odnosom među grupama (Eriksen 2004: 18), a na nivou kolektivne svesti, identitet etničke grupe je određen i predstavom o zajedničkim precima i to se uzima kao osnov jedinstva (Eriksen 2004: 66). Prema Ernestu Renanu, nacionalni ili etnički identitet podrazumeva zajedničko sećanje, ali i mnogo zajedničkog zaboravljanja (Eriksen 2004: 161). Odnos prema istoriji važan je za svaki etnički identitet, a odnos između tumačenja i „objektivne istorije“ nužno je problematičan (Eriksen 2004: 128). Kada govorimo o istoriji, tu svakako nije reč o prošlosti *per se*, već o „konstrukcijama prošlosti“ (Eriksen 2004: 129). S obzirom na to da Banatski Bugari imaju dva segmenta istorije – „veoma daleku“, koja se odnosi na srednji vek i versku pavličansku grupu i „noviju istoriju“, koja počinje od egzodusa sa bugarske teritorije i nastavlja se životom u Banatu, ispitaću odnos sagovornika/ca prema „zajedničkom zaboravljanju“ i „konstrukcijama prošlosti“.

Odnos prema istoriji je definisao i nacionalne identitete. Iako se diskursi o etnicitetu uglavnom odnose na subnacionalne celine, većinski narodi nisu ništa manje „etnički“ nego što su to manjine (Eriksen 2004: 19). Antoni Smit smatra da nacionalne zajednice imaju poreklo u nekadašnjim etničkim zajednicama, ili etnijama (Smit 1993). Teorija nacionalnog identiteta Smita je etnosimbolička, a etnije su premoderne zajednice. Etnosimbolički pristup se fokusira na kulturni aspekt etniciteta, nacija i nacionalizma, a isključuje politički (Guibernau 2004: 127). Tomas Eriksen dopunjuje da od premodernih do modernih zajednica ne može voditi jedna neprekinuta nit. Nit se prekida kada određeni simboli dobijaju drugačije značenje od onog koji su imali u početku: oni postaju *emblemi različitosti* u odnosu prema drugim nacijama (Eriksen 2004: 185). Etnicitet u Južnoj Africi je postojao i pre kolonizacije, ali je imao drugačiji vid nego danas, dok Ričard Fardon na primeru etniciteta grupe Čamba pokazuje da savremene etničke kategorizacije imaju istorijske preteče, čija je društvena funkcija bila sasvim drugačija (Eriksen 2004: 155).

Budući da su Bugari katolici emigrirali u Austrijsko carstvo pre formiranja modernog bugarskog nacionalnog identiteta, istražiće se odnos žena i muškaraca iz grupe Banatskih Bugara prema bugarskom nacionalnom identitetu, imajući u vidu teritorijalnu disperziju grupe na Bugarsku, Rumuniju i Srbiju. Delovanje manjinske grupe može da se dovede u vezu sa odnosima

identiteta razmatra se na primerima Krašovana i Čangoa u Rumuniji, te Čerkeza na Kosovu (Sikimić 2004: 9).

između države rođenja i matice: etnička grupa može postati deo pregovora dve države, tako što matica zahteva poboljšanje položaja svojih kopripadnika u inostranstvu, čime afirmiše osećaj pripadnosti naciji, iako su državljani druge države (Vermeersch 2009).

Kulturni kontinuitet s prošlošću, na kojem insistiraju etnički ideolozi i nacionalni istoričari, nije puka izmišljotina i manipulativno korišćenje prošlošću, smatra Entoni Smit, ne menjajući činjenicu da su nacije, pa i etnički fenomeni, moderna tvorevina (Eriksen 2004: 162). Pil smatra, ne da je sadašnjost oblikovala prošlost, već da je prošlost uticala na sadašnjost (Eriksen 2004: 165) i da etnoistoriju ne treba shvatiti kao sredstvo da bi se oblikovala neka specifična sadašnjost, već da je treba uzeti zdravo za gotovo, „kao izraz interesovanja za prošlost“ (Eriksen 2004: 166). Time se želi reći da prošlost ne služi samo trenutnim interesima, već i tome da se unese red u spoznaji o sebi kao specifičnoj grupi. Nema sumnje da prošlost utiče na sadašnjost i to „na objektivnan način, a ne samo preko rekonstrukcija prošlosti koje nastaju u sadašnjosti“ (Eriksen 2004: 167).

Ako se insistira na tome da se simbolima stalno manipuliše, da je izbor identiteta situaciono uslovljen i da kultura ima nestalan i maglovit karakter, time kao da nam se sugeriše da u stvari ništa nije trajno. Važno je imati u vidu značaj socijalizacije, prenošenje znanja i veština s generacije na generaciju, značaj normi, religije i jezika za identitet i osećaj zajedništva. Društva se integrišu preko kulture, koju ne možemo shvatiti samo kao društveni proizvod, kreaciju, konstrukciju, već i kao zajedničko nasleđe, zajednički komunikacioni sistem (Eriksen 2004: 103).

Na primeru etničkog identiteta Banatskih Bugara pokazaću karakteristike situacione uslovljenosti izbora identiteta, kako u odnosu na istoriju, tako i u odnosu na kontekstualne i demografske razlike njihovog okruženja u Srbiji, Rumuniji i Bugarskoj. U postsocijalizmu posebno, na konceptualizovanje etničkog identiteta utiču transnacionalne veze i društvena razmena. Takve veze između pripadnika grupe mogu se odvijati nezavisno od uloge matične države. Ključnu ulogu u konstrukciji etničkog identiteta ima transnacionalni centar koji se ne nalazi u matičnoj državi, već u dijaspori. U gradu Temišvaru nalazi se sedište saveza Banatskih Bugara u Rumuniji i u tom smislu je bitna analiza intersekcije identiteta i društvenih procesa koji nadilaze teritorijalno-državne granice. „Etničke granice nisu nužno teritorijalne, ali jesu društvene“ (Eriksen 2004: 74). Kada se posmatraju male zajednice, za njih je karakteristično da često nemaju svoje „elite koje bi 'iznutra' usmeravale konstrukciju identiteta, već se javni i naučni diskurs o toj grupi formira 'spolja'“ (Vučković 2008: 2). U ovom radu će se istražiti

primena ovog stava u odnosu na brojnost grupe – u srpskom Banatu živi značajno manje Banatskih Bugara nego u Rumuniji.

Kontrast između stalnih promena i inovacija modernog sveta i težnje da se bar neki delovi društvenog života unutar njega strukturiraju kao stabilni i nepromenljivi, ono je što čini „izmišljanje tradicije“ relevantnim za proučavanje (Hobsbom 2011: 7). Tako je stvaranje švajcarske federalne države u 19. veku, pratilo izvođenje određenih rituala (narodne pesme, takmičenja u fizičkoj snazi, gađanje lukom i strelom), koji su kao tradicionalne prakse bile adaptirane i institucionalizovane da služe novim nacionalnim ciljevima (Hobsbom 2011: 13).

Propadanje starih tradicija u vremenu sekularizacije ostavilo je prazan prostor, pa su na scenu stupile mnoge izmišljene tradicije, koje su ispunjavale samo mali deo prethodnog prostora (Hobsbom 2011: 21). U vremenu socijalizma u Srbiji, Rumuniji i Bugarskoj, mogućnosti za afirmisanje etničkog identiteta Banatskih Bugara nisu bile velike, pa su one u novim formama kreirane nezavisno od države, često na granici legalnosti. Period etničke obnove kod Banatskih Bugara, koji nastaje u postsocijalizmu u periodu desekularizacije, takođe je praćen obnovom tradicija, njenim modifikacijama ili „izmišljanjem“, to jest, kreiranjem novih. Zbog toga pojam „izmišljanja tradicije“⁷⁰ ima ograničeno značenje, odnosno, izmišljena tradicija neće biti delotvorna ukoliko se ne ostvari istinski kontakt sa realnim iskustvima ljudi, sa istorijom koja se jeste desila. Određeni osnov mora da postoji čak i kada se istorija izmišlja (Eriksen 2004: 163). Osim toga, tamo gde su stari obrasci živi, „tradiciji ne treba ni oživljavanje, ni izmišljanje“ (Hobsbom 2011: 16). Grupa Banatskih Bugara kao manjinska etnička grupa, dobija svoj prostor u javnoj sferi, a etnička grupa koja ima angažman u njoj biće kompaktnija od etničke grupe koja se ograničila na privatnu sferu života (Eriksen 2004: 81).

Etničku grupu definišu jezik i religija kao dva najznačajnija društvena i politička domena kulturne razlike u modernom svetu (Brubaker 2013: 2). U tom smislu, od značaja za identitet grupe mogu biti bogoslužjenje na maternjem jeziku, kao i tesne veze između nje i verske zajednice ili kulta (Eriksen 2004: 62). Pri tome, trebalo bi imati u vidu da je identitet procesualan, jer je odnos prema drugim grupama dinamičan sa različitim tipovima kontakata i međusobnog prilagođavanja. U svemu tome, ne treba smetnuti s uma ni činjenicu da postoji mnoštvo situacija u kojima etničke razlike nemaju nikakav značaj: na primer, kada akteri nastupaju u ulogama kolega s posla ili fakulteta, poslovnih partnera, članova sportskog

⁷⁰ *Izmišljanje tradicije* je naslov zbornika radova koji su priredili Erik Hobsbom i Terens Rejnžer iz 2011. godine.

udruženja, itd. Opseg „naše“ kategorije može se uvećavati ili smanjivati u zavisnosti od situacije i konteksta. Etnički identitet nije fiksirana kategorija, on može biti fluidan i relativnog je karaktera, ali njima se „ne može manipulirati u beskraj, kao što se on ne može ni proizvoljno pripisivati“ (Eriksen 2004: 61).

2.2.1. Očuvanje etničkog identiteta: rod i jezik

Jedan od osnovnih elemenata etničkog identiteta je jezik i zbog toga manjinske grupe ulažu posebne napore u njegovo očuvanje. Problemi očuvanja jezika povezani su sa mogućnostima njegovog korišćenja izvan doma, što zavisi od socio-političkih i faktora okruženja (Pauwels 2014: 731), dok komplementarna distribucija postojećih jezika eliminiše mogućnost njegovog slučajnog izbora (Martin-Jones 1989: 108). U nekim kontekstima, poseban problem predstavlja otklon od maternjeg manjinskog jezika, koji se pojavljuje zbog toga što se dati jezik povezuje sa načinom života koji se želi odbaciti (Ehrlich 2014: 312).

Studija o ribarskoj zajednici govornika gelskog jezika u Škotskoj pokazala je da je upotreba gelskog jezika (izvornog za deo teritorije, ali manjinskog prema broju govornika) vezana za tri domena: kuću, religiju i posao, te da su starost i identitet govornika od uticaja na jezičku upotrebu (Martin-Jones 1989: 110). S druge strane, istraživanje manjinskog mađarskog jezika u Austriji je pokazalo da upotreba mađarskog jezika reflektuje nivo uključenosti pojedinaca u seoske mreže („indeks seljaštva“), dok je upotreba većinskog nemačkog jezika u korelaciji sa društvenim vezama smeštenim u urbanoj sferi. Varijable od značaja za upotrebu jezika su starost i rod (Martin-Jones 1989: 116).

Očuvanje manjinskog jezika posebno je uspešno među decom predškolskog uzrasta, dok kod školske dece ono zavisi od mogućnosti korišćenja jezika u tom okruženju, kao i od toga da li je nastava na tom jeziku deo školskog programa (Pauwels 2014: 732). Napori porodice mogu biti ojačani kroz jezičku praksu u susedstvu, kao i usled prisutnosti kulturnih društava (Pauwels 2014: 732).

Uloga žena u očuvanju manjinskog identiteta, posebno kod malobrojnog manjinskog stanovništva, važna je tema u savremenoj sociolingvistici već najmanje tri decenije. Tako ugledni sociolingvista Džoša Fišman (Fishman 2000) ukazuje na odlučujuću ulogu žene u

održavanju jezika: najvažnija tačka međugeneracijskog jezičkog transfera po Fišmanu predstavlja prenošenje svog etničkog jezika deci, od strane žena, kod kuće, počevši od rođenja deteta, jer su porodica i zajednica ključne za održavanje jezika. Ovaj sociolingvisti smatra da su porodica i kućni domen upotrebe jezika veoma važni i za rad na održavanju ugroženih jezika. Stereotip o tome da su „žene čuvari manjinskog jezika“ široko je rasprostanjen (Burton 1994: 2, Rivera Nieves/ Delbene Rosati 2007: 30-31).

Istraživanja rodni distinkcija u upotrebi jezika u bilingvalnim i multilingvalnim okruženjima pokazuju da žene slabije poznaju većinski jezik, jer proporcionalno manje od muškaraca učestvuju na tržištu radne snage i zbog toga što imaju niži stepen obrazovanja od muškaraca (Ehrlich 2014: 311). Kako jezička asimilacija donosi ekonomske nagrade, u društvu u kojem dominiraju muškarci, oni mogu da se odluče za nagradu koju će dobiti takvom kulturnom razmenom, dok se od žena zahteva da budu živi simboli tradicije (Ehrlich 2014: 311). Kada žene, u ulogama vaspitačica i socijalizatorke dece, imaju interakcije u dva različita sveta, to zahteva poznavanje više jezika (Ehrlich 2014: 311).

U višejezičnim sredinama, komunikativni resursi koje bilingvalne osobe koriste u svakodnevnom interakcijama jesu društveno determinisane, ali je važno istaći da se individualni govornici ne oslanjaju samo na resurse koji prate komunikacione konvencije na mehanički način, već da lingvističke repertoare koriste na strateške i kreativne načine (Martin-Jones 1989: 123). U bilingvalnoj Ukrajini, u kojoj jedino ukrajinski i ruski jezik govore ili razumeju gotovo svi građani u svim društvenim domenima, često se dešava ne samo promena jezika kojim se govori, nego je prisutno i mešanje jezika. Suržik, mešavina ruskog i ukrajinskog posebno je rasprostranjena među govornicima sa nižim stepenom obrazovanja (Kyluk 2015: 287). Navedeno istraživanje je pokazalo uticaj godina na jezičke prakse i bilingvalizam (Kyluk 2015).

U ovom istraživanju utvrdiće se upotrebe jezika u porodici i izvan nje, utvrditi prisutnost banatsko-bugarskog jezika u sistemu obrazovanja, crkvi i zajednici naseljenog mesta. Analiziraće se uloga žena u očuvanju jezika, što predstavlja indikator očuvanja identiteta grupe, a posebno uloga žena u očuvanju jezika u etnički mešovitim brakovima. U smislu intersekcije roda i višejezičnosti, analiziraće se odnos prema jeziku u selu Belo Blato, u srpskom Banatu.

2.3. Religijski identitet

Većina kultura ima tesnu vezu sa religijom, te ona predstavlja važan deo nas i našeg identiteta (Dingley 2011: 397). Religija ima ulogu simboličke konstrukcije identiteta zajednice (Mitchell 2005: 12), a kod religioznih ljudi ona utiče na sve aspekte života (Brandt 2013). Pod pojmom religijskog identiteta u ovom radu podrazumevam pripadnost religiji, odnosno hrišćanskoj konfesiji, čiji značaj u intersekciji identiteta varira od stepena religioznosti, odnosno od učestalosti u obavljanju molitava, odlazaka u crkvu i na hodočašća.

Budući da u ovom istraživanju intersekciju posmatram putem očuvanja identiteta manjinske etničke grupe, potrebno je analizirati odnos između religije i etniciteta, ulogu roda u kontekstu multikulturalizma, preciznije, u mešovitim brakovima. U takvim brakovima je posebno značajno problematizovati rodne razlike u religioznosti, jer one imaju ulogu u očuvanju identiteta. U tom smislu, religijski identitet će dovesti u vezu sa položajem religije u društvu, sekularizacijom u periodu socijalizma, te desekularizacijom u periodu postsocijalizma. Pretpostavka je da će etnički i religijski pluralizam na nivou naseljenog mesta negativno uticati na religijsku pripadnost i religioznost, a da na smanjenje negativne sprege utiče rodni identitet žena zbog rodni razlika u religioznosti. Svako naselje Banatskih Bugara se odlikuje pluralizmom, pa se očuvanje identiteta posebno manifestuje u onim naseljima u kojima su Banatski Bugari u većini. U tom smislu, od važnosti je empirijska veza između religije i etniciteta.

Podudarnost između religije i etniciteta raste ako je grupa homogena u odnosu na religijsku pripadnost. Tako su pojedine etničke grupe poreklom iz Bangladeša, veoma homogene u odnosu na religijsku pripadnost (Heath and Martin 2012: 1010)⁷¹, što je takođe slučaj i kod Jevreja.⁷²

Međutim, uloga religije kao etničkog markera pojavljuje se ne samo kod religioznih ljudi, nego i među onima koji potvrđuju svoju religijsku pripadnost, ali je ne praktikuju, niti veruju

⁷¹ Zvanične klasifikacije mogu biti veoma grub alat analize. Na primer, kategorija „crni Afrikanci“ u Velikoj Britaniji se sastoji od ljudi veoma različitog porekla i etniciteta (Heath and Martin 2012: 1008). Slično tome, druga ili treća generacija doseljenika, koja ima crno karipsko poreklo, odbija da bude definisana kao „Karibijci“ (Heath and Martin 2012: 1009).

⁷² U Velikoj Britaniji, zajednica Sika se prepoznaje kao etnička, iako je u pitanju religijska grupa i u tom slučaju postoji podudarnost između religije i etniciteta (Heath and Martin 2012: 1006).

(Mitchell 2005: 8). U Severnoj Irskoj, pitanje etniciteta je pitanje kulture i to je ključ za tumačenje katolicizma i protestantizma. Paradoksalno, identifikacija sa religijskim nasleđem može biti takva da nema nikakvu vezu sa religijskom participacijom ili osećajem lične uključenosti u nju (Mitchell 2005). Prisustvovanje misama može imati samo društvenu ili kulturnu ulogu.

Kod roditelja koji manji značaj pridaju religiji, manja je verovatnoća da će deci preneti religijska ponašanja i vrednosti, čak i ako porodica redovno posećuje crkvu (Bader and Desmond 2006: 325). U jednom istraživanju konstruisana je tipologija za ispitanike koji su izjavili da ne pripadaju nijednoj religiji: sekularisti, duhovni tragaoci, necrkveni vernici i indiferentni.⁷³ Jedino roditelji koji pripadaju kategoriji *indiferentni*, ne uključuju religiju i duhovnost u vaspitanje svoje dece, a svi drugi je na ovaj ili onaj način uključuju (Manning 2013). Roditelji koji pridaju velik značaj religiji, imaće više religioznu decu, čak i ako sami ne posećuju crkvu redovno. Taj obrazac se prenosi i na nivo porodice: religiozne porodice imaće religiozniju decu u odnosu na one porodice koje iskazuju manje zanimanja za religiju (Bader and Desmond 2006: 325).

Religijski konteksti koji se odlikuju homogenošću su drugačije prirode od društvenih konteksta u kojima su religijske identifikacije predmet izbora i kada se nalaze na „religijskom tržištu“. Društvo Banatskih Bugara čine male seoske zajednice u čijem centru se nalazi (katolička) crkva, slično seoskim društvima ranije u istoriji (Dingley 2011).

Etničkim manjinama religijski identitet veoma je važan i zbog očuvanja etničkog identiteta (Nandi and Platt 2014). U tom smislu, Klara Tot-Glemba u analizi identiteta vojvođanskih Mađara crkvu posmatra kao radionicu nacionalne kulture (Toth Glemba 2010: 98). Ukoliko su Banatske Bugarke religioznije od muškaraca, njihova uloga i u transferu etničkog identiteta trebalo bi da bude značajna - veći stepen religioznosti, veća mogućnost transfera religijskog i etničkog identiteta, što predstavlja sinergijsko delovanje religije i etniciteta. To se posebno odnosi na period postsocijalizma, kada nastupa desekularizacija.

Empirijske veze između religije i etniciteta, osporavale su sekularizacione teorije. Dejvid Martin (David Martin) smatra da se sekularizaciona teorija nije zasnivala na empirijskim podacima, nego na filozofiji istorije, racionalističke ili marksističke orijentacije (Мартин 1994:

⁷³ Kod ispitanika koji pripadaju više nego jednoj kategoriji, više značaja je dato tome kako oni doživljavaju sebe, a uzeti su u obzir i dodatni faktori, kao što su ponašanje ili prisustvo i percepcija simboličkih predmeta u kući.

123). Religijske revitalizacije u Centralnoj i Istočnoj Evropi, kao i eksponencijalni rast pentekostalizma na južnoj hemisferi, potvrđivali su njegove početne sumnje u validnost sekularizacione paradigme. On uočava da se u postsocijalističkim zemljama bivšeg Sovjetskog Saveza kombinuju nacionalistički i religiozni motivi (Мартин 1994: 123). To predstavlja revitalizaciju tradicionalnih simbola lokalnog identiteta, pre svega jezika (Мартин 1994: 123).

Brajan Tarner (Bryan Turner) takođe ukazuje na nedostatak empirijske evidencije kojima bi filozofski pristupi opravdali svoja stanovišta o sekularnom ili post-sekularnom svetu (Turner 2010: 650). Tarner je u svojoj kritici naveo društva izvan Severne Evrope i Amerike, poput društava iz Azije, Latinske Amerike, Afrike, te proučavanje islama kao primere desekularizacijskih efekata (Turner 2010: 654), a u istom kontekstu se navodi globalni jug (Davie 2010). Zapadnoevropski slučaj se danas može posmatrati kao „izuzetak“ – kao više sekularan u odnosu na skoro sve druge globalne regione (Davie 2010: 162). Tarner i Dejvi smatraju da se ne može uopštavati „evropsko iskustvo“. Implicitno, pod terminom „Evropa“ brojni Zapadni istraživači/ce misle na Zapadnu ili Severozapadnu Evropu.

Dejvi smatra da je klasična sociologija, uključujući sociologiju religije, imala poteškoća da prihvati kontinuirani značaj religije za društvo (Davie 2010). Previđanje značaja religije za društvo jeste odlika sekularizacionih teorija, mada su pojedini teoretičari prihvatili kontinuiranu ulogu religije, ali ne na nivou ukupnog društva. Tako Valis i Brus smatraju da religija nastavlja da vrši dve vrste funkcija: odbranu kulture i upravljanje kulturnom tranzicijom. U prvom slučaju, religija stremi tome da spreči propadanje nacionalne, lokalne, etničke, ili neke druge kulture. Za to su primeri Poljska, Irska, protestantizam na jugu i na srednjem zapadu u Americi. Kulturna tranzicija je u vezi sa identitetom emigrantskih zajednica i njihovom položaju etničke manjine. U toj situaciji, verske institucije pomažu u prilagođavanju, pružaju podršku i središte oko kojeg se vrši homogenizacija (Hamilton 2003: 331).

Dejvid Martin uzima u obzir širi spektar činilaca: istorijske okolnosti, političko ustrojstvo, sistem klasa i položaja u društvu (Hamilton 2003: 328). Martin sekularizaciju posmatra, kako u vezi sa verskim pluralizmom, tako i u vezi sa religijskim monopolom i u svoj pristup uključuje niz promenljivih elemenata: brojnost verskih manjina i njihovu geografsku rasprostranjenost, odnos između verskih zajednica i dominantnih elita, kao i važna svojstva različitih verskih tradicija (Martin 1978. Navedeno prema: Hamilton 2003: 335). U situaciji kada imamo religijski homogenu i geografski koncentrisanu manjinsku grupaciju, koja se nalazi u

većinskom okruženju i religija kao ključni element integracije dobija jaku podršku. To su slučajevi u Irskoj, Poljskoj, rimokatolici u Americi, mormoni u Juti, itd (Hamilton 2003: 327).

U tom smislu, religija i religioznost menjaju svoje karakteristike u skladu sa promenama sociopolitičkih prilika. U kontekstu revitalizacije religije, postoji potreba za preciziranjem lokalnih specifičnosti i, kada je reč o ovom istraživanju, uvažavanjem činjenice da je nacionalnim manjinama i etničkim grupama, jedan od izvora identiteta istorijska vera.

Kod katolika, osećaj crkvenosti je srž iskustva zajednice: religija nije samo privatna stvar, ona je ukorenjena u *iskustvu verujuće zajednice* (Mitchell 2005: 10, *podvukao SV*). Iskustvo verujuće zajednice ima svoje rodne dimenzije, koje se u transferu religijskog identiteta ogledaju u rodnim razlikama u religioznosti.

2.3.1. Rodne razlike u religioznosti

Nekoliko decenija rod spada u najpopularnije teme u naučnom istraživanju religije. Prema mnogim istraživanjima, žene su religioznije od muškaraca (Miler and Stark 2002; Walter and Davie 1998, Kuburić 1997). Analize pokazuju da je manja verovatnoća da žene napuste organizovanu religiju, kao i verski zasnovane stavove, nego što je to slučaj sa muškarcima (Kaufmann, Goujon and Skirbekk 2012: 79). Iako istraživanja ukazuju na pravac u kojem je potrebno posmatrati odgovore, i deo odgovora na pitanje zbog čega su prisutne rodne razlike u religioznosti postoji, Alan Miler (Alan Miller) i Rodni Stark (Rodney Stark) konstatuju da je ipak ostalo nerešeno pitanje šta utiče na „univerzalne” rodne razlike u religijskoj posvećenosti (Miller and Stark 2002: 1399). Ova dva autora su iznela tvrdnje da su žene religioznije od muškaraca zbog razlika u sklonosti ka rizičnom ponašanju. Kako muškarci u većoj meri nemaju odgovornost, razlike u religioznosti dovode se u vezu sa sklonostima ka riziku: biti nereligiozan znači rizikovati božansku kaznu (Miller and Stark 2002: 1400). Dva autora su nereligioznost dodali na listu drugih rizičnih ponašanja.

Kada su Toni Volter (Tony Walter) i Grejs Dejvi (Grace Davie) objavili pregled literature na temu roda i religioznosti (Walter and Davie 1998), otkrili su da je ova tema u značajnoj meri bila ignorisana. Potpuno slaganje je u tome da su, bez obzira na dimenzije razlika između polova, žene religioznije od muškaraca zbog različite rodne socijalizacije (Miller and Stark 2002: 1400). Glavni nedostaci pokušaja da se razlike u socijalizaciji odrede kao uzrok razlika u religioznosti, odnose se na to da su sve studije limitirane na jedno društvo, na Ameriku. Sve dok se socijalizacija kao uzrok ne istraži u kros-kulturalnim istraživanjima, ona se kao uzrok, ipak, ne može odbaciti (Miller and Stark 2002: 1401).

Očigledna je činjenica da su žene vaspitane tako da neguju druge i da budu smerne i pokorne. Uloga majke se može spojiti sa religioznošću zato što ta uloga uključuje aktivnosti poput učenja dece moralnosti i brigu za fizičko i duhovno zdravlje ostalih članova porodice. Tradicionalne rodne uloge vode do veće religioznosti žena, zato što religijska učenja podržavaju tradicionalne rodne uloge. Tradicionalne religijske institucije se posmatraju u svetlu pružanja legitimiteta različitoj socijalizaciji i ovom temom se bavila većina feministkinja u oblasti religije i teologije. Iako nema sumnje da religijska tradicija igra važnu ulogu u promovisanju kulturnog

definisanja rodne uloga, tvrdnje da rodne razlike u socijalizaciji vode do veće religioznosti žena, nisu podržane u različitim iskustvenim testiranjima (Miller and Stark 2002: 1402). U vezi sa rodnom podelom rada, studije su pokazale da su žene od poslovne karijere religiozne isto koliko i domaćice, a da su obe grupe žena religioznije od muškaraca (Miller and Stark 2002: 1403).

Takođe, postoje istraživanja veza između religioznosti i ženskih karakteristika ličnosti, međutim, u njima nije istraženo poreklo karakteristika ličnosti (Miller and Stark 2002: 1403).

Miler i Hofman su istraživali uticaj sklonosti ka riziku, to jest, da su oni koji imaju odbojnost prema riziku, religiozniji - unutar oba pola, ali nije istraženo zašto su muškarci skloniji riziku, mada je opšta pretpostavka da se to može pripisati različitoj socijalizaciji (Miller and Stark 2002: 1404).

Alan Miler i Rodni Stark su sistematizovanjem literature utvrdili tri različita načina putem kojih rodne razlike u socijalizaciji vode različitim nivoima religioznosti. Prvi uključuje lične karakteristike, muške i ženske. Drugi uključuje tradicionalne rodne uloge: žene su socijalizovane da budu majke, da se brinu o članovima porodice, itd. Treće, žene su socijalizovane u društvima u kojima nemaju ekonomsku i političku moć, što stvara okolnosti da su žene, pre svega, definisane kroz ulogu majke, te brigom o drugim članovima porodice. Prva dva objašnjenja se odnose na razlike u socijalizaciji, a treći se odnosi na karakteristike datog društva. Naime, društva se razlikuju po tome u kojoj meri se podržava rodna podela rada, nezavisno od nivoa do kojeg su žene socijalizovane da prihvate tradicionalne rodne uloge. To znači da bi istraživanja odnosa roda i religioznosti trebalo da uključe podjednako individualni i društveni nivo karakteristika (Miller and Stark 2002: 1406). Miler i Stark su analizirali različita društva sa različitim religijskim tradicijama, razmatrani su individualni i društveni nivo problema, a sistematski su razdvojeni različiti konceptualni problemi socijalizacije i društveno osnaživanje žena. Svaki od tih problema ispitan je u transnacionalnoj i multireligijskoj perspektivi (Miller and Stark 2002: 1407).

Pretpostavili su da su rodne razlike u SAD-u danas manje nego u prethodnoj generaciji – hipoteza nije potvrđena. Potom, da su rodne razlike u religioznosti manje među Amerikancima koji u manjoj meri praktikuju tradicionalne rodne uloge. Rezultati su pokazali da su rodne razlike u religioznosti veće među liberalima. Zatim, da su rodne razlike u religioznosti veće u društvima u kojima su tradicionalne rodne uloge dominantne i u kojima su ženske uloge limitirane na kuću i porodicu. Suprotno očekivanjima, u društvima gde je socijalizacija žena manje tradicionalna, efekat roda na religioznost je veći (Miller and Stark 2002).

Zatim su uključili religijski aspekt rizika i smestili ga u komparativni religijski kontekst (Miller and Stark 2002: 1412). Pretpostavili su da efekat rizika treba da bude više izražen kod protestanata i katolika, a manje kod Jevreja. Ta hipoteza je potvrđena (Miller and Stark 2002: 1413). Potom, da efekat roda treba da bude veći kod ortodoksnih Jevreja, a manji kod drugih Jevreja. Hipoteza je potvrđena. Efekat roda treba da bude veći kod hrišćana, muslimana i ortodoksnih Jevreja, a manji kod budista, konfučijanaca, šintoista i neortodoksnih Jevreja. Hipoteza je potvrđena (Miller and Stark 2002: 1415). Ove hipoteze su kros-kulturalnog karaktera.

U Americi rodna socijalizacija teži ravnopravnosti, a u Japanu je rodna socijalizacija tradicionalna. Do nivoa do kojeg je sklonost ka riziku centralna tačka, rodne razlike u religioznosti će biti manje kod Japanaca, a veće kod Amerikanaca i do one mere do koje su razlike u socijalizaciji ključne, rodne razlike u religioznosti će biti izraženije kod Japanaca, a manje kod Amerikanaca (Miller and Stark 2002: 1417). Rezultati nedvosmisleno pokazuju da tradicionalna rodna socijalizacija ne igra ulogu u stvaranju rodnih razlika u religioznosti (Miller and Stark 2002: 1419).

Ovo je jedno od najsistematičnijih istraživanja na temu rodnih razlika i religioznosti. Rezultati su iznenađujući i nedvosmisleni, a uključeni su različiti vremenski periodi, kohorti, religijske tradicije i kulture. Umesto teze o socijalizaciji, potvrđena je teza o sklonosti ka riziku i ona se odnosi na širi spektar hipoteza koje pokrivaju različite religijske i kulturne tradicije (Miller and Stark 2002: 1419). Jedna mogućnost, koja nije istražena, je nivo do kojeg sklonost ka riziku - i šire posmatrano veza između roda i religioznosti - može biti fiziološki zasnovana. Autori zaključuju da, iako je još uvek moguće da rodne razlike u sklonostima ka riziku nastaju zbog različitih socijalizacija, obimna literatura sugeriše drugačije, te da njihovo istraživanje dodatno potvrđuje da to nije slučaj. Pošto merenja o uticaju različitih socijalizacija žena i muškaraca nisu pokazala vezu sa religioznošću, može se pretpostaviti da je slučaj sa sklonostima ka riziku drugačiji: da ona sama uzrokuje rodne razlike u religioznosti, a ne druge forme različitih socijalizacija, te da se manja sklonost ka riziku uniformno odnosi na sve žene. Takva mogućnost nije verovatna (Miller and Stark 2002: 1419). Autori ne tvrde da su istraživanjem potkopali argument socijalizacije, a da su ga zamenili argumentom o sklonostima ka riziku. „Ipak, rezultati konzistentno upućuju u tom pravcu“.

Dve godine kasnije Džeremi Frizi (Jeremy Freesy) je testirao vezu između sklonosti ka riziku i rodnih razlika u religioznosti. Istraživao je još preciznije, da sklonosti ka riziku

obuhvataju znatniji deo rodnih razlika u religioznosti. Njegovi podaci pokazuju da nema statistički značajne promene u uticaju roda na religioznost, kada se sklonosti ka riziku uključe u model regresije. Potvrđena je veza između sklonosti ka riziku i religioznosti, ali nema indikacija da se ova veza odnosi i na uočene rodne razlike u religioznosti (Freese 2004). Ovi rezultati problematizuju da li je zagonetka o široko rasprostranjenim razlikama u religioznosti između polova, zaista rešena (Freese 2004: 91).

Istraživanje novijeg datuma ponovo je testiralo hipotezu da na rodne razlike u religioznosti utiču razlike u socijalizaciji i roditeljska kontrola ćerki. One nastaju kao posledica preovlađujućih odnosa u domaćinstvu na kontinuumu patrijarhalno/egalitarno. U patrijarhalnim domaćinstvima, žene su vaspitane tako da ne preduzimaju rizično ponašanje, a manje rizično ponašanje vodi ka većem stepenu religioznosti (Collet and Lizardo 2009: 214). Kao indikator patrijarhalnosti domaćinstva uzet je socioekonomski status majki. Rezultati su pokazali da je rodna razlika u religioznosti manja u onim domaćinstvima koja imaju rodno ravnopravnu socijalizaciju. U patrijarhalnom kontekstu, muškarci su ohrabreni u tome da razviju sklonosti ka rizičnijem ponašanju (Collet and Lizardo 2009: 217). Međutim, mora se uzeti u obzir da u modernim industrijskim društvima stavovi i uverenja mogu da potiču iz postadolescentnih društvenih mreža i okruženja, od izloženosti formalnom sistemu obrazovanja, što može biti drugačije prirode od izvornog porodičnog okruženja. U istorijski prethodnim i manje složenim društvenim sistemima, ovakvi uticaji bili su slabiji (Collet and Lizardo 2009: 216).

Istraživanje religioznosti u američkoj eliti je pokazalo da, za razliku od opšte populacije u kojoj su žene religioznije od muškaraca, muškarci su u većoj meri religiozni nego žene (Hastings and Lindsay 2013). Manje žena nego muškaraca smatra da im je religija važna u životu. Religijske tradicije ograničavaju liderske uloge žena, ali iako zvanična doktrina ne razmatra nužno ova pitanja, žene mogu biti ograničene tradicionalnim rodnim ulogama u religioznom kontekstu (Hastings and Lindsay 2013: 490). Navedeno istraživanje lidera/ki je utvrdilo nekoliko primera versko-informisanog identiteta za muškarce, a da takvog identiteta među ženama nema. Konstrukcija rodnog identiteta žena ne uključuje religijsku ekspresiju do nivoa koji se može uočiti kod muškaraca, kao posledicu toga liderke izjavljuju da im religija manje znači u poređenju sa elitnim muškarcima (Hastings and Lindsay 2013: 490).⁷⁴

⁷⁴ Pod uticajem drugog talasa feminizma, koji je počeo 60-ih, dogodila se promena: od žena koje samo odlaze u crkve i sinagoge, žene postaju hirotonisane liderke u okviru umerenog protestantizma i reformisanog judaizma. Zato i ne čudi podatak iz prethodno navedenog istraživanja da je među ženama najpopularniji religijski identitet umereni protestantizam (Hastings and Lindsay 2013: 490).

Da tradicionalna interpretacija rodnih uloga u okviru religija podržava patrijarhalni obrazac delovanja u privatnoj i javnoj sferi života i da zbog toga žene nisu u svojim religijama podržane da zauzimaju važnija mesta u društvu, pokazalo je istraživanje Zilke Spahić-Šiljak u Bosni i Hercegovini (Spahić-Šiljak 2007). Mesto i uloga žene u porodici određena je običajnim i religijskim normama, koje su u velikoj meri isprepletene.

Lidija Radulović je zapazila da je mana kvantitativnih istraživanja o rodnim razlikama u religioznosti ta što se zanemaruju međukulturne razlike, te da bi kvalitativna etnografska istraživanja mogla generalne zaključke da testiraju na specifičnim primerima (Radulović 2010: 40). Svakako, cilj ovog istraživanja nije otkrivanje uzroka rodnih razlika u religioznosti, već utvrđivanje da li su one prisutne u grupi Banatskih Bugara u Srbiji, Rumuniji i Bugarskoj, kao što brojna druga istraživanja ukazuju, te, kao što sam prethodno naveo, dovođenje rodnih aspekata religioznosti u vezu sa društvenim kontekstom pluralizma i de/sekularizacije. Potrebno je razumeti kumulativno dejstvo više identiteta u očuvanju manjinskog identiteta.

2.3.2. Religijski pluralizam i državna kontrola religije

Sekularizacione teorije pretpostavljaju da religijski pluralizam negativno utiče na religije, što se može videti u radovima Pitera Begera, koji smatra da religijski pluralizam utiče na opadanje religijske posvećenosti (Olson and Hadaway 1999: 490). Suprotno od tog stava, Finke i Stark zastupaju mišljenje da religijski pluralizam podstiče na značajno veći nivo religijske participacije, nego što to čini religijski monopol (Olson and Hadaway 1999: 490). Naime, uz povećanje kompeticije, religijske institucije moraju napornije da rade kako bi privukle vernike. U skladu sa tim, povećanje mogućnosti religijskog izbora proširuje mogućnosti da se pojedinac uključi u neku religijsku grupu (Olson and Hadaway 1999: 490).

Prema podacima sa kanadskog Popisa stanovništva iz 1991. godine, religijska pripadnost je manja u gradovima i u okruzima u kojima je nivo religijskog pluralizma veći, što potvrđuje nalaze iz američkog konteksta s kraja 80-ih i na početku 90-ih godina 20. veka (Olson and Hadaway 1999: 490). Slučaj Kvebeka, u kojem je visok nivo religijske pripadnosti, uz nizak nivo religijskog pluralizma, može da se posmatra kao anomalija koja zahteva posebno objašnjenje. Nasuprot tome, Danijel Olson (Daniel Olson) i Kirk Hedevej (Kirk Hadaway) smatraju da se

Kvebek dobro uklapa u kanadski slučaj, isto kao što se mormoni u Juti dobro uklapaju u američki slučaj (Olson and Hadaway 1999: 491).⁷⁵ Dva autora tvrde da postoji negativna veza između religijske pripadnosti i pluralizma u slučaju kada pluralizam smanjuje broj bliskih društvenih veza, posebno porodičnih i prijateljskih (Olson and Hadaway 1999: 491).

Na osnovu kritičkog pregleda literature, Olson je naveo četiri faktora religijskog okruženja koji utiču na religijsku pripadnost:

a) državna regulacija (nivo do kojeg država subvencionise ili ograničava aktivnosti verskih organizacija);

b) procenat vernika koji pripadaju određenim religijskim grupama;

c) pluralizam (broj religijskih grupa na određenom području, te da li su i na koji način vernici podeljeni);

d) kompeticija (nivo do kojeg religijske zajednice imaju pristup članovima i resursima, ograničen je postojanjem drugih religijskih grupa u istom okruženju - broj pripadnika, pristup državnim vlastima, ili veći kulturni uticaj (Olson and Hadaway 1999: 491).

Finke (Finke 1996) i Stark (Stark 1995) smatraju da se uticaj pluralizma bolje meri na nivou grada, nego na nivou okruga i širih područja, te da će se na nivou grada pokazati pozitivna korelacija između pluralizma i uključenosti u religijsku zajednicu.⁷⁶ Oni smatraju da je nacija kao jedinica analize suviše velika, s obzirom na to da je pluralizam, prema njihovoj koncepciji, ograničen na područje u kojem može lako da se putuje (Finke 1996, Stark 1995. Navedeno

⁷⁵ Rodžer Finke (Rodger Finke) i Rodni Stark smatraju da je Kvebek anomalija zbog toga što je visok nivo religijske participacije rezultat drugih faktora, a ne pluralizma: religijska pripadnost Katoličkoj crkvi povezana je sa otporom prema anglofonom delu Kanade. Međutim, Olson i Hedevej su utvrdili da Kvebek nije izuzetak, već da je i u drugim oblastima Kanade, u kojima je nizak nivo pluralnosti, prisutan visok nivo religijske pripadnosti, a da se razlike među obastima u Kanadi mogu dovesti u vezu sa karakteristikama religijskog pluralizma. Takođe, i drugi faktori, pored pluralizma, utiču na religijsku pripadnost, ali dva autora smatraju da u Severnoj Americi pluralizam ima negativan efekat i na religijsku pripadnost i na religijsko ponašanje: odlaske u crkvu (Finke 1996; Navedeno prema: Olson and Hadaway 1999: 498).

⁷⁶ Finke i Stark su utvrdili da je u državi Njujork, u 19. veku, na nivou manjeg grada, pluralizam pozitivno delovao na odlaske u crkvu, a kada se nivo analize uveća, onda je veza negativna. Veći nivoi analize su neadekvatni da bi se testirala navedena veza (Navedeno prema: Olson and Hadaway 1999: 498).

prema: Olson and Hadaway 1999: 493), odnosno, da su sve tačke u njemu lako povezane fizičkim kretanjem.⁷⁷

Mark Čavez (Mark Chaves) i Dejvid Kan (David Cann) su ustanovili da, ako se uzme u obzir uticaj državne regulacije religije, uticaj pluralizma na broj odlazaka u nacionalnu crkvu nestaje, sugerišući da je državna regulacija, a ne pluralizam, ta koja ima najveći efekat na odlaske u crkvu (Chaves and Kann 1992). Imajući u vidu državnu regulaciju religije u zemljama socijalizma, pretpostavka je da je u sve tri države – Srbiji, Rumuniji i Bugarskoj, došlo do pada religioznosti Banatskih Bugara, a da se u periodu postsocijalizma dešava religijska revitalizacija.

Georg Zimel u svom klasičnom sociološkom viđenju smatra da je uticaj ponašanja najveći kada su nečije društvene veze koncentrisane, preklapajuće, i kada se međusobno podupiru: kada je nečiji sused, istovremeno rođak, kolega s posla i kolega iz crkve. To odgovara idealnom tipu *zajednice* (Olson and Hadaway 1999: 494). Dva faktora mogu da umanje značaj ovih veza: prvi, kada ljudi postanu relativno izolovani, posebno od bliskih društvenih veza.⁷⁸

Drugi faktor koji umanjuje značaj bliskih društvenih veza je pluralizam. Pluralizam povećava broj veza koje ima pojedinac, a religijski pluralizam povećava višestrukost religijskih društvenih veza pojedinca. U tom smislu, pluralizam socijalnih veza pojedinca smanjuje religijsku participaciju i ova hipoteza će biti proverena empirijskim putem. Religijska participacija je manja kod pojedinaca koji se nalaze u religijski egzogamnim brakovima (za razliku od endogamnih brakova) i kod dece iz takvih brakova (Olson and Hadaway 1999: 495). Do onog nivoa do kojeg religijski pluralizam smanjuje broj bliskih veza pojedinca, pluralizam nekog područja smanjuje nivo religijske participacije. Najmanji nivo pluralizma je kada svi pripadnici religijske grupe pripadaju istoj zajednici, a najviši nivo pluralizma je kada sve religijske grupe imaju podjednak nivo pripadnika (Olson and Hadaway 1999: 496).

Uticaj *broja* bliskih socijalnih veza koje ima pojedinac, ima najveći uticaj na nivo odlazaka u crkvu (Olson and Hadaway 1999: 501). Uticaj takvih veza na društveno ponašanje potvrđeni su u radovima klasika sociologije, Dirkema i Zimela, kasnije i Rodnija Starka. Ta

⁷⁷ Kada je kao jedinica analize uzeta cela država, istraživanje je pokazalo pozitivan efekat pluralizma na nivo odlazaka u nacionalnu crkvu u zemljama sa protestantskom većinom (Olson and Hadaway 1999: 493).

⁷⁸ Relativna izolacija može da objasni zbog čega je broj odlazaka u crkvu veći kod osoba u braku i kod onih koji imaju decu, a manji je kod razvedenih osoba, osoba koje žive same, ili onih koji su izgubili društvene veze zbog skorašnje geografske promene mesta boravka (Olson and Hadaway 1999: 494). Relativna izolacija je uticala na to da se broj bliskih društvenih veza smanji.

tradicija sugerise da obrasci društvenih veza pojedinca imaju glavni uticaj na religijski identitet i na religijsko ponašanje (Olson and Hadaway 1999: 504).

Na kraju, podaci iz istraživanja Olsona i Hedeveja pokazuju da je pluralizam veoma relevantan za religijsko ponašanje i da ima negativan efekat na religijsku pripadnost (Olson and Hadaway 1999: 505). Ako neko želi da razume religijsku participaciju u savremenim pluralističkim društvima, onda mora da razume procese koji su u vezi sa pluralizmom. Na visok nivo religijske participacije u Americi i Kanadi, državama sa visokom stepenom religijskog pluralizma, utiču nizak nivo religijske regulacije od strane države i brojni regionalni religijski monopoli koji u prošlosti nisu bili ometani od strane države (Olson and Hadaway 1999: 505).

3. Koncept intersekcije

Proučavanje rodni identiteta žena pripadnica nedovoljno proučenih i nedovoljno vidljivih manjina, nije bilo zastupljeno u oblasti rodni studija kod nas.⁷⁹ Naime, u istraživanjima manjinskih grupa nije dovoljno usredsrediti se samo na uslove i probleme koje deli određena lokalna ili nacionalna grupa, a da se zanemare različiti rodni problemi s kojima se mogu suočavati žene u različitim političkim i ekonomskim situacijama (Kartag-Odri 2011: 370). U datim grupama postoji praksa i ideologija u pogledu roda, a „u mnogim etnokulturalnim zajednicama, naročito u sferi porodičnog života, prilično jasno izražen disparitet među polovima u pogledu moći, tako da muškarci određuju i artikulišu uverenja, prakse i interese grupe (prema: Kartag-Odri 2011: 377). Privatnoj sferi života u etnokulturalnim zajednicama, koje uživaju autonomiju kolektiviteta, ne pridaje se dovoljna pažnja od strane države, a ovo je upravo prostor gde se kolektivna prava mogu konzervirati, štiteći postojeći poredak i odnose između muškaraca i žena (Kartag-Odri 2011: 375).

Različite socijalne kategorije, kao klasa, rasa i etnicitet, teže da imaju zajedničke parametre, a to znači da budu „naturalizovane“ (Yuval Davis 2006: 198). U tom smislu, rod može da se razume ne kao „stvarna“ društvena razlika između muškaraca i žena, već kao „vid diskursa koji se odnosi na grupe subjekata čije su društvene uloge definisane njihovom polnom/biološkom razlikom“ (Yuval Davis 2006: 201). U jednom periodu rodni istraživanja, analitička pažnja se posvećivala samo problematizovanju rodni identiteta i odnosa, što je bilo manjkavo, jer društveno iskustvo žena ne može da se razume ukoliko se ne uzimaju u obzir

⁷⁹ U osnovi, ovo istraživanje je započelo kao prilog proučavanju identiteta žena u nacionalnim zajednicama u Vojvodini, jer u dosadašnjim istraživanjima nacionalnih zajednica u Vojvodini i Srbiji nije posebno pokazano ono što je specifično za žensku populaciju. Značajan doprinos prikazivanju ženskih iskustava u okviru nacionalnih zajednica koje žive na teritoriji AP Vojvodine predstavljaju podaci prikupljeni u okviru projekata životni priča žena iz Vojvodine, koje realizuje Udruženje „Ženske studije i istraživanja“ u Novom Sadu. Priredene su životne priče Vojvođanki (Savić 2001), Hrvatica, Bunjevki i Šokica (Savić 2007), Rumunki (Spariosu, Savić 2011), Romkinja (Savić 2001, 2007) (Savić 2007: 223). Istovremeno su nastala istraživanja o stereotipima i predrasudama mladih žena iz većinskog (srpskog) naroda o ženama drugih nacionalnih zajednica (Savić, 2003; 200; Vukašinović, 2014), ali i o ženama drugih grupa sa manje moći, kao što su žene sa invaliditetom (Bracić, Ružičić-Novković, Savić, 2011). Tako dobijamo podatak da je istraživanja „drugih“ u Vojvodini danas dovoljno, ali nažalost, nema dovoljno sistematizovanih podataka o različitim osobinama žena iz nacionalnih zajednica i iz drugih zajednica specifičnih po nekoj osobini drugosti.

višestruke dimenzije identiteta (Zaidi, Couture-Carron, Maticka-Tindale and Arif 2014: 34). Rodni i/ili polni identitet ne deluje sam po sebi, već on deluje u sadejstvu sa drugim oblicima identiteta i društvenih praksi. Same društvene kategorije međusobno su nesvodive, ne mogu da se objasne redukcijom na drugu i zbog toga su nužno dijaloškog karaktera. Karakteristike međusobne nesvodivosti i dijaloga predstavljaju kontradikciju fenomena identiteta i razlike (Anthias 2013: 335).

Teorijsko-metodološka pozicija koja je u rodnim studijama omogućila analizu i drugih identitetskih formi, „kao što su klasa i socijalni položaj, zatim rasa, seksualnost, etnicitet, nacija“ (Duhaček 2011: 363) naziva se *intersekcija*. Nastala na osnovama analize ukrštanja rase i roda, intersekcionalnost je feministička antirasistička društvena teorija koju je prva formulisala Kimberli Krenšo (Kimberle Crenshaw), ispitujući kako se razne društveno i kulturno konstruisane kategorije istovremeno prepliću i doprinose društvenim nejednakostima. Ona je prethodni pojam „trostruke opresije“ proširila. Kada se žena nalazi u trima ulogama: kao žena, crnkinja i kao pripadnica radničke klase, da bi se opisao njen društveni položaj nije dovoljno samo nabrojati ove uloge i posmatrati ih odvojeno, već je potrebno integrisati ih i posmatrati ih putem intersekcije (Yuval-Davis 2009: 46). Svaki od oblika identiteta ne deluje nezavisno, već u sadejstvu sa drugim, što odražava preplitanje višestrukih oblika diskriminacije, a Krenšo je interpretirala kako diskriminacije po osnovu rase i roda međusobno deluju na živote afroameričkih žena (Crenshaw 1989). Entiteti se međusobno konstituišu i proizvode.

Metafora upotrebljena za kreiranje koncepta intersekcije je raskrsnica. Kada Afroamerikanka naiđe na glavnu raskrsnicu, zapaža da se glavna ulica, koja se ukršta sa ulicom iz koje ona dolazi, naziva „Ulica rasizma“ (Yuval-Davis 2009: 47). Afroamerikanka ne samo što ima problem u društvu kao žena iz pretežno nižih društvenih slojeva, ona mora da prevazilazi probleme rasne segregacije. Specifičnost takvog društvenog položaja kompatibilna je sa stratifikacijom američkog društva, u kojoj većina crnog stanovništva pripada nižim socioekonomskim klasama, a žene su, kao i u drugim društvima, prosečno siromašnije od muškaraca. Na taj način, diskursi u vezi sa kolektivnim identitetima, tiču se etničke i rasne podele i konstruisani su u relacijama isključenosti/uključenosti (Barth 1969. Navedeno prema Yuval-Davis 2009: 52). Intersekcija ispituje načine na koje uloge i lokacije funkcionišu tako da ili destabilizuju društvenu koheziju, ili nude mogućnosti za dijalog značenja, vrednosti i praksi u modernom multidimenzionalnom globalnom svetu (Anthias 2013: 336). Ne samo što koncept intersekcije čini vidljivim pojedine kategorije i grupe, marginalizovane u teoriji i političkoj

praksi, već on omogućava izražavanje novog seta političkih interesa, a do određenog nivoa doprinosi konstrukciji i zastupanju interseksionalnih identiteta (Lepinard 2014: 125).

Počeci sistematičnijeg proučavanja žena iz manjinskih grupa, vremenski se smestaju u 70-e i 80-e godine prošlog veka. Jedno od pitanja kojim se bavila feministička teorija bila je različitost žena od onih normi na osnovu kojih su nastale patrijarhalne institucije i odnosi, što je dovelo do isključivanja žena iz sistema moći. Ispostavilo se da je u feminističkoj teoriji bela žena Zapadnog društva postala norma, a žene koje nemaju belu boju kože, poput žena iz grupa iseljenika i iz manjinskih grupa (u Zapadnim društvima), percipirane su kao Druge (Izgarjan 2011: 215). Ove žene su dvostruko Druge – u odnosu na rod i bele žene Zapada, te u odnosu na rasnu i etničku pripadnost. Kao reakcija na takvu situaciju u teorijsko-empirijskom kontekstu, nastaje multikulturni feminizam (i slično tome, postkolonijalni, globalni), koji se orijentiše na položaj žena iz manjinskih i diskriminiranih etničkih grupa u okviru Zapadnih društava (Izgarjan 2011: 215). Posebni tipovi ovakve vrste feminističke misli odnose se na Afroamerikanke, žene iz nerazvijenih zemalja, Hispanoamerikanke, američke Indijanke, azijsko-američke žene, kao i žene iz sveta islama (Izgarjan 2011).

Pošto su razlike između položaja žena i razlike u feminističkim pristupima analizirane, postalo je jasno da bele žene Zapada ne mogu da govore u ime svih žena, te da ne postoji jedinstvena kategorija *žene*. Afroamerikanke su uvidele da, kada bele feministkinje govore o *ženama*, one teže tome da misle na osobe kao što su one, a ako se položaj Afroamerikanki uzme kao polazna tačka analize, slika koja se time dobija biva sasvim drugačija (Izgarjan 2011: 217). Feministkinja i sociološkinja, Maksin Baka Zin (Maxine Baca Zinn), koristi metaforu *prizma različitosti* kako bi objasnila različita shvatanja kategorije roda (Izgarjan 2011: 218). Kritike belih feministkinja drugog talasa ukazale se na to da je i rod društveno uslovljen, opterećen pozadinom određenog društvenog konteksta, te klasnom, rasnom, etničkom, ili uopšte društvenom hijerarhijom, u kojima žene zauzimaju svoje društvene položaje. Jan Eng je funkcionisanje hegemonog feminizma uporedila sa sistemom razlika na kojem funkcionišu nacije, čije su granice određene binarnim opozicijama, uključivanjem i isključivanjem, insajderima i autsajderima, građanima i ilegalnim strancima. Bele feministkinje takođe stvaraju svoj zatvoreni, elitistički svet (Izgarjan 2011: 220). Nevidljivost žena iz ekonomski nerazvijenih zemalja i pripadnica manjinskih etničkih zajednica, uočava se u radovima koji se bave fenomenom trećeg talasa.

Koncept intersekcije uključuje različite metodologije: intervju, etnografija, kvantitativno istraživanje, analiza literature, itd; različite oblasti primene – globalizacija, zdravlje, materinstvo, seksualnost, reprezentacije tela, starost, antirasizam, ženski zatvori, a odnosi se na različite populacije žena - trudnice Afrikanke, crne Brazilkinje, crne i bele članice kantri klubova, domaće radnice Južnoafrikanke, devojčice iz Nepala, bele žene lezbijke iz britanske radničke klase, portorikanske autorke u dijaspori (Tracy Berger and Guidroz 2009). U postsocijalističkim kontekstima Bosne i Hercegovine i Kosova, koncept intersekcije je primenjen u analizi odnosa ženskog, feminističkog i muslimanskog identiteta (Spahić-Šiljak 2012).

U Americi je intersekcija deo agende ženskih organizacija i dileme se vode oko toga koji politički prioritet ženske organizacije treba da usvoje ukoliko žele da razviju solidarnost koja nadilazi rasne podele, dok je savremeni evropski kontekst primene intersekcije drugačiji (Lepinard 2014: 128). U mnogim evropskim državama, uticaj imigracije, etniciteta, religije i klase, baca novo svetlo na koncepte i politiku intersekcionalnosti. Jedna od glavnih odlika zapadnoevropskog konteksta je religijska dimenzija, u intersekciji sa etnicitetom, rasom i imigracijom (Lepinard 2014: 128). Zbog posmatranja muslimanskog religijskog identiteta kroz filter rasizma, kao i zbog toga što religija ima rastući značaj u evropskoj politici, mora se razumeti dinamika koju religija stvara u posmatranim intersekcionalnim grupama (Lepinard 2014: 125). Mogu se izdvojiti problemi prisilnih udaja, a u smislu solidarnosti, odnos između nemuslimanki i nemigrantskih žena sa muslimankama i migrantkinjama (Lepinard 2014: 126).⁸⁰ Zbog toga se intersekcionalnost kontekstualizuje u Evropi u odnosu na imigraciju, nacionalizam i islam (Lepinard 2014: 125), u vezi sa problemima državljanstva i inkluzije u društvo.

* *

Slika raskrsnice – koja upućuje na intersekcionalnost, primenjiva je na gotovo bilo koji kontekst, pružajući viziju kako se razlike ukrštaju u posebne identitete pojedinaca, u određenoj društvenoj praksi ili lokaciji (Davis 2008: 75). Ona može da se primeni na bilo koju društvenu grupu, kako na one u povoljnom, tako i na one u nepovoljnom društvenom položaju, što

⁸⁰ Feminističke organizacije u Francuskoj mogu zauzeti zvaničan stav da podržavaju zabranu nošenja religijskih obeležja na javnim mestima, ali se postavlja pitanje kakvog će to efekta imati na muslimanke, u kojoj meri im se na taj način pomaže ili odmaže.

proširuje arenu intersekcionalnosti, koja postaje glavno analitičko sredstvo u preispitivanju hegemonih pristupa studijama stratifikacije (Yuval-Davis 2009: 53).

U diskusijama o uticaju socio-ekonomskih faktora na feminizam na početku 21. veka, zapaženo je da se proučavaju samo okolnosti u Evropi, Americi, Australiji i Kanadi (Izgarjan 2011: 221), a potrebno je „priznati višestruku istoriju, tradiciju i iskustvo žena, lokalno i globalno“ (Izgarjan 2011: 222). Vinfred Vudhal (Winifred Woodhull) smatra potrebnim da se usvoji globalni okvir interpretacije, koji bi nastao ukoliko prestanu da se koriste stari okviri Zapada (prema: Izgarjan 2011: 225). Nira Juval Dejvis smatra potrebnim da se istraže načini na koje su položaji u društvu, identiteti i političke vrednosti povezani i kako utiču jedni na druge u datim društvenim kontekstima (Yuval-Davis 2009: 52). Žarana Papić konstatuje da su problemi žena u svakoj sredini različiti, te, ako želimo da razumemo položaj žena, onda moramo da imamo „kritički uvid u strukturu društva“ (Papić 2012: 45). Primenom koncepta intersekcija u ovom istraživanju analiziram rodne identitete žena i rodne odnose u okviru manjinske etničke grupe, čime želim da pružim skroman doprinos analizi identiteta žena iz nezapadnih društava.

Pre nego što pristupim primeni, potrebno je izvesti *prilagođavanje* koncepta društvenom kontekstu istraživanja. Naime, u kontekstu ratova i raspada SFRJ, jedan deo domaće naučne recepcije nekritički je prihvatao pojedine koncepte koji nisu svojstveni specifičnostima naše sredine. Tako se (hijerarhijski/konfliktni) model rasne/etničke podele, nastao u analizi drugih društava, preuzima kao osnova za objašnjenje ne samo konfliktnosti raspada bivše zajedničke države, već i za druge nekonfliktne društvene situacije i kontekste. Da bi se intersekcija rodno, etničkog i religijskog identiteta prilagodila društvenom kontekstu istraživanja potrebno je:

a) odnose između etničkih grupa u srpskom i rumunskom Banatu izmestiti iz tumačenja konfliktnosti i ratova u bivšoj SFRJ, kao i iz zapadnih modela multikulturalnosti koji tumače proces integracije u društvo zajednica iseljenika. Za oslikavanje konteksta multikulturalnosti, pored opisa etničkog i religijskog pluralizma, uzimam u obzir stavove sagovornika/ca o stepenu tolerantnosti društvenog okruženja kojem pripadaju.

b) prilagoditi položaj žena datoj društvenoj stratifikaciji. Iako etničke manjine nisu u istom položaju kao etnička većina, Banatske Bugarke se nalaze u srazmerno boljem položaju u odnosu na Afroamerikanke u američkom društvu.

c) Koncept intersekcije u ovom istraživanju prilagođavam društvenom kontekstu interkulturalnosti, u kojem dijaloške veze između „kultura“ nisu hijerarhijski organizovane (Anthias 2013: 337).

Zapravo, analiza bi trebalo da pokaže kako ženski i muški ispitanici izražavaju i konceptualizuju pojedinačna iskustva u diskursima svog multikulturalnog društvenog okruženja. To zavisi od načina konstrukcije različitih društvenih kategorija u specifičnim istorijskim okolnostima (Yuval Davis 2006: 202), u istorijskim okolnostima socijalizma/komunizma, odnosno postsocijalizma i tranzicije.⁸¹ Takav intersekcionalni okvir je kosmopolitski i translokacijski i sposoban je da prepozna identitetske različitosti na osnovu promena u kombinaciji društvenih uloga i položaja u okviru vremena i prostora (Anthias 2013: 338). Intersekcija se ne odnosi samo na relacije između osnovnih društvenih kategorija, odnosno identiteta, već i na različite nivoe analize u kojima je intersekcija locirana (Yuval-Davis 2009: 46).

Kako su jezik i religija dva najznačajnija društvena i politička domena kulturne razlike u modernom svetu (Brubaker 2013: 2), u ovom istraživanju, u kontekstu rodni režima socijalizma i postsocijalizma, razmatram intersekciju rodni identiteta sa etničkim i religijskim pripadnika/ca etničke grupe Banatskih Bugara u Srbiji, Rumuniji i Bugarskoj, sa naglaskom na Banatske Bugarke. Rodni režimi su relativno strukturirani odnosi između muškaraca i žena, muškosti i ženskosti, u institucionalnom i neinstitucionalnom okruženju na nivou diskursa i na nivou praksi. Ovo strukturiranje je opredmećeno u različitim rodnim ulogama, različitim identitetima i različitim reprezentacijama roda (Blagojević 2002: 311). Ne samo da se rodnost proizvodi u sferi svakidašnjeg života, već prakse i diskursi svakodnevice proizvode rodne režime karakteristične za određeni društveni kontekst. Kako se ravnopravnost rodova očituje upravo na nivou svakodnevice, najveći izazov za kreatore rodni politika je promena obrazaca svakodnevice, promena obrazaca privatnosti (Blagojević 2013: 34). U vremenu tranzicije iz jednog strukturalnog oblika u drugi, društvo se reprodukuje reprodukcijom svojih delova (Blagojević 2013: 33). U tom smislu, neophodno je analizirati moguće promene rodni režima koje nastaju transformacijom sistema socijalizma u periodu tranzicije ka sistemu kapitalizma. Ovo važi za Srbiju, koja je u procesu pristupanja EU, kao i za Rumuniju i Bugarsku, koje su članice EU od 1. januara 2007. godine.

⁸¹ Sagovornice i sagovornici razlikuju se u odnosu na to kako nazivaju politički sistem koji je trajao do približno 1990. godine: u Srbiji ga nazivaju „socijalizmom“, a u Rumuniji i Bugarskoj „komunizmom“.

Smatram da je osnovno pitanje etničkog identiteta manjinske etničke grupe, pitanje njegovog očuvanja. O tome svedoči kontinuirani pad u ukupnom broju pripadnika/ca, od vremena socijalizma naovamo. Intersekciju rodnog sa etničkim i religijskim identitetom posmatram kroz očuvanje identiteta Banatskih Bugara, analizom rodni razlika u etničkoj i religijskoj identifikaciji.

Rodne razlike posmatram putem distinkcija u rodnim ulogama, pre svega u privatnoj sferi života. Ukoliko su žene ulogama vezane za privatnu sferu života, to će uticati na njihovu slabiju zastupljenost u javnim ulogama. U tom smislu, posmatram međuzavisnost privatne i javne sfere. U privatnoj sferi života posmatram rodne distinkcije u podeli poslova u domaćinstvu i nasleđivanju imovine, te u transferu jezičkog i religijskog identiteta. Analizom uloga u javnoj sferi života, koje se tiču afirmisanja i očuvanje etničkog i religijskog identiteta, bavim se ulogama muškaraca u očuvanju identiteta.

Intersekcija roda sa religijom, tiče se rodni razlika u religioznosti i transfera religijskog identiteta u kontekstu multikulturalizma, a intersekcija rodnog sa etničkim manifestuje se rodnim razlikama u prenosu etničkog identiteta, odnosno jezika. Posebna korelacija religije i etniciteta, ukazuje na sinergijsko dejstvo: veći stepen religioznosti podstiče afirmaciju etničkog identiteta.

U javnoj sferi, koja se odnosi na zastupanje interesa grupe i afirmaciju kulturnog identiteta, posmatram rodne uloge u etničkom udruženju – upravljanje, folklorna grupa, kao i druge uloge (Srbija, Rumunija, Bugarska). Takođe, posmatram i broj muškaraca i žena kao autora/ki knjiga (Srbija, Bugarska), novinara/ki na banatsko-bugarskom jeziku (Rumunija); predsednici/e opština (Rumunija, Bugarska) i narodni poslanici/e (Rumunija); te učitelja/ca i direktora/ke osnovne škole i gimnazije (Rumunija).

4. Metodologija istraživanja

Izbor odgovarajuće metodologije zavisi od prirode ispitivane pojave, ali i od dostupnosti sagovornika/ca. U antropologiji i srodnim disciplinama, terenski rad sa brojčano malim etničkim grupama nametnuo je i prilagođavanje postojećih istraživačkih metoda rada (Sikimić 2008: 23). Kada se istražuju male etničke zajednice, često je u praksi reč o pojedinačnim slučajevima, poslednjim sagovornicima date grupe ili samo o sećanju drugih o njima. U skladu sa tim, došlo se do relativizacije naučnih stavova o adekvatnim metodama, pa je došlo do uvođenja subjektivnog znanja u operativni naučni diskurs (Sikimić 2008: 23). U oblasti rodni studija, zbog zanemarenosti i nedovoljne vidljivosti žena i ženskog iskustva, najzastupljenija je kvalitativna metodologija koja omogućuje bolju prezentovanost ličnog iskustva žena.

Kvalitativna istraživanja imaju veliku primenu u mnogim naučnim disciplinama: u komunikologiji, političkim naukama, a posebno u interdisciplinarnim poljima proučavanja – kulturne, mirovne i medijske studije, studije Jugoistočne Evrope, balkanologija, evropske studije, studije Bliskog Istoka i druge. U sociologiji preovlađuje upotreba kvantitativne metodologije, ali poslednjih godina raste broj kvalitativnih istraživanja, koja se, između ostalih časopisa, publikuju i specijalizovanom časopisu *Qualitative Sociology*. U sociologiji se kvalitativna metodologija izvodi iz teorijsko-metodološkog pravca interpretativne sociologije, odnosno sociologije razumevanja (Maks Veber): pojave treba *razumeti*, a ne težiti uzročno-posledičnom *objašnjenju*.

U pristupu kvalitativnih istraživanja, naša osećanja, vrednosti ili uverenja koriste se kako bi se stekao uvid u prirodu ljudskog iskustva (Bernard 1998: 16). Subjektivno znanje nam otkriva unutrašnji svet, za razliku od bihejviorizma, na primer, koji ponašanje posmatra kao spoljašnju formu registrovanjem njenog ispoljavanja. Epistemološki posmatrano, interpretativne paradigme su subjektivne, jer su rezultati istraživanja isposredovani vrednostima ili su čak kreirani njima (Johnson 1998: 141). Istraživačke strategije nastale iz interpretativne paradigme, temelje se na proizvodnji verodostojnih tvrdnji ili priča, pre nego na utvrđivanju istine ili pojedinačnih istinitih priča, budući da postoji pluralizam verodostojnih tvrdnji ili priča (Johnson 1998: 141).

Analizom kompleksnih procesa naracije u posebnim situacijama, učimo o vrstama narativa koji su mogući za određene grupe ljudi, učimo o kulturnom kontekstu koji narative čini mogućim. Ono opšte nije unapred potpuno evidentno, već mi opšte pojave poznajemo putem posebnih utelovljenja, putem naracija (Yamane 2000: 186). Društveno okruženje narativnog identiteta sastoji se od *makro konteksta* – širih društvenih, političkih i ekonomskih okolnosti društva, i *mikro konteksta* - užeg okvira života naratora/ke, kao i od *neposrednog konteksta* – što predstavlja vreme, mesto, publiku, neposredne okidače naracije: pitanja, zapažanja itd (Mersel 2011: 173).

Analizom naracija sagovornika/ca ću utvrditi kako žene, ali i muškarci, shvataju rodne odnose u privatnoj sferi života i u odnosu na očuvanje identiteta, te kakva je korelacija između stavova žena i muškaraca u odnosu na rodne identitete. U odnosu na religijski identitet, istraživanje nije usredsređeno na „vidljive objekte“, pogodne za merenje ili klasifikacije, već na narativni pristup koji se fokusira na interpretaciju značenja religijskog iskustva putem jezika (Yamane 2000: 181). Za značenjima religijskog iskustva se traga, jer, kada ljudi pričaju o svojim događajima i iskustvu, oni konstruišu i prenose značenje (Yamane 2000: 182). U odnosu na etnički identitet primenio sam analitički koncept koji se nalazi između shvatanja o individualnom izboru i pozicije grupizma - koji se fokusira na identitet cele zajednice. Naime, upotrebio sam relacionalno, procesualno i dinamičko razumevanje etničkog identiteta (Brubaker 2006: 10). Identitet je relacionalan, jer se definiše u odnosu na druge etničke identitete u multikulturnom kontekstu i procesualan, jer se razumevanje identiteta menja u skladu sa promenama društveno-političkog sistema, socijalizma i postsocijalizma. Kontekst je taj koji određuje individualne mogućnosti izbora identiteta i položaj grupe, odnosno, razumevanje grupnog identiteta. Analizom veza između narativnih identiteta, ponudiću tumačenje prirode intersekcije rodnog identiteta sa etničkim i religijskim. Naracije sagovornica su pokazatelj njihovog identiteta.

Nezaobilazan problem u metodologiji istraživanja je i pozicija posmatrača. Naime, istraživač ne ulazi u istraživački proces kao neutralni i pasivni posmatrač, već ima svoj lični kulturni, teorijski i emocionalni prtljag, koji utiče na njegov rad, tim pre što on na terenu iskustveno dolazi do saznanja (Agar 1980: 94; Cohen 2000: 319). Pošto se u kvalitativnim istraživanjima terenski rad ostvaruje kroz interakciju i razmenu mišljenja i iskustava, istraživač spoznaje i sebe kroz nastojanja da razume druge i drugost. U tom smislu, autorefleksivnost može da dovede istraživača do preispitivanja, pa i do menjanja ličnih stavova (Златановић 2010: 133).

Jedno od osnovnih principa na osnovu kojeg sam pristupao razgovoru sa sagovornicima/cama je egalitarizam. Naime, savremena domaća nauka, koja koristi kvalitativne metode, primenjuje razgovor koji podrazumeva ravnopravan odnos istraživača i sagovornica, odnosno „dijalog, razmenu mišljenja i iskustava, te zajedničko stvaranje značenja. Od istraživanih se ne očekuje da samo 'kazuju', već oni sada postaju sagovornici – ravnopravni kreatori procesa istraživanja i terena“ (Златановић 2010: 131). I u feminističkoj metodologiji, jedan od osnovnih principa u dolaženju do podataka je egalitarizam. Britanska sociološkinja En Okli (Ann Oakley) izvela je razliku između „naučnog“ i feminističkog intervjua. „Naučni“ intervjui zahtevaju objektivnost, a feministički intervjui zahtevaju otvorenost, susretljivost i uspostavljanje potencijalno dugotrajne veze (Reinharz 1992: 27). Tokom feminističkog intervjua, intervjuisane žene se osećaju vrednovano, a ne samo kao izvor podataka. Prema Okli, ono što karakteriše feministički intervjui je egalitarizam, u odnosu na „naučni intervjui“ koji karakteriše razlika i hijerarhija u ulogama između istraživača/ice i objekta istraživanja (Reinharz 1992: 27). Karakteristika takvog intervjua je pažljivo slušanje, jer, slušajući žene dok govore i razumevajući položaj žena u različitim društvenim sistemima, feminističke istraživačice su ukazale na prethodno zanemarene ili pogrešno shvaćene svetove iskustava domaćica (Reinharz 1992: 28). U tom smislu, žena slobodno govori o svojim mislima, osećanjima i sećanjima i celokupno istraživanje je orijentisano prema intervjuisanoj ženi.

4.1. Metode istraživanja

Osnovna karakteristika kvalitativnih istraživanja je namera da se dubinski razume određeni fenomen fokusiranjem na kvalitet, odnosno na procese značenja i razumevanje. Na taj način se stiču saznanja o kreiranju društvenog iskustva i značenjima koja mu društveni akteri pridaju (Denzin and Lincoln 2005: 10). U tom smislu, u istraživanju sam upotrebio dve osnovne tehnike prikupljanja podataka: intervjui (razgovor), kao osnovni instrument i posmatranje sa učestvovanjem, kao prateću metodu. Vojin Milić navodi da su etnološki oblici razgovora u tesnoj vezi sa posmatranjem i da se oni oslanjaju na dobro obaveštene pojedince u izboru ispitanika (Milić 1996: 487).

Kao izvori informacija o načinu obeležavanja praznika i drugim temama kojima se bave Banatski Bugari/ke, a od značaja su za grupu, služile su grupe na društvenoj mreži Fejsbuk, nekoliko internet sajtova udruženja Banatskih Bugara, video i audio snimci emisija na banatsko-bugarskom jeziku postavljenih na internet, video materijali na internet sajtu Jutjub, listovi *Naša glas* i *Literaturna misao*.

Pored toga, izvori su objavljene knjige na banatsko-bugarskom jeziku, kao i nekoliko arhivskih istorijskih dokumenata. Literatura i izvori su na srpskom, engleskom, banatsko-bugarskom i književnom bugarskom jeziku.

U razgovorima sa sagovornicama i sagovornicima iz osnovnog uzorka, primenio sam u celini polustrukturisani intervju, a sa drugim sagovornicama i sagovornicima, razgovor se odvijao bez prethodno utvrđenih pitanja, ona su se menjala i kombinovala u zavisnosti od istraživačke situacije i informacija koje su mi u datom momentu bili neophodne.

Upitnik se sastoji od 6 osnovnih segmenata: biografski podaci/pородično poreklo, породična konfesionalna pripadnost, religioznost sagovornika/ce i kontekst crkve, društveni stavovi o položaju žene u društvu i porodici, interetnički kontekst (multikulturalizam), te okolnosti života u socijalizmu i postsocijalizmu. Pitanjima sam želeo da prikupim informacije o iskustvu, razmišljanjima i identitetu samih sagovornika/ca, kao i informacije o starijim i mlađim generacijama koje nisu deo osnovnog uzorka.

Upitnik je prilagođen kontekstima i životnom iskustvu sagovornika i u tom smislu postoji nekoliko varijacija u upitnicima saobrazno karakteristikama država i naseljenih mesta u kojima sam sproveo istraživanje (društveno-političke i ekonomske okolnosti socijalizma/postsocijalizma, demografska struktura, odnosi sa drugim grupama u mestu i u crkvi). Za razliku od Bugara u Banatu, Banatski Bugari u Bugarskoj žive u okruženju „pravoslavnih“ Bugara.

Upitnik je i jezički prilagođen. Osnovni upitnik je na srpskom jeziku, a sačinjeni su još na četiri jezika: banatsko-bugarskom, bugarskom (književnom), engleskom i rumunskom. Prilikom vođenja razgovora, upotrebio sam upitnike na srpskom, banatsko-bugarskom i književnom bugarskom jeziku, dok su upitnici na engleskom i rumunskom jeziku služili kao rezerva u slučaju potrebe i nisu bili upotrebljeni.

4.2. Prikupljanje podataka i uzorak

Prikupljanje terenske građe otpočeo sam 2013. godine i ono je trajalo do januara 2016 godine. Najveći broj odlazaka na teren obavio sam u Belom Blatu, nešto manje u Ivanovu, a u nekoliko navrata boravio sam u Rumuniji i jednom u Bugarskoj. Prvi put sam bio na terenu u Bešenovu, 2014. godine, povodom proslave 275-godišnjice doseljavanja Bugara katolika u Banat. Na putu za Bešenovo, pridružio sam se grupi Banatskih Bugara iz Ivanova. Više puta sam odlazio u Temišvar i u Bešenovo, a jednom sam boravio u Brešću i Vingi. Poslednji put sam posetio Bešenovo i Temišvar januara 2016. godine.

Pored intervju sa osobama iz osnovnog uzorka, razgovarao sam sa većim brojem ljudi iz grupe Banatskih Bugara, računajući dobro obavestene pojedince/pojedinke. Među njima su Nikola Mirković, predsednik udruženja Banatskih Bugara u Rumuniji i Karolj-Matej Ivančov, vodeći intelektualac i osnivač udruženja u Rumuniji. Informacije sam prikupljao i od žena članica kruničarskih društava u okviru katoličkih župa. „Ključne osobe“ iz srpskog Banata koje su me povezivale sa drugim ženama i muškarcima iz grupe i pružale pomoć u izvorima na banatsko-bugarskom jeziku i drugim informacijama, jesu Stojan Kalapiš iz Belog Blata, katolički sveštenik u Mužlji, Josif Vasilčin Mare, član Saveta MZ Ivanovo, Augustin Kalapiš, predsednik društva Banatskih Bugara u Ivanovu i drugi.

U rumunskom Banatu, značajne informacije i pomoć u dolaženju do sagovornika/ca za Temišvar i Bešenovo, kao i literaturu na njihovom jeziku, dobio sam od Ane-Karoline Ivančov, autorke i novinarku u listu *Naš glas* (banatsko-bugarski: *Naša Glas*) i glavne urednice lista *Literaturna misao* (banatsko-bugarski: *Literaturna miselj*). U Brešći, pomoć sam dobio od Tuši Petkov Šehabi, novinarku u listu *Naš glas*; u Bešenovu od Valentina Šerbana, zamenika predsednika Društva Bugara u Banatu, odbora u Bešenovu.

U Bugarskoj, svu pomoć u odabiru sagovornica i sagovornika i izvorima, pružila mi je Svetlana Karađova, bivša predsednica mesta Bardarski Geran.⁸² Prilika da odem u Bugarsku, ukazala se 2013. godine, kada sam uzeo učešće na naučnoj konferenciji o balkanskim jezicima,

⁸² Na bugarskom jeziku ta funkcija se naziva *kmet*, a bira se direktnim izborom, za razliku od Srbije, gde se bira savet mesne zajednice, koji naknadno od izabranih članova, izabere predsednika. Svetlana Karađova je bila predsednica sela do kraja 2015. godine.

kulturi i istoriji na univerzitetu u Velikom Trnovu. Po završetku konferencije, uputio sam se u Bardarski Geran.

Uradio sam celokupne intervju sa 31 ženom i 20 muškaraca, koji su deo svog životnog veka proveli u socijalizmu/komunizmu, a po etničkoj pripadnosti su Banatski Bugari/ke (1972. godišta i stariji). Razlikujem dve starosne grupe: prva, od 42 do 65 godina starosti, i druga, kojoj pripadaju sagovornici/e stariji/e od 65 godina. Intervjui sa Banatskim Bugarkama i Banatskim Bugarima u Srbiji urađeni su u selima Ivanovo (Grad Pančevo) i Belo Blato (Grad Zrenjanin). U pitanju su ruralna naselja u kojima Bugari žive od 19. veka do danas, zajedno sa drugim etničkim grupama (Slovacima, Mađarima, Srbima). Pored ova dva mesta, istraživanja i razgovore sam vodio i u drugim mestima (Konak, Jaša Tomić, Zrenjanin, Novi Sad), radi dobijanja potpunijih informacija i uvida o etničkom i religijskom identitetu pripadnika/ca ove grupe u mestima u kojima ih danas ima veoma malo. Razgovore sam, u pojedinim slučajevima, vodio i sa potomcima pojedinih Bugara Palčena. Na primer, sa potomcima Đorđa Damjanova–Đekše, poreklom iz Jaše Tomića. Đorđe Damjanov je u Zrenjaninu bio kulturni poslenik, učitelj i direktor narodnog pozorišta. U njegovoj kući sam video sačuvane stare knjige na banatsko-bugarskom jeziku, među kojima i *Bibliju*, štampanu poslednjih godina 19. veka u Temišvaru, potom porodična pisma na maternjem jeziku, stare fotografije, kao i školsku drvenu tablu-natpis na kojoj na književnom bugarskom piše *Bugarska škola*. Tabla je iz osnovne škole u Jaši Tomiću, u kojoj je Đorđe Damjanov bio učitelj, a u kojoj se tokom Drugog svetskog rata predavalo na književnom bugarskom.

U Rumuniji, istraživanje sam sproveo u banatsko-bugarskom kulturnom središtu – Dudešti Veki (Staro Bešenovo), administrativna oblast Temišvara; u Temišvaru; u Brešći (administrativna oblast Dete); u Vingji (administrativna oblast Arada). Pored ovih mesta, na terenu sam bio i u Denti, Deti i Semiklošu.

U Bugarskoj, intervju sam uradio u Bardarskom Geranu, „glavnom gradu“ Banatskih Bugara (povratnika) u Bugarskoj.

Na početku istraživanja, pored kriterijuma starosti, da bih što više početnih podataka prikupio o ovoj etničkoj grupi, koristio sam kriterijum etničke homogamnosti: bilo da su oba bračna partnera Banatski Bugari, bilo da su oba roditelja sagovornika/ce Banatski Bugari. U Rumuniji, kriterijum etničke homogenosti u velikoj meri se podudara sa demografskom strukturom naseljenog mesta u Brešći i slično tome u Bešenovu.

Tokom procesa istraživanja, ovaj kriterijum je izgubio na važnosti zbog kontekstualnih razloga, budući da je multikulturalizam, odnosno etnička i religijska heterogenost, prisutna u značajnoj meri u porodicama Banatskih Bugara/ki i sastavni je deo njihovog identiteta. Kao dodatni kriterijum prilikom odabira sagovornika, obraćao sam pažnju da u uzorku budu zastupljeni sagovornici/e različitih obrazovnih nivoa.

U Srbiji, intervjui su vođeni na srpskom jeziku, banatsko-bugarskom jeziku, kao i mešovito, na oba jezika. Tokom trogodišnjeg procesa prikupljanja građe i čitanja literature, povećavao sam nivo poznavanja banatsko-bugarskog jezika. Imam sposobnost čitanja izvora i literature, dobro razumem sagovornike/ce, uz nešto slabiji nivo izražavanja, što je rezultat činjenice da tokom istraživanja nisam živio u njihovoj zajednici.

U rumunskom Banatu, najveći broj intervjua sam obavio na banatsko-bugarskom, ali pošto u većem broju slučajeva sagovornice i sagovornici poznaju srpski jezik, razgovori su se odvijali i mešovito, na oba jezika. Posebno visok stepen poznavanja banatsko-bugarskog jezika je prisutan u Bešenovu, u kojem je uticaj srpske kulture, posebno muzike iz vremena SFRJ, značajan.

U Bugarskoj sam koristio paralelno upitnike na banatsko-bugarskom i književnom bugarskom. Banatsko-bugarski dijalekat u Bugarskoj je poprimio snažan uticaj književnog bugarskog jezika i problem jezičke barijere u najvećoj meri se ispoljio u Bugarskoj, kao i u toku prevoda ovih intervjua na srpski jezik.

4.3. Metode analize intervjua i kodiranje

Osnovni problem savremene antropologije je razjašnjavanje prirode veza između individualnih članova zajednice i njihovog istorijskog i savremenog sociokulturnog konteksta (Levy and Holland 1998: 333). Da bih pristupio utvrđivanju prirode date veze, analizirao sam uloge i stavove sagovornika/ca u istorijskom i društvenom kontekstu socijalizma i postsocijalizma, u odnosu na njihov rodni, etnički i religijski identitet.

Intervjuom se ne otkrivaju samo aspekti identiteta individualnog/e sagovornika/ce, već se na taj način saznaju stavovi sagovornika/ce o grupi u celini, kao i okolnosti veza sa širim

društvom u kojem žive. Analizom transkripata intervjua tragao sam za značenjima, obrascima i kulturnim modelima.

Za obradu i sistematizaciju rezultata, koristio sam rad *A qualitative method for analysing multivoicedness* (Aveling, Gillespie and Cornish 2014).

Svi intervjui su transkribovani na srpski jezik.

U transkriptima intervjua, tekst je kodiran tako što su različitim bojama označavane kategorije: „ja“, „mi“, „oni/unutrašnji drugi“.

Za svaki kodirani transkript, otvoren je poseban fajl u Ekselu u kojem su kodovi razvrstavani/klasifikovani, onako kako se pojavljaju u transkriptima intervjua.

Primeri:

Kod: „Ja pozicije“. *Klasifikacije:* ja i etnički identitet, ja u detinjstvu i mladosti, ja kao majka/otac, ja kao supruga/muž, ja kao prijatelj/ica, ja i religija, itd.

Kod: „Mi pozicije“. *Klasifikacije:* mi kao porodica u detinjstvu, mi kao sadašnja porodica, mi kao Bugari, mi kao komšije, mi kao vernici/e, mi kao katolici, mi kao meštani, itd.

Kod: „Oni/unutrašnji drugi“. *Klasifikacije:* roditelji, baba, deda, deca, unuci/unuke, mladi, rodne uloge/muško-ženski odnosi, druge etničke/verske zajednice, naseljena mesta, države, Banatski Bugari izvan naseljenog mesta, Banatski Bugari u drugim državama, sveštenik, crkva, udruženje, itd.

Sadržaj svake od kategorija u datom intervjuu, bliže je određen pomoću dva segmenta: karakteristike – sadrži sažeti opis, i ilustrativni citati.

Pored kodiranja i klasifikovanja, kao pomoćni instrument u upravljanju građom služile su *demografske kartice*. Demografske kartice svih intervjuisanih sagovornika/ca iz osnovnog uzorka sadrže sažete informacije, prema sledećim upitima: pol, starost, mesto stanovanja/mesto porekla, bračni status, imena dece/unuka, etnička pripadnost sagovornika i supružnika/ce, upotreba jezika u kući, religioznost, obrazovanje i status.

III REZULTATI ISTRAŽIVANJA

1. Rodni identiteti Banatskih Bugara/ki u privatnoj sferi života

Empirijska dihotomija dugog trajanja koja deli društveni prostor na privatno i javno, u značajnoj meri je odredila konfiguraciju rodnih odnosa, kako u društvu u celini, tako i u okviru manjinskih grupa. Ako se žele istražiti na koje načine rodni identiteti u intersekciji sa etničkim i religijskim utiču na očuvanje manjinskog identiteta grupe koja pretežno živi u ruralnom okruženju, onda je analiza rodnih odnosa u privatnoj sferi života prvo mesto za to. Jer, ako je dihotomija patrijarhalnim načelom i putem tradicije žene definisala aktivnostima unutar kuće, a muškarce aktivnostima izvan nje, onda i očuvanje identiteta manjinske grupe ima svoje 'ženske' i 'muške' attribute. Kako su rodni odnosi u društvu menjali svoje oblike tokom 20. veka, važno je zabeležiti promene u rodnim odnosima u okviru grupe koja živi u tri države, što omogućava i komparativnu analizu. Rodne odnose posmatram ne samo iz vizure žena, već i iz ugla muškaraca. Jedna od osnovnih pretpostavki ovog istraživanja je da i dalje preovlađuje patrijarhalni rodni režim, ali da sa njim paralelno postoje i varijeteti rodnih režima, koji odgovaraju određenim segmentima populacije (mlađi/e/stariji/e, ruralno/urbano, stepen obrazovanja i sl).

U tom smislu, u prvom poglavlju rezultata istraživanja analiziraću rodne aspekte podele posla u domaćinstvu, što se odnosi i na odgajanje dece, kao i one dimenzije rodnih odnosa u kojima je prisutna 'vlast' u privatnoj sferi života, poput vlasništva nad porodičnom imovinom i upravljanja poljoprivrednim domaćinstvom/gazdinstvom.

1.1. Legitimitet rodne podele rada, fizički poslovi i domaćice

Na legitimitet rodne podele rada u domaćinstvu, odnosno na stavove i ponašanje, utiče ideologija, odnosno rodna ideologija. Ideologija može biti nevidljiva, koja na taj način prožima sve aspekte života do tačke kada postaje neupitna osnova na kojoj su izgrađeni međuljudski i društveni odnosi (Crowley 2014: 116). Manji broj sagovornika/ca je imao formirani narativ u vezi sa legitimitetom rodne podele poslova i to su bili muškarci. S obzirom da žene nisu imale takve narative, njihovi stavovi su u većoj meri naturalizovani. Jedan broj žena je osporavao pojedina shvatanja u vezi sa rodnom podelom rada. Miki je istakao značaj istorijske podele rada između polova:

Miki: [50, službenik/poljoprivrednik] Od istorijskog početka muškarci su bili zaduženi za lov i ribolov, a žene su te tkalje, te vezilje, koje su oblačile i štavile tu kožu. To su nama naši stari podelili tako zaduženja i ovaj, u vezi jednog domaćinstva.

Podela rada po polovima koja je istorijski uslovljena, predstavlja osnov rodne ideologije. Miki istorijske determinante smatra legitimnom osnovom za uređevinja odnosa među polovima u savremenom domaćinstvu, a pošto su jednom već utvrđeni, više se ne propituje njihova opravdanost.

Zajedničko za muškarce i žene je isticanje opravdanosti podele poslova prema fizičkoj težini obavljanja: najteži fizički poslovi rezervisani su za muškarce.

Klara: [58, penzionisana službenica] Kod nas na selu je to drugačije, zato što kod nas muškarci rade jako težak posao što žene ne rade: oranje, branje kukuruza, košenje, baliranje, dizanje džakova, razumete? I onda oni to kad urade, oni ne mogu da peru sudove.

Ova podela poslova u praksi je očigledna, ali u zbiru ukupnih poslova žene su više opterećene poslom nego muškarci, što ću pokazati u nastavku ovog poglavlja. Da žena obavlja

više posla nego muškarac, jedan je od zaključaka iz studije *Rodni barometar u Srbiji* (Blagojević Marina 2013: 133), kao karakteristika rodnog režima socijalizma. Analiza britanskog magazina za poljoprivrednike, *Farmlife - pages of Farmers*, jedne od najznačajnije publikacije za farmere u Velikoj Britaniji (Morris, Evans 2011), pokazala je da su muške aktivnosti izvan kuće („outdoor“) i aktivnosti koje se ne rade rukama (‘hands off’), dok su aktivnosti unutar kuće ženske („indoor“). Žene su u ulogama majki i supruga, negovateljice, obavljaju poslove za koje je neophodna upotreba ruku (‘hands on’). Ređe su samostalne pojedinke. Rodni režim podele poslova u banatskim selima oslikava sledeći citat iz Srbije:

Rozalija: [68, poljoprivredna penzionerka] On više mora da radi po njivama, napolje, da izlazi. Ja kod kuće. Ako je on kod kuće, namiri stoku i sve to. Dobro, ako ne, nije tu, moram ja da namirim to. Ne mogu sad da ostavim, da ne uradim, da čekam njega da dođe kući. Isto tako, ne može on sad, na primer, da digne sam džak, kad ne može, mora da mu pomognem, da podigne džak i da natovari tu prikolicu ili nešto. Znači, moramo jedan drugome da pomognemo. Kod nas na selo, mislim da postoji muški i ženski poso. U ovim brakovima u gradu, kako je ili šta, kod nas seljaka, paora, kako da Vam kažem, mi smo i dalje isti.

Rozalija je opisujući podelu rada u njihovom domaćinstvu rekonstruisala glavne oblasti rada u poljoprivrednom domaćinstvu, ističući da za razliku od rodnih odnosa u gradu, na selu promena u privatnoj sferi života nema. Kako je bilo u socijalizmu, ali i u periodima pre toga, tako je ostalo i u postsocijalizmu. Jedino Rozalija pomaže suprugu u poslovima, dok on ne učestvuje u 'ženskim' poslovima u slučaju njene sprečenosti ili odsustva iz kuće. Uprkos tome, Rozalija takvu vrstu odnosa naziva međusobnim pomaganjem.

U tradicionalnim i istorijskim društvima, u kojima je rodna podela uloga bila striktno omeđena na javnu sferu (muško) i privatnu (žensko), žene su imale ograničeno kretanje izvan kuće za razliku od muža/muškarca.⁸³ Sagovornica iz rumunskog Banata smatra da žena ne bi trebalo da bude samo domaćica, ali dodaje i svoju viđenje uloge domaćice:

⁸³ U istraživanju ribarskog sela na Islandu, prema intervjuisanim ženama, muškarci su više mobilni kada je reč o traženju zaposlenja izvan kuće. To je prirodni nastavak kulture ribarskog sela u kojoj su muškarci na napolju, na moru, a žene brinu o domu (Karlisdóttir, Ingólfsdóttir 2011: 175). U tom smislu, rodni odnosi moći bivaju ojačani.

Int: Treba li žena da bude samo domaćica?

Marija: [77, penzionisana radnica u industriji] Ne. Ali, bilo je takvih žena. A ja nisam bila takva. Svugde sam išla sa njim [mužem].

Sagovornica pravi paralelu sa drugim njoj poznatim slučajevima domaćica koje provode sve vreme u kući, ali njen stav da ona nije 'bila takva' ukazuje na izgrađenu autonomiju u odnosu na muža, ali i na to da u javnosti nije bila samostalna, već se kretala u društvu supruga. U javnom prostoru su nastupali kao bračni par, ali su aktivnosti muža bile razlog njenog izlaska iz kuće.

Prema podacima koje sam prikupio, samo mali broj muškaraca podržava ideju da bi žene trebalo da budu *samo* domaćice, a nekoliko Bugara Palčana koji zastupaju takav stav pripadaju grupi starijih od 65 i imaju niži stepen obrazovanja.

Većina muškaraca smatra da su ženine prvenstvene uloge u vezi sa kućom, ali njihovi stavovi o tome koje su mogućnosti i uloge žena izvan kuće, variraju. Prema jednom sagovorniku iz Srbije, žena bi trebalo da ima i dodatne aktivnosti i uloge, uz one koje obavlja u domaćinstvu, ali u dodatne aktivnosti ne ubraja zaposlenje:

Grgul: [65, poljoprivrednik] Njen je posao da, e sad ne ovaj da striktno bude samo domaćica. Prvo je da bude domaćica. A ono drugo, ja nisam protiv da se uključi u neko društvo, to je lepo i pohvalno. Ne treba da se veže samo oko kuće, oko šporeta. Ne. Znači, sigurno da treba i drugim aktivnostima da se bavi.

Sagovornik posmatra žene prvenstveno putem njihovih uloga u kući - domaćičkim, poljoprivrednim i ulogama majki, ali dodaje da bi žena trebalo da ima mogućnosti bavljenja hobijem, članstva u udruženjima i uopšte provođenja slobodnog vremena izvan sfere privatnog života. Drugi sagovornik iz Srbije, slično prethodnom, navodi da žena može da ima i druge aktivnosti, pa i zaposlenje, ali da „od porodice, majčinstva i kućnih poslova, ona ne može da pobjegne“. To su najvažnije uloge žena.

S druge strane, većina Bugarki Palčenki nezavisno od godina i starosti, ima širu perspektivu od većina muškaraca i one smatraju da bi svaka žena trebalo da ima zaposlenje i zaradu. Međutim, one zaradu ne posmatraju kao izvor lične potrošnje, već kao način jačanja

njihove finansijske uloge i doprinosa kućnom budžetu. Bugarke Palćenke iz Srbije, Rumunije i Bugarske, sa većim stepen obrazovanja, smatraju da bi žene osim zaposlenja, trebalo da imaju mogućnosti i u širem društvenom životu: „Ne samo to da se bude u kući, da se othrane deca i da vodi brigu o njima, nego da ima i drugih realizacija“. Razlike u shvatanjima o rodnim ulogama između žena i muškaraca otkrivaju da se muškarci u većoj meri identifikuju sa patrijarhalnom rodnom ideologijom.

1.2. Dvostruke obaveze žena i reproduktivni rad

U rodnim teorijama se ukazuje na to da muškarci u poslovima u domaćinstvu „ne učestvuju ili učestvuju retko i/ili malo i tada je to uglavnom u formi delimičnih i povremenih zadataka“ (Stanković i Markov 2011: 323). Najrasprotranejnija situacija u vezi sa podelom posla u porodicama Banatskih Bugara/ki, pokazalo je ovo istraživanje, je da su zaposlene žene dvostruko opterećene, odnosno da pored zaposlenja najčešće same obavljaju i poslove u domaćinstvu:

Marija: [73, poljoprivredna penzionerka] Samo, kod nas na selu, zaposlene, ja vidim ćerka moja [53 godine], zaposlena žena je jako opterećena. Radi, kad dođe kući kuva, baštu veliku ima, jako puno posla ima, pere, posla oko ćerke, koja sad kako je starija, manje posla ima s njom. Ali, ona nema vremena da dođe kod nas na pet minuta, eto samo da nas vidi. Ili ja odem popodne kod nje, vidim ona žuri kuva i onda ne može da stigne da sedne i razgovaramo.

Žene na selu pored zaposlenja, obavljaju i druge 'ženske poslove': vode računa o deci, pripremaju hranu i obavljaju druge reproduktivne poslove u domaćinstvu. Kako gotovo sve kuće na selu imaju baštu, žene takođe 'rade baštu', a podela posla u bašti između supružnika je nekada ravnomerna, a nekada je radom više angažovana žena.

Ako se posmatra aktivnost pripremanja hrane u domaćinstvu, podaci drugih istraživanja pokazuju da je "idealna" ženska identitet tesno vezan uz tu aktivnost, kao i prenošenje navedenog

znanja ženskoj deci. Muškarac priprema hranu kao hobi, kao pomoć u posebnim prilikama ili je to u vezi sa muškarčevom profesijom koja je locirana u javnoj sferi (Cairns, Johnston and Baumann 2010: 593). To potvrđuju nalazi iz Rumunije i Bugarske.

Int: Vaš muž, da li nekad kuva?

Marija: [45, vaspitačica] Ne, nikad. Samo kad se peče meso, roštilj kad se pravi, onda on uzme da napravi jelo. Kad se skupi društvo. Ili ako se kuva ručak, onda on napravi dekoraciju.

Marijin muž priprema hranu u posebnim prilikama kada se okupi društvo, a osim toga dopunjuje trpezu estetskim aranžmanima. On ne priprema ručak za svakodnevne potrebe svoje porodice, jer se priprema hrane tretira kao 'ženska' aktivnost.

Patrijarhalno tumačenje pripremanja hrane u domaćinstvu se transformiše kada je muškarac po profesiji kuvar:

Ilija: [68, penzionisani kuvar] Žena obavlja obično ženske poslove u domaćinstvu, pranje čišćenje. U mojoj kući ja i kuvam, a na drugom mestu to muž ne zna. Mislim da ne bi trebalo da ima muških i ženskih poslova. Ko kako ima mogućnosti, vreme i volju, može da obavlja i jedno i drugo.

Njegovo zanimanje kuvara je uticalo na promenu stava o rodnoj podeli posla u domaćinstvu, ali se ne odnosi na sve poslove: pranje i čišćenje ostaju aktivnosti njegove supruge. Franc iz Rumunije mi je saopštio da je njegov deda pripremao hranu u kući: "Uživao je u tome da kuva". Njegova uloga kuvara u domaćinstvu je bila izbor, a ne porodična obaveza.

Muškarci stariji od 70 godina smatraju da su zaposlenim ženama porodične obaveze primarne i ono što ih u najvećoj meri definiše. Ivanova žena je tokom socijalizma određeni broj godina radila u fabrici u susednom gradu. Vremenom, sve manje je postizala da pored zaposlenja obavlja i poslove u kući: "Nije mogla da stigne ništa u kući, za porodicu", objašnjava Ivan. Zbog

toga je muž pronašao način da u selu pronađe zaposlenje za suprugu, koje je bilo lakše od prethodnog posla, da bi na taj način ostvarila uštedu u vremenu i u snazi, resursima potrebnim za redovno obavljanje poslova u seoskom domaćinstvu. Ivan nije razmatrao mogućnost da podeli poslove u domaćinstvu sa svojom suprugom.

Prema istraživanju reproduktivnog rada na nivou porodice u Srbiji, sve ispitivane aktivnosti (spremanje hrane, održavanje stana, pranje i peglanje veša, svakodnevne nabavke, organizovanje i usklađivanje članova porodice i staranje o starima i bolesnima) žene obavljaju mnogo češće od muškaraca. Možemo da vidimo distribuciju obavljanja poslova prema polu u odnosu na odgovor „nikad“ i „često“: *Spremanje hrane*: Nikad: muškarci 95%, žene 5%; Često: muškarci 24%, žene 76%; *Održavanje stana*: Nikad: muškarci 95%, žene 5%. Često: muškarci 23%, žene 77%; *Nabavke*: Nikad: muškarci 87%, žene 13%. Često: muškarci 45%, žene 55%; *Pranje i peglanje veša*: Nikad: muškarci 96%, žene 4%. Često: muškarci 18%, žene 82%; *Organizovanje i usklađivanje članova porodice*: Nikad: muškarci 80%, žene 20%. Često: muškarci 35%, žene 65% ; *Staranje o starima i bolesnima*: Nikad: muškarci 57%, žene 43%. Često: muškarci 32%, žene 68% (Blagojević 2013: 95-98).

Jedan broj Bugarki Palćenki naglašava umor kao nešto što je obeležilo njihov život. Klara iz srpskog Banata smatra da je previše radila i da je sve vreme posvetila deci: bavila se njihovom školom i aktivnostima u slobodnom vremenu, uz kuvanje, pranje: “Smatram da sam bila jako, celog života umorna. Ja sam sve noću radila. Dođem s posla, pa onda ugrejem ručak, pa ručamo, pa onda domaći zadatak, pa folklor, pa fudbal.” Međutim, Klara u svojim razmišljanjima ne ukazuje na pravce mogućih promena kojima bi se uravnotežile obaveze između žena i muškaraca.

U slučaju zaposlenih majki, pokazuju istraživanja, postoje intenzivna očekivanja okruženja o njihovim majčinskim ulogama. Zaposlene majke se kontinuirano guraju između sveta posla i sveta domaćinstva. Kao posledicu takvih tenzija, samo mala grupa zaposlenih majki je potpuno zadovoljna svojim identitetom majke i ne izražavaju rezervisanost prema takvom aranžmanu (Crowley 2014: 117).⁸⁴ To je u empirijskoj vezi sa porastom broja žena koje su

⁸⁴ U ovoj grupi majki-negovateljica, iskustvo visokoobrazovanih žena sa uspešnim karijerama je da se nakon što dobiju decu, vraćaju kući (Crowley 2014: 117).

postale deo plaćene radne snage. U dubunskim intervjuima istraživači su otkrili da majke domaćice često izveštavaju o stresu koji traje dvadesetčetiri sata dnevno. Neke od njih izjavljuju da su usamljene i da im nedostaje druženje (Crowley 2014: 117). Naučni prilog Salivena prezentuje višestruke uloge žena i balansiranje između posla i života, kao problematičan, stresan i štetan po žene. Tenzije između zaposlenja i majčinstva su takođe naglašene, a rodno zasnovane pretpostavke o ulogama na poslu i o porodičnim ulogama ostaju većinom neproblematizovane. Veoma konzervativna slika rodni odnosa nudi malo toga na putu propitivanja rodni aranžmana. Prezentovanje rešenja balansiranja između posla i kuće, postavlja ženu kao odgovornu za rešavanje svojih problema. Žene su ohrabrene da zatraže pomoć i razumevanje od svojih partnera i dece, pre nego da budu ohrabrivane da zahtevaju od svojih partnera podelu obaveza na jednake delove ili da predlože ženama da urade samo 50% kućnog posla, čak i u situaciji kada partner nema volje da uradi svojih 50%. „Moderna žena“ je u tom smislu predstavljena kao jaka osoba, emocionalno sposobna i nezavisna u rešavanju neizbežnog stresa višestrukih uloga (Sullivan 2014: 13).

Vernice protestantkinje u Srbiji u balansiranju višestrukih uloga se opredeljuju za strategiju oslonca (40%), kojom ne pokušavaju da rasterete sebe od dvostrukog radnog opterećenja. Navedeno rešenje „u značajnoj meri smanjuje kod žena osećaj konfliktности sopstvenih uloga i osećaj griže savesti da zbog profesije zapostavljaju porodicu“ (Kuburić 2002: 46). Konačan efekat upotrebe ove strategije je povećano samopoštovanje kod žena. Muškarci, s druge strane, u 45% slučajeva opredeljuju se za strategiju bega i smatraju da bi žena trebalo profesionalno da se usmeri na ona područja koja joj omogućavaju veće posvećivanje porodici. U tom smislu, „muškarci vernici prioritet daju porodičnom angažovanju žene, dok se žene vernice radije opredeljuju za dvostruko opterećenje porodičnim i profesionalnim angažovanjem“ (Kuburić 2002: 46).

Usled dvostruke opterećenosti žena aktivnostima na poslu i u domaćinstvu, pojedine Banatske Bugarke kritikuju koncept rodne ravnopravnosti, koji je, prema njihovom shvatanju, doveo žene u još teži položaj nego što je to prethodno bio. Tereza iz Rumunije zapaža: “Pre si mogla da budeš kući, a danas moraš i da ideš na posao i da radiš u kući.”

Sagovornica iz Srbije razmišlja na sledeći način:

Klara: [58, penzionisana službenica] Najveće greška u ovom našem čovečanstvu što su dozvolili da žena bude emancipovana. Radiš 8 sati, 10 sati ko konj - je l ti dali pravo da budeš ravnopravna s muškarcima. Rađaš decu, zato što ti priroda dala da rađaš decu. Hoćeš da budeš dobra ćerka, hoćeš da budeš dobra snaja, hoćeš da budeš dobra žena, hoćeš da budeš dobra majka, da napraviš kolače, rezance, da umeš da krečiš, da umeš da ovaj moluješ, da šiješ da heklaš. Mislim, to su žene radile sve, a nisu išle na posao, a sad sve rade i idu na posao.

Većina žena iz seoskog okruženja ne vidi mogućnost da bi muškarci mogli da im pomognu u savlađivanju svakodnevnih obaveza i u obavljanju poslova u domaćinstvu. Patrijarhalni obrasci u vezi sa poslovima u domaćinstva u toj meri upravljaju ponašanjem da bi pokušaj njihove promene naišao na nerazumavanje, otpor ili možda na osudu. Promene u rodnim aranžmanima na selu se ne dešavaju u značajnijoj meri, jer muškarci nemaju dovoljno svesti i dovoljno volje da sa svojim ženama i drugim ukućankama podele odgovornosti i obaveze. Odgovornosti se ne dele, jer je ženski rad u privatnoj sferi života ne vrednovan, ne prepoznaje se njegov doprinos dobrobiti domaćinstva i društva, nepriznat je od strane muškaraca u širem društvu. On je podrazumevajuća pojava, uzima se 'zdravo za gotovo'. Rad u kući je i nevidljiv, što ukazuje i Marija iz Belog Blata, jer uprkos tome što je preopterećena poslom, „to se jednostavno ne vidi“. Čini se da se u patrijarhalnom svetu jedino rad muškarca posmatra i vrednuje kao 'pravi posao', dok odgajanje dece i rad u domaćinstvu nemaju epitet 'posla'.

U istraživanju iz Srbije, empirijski podaci pokazuju da se 50% muškaraca slaže sa tvrdnjom da su žene preopterećene poslom u kući, a sa istom tvrdnjom slaže se 71% žena. Isto tako, između žena i muškaraca postoji izražena razlika u načinu na koji ocenjuju učešće svog partnera, odnosno partnerke u obavljanju kućnih poslova. Od svih muškaraca koji su u partnerskom odnosu, čak 80% je zadovoljno podelom poslova. Kod žena je samo 35% zadovoljno partnerovim učešćem. Međutim, obrazovanije žene više od neobrazovanijih zadovoljne partnerskim učešćem u obavljanju domaćih poslova. Žene iz velikog grada su zadovoljnije od žena sa sela. Žene srednje generacije su najzadovoljnije, a najstarije žene u uzorku najnezadovoljnije (Blagojević Marina 2013: 99). U tom smislu, važno je ukazati na mogućnosti i praksu rodno ravnopravne podele posla u privatnoj sferi života.

1.3. Rodno ravnopravni odnosi u privatnoj sferi života

Rodno ravnopravna podele posla u domaćinstvu ukazuje da žensko iskustvo nije jednoznačno, niti je položaj žena u različitim društvima isti. Te razlike su omeđene vremenskim i društvenim kontekstom. Žene sa većim stepenom obrazovanja, kao i većina žena iz gradske sredine, smatraju ravnopravnost važnom odlikom muško-ženskih odnosa. Svetlana iz Bugarske smatra da ne postoji osnov po kom bi se poslovi delili na muške i ženske.

Podaci iz mog istraživanja pokazuju da u situacijama ravnomerne podela poslova u domaćinstvu, bračni parovi češće pripadaju mlađoj grupi, sa većim ili nižim stepenom obrazovanja, kao i da češće žive u urbanoj sredini:

Int: A postoje li muški i ženski poslovi?

Petronela: [44, negovateljica] U mojoj porodici ne. Muž ako treba da skuva, skuvaće. Ako ja treba nešto da popravim, popraviću, ako će nešto da padne na decu, šta sad treba da čekam na muža da dođe, pa da popravi? Ja to prikucam i gotovo.

U domaćinstvu Petronele, poslovi se obavljaju i dele prema potrebama, a ne prema patrijarhalnim rodnim shvatanjima. Budući da se pomaci u rodnim odnosima u privatnoj sferi života uočavaju u mlađoj generaciji, to implicira da se društvene promene ne dešavaju skokovito, već da su deo dugotrajnijeg procesa.

Tanja iz rumunskog Banata navodi da je promena sistema komunizma u Rumuniji uticala na promenu odnosa između muškaraca i žena u porodici na neočekivane načine. Tako je sada ženama lakše da privremeni posao potraže u inostranstvu i da im je „mnogo lakše da napuste muža i decu, na jednu godinu, dve ili tri, da zarade novac. A tako nešto u komunizmu nije moglo.“ Ženu koja je odsutna iz domaćinstva, u svim poslovima u vezi sa odgajanjem dece i drugim reproduktivnim poslovima odmenjuje muž.

Marija [79, srednja stručna sprema] iz Bugarske smatra da žena mora da bude ekonomski nezavisna, ali dodaje da sama nije uspela da bude ravnopravna sa mužem u podeli posla, te da njen primer života nije dobar, jer je bila “samo sa decom punih 10 godina”.

Petrana iz Bugarske [69, penzionisana učiteljica] navodi da ravnopravnost polova zavisi od porodice i da je u njenom slučaju ima, jer poslove sa mužem ne deli po unapred utvrđenom redosledu: nekad on kuva, nekad ona, nekad jedno drugom pomažu u pripremi hrane. Žena bi trebalo da bude majka, smatra ona, ali i da ima profesiju i da bude supruga. A to može da se ostvari „ako zajedno obavljaju poslove u kući. Može to. Govorim iz svog iskustva“.

Sagovornica iz sela u srpskom Banatu opisuje muško-ženske odnose u kući navođenjem pozitivnog iskustva svoje ćerke:

Magdalena: [80, penzionerka] Jedan drugome pomažu. Moj će zet i da skuva kad ona radi sad i noćom, ondak je ravnopravan, ne? I skuva i opere sudove i uključi mašinu da pere, ne? Ondak razume da je to ženski posao, a mora i on da ga uradi.

Kako primer Magdalenine ćerke pokazuje, rodno ravnopravnija podela odgovornosti u domaćinstvu nastaje kada muškarac postane svestan obima obaveza koji je dodeljen ženama.

Istraživanje u Srbiji je pokazalo da žene sa višim stepenom obrazovanja ređe obavljaju kućne poslove. Na primer, 40% žena s fakultetskom diplomom je izjavilo da se veoma često bavi održavanjem stana, naspram 54% žena s najnižim nivoom obrazovanja (Blagojević Marina 2013: 98). Podaci o starosti i poslovima u domaćinstvu pokazuju da najmlađe žene manje od starijih ispitanica obavljaju poslove koji su vezani za održavanje domaćinstva, spremanje hrane ili pranje i peglanje veša (Blagojević Marina 2013: 98).

Istraživanje u Americi pokazuje da očevi vode više računa o deci i kućnim poslovima, nego u bilo kom drugom periodu američke istorije. Majke i dalje obavljaju 17,4 sata kućnog posla i 13,9 sati brige o deci nedeljno, u odnosu na 9,5 i 7,8 za očeve. Ukoliko bi se očevi sati izjednačili sa satima žena, žene bi osećale mnogo manje pritiska da konstantno „sve rade“ perfektno (Elice Crowley 2014: 130). Žene sa završenim koledžom imaju manje poteškoća u

pridržavanju idealnog aranžmana i-posao-i-kuća za trećinu, u poređenju sa onima koje nemaju koledž. Iskustvo visokog obrazovanja izlaže ove majke argumentima za i protiv usvajanja različitih identiteta majki (Crowley 2014: 126).

Sagovornici/e iz Temišvara konstatuju da je u gradu manje izražena razlika u poslovima između muškaraca i žena. Stefan: [55, visoka stručna sprema] ističe da u njihovoj porodici nije bitno ko će da opere sudove: “Ko ima slobodnog vremena.” Njegova žena danas češće kuva, jer je nezaposlena, ali navodi da je on pripremao hranu kada je bio nezaposlen. Njegova starija sugrađanka Marija: [77, penzionisana radnica] navodi da ona i muž nisu imali striktno podeljene poslova na muške i ženske, ali ih je ona ipak češće obavljala. Muž je ponekad pripremao hranu: „Ja sam kuvala, ali i on je znao da kuva.”

1.4. Rodna raspodela moći: upravljanje domaćinstvom/gazdinstvom i nasleđivanje imovine

Poslednji segment rezultata istraživanja o rodnom identitetu posvećen je onim elementima rodni odnosa koji se tiču moći, odnosno upravljanja domaćinstvom i poljoprivrednim gazdinstvom, donošenjem odluka, kao i vlasništvom nad imovinom. Svi posmatrani odnosi tiču se privatne sfere života i ove informacije mogu imati i širi značaj za razumevanje i primenu koncepata rodne ravnopravnosti. Naime, nedostatak javnih politika u oblasti roda u zemljama postsocijalizma je taj što je glavni fokus usmeren na javnu sferu života, posebno na sferu politike i političkog odlučivanja, iako je poznato da su rodni identiteti u privatnoj sferi stabilniji i manje podložni promenama. Rodni odnosi u ovoj sferi života ostaju nedovoljno proučeni, posebno među manjinskim grupama. Jedno od osnovnih izvorišta za shvatanje rodni odnosa u društvu je upravo porodica i privatna sfera života. Rodna analiza upravljanja domaćinstvom i nasleđivanja porodične imovine, pokazuje da muškarci imaju veću 'moć' i značajnije uloge u domaćinstvu, što se odražava na shvatanja i rodnu raspodelu značajnijih uloga u javnoj sferi života u kontekstu očuvanja i afirmisanja identiteta.

* *

Razmatrajući rodne odnose u upravljanju domaćinstvom i poljoprivrednim gazdinstvom, većina muškaraca smatra opravdanim da ta uloga pripada muškarcu. Tako i Đorđe iz Bugarske konstatuje: „Znate, svuda je muž, muž. On treba da kaže šta će se raditi, kada i gde će se raditi“. Grgul iz Srbije [64, poljoprivrednik] kao ratar i vlasnik gazdinstva smatra da je muškarac taj koji bi trebalo da upravlja jednim domaćinstvom, a da bi žena trebalo da bude *upućena*, kako bi bila sposobna da nastavi vođenje domaćinstva ukoliko muškarca zadesi određena nevolja, ali i zato što žena ima velikog udela u domaćinstvu na osnovu uloženog rada.

To je u saglasnosti sa rezultatima analize sadržaja časopisa za farmere (Morris, Evans 2001), koja je pokazala da u časopisu žene nisu prikazane da vode biznis i da upravljaju, već se u tim ulogama govori o mužu. Žena je u ulozi pomagačica muža, ali nije naglašeno u kojoj meri posao žene doprinosi budžetu. Istraživanje Voltera (Walter) i Vilsona (Wilson) uspešnih priča u

poljoprivredi u severnomameričkoj poljoprivrednoj štampi, otkriva da žene bivaju zapostavljene u ovim pričama, te da se kreira i produžava ideologija domaćinstva u poljoprivredi, koja konstruiše muškarca kao farmera, a žene kao negovateljice, majke, supruge, prijatelja u pomoći i saputnice. Slični nalazi su potvrđeni u australijskom kontekstu od strane Lipinsa (Liepins) (Morris, Evans 2001: 3) Prema istraživanju Marine Blagojević (Blagojević Marina 2013), na izjavu „*U svakoj dobroj porodici mora da se zna ko je glava*“, 71% muškaraca je odgovorilo potvrdno, a 58% žena.

Ipak, upravljanje domaćinstvom nije zasnovano samo na jednodimenzionalnoj dihotomiji muško/žensko, već i u odnosu na generaciju: stariji/mlađi. Muškarac se takođe može nalaziti u podređenijem položaju u odnosu starije muškarce, ukoliko živi u proširenoj porodici, u kući svoje žene sa njenim roditeljima. Sagovornica iz Bugarske na pitanje da li su muž i žena ravnopravni u braku odgovara:

Marija: [65, penzionisana veterinarka] Ravnopravni su. Zavisi i od porodice. Ima u nekim porodicama u selu gde nisu ravnopravni, gde muž više odlučuje. Neke mlade žene kada se udaju i odu u drugu kuću misle da tamo moraju sve da slušaju, da se prilagode tradicijama, običajima koji se održavaju u toj kući. Zato se žena u novoj kući, radi porodice, dece, običaja i svega, prilagođava novim uslovima života. Ima i onih muškaraca koji su došli u kuću kod mlade i on ne može da se dokaže kao glava porodice od babe i dede, od njenih roditelja. Ravnopravnost zavisi od odnosa među bračnim parovima i njihovog ponašanja sa drugim ukućanima.

Marija je na taj način preispitivala jednodimenzionalnu dihotomiju na muško i žensko, ističući generacijski aspekt odnosa u jednoj seoskoj proširenoj porodici, u kojoj vlada autoritet starije generacije ukućana. U tom smislu, ona je izjednačila položaj žene i muškarca iz mlađe generacije. Međutim, ukoliko je porodica izgradila odnose na patrijarhalnom načelu muškarca kao 'glave kuće', tada ni supruga i muž u mlađoj generaciji ipak ne mogu imati međusobno ravnopravne odnose. Marija nije osporila legitimitet patrijarhalne porodice, ali je naglasila činjenicu da odnosi među supružnicima zavise od njihovih međusobnih sporazuma i shvatanja muško/ženskih odnosa, što potencijalno otvara prostor ka promenama.

Prema nalazima mog istraživanja, jedna od prvih promena u pravcu egalitarnosti rodni odnosa je da kućnim budžetom upravlja žena, a ne više muškarac. Marija [73, poljoprivredna penzionerka] iz Belog Blata kao pripadnica starije generacije navodi promenu u odnosima između bračnih partnera u njenoj generaciji, upoređujući je sa odnosima u generaciji njenih roditelja kada je njen otac upravljao novcem: „Tata je više vodio računa. A to vidite, sad je to da više žena vodi računa o parama i o svemu. Moj muž Đorđe, on opšte i ne vodi to.“

U sferi potrošnje za potrebe jednog domaćinstva, prema istraživanju u Srbiji (Blagojević Marina 2013), važna karakteristika porodice je koncentracija odlučivanja u rukama žena. Tako čak u 44% slučajeva žene, kako to one vide, odlučuju o svakodnevnim troškovima, što je češći odgovor nego „zajedno“, po mišljenju žena. Ali, čak u 56% slučajeva muškarci i žene „zajedno“ odlučuju o većim ulaganjima, i po mišljenju žena i po mišljenju muškaraca. To indirektno znači da, iako žene manje doprinose porodičnom budžetu, njihov uticaj nije manji, odnosno, njihov status nije niži bar kada je reč o odlučivanju o finansijama koje prevazilazi njihov finansijski doprinos u užem smislu reči. Sve ovo ukazuje na raširenu unutarporodičnu solidarnost, ali i da se ne može redukovati na jednoznačan patrijarhalni model u kojem je muž „glava porodice“. Godine 2006. bilo je više porodica u kojima je o većim ulaganjima odlučivao muž/muškarac, a manje onih u kojima se odlučivalo „zajedno“, dok je 2012. godine ta situacija obrnuta. Ovo ukazuje na trend jačanja autoriteta žena na mikro nivou, što je u skladu sa preuzimanjem ostalih različitih aktivnosti. (Blagojević Marina 2013: 96).

Drugi aspekt analize rodni odnosa moći predstavlja problem nasleđivanja porodične imovine. Naime, imovinske nejednakosti odražavaju ekonomske nejednakosti i predstavljaju indikator rodni odnosa u društvu i u okviru date grupe. Zato je upravo vlasništvo, a ne zaposlenost i prihodi, najvažnija mera ekonomskih nejednakosti između muškaraca i žena i to utoliko više ukoliko je nezaposlenost visoka, a primanja niska i veoma varijabilna i nesigurna. Razlike u vlasništvu između muškaraca i žena proističu i iz razlika u nasleđivanju kao i iz razlika u registrovanju vlasništva (Blagojević Marina 2013: 75).

Podaci iz istraživanja u Srbiji pokazuju strukturu vlasništva prema polu:

Imanje: muškarci: 20.7%, žene 7, 4; *Stan:* muškarci: 25%, žene 14,6%; *Kuća:* muškarci: 28,2%, žene 14,2% (Blagojević Marina 2013: 75). Prema navedenom istraživanju,

vlasništvo nad stanom i kod žena i kod muškaraca raste sa obrazovanjem, a vlasništvo nad kućom opada sa obrazovanjem. Iza ovih razlika stoje razlike u načinu života između ruralnog i urbanog stanovništva (Blagojević Marina 2013: 77).

Iz razgovora sa sagovornicima u Srbiji, Rumuniji i Bugarskoj, saznao sam da imovinu nasleđuju uglavnom sinovi, a da se žene u većini slučajeva odriču svog prava na nasleđstvo, što je u suprotnosti sa zakonodstvom koje proklamuje ravnopravnost. Ispitanici se rukovode običajnopравnim shvatanjima i na osnovu njih grade stav o svojim pravima na nasleđivanje porodične imovine. To govori o uticaju kulturnih obrazaca koji vladaju u lokalnoj zajednici, na formiranje vrednosnih stavova pojedinca, a posredno i na instituciju nasleđivanja.

Tipična ilustracija iz Banata je da muškarac koji ostane u kući nakon ženidbe nasleđuje kuću i veći deo imanja, a žensko dete dobija manji deo zemlje.

Int: Da li i žensko dobija deo imanja?

Martin: [89, penzionisani ribar na gazdinstvu] E sad malo nešto. Muški više dobija nego žensko.

Int: A što?

Martin: E pa, ajd što. Tako je bio običaj. Pošto, na primer, otac umre, majka ostaje kod muškoga, je l te, u kuću. Al danas, danas to već nekako nije. Danas i ako je muško i on hoće odma da ide obaško. Nije kao pre. Pre je tako bilo da uvek onaj ko je poslednji, ko je najmlađi bio, taj je ostao u kuću.

Int: Muški?

Martin: Muški, taj je ostao u kuću.

Int: I onda njemu ostane imovina?

Martin: Al ne sva. Dobije i ćerka i ćerka dobije malo. Da.

Martin je pored opisa tipične prakse nasleđivanja imovine ukazao na trend promena u porodičnoj strukturi, odnosno na smanjenje broja proširenih porodica. Kada je reč o patrijarhalnom shvatanju nasleđivanja, običajno-pravna norma neprekidno traje dugi niz generacija. Ona se ne propituje („E pa, ajd što“) i njena snaga leži u tome što deluje ispod nivoa svesti. Reč je o patricentrizmu u kojem običajno pravo predstavlja sredstvo za reprodukciju patrijarhalnih modela porodičnih i srodničkih odnosa. (Ђорђевић Црнобрња 2011: 303).

Emilija iz Srbije detaljnije opisuje proces ostavinske rasprave unutar porodice:

Emilija: [58, penzionerka] Moj otac je umro i sve je ostavio bratu i ja sam kucala testament tati, al pre nego što sam kucala, on je reko je l hoćeš još nešto, zvao je mene i muža i reko ja hoću da ostavim sve, kad umrem da se moja deca ne biju. Zete, ćerko, sedite ovde da se dogovorimo šta još hoćete da Vam dam, da ne ovaj, sina da mi ne posle razvlačite po sudovima. Moj muž je rekao ja sam je uzeo što je volim, meni ne treba ništa, ja sam rekla meni ne treba ništa. I on je sve prepisao bratu.

Primer iz Rumunije:

Tereza: [74, penzionisana poljoprivrednica] Ja sam imala pravo na polovinu, i kuće i zemlje. Kad je moj brat umro, trebalo je da se potpiše, a bratova deca su imala pravo na drugu polovinu, svaki po četvrtinu. Pa sam ja onda potpisala, dala sam svoj deo i kuće i zemlje, njima.

Prethodna dva slučaja otkrivaju da običajna praksa nasleđivanja porodične imovine nije predmet pregovora, iako se ćerka zvanično poziva na razgovor („trebalo je da se potpiše“). Pošto zakonodavstvo obezbeđuje ravnopravnost među polovima u ovoj materiji, na porodičnom sastanku u vezi sa testamentom ženska osoba se po poznatom običajnom pravu odriče svog dela imovine u korist brata, a ako bi iznela drugačije viđenje to bi označilo porodični konflikt i pokušaj promene običajnih normi koje idu u prilog muškarcima.

Prilikom razgovora sa sagovornicama uočio sam da većina Bugarki po svom držanju i po govoru tela, oseća da nije reč o pravednom nasleđivanju. Takođe sam zapazio da svoje postupanje u vezi sa nasleđivanjem imovine smatraju nekom vrsta moralnog podviga, jer su se izdigle iznad neugodne situacije i što eventualnim odbijanjem potpisivanja nije došlo do konflikta u porodici. Jedna sagovornica je izjavila da koliko god da je dobila od oca, ona je zadovoljna. Samo manji broj sagovornica iz ruralnog okruženja su izrazile nezadovoljstvo zbog naravnopravno nasleđene imovine.

Polna asimetrija nije jedina odlika nasleđivanja imovine, već je prisutna i neravnopravnost unutar jednog pola:

Duka: [84, penzionisani poljoprivrednik] Onda se malo da ženskom detetu, a zemlja ostane kod muškog, da se ne deli zemlja mnogo i muško treba da gleda tatu i mamu. A žensko izlazi iz kuće i odlazi u drugu familiju. Moj pradedu Pera - koji je imao 400 derkara zemlje, dao je ćerki 50 dekara zemlje, a sinovima je dao po 70 dekara i jednom je kuću napravio – ajde. Moj tata je došao sa 70 dekara, toliko mu je dao njegov tata.

Jasno je da je patrijarhalni obrazac utvrdio da žensko dete gotovo nikada ne nasleđuje najveći deo imovine, već muško deto, a to je najčešće najstariji sin i onaj koji ostaje da živi u porodičnoj kući. Drugi sinovi nasleđuju manje imovine, a žensko dete nasleđuje najmanje.

U urbanoj sredini je u većoj meri zastupljeno ravnopravno nasleđivanje imovine. Banatski Bugarin iz Temišvara [visoka stručna sprema], navodi da porodična imovina još uvek nije raspodeljena, ali da planira sa sestrom da se dogovori da međusobno podele vrednost kuće roditelja.

Sudeći prema terenskoj građi, u Bugarskoj je u većoj meri nego u Srbiji i Rumuniji zastupljeno rodno ravnopravno nasleđivanje imovine. Kao i u drugim odnosima u privatnoj sferi života, sagovornici/e često navode da odnosi među polovima zavise od odnosa u porodici, ličnih odnosa i karaktera supružnika, a ne od opšteg poretka stvari:

Int: Da li se ravnopravno nasleđuje imovina?

Marija: [65, penzionisana veterinarica] Uglavnom jednako, ako su brat i sestra. Ima i nesporazuma, ali to je već lično svake porodice. Zavisi i kakvi su odnosi među decom između sestara, braće i odnosi sa roditeljima. U principu treba da bude jednako. Sva deca treba ravnopravno da dobiju, ne kao što je bilo jedno vreme da najstariji sin dobije sve. Sada se jednako deli. Svi naslednici treba da dobiju jednako od roditelja.

Petrani [69, penzionisana učiteljica] su poznati slučajevi u kojima se brat i sestra posvađaju u vezi sa podelom imovine, ali konstatuje da se „uglavnom podeli na pola.“ Praksa neravnopravnog nasleđivanja imovine u Bugarskoj je prisutnija među najstarijim sagovornicima/cama, pa tako Marija [82, penzionisana poljoprivrednica] konstatuje da se

„ćerkama nije davalo, to je retko bilo“, izuzev imućnih porodica koje su ćerkama pružale više, u skladu sa bogatstvom porodice. Ali, „sada je ravnopravnost“, zaključuje Marija.

Deo objašnjenja za ravnopravnije rodne odnose u Bugarskoj, kada se posmatra nasleđivanje imovine, može se pronaći u rodnoj strukturi osoba sa visokom stručnom spremom. Naime, još od kraja 70-ih godina 20. veka, sociološka istraživanja redovno ukazuju da su u Bugarskoj žene u značajno većoj meri obrazovanije od muškaraca. Školske 1970/71, ukupno je 50% studentkinja u Bugarskoj, a u poslednjoj godini komunističkog režima, 1989. godine, 53,5%, univerzitetski diplomiranih osoba su žene (Daskalova 2015: 5). Za razliku od toga, u Jugoslaviji je učešće studentkinja u školskoj 1969/70 godini iznosilo 37,9%. Procenat studentkinja u Jugoslaviji se približio procentu u Bugarskom sa početka 70-ih, tek 1989/90 godine, kada je procenat studentkinja iznostio 49,2 (Blagojević Marina 2015: 193).

Na pitanje da li postoje i kakve su promene u rodnim režimima između socijalizma i postsocijalizma, odgovor je višeslojan. U privatnoj sferi života, tradicionalne konstrukcije rodnih identiteta preovlađuju u vremenu socijalizma, a do određenih promena dolazi u periodu postsocijalizma, najčešće kod mlađe generacije iz uzorka i kod onih sa višim stepenom obrazovanja i iz urbane sredine. To je u skladu sa istraživanjima iz Srbije (Blagojević Marina 2013), Rumunije (Dascal 2004), Bugarske (Daskalova 2000), te empirijskim nalazima iz Centralne i Istočne Evrope (Gal and Kligman 2000; Velluti 2014).

Stari model je dominantan, ali parcijalno. Aspekti rodnih odnosa u kojima je najmanji nivo promena u pravcu ravnopravnosti su upravljanje poljoprivrednim gazdinstvom i nasleđivanje imovine. U Bugarskoj je ravnopravnost u ovom segmentu na višem nivou u odnosu na Srbiju i Rumuniju. Informacije pokazuju ravnopravnije odnose i u urbanoj sredini.

U tom smislu, rodni identiteti u privatnoj sferi života Banatskih Bugara/ki predstavljaju kombinaciju patrijarhalnih i modernih obrazaca. Rodni režimi su fenomeni dugog trajanja. Njihova promena u pravcu ravnopravnosti, pojavljuje se u uslovima rastuće ekonomske nejednakosti u postsocijalističkim zemljama. Razumevanje ovih dinamika u privatnom životu otvara vrata za potencijalni dijalog unutar porodica u vezi sa uspostavljanjem novog modela rodnih odnosa.

2. Etnički identitet Banatskih Bugara/ki

U drugom delu rezultata istraživanja, najpre se bavim odnosom sagovornika/ca prema poreklu, samoidentifikaciji i načinu zapisivanja imena u ličnim dokumentima Banatskih Bugara/ki u Rumuniji. Sledeći segment se odnosi na analizu banatsko-bugarskog jezika u Srbiji, Rumuniji i Bugarskoj u nekoliko sfera: u institucionalnom okviru crkve i škole, u obliku publikacija na maternjem jeziku, kao i u praksama svakodnevnog života. Uočene su značajne razlike između ove tri države u smislu zastupljenosti i upotrebe jezika i taj faktor ima veliki uticaj na etnički identitet Banatskih Bugara/ki.

U poslednjem poglavlju etničkog identiteta, analiziram delovanje etničkog udruženja Banatskih Bugara u okviru socijalizma i period kulturne obnove u okviru postsocijalizma, koji još uvek traje. Od posebnog značaja je identifikacija novih kulturnih praksi, razmatranje veze između Banatskih Bugara/ki i države Bugarske, kao i transnacionalno povezivanje udruženja Banatskih Bugara između ove tri države.

2.1. Poreklo, samoidentifikacija i lična imena Banatskih Bugara/ki

„Ja sam Palćenka, to jest Bugarka Palćenka, ili Banatska Bugarka, Bugarka iz Banata.“

Istoričari koji su se bavili pitanjem porekla Banatskih Bugara, dovode ovu grupu u vezu sa pavlikenskom verskom grupom, koja se nakon višestrukih progona iz Jermenije kretala kroz Malu Aziju i na kraju naselila na teritoriji današnje Bugarske. Međutim, većina narativa sagovornika/ca o poreklu se ne podudara sa zvaničnom istorijom: negira se „pavličensko“ poreklo.

Poreklo termina „Palćeni“, u narativima sagovornika dovodi se u vezu sa papskim, katoličkim misionarstvom. Po misionaru, biskupu Paulikenu (Pavelu, Paulusu) koji ih je pokrstio, Palćeni su dobile ime. Na varijaciju tog predanja naišao sam u Belom Blatu gde je reč

o dvojici misionara: „braća Pavličeni“. U svakom slučaju, prihvatanje katoličke vere pojedine sagovornice vide kao osnov za izbavljenje iz turskog ropstva i kao osnov njihovog etničkog identiteta.

Magdalena: [83, penzionerka] Naši Bugari su bili zarobljeni u Svištovo. I naiđe jedan biskup će da ih oslobodi od zarobljeničtvo, da ih oslobodi ako prihvate katoličku vjeru. I ondak su obećali svi, klekli su i su prihvatili da će prihvatiti katoličku vjeru.

Iz ovog iskaza vidi se sinergija etniciteta i religije, odnosno da je etnicitet utemeljen u religiji: katolička vera izbavlja Banatske Bugare od nevolja, ona je njihov zavet.

Većina sagovornika/ca identifikuje sebe kao Palćene/Palćenke, odnosno kao Bugare Palćene/Palćenke.

Int: Jeste Vi Palćenka?

Liza: [83, poljoprivrednica] Palćenka. Bugarka.

Int: Palćene su Bugari?

Liza: Pa to ti je svejedno, ne? Pa svi smo Palćeni. Tako su mi kazali tata i mama, da smo Bugari – Palćeni, to je sve jedno. U ovom selu je bilo samo Bugara.

Sagovornici/e, smatraju da su Bugari ili Palćeni, sinonimi. Sagovornica iz Brešće navodi da se termin Banatski Bugari učestalije upotrebljava posle revolucije – posebno u javnoj sferi i u njihovom glasilu *Naš glas*, a da se prethodno više upotrebljavao termin (Bugari) Palćeni, posebno u privatnoj sferi. U Belom Blatu i Ivanovu i uopšte u srpskom Banatu, meštani ređe govore o sebi kao o Banatskim Bugarima. Termin više koriste muškarci koji oblikuju etnički identitet u javnoj sferi života i oni koji su u češćim kontaktima sa sunarodnicima iz Rumunije i 'centralom' Banatskih Bugara u Temišvaru.

Na terenu sam naišao i na manji broj sagovornika/ca, kako u srpskom, tako i u rumunskom Banatu, koji su se identifikovali *samo* kao Palćani, u uverenju da Palćani nisu Bugari. Odbijanje da se identifikuju kao Bugari se zasniva na poređenju njihovog identiteta sa

identitom savremenih Bugara iz Bugarske. Distinkcija u odnosu na Bugare iz Bugarske nije toliko u vezi se različitom veroispovešću, koliko je u vezi sa razlikama između palčanskog i književnog bugarskog jezika. To pokazuje mišljenje Martina Stojanova⁸⁵

Int: A Vi ste Bugarin?

Martin: [84, penzioner] Bugarin? Ne, Palčan sam isto.

Int: A to nije isto?

Martin: [penzioner] Pa nije isto. Nije. Ja tako znam da smo mi Palčeni.

Razmatrajući navedenu dilemu u samoidentifikaciji, Stojan iz Vinge pojavu razdvajanja palčenskog od bugarskog etničkog identiteta objašnjava na sledeći način:

Int: Manji broj ljudi mi kaže da su oni Palčeni, a da nisu Bugari?

Stojan: [35, sveštenik]: (smeh). To je zato što ljudi nisu bili mnogo obrazovani. Oni su samo radili zemlju i znali su da kažu da su Palčeni. A ako malo analiziraš istoriju, jezik i ako odeš u Bugarsku, onda ćeš da osetiš da nisi samo Palčen.

Postavljajući etnički identitet u širi istorijski i društveni kontekst, Palčeni su kulturna grupa unutar bugarske nacije. Iako se govor Palčena razlikuje od govora u Bugarskoj, istorijska svest i obrazovanje su oni činioci koji omogućavaju proširivanje poimanja nacionalnog identiteta, što formira osećaj da 'nisi samo Palčenin'.

Istorijski posmatrano, postojale su dve grupe prvih doseljenika iz Bugarske u Banat: Bugari katolici iz Čiprovca i okoline - osnivači Vinge, i Bugari katolici iz pavličanskih sela iz svištovske i nikopoljske regije sa severa Bugarske - osnivači Starog Bešenova, Brešće i drugih mesta. Otuda se Vingani radije izjašnjavaju kao Bugari, bez dodatka Palčeni. Bugari katolici su u Banatu formirali jedinstvenu zajednicu i termin koji objedinjuje potomke Bugara katolika i Bugara katolika Palčena je termin Banatski Bugari.

⁸⁵ Martin Stojanov iz Belog Blata je preminuo 2014. godine.

U Bugarskoj, Banatski Bugari ili Bugari Palčeni nazivaju sebe još i *Banaćanima*, kako su ih verovatno prvo nazvali pravoslavni Bugari, a potom sami prihvatili. Banaćani u Bugarskoj svoj govor nazivaju *banatskim dijalektom*.

U srpskom Banatu imena Bugara Palčana se pišu prema srpskom pravopisu bez dijakritičkih znakova. U zvaničnim dokumentima u Rumuniji, kao lična imena Banatskih Bugara upisana su imena koja predstavljaju ekvivalent bugarskog imena u rumunskom jeziku. U tom smislu, imena se razlikuju u privatnoj sferi života od onih koja važe za javni prostor društva. Međutim, rumunski Banatski Bugari i Banatske Bugarke ne izražavaju negodovanje zbog takvog politike ličnih imena i podjednako prihvataju svoje bugarsko, kao i svoje rumunsko ime.

<i>Banatsko-bugarski</i>	<i>Rumunski</i>
Ánka	Ana
Tuši/Patuška/Petruška	Petronela
Mitko/Mitku/Miti	Dimitrie
Stuján/Stujánku/Stujáni	Sebastian
Marijka/Mariška	Maria
Liza/Liska	Elisabeta
Nácka	Anastasia
Tereska	Tereza

Tabela 2: Lična imena na banatsko-bugarskom i rumunskom jeziku

Postoje slični primeri jezičke politike pisanja ličnih imena pripadnika nacionalnih manjina i u drugim državama Istočne Evrope, a reakcije pripadnika nacionalnih manjina su različite. Tako su, na primer, u Čehoslovačkoj u periodu socijalizma, mađarska imena bila “slovakizirana” u zvaničnim dokumentima. Hrišćanska imena su prevedena u slovačke ekvivalente, dok su roditelji koji su deci dali mađarska imena bez slovačkog ekvivalenta često morali da biraju slovačko ime koje će se primeniti u zvaničnim dokumentima. Kako se slovačka ženska imena završavaju sufiksom *-ova*, mađarska ženska imena su automatski registrovana uz sufiks (Stroschein 2012: 149). Reformistička vlada Jozefa Moravčika je 1994. godine usvojila

liberalniju jezičku i manjinsku politiku – ukidanje sufiksa *-ova* (Stroschein 2014: 149).⁸⁶ Kod Srba u Mađarskoj neznatno više je onih koji imaju isključivo srpska imena, ali često biraju lična imena za svoju decu za koja postoje ekvivalenti u mađarskom jeziku kako bi ih društvo u većoj meri prihvatilo, odnosno kako ne bi štrčali u većinskoj sredini (Прелић 2008: 272).

2.2. Banatsko-bugarski jezik

Jezik je jedno od sredstava socijalizacije pojedinca u društvo. U svakodnevnim interakcijama u mešovitim sredinama, jezik je fleksibilno sredstvo za komunikaciju. Kod brojnijih i uticajnih nacionalnih zajednica manjinski jezik, osim upotrebe u svakodnevnim interakcijama u privatnoj sferi života, može biti predmet zahteva za ostvarivanje različitih prava u javnoj sferi. Pojedini ljudi koji u svakodnevnim interakcijama koriste više jezika istovremeno mogu biti veoma posvećeni političkom aktivizmu koji promovise upotrebu maternjeg jezika u javnoj sferi (Stroschein 2014: 144).

U prvoj deceniji nakon pada socijalističkih sistema u Evropi, bilo je brojnih nesuglasica u vezi sa pravima nacionalnih manjina, ali kod brojčano manjih nacionalnih grupa, poput Banatskih Bugara u Rumuniji, politička afirmacija upotrebe jezika u javnoj sferi nije izazivala sporove.

Banatsko-bugarski, srpski i slovački su slovenski jezici, mađarski pripada ugro-finskoj grupi jezika, dok je rumunski iz romanske grupe jezika. U mestima sa mešovitom demografskom strukturom u Banatu, dvojezičnost i višejezičnost su česta pojava, a lingvističke razlike nisu jedini, pa ni presudni pokazatelj koji drugi jezik će govoriti Banatski Bugari. Važno je još naglasiti da za uspešnu jezičku interakciju osoba iz multietničkih sredina, nije potrebno savršeno poznavanje drugog jezika, odnosno da je osnovno poznavanje drugog jezika dovoljno (Stroschein 2014: 143).

Naravno, višejezičnost nije odlika samo banatskog regiona. Kontekstualne sličnosti se mogu pronaći u transkarpatskom regionu u Ukrajini, čija je karakteristika fluidnost u višejezičnosti, te konverzacije uključuju više učesnika koji govore maternjim jezikom, ali tako

⁸⁶ Pored navedene mere, vlada Moravčika je uvela mogućnost ispisivanja dvojezičnih tabli u mestima u kojima živi više od 20 posto pripadnika mađarske nacionalne manjine (Stroschein 2014: 149).

da svako razume onog drugog (Stroschein 2014: 143). U gradovima sa podeljenom demografskom strukturom u Rumuniji, Slovačkoj i transkarpatskoj Ukrajini, uobičajena situacija je da trgovci pozdravljaju kupce na dva jezika, obično nastavljajući konverzaciju na onom jeziku koji je kupac odabrao (Stroschein 2014: 143).

To je slično uvidu u jezičku situaciju koji sam stekao na terenu Banata, a koju su pojedini sagovornici označili kao „bečka škola“, što znači da govoriš jezikom sagovornika ukoliko on ne poznaje tvoj jezik. Isticanje pripadnosti kulturnom krugu „bečke škole“, kompatibilno je sa regionalnim identitetom Bukovine u Ukrajini, koji često sadrži elemente ponosa i elitizma. Za ljude iz Bukovine, jezik, običaji i lokalne specifičnosti, ne čine ih „boljim“ samo u odnosu na druge nacionalnosti, već i u odnosu na druge Ukrajinke (Kožura 2014: 7). U istraživanju višejezičnosti u rumunskom Banatu, Peteri Laihonen navodi da među starijim sagovornicima/cama iz mađarske etničke grupe postoji nostalgija za mađarskom kulturom i institucijama iz prošlosti, a da podjednako pripadnici/e mađarske i nemačke etničke grupe ističu da je višejezičnost pozitivna odlika tipična za stare stanovnika Banata. Monolingvalizam se opisuje kao ignorantski odnos prema drugim kulturama i jezicima, tipičan za nove rumunske doseljenike u Banatu (Laihonen 2005: 56). Međutim, sagovornici/e Banat, pre svega, vide kao region jezičke tolerancije (Laihonen 2005: 51).

Višejezičnost Banatskih Bugara opisuje sledeći segment iz intervjua:

Int: A sad ako se sretnete na ulici, pa sretnete nekog Slovaka, kako ćete pričati?

Andrija: [58, poljoprivrednik i penzioner] Pa dobri den. Slovački.

Int: Dobro. I naiđe utom Mađar, kako onda?

Andrija: Pa dobar dan - Jonopot. Pa da. Nema nikakvih problema.

Višejezičnost je deo identiteta većine Bugara Palčana u Banatu i norma je u ponašanju: jezik kojim se govori u svakodnevnom životu se često menja i predstavlja vrednost po sebi. Maternji jezik Bugara Palčana služi očuvanju identiteta unutar grupe, a drugi jezik kojim se govori – komunikaciji izvan nje (Sikimić 2008a: 22). Na karakteristike višejezičnosti Bugara Palčana ukazuje i Marija Vučković (Vučković 2008)

2.2.1. Banatsko-bugarski jezik u Srbiji

2.2.1.1. Jezičke upotrebe u školi, neformalnoj nastavi i crkvi

Kada je škola u Ivanovu u srpskom Banatu počela sa radom - školske 1890-1891. godine, nastava se odvijala na mađarskom i nemačkom jeziku.

Posle Prvog svetskog rata, za vreme kraljevine Jugoslavije u „Državnoj narodnoj školi Kralja Aleksandra I“ sve do 1941. godine, nastava se pored mađarskog i nemačkog, odvijala i na srpskom jeziku. Godina 1943. i 1944, nastava se odvijala i na književnom bugarskom jeziku. Učitelj bugarskog jezika je bio Matija Bančov, Bugarin Palćanin iz Modoša (današnji Jaša Tomić). Nastava na književnom bugarskom je kratko trajala, a rasprostranjeno mišljenje među Banatskim Bugarima je da je učenicima bilo teško da se prilagode književnom bugarskom, budući da su govorili svojim maternjim, palćenskim jezikom. U istom periodu i u Belom Blatu u osnovnoj školi od prvog do četvrtog razreda, nastava se takođe odvijala i na književnom bugarskom, a učitelj je bio Ivan Sofranov, Bugarin Palćanin iz Konaka. Udžbenike na književnom bugarskom je obezbedila država Bugarska.

Od 1944. godine redovna nastava od 1. do 4. razreda za palćenske učenike u Ivanovu bila je na srpskom jeziku, a za mađarske učenike – na mađarskom jeziku, a potom su uvedena i kombinovana odeljenja za niže razrede. Do 1957. godine nastava se obavljala do 4. razreda, a deca čiji roditelja su imali materijalne mogućnosti i želje nastavili su školovanje od 5. do 8. razreda pešačeći svakodnevno do susednog sela Omoljice. Od školske 1957-58, škola je dobila nastavu za peti i šesti razred na srpskom jeziku. Školske 1961/1962. godine otvoreno je odeljenje sedmog, a školske 1962/1963. godine i odeljenje osmog razreda. Nastava se odvijala dvojezično na srpskom i mađarskom jeziku sve do 1986. godine kada se ukida nastava na mađarskom jeziku. Jezičku asimilaciju Mađara u Ivanovu konstatovao je Filip Vaseršajt (Philipp Wasserscheidt), dovodeći je u vezu sa 'mentalitetom jezičkog ostrva', odnosno geografske izolovanosti Ivanova od šireg mađarskog govornog područja (Wasserscheidt 2007: 34).

U školi danas postoji predmet mađarski jezik sa elementima nacionalne kulture od prvog do osmog razreda, a bugarski jezik sa elementima nacionalne kulture od četvrtog do osmog razreda. O padu nataliteta i broja dece u školi govori podatak da je 1976. godine osnovnu školu upisalo 175 učenika, 2008. godine 82, a 2013. godine samo 73 učenika.

Izbor jezika obrazovanja u multietničkim sredinama zavisi od nekoliko faktora, a u dugom vremenskom periodu je na izbor jezika uticao patrijarhalan princip – prema jeziku oca.

Sagovornica iz Ivanova čija je majka Slovakinja, a otac Palčanin navodi zbog čega je školu pohađala na srpskom jeziku:

Klara: [58, penzionisana službenica] Ja sam išla u školu u Vojlovici, to je preko puta Azotare, pripada Pančevu. I tamo je bilo dva razreda mađarskog - recimo prvo jedan i prvo dva, pa tako do prvo šes. Dva razreda mađarskog odeljenja, dva slovačkog i dva srpskog. Ja sam išla u srpsko odeljenje. Je l ovaj, mama nije htela da me da u slovačko da budem Slovakinja i onda sam ja Bugarka.

U ovom slučaju, njen palčanski identitet koji se prenosi od oca, čuva se nepohađanjem nastave na maternjem jeziku svoje majke – slovačkom, već na drugom jeziku koji razume, u ovom slučaju srpskom. Pošto je jezik najvažniji element etničkog identiteta, ukoliko bi pohađala školu na slovačkom jeziku, tada bi se ojačala jezička praksa na tom jeziku u domaćinstvu, čime bi se oslabio status bugarskog jezika u porodici. To bi bilo u suprotnosti sa patrijarhalnim principom da je muškarac nosilac etničkog identiteta porodice.

Do Prvog svetskog rata nastava u Belom Blatu se odvijala na mađarskom i nemačkom jeziku, a posle Prvog svetskog rata na mađarskom i slovačkom jeziku. Posle Drugog svetskog rata od prvog do četvrtog razreda osnovne škole, nastava se odvijala na slovačkom i mađarskom jeziku, a od petog do osmog razreda na srpskom jeziku. U višim odeljenjima maternji jezik je bio obavezan predmet. Od 1990. godine, nastava se od prvog do četvrtog razreda pored slovačkog i mađarskog jezika, odvija i na srpskom jeziku, a od petog do osmog razreda nastava je na srpskom jeziku. Od petog do osmog razreda izučavaju se i predmeti maternjeg jezika sa elementima nacionalne kulture za slovački i mađarski jezik kao izborni predmet.

U toj situaciji, bugarska deca u nižim razredima u periodu socijalizma mogla su da biraju nastavu na jednom od dva navedena jezika. Uticaj na gubljenje banatsko-bugarskog jezika u Belom Blatu i Ivanovu ima ne samo mali broj govornika u odnosu na ukupnu populaciju u selu i značajan udeo etnički mešovitih brakova, već i nepostojanje nastave na banatsko-bugarskom jeziku od prvog do četvrtog razreda. Naravno, nastave na banatsko-

bugarskom jeziku nema ni u osnovnim školama u Rumuniji, ali će se pokazati da je uprkos tome u rumunskom Banatu njihov etnički identitet više očuvan i stabilniji zbog drugih faktora.

Izbor maternjeg jezika u školi u većoj meri zavisi od toga koji jezik se najbolje poznaje posle palčanskog. Nekada se učenici u Belom Blatu odlučuju za mađarski, a nekada za slovački jezik. Društveni faktori koji utiču na poznavanje drugog jezika su prisustvo jezika u porodici/familiji, dominantni jezik u susedstvu, a dodatan uticaj dolazi iz Rimokatoličke crkve, budući da se mise obavljaju na mađarskom i hrvatskom jeziku. Međutim, uticaj crkve na status jezika u selu u periodu socijalizma je bio u određenoj meri umanjen, zbog procesa potiskivanja religije, odnosno relativnog pada u broju ljudi koji odlaze na mise i u broju ljudi koji obavljaju molitve, ako se uporedi sa periodom pre socijalizma.

Andrija navodi šta je uticalo na njegov izbor za slovački kao nastavni jezik u školi:

Andrija: [58, poljoprivrednik i penzioner] Imamo maternji jezik – bugarski jezik se nije priznavao... i sad šta ćeš? Idem na taj mađarski jezik i mogao sam u slovačku školu da idem ili to [mađarski]. I pošto mi je ovo bilo malo lakše, ajde reko idemo to.

Iako se mađarski značajno razlikuje od bugarskog palčanskog jezika, to u višejezičkim sredinama ne predstavlja prepreku za njegovo savladavanje. Sagovornik je dobro poznao mađarski jezik, jer su mu komšije i osobe sa kojima se družio bili Mađari, a jezik kojim se govori u komšiluku i uopšte u seoskoj zajednici, jeste deo njihovog detinjstva i odrastanja. Dvojezičnom ili višejezičnom socijalizacijom razvio se osećaj za jezičku solidarnost, što znači da jezik kojim govore posmatraju kao deo sebe, svog bića i svoje kulture.

Potpuno je drugačija društveno-politička situacija sa izborom jezika školovanja kada je manjinska grupa brojčano veća. Tako je, na primer, u Slovačkoj pitanje da li će deca pohađati mađarsku ili slovačku školu bilo predmet sporova i deo borbe protiv asimilacije. Mađari su optuživali Slovake za asimilaciju zato što se redukuju mogućnosti upotrebe njihovog maternjeg jezika, dok su Slovaci optuživali Mađare za asimilaciju u južnim delovima Slovačke, u kojima su nastanjeni Mađari, zbog forsiranja mađarskog jezika. U Slovačkoj se pojavio problem tumačenja

lojalnosti: Slovaci izbor jezika vide kao znak lojalnosti prema državi, dok Mađari tu poziciju odbijaju (Stroschein 2014: 147).⁸⁷

U poslednjih nekoliko godina u Ivanovu i Belom Blatu organizuju se kursevi palćenskog jezika. Od 2014. godine u Ivanovu se realizuje projekat Rodni jezik van granica Bugarske, koje finansira Ministarstvo obrazovanja i nauke Republike Bugarske u saradnji sa nevladinom organizacijom *In medias res* iz Pančeva i Udruženjem banatskih Bugara – „Ivanovo-Banat“. U okviru toga, u Domu omladine u Ivanovu, Augustin Kalapiš organizuje kurseve banatsko-bugarskog jezika, a pored toga članovima udruženja se omogućuje i pohađanje letnjeg kursa bugarskog jezika u Varni.

U Belom Blatu Ambasada Republike Bugarske donira novac za kulturno-umetničko društvo koje organizuje školu kako književnog bugarskog, tako i banatsko bugarskog jezika. Jedna generacija je od prvog do osmog razreda pohađala kurs ovog jezika. Prema navodima učitelja jezika, sveštenika Stojana Kalapiša, cilj kurseva je da deca koja ne poznaju palćenski jezik unaprede razumevanje, čitanje i pisanje.

Pored pitanja jezika školovanja, za etnički identitet je važan problem jezika u crkvi. Naime, od doseljavanja Bugara Palćana, u Ivanovo, Belom Blato i u druga mesta u srpskom Banatu, nije bilo sveštenika Bugara Palćana, te nisu postojale mise na palćenskom jeziku. U Ivanovu su sveštenici u početku bili Nemci, potom uglavnom Mađari, uz nekoliko Hrvata. Misa se u Ivanovu služila na banatsko-bugarskom jeziku (pre svega kao propoved) u retkim prilikama, recimo za dan obeležavanja 140 godina od osnivanja sela, kada je misu služio sveštenik Jan Vasilčin iz Starog Bešenova i u nekoliko navrata misu je služio Stojan Kalapiš iz Belog Blata.

U katoličkim crkvama u Ivanovu i Belom Blatu mise se danas služe na mađarskom i hrvatskom jeziku. Međuetnička komponenta odnosa u crkvi u srpskom Banatu odlikuje se tolerantnošću i dobrim odnosima. Upravljanje crkvenim odborom u Belom Blatu regulisano je rotacionim principom upravljanja: jedan mandat predsednik odbora je mađarske nacionalnosti, a sledeći mandat, to je pripadnik bugarske nacionalnosti. U Ivanovu je karakteristično, za razliku od Belog Blata, da postoje zasebne katoličke crkvene slave: Sveti Vendelin kao palćenska

⁸⁷ Etničkih Mađara je 90-ih godina u Slovačkoj bilo 11%, a u Rumuniji 7%, pa su medeetnički brakovi Mađara/ica bili češći u Slovačkoj nego u Rumuniji (Stroschein 2012: 146).

crkvena slava (20. oktobar), a 15. avgusta je 'mađarska' crkvena slava kada se prema katoličkom kalendaru proslavlja Uznesenje Blažene Djevice Marije.

Većinu katoličkih vernika čine Mađari, a misama na hrvatskom jeziku ukazuje se poštovanje i Bugarima Palćanima. Pored toga, hrvatski je službeni jezik katoličke crkve u Republici Srbiji i pogodan je za prenos poruke i vernicima iz etnički mešovitih brakova koji ne poznaju mađarski jezik. Zbog činjenice da je dominantan jezik mladih u Ivanovu srpski, veronauka u crkvi je na hrvatskom jeziku i za mađarsku decu, a slična situacija je i u Belom Blatu.

Prvi Bugarin Palćanin sveštenik iz srpskog Banata je Stojan Kalapiš, čija je župa u obližnjoj Mužlji, a u ponekim prilikama opslužuje i crkvu u Belom Blatu. Palćenske pesme se pevaju u crkvi, međutim, mise ne mogu da se obavljaju na palćenskom jeziku, jer većina vernica i vernika etničkih Mađara ne poznaje palćanski jezik, a hrvatski jezik se slično kao u Ivanovu shvata kao zamena za palćenski jezik. U razgovoru sa zrenjaninskim biskupom Laslom Nemetom, dobio sam informaciju da je posredstvom Rimokatoličke crkve u Bugarskoj pokušao da obezbedi liturgijske knjige na književnom bugarskom za vernike u Ivanovu i Belom Blatu, ali da se zbog suviše velike razlike od lokalnog govora Bugara Palćena, pokazalo da književni bugarski nije pogodan za mise u srpskom delu Banata.

Činjenica da u srpskom delu Banata nije bilo misa na banatsko-bugarskom jeziku, uticala je na percepciju Banatskih Bugara/ki o ulozi crkve u očuvanju njihovog etničkog identiteta. Za razliku od Banatskih Bugara/ki u Rumuniji koji crkvu vide kao ključnu instituciju zaslužnu za njihov 'opstanak', u Ivanovu i Belom Blatu sagovornici/e ne posmatraju crkvu kao instituciju koja bi mogla da se zalaže za prava etničkih grupa i za očuvanje njihovog jezika: 'Crkva treba da vodi računa o veri, jer *mi smo katolici, i Palćeni i Mađari*'. Većina sagovornika/ca ne smatra bitnim etničku pripadnost sveštenika i nisu nezadovoljni zbog toga što nema službe na njihovom jeziku i smatraju dovoljnim to što im je ukazano poštovanje službama na hrvatskom jeziku. Svakako, stariji/e vernici/e razumeju i mise na mađarskom jeziku, a svesni su činjenice da mise na njihovom jeziku Mađari/ce ne bi mogli da razumeju.

S druge strane, drugačije su shvatanja u ulozi crkve u očuvanju identiteta kada ona ima etnički karakter. U slovačkoj crkvi u Belom Blatu mise se obavljaju na slovačkom jeziku i ta praksa pomaže očuvanju slovačkog jezika u ovom mestu. Evangelističko-luteranska crkva u Rusiji, kojoj pripadaju etnički Nemci, smatra se važnom za nemački identitet upravo zbog službi na nemačkom jeziku. Zbog prisustva nemačkog jezika u javnoj sferi crkvenog života, crkvu su

posećivali i nominalni Nemci katolici. Podizanje nivoa znanja jezika kroz crkveni život, pomagala je nemačka država i kada je sveštenik postao etnički Rus, broj Nemaca koji odlazi u crkvu se smanjio. Dakle, u etničkoj crkvi, sveštenik se posmatra kao obnovitelj etničkog identiteta (Mamattah 2012: 1924).⁸⁸

2.2.1.2. Knjige i izdanja na banatsko-bugarskom jeziku

U cilju obnove maternjeg jezika u Ivanovu, Augustin Kalapiš je zajedno sa Ognjenom Cvetkovim iz Bugarske napisao 2010. godine knjigu *Savremeni bugarski jezik i bugarski palčenski jezik – bukvar i čitanka*, koju je objavila Državna agencija za Bugare u inostranstvu. Isti autor je sa Magdalenom Vasilčin Dožom napisao *Ivanovački zbornik sa istorijom palčenstva* (2011), kao i knjigu *145. godina od doseljavanja banatskih Bugara-Palčena u Ivanovo*, koja je štampana u Temišvaru uz finansijsku pomoć Bugarskog udruženja u Banatu - Rumunija. Knjiga je jednim delom napisana na srpskom jeziku, zbog namere autora da druge nacije informiše o Banatskim Bugarima - oko 46 strana je na srpskom jeziku, a ostalo je na banatsko-bugarskom jeziku. Takođe je 2015. godine na srpskom jeziku objavio knjigu *140 godina Osnovne škole "Moša Pijade" u Ivanovu (1875 – 2015)*.

U Ivanovu izlazi višejezični list *Ivanovački Dobošar*, koji sadrži tekstove na srpskom, mađarskom, palčenskom, bugarskom, rumunskom, slovačkom, a mogu se pronaći i rubrike na cincarskom i romskom jeziku.

U Belom Blatu, Nikola Kalapiš je preveo tekst pozorišnog komada sa slovačkog na palčenski jezik, po kojem je predstava odigrana nekoliko puta u ovom selu. Navedeni tekst nije još uvek publikovan. Pored toga, Nikola Kalapiš priprema knjigu o Bugarima Palčanima i o Belom Blatu. Ovaj autor je godinama prikupljao narodna predanja na seoskim okupljanjima – sedeljicama, a jedan od izvora informacija su mu i beleške jednog od najuglednijih Bugara Palčana u srpskom Banatu – Đorđa Damjanova, Đekše do čijih je beležaka je došao u posed nakon njegove smrti.

⁸⁸ Nakon imenovanja etničkog Rusa za sveštenika u ovoj crkvi, Nemci su formirali novo udruženje – Ženski klub, nastao na osnovu bliskih veza iz crkve. Grupa se sastaje izvan crkve kao bi mogli da se druže u dominantno nemačkom okruženju (Mamattah 2012: 1924).

Stojan Kalapiš radi na višejezičnoj monografiji Belog Blata, u kojoj će biti uključeni običaji Bugara Palčana. Prema planu autora, knjiga će biti objavljena na jesen 2016. godine. Najveći deo monografije biće napisan na palčenskom jeziku, ali će postojati delovi na književnom bugarskom (na čemu radi Svetlana Karađova iz Bugarske), mađarskom i srpskom jeziku. Za razliku od postojećih jednojezičnih monografija o Belom Blatu na slovačkom i nemačkom jeziku, ideja Stojana Kalapiša je da za monografiju zainteresuje i pripadnike drugih nacionalnih zajednica: „Ja bih želeo da ako neki Mađar uzme knjigu u ruke, da u njoj pronade nešto za sebe“, kako sam kaže. Poglavlje o široj istoriji Bugara Palčana napisaoće župnik Jan Vasilčin iz Bešenova u Rumuniji.

2.2.1.3. Jezik u svakodnevnom životu

Ukupan broj Bugara u Banatu je uticao na to da oni nisu formirali poseban region, već je osnivanjem nekoliko naselja, zajednica živela u manjem broju etničkih „ostrva“. Poput drugih manjina, tako su i Bugari Palčani od doseljavanja živeli u zatvorenoj društvenoj mreži, koja se zasnivala na endogamiji. Veći stepen egzogamije mogao se zapaziti kod onih Bugara koji su živeli u gradovima, dok se u ruralnim zajednicama endogamija održala sve do završetka Drugog svetskog rata, odnosno uspostavljanja socijalizma. Sve do Drugog svetskog rata, brakove su sklapali međusobno Bugari/ke Palčani/ke ne samo u okviru svog sela, nego sa sunarodnicima iz drugih sela: Ivanovo, Belo Blato, Jaša Tomić, Konak, Banatski Dvor i druga mesta.

Sve do 50-ih godina 20. veka u ruralnim etničkim grupama, osnovna normativna snaga je zatvorena i gusta mreža društvenih odnosa u kojoj su pojedinci višestruko povezani: jezik, religija, seoska endogamija, srodstvo, susedstvo, tradicionalna kultura, zanimanje (poljoprivreda) i institucije: škola, crkva, kafana. Karakteristike datih društvenih mreža utiču na normativni aspekt zajednice, koji se odnosio i na endogamiju (Илић 2010: 107). Otvaranje prema drugim etničkim zajednicama nakon Drugog svetskog rata, bilo je svojstveno i drugim etničkim grupama u regionu. Na primer u maloj zajednici Srba u Mađarskoj, u istom periodu, dolazi do otvaranja ka međuetničkim brakovima. Proces koji su doveli do egzogamije su intenzivniji socijalni kontakti, nestanak jezičke barijere, slabljenje zatvorenih seoskih društvenih mreža, malobrojnost zajednice, kao i mogućnost ličnog izbora partnera (Илић 2010: 105).

Nakon Drugog svetskog rata u Ivanovu i u Belom Blatu etnički mešoviti brakovi postaju većinski. Godine 1975. 70% brakova u Ivanovu je bilo etnički mešovito (Нягулов 1999: 314). U Belom Blatu danas ima manje od deset kuća Banatskih Bugara koje nisu etnički pomešane. Neke od njih su porodice Patriškov, Kalnak i Bančov.

Kao rezultat etničkog pluralizma u privatnoj sferi porodičnog života, Bugari/ke Palčani/ke u Belom Blatu i Ivanovu poznaju druge jezike prisutne u njihovom mestu: mađarski, slovački, srpski, a nekada su poznavali i nemački jezik – starije meštanke i meštani ga poznaju i danas. Bugari/ke u Belom Blatu, stariji/e od 80 godina poznaju ukupno pet jezika. A na ulicama Belog Blata čuje se slovački, mađarski i srpski jezik, kao i njihove kombinacije, a znatno ređe banatsko-bugarski. Moji sagovornici/e naglašavaju da su upravo Palčani ti koji su naučili druge jezike prisutne u njihovom mestu, a neretko sa žaljenjem konstatuju činjenicu da predstavnici drugih etničkih grupa nisu ulagali veći napor da nauče palčenski jezik, što bi ipak doprinelo većem stepenu njegovog očuvanja. Od ovog pravila postoje izuzeci, kao što navodi jedan od sagovornika: „Imam jednu snajku koja je naučila bugarski. Perfektno, znači jako dobro.“ Za to je potrebno jaka lična volja, jer multikulturene okolnosti ne ida na ruku učenju banatsko-bugarskog jezika:

Stojan: [58, sveštenik] Mi Bugari razumemo sve, svaki jezik. Ne samo da razumemo, na svakom jeziku znamo i da sagovorniku/ci odgovorimo. Jer, Bugari kad se susretnu s nekim - šta ja znam, s Mađarom, onda mi odma *okrenemo* na mađarski i pričamo s njim mađarski. I on ne čuje naš govor. E, u tome je problem. Ili sa Slovakom kad se susretnem, ja se odma prešaltam na slovački i onda ni on, siroma, ne može da čuje.

Razlog za takvu višejezičku dinamiku Belog Blata leži u činjenici da su Bugari Palčani uvek bili brojačno manji u odnosu na druge dve etničke grupe: Slovake i Mađare, pa su se zbog toga jezički prilagođavali u različitim govornim situacijama. Jezičko prilagođavanje je karakteristika ovog sela, ali su se njim najviše koristili Bugari Palčani i sami meštani to nazivaju *okretanjem jezika*: prelazak na drugi jezik u toku razgovora koji se odvija između predstavnika više etničkih grupa. Okretanje jezika se odnosi kako na razgovor na ulici, pijaci, prodavnici, crkvi, mesnoj zajednici, to jest u javnoj sferi života, u javnom prostoru, tako i na razgovore u privatnoj sferi života. Ana ističe da se u njenoj kući, pored palčenskog, pričalo jezikom

gosta/gošće: „Ako je došo komšija Slovak - onda slovački. Ako je Mađar – mađarski. A međusobno smo pričali bugarski.“

„Okretanje jezika“ kao specifičnost višejezičkog konteksta u selu Belo Blato, dovelo je do fenomena mešovitog beloblaćanskog govora, koji u zavisnosti od konteksta i sagovornika/ca predstavlja različite kombinacije slovačkog, mađarskog, srpskog, a među palćanskim govornicima i – palćanskog jezika. Kada se jezički spontano smenjuju unutar i između rečenica u istom razgovoru, tada je reč o mešanju koda (code mixing) ili promeni koda (code switching). , Višejezičnost u ovom selu slična je onoj u etnički mešovitim gradovima u Transkarpartiji, gde stanovnici „čak ne shvataju da su mešali jezike“ (Stroschein 2014: 143). I u ukrajinskom gradu Černivci, svako sa svakim i u bilo kom kontekstu može da govori na ukrajinskom, ruskom ili na suržiku – lokalnoj mešavini ruskog i ukrajinskog jezika (Koziura 2014: 6) ⁸⁹ U svakom slučaju, treba napomenuti da su ruski i ukrajinski jezik međusobno sličniji nego banatsko-bugarski i mađarski.

Upotreba banatsko-bugarskog jezika najčešća je u etnički homogamnim brakovima. U sociolingvističkom kontekstu Belog Blata, kada Banatska Bugarka sklopi brak sa pripadnikom druge etničke grupe (Slovakom, Mađarom, Srbinom), najčešće jezik međusobnog sporazumevanja postaje jezik muža, a deca govore jezikom roditelja. Samo u slučaju kada su oba supružnika Banatski Bugari, jezik će se preneti u sledećoj generaciji, čega danas u Belom Blatu u mlađim generacijama gotovo da nema. Mišljenje jednog sagovornika je da bi se Palćani u većoj meri očuvali da su umesto palćanskog koristili književni bugarski jezik. To bi upućivalo na značaj prisustva književnog bugarskog jezika u školi, ali primer iz rumunskog Banata, a posebno iz Bugarske pokazuje da književni bugarski nije ključan za očuvanje identiteta grupe. Zapravo bi u školi bio potreban upravo palćanski jezik, jer prisustvo jezika u školi utiče na to kojim jezikom će se razgovarati u porodici i sa decom, budući da je deci znanje jezika neophodno za savladavanje školskog gradiva.

Prilikom posete najstarijem Palćanu u Belom Blatu - Martinu Stojanovom, razgovoru je prisustvovala i njegova ćerka, pre svega zbog slabog zdravstvenog stanja njenog oca. Martin se žalio da njegova ćerka, koja je udata za Mađara, ne govori sa svojom decom palćanski, već mađarski.

⁸⁹ Suržik je popularna mešavina ruskog i ukrajinskog jezika, najčešće situacije se odnose na upotrebu ruskih reči na ukrajinsku gramatičku strukturu. Pošto su dva jezika veoma slična i pošto pripadaju istoj grupi slovenskih jezika, problem ne predstavlja da jedan sagovornik koristi ukrajinski, a drugi ruski.

Martin: [84, penzionisani ribar] E vidite (smeh). Evo, baš ova mi ćerka prića mađarski sa mužom. Al moja žena dok je bila živa je pričala sa njenom ćerkom bugarski. A ona kao majka ne prića sa ćerkom bugarski.

Anka: [62, radnica] Ne, ne. Da Vam ja kažem zbog čega: zbog škole. Zato što ovde nema palćanske škole. Onda morala sam da izaberem ili mađarsku ili slovačku. E sad su, ima sad već i srpska, al onda sam morala da je učim mađarski i da pričm sa njom na mađarski, jer s bugarskim ne bi postigla ništa u školi.

Da bi se palćanski jezik u etnički mešovitim porodicama očuvao, potrebno je uložiti veliki napor. Veći napor ulažu žene - to jest religiozne majke, što ću obrazložiti u nastavku rada. U tom smislu, osim što jezik može predstavljati simbol lojalnosti ili nelojalnosti prema državi (Stroschein 2014: 145), takođe može predstavljati simbol lojalnosti prema etničkoj grupi. Lojalnost se može meriti naporom koji pojedinac/pojedinka ulaže u njegovo očuvanje. Sagovornica je, komentarišući svečanost koja se održavala u omladinskom domu u Belom Blatu, negodovala zbog toga što od Bugara Palćana koji će tamo biti prisutni „niko ne prića bugarski“. Ona se ograđivala od Bugara koji ne znaju dobro da govore svoj jezik i upućivala je kritike onima koji su u mešovitom braku, a nisu naučili decu da govore bugarski. U Černivcima, većina onih koji se identifikuju kao Poljaci, ne poznaju poljski jezik dovoljno dobro za svakodnevnu konverzaciju, ali ipak postoje primeri dobro očuvanog vladanja poljskim jezikom koji se koristi samo u privatnoj sferi života (Koziura 2014: 9).

Ako Banatski Bugarin iz mlađe generacije, u proširenom domaćinstvu u kojem živi zajedno sa roditeljima, ima za suprugu ženu druge nacionalnosti (slovačke, mađarske, srpske), braćni par će međusobno govoriti slovački, mađarski ili srpski, a deca će pored srpskog jezika poznavati i jezik kojim se sporazumevaju njihovi roditelji. U proširenim porodicama, palćanski jezik ima mogućnost da se očuva, barem u određenoj meri, ukoliko su baba i deda Bugari Palćani. Tada rodne uloge žena utiču na očuvanje ovog jezika, to jest transfer etničkog identiteta obavljaju bake. U drugačijoj situaciji, ukoliko deca iz mešovitog braka (mlađa generacija) ne žive u zajednici sa babom i dedom Bugarima Palćanima, posebno ako žive izvan sela, poznaće isključivo srpski jezik. Ima i izuzetaka, na primer stariji sagovornik čija se ćerka udala za

Slovaka, napominje da kada poseti ćerku, zeta i unuke, zet ukazuje poštovanje tasta tako što govori i na palćanskom jeziku, što znači da je taj jezik naučio od žene.

U Ivanovu dominantan jezik osoba do 42 godina je srpski a ređa je situacija da pripadnici mađarske nacionalne grupe poznaju palćanski jezik. Starije generacije Mađara su mogle u određenoj meri da ga razumeju, ali su se ređe njime koristili. Mlađe generacije retko poznaju palćanski jezik, čak ni u smislu njegovog razumevanja. Na ulicama Ivanova, Palćeni/ke sa Mađarima razgovaraju na mađarskom jeziku (starije osobe) ili na srpskom (mlađe osobe). Ako unuci i unuke odrastaju u kući sa babom i dedom Palćanima, unuk/a će naučiti i koristiti palćanski.

Jezička situacija kod generacija roditelja, baba i deda sagovornika/ca bile su drugačije, jer je vladao patrijarhalni princip, taj princip u smislu jezika, danas je u Ivanovu gotovo nestao:

Klara [58, penzionisana službenica]: Moja majka je bila Slovakinja, ali se udala za Palćana i živela ovde. A sa svojim roditeljima je pričala slovački, a s tatom kad dođe s posla, palćanski. Moj deda - otac od majke, nije hteo da ja govorim slovački pred tatom, da ga ne uvredim. Da ne pogazi zeta. Svi smo palćanski pričali.

O primeni patrijarhalnih principa se veoma vodilo računa. Klarin deda, iako je bio Slovak nije dozvoljavao da ona u njegovom drušvu i društvu svoga oca, Bugarina, govori slovačkim jezikom, jezikom njene majke, već isključivo jezikom oca, bugarskim, kako ne bi uvredio zeta.⁹⁰

U starosnoj grupi iznad 70 godina, u čisto bugarskom braku nije bilo moguće da se u kući govori drugim jezikom osim palćanskog. U starosnim grupama do 42 godine u mešovitim brakovima jezik u kući je srpski, bilo da je supružnik/ca Mađarica ili Srpkinja.

Međutim, u starosnoj grupi iznad 42 u Ivanovu supružnici Palćeni mogu razgovarati međusobno, kao i sa decom, isključivo srpski. Unuci i unuke tada palćanski mogu da govore samo sa babom i dedom. Katarina i Klara opisuju te situacije:

⁹⁰ Milena Golubović u istraživanju etničkog identiteta Vlaha navodi ulogu žena u mešovitim brakovima, koje su u srpsko-vlaškom mešovitom braku uspevale da prenesu jezik u sledećoj generaciji (Golubović 2014: 133).

Int: Što s mužem pričate na srpskom?

Katarina: [55, nezaposlena] Ne znam. Pa valjda zato što smo u takvom društvu rasli. I ja i moj muž smo bili u istom društvu, gde su bili i Bugari i Mađari i svi smo pričali srpski. I onda smo i nas dvoje međusobno pričali srpski. I dan-danas, srpski.

Klara: Ja imam koleginice, bivše koleginice i ona i jedna i druga, ona je Bugarka, muž je Bugarin, kod kuće pričaju srpski. Sa majkom pričaju bugarski. Sa svekrvom. Znači, to je navika. Al mislim da, da svi pričaju, 90% priča srpski. Jako malo, samo stariji ljudi pričaju bugarski palčanski.

U ovoj generaciji, jezička socijalizacija u detinjstvu je osnovni faktor koji određuje da li će bugarski bračni par međusobno i sa decom razgovarati na bugarskom ili na srpskom jeziku. Pored jezičke socijalizacije, bitan je jezik sporazumevanja u vršnjačkim grupama, te jezik kojim su govorili u periodu upoznavanja. To sagovornice tumače kao 'naviku'. Biljana Sikimić i Motoki Nomaći konstatuju da u mlađim generacijama u srpskom Banatu postoje Banatski Bugari koji skoro uopšte ne znaju banatsko-bugarski jezik (Сикимић, Нوماћи: 2016)

U jednoj palčenskoj porodici u Ivanovu, sagovorničina snaja [oko 40 godina] je Palčenka. Sin i snaja govore međusobno srpski i kada su svi na okupu sa decom, takođe govore srpski jezik. Sagovornica sa sinom govori palčenski jezik i ponekad sa unucima govori palčenski, „pa okrenemo na srpski”. Kao i slučaju Belog Blata, „okreće se“ na onaj jezik koji svi poznaju, a u Ivanovu zbog toga što mlađe generacije govore srpskim jezikom, to postaje osnovni jezik sporazumevanja u kući.

U drugoj porodici u Ivanovu, bračni par je bugarski i sagovornica [64] sa mužem [69] razgovara na palčenskom 'iz navike': tim jezikom su međusobno razgovorali od vremena kada su se upoznali. I Klara ukazuje na značaj navike: „Koji jezikom pričaju kad se upoznaju momak i devojka - na igrancu ili kod prijatelja, tako i ostane. Na primer, ja i moj muž kad smo se upoznali, mi smo pričali palčanski. I to je tako ostalo.“ Klara i njen suprug sa decom takođe govore na palčenskom jeziku. Snaja im je Srпкиnja iz Bosne, ali pošto je dominantan jezik porodice palčenski, baka svom unuku koji ima godinu dana, peva palčenske narodne pesme. Da li će baka uspeti u tome da unuku prenese znanje palčenskog jezika, ostaje da se vidi.

2.2.2. Banatsko-bugarski jezik u Rumuniji

2.2.2.1. Jezičke upotrebe u crkvi i školi

Škola u Bešenovu, koja je dugo vremena bila pri katoličkoj crkvi izgrađena je 1745. godine. U njoj se učila veronauka, ali i čitanje, pisanje i računanje. Pošto knjiga na palčenskom jeziku nije bilo, koristile su se knjige na hrvatskom, ali učitelji su, poput sveštenika, poznavali i upotrebljavali u nastavi i palčenski jezik (Vasilčin 2013: 135). Stanovnici Bešenova poznavali su samo bugarski palčenski jezik. Kasnije su uočili interes za učenjem državnog jezika zbog sporazumevanja sa drugim narodima. Prvi učitelj bio je Nikola Jurković – Hrvat, a posle njega došao je Bugarin iz Vinge, Đura Subotin. U 18. i 19. veku, svi učitelji u Bešenovu su predavali na hrvatskom jeziku (Markov 2013: 151).

Godine 1793. u Bešenovu je otvorena škola na mađarskom jeziku i više od 70 godina paralelno je funkcionisala sa hrvatskom školom (Markov 2013: 152). U mađarskoj školi bilo je i učitelja Bugara, ali u dokumentima iz tog vremena svi su učitelji zavedeni kao „Mađari“ (Markov 2013: 152).

Od doseljavanja Palčana u Banat, sveštenici ne-Palčeni, naučili su njihov jezik. Najpre je biskup Nikola Stanislavič 1738. godine postavio za bešenovačkog paroha Blaža Kristofera Milija (Hrvat), koji je sa Palčenima bio još u Olteniji i sa njima zajedno se doselio u Banat. Pored sveštenečkog poziva, 7 godina je obavljao dužnost učitelja (Markov 2013: 28). Sveštenik koji ga je nasledio bio je Pavel Juraš (Hrvat), koji je takođe naučio palčenski jezik (Vasilčin 2013). Prema nekim dokumentima, Mihail Mirčov je prvi Bugarin Palčanin koji je postavljen za sveštenika 1750. godine (Markov 2013: 32).

Sveštenici koji nisu poznavali palčenski jezik, držali su mise na hrvatskom jeziku, ali praksa je bila takva da su kapelani,⁹¹ koji su obavljali propoved, poznavali palčenski jezik. Molbama Bešenovljana, čanadska biskupija je u banatska bugarska sela slala slovenske kapelane, posebno Hrvate, koji su mogli brže da nauče lokalni govor (Markov 2013: 45). Franc

⁹¹ Kapelan: zamenik župnika (sveštenika).

Kristovčak, paroh u periodu 1903-1940, nije bio Palćanin, ali je naučio palćenski jezik. Od 1940. do 1944. godine sveštenik je bio Mihael Kurt, čiji je otac bio Nemač, odrastao je u Bešenovu i „znao je mnogo dobro banatsko-bugarski jezik“ (Markov 2013: 50). Bugari Palćani su u crkvi i izvan nje, međusobno govorili svojim maternjim jezikom (Vasilčin 2013: 176).

Zvanične državne politike od druge polovine 19. veka sve do Drugog svetskog rata u mnogim evropskim državama imale su za program etnički nacionalizam, što je važno i za region obuhvaćen onim istraživanjem. Austrougarska je reorganizovana 1867. godine (*Ausgleich*). Posle toga, carstvo je postala dualna monarhija i sastojala se od austrijskog i mađarskog dela sa jednakom vlašću (Stroschein 2014: 78). U državnoj službi više nisu bili austrijski službenici, te je u administraciji i u školama uveden mađarski jezik. Iako je mađarski deo monarhije izvorno implementirao liberalnu jezičku politiku u odnosu na ne-Mađare, promena u upravljanju iz 1875. godine dovela je do politike homogenizacije/asimilacije, poznate kao „mađarizacija“. Mađarizacija je imala za cilj da kulturu Mađara nametne drugim etničkim grupama (Кириловић 2006). Takva politika je od svih škola, crkava i kulturnih organizacija zahtevala da upotrebljavaju mađarski jezik, dok su deca izbacivana iz škola ukoliko su govorila maternjim, nemađarskim jezikom (Stroschein 2014: 78).⁹²

Godine 1907. mađarski parlament jednoglasno je usvojio takozvani Aponjijev zakon. Prema predlogu ministra prosvete i religije, grofa Alberta Aponjija (Albert György de Nagyaapony, 1846–1933), zakonske odredbe su predvidele da se u svim osnovnim školama (tada prva četiri razreda), unutar Kraljevine Mađarske mora izučavati samo mađarski jezik i da se samo na mađarskom jeziku može predavati (Mutavdžić, Kampuris, Savić 2012: 50). Za odstupanje od ove norme bile su propisane kazne, novčane, zatvorske, kao i zatvaranje škola. Dopunama zakona od 1909. godine i nastava veronauke morala se predavati i obavljati u školama na mađarskom (Teich, Kovač and Brown 2011: 132. Navedeno prema: Mutavdžić, Kampuris i Savić 2012: 50). Na osnovu toga, broj osnovnih škola za mađarski živalj povećao se za jednu petinu, a broj škola s učenicima manjina smanjio se za gotovo polovinu (Erno 1989: 172. Navedeno prema: Mutavdžić, Kampuris i Savić 2012: 51-52).

Nakon završetka Prvog svetskog rata i potpisanog mira u Trijanonu 1920. godine, u Mađarskoj je postojalo nezadovoljstvo zbog gubitka značajnih delova teritorije, od gotovo 72% (Mutavdžić, Kampuris i Savić 2012: 51). Tada je izgubljen veliki broj mađarskih državljana

⁹² Krajem XIX veka, u Austriji je bilo 29% ljudi koji nisu znali da čitaju i pišu, u Mađarskoj 65%, u Bosni i Dalmaciji 82% (Markov 2013: 147).

(oko 3.400.000) i doveden je u pitanje njihov opstanak kao naroda (Frucht 2005: 359-360. Navedeno prema: Mutavdžić, Kampuris i Savić 2012: 51). Mađari su u novoformiranim državama izgubili privilegovani status u društvu, postali manjina i izgubili povlasticu nepri-kosnovenosti upotrebe svog jezika, a nekadašnje manjinsko stanovništvo postalo je u novim državama većinsko (Mutavdžić, Kampuris i Savić 2012: 51).

U spomenutom periodu, u drugoj polovini 19. veka, predstavnici Banatskih Bugara, koji bi se mogli nazvati elitom, integrisali su se u dominantno mađarskoj sredini i zauzeli visoke pozicije u administrativnim i političkim nivoima društva. Dr Karolj Telbiz, bio je gradonačelnik Temišvara od 1884. do 1914. godine i imao je velike zasluge za moderno koncipiranje ovog grada u Banatu; dr Imre Telbiz izgradio je karijeru 'kraljevog beležnika', a dr Petar Dobroslav iz Vinge i učitelj Luka Velčov iz Starog Bešenova, bili su državni poslanici u mađarskom parlamentu, krajem 19. i početkom 20. veka (Нягулов 1999: 34).

Između 1867. i 1918 godine, u Bešenovu je postojala samo mađarska škola, ali u njoj se predavalo i na banatsko-bugarskom jeziku (Markov 2013: 152). Godine 1879. formirana je interkonfesionalna škola, koja je trajala samo tri godine (Markov 2013: 153). I stanovnici drugih palčanskih sela su imali potrebu za učiteljima Palčanima, pa su predstavnici sela Modoš, Brešća i Denta odlazili kočijama u druga sela u potragu za obrazovanim ljudima, koji bi mogli postati učitelji u njihovim selima (Markov 2013: 153).

Sporazumom iz Trijanona juna 1920. godine, oduzeo je oko dve trećine mađarske teritorije i ti delovi ušli su u sastav Čehoslovačke, Rumunije (npr. Transilvanija, odnosno Edrelj), Jugoslavije (npr. Vojvodina i Baranja) i Austrije. Američki predsednik Vudro Vilson (Woodrow Wilson) primenjivao je princip nacionalnog samoopredeljenja, pa je uz savete Mihajla Pupina deo Banata nastanjen srpskim stanovništvom, prvobitno planiran da pripadne Rumuniji, pripao Jugoslaviji.⁹³ Uspostavljanjem nove granice u Banatu, Bugari Palčani su se našli s obe strane jugoslovensko-rumunske granice i ostvarivanje kontakata je postalo otežano.

⁹³ Posle Prvog svetskog rata i rusinska imigracija u Americi (posebno istaknut mladi advokat iz Pitsburga, Gregor Zatkovič), je bila uspešna u svojim političkim zahtevima da stignu i do najviših nivoa Američke vlade, uključujući dva lična sastanka sa predsednikom Vudro Vilsonom (Magocsi 2015: 580). Zahtev im je bio autonomija ili čak nezavisnost za Rusine. Zalagali su se takođe za pripajanje Čehoslovačkoj, odnosno budućoj Čeho-Slovačko-Rusinskoj federalnoj republici, koja nije doživela realizaciju (Magocsi 2015: 581).

U Velikoj Rumuniji od 1920. godine je usledila centralizacija uprave i uvođenje rumunskog državnog jezika u zvaničnim dokumentima, kao i rumunizacija administrativnog činovništva (Нягулов 1999: 62-63). Rumunski jezik lokalni Bugari Palčani nisu poznavali, te položaj u mesnoj upravi nije mogao da nađe onaj ko ne poznaje rumunski jezik. Slabi rezultati u procesu ovladavanja rumunskog jezika, doveli su do dalje upotrebe banatsko-bugarskog govora od strane državnih službenika u mesnim institucijama, dok se rumunski jezik koristio u zvaničnim dokumentima i korespondenciji (Нягулов 1999: 63).

Od 1924. godine sve škole su uvele rumunski jezik, pored maternjeg koji se učio od trećeg i četvrtog razreda. Pošto su dotadašnji učitelji školovani u sistemu Austrougarske, nisu poznavali rumunski jezik, pa su tako poslali rumunski učitelji u palčanska sela. Tada su „bugarski duh, jezik i pismenost ostali na leđima crkve“ (Vasilčin 2013: 176). Od 1922-1948 na banatsko-bugarskom mogla je da se uči samo veronauka, ali dvoje učitelja – Topčov mlađi i Petra Velčov su posle zvaničnih časova učili decu da čitaju i pišu na banatsk-bugarskom jeziku (Markov 2013: 168).

Krajem 1922. godine, opština Bešenovo je donela odluku da u prva tri razreda jezik predavanja bude bugarski, a drugi jezik da bude rumunski, a u naredna tri razreda situacija da bude obrnuta (Markov 2013: 171). Krajem 1939. godine, učitelj Petar Telbiz podneo je inicijativu i dobio saglasnost lokalnih organa vlasti, da se u Bešenovu uči književni bugarski jezik, ali do realizacije nije došlo (Markov 2013: 170).

Neposredno posle Drugog svetskog rata, došlo je do radikalnih promena i do uspostavljanja liberalnog zakonodavstva u prosveti, što je omogućilo uspostavljanje bugarskog jezika kao jezika obrazovanja u školama (Нягулов 1999: 65). Godine 1948. prema Zakonu o reformama obrazovanja, školovanje na maternjem jeziku nije finansirala država (Markov 2013: 171).

Dr Telbiz Petar i Nikola Čokanj podneli su inicijativu da se u Bešenovu uči bugarski jezik. Predlog prvobitno nije usvojen, a od 1948. godine u Bešenovu je bilo tri škole: u jednoj od njih, od prvog do sedmog razreda učila se ćirilica i predavalo se na književnom bugarskom; u drugoj, od prvog do četvrtog razreda, predavalo se na rumunskom, a u trećoj se predavalo na mađarskom jeziku (Markov 2013: 171). Udžbenike na banatsko-bugarskom je sastavio Leopold Kosilkov i bili su verovatno varijanta udžbenika iz prve polovine 19. veka (Нягулов 1999: 66).

Za vreme komunizma u rumunskom delu Banata, više dece iz paorskih porodica iz Bešenova otišlo je na školovanje kako bi postali učitelji u selu: Bartulov Nacka, Kelčov

Petruška, Markov Šebi, Markov Mikluš, Bratilov Jani, Castiov Matei, Velčov Luku, Ronkov Đuka, Velčov Boni u drugi (Markov 2013: 56).

Palčani nisu imali pozitivan stav u odnosu na književni bugarski, jer su ga smatrali drugačijim jezikom i nisu mogli da razumeju zbog čega deca treba da uče u školi jezik kojim međusobno ne govore, pa tako ni roditelji ne mogu da pomognu u učenju, a nisu umeli da čitaju bugarsku ćirilicu, niti da je pišu (Vasilčin 2013: 186). Roditelji i stanovnici sela su se protivili takvom sistemu i pisali su molbu ministru prosvete iznoseći svoje argumente o navedenim problemima.

Nastavu su držali učitelji iz Bugarske, koristeći udžbenike iz Rumunije koji su prevedeni na književni bugarski (Markov 2013: 172). Za dalje školovanje, kao i za posao, trebalo je znanje rumunskog jezika, pa ni u tom smislu književni bugarski nije bio atraktivan jezik. Na zahtev Banatskih Bugara od 1955. godine u škole je uveden rumunski jezik, a bugarski je postao drugi jezik, dok bugarski palčenski nije bio prisutan u školi.

Godine 1962, kada je direktor škole u Bešenovu bio Matej Kosilkov, ona je prerasla u gimnaziju (Нягулов 1999: 302).

Godine 1990. gimnazija (licej) menja naziv u „Sveti Ćirilo i Metodije“ i to je danas jedina škola u Rumuniji u kojoj postoje časovi književnog bugarskog od prvog do dvanaestog razreda i jedina škola u kojoj se učilo i na bugarskom u vremenu komunizma (Markov 2013: 174).⁹⁴

Nekoliko časova nedeljno književnog bugarskog, osim u Bešenovu, održava se i u Brešći i Vingji. Jan Vasilčin, bešenovački sveštenik, je predlagao da se jedan čas nedeljno umesto književnog bugarskog uči palčenski, ali to obrazovni program nije dopuštao. Prisutna je i alternativna praksa da se u okviru katoličke veronauke u školi uči pisanje i čitanje na palčanskom. Poslednjih godina ona se predaje na rumunskom jeziku.

Na spisku učitelja/ca u Bešenovu više je žena, a na spisku onih koji su završili školu u Bešenovu i kasnije postali inženjeri, profesori, lekari, ekonomisti itd, natpolovično su žene prisutne u profesiji profesora, dok od 10 lekara, ima tri žene (Markov 2013: 176).

Direktorke osnovne škole od 1999. godine do danas bile su samo žene: 1999-1999, Parvan Marijka; 1999-2001, Petkov Ana; 2001-2005, Ronkov Ana; 2005-2008, Petkov Ana; od 2008 do danas, Velčov Stanka.

⁹⁴ U okrugu Ćernivci, Rumuni imaju mogućnost pohađanja dopunske nastave rumunskog jezika u ukupno 82 škole (Koziura 2014).

* * *

Državne okolnosti koje se tiču položaja religije u komunizmu, nisu bile od pomoći kada je reč o crkvama Banatskih Bugara. U periodu od 1948. do 1989. godine uz podršku rumunske države štampana je samo jedna knjiga na palćanskom – molitvena knjiga, 1988. godine i to u 1.000 primeraka (Vasilčin 2013: 187). Situacija sa državnom pomoći u štampanju i publikovanju crkvenih knjiga, značajno se promenila posle revolucije, odnosno padom komunizma, o čemu će biti reču u sledećem potpoglavlju.

Međutim, upravo u periodu komunizma u Rumuniji, ali nezavisno od same države i ideologije, odlukom Drugog vatikanskog koncila omogućeno je da se u crkvama za vreme liturgija umesto latinskog, koristi jezik naroda. Tada su sveštenici počeli da prevode na bugarski palćenski jezik „sve što se čulo i govorilo u crkvi“. Alfons Velčov, rođen u Bešenovu, sveštenik u Temišvaru, a u periodu od 1959. do 1963. godine, kapelan u Bešenovu, 1972. godine služio je prvi put misu na banatsko-bugarskom jeziku u Temišvaru (Markov 2013: 58).

Kako su za vreme Karolja Kalapiša, banatsko-bugarskog sveštenika u Bešenovu od 1954. do 1984. godine, mnogi mladi odlazili na studije teologije u grad Alba Julija u Rumuniji, tako su se proširile mogućnosti upotrebe banatsko-bugarskog jezika u katoličkoj crkvi. U periodu komunizma se značajno povećao broj sveštenika Banatskih Bugara: Jan Vasilčin (Bešenovo), Matej Kalapiš, Georgi Augustinov (Brešća), Perku Velčov, Nikola Nakov (Vinga), Dani Kalapiš, Šebi Augustinov (Markov 2013: 57), kasnije i Miti Salman i Stojan Mirčov (Vinga). Iz toga se vidi da je Rimokatolička crkva imala veliku ulogu, ne samo za religijski, nego i za etno-kulturalni identitet Banatskih Bugara (Нягулов 1999: 303).

Godine 1965. Brešća dobija sveštenika iz Bešenova – Đuku Augustinova. To je bila velika radost za meštane, jer su meštani naučili „molitve za mise na maternjem jeziku, pesme i igre“ (Vasilčin 2013: 155). Počeli su više pažnje da posvećuju kulturi, jeziku i običajima. Tada su i vernici iz Dente – koja je pripadala parohiji u Deti, počeli da dolaze u susednu Brešću, jer su mogli da prisustvuju službama na maternjem jeziku. U Brešći u tom periodu nije bilo uvek učitelja koji su po etničkoj pripadnosti bili Banatski Bugari i jedina institucija u kojoj se mogao čuti i učiti maternji jezik bila je crkva, što se odnosi i na veronauku.

Danas se mise na banatsko-bugarskom jeziku služe u Bešenovu, Brešći i Vingji svakodnevno, a u Temišvaru nedeljom u Rimokatoličkoj crkvi Notr Dam, u kvartu Jozefin. U Vingji svakodnevno se služe dve mise, na banatsko-bugarskom i mađarskom jeziku.

Banatsko-bugarsko sveštenstvo i mise na maternjem jeziku, odredili su da se stav pripadnica i pripadnika ove etničke grupe u Rumuniji o ulozi religije u očuvanju etničkog identiteta razlikuje u odnosu na srpski Banat. To je deo njihove socijalizacije u Bešenovu, kao što sami kažu: 'Od kad pamtim, od kad sam se rodila, samo Palćene smo imali za sveštenike'. Predsednik Udruženja Banatskih Bugara u Rumuniji, Nikola Mirković zapaža da Bugari imaju sreću „što su svi naši sveštenici Bugari. Oni svi pričaju bugarski i na taj način pomažu da se očuva jezik“. Svoj stav o značaju banatsko-bugarskog sveštenstva iznosi Tanja:

Tanja: [55, prosvetna radnica] I ne samo u Bešenovu, Palćanin je sveštenik i u Temišvaru i Vingji i u Brešći. U svakom palćenskom selu ima palćanskih sveštenika.

Int: To je dobro?

Tanja: To je mnogo dobro, zato što sveštenici znaju da se mole i da pričaju sa ljudima na našem jeziku. To je mnogo, mnogo dobro. Naš sveštenik u Bešenovu izdaje i mnoge knjige i kalendare na našem jeziku i to mnogo pomaže da se čita na palćenskom jeziku. Ne samo da pričamo, nego i da čitamo na svom jeziku.

Iako su vernici u Rimokatoličkoj crkvi u Bešenovu Banatski/e Bugari/ke, višejezične mise nisu nepoznate u ovom mestu: „Kad ima veliki praznik, dođu gosti koji ne razumeju palćenski, pa nekad sveštenik govori na rumunskom ili na mađarskom - ako ima mnogo Mađara u crkvi. Jezik zavisi od toga koji gosti su u pitanju“. Višejezične mise su karakteristika i katoličke crkve u Semiklošu, koje se nalazi u blizini Bešenova. Mise se služe na mađarskom, nemačkom i rumunskom jeziku, a dva puta mesečno sveštenik iz Bešenova u Semiklošu služi misu na banatsko-bugarskom jeziku. Sagovornica iz Semikloša mi je saopštila da jednom prilikom semikloški sveštenik nije bio u mogućnosti da služi misu, pa ga je zamenio bugarski sveštenik iz Bešenova i tom prilikom služio je četvorajezičnu misu: na mađarskom, nemačkom, rumunskom i banatsko-bugarskom jeziku.

2.2.2.2. Knjige i izdanja na banatsko-bugarskom: crkvene i školske

Do nacionalnog buđenja etničkih grupa u Austrougarskoj došlo je sredinom 19. veka (Stroschein 2014: 77). Katolički biskup Aleksandar Bonac (Alexander Bonacz) ohrabrivao je Palčene da u škole uvedu palčenski jezik, da čuvaju svoju veru i običaje (Vasilčin 2013: 162).

Sveštenici Berez Imre i Andrija Klobučar su uz pomoć učitelja Janoša Uzuna, Bona Manušova i Raše Budura preveli prve knjige na bugarski palčenski jezik. Sveštenik Imre Berec je napisao *Monaški katihizis za katolike Pavličene*⁹⁵, objavljena u Temišvaru 1851. godine (Markov 2013: 43). Andrija Klobučar je izašao u susret potrebama Bešenovljana da pesme i molitve dobiju na maternjem jeziku, pa je uz pomoć pomenutih učitelja iz Vinge objavio 1860. godine *Duhovni glas ili molitve za vreme svete mise tog jutra i večeri, pre i posle ispovedanja i pričešćivanja i u svako vreme da može da se moli, za bogoljubne hrišćane Palčene*⁹⁶ (Markov 2013: 44).⁹⁷ U njoj su se našle i crkvene pesme, u prevodu učitelja Janoša Uzuna, koji je pored toga beležio narodne pesme koje su mladi pevali na sedeljama (Vasilčin 2013: 162).

Ivan Jager, kapelan u Bešenovu, rođen u Vingi (otac Namac, majka Bugarka), objavio je 1881. godine zajedno sa Bešenovljaninom Nikolom Petrovim dopunjeno izdanje knjige: *Duhovni glas ili kratke molitve za vreme svete mise tog jutra i večeri, pre i posle ispovedanja i pričešćivanja i u svako vreme da može da se moli, izdanje za bogoljubne hrišćane Palčene. Posle Andrije Klobučara sa novim molitvama i pesmama, drugo dopunjeno izdanje Ivana Jagera, sveštenika, i Nikole Petrova.*⁹⁸

Veronauka se odvijala na maternjem jeziku. Sveštenik Franc Kristovčak ostavio je iza sebe nekoliko crkvenih knjiga na banatsko-bugarskom jeziku: *Kao nauka od pobožnog do svetog srca Isusovog*⁹⁹, 1900. i 1940; *Isus i dobro dete*¹⁰⁰, 1905; *Veliki katihizis za katoličku decu*¹⁰¹,

⁹⁵ *Manachija katehismus za katolicsanske paulichiane*

⁹⁶ *Duhovin Glas ali mulitvi kasi, detu sutirna i vescar pud sv. Misa na prech i sled izpuved i pricses i u seko vreme moxat da se molat za bogoljubni krastjane Palichene*

⁹⁷ Prema Miletiću, to je bila adaptacija knjige objavljene u Rimu 1846. godine (Markov 2013: 43).

⁹⁸ *Duhovin Glas ali mulitvi kasi, detu sutirna i večar pud sv. misa napreć i sled izpuves i pričes i u seko vreme možat da se molat, Sa izdadini za bogoljubnite krastjane Palučene. Sled Andrija Klobučar sas novi mulitvi i pesmi izdadinu drugu dumestinu izdavanji ud Ivan Jager, misnić, i Nikola Petrov.*

⁹⁹ *Kas nauk ud pubožnusta du svetotu sarci Isusovu*

¹⁰⁰ *Isus i dubrojtju dite*

¹⁰¹ *Gulem Katekizmus za katoličanscite dica*

1903; *Rimski katolički katihizis*¹⁰², 1927. i 1932, *Školska Biblija*¹⁰³ 1936; *Knjiga molitvi i pesama*¹⁰⁴, 1938 godina (Markov 2013: 50).

Učitelji su na palčenskom jeziku pisali i o religijskim temama. Bono Manušev - u tri navrata učitelj u Bešenovu (1860-1898), u Vingi je sastavio nekoliko bugarskih crkvenih pesama sa tekstom i muzikom (Markov 2013: 44). Sveštenik Robert Kauk i učitelj Leopold Kosilkov, preveli su delove Jevanđelja koji su čitani nedeljom i praznicima u crkvi. Ludovik Fišer je sa nemačkog preveo molitvenu knjigu *Duhovna hrana* u kojoj su mesto našle molitve, žitija poznatih svetaca, te crkvene pesme i imala je 592 strana (Vasilčin 2013: 162).

U Vingi su učitelji osnovali društvo koje je imalo za cilj da se bavi razvojem pisanja, publikovanja na bugarsko-palčenskom jeziku, kao i sastavljanjem udžbenika. Predsednik društva je bio Joza Ril (Jozu Rill), etnički Nemač, rođen u Modošu (Jaša Tomić) i odrastao u bugarskoj sredini, koji je napisao *Bugarski pravopis*, a posle toga nastale su i sledeće knjige: *Osnove za bugarsku narodnu školu* i *Vežbaljka za bugarsku narodnu školu*. Za predavanja iz veronauke, prevedeni su *Veliki katihizis* i *Školska Biblija*. U Vingi su osnovane i novine *Vinganske narodne novine*, a štampao se i godišnji kalendar-knjiga pod imenom *Dnevnik*. U *Dnevniku* su svoje mesto našli praznici, istorijske teme, nauka i poezija.

Učitelj i direktor škole iz Bešenova, Velčov Luka¹⁰⁵ je napisao bugarsko-mađarski rečnik: *Mali mađarsko-bugarski rečnik za bugarske narodne šolarce*¹⁰⁶, 1896. godine (Markov 2013: 155). Toma Dragan, učitelj i direktor škole, napisao je 1899. godine bugarski bukvar: *Bugarska abeceda – knjiga za rad u prvom razredu narodne škole*.¹⁰⁷

Slav Topčov i Toma Dragan su predavali bugarski jezik u prvom i drugom razredu. U prvom razredu su predavali prema knjizi *Početnica*¹⁰⁸, a u drugom razredu prema *Vežbanci*¹⁰⁹, obe knjige autora Joze Rila, kao i na osnovu *Malog Katihizisa*¹¹⁰. U trećem razredu trebalo je da

¹⁰² *Rimski katolički Katekizmus*

¹⁰³ *Školska biblija*

¹⁰⁴ *Molitvena i pesmena knjiga*

¹⁰⁵ Između 1891 i 1905. godine, dok je direktor škole bio Luka Velčov, bilo je 13 učitelja, od toga 3 žena: Terka Velčov, Petronela (Nely) Velčov, Hajlemas Žofika (Markov 2013: 163). Kada je direktor bio Toma Dragan (1905-1921), bilo je 23 učitelja, od toga 7 žena.

¹⁰⁶ *Manen mađarski-bugarski rečnik zarad bugarski narodni školski škulare*

¹⁰⁷ *Balgarska ABC – knjiga za haznuvanji parvija klas u narodnite škuli*.

¹⁰⁸ *Pučelnicata*

¹⁰⁹ *Vežbanicata*

¹¹⁰ *Manaček Katekizmus*

se radi prema *Čitaneci*¹¹¹ takođe Joza Rila, ali je ondašnji zakon nalagao da od trećeg razreda može da se predaje samo na mađarskom jeziku (Markov 2013: 160).

Godine 1886. novi zakon je nalagao da nastava može biti samo na mađarskom jeziku, ali su bešenovljanski učitelji u prvom i drugom razredu nastavili sa dotadašnjom praksom predavanja na banatsko-bugarskom jeziku, a od trećeg razreda na mađarskom (Markov 2013: 162).

Učitelji iz Bešenova su i u periodu posle 1920. godine radili na sastavljanju udžbenika na banatsko-bugarskom jeziku, na osnovu kojih su predavali nekoliko godina. Na čelu komisije za sastavljanje udžbenika bio je Jaku Ronkov, a udžbenici su bili varijacija prethodnih udžbenika koje je napisao Jozo Ril. Jaku Ronkov je smatrao da udžbenici iz Bugarske nisu pogodni „zbog razlike koja postoji između lokalnog govora i književnog bugarskog jezika“ (Markov 2013: 170), ali država nije dozvolila štampanje udžbenika na banatsko-bugarskom.

Prava nacionalnih manjina u Rumuniji unapređena su u drugoj polovini 30-ih godina. Ponovo je počelo pisanje na maternjem jeziku, kao i bavljenje narodnom kulturom. Knjiga poezije *Uranak*,¹¹² autora Antona Lebanova, ohrabrila je nova pokolenja da ističu svoj etnički identitet i svoju kulturu. Predsednik društva za obnovu pismenosti i kulture bio je Karolj Telbiz, tadašnji student iz Bešenova. Njemu su se pridružili pomenuti Anton Lebanov - pesnik iz Vinge, Jaku Ronkov, Toma Dragan, Žofika Hajlemas, Neli Velčov – iz Bešenova, Točku Kalapiš iz Telepe, Đorđe Damjanov i Matija Bančov iz Modoša (Jaša Tomić), Ivan Fermendžin iz Vinge i drugi (Vasilčin 2013: 177).

Godine 1935. počeo je da izlazi novi list: *Banatski bugarski glasnik*. U početku je zamišljen kao mesečnik, koji se bavi temama kulture, poljoprivrede i etnosa. Novine su objavljivale novosti iz zajednice Banatskih Bugara, kao i države, te veronauku, priče, bajke, poeziju, poljoprivredna pitanja, šale i sl. Izdavao se najpre mesečno, potom nedeljno, sve do 1943. godine.

Pored bugarskog glasnika, objavljivani su i *Kalendar-knjiga*. Ukupno 296 brojeva novina i kalendara pomogli su „pokolenjima Bugara Palćena da osete ko su Bugari Palćeni, da cene ono što je njihovo, veru, jezik, običaje i nacionalnost“. To je uticalo da više generacija nauči da čita i piše na maternjem jeziku (Vasilčin 2013: 177).

¹¹¹ *Čitanka*

¹¹² *Sabuždenji*

Jan Vasilčin, jedan je od najplodnijih autora među Banatskim Bugarima. Napisao je udžbenike: *Mala Biblija, Biblija i katihizis za decu*¹¹³ kao i kalendare-almanahe (1996-2010), potom *Bešenovljani i njihova crkva*.¹¹⁴

Đuka Augustinov je jedini banatsko-bugarski sveštenik koji je dobio zvanje arhiđakona i titulu monsinjora, od pape Jovana Pavla II (Markov 2013: 56). Monsinjur Augustinov je napisao i preveo više knjiga na palčenski jezik: *O ženidbi*¹¹⁵ (1972), *Život Don Boska i pape Pija*¹¹⁶ (1974), *Za mlade*¹¹⁷ (1975), *Javljanje Majke Božije*¹¹⁸ (1975/76), *Život Svete Tereze*¹¹⁹ (1978), *Radost i suze pored ljujaške*¹²⁰ (1982), *Knjiga pesama i molitvi*¹²¹, *Crkvene i svetovne igre*¹²². U manjem tiražu su štampane: *Priprema za prvo sveto pričešćivanje*¹²³ (1972), *Priprema za sveto krizmanje*¹²⁴ (1972), *Život Svete Marije Goreti*¹²⁵ (1973), *Lako oprostiti greh*¹²⁶ (1977), *Na istinskom razgovoru sa devojkom*¹²⁷ (1980), *Na istinskom razgovoru sa momkom*¹²⁸ (1980), *Oboje*¹²⁹ (1982), *Život Svete Rite Kaskijske*¹³⁰ (1987), *Život Svetog Ivana Vijanejskog, paroha u Arsu*¹³¹ (1988), *Očišćenje, Katolički katihizis i druge*¹³² (Markov 2013: 64).

Jan Vasilčin i Đuka Augustinov su, zajedno sa drugim sveštenicima, preveli *Novi zavet* (1998) na banatsko-bugarski jezik. Đuka Augustinov je imenovan 1993. godine za prvog palčenskog paroha u Temišvaru.

Svest o etničkom identitetu u postsocijalizmu afirmiše se i u delima intelektualaca izvan crkve. Novembra 1990. godine izašlo je prvo štampano izdanje na palčenskom, *Pg 33*. Karolj-

¹¹³ *Manena Biblija, Biblija i Katekizmus za dicata*

¹¹⁴ *Bišnuvenete i tejnata crkva*

¹¹⁵ *Ud ženidbata*

¹¹⁶ *Žuvota na Don Bosko i na P. Pio*

¹¹⁷ *Za mladinata*

¹¹⁸ *Javenjitata na Majća Božija*

¹¹⁹ *Žuvota na Manenata Sveta Terezka*

¹²⁰ *Radust i saldzi vaz lulčata*

¹²¹ *Kniga s pesmi i mulitvi*

¹²² *Čarkovni i svetovni igri*

¹²³ *Prepravenji za Parvu svetu Prečistenje*

¹²⁴ *Prepravenji za svetotu Krizmanji*

¹²⁵ *Žuvota na sveta Maria Goretti*

¹²⁶ *Lekuuprustivija greh*

¹²⁷ *Na istenska hurta s mumičitata*

¹²⁸ *Na istenska hurta s mončitata*

¹²⁹ *Dvamata*

¹³⁰ *Žuvota na Sveta Rita ud Casiciaž*

¹³¹ *Žuvota na Sveti Ivan ud Viannej, paroha ud Ars*

¹³² *Prečistenje, Katoličansci Katačizmus*

Matej Ivančov je osnovao list *Naša glas* 1990. godine, a potom i drugi list, *Literaturna misao*. Časopisi se besplatno distribuiraju čitaocima preko filijala udruženja Banatskih Bugara u svim mestima u kojima žive Banatski Bugari. U Aradu izlazi bilten *Maternji jezik*.

Karolj-Matej Ivančov je uticao i na emitovanje prve radio emisije na palčenskom jeziku, koja se emituje i danas. Godine 1995. godine u Bešenovu je predstavljena knjiga o deportacijama u Baragan.

Temišvarska biskupija je objavila *Katuličansku mulitvenu knjigče* (1990). Jan Vasilčnin je napisao knjigu *Naš biskup Nikola Stanislavić*.¹³³

Karol-Matej Ivančov u saradnji sa Anom-Karolinom Ivančov napisao je kapitalna dela, *Banatski bugarski folklor, I tom - Narodne pesme* (1993) i *II tom - Poslovice i izreke* (2004)¹³⁴. Rad na tim knjigama i u prikupljanju narodne građe trajao je više od pedeset godina. Pored toga, Karolj-Matej Ivančov je preveo sa rumunskog jezika poeziju Mihaila Emineskua (1994). Takođe je napisao i knjigu poezije, *Čovekove žalbe – poezija* (2013).

Miki Markov je autor većeg broja knjiga, među kojima su najznačajnije: *Banatsko-bugarske priče – Tom I, II, III*¹³⁵ (2010),¹³⁶ *Antologija banatsko-bugarske literature; Bešenovo kroz vreme*¹³⁷ (2013); a zajedno sa Klaudijem Calinom napisao je *Crkve Banatskih Bugara*¹³⁸ (2014).¹³⁹

Margareta Ivančov je napisala monografiju *Istorija i tradicija bugarske manjine u Rumuniji* (2009).¹⁴⁰ Autori na banatsko-bugarskom jeziku su i Telbis Peri,¹⁴¹ Lulu Kerčova-Parcan, Dede Velčov,¹⁴² Elena Kelčov¹⁴³ Ivan Nakov i drugi. Štampane su i crkvene i

¹³³ *Naša biskup Nikola Stanislavić*

¹³⁴ *Banatski balgarski folklor, II tom, paremiologija – poslovice i pogovorci*. Prema rečima autora vreme potrebno za pisanje ova dva toma banatsko bugarskog folklor je gotovo ceo radni vek, odnosno oko 50 godina. U tom smislu, ne bi se mnogo pogrešilo ako bi se autor okvalifikovao kao banatsko-bugarski Vuk Karadžić.

¹³⁵ *Banatsko-bugarske price – Tom I, II i III*

¹³⁶ *Banatski balgarski prikazci - Tom I, II i III; (2010); Antologija na banatskata balgarska literature; Bišnova preku vremeto (2013).*

¹³⁷ *Bišnova kroz vremetu*

¹³⁸ *Čarkvite na banatskite balgare*

¹³⁹ Napisao je još: *Ogledalo duše I, II i III* (2010); *Jubilej – 200 godina u Banatu, 1738-1938: život i običaji Banatskih Bugara*¹³⁹ (2013).

¹⁴⁰ Naslov originala: *Istorijata i tradicijite na balgarskotu malcinstvu ud Rumanija*

¹⁴¹ Napisao je *Monografiju sela Telepa* (2012); *O svom detinjstvu* (2015).

¹⁴² Lulu Kerčova-Pacan i Dede Velčov su napisali knjigu *Bukurešt izbliza* (2013) na književnom bugarskom.

¹⁴³ Napisala je knjigu *Svetlost milosti* (2010).

molitvene knjige na banatsko-bugarskom jeziku: *Pesme Majci Božijoj i Isusu* (2011), *Presveta krunica* (2011).

Rodni aspekt u autorstvu pokazuje da je najznačajniji autor i lider grupe u socijalizmu i postsocijalizmu bio Karolj-Matej Ivančov, a da je najplodniji autor u postsocijalizmu Miki Markov, a među značajnim autorima/kama je i Ana-Karolina Ivančov.

2.2.2.3. Jezik u svakodnevnom životu

Upotreba jezika i njegovo očuvanje u rumunskom Banatu se razlikuje u zavisnosti od tipa naselja: ona mesta u kojima su Bugari Palčeni u većini (Bešenovo i Brešća) i mesta u kojima su većina etnički Rumuni (Vinga, Semikloš, Temišvar, Denta, Deta). Iako se i u Temišvari i Vingi, a povremeno i u Semiklošu mise održavaju na palčenskom jeziku, u Bešenovu i Brešći korišćenje maternjeg jezika je rasprostranjeno i izvan crkve: u opštini/mesnoj zajednici, u školi među učenicima, na ulici, u prodavnici, na pijaci i slično. Poznavanje i korišćenje banatsko-bugarskog jezika najbolje je u ova dva mesta. Dodatni faktori koji utiču na upotrebu jezika u privatnoj sferi života su tip braka (homogamni ili heterogamni) i tip porodice (nuklearna ili proširena), generacija, promene u demografskoj strukturi naseljenog mesta.

U vremenu kada nije bilo u većoj meri pripadnika drugih nacija u selu – u Bešenovu do 60-ih godina, a u Brešći nešto kasnije, određeni broj Palčena/ki nisu poznavali rumunski jezik. Generacije baba i deda onih sagovornika/ca koji danas imaju više od 70 godina, školovali su se na mađarskom jeziku, te su poznavali i mađarski jezik. Današnji/e meštani/ke Bešenova koji/e su odrasli u susednoj Telepi poznaju i mađarski jezik, a najstariji iz ove grupe meštana/ki poznaju i nemački jezik. Višejezičnosti Telepe je pogodovala demografska struktura mesta u kojoj je bio približno podjednak broj Bugara Palčena i Mađara, te su deca uzajamno učila drugi jezik kroz druženje. Danas je većina stanovnika Bešenova i Brešće dvojezična, govore palčenski i rumunski jezik.

U vremenu do Drugog svetskog rata brakovi su se sklapali samo unutar grupe: „Kad sam ja bila mlada, onda je moglo samo s Bugarima. Tako su nam roditelji govorili. Da bude Palčen,

pa da ima malo zemlje, da bude malo bogatiji (smeh).” U tom smislu, u etnički homogamnim porodicama sve do danas, jezik porodice je banatsko-bugarski, bez obzira na generaciju, što se pokazalo da ne mora biti slučaj u srpskom Banatu, posebno u Ivanovu. Status banatsko-bugarskog jezika u porodicama nije se značajnije promenio ni sa pojavom etnički mešoviti brakova.

Prvi etnički mešoviti brakovi u Bešenovu počinju da se sklapaju početkom 60-ih godina 20. veka, a u Brešći nešto kasnije. Prve žene koje nisu bile meštanke, a udale su se u Bešenovu i Brešći (najčešće Rumunke ili Mađarice), naučile su palćenski jezik kao osnovni jezik sporazumevanja u porodicama sa starijim članovima porodice i uopšte u selu.

Margareta: [71, penzionerka] Palćeni su se venčavali samo među sobom. A ja sam se udala za Palćena. Došla sam u Bešenovo šesdeset i treće godine, 6. januara i naučila sam za tri meseca, za tri meseca sam znala palćenski. Odmah sam ga naučila. Dobili smo dvoje dece i moja deca su naučili od mene palćenski. samo palćenski sam pričala sa njima.

Iz ovoga se vidi da su ove žene asimilovane u grupu Banatskih Bugara i socijalizovane u skladu sa tradicijom i na taj način preuzele tradicionalne uloge koje su pre imale samo Banatske Bugarke, a to je da rade na očuvanje identiteta i jezika.

U periodu komunizma povećavao se broj etničkih Rumuna i rumunskih porodica koje su se doselile u Bešenovo, pre svega zbog posla. Živeći u seoskoj zajednici sa većinom Banatskih Bugara, Rumuni su naučili palćenski, a pre svega rumunska deca, 'jer su bili u društvu Palćena'. U etnički mešovitim brakovima, deca su znala palćenski, kao i rumunski jezik. Sve do revolucije 1989. godine, banatsko-bugarska deca u Bešenovu i Brešći rumunski jezik su počela da uče tek u zabavištu ili školi.

Liza iz Brešće ima dva sina, kojima su supruge Rumunka i Srpkinja. Danas oba sina sa porodicama žive u gradu, ali palćenski jezik su naučili unuci koji su živeli sa sagovornicom i njenim mužem u proširenoj porodici:

Int: Jesu njihove žene Palćenke?

Liza [84, penzionerka] Ne, nijedna nije. Jedna je Srpkinja, a druga Rumunka.

Int: Odakle je Srпкиnja?

Liza: Iz Ivande.

Int: Kako oni pričaju u kući?

Liza: Rumunka govori rumunski, a Srпкиnja govori bugarski. Ona zna, naučila je. Živela je ovde. I njihova deca znaju palćenski. Ovde su se odhраниli, pa zato znaju.

U postsocijalizmu se broj nuklearnih porodica na selu u određenoj meri povećao, pa je tako i u mešovitim brakovima postalo moguće da se palćenski jezik ne govori u kući, već rumunski koji je istovremeno jezik obrazovanja u školi.

Demografska situacija u ovim mestima, a posebno u Bešenovu, počinje da se menja u poslednjih deset do dvadeset godina doseljavanjem većeg broja Rumuna, najčešće zbog posla u susednom Semiklošu. Sličan je trend i u Brešći u kojoj su se doselile većinom rumunske, kao i mađarske i druge porodice. Pored toga, drugoročni trendovi starenja seoskog stanovništva i odlazak mladih u grad, značajno menjaju demografsku strukturu banatsko-bugarskih sela u rumunskom Banatu. Jednom prilikom nakon nedeljne mise u Bešenovu razgovarao sam sa Gizelom [55, vaspitačica] koja je opisala status palćenskog jezika u njenoj porodici. Čerka [33] joj se udala za Rumuna, koji je iz drugog dela Rumunije i ne govori palćenski, ali ga u određenoj meri razume. Dve Gizeline unuke s ocem govore rumunski jezik, a s majkom palćenski i rumunski, a kada su zajedno govore rumunski. Kako žive u proširenoj porodici, baka Gizela ima odlučujući doprinos očuvanju palćenskog jezika u najmlađoj generaciji.

Ali, očuvanje nije potpuno. Jer, za razliku od vremena komunizma kada su Banatski Bugari rumunski jezik naučili tek u zabavištu ili u školi, danas deca nauče rumunski i pre zabavišta ili pre polaska u školu, kada odrastaju u mešovitim porodicama. Većina dece u zabavištu i školi najčešće ne zna palćenski, a većinski jezik je rumunski. U osnovnoj školi u Bešenovu, od 25 učenika, dvoje je Bugara, polovina razreda čine Rumuni, a polovina su iz deca iz mešovitog braka. Ako deca iz mešovitog braka žive u nuklearnoj porodici, tada palćenski jezik najčešće ne nauče. Ako su tokom komunizma rumunska deca naučila palćanski 'jer su bili društvu Palćena', danas je jezička situacija kod najmlađih generacija obrnuta: sada su Palćani u društvu Rumuna, preciznije – u okruženju rumunskog jezika.

Mesta u kojima ima brojčano manje Bugara Palćena, imaju drugačiju dinamiku i situacija sa očuvanjem identiteta je nepovoljnija. Vinga je tokom perioda komunizma doživela značajne demografske promene, što se odrazilo na položaj jezika u selu, u mešovitim brakovima i

privatnoj sferi života uopšte. Vinga je nekada bila mesto sa približno istim brojem Bugara kao Bešenovo. Kako je mesto blizu Temišvara (35 km) i Arada (25 km), tokom industrijalizacije mladi su odlazili u grad zbog posla i tada su dobijali pod povoljnim uslovima od države stan i nisu se više vraćali u Vingu. U istom periodu, doselio se veći broj Rumuna zbog povoljnog geografskog položaja i blizine dva grada. Za razliku od Vinge, Bešenovo je od Temišvara udaljeno oko 70 kilometara, a u susednom Semiklošu manji broj ljudi je „dobio“ stanove, pa su Bugari iz Bešenova u manjoj meri menjali mesto stanovanja. Te okolnosti su oslabile položaj i uticaj palčenskog jezika u Vingi.

Int: Kako se promenilo situacija u Vingi da sada ima više Rumuna, a pre je bilo više Banatskih Bugara?

Mitko: [69, penzioner] Pomešali smo se, ali i da ti kažem kako, došli su iz drugih mesta, iz drugih sela. Ima oko Vinge više sela gde su Rumuna. Oni su došli, jer ovde ako živi u Vingi, može da radi u Temišvaru, a može da radi i u Aradu. Neki put iz drugih sela nema kako da stigne na posao. I pomešali smo se sa Rumunima, brakovi su se sklapali tako. Na primer, ako ti je tata Rumun, sigurno će u kući da se priča rumunski. Tako smo se izgubili ovde. A naši stariji su umrli. Moja žena je Bugarka, i ja sam Bugarin, ali nema nas takvih mnogo.

Najvažniji faktori koji u Vingi utiče na očuvanje identiteta su geografski i demografski. Mogućnost gubljenja banatsko-bugarskog jezika je moguća i u mešovitim porodicama u kojima je majka Bugarka. Slično kao u drugim mestima, bugarski jezik će se održati u mešovitoj porodici samo ako su u kući i baba i deda Banatski Bugari i tada će u najvećoj meri baka naučiti unuke banatsko-bugarski jezik. Međutim, pošto je ukupna populacija Bugara u ovom mestu u višedecenijskoj eroziji, to se erozija prenela i na bugarski jezik u mešovitim brakovima: u većoj meri je podložniji gubljenju.

Razmatrajući rodne aspekte očuvanja etničkog identiteta, na terenu sam zapazio ne samo ženinu ulogu u etnički mešovitim brakovima u sredinama u kojima su Banatski Bugari u većini, već istu ulogu i u mestima u kojima nisu u većini, pa čak i kada porodica nije proširena. Postoje mešovite porodice u kojima palčanski jezik postaje dominantni jezik.

U jednoj porodici u Semiklošu, muž je Rumun, a žena Palčenka:

Int: Kojim jezikom ste pričali u kući tokom odrastanja u Bešenovu?

Petronela: [44, srednja stručna sprema] U kući u Bešenovu se priča palćanski i do kad sam se udala pričala sam samo palćenski.

Int: A sada kako pričate?

Petronela: Pa sada pričamo palćenski, a on - moj muž, odgovara na rumunskom. Ne ume baš lepo da priča na palćenskom. Sve razume, nemam šta da skrivam od njega, šta da krijem. Sve razume i naučio je zajedno se decom.

Int: S decom pričate palćenski?

Petronela: Da, da. I rumunski, sada kako su u školi. A i s ocem neki put pričaju rumunski, neki put palćenski, nema nikakve razlike. Ali ako ti neko dođe, pa ne zna palćenski, onda pričamo rumunski zbog njega da bi mogao da razume.

Da je palćenski jezik prvi jezik porodice, ukazuje izjava: 'Nemam šta da skrivam od njega', što znači da se palćenski jezik koristio bez obzira na to što ga njen muž u početku nije razumeo. On se prilagodio jezičkoj situaciji tako što ga je vremenom naučio do nivoa razumevanja, a najviše u toku procesa socijalizacije dece, koja se nije odvijala na rumunskom, već na palćenskom jeziku, maternjem jeziku majke. Međutim, upotreba rumunskog jezika u porodici se povećala zbog školovanja dece na tom jeziku. To ukazuje da status jezika u školi, jezik obrazovanja, utiče na obim njegove upotrebe u porodičnom domenu.

U Temišvaru, Banatskim Bugarima osnovni jezik za konverzaciju sa Rumunima, Mađarima, Nemcima, Srbima, Romima i drugima je rumunski. U tom gradu banatsko-bugarski se koristi u udruženju i u Rimokatoličkoj crkvi Notr Dam u kojoj se mise nedeljem obavljaju na banatsko-bugarskom. Jezička situacija u mešovitim brakovima je različita. Većina Banatskih Bugara/ki koji danas žive u Temišvaru poreklom su iz Bešenova, Brešće, Vinge i drugih sela. U mešovitom braku, postoje situacije u kojima deca nauče banatsko-bugarski, kada je stepen poznavanja ovog jezika dovoljan za razumevanje, a postoje i situacije u kojima se ovaj jezik ne poznaje. Postoje slučajevi da je majka Bugarka udata za Rumuna i da dete nauče banatsko-bugarski, ali na popisu stanovništva dete se izjasni kao Rumun, jer je prezime očevo. I suprotno, kada je otac Bugarin, a majka pripadnica druge nacije, dete ne nauči banatsko-bugarski, ali se na

popisu stanovništva upiše kao Bugarin. U obe situacije žena je ta koja dete nauči banatsko-bugarski jezik.

Navešću nekoliko konkretnih primera:

Stefanova [55] žena je Ukrajinka i imaju jednog sina, koji nije naučio banatsko-bugarski jezik. Njegova žena je provodila više vremena sa sinom u kući, jer je u jednom periodu nakon pada komunizma ostala bez posla, pa je sa sinom govorila na rumunskom jeziku. Stefan je češće bio izvan kuće, jer je odlazio na posao kako bi obezbedio porodicu. Njihov sin nema razvijeno interesovanje za poreklo i kulturni identitet Banatskih Bugara i ne odlazi u bugarsko udruženje. Međutim, kršten je u katoličkoj crkvi, a veronauku je u crkvi slušao na rumunskom jeziku.

Iako nisu poreklom iz tog grada, Tuši i Mitko su svoj radni vek proveli u Temišvaru. Imaju sina koji poznaje dobro banatsko-bugarski jezik. Njihova snaja je Rumunka i njihova unuka govori isključivo rumunskim jezikom. Oni ne žive u proširenoj porodici, a otac nije uspeo da prenese znanje banatsko-bugarskog jezika na sledeću generaciju, jer aktivnostima odgajanja deteta, više vremena posvećuje njegova žena.

Petronela i njen suprug su Palčeni iz Brešće koji su se pre tri decenije preselili u Temišvar. Imaju sina, a jezik kojim se razgovara u kući isključivo je palčenski.

Osnovni problem etničkog identiteta i upotrebe jezika u Temišvaru, jednostavno je sažela Marija: „Nemam s kim da pričam, sve komšije su mi Rumuni.“

2.2.3. Banatsko-bugarski jezik u Bugarskoj

2.2.3.1. Jezik u svakodnevnom životu i u školi

Jedino socijalno okruženje u kom Banatski Bugari u Bugarskoj mogu da nauče i upotrebljavaju banatsko-bugarski govor je porodica. Za razliku od Bugara u Banatu, oni smatraju da nije reč o posebnom jeziku, već da je u pitanju dijalekat bugarskog jezika.

U starijoj generaciji jezik kojim se govorilo u kući bio je palčenski: „U kući smo pričali isključivo palčenski. Mi smo Bugari, ali govorimo palčenski“.

Povratak Banatskih Bugara u Bugarsku podrazumevao je njihovu institucionalnu integraciju, pa se počeci gubljenja govora vezuje za proces školovanja, koji se na svim nivoima obrazovanja odvija na književnom bugarskom. Po dolasku Banatskih Bugara Bugarsku latinično pismo prestaje da se upotrebljava. Latinično pismo koristili su jedino „naši stari“, kada su se doselili.¹⁴⁴ Službena korespondencija u mesnoj zajednici se obavlja na bugarskom jeziku, a službena dokumenta pišu se ćirilničnim pismom. Danas Banaćani teže mogu da pročitaju latinični tekst na banatsko bugarskom.

Nastavak školovanja i zaposlenje izvan banatsko-bugarskog mesta, podrazumeva uključivanje u novu sredinu u kojoj nema Palćena, odnosno njihovog dijalekta. Jezičke razlike u odnosu na govornike književnog jezika uočili su prilikom odlaska na školovanje u obližnju Belu Slatinu. Pošto su u Bardarskom Geranu u izvesnom smislu bili izolovani od okolnog pravoslavnog stanovništva, odlaskom na školovanje u susednom mestu najpre su se Banatski/e Bugari/ke družili međusobno, jer su uvideli da među njima 'ima razlike', pre svega jezičke, a potom su se otvarali ka širem okruženju.

Oni koji su veći deo života proveli izvan svog mesta, a kao penzioneri/ke su se vratili u Bardarski Geran, imaju problem sa izražavanjem na palćanskom dijalektu i takvi sagovornici/e su radije birali/e da sa mnom govore na književnom bugarskom jeziku.

Uticao bugarskog jezika se ostvaruje i putem medija, elektronskih, štampanih i danas putem interneta. Međutim, internet i posebno društvena mreža Fejsbuk, služi i za afirmaciju njihovog dijalekta, putem povezivanja i razmene informacija, tekstova, slika i video zapisa sa Banatskim Bugarima iz Banata.

Palćanski dijalekat u Bugarskoj se tokom vremena mešao ne samo sa književnim bugarskim, već i sa lokalnim govorom iz okoline banatsko-bugarskih mesta, Bele Slatine i Plevna. Navedeni faktori su odredili da govor Banaćana u značajnijoj meri odstupa od banatske dijalekatske osnove koju su preneli u Bugarsku, a koja se, s druge strane, tokom vremena razvijala posebnim pravcem i u Banatu. Govor starijih stanovnika Bardarskog Geran bliži je govoru Banatskih Bugara iz Banata, dok mlađi stanovnici u najvećoj meri ne poznaju palćenski jezik/dijalekat.

¹⁴⁴ Izvan palćenske zajednice u Bugarskoj, pisanje latiničnim pismom postalo je rasprostranjeno među mladima na internetu (Spasov 2012). Kao potkulturna praksa mladih, upotreba latiničnog pisma postala je vid opozicije prema nametnutim kulturnim standardima i širokom spektru vrednosti koje nameću institucije poput škole i medija (Spasov 2012: 1498).

Marija: [65, visoka stručna sprema] Mi smo iz Bugarske. Čitamo i pišemo, gledamo TV program na bugarskom. Sadašnja pokoljenja uopšte ne znaju banatski. Moja generacija je govorila banatski i kad smo živeli u stanovima [u gradu tokom školovanja], ali današnji mladi govore samo bugarski. Sada i roditelji uče svoju decu bugarski. Sadašnja deca teško razumeju i ne znaju banatski jezik. Može da se kaže da uopšte ne znaju, ni malo. Moja ćerka je znala da govori dok je bila ovde, do osmog razreda. Govorili smo u kući i na ulici. Ja sa komšijama i ljudima u selu govorim banatski, ali već više govorimo bugarski. To je već izgrađeno. Kada imam nešto da ispričam, lakše mi je da se izražavam na bugarskom.

Marija je opisala osnovne kanale uticaja književnog bugarskog jezika: školstvo (čitanje i pisanje), mediji, razlike u generacijama. Čak i pripadnici/e starijih generacija u ulogama komšija međusobno pričaju na književnom bugarskom.

Značajan uticaj na upotrebu palčenskog jezika u porodicima i seoskoj zajednici u celini, stigao je doseljavanjem „pravoslavnih Bugarki i Bugara“¹⁴⁵, prilikom sklapanja braka. Sve do početka 60-ih godina retko su Bugari katolici iz Bardarskog Gerana sklapali brak izvan sela sa pravoslavnim Bugarima. Dok je dvojezičnost i mešanje jezika u porodicama u srpskom u rumunskom Banatu, izraz etnički mešoviti brakova, u porodicama Banatskih Bugara u Bugarskoj, ona je rezultat sklapanja brakova sa pravoslavnim Bugarkama i Bugarima. Po sličnom obrascu kao u srpskom Banatu, starije generacije bolje poznaju dijalekat bugarskog jezika, a mlađe slabije, ili ni malo:

Ivančo: [58, službenik] Moja žena je pravoslavka iz Vrace. Upoznali smo se u srednjoj školi u Vraci. Ona govori književni bugarski, a mi našim dijalektom. No, pošto dugo godina živi ovde u Bardare¹⁴⁶, meša bugarski i palčenski. Sa mojim ocem kad priča, ona više govori bugarski, nego palčenski. Ja sa decom, roditeljima i bratom govorim uvek palčenski, a žena sa njima i malo izmešano.

¹⁴⁵ Upotrabljavam termin *pravoslavni Bugari*, ne u religijskom smislu, već u smislu razlikovanja Banatskih Bugara od ostalih Bugara, koji su najčešće po tradiciji, pravoslavne veroispovesti.

¹⁴⁶ Stanovnici Bardarskog Gerana, svoje mesto skraćeno zovu *Bardare*.

U Bugarskoj je osobi koja nije odrasla u banatsko-bugarskom selu, a posle venčanja živi u njemu, lakše da nauči palčenski dijalekat, nego što je to slučaj u Banatu, zbog sličnosti u govoru između palčenskog dijalekta i književnog bugarskog, ali se oni najčešće pomešaju. Situacija sa poznavanjem palčenskog dijalekta se u određenoj meri unapredi kada bračni par sa decom živi u proširenoj porodici sa babom i dedom banatskim Bugarima, kao što je to slučaj sa Ivančovom porodicom. Tada unucima dijalekat prenosi najčešće baka. Međutim, Ivančo je primer da i muškarci imaju određenu ulogu u prenosu jezika mlađim generacijama, budući da je on svoju unuku naučio da govori palčenskim dijalektom. Međutim i tako naučeni govor se razlikuje uveliko od današnjeg govora u Banatu. Čak je i u čisto palčenskom braku u Bardarskom Geranu, potrebno je ulagati napor kako bi mlađe generacije naučile palčenski govor.

Kada se sklopi brak izvan seoske zajednice, jezik kojim se govori u porodici postane književni bugarski, a unuci ne nauče palčenski. Unuci/unuke će učiti govor iz Banata jedino prilikom poseta babi i dedi u selu.

Ilija: [68, penzioner] Neće palčenski da se izgubi. Pored mene neće. A po deci može. Dok smo mi živi i sa mlađim pokolenjima, neće se izgubiti. A posle ne znamo. Neće imati sa kim da pričaju, jer u gradu se priča samo bugarski.

Izvan Bardarskog Gerana nema sagovornika za palčenski dijalekat. Iako su pripadnici starije generacije svesni ove činjenice, ipak se može čuti od njih kritika koju upućuju svojoj deci da se nedovoljno angažuju u tome da kao roditelji sa svojom decom govore palčenski, kada već većinsko jezičko okruženje to ne omogućuje. Čini se da su pripadnici/e starije generacije jedini garant očuvanja banatskog dijalekta.

Za razliku od rumunskog Banata gde u nekoliko mesta postoje mise na banatsko-bugarskom jeziku/dijalektu, u Bugarskoj se mise u Rimokatoličkoj crkvi u Bardarskom Geranu obavljaju isključivo na književnom bugarskom. Molitvene knjige su takođe na književnom bugarskom jeziku. Samo poneke starije vernice i vernici mogu da čitaju molitvene knjige na palčenskom dijalektu, u kući se mole na svom dijalektu ili za vreme kulturnih manifestacija u selu pevaju palčenske narodne i crkvene pesme.

Svi navedeni faktori su uticali na to da upotreba palćenskog dijalekta u Bardarskom Geranu u tolikoj meri oslabi da je danas retka kod mlađih generacija, pa je govor počeo da se doživljava kao 'tradicija', u značenju nečega što iščezava, a što je bilo deo identiteta i načina života 'njihovih starih'. Književni bugarski se doživljava kao deo modernog načina života. Zbog toga Banaćani u Bugarskoj svoje sunarodnike iz rumunskog Banata veoma cene, jer ih smatraju ljudima koji drže do svoje tradicije.

2.2.3.2. Knjige i izdanja na banatsko-bugarskom

U Bugarskoj nije bilo publikovanja na palćenskom ili banatsko-bugarskom dijalektu. Povodom obeležavanja 50-e godišnjice od osnivanja sela, 1937. godine na ćirilici i književnom bugarskom je objavljena knjiga *Kratka istorija sela Bardarski Geran – od 1887. do 1937.*

Marija Penkova je sastavila kraći rečnik od nekoliko stotina banatsko-bugarskih reči, sa prevodom na književni bugarski. Rečnik nije zvanično publikovan, ali je deljen zainteresovanim čitaocima na društvenoj mreži Fejsbuk.

Porodična sećanja Banatskih Bugara, iz tri dela, objavljujivana od 2009. do 2012. godine, urednice Svetlane Karađove, sastoje se od prikupljenih porodičnih istorija Banatskih Bugara iz Bugarske.

Prema ovim sećanjima, početak zajedničke istorije Banatskih Bugara počinje Čiprovačkim ustankom iz 1688. godine, a početak pojedinačnih porodičnih istorija predstavlja veza sa precima, koji su se iz Banata vratili u „staro gnezdo“, domovinu Bugarsku. *Porodična sećanja* predstavljaju proširenu verziju porodičnih stabala, na čijem početku se nalazi jedan ili dva pretka (čukundeda, pradede), koji su se vratili iz Banata i sadrže opise najvažnijih događaja iz života članova porodice, od doseljavanja u Bugarsku do vremena objavljivanja priča. Poreklo u Banatu porodice utvrđuju pripadnošću familijama u Banatu, u čiju svrhu služi, pored sećanja, pisani izvor *Historia Domus*, objavljen u Bešenovu. *Historia Domus* sadrži prve spiskove porodica u Bešenovu i najvažnije događaje iz njihove zajednice. Bugari Palćeni iz Rumunije ovu knjigu smatraju najvažnijom knjigom o svojoj istoriji.

Etničke veze Banatskih Bugara iz Bugarske sa onima iz Rumunije i iz Srbije, najpre su rodbinskog karaktera, budući da je predak koji je odlučio da se preseli u Bugarsku najčešće imao članove rodbine, koji su ostali da žive u Banatu. Iako zbog protoka vremena rodbinske veze više nisu žive, ovim prikazima života one se vraćaju u sećanje. Najživlja porodična sećanja su kod potomaka onih Banatskih Bugara doseljenih u Bugarsku u poslednjem talasu, 1943. godine, za vreme Drugog svetskog rata. Toj generaciji povratnika pripada i baka autorke *Porodičnih sećanja*, koja je svojoj unuki prenela ljubav prema Starom Bešenovu i Banatu.

Najčešća mesta porekla navedena u ovim pričama su Bešenovo, Vinga i Ivanovo. Knjiga je ilustrovana porodičnim fotografijama, na kojima su članovi porodice, a posebno žene, u palčenskim narodnim nošnjama. Muškarci su na slikama predstavljeni kako obavljaju svoj posao. Prva generacija povratnika je poznavala latinicu i bili su višejezični – poznavali su mađarski, nemački, rumunski i srpski jezik.

2.3. Udruženje Banatskih Bugara: kulturni programi u socijalizmu i postsocijalizmu

2.3.1. Udruženje u socijalizmu

Sve kulturne aktivnosti u okviru socijalizma, uključujući aktivnosti etničkih grupa, organizovane su pod okriljem države. Za razliku od tog pristupa, u postsocijalizmu država finansira kulturne aktivnosti za sve etničke grupe, ali se istovremeno odrekla ekskluzivne kontrole nad planiranjem takvih aktivnosti, te organizacije etničkih grupa imaju značajnu programsku autonomiju (Stroschein 2014: 83). Imajući u vidu društvene okolnosti u vremenu komunizma u Rumuniji, Blagovest Njagulov (Благовест Нягулов) je konstatovao da je osnovni faktor za očuvanje zajednice Banatskih Bugara bila Rimokatolička crkva (Нягулов 1999: 303). Za razliku od Srbije i Bugarske, u Rumuniji postoje mise na maternjem, banatsko-bugarskom jeziku.

Rumunske vlasti su zabranile tradicionalne sedeljke i ustanovili domove kulture, koji su trebali da institucionalizuju kulturni život u selu (Нягулов 1999: 303). Ovakav vid

institucionalizacije kulturnog života se odnosi i na Srbiju i Bugarsku. Očuvanje identiteta negovanjem folklora u Rumuniji se pored negovanja folklornih igara, odvijalo i putem pevačkih društava. Godine 1951. bešenovljanski muški hor pod rukovodstvom učitelja Ivana Bratilova, nastavlja tradiciju društva čiji je dugogodišnji dirigent bio učitelj Jaku Ronkov, a u Vingi je bio aktivan Anton Kosilkov (Нягулов 1999: 304). No, kulturna politika, posebno posle Drugog svetskog rata je bila ideologizovana. Tako je u vreme Staljina, pesma Mladi Bugari junaci, koju je sastavio Jaku Ronkov 1938. godine, bila izmenjena, pa je umesto reči „Neka Bog čuva Bugare, od zla ih izbavlja“, preimenovano u „Neka Staljin čuva Bugare...“ (Нягулов 1999: 303).

Organizator novih kulturnih aktivnosti bio je Karolj-Matej Ivančov, vodeći kulturni aktivista Banatskih Bugara u periodu socijalizma u Rumuniji.¹⁴⁷ On je zajedno sa drugim intelektualcima radio na afirmisanju etničkog identiteta Banatskih Bugara. Kulturni programi su organizovani u Temišvaru, počev od 1974. godine i bili su na granici legalnosti. Ovi kreativna mreža ljudi u potrazi za javnim prostorom nije se sastajala samo na javnim mestima, nego i u privatnim stanovima. Zahtevali su proširenje autonomije identiteta, te ovakav način organizacije predstavlja primer uloge ljudskog delovanja u kreiranju društvenih procesa. Imali su za cilj da uspostave kontinuitet sa pokretom kulturnog preporoda Banatskih Bugara iz 30-ih godina 20. veka, kada je izlazio list *Banatski bugarski glasnik*.

Kontrola ideološkog sadržaja kulturnih programa, koje je ova grupa organizovala, odnosila se na zabranu religijskih tema i u tom smislu afirmisani su elementi narodne kulture. Organizovani su karnevali, maskenbali, festivali i slični sadržaji. Na primer, festival *Zlatna jesen* slavio je plodove jeseni. Da bi dobili dozvolu rumunskih vlasti za održavanje takvih programa, s vremena na vreme su kreirani kolaž programi sastavljeni od palćenskih pesama i igara, uz elemente rumunske nacionalne kulture, poput čitanja poezije Mihaja Emineskua. Kasnije će Karolj-Matej Ivančov prevesti zbirku pesama ovog rumunskog autora na banatsko-bugarski jezik.

Uticaj ovih kulturnih programa je bio ograničen na manji broj kulturnih primalaca, pretežno obrazovaniji društveni sloj u gradskoj sredini. Slično tome, i nosioci ideje početnog norveškog nacionalizma, bili su pripadnici urbane srednje klase. Baš su stanovnici grada, a ne sela, utvrdili koji će to oživljeni elementi narodne kulture postati deo nacionalne kulture (Eriksen 2004: 176).

¹⁴⁷ Karolj-Matej Ivančov je završio je tri fakulteta: fakultet za sport u Temišvaru i Bukureštu, rumunski jezik i književnost i psiho-pedagogiju u Klužu-Napoki.

Veze sa Banatskim Bugarima u Bugarskoj za vreme komunizma su bile značajno redukovane zbog političke ideologije sistema (Нягулов 1999: 303), a isto se odnosi i na veze sa Banatskim Bugarima iz Srbije.

U jugoslovenskom Banatu posle Drugog svetskog rata - za razliku od Kraljevine Jugoslavije, bugarski identitet se beleži u zvaničnim statistikama, te Bugari postaju jedna od zaštićenih „narodnosti“ Jugoslavije. Međutim, zbog malobrojnosti ili zbog slabe organizacije same zajednice, Banatski Bugari nisu dobili posebna prava za zaštitu manjina, za razliku od bugarske zajednice u istočnom, rumunskom Banatu (Нягулов 1999: 313). U ovom delu Banatu u periodu socijalizma, Bugari Palčani bavili su se prevashodno negovanjem palčenskih narodnih igara. Igre su se vaninstitucionalno negovale od početka naseljavanja u Banat, isključivo na svadbama i zbog toga se one drugačije nazivaju svatovske igre.

Prva osoba koja se ozbiljnije organizaciono bavila igrama u Ivanovu, bio je muzičar Ivan Penov, kao i drugi prosvetni radnici. Ulogu organizatora folklorne grupe preuzima Dom kulture u Ivanovu i od sredine 60-ih folklorna grupa nastupa na mnogim festivalima. Upravnik Doma kulture bio je Josip Čeh, a 1975. godine Kalapiš Augustin postaje direktor doma kulture u Ivanovu. Folklorna grupa Bugara Palčena u Ivanovu izvodila je mađarske igre i druge igre. Palčenska nošnja, kakva se danas praktikuje u Ivanovu, nema bugarsko-palčanski karakter i prema rečima Augustina Kalapiša, verovatno je primljena od Nemaca, mada se mogu uočiti slične karakteristike nošnji (široke suknje) i kod Slovaka. Najbližnju ivanovačkoj nošnji imaju Palčani u Belom Blatu, dok se nošnja u rumunskom Banatu i u Bugarskoj sasvim razlikuje od ove u srpskom Banatu. Folklorna grupa „Jedinstvo“ u Belom Blatu u periodu socijalizma, negovala je mađarske, slovačke i bugarske igre.

Godine 1966. u glavnom gradu Bugarske, Sofiji, osnovano je Udruženje Banatskih Bugara, koje su osnovali Banatski Bugari nastanjeni u glavnom gradu Bugarske: Mihail Šipkov i Anton Bunev iz Asenova, Ivan Topčev iz Bardarskog Gerana i drugi. Međutim, zbog problematičnosti etno-religijskih pitanja u vremenu komunizma u Bugarskoj, udruženje je delovalo kao sekcija Čiprovačkog kulturno-prosvetnog društva. Skromno delovanje sekcije odnosilo se na ekskurzije i lične aktivnosti predsednika, Mihaila Šipkova (Нягулов 1999: 321). Na održavanju folklornih tradicija u selu Bardarski Geran aktivan je bio učitelj, Petar Velčev.

Banaćani iz Bugarske prvi put su uspeli grupno da posete sunarodnike u Banatu 1974. godine, koristeći sportsku priredbu kao zvanični motiv odlaska. Đuka Petrov, jedan od organizatora susreta, je naveo da su uspeli da otputuju u Ivanovo kao sportski klub, kako bi se

igrao šah i stoni tenis, jer sport je nešto drugo, a ne politika. Takvo tumačenje susreta je bilo neophodno kako bi dobili dozvolu od bugarske države za put u inostranstvo: „I onda smo se zbližili, jer mi smo jedna krv. Kad sam bio u Ivanovu te 1974 godine, išao sam da vidim kuću mog pradede Stojana“.

Nova kulturna politika u Bugarskoj stupila je na snagu 70-ih i 80-ih godina. Na primer, obeležena je godišnjica Čiprovačkog ustanka, 1968. godine, a takođe i 1988. godine. Osvetljavanje ove teme omogućilo je povezivanje sa istorijom Banatskih Bugara (Нягулов 1999: 320). Na 1300. godišnicu od osnivanja bugarske države, grupa za igre i pesme 1981. godine prvi put posećuju bugarska sela u Banatu – rumunskom i srpskom (Нягулов 1999: 321). Poseta je na Petra Dečeva iz Bardarskog Gerana ostavila jak utisak, zbog načina života tamošnjih Bugara, koji se razlikuje od načina života Banatskih Bugara u Bugarskoj: “Kod ljudi tamo sam zapazio dobru tradiciju, žive po starim pravilima... A ovde nije [Bugarska], ovde je malo modernije. Oni se više drže tradicije.“

Osim rada na očuvanja folkloru i istorijskog sećanja, u periodu komunizma je postojao i značajan naučni angažman. U tu grupu uglednih istraživača/ica spadaju bračni par Telbizovi - Karolj Telbizov (rođen u Starom Bešenovu, profesionalnu karijeru nastavio u Bugarskoj) i Marija Vekova-Telbizova, Karolj-Matej Ivančov, Petar Monev - novinar iz Gostilije, kao i bugarski lingvista Stojko Stojkov, koji je 50-ih i 60-ih godina 20. veka proučavao govor i posebno leksiku banatsko-bugarskog jezika.

2.3.2. Udruženja u postsocijalizmu

Značaj i organizacioni oblik etničkog udruživanja menja se zajedno s političkim promenama društva. Tako je Stiv Fenton predložio razlikovanje između „vrućeg“ i „hladnog“ etniciteta, „u zavisnosti od njegovog društvenog značaja i emocionalnog intenziteta“ (Eriksen 2004: 63). Nakon pada socijalizma došlo je do promene društvenog konteksta, što se reflektovalo na položaj etničkih grupa. Pored desekularizacije društvenog života, otvorio se dodatan prostor za afirmaciju političkih i sekularnih dimenzija etničkog identiteta. U odnosu na dvodimenzionalni model multikulturalizma, koji sam naveo u prvom poglavlju rada i čiji su

segmenti kosmopolitizam, fragmentovani pluralizam, interaktivni pluralizam i asimilacionizam, može se reći da se društveni kontekst multikulturalizma, u kojem svoje mesto nalazi etnička grupa Banatskih Bugara, odlikuje *interaktivnim pluralizmom* i *asimilacionizmom*.

Krovna organizacija Banatskih Bugara u Rumuniji – što je u određenom smislu 'centrala' Banatskim Bugarima u Srbiji i Bugarskoj, u postsocijalizmu je Bugarsko udruženje u Banatu - Rumunija. Udruženje je osnovano 31. decembra 1990. godine, samo nekoliko dana posle pada diktatora Nikolaja Čaušesku. Pored registracije, udruženje dobija novu ulogu, ciljeve i proširuje aktivnosti uz finansiranje iz budžeta Rumunije.¹⁴⁸ Novo udruženje ima kulturno-prosvetni karakter i njihova delatnost tesno je povezana sa novom manjinskom politikom države (Нягулов 1999: 305). Godine 1993. u Rumuniji je organizovan prvi Festival banatsko-bugarske nošnje, pesama i igara.

U postkomunističkom periodu udruženje Banatskih Bugara u Rumuniji dobija od države prostorije u kojima će organizovati programe i koje postaju vlasništvo udruženja Banatskih Bugara. Njaguov smatra da je dobijanje finansijske pomoći od države osnova lojalnosti prema državi. U tom smislu, Banatski Bugari se nisu pridružili zahtevima mađarske nacionalne manjine za teritorijalnom autonomijom, što je drugačija pozicija nego s početka 20. veka u vreme kada je Karolj Telbiz bio gradonačelnik Temišvara i kada su Bugari u Banatu bili programski bliži mađarskoj zajednici (Нягулов 1999: 307).

Izmenjeni društveno-politički kontekst u kom deluje ova etno-kulturna grupa, sličan je drugim istočno-evropskim državama. U Republici Srbiji i AP Vojvodini, realizuju se programi afirmacije i očuvanja etničkih i nacionalnih identiteta, te vrednosti multikulturalizma. U Černivcima u Ukrajini, lokalna samouprava pored obrazovanja, podržava i kulturne aktivnosti etnokulturnih udruženja, u vidu kolektivnih događaja i festivala: folklor i literarne tradicije (Koziura 2014: 4). Svaka nacionalna grupa u Černivcima ima pravo da se organizuje u formi udruženja, koje se potom bave obrazovnim i kulturnim aspektima identiteta zajednice (Koziura 2014: 5)

Udruženja razvijaju elemente „tradicionalne duhovne i materijalne kulture – narodne pesme, igre i nošnju“ (Нягулов 1999: 306). Udruženje Banatskih Bugara u Rumuniji je povećalo

¹⁴⁸ Međutim, zbog sporova, Bugari u Rumuniji su formirali dva organizaciona centra: u Temišvaru za Banatske Bugare, a u Bukureštu za pravoslavne Bugare iz Oltenije, Muntenije i Dobrudže. (Нягулов 1999: 305).

broj lokalnih odbora – takozvanih filijala, i oni su osnovani u Bešenovu ¹⁴⁹, Brešći, Vingi, Deti, Denti, Aradu i Semiklošu. Svaka filijala je formirala svoj ansambl i folklornu grupu. Sedište udruženja je u Temišvaru. Razmeru afirmacije etničkog identiteta video sam u jednom razgovoru u Brešći i tiče se promene vrste odeće koju šije krojačica: za vreme komunizma šila je haljine, pantalone, odnosno garderobu potrebnu za svakodnevni život na selu, dok danas šije palčensku narodnu nošnju, neophodnu za folklor.

Bugarsko udruženje u Banatu – Rumunija, ima status i političke partije i u skladu sa rumunskim propisima ima predstavnika u rumunskom parlamentu. Pošto svaka manjinska grupa ima pravo na jedno poslaničko mesto u parlamentu, to je dovelo do konflikta između dva saveza Bugara u Rumuniji: u Temišvaru, odnosno Banatskih Bugara i organizacije „Bratstvo“, koje predstavlja pravoslavne Bugare iz južne Rumunije (Нягулов 1999: 309).

Od 1990. do danas troje predstavnika grupe Banatskih Bugara bili su poslanici u rumunskom parlamentu: Karolj-Matej Ivančov (1990-1996), Perku Mirčov (2000-2004) i Nikola Mirković (2004 do danas). Na nivou lokalne samouprave od 1992. godine do danas bilo je ukupno pet Banatskih Bugara u ulozi predsednika opštine Bešenovo. Od 1992. do 1995 – Đura Nakov, 1996-1997 – Jani Uzun, 1997-2000 – Venc Gergulov, 2000-2004 – Jani Mirčov, 2004 – 2016 - Đusi Nakov.

U srpskom Banatu, 2000. godine je osnovan KUD banatskih Bugara „Ivanovo 1868“, koji je funkcionisao do 2009. godine. Augustin Kalapiš zbog sporova u upravljanju osniva 2011. godine drugo udruženje: Udruženje banatskih Bugara „Ivanovo-Banat“, koje za osnovni cilj ima očuvanje folklornih tradicija. Folklorna grupa nastupa na festivalima u zemlji i inostranstvu (Trakija u Bugarskoj, Pirot itd). Često nastupaju zajedno sa mađarskim KUD „Bonaz Šandor“, takođe iz Ivanova, ali svako kulturno-umetničko društvo ima svoj program.

Do 1997. godine u Belom Blatu je funkcionisalo zajedničko, slovačko-mađarsko-bugarsko kulturno-umetničko društvo. Tada je osnovano zasebno bugarsko kulturno-umetničko društvo, „Trandafer“, što znači „ruža“ na banatsko-bugarskom. Po formiranju društva, osnivači su predstavili svoje planove bugarskoj ambasadi u Srbiji, nakon čega je uspostavljena saradnja među njima. Ambasada Republike Bugarske donira deo novca za rad ovog kulturno-umetničkog društva. Nakon osnivanja samostalnog bugarskog društva, njegovi članovi nastavljaju izvođenje

¹⁴⁹ Dana 4. februara 1990. godine u Bešenovu je osnovana Filijala Bugarskog udruženja u Banatu. (Markov 2013: 104). Skupština je bila sastavljena od 21 člana, od čega tri žene: Marijka Parvan, Marijana Hajlemas i Marijka Gergulov.

slovačkih i mađarskih, kao i drugih igara, poput šopskih. Udruženja Banatskih Bugara u srpskom Banatu pomaže finansijski država i pokrajina Vojvodina, sufinansiranjem folklornih nastupa, izrade narodnih nošnji i slično.

Godine 1998. u Bugarskoj je izašao je prvi broj časopisa Falmis, koji je izdavala biblioteka „Jedinstvo“ u Bardarskom Geranu. Cilj glavne urednice Svetlane Karađove je bio ne samo da se izučava istorija Banatskih Bugara, nego i da se uspostavi jedinstvo između grupa Banatskih Bugara u Bugarskoj, Rumuniji i Jugoslaviji (Нягулов 1999: 322). Pisan je na književnom bugarskom, ali je objavljivao i poeziju i druge tekstove na banatsko-bugarskom, štampan je latinicom.

2.3.2.1. Nove kulturne prakse u Rumuniji

U postsocijalizmu Banatski Bugari kreiraju nove kulturne prakse, koje se, pre svega, tiču novog načina obeležavanja važnih praznika. Naime, udruženje i crkva sarađuju u javnoj sferi života, što nije bilo moguće u periodu socijalizma, te udruženim snagama rade na očuvanju identiteta. O tome svedoči zapis iz Rumunije:

Tuši: [50, visoka stručna sprema] Svaka filijala udruženja, odnosno svaka crkva, ima svoj dan, što je istovremeno crkvena slava sela i onih koji žive u tom mestu. Tako ima ovde u Temišvaru, pa i u Brešci u septembru. Prvo se ide u crkvu na misu, a posle toga se proslavlja i organizuje se kulturni program u udruženju.

Ako je praznik crkvenog karaktera, prvi deo programa se odvija u crkvi, a u drugom delu programa ljudi se okupljaju u udruženju. Ukoliko praznik nije religijski, onda se obeležava samo u bugarskom društvu. U vremenu komunizma, crkveni praznici su bili ograničeni na prostor ckrve i nisu imali javni karakter. Država je crkveni praznik tumačila kao kulturni, pa je za razliku od tog pristupa 20. aprila 2003. godine u Bešenovu obeležen Uskrs, ali po prvi put je postojao *samo crkveni*, bez kulturnog dela programa (Markov 2013: 114). Treba imati u vidu da su najznačajni praznici Banatskih Bugara religijski.

Ustanovljeni su i neckrveni praznici, poput praznika folklornih igara pod imenom *Jaku Ronkov*. Učesnici svake manifestacije odlaze i u crkvu na misu, što je deo kulturnog programa. Godine 2007. posvećena je mermerna ploča na kući u kojoj se rodio i živeo Jaku Ronkov, učitelj.

Godine 1992. osnovana je Kulturna zajednica Bugara u Dudešti Veki (Staro Bešenovo) (Markov 2013: 107).

Reafirmisani su stari praznici, poput narodnog praznika *Poslednje veselje*. *Poslednje veselje* je maskenbal i kulturni program u kojem se izvode igre i pesme. Svake godine se održava praznik *Faršang (Poklade)*, pred početak velikog uskršnjeg posta.

Godine 2005. u Kulturnoj kući u Bešenovu obeleženo je tri godine od postojanja ansambla *Palučenka* iz Bešenova.

Godine 2004. u Bešenovu je otvoren Muzej Starog Bešenova, koje je izgradilo Udruženje Banatskih Bugara. Slično tome, u Bardarskom geranu u Bugarskoj osnovan je muzej pod imenom Banatska kuća.

2.3.2.2. Banatski Bugari i matica Bugarska

Na političkom nivou u rumunskom Banatu uspostavila se saradnja između udruženja Bugara u Banatu i bugarskih državnih i obrazovnih institucija. U proleće 1990. godine prva zvanična delegacija Banatskih Bugara posetila je najvažnije institucije u Bugarskoj (Markov 2013: 104), a potom i selo Bardarski Geran. Godine 1995. delegacija iz bugarskog grada Rakovski - najvećeg katoličkog mesta u Bugarskoj, posetila je Bešenovo na Dan Sv. Ćirila i Metodija. Godine 1998. Ivanovo je posetio vicepremijer Veselin Metodijev, koji se založio za fakultativno učenje bugarskog jezika i književnosti u selu (Нягулов 1999: 316).

Na 310. godišnjicu od Ćiprovačkog ustanka i 260 godina od naseljavanja Bugara u Banatu, 1998. godine Bešenovo je posetio potpredsednik vlade bugarske, Todor Kavaladžijev (Markov 2013: 112). Godine 2006. u Bešenovu su obeleženi Dani Hristo Botev i 130 godina od Aprilskog ustanka, a među gostima je bila delegacija iz Bugarske. Godine 2007, prvi put su obeleženi Dani Svetih Ćirila i Metodija – Dani bugarske pismenosti i kulture i Dani Liceja (gimnazije) u Bešenovu. Tada je otvoren kabinet za bugarski književni jezik. Pored ostalih, gosti su bili i profesori sa univerziteta u Sofiji i Segedinu (Markov 2013: 118).

Fudbalski stadion u Bešenovu promenio je naziv iz „Pobeda“ u „Hristo Stoičkov“, po imenu poznatog bugarskog fudbalera, koji je bio gost Banatskih Bugara u Bešenovu.

Već sam pomenuo da je gimnazija 1990. godine dobila ime *Sveti Kiril i Metodije*. U udruženju Banatskih Bugara u Rumuniji navode da je škola nazvana po slovenskim svetiteljima iz dva razloga: u vremenu Kirila i Metodija nije postojala podela na istočno (pravoslavno) i zapadno (katoličko) hrišćanstvo. Kirilo i Metodije nisu ni pravoslavci ni katolici, nego hrišćani, a s druge strane, oni ne predstavljaju samo bugarsku, već i slovensku kulturu.

Početkom 90-ih godina prva grupa Banatski Bugari iz Rumunije odlaze na studije u “maticu Bugarsku” kao stipendisti Bugarske.

Tuši: [50, visoka stručna sprema] I tamo sam upoznala Banatske Bugare iz Bardarskog gerana koji žive u Sofiji. I iz Gostilije. Tamo sam čula da neki ljudi pričaju slično kako mi pričamo ovde. Ne u crkvi, jer tamo je na književnom bugarskom, nego ispred crkve. Videla sam da se ljudi skupljaju ispred crkve i pričaju onako kako mi pričamo u selu. I tamo sam se upoznala, oni su mi rekli – ej, ti si naša i tako (smeh). Tako da sam stekla dosta prijatelja. Jedan naš stric se vratio u Bugarsku i onda su oni rekli da sam ja njihova rođaka.

Religiozne Banatske Bugarke su i tokom studija nastavile praksu odlazaka na nedeljnu misu, na kojima su imali priliku da sretnu Banatske Bugare/ke iz Bugarske. Time je u glavnom gradu Bugarske ne samo afirmisana veza između etničkog i religijskog identiteta, već su na taj stvarane nove transnacionalne veze u okviru svoje grupe.

Vremenom je interesovanje za studiranje u Bugarsku opalo, pre svega zbog ekonomske nepovoljnosti studiranja u Bugarskoj, te danas manji broj Banatskih Bugara/ki iz Rumunije (2-3 studenta/kinja, prema informacijama iz 2015. godine) se nalazi na studijama u Bugarskoj. Posle 2000. godine, jedan broj studenata/kinja iz Ivanova odlazi na studije u Bugarsku uz pomoć stipendija koje obezbeđuje bugarska država.

Banatski Bugari u Banatu ne zasnivaju svoj aktivizam u cilju jačanja pripadnosti bugarskoj državi, što je slično ukrajinskim aktivistima u Poljskoj, koji ne deluju u cilju jačanja pripadnosti prema državi Ukrajini. Iako se Ukrajinci suprotstavljaju asimilaciji – žele da očuvaju i razvijaju ukrajinsku kulturu, njihove aktivnosti oblikuju se u odnosu na javnu arenu Poljske i ne žele da se udalje od Poljske kao države. Ukrajinci u Poljskoj vide sebe kao migrante iz prošlosti

u istorijskoj multietničkoj Poljskoj koja u tom obliku više ne postoji (Vermeersch 2009: 454). Banatski Bugari/ke vide sebe kao najstariju bugarsku dijasporu.

Jedan broj Banatskih Bugara/ki u Rumuniji, kao i u Srbiji, poseduje državljanstvo Republike Bugarske. U Rumuniji određeni broj Banatskih Bugara/ki nema interesovanje za sticanje bugarskog državljanstva, mada je u ntervjuu za bugarski internet portal, predsednik opštine Bešenovo Đusi Nakov izrazio nezadovoljstvo zbog sporosti u proceduri koja je potrebna da bi se ostvarilo pravo na državljanstvo.¹⁵⁰ Sagovornica iz Temišvara o bugarskom državljanstvu razmišlja na sledeći način:

Ana-Karlina: [50, visoka stručna sprema] Razmišljala sam da uzmem bugarsko državljanstvo. Ali, ipak nisam, nemam zbog čega. Mi smo u Evropskoj uniji i možemo da putujemo bez pasoša, samo uz ličnu kartu. Mislim da sam Bugarka i bez toga da imam bugarsko državljanstvo. Mi smo najstarija bugarska dijaspora u svetu koja se održala do danas.

Svakako važan razlog za dobijanje pasoša država članica Evropske unije je i lakša mogućnost dobijanja zaposlenja u nekoj od razvijenijih zemalja. Budući da je Rumunija članica Evropske unije, to utiče da 'potražnja' za ovom vrstom nacionalnog dokumenta Banatskim Bugarima nije od presudnog značaja. Takođe, Bugarska država nije predmet razmišljanja o mogućem preseljenju. Kao i drugi stanovnici istočno-evropskih zemalja koji traže zaposlenje u drugoj državi, Banatski Bugari/ke razmišljaju o zapadnim zemljama. Budući da Bugari u rumunskom Banatu imaju status nacionalne manjine, priznat od strane države, njihovo udruženje u Rumunije im pruža dovoljan osećaj 'potvrde' njihovog nacionalnog identiteta.¹⁵¹

Banatski/e Bugari/ke u Rumuniji i Srbiji osećaju pripadnost državama u kojima žive, ali je i zbog gotovo trovekovnog života izvan Bugarske razvijen osećaj vezanosti za zemlju, teritoriju na kojoj žive i koja je postala deo njihovog etničkog identiteta. Sagovornik iz Bešenova

¹⁵⁰ Članak: *В Банат чакат БГ паспорти с години*. Izvor:

http://www.standartnews.com/svyat-bulgari_po_sveta/v_banat_chakat_bg_pasporti_s_godini-296813.html (28.08.2015).

¹⁵¹ Konstrukcija nacionalnog identiteta u dijaspori pokazuje drugačije karakteristike kada zajednica iseljenika živi u dijaspori u kraćem periodu, u odnosu na zajednicu koja živi u dijaspori nekoliko vekova. Tako postoje sporovi u vezi sa nacionalnim identitetima Iraca u Engleskoj, u vezi sa tim koji kulturni identiteti predstavljaju 'autentični' irski identitet, a koji ne. Na to utiču klasa i generacijske razlike. Šire o ovoj temi: Scully 2012 i Scully 2009.

mi je o svom osećaju odnosa nacionalnog identiteta i bugarskog državljanstva saopštio sledeće: „*Ja sam Bugarin u srcu*“. Razgovarajući s njim u prostorijama Muzeja Starog Bešenova, ugledao sam zastavu Republike Bugarske, okačenu na zid. Zamolio sam ga da se okrene i pogleda u pravcu zastave. Upitao sam ga da razmisli, da li oseća da je Bugarska njegova domovina i nakon kraćeg razmišljanja odgovorio je sledeće:

- Ne, ne osećam da mi je to domovina. Ovo je moja domovina. 300 godina života izvan Bugarske je mnogo vremena. Ali mi je drago kada vidim zastavu.

Koja je tvoja domovina? Rumunija?

- Nije Rumunija. Banat.

Kod Banatskih Bugara/ki gotovo da ne postoji informisanost o situaciji u Bugarskoj, odnosno savremeni problemi bugarskog društva su irelevantni za definisanje njihovog identiteta, jer nisu u vezi sa njihovom egzistencijom u Rumuniji i Srbiji. Osim osoba koje imaju političke uloge i tim putem ostvaruju tešnju saradnju sa državom Bugarskom, veze Banatskih Bugara/ki sa Bugarskoj se ostvaruju sa tamošnjim Banaćanima.

Banatskim Bugarima je Bugarska 'istorijska domovina' i zbog dugog vremenskog perioda u kojem ova zajednica živi izvan Bugarske, kulturna različitost između 'dijaspore' i pripadnika bugarske nacije u Bugarskoj je značajna i ogleda se, pre svega, u jeziku. Studija o etničkim Nemcima nastanjenim u Uljanovsku u Ruskoj Federaciji otkriva da samo mali broj sagovornika u istraživanom uzorku dobro govori nemački jezik, ali se i jezik i religija najčešće spominju kao ključni za njihov nemački identitet (Mamattah 2012: 1916).¹⁵² Za razliku od Banatskih Bugara, čije su međusobne veze već izgubile rodbinski karakter, ruski Nemci su članovi proširene porodično centrirane migracijske mreže. To ukazuje na značaj društvenog konteksta za konstrukciju grupnog identiteta, kao i za aktivnosti etničkog udruženja.

¹⁵² Sovjetski Savez nije bilo poželjno mesto za transfer nemačkog jezičkog identita, tako da nizak nivo poznavanja jezika znači da on ne može da funkcioniše kao platforma na kojoj će etničke veze biti razvijana i jačane (Mamattah 2012: 1925).

2.3.2.3. Transnacionalno povezivanje udruženja Banatskih Bugara

Kontakti između sela Banatskih Bugara u Banatu posle Prvog svetskog rata postaju otežani nakon uspostavljanjem rumunsko-jugoslovenske granice. Za vreme socijalizma/komunizma, komunikacija postaje gotovo prestaje, a u postsocijalizmu komunikacija dobija novi zamajac, što se pretvara u nove vidove transnacionalnog povezivanja Banatskih Bugara.

U tom smislu, godine 2004. u Ivanovu je potpisan protokol o bratimljenju mesta Ivanova i Bešenova.¹⁵³ Godine 2008. zbratimljene su opštine Staro Bešenovo i Bela Slatina iz Bugarske, kojoj pripada selo Bardarski Geran. Predsednici lokalnih samouprava na čijem čelu su Banatski/e Bugari/ke (opština Bešenovo, selo Bardarski geran) i predstavnici udruženja Banatskih Bugara iz Rumunije, Srbije i Bugarske organizuju zajedničke sastanke.¹⁵⁴

Folklorni ansambli iz Srbije, Rumunije i Bugarske se međusobno posećuju i izvode folklorni program. Za vreme komunizma u Rumuniji, ansambl i plesna grupa su postojale samo u Bešenovu i Brešci i te dve grupe su se međusobno posećivale. Danas folklorne grupe, pored međusobnih poseta, nastupaju u mnogim drugim mestima u Rumuniji, Bugarskoj, Srbiji, kao i u drugim državama. U Vojvodini se svake godine organizuje kulturna manifestacija „Bugarijada“. Banatski Bugari/ međusobno se posećuju i okviru Rimokatoličke crkve.

Transnacionalno povezivanje i razmena informacija među Palćenima ostvaruje se svakodnevno i putem interneta. Predsednica udruženja Banatskih Bugara u Bugarskoj, Svetlana Karađova ima ulogu „informativnog koordinatora na internetu“ za sve Banatske Bugare. Ona je osnivačica i urednica četiri sajta i prisutna je na društvenoj mreži Fejsbuk. Na sajtu časopisa

¹⁵³ Fotografija uramljenog svedočanstva o 11. susretima sbratimljenih mesta Staro Bešenovo i Ivanovo, nalazi se u prilogu Fotografije, na strani 284.

¹⁵⁴ Na susretu udruženja Banatskih Bugara iz Rumunije, Bugarske i Srbije koji se dogodio 2014. godine, prisustvovali su: Georgi Nakov – predsednik opština Bešenovo¹⁵⁴ i počasni konzul Bugarske u Temišvaru, predsednica Bardarskog Gerana i predsednica Društva Banatskih Bugara u Bugarskoj – Svetlana Karađova, predstavnici mesnih filijala udruženja Bugara u Banatu: iz Starog Bešenova - Petar Velčov, iz Vinge - Franc Draginov, iz Brešće - Petar Radulov, dva udruženja iz Ivanova u srpskom Banatu: „Ivanovo – 1868“ - Stojan Vasilčin i „Ivanovo-Banat“ - Josif Vasilčin – Mare i Augustin Kalapiš. Predstavnici biblioteka iz lokalnih mesta i učitelji bugarskog jezika škole „Sv. Ćirilo i Metodije“. ¹⁵⁴

Falmis, posetiocima su dostupne elektronske knjige na banatsko-bugarskom jeziku, objavljivane u rumunskom Banatu, koje se bave istorijom Banatskih Bugara, potom religijske knjige, prevod *Novog zaveta* na banatsko-bugarskom jeziku, narodne palćenske pesme, poezije i drugo.¹⁵⁵

¹⁵⁵ Veb adresa sajta časopisa Falmis: www.falmis.org

3. Religijski identitet Banatskih Bugarki

Religioznost je najznačajnija kulturna karakteristika grupe Banatskih Bugara. U ovom poglavlju se bavim razlikama u religioznosti između Srbije, Rumunije i Bugarske u periodima socijalizma i postsocijalizma, te problemom veroispovesti u mešovitim brakovima. U preovlađujuće katoličkim društvima, poput Irske, Španije, Italije i Poljske, delovanja Rimokatoličke crkve usmerena su ka povećanju religioznosti u uslovima sekularizovane Evrope (Pace 2007: 43). Za razliku od toga, Banatski Bugari/ke žive u desekularizovanim društvenim kontekstima kao pripadnici etničke manjine. Katolicizam u mnogim državama i društvenim kontekstima nema samo individualnu ulogu, već predstavlja važan simbolički resurs u konstrukciji kolektivnog nacionalnog identiteta ili je deo programa koji promovise strukturalnu fuziju religijskog i nacionalnog identiteta (Pace 2007: 40). I kod Banatskih Bugara katolicizam ima nezaobilaznu ulogu u očuvanju kolektivnog identiteta.

3.1. „Palćeni su religiozni ljudi“ – religioznost osnovna karakteristika zajednice

Osnovna karakteristika palćenske etničke grupe od vremena doseljavanja u Banat, koja je u gotovo neizmenjenom obliku trajala sve do Drugog svetskog rata, je njihova religioznost. U sve tri države sagovornice i sagovornici smatraju svoje „stare Palćene“ religioznim ljudima, da su „mnogo verni“. Nikola iz Belog Blata je konstatovao da su stari Bugari „još u subotu u podne prekidali poslove i došli su kući da se sve pripremi za nedelju kako treba“. Nedeljom nisu radili, išli su u crkvu i odmarali. U Bugarskoj, Katarina gotovo izjednačava etnicitet i religiju, naglašavajući da su njeni baba i deda bili religiozni, „jer oni su Banaćani“.

Najstarije Banatske Bugarke sa kojima sam razgovarao ističu ulogu svojih baba i deda za njihovo religijsko vaspitanje i za usvajanje obrazaca ponašanja. Prisećajući se bake i dede Katarina [78] navodi da „nije bilo dana da se ne mole Bogu, da se ne mole Majci Božijoj. Kad su seli za sto da ručaju, nije bilo dana da ne zahvale za ono što ima na stolu.“ I kod „starih“ Banatskih Bugara, žene su bile religioznije od muškaraca. Nikolaj [54] iz Bešenova se seća da

mu je baka „išla na mise svakog dana, deda ređe, a najčešće za velike praznike“. Marija iz Temišvara [82] je istakla da je baka molitvi naučila nju, njenu sestru i brata: „Svaki dan u podne smo se molili. I svako veče smo kleknuli i molili se Ocu našem pre nego što legnemo.“ Pored toga, od bake i majke je „naučila da se ne bavi drugim ljudima“. Sagovornice se sećaju da se njihove bake i dede nikada nisu svađali: “Nikada nisam mogla tako nešto da vidim. Samo dobre stvari sam mogla da naučim od njih.” To smatraju rezultatom njihove religioznosti.

Majke su, pored baki, takođe vaspitavale decu u religijskom duhu:

Katarina: [78, penzionerka] Majka je bila mnogo pobožna i otac je uvek pomagao crkvu koliko je mogao. Nedeljom su me oblačili da idem u crkvu. Kad nije bilo posla išli smo u crkvu i mi smo od malena tako naučeni. Kad završimo posao, odemo u crkvu da se pomolimo da nam Bog pomogne. Da nismo u toj veri, ne znam kako bi bilo. Mi smo katolici, vernici smo i idemo u crkvu. Nijedno veče ne legnem dok se ne prekrstim i ne izmolim „Oče naš“ i „Zdravo Marijo“ da mi pomogne i da me sačuva od svakog zla.

Gotovo svaka analiza transkripata je pokazala rodne razlike u religioznosti. Katarinina majka je bila religiozna, a otac je 'pomagao crkvu', što ukazuje na njegovu nominalnu religijsku identifikaciju, a istovremeno i na značaj koji je pridavao crkvi, budući da ju je povremeno materijalno pomagao. Visok stepen religioznosti Banatskih Bugara jednim delom može se dovesti u vezu sa relativno teškim ekonomskim položajem i naporom u obavljanju poljoprivednog posla. Istraživanje u američkom društvu pokazuje da učestalost molitve raste sa smanjenjem u primanjima (Baker 2006: 176) i da se grupe koje su u većoj meri marginalizovane, mole češće nego pripadnici privilegovanih grupa. Afroamerikanci više se mole od belih i drugih ne-belih Amerikanaca, a žene kao siromašnije od muškaraca, više se mole od njih. Sadržaji molitava kod žena u većoj meri su u vezi sa porodicom i drugim ljudima, što ukazuje na elemenat nege i brige za članove porodice (Baker 2006:182).

Do promena u religioznosti - ključnoj karakteristici Banatskih Bugara u Srbiji, Rumuniji i Bugarskoj, dolazi u periodu socijalizma u Jugoslaviji, odnosno komunizma, kako ovaj društveno-politički sistem nazivaju sagovornici/e u Rumuniji i Bugarskoj.

3.2. Religioznost u socijalizmu/komunizmu

Do smanjenja u stepenu religioznosti Banatskih Bugara/ki došlo je posle Drugog svetskog rata u Jugoslaviji, Rumuniji i Bugarskoj. O religijskom životu u socijalizmu svedoče nam sećanja na religijski život koja predstavljaju “društveno uslovljene konstrukcije prošlosti u kojima akteri pronalaze smisao, domišljaju ili preosmišljavaju prošlost kroz lična ili kolektivna sećanja” (Radulović 2014: 36). U socijalističkim državama odnos prema religiji u osnovnim ideološkim potavkama bio je isti. Religija se posmatrala kao privatna stvar pojedinca, država i crkva su potpuno odvojene i bilo kakve veze i asocijacije na religiju i crkvu su isključene iz obrazovanja, te su zabranjivani verski praznici, a uvođeni socijalistički državni praznici. Prema istraživanju religijskih sećanja iz Jugoslavije, u skladu s datim okolnostima i situacijama, država je bila više ili manje tolerantna ili, suprotno od toga, represivna prema vernicima i crkvi (Radulović 2014: 38).

Istraživanje religioznosti grupe Banatskih Bugara je pokazalo da je uticaj države na religiju i crkvu u Srbiji, Rumuniji i Bugarskoj imao različite efekte na (religijski) identitet Banatskih Bugara. Pogodan marker za merenje uticaja države - u smislu ideološke kontrole, na religiju su odlasci u crkvu, crkveno venčanje i krštenje.

U ovom periodu u Jugoslaviji je došlo do pada u ukupnom broju vernika, pa je uticaj vladajuće ideološke klime morao ostaviti traga i na pripadnike/ce grupe Bugara Palčana: „jer je bilo dosta komunista, a oni ne idu u crkvu“. Budući da je više muškaraca nego žena bilo angažovano u javnoj sferi i u aktivnostima Saveza komunista, žene na selu i dalje su obavljale tradicionalne uloge u privatnoj sferi života, koje se tiču vaspitanja dece i obavljanja većine kućnih poslova. To je uticalo na relativno povećanje rodni razlika u religioznosti Bugara Palčana: „Mama mi je išla u crkvu. Otac ne. Bio je u partiji.“

Kolektivno sećanje vezano za religijsku tradiciju održavalo je i razvijalo seosko stanovništvo i to su, pre svega, žene koje su imale važnu ulogu u prenošenju tradicije u privatnoj sferi (Radulović 2014: 39). Neposredno nakon završetka Drugog svetskog rata u Jugoslaviji je praćenje crkvene delatnosti bilo izraženo preko sreskih partijskih komiteta, UDB-e i drugih organa. U izveštajima iz početka pedesetih godina uočene su aktivnosti crkve “među omladinom, ženama i nacionalnim manjinama” (Radić 2002: 386. Navedeno prema: Radulović 2014: 41), što

ukazuje na veću religioznost žena nego kod muškaraca i na poseban značaj religijskog identiteta za pripadnike nacionalnih manjina.

Sagovornice iz Belog Blata navode da nisu bili zabranjeni odlasci u crkvu:

Rozalija: [66, poljoprivrednica-penzionerka] Mi smo i onda išli u crkvu. Nama niko nije branio, niko nam nije zamerio. Ja sam išla u crkvu, roditelji su išli, svekrva isto. Svi smo išli u crkvu, osim pa kažem muškarcima. Tako, oni su malo ređe. Ali mi smo žene, stvarno smo išle u crkvu.

Razgovori sa sagovornicima/cama otkrivaju da je bilo situacija kada su pojedini/e prosvetni/e radnici/e vršili veći pritisak na učenike/ce da ne odlaze u crkvu. Ipak, to nije ostavilo značajnijeg efekta.

Na osnovu istraživanja sećanja o religijskom životu u socijalizmu u pravoslavnim selima istočne Srbije, izdvajaju se dve vrste suprotnih sećanja među ispitanicima: prva je da u socijalizmu niko nije zabranjivao religiju i ispoljavanje religioznosti; druga, da je država, odnosno KPJ (kasnije SKJ) bila represivna prema ispoljavanju religioznosti. Ove dve predstave razlikuju se kako varijacijama unutar sebe, tako i različitim iskustvima ispitanika, što je u vezi sa različitim periodima socijalističke prošlosti (Radulović 2014: 41).

Prema nalazima iz ovog istraživanja, funkcioneri Saveza komunista i oni koji su imali viši položaj u partiji nisu smeli da odlaze u crkvu, jer to nije bilo prihvatljivo ponašanje za nekoga ko je član partije i ko uvažava njenu ideologiju. Međutim, tradicionalne verske prakse su ostale na snazi:

Klara: [58, penzionisana službenica] Moj muž je bio sekretar komunističke partije. Mi smo se venčali u crkvi i krstili decu. Niko ga nije tuko zbog toga. Al nije lupao na sva zvona i nije se busao u grudi: eto ja sam komunista i mogu kako očete ili mogu kako ja oću. Kod nas je dolazio sveštenik, igrao karte s njim. Znači, podeli se privatno od... Ja sam trgovac i radim kao trgovac. Kod kuće mogu da radim šta hoću.

Prethodni intervju pokazuje razlike između ispoljavanja religioznosti u privatnoj i javnoj sferi života. U kući su pojedinci mogli da obavljaju versku praksu, ali nisu mogli to javno da ističu. To se naročito odnosilo na članove partije čiji je položaj u partiji bio viši. Mogućnost zadržavanja religijskog ponašanja u privatnoj sferi života je pokazatelj da ideološka kontrola religijske svesti nije bila drastična ili represivna, kako će to pokazati situacija u Bugarskoj.

Istraživanje iz istočne Srbije je pokazalo da ima ispitanika/ca koji su bili istovremeno i članovi SK i religiozni, da su odlazili u crkvu i slavili slavu, kao i da su visoki partijski funkcioneri takođe slavili slavu u porodičnoj kući na selu. Međutim, kako su postojali događaji kažnjavanja i isključivanja iz Partije, da bi se to izbeglo, u toku socijalizma u Srbiji pojavila se kategorija prikrivenih vernika o kojoj se mnogo više saznaje u istraživanjima u postsocijalizmu (Radulović 2014: 41).

U Rumuniji u vremenu komunizma stepen ideološke kontrole nad slobodom mišljenja uopšte, i religijom, bio je jače izražen nego u Jugoslaviji. Kao i u drugim zemljama socijalizma/komunizma, crkvi nije bio omogućen javni karakter delovanja, pa su Banatski Bugari veće crkvene praznike obeležavali prema programu u domu kulture. Mise su se održavale u crkvi nesmetano, a izvođenje kulturnih programa prilikom većih crkvenih praznika je predstavljalo ideološku interpretaciju praznika u javnom prostoru: religijska praksa je tumačena kao tradicija i kultura.

Jan Vasilčin, banatsko-bugarski katolički sveštenik iz Bešenova, sumirao je zapažanja o odnosu komunističke vlasti u Rumuniji prema religiji i crkvi:

„Komunisti nisu dozvoljavali da ljudskim ponašanjem upravlja crkva; nije bilo dopušteno o veri da se govori, niti da se piše, uz istovremeno postojanje ideologije materijalizma; vlasti su činile sve da deca izgube vezu sa crkvom, na primer organizovanjem školskih aktivnosti u vreme održavanja nedeljnih misa; usled industrijalizacije i promena ritma u radnom danu, ljudi su ujutru odlazili na posao, a ne više u crkvu; sveštenici su imali odobrenje od vlasti da obavljaju mise i uopšte da se bave duhovnošću, ali samo u okviru crkve u koje su odlazili stariji, a zbog uticaja države i školskih institucija, u crkvu su odlazili samo hrabri mladi ljudi i hrabra deca“ (Vasilčin 2013: 186).

Kontrola odlazaka u crkvu u Rumuniji bila je jače izražena nego u Jugoslaviji. Međutim, kako je grupa Banatskih Bugara u ovoj zemlji brojnija i kompaktnija i prema rezultatima ovog istraživanja religioznija, Banatski Bugari su praksu izraženije ideološke kontrole najčešće ignorisali, posebno u mestima u kojima čine većinu. Resurs za otpor su bili jaka vezanost za crkvu i izraženija grupna kohezija. Sagovornice iz Brešće navode svoje iskustvo odlazaka u crkvu tokom perioda školovanja. Tuši [50] se seća da „nije baš smelo“ da se ide u crkvu. Kada je bio praznik, bugarski učitelji su puštali decu da idu u crkvu: „Uz strah, ali su puštali.“ Praznicima su se organizovali programi u narodnoj kući (domu kulture) u kojoj su se pevale narodne palčanske pesme. Komunistička partija nije dozvoljavala da se ide u crkvu. Ali, ljudi su ipak išli krišom.

Petronela: [68, penzionerka] Ja sam išla u crkvu. Mogu oni da budu komunistu koliko hoće, ja sam ipak išla.

Int: Jesu vam govorili da ne idete?

Petronela: Govorili su nam u školi da ne idemo, ali ipak smo išli. Mi smo uvek verovali u Boga i uvek smo išli na mise. Tako su nas vaspitali. Razumeš me? I tako ću da umrem.

Petronelina vezanost za religiju i crkvu predstavlja primer u kojoj meri su žene, budući religioznije od muškaraca, spremne da brane svoju veru i da ne odstupaju od nje. To je odlika religijskog identiteta Banatskih Bugarki u Rumuniji.

U rumunskom Banatu prisustvovanje misama na banatsko-bugarskom jeziku je od posebnog značaja. Tuši je tokom školovanja sedamsetih godina živela u obližnjoj Deti, ali je subotom i nedeljom odlazila u Brešću kao bi prisustvovala misama i molila se na njenom maternjem jeziku. Jer, u Deti su mise bile “samo na nemačkom.”

Tuši: [50, visoka stručna sprema] Ja sam živela u Deti. To je jedan mali grad u kome ima i Palčena. A svaku subotu i nedelju sam išla u Brešću. Zato što je Brešća najčistije selo gde žive Palčeni. Ali sada ima i Rumuna, ima i drugih. A pre je bilo 100% samo Bugara Palčena. I tamo sam išla sa majkom i ocem u crkvu. To je bilo mnogo važno, da idemo u crkvu da se molimo i pevamo na našem jeziku.

Članovi komunističke partije i prosvetni radnici u Rumuniji su usvojili nove prakse u pogledu odnosa prema religiji i crkvenoj religioznosti. Bez obzira na pol, odnosno, rodnu pripadnost, po uverenju su bili ateisti ili indiferentni prema religiji. Nikolaj je odrastao u periodu komunizma i u njegovoj porodici baba je bila vernica, ali roditelji 'ne toliko': „Oni su bili zaposleni. Mama je bila učiteljica, a tata je radio u opštini.“

I u Bugarskoj je državna ideologija kroz sistem obrazovanja i putem partijskog delovanja nepovoljno posmatrala religiju. Međutim, za razliku od Rumunije i Srbije od većine sagovornika/ca Banatskih Bugara/ki u Bugarskoj mogu da se čuju nedvosmislene izjave da je za vreme komunizma „bilo zabranjeno da se ide u crkvu“. Petar Dečev [58] se seća: Ako si išao u crkvu za Uskrs ili Božić, mogli su da te isključe iz škole. ¹⁵⁶

Pavel navodi da su ga baba i deda vodili u crkvu dok nije pošao u školu:

Pavel: [72, visoka stručna sprema] Da, kao malog su me vodili, išao sam u crkvu, dok nisam pošao u školu. Posle je već bio drugi sistem, nije se išlo u crkvu, samo na krštenje, na svadbu i na pogreb. A da idem u crkvu, na svaku liturgiju, nisam išao. Tako sam naučio još kad sam bio učenik, da ne verujem u Boga. Ja to opisujem kao prirodni proces: priroda je ta koja je stvorila život na Zemlji. Zato tako razmišljam. Ne Bog... Možda ima neka sila iznad Zemlje, ali tako nešto još nije dokazano.

U crkvu su u periodu komunizma odlazili uglavnom one Banatske Bugarke i oni Banatski Bugari koji su školovanje završili pre perioda komunizma, odnosno socijalizma:

Dorđe: [66, službenik] Obe babe su išle u crkvu i deda je išao možda samo nedeljom. Iako je bilo mnogo ljudi u selu, za razliku od danas, u crkvu su išli samo babe i dede.

¹⁵⁶ Petar Dečev iz Bardarskog Gerana je preminuo 2015. godine.

U tom periodu mlađi stanovnici Bardarskog Gerana nisu odlazili u crkvu, jer je ideologija komunističke partije u Bugarskoj to zabranjivala. Na selu, partijsku politiku sprovodili su mesni partijski sekretar, kmet (predsednik sela) i direktor škole.

Svetlana [44] je prepričala događaj iz detinjstva kada je videvši baku koja se molila uz brojanicu, upitala šta to radi. Baka je odgovorila da se moli, ali da ona za to ne sme da zna. Druga sagovornica pamti savet, kako smatra dobronamernog direktora škole, koji joj je nakon što je saznala da je religiozna, saopštio da ako je vernica može da ide u manastir i zapali sveću, on je tamo neće videti.

U Bugarskoj je došlo do pada i u tradicijskoj verskoj praksi:

Magdalena: [65, visoka stručna sprema] Otac mi je bio veliki komunista. Bilo je zabranjeno da sveštenik dođe u kuću da je osvešta. Morala sam da se sakrijem kao da nema nikog kod kuće kad je dolazio sveštenik. Bilo je zabranjeno. Tada nismo uopšte išli u crkvu. Moja baba od malena me je učila da idem u crkvu, ali ni moja majka nije smela od oca da ide u crkvu, niti da me pusti. Nemam jasnu predstavu o tim odnosima. Rodila sam ćerku 1979-te i posle godinu dana smo rešili da je krstimo, jer je muževa majka – moja svekrva, bila velika vernica. Kum je došao u crkvu da drži dete na krštenju. Bilo je opasno. Bilo je zabranjeno da se ide u crkvu i uopšte da se moliš. Takva je bila politika. Država je uticala da ne verujemo i nemamo za to naviku. Znači, ja sam bila oko 40 godina bez crkve.

Uverenje Magdaleninog oca o nepoželjnosti religijskih ponašanja u privatnoj sferi porodičnih odnosa (osveštavanje kuće, odlasci u crkvu, krštenje dece), u sadejstvu sa patrijarhalnim obrascem muškarca kao 'glave kuće', deluju kao regulativni mehanizmi dozvoljenog i zabranjenog ponašanja. Pošto je njena svekrva u odlučujućoj meri uticala na odluku o krštenju njene ćerke, to pokazuje da je religioznost žena u Bugarskoj uticala da se religijska verovanja i ponašanja u određenoj meri sačuvaju i u vremenu stroge ideološke kontrole. Za razliku od Srbije i Rumunije gde se manji stepen religioznosti, necrkvena religioznost, agnosticizam ili ateizam, tumače kao stvar ličnog izbora, u Bugarskoj većina Banatskih Bugara/ki ukazuje na državu kao osnovni faktor koji je uticao na njihov religijski identitet i osećaj religijske pripadnosti.

Kako je položaj religije u Bugarskoj bio nepovoljniji nego u Jugoslaviji i Rumuniji, vezanost za katoličku crkvu i religijske prakse su se manje ispoljavale, ali nisu nestale - očuvale su se kao deo kulturnog identiteta Banatskih Bugara/ki i kod većine sagovornika/ca koji nisu bili religiozni, što se vidi iz sledećeg intervjuja:

Ivan: [73, penzioner]: Najupečatljiviji slučaj je bio kad je umrla jedna starija žena, Palćenka. Pravoslavni sveštenik je držao drugačiji ritual od našeg za vreme sahrane. Terao me je da pripremim nešto po njihovom običaju. Ja sam mu rekao da neće moći, jer sam katolik, da kod nas to nije običaj. Ali posle smo se sporazumeli i postali dobri prijatelji. Rekao mi je da prvi put vidi čoveka koji toliko poštuje svoju religiju. Žena i ja ne idemo u crkvu, ali je uvažavamo.

Katolički obredi su jedan od markera distinktivnog kulturnog identiteta Banatskih Bugara u Bugarskoj u odnosu na šire okruženje, u kojem većinu čine pravoslavni Bugari i zbog toga očuvanje kolektivnih sećanja, koja se vezuju za religijska verovanja i praksu, predstavljaju očuvanje kulturne tradicije. Ovakav koncept kolektivnog sećanja ima primenu i u drugim istraživanjima odnosa društva i religije (Davie 2005; Radulović 2014: 36).

* *

Antireligijska politika u periodu socijalizma/komunizma, koja se ogledala u strožoj ili represivnoj ideološkoj kontroli religijskog života, limitiranju aktivnosti religijskih institucija – npr. štampanje i distribucija duhovne literature, uticala je na religijski identitet Banatskih Bugara/ki. Prekid religijske tradicije posebno je vidljiv kod sagovornika/ca koji su odrastali tokom perioda komunizma u Bugarskoj, u značajno manjoj meri u Jugoslaviji, a prekid religijske tradicije najmanji je u Rumuniji.

3.3. Religioznost u postsocijalizmu

U Rumuniji velika većina sagovornika/ca, kao što sam prethodno naveo, koji/e su deo života provele u periodu komunizmu je religiozna. Značaj religioznosti i odlazaka u crkvu u životima Banatskih Bugarki i u postsocijalizmu pokazuje izjava Petronele: „Ako nema mise, nema nedelje“. Gotovo svi Banatski Bugari u Rumuniji stariji od 70 godina su religiozni. Samo manji broj sagovornika/ca pripada običajnom tipu vernika/ca. Osobe koje su mlađe od 42 godine u manjoj meri su religiozne nego starije generacije: „mladi više ne idu u crkvu kao što je to bilo nekad“.

Žene su u Rumuniji u većoj meri religiozne od muškaraca, kako u odnosu na religijska verovanja, tako i u odnosu na religijska ponašanja. Ako u odnosu na rod sagledamo religioznost, dobićemo sledeće obrasce:

- žene odlaze na misu svaki dan, muškarci nedeljom ili praznicima.
- žene se mole više puta dnevno, muškarci jednom dnevno ili ređe.
- žene odlaze na hodočašća redovnije od muškaraca i neke od njih više puta godišnje, muškarci jednom godišnje i neki od njih neredovnije od žena.

U 2014. godini, prisustvovao sam misama u Brešci i tamo sam zabeležio sledeće:

Sreda, 4 sata popodne. Na misi ima 27 žena i 5 muškaraca. Žene su starije, uglavnom preko 60 godina, nema mlađih od 40 godina. Na spratu je bilo oko 10 ženske dece, starosti oko 10 godina, a oko 5 dečaka je učestvovalo u oltaru kao pomoćnici svešteniku.

Nedelja, jutarnja misa. U crkvi ima oko 90 žena i 50 muškaraca. Više je starijih ljudi. Selo postepeno stari, a saznao sam da među starijim stanovništvom ima više udovica, nego udovaca, što utiče dodatno na polnu razliku vernika na misi.

Na jutarnjim misama radnim danama prisustvuju samo žene, uglavnom domaćice i starije žene. Marija iz Brešće kaže da na nedeljnu misu ne ide „samo ko je bolestan.“

Informacije sa mise sam zabeležio i početkom 2016. godine u Bešenovu:

Nedelja, 11 časova. U crkvi je ukupno 182 osobe. Na levoj strani crkve ima više žena nego muškaraca, ukupno 82 osobe na toj strani crkve.

Desna strana crkve, u prvim redovima stoje muškarci, a od središnjih redova rodna struktura je mešovita, muško-ženska. Sa desne strane crkve je oko 100 osoba.

Raspodela mesta za sedenje prema polu u crkvi se menja u odnosu na prethodne decenije, kada su na levoj strani crkve mesta za sedenje bila rezervisana samo za žene. Pre mise koja se nedeljom održava u 11 sati, postoji još jedna manja misa za starije osobe, koja počinje u 9 časova. Na ovo „manjoj“ misi, veliku većinu čine žene, najčešće starije od 70. Jedan od razloga postojanja ove mise koja prethodi glavnoj je taj da bi vernice nakon njenog završetka imale dovoljno vremena na raspolaganju da završe pripremu porodičnog nedeljnog ručka. Ukupan broj ljudi na misama nedeljom u Bešenovu je oko 220. Rodna analiza broja učesnika/ca na misi pokazatelj je rodni razlika u religioznosti i upućuje na ulogu žena u očuvanju religijskog identiteta.

Ako se posmatra broj ljudi koji prisustvuje misama, može se zaključiti da je nedeljna misa jedan od centralnih događaja u životima Banatskih Bugarki i Bugara u Bešenovu i Brešći. Sabiranjem vernika u crkvi, obnavlja se kako duhovnost i verska kohezija, tako i etnička kohezija, budući da su mise i propoved na palčenskom jeziku, čime se utvrđuje značaj maternjeg jezika u svesti vernika/ca. Razmatrajući 'katoličku društvenu etiku', Endrju Grili (Andrew Greeley) je utvrdio da se ona odnosi na značaj porodice, etniciteta, parohije i susedstva.¹⁵⁷ To je *zajednica* - Gemeinschaft, za razliku od *društva* – Gesellschaft. (Greeley 1977: 259-263. Navedeno prema: Rigney, Matz and Abney 2004: 156).¹⁵⁸

Jedan sagovornik iz Bešenova je ukazivao o značaju katoličke crkve u njegovom životu i životu njegove porodice:

¹⁵⁷ Grili je prateći Veberov nalaz o protestantskoj etici, želeo da utvrdi postojanje specifične 'katoličke etike' (Rigney, Matz and Abney 2004: 155), u američkom kontekstu, a koja se ogleda u tradicionalnoj katoličkoj usredsređenosti na zajednicu i međuljudsku saradnju, za razliku od protestantske etike individualizma i kompeticije.

¹⁵⁸ Istraživanje među volonterima sprovedeno u Americi sredinom devedesetih godina o razlikama u etici između protestanata i katolika, nije potvrdilo postojanje specifične katoličke etike deljenja/darivanja. To ukazuje ne da milosrđe nije deo katoličke etike, nego da to nije odlika samo katolicizma (Rigney, Matz and Abney 2004: 163).

Ivan: [72, penzioner]: Tu sam se krstio, tu sam uzeo prvu pričest, tu sam se venčao sa ženom – ona je Rumunka pravoslavna, ali u mojoj veri, rimokatoličkoj. I moja deca su se u crkvi venčala i imam unuke. Tri dečaka i jedna devojčica. Svi unuci su kršteni u Rimokatoličkoj crkvi, ovde u Bešenovu.

Najvažniji događaji u životu Ivana imaju vezu sa crkvom: krštenje, pričešće, njegovo venčanje, venčanje dece, krštenje dece i unuka. Ivan crkvenu slavu Uznesenje Blažene Djevice Marije, koja se obeležava 15. avgusta, smatra *nacionalnim danom u Bešenovu*, jer se tada proslavlja i završetak gradnje crkve u Bešenovu.

Osim značaja u ličnim i porodičnim životima vernika/ca, religija ima značaj za grupu u celini, za njihov etnički identitet. Marijina ćerka živi u Temišvaru, gde je završila fakultet i nedeljom dolazi u roditeljsku kuću u Brešću, kada odlazi na misu. Ukoliko vikend provede u Temišvaru, na nedeljnu misu odlazi u crkvu Notr Dam, koja je smeštena u kvartu Jozefin, jer se tamo služi misa na banatsko-bugarskom jeziku. Petronela iz Semikloša radi u Austriji kao negovateljica i naizmenično menja mesto stanovanja između Austrije i Rumunije. Tokom radnog perioda u Austriji, Petronela nedeljom uveče gleda snimak mise na internetu, koja se snima u rimokatoličkoj crkvi u Brešči.

Povezanost etničkog i religijskog identiteta, pored jezika kao najvažnijeg faktora i medijuma, očituje se i putem narodne nošnje. U Brešči se svake prve nedelje u mesecu mladi oblače u palčensku narodnu nošnju, da bi potom prošetali selom, a na kraju odlaze u crkvu. I za vreme velikih crkvenih praznika, kao što je dan crkve u selu, mladi se oblače u narodnu nošnju.

Religijski i etnički identitet se reprodukuju i međusobno afirmišu i na druge načine. Na primer, Banatske Bugarke i Banatski Bugari u Rumuniji, ali i u Bugarskoj, međusobno se posećuju crkvenim praznicima, na dan crkvene slave. U Bugarskoj iz Bardarskog Gerana vernici/e, većinom žene, odlaze u Gostiliju za praznik crkve: “Mi se okupimo nas oko dvadeset i idemo da im uveličamo praznik crkve. I u Trančevicu idemo. Tamo imamo našeg čoveka sveštenika i drago nam je da ga posetimo.” Bugari iz Bešenova odlaze u Telepu – susedno selo u kojem više nema Banatskih Bugara, “ali ima jedna crkva, a ta crkva je posvećena Svetom Luki i svake godine idemo tamo za praznik i obilazimo groblje.” Crkvu u Vingi vernici iz Bešenova

posećuju 22. maja za praznik Svetog Trojstva, a vernici/e iz Vinge uzvrate posetu crkvi u Bešenovu 15. avgusta.

Međusobne posete na dan crkvene slave karakteristične su aktivnosti i kod drugih manjinskih grupa u regionu. U tom smislu je aktivna Slovačka evangelistička crkva a.v, koja deluje u Vojvodini, u kojoj se crkvenim praznicima vernici crkvenih opštine Bingula, Silbaš, Šid, Bački Petrovac i drugih, međusobno posećuju (Ročenka 2015).

U rumunskom Banatu u mestu Lipova se nalazi manastir Marija Radna, koji je mesto kolektivnog hodočašća Banatskih Bugara. U postsocijalističkom periodu Bugarsko udruženje u Banatu – Rumunija je uložilo finansijska sredstva i nadomak manastira izgradilo objekat sa sobama za odmor i prenočište hodočasnika/ca. Hodočašće Banatski Bugari doživljavaju kao svoju najdublju etničku i religijsku tradiciju. Za predsednika udruženja Banatskih Bugara u Rumuniji, Nikolu Mirkovića, njihovo udruženje u Lipovi predstavlja „najveći kulturni centar Banatskih Bugara“, jer na hodočašće dolaze i Palčeni iz Bugarske, Srbije, kao i Bugari iz južne Rumunije. Zbog njihovog doživljaja hodočašća, imao sam utisak da je ovo svetilište etničkog, banatsko-bugarskog karaktera, iako na hodočašće odlaze i Hrvati Krašovani, Mađari, Rumuni grkokatolici i drugi vernici.

Hodočašće je 8. septembra svake godine, kada se obeležava Blažena Djevica Marija - Mala Gospa. Stara je tradicija da se na put odlazi peške iz svih mesta naseljenih Palčenicima. Nekada se spavalo u šatorima i kućama u usputnim mestima do svetilišta. U Brešci se svake godine, od kako se pamti, odlazi organizovano i peške na hodočašće, na put od oko 120 km, koji traje dva i po dana. Iz Bešenova na hodočašće se odlazi automobilima do mesta Najdorf, koje je od manastira Marija Radna udaljeno oko 18 kilometara, a od Najdorfa se nastavlja put peške. Postoje manje grupice iz Bešenova koje na hodočašće odlaze peške. U 2015. godini, grupa od četiri mladih muškaraca uputila se peške na hodočašće iz Bešenova. Žene su redovnije hodočasnice od muškaraca. Anka iz Vinge je navela da pet puta godišnje odlazi u manastir Marija Radna.

U postsocijalističkom periodu nastupaju promene u odnosu na način obavljanja hodočašća. Nešto je manje hodočasnika nego u vremenu socijalizma, a deo vernika iz Brešće odlazi na hodočašće kolima. Pored toga, provodi se manje vremena u manastiru, te se hodočasnici/e brže vrate kući, najčešće dan ranije u odnosu na uobičajenu praksu.

Promene u smislu načina praktikovanja hodočašća čine se paradoksalnim, ako se uzme u obzir revitalizacija religije i što ovakve verske aktivnosti imaju i javno obeležje u periodu posle socijalizma. Jednim delom se to može objasniti potrebom da se religijski identitet Banatskih Bugara/ki 'odbrani' u periodu socijalizma/komunizma u kom je vladajuća bila ideologija ateizma. U postsocijalizmu je potreba za 'odbranom' nestala. S druge strane, društveno-ekonomski uslovi tranzicije i istočno-evropskog kapitalizma uticale su na radne i porodične obaveze, te uslovile brži tempo u načinu života i manjak slobodnog vremena: „Mladi nemaju vremena. Žure za novcem“. Katolička etika usredsređena na *zajednicu* se nalazi u drugačijim okolnostima u društveno-ekonomskim sistemima, socijalizma/komunizma ili kapitalizma.¹⁵⁹

Istraživanje neformalne grupe posvećenih pravoslavnih vernika/ca- hodočasnika/ca u Knjaževcu, ukazuje na preobratiteljsku ulogu hodočašća u postsocijalizmu. Prema navedenom istraživanju, žene su vernije hodočasnice od muškaraca. Rodne razlike u podeli uloga u porodici utiču na shvatanje da je žena zadužena za religijsku praksu. Tako se žene, više od muškaraca, mole za druge članove porodice, umesto njih odlaze u crkvu, poste i odlaze na hodočašća (Radulović 2010: 45). Istraživanje Banatskih Bugara pokazuje da hodočasnici nisu novi u veri, kao i da se broj hodočasnika/ca u određenoj meri smanjio i da manji broj odlazi na hodočašće peške. To su razlike u društvenim kontekstima sekularizacije u Jugoslaviji i Rumuniji, kao i u stepenu religioznosti između proučavnih grupa.

Kruničarsko društvo je još jedan vid religijskog organizovanja i religijske prakse Bugara katolika u okviru Rimokatoličke crkve. Kruničarska društva i molitva uz kartice i brojanicu (krunicu), veoma je stara tradicija kod Banatskih Bugara. Kruničarska društva u rumunskom Banatu broje oko 20 osoba. Od kako se pamti, grupe su bile sastavljene većinski od žena. I danas su, velikom većinom, društva sastavljena od žena, a za svaku molitvenu grupu odgovorna je jedna osoba. U Temišvaru postoji oko 8 molitvenih grupa, koje se sastoje od oko 15 osoba, uglavnom žena, a u Brešči postoji 17 molitvenih grupa.

¹⁵⁹ Uzimajući u obzir značaj potrošačke kulture u Americi, Bela i drugi istraživači ukazali su na pad u značaju koji se pridaje zajednici, međuljudskim vezama i međusobnoj brizi (Rigney, Matz and Abney 2004: 163). Novak je utvrđivao veze između katoličke etike i kapitalizma, odnosno prilagođavanje katolicizma ekonomskoj stvarnosti, pronalazeći dokaze za to u različitim izvorima katoličkih učenja, uključujući i dokumente pape Jovana Pavla II (Rigney, Matz and Abney 2004: 156). Tropman takođe razlikuje protestantizam od katolicizma, tvrdeći da je u protestantizmu naglasak na radu, bogatstvu i postignuću, dok je katolička etika više usmerena na davanje, naročito na pomoć onima koji su izgubili u tržišnoj trci (Rigney, Matz and Abney 2004: 157).

Rodna struktura molitvenih grupa se u postsocijalizmu menja, pa tako danas i muškarci uzimaju učešće u molitvenim grupama, što je u periodu komunizma, a posebno pre Drugog svetskog rata bilo retko. Na pojavu rodne mešovitosti grupa utiče pad u broju Banatskih Bugara, pa se primenom mešovitog polnog sastava, grupe lakše popunjavaju i omogućava njeno funkcionisanje. U Brešci su u dvema molitvenim grupama odgovorna lica muškarci. Članstvo u ovim grupama je doživotno i deo je tradicije.

Kruničarsko društvo postoji i u Ivanovu i Belom Blatu, u njima ima muškaraca, ali većinu članica čine žene. Banatski Bugari/ke u srpskom Banatu se uz brojanicu mole na hrvatskom jeziku, a ređe mešovito na dva jezika: na hrvatskom i banatsko-bugarskom.

U srpskom Banatu, veliku većinu vernika čine stariji od 70 godina, i žene i muškarci. Kod mlađih starosnih grupa, a čiji pripadnici su odrasli u vremenu socijalizma, prisutne su razlike u religioznosti u odnosu na pripadnike iste starosne grupe u Rumuniji: u rumunskom Banatu je veći stepen religioznosti.

Među vernicima u srpskom Banatu koji se redovno mole više je žena. Većina muškaraca se moli tokom većih praznika i među običajnim vernicima ima više muškaraca nego žena. Sekularizacija u jugoslovenskom Banatu kod Bugara Palčana je uticala na smanjenje stepena religioznosti, ali nije u većoj meri smanjena tradicijska komponenta religijskog identiteta. Jezik molitava je najčešće hrvatski (srpski), a kod manjeg broja njih i palčenski ili pomešano hrvatsko-palčenski, u čemu im pomaže katolička molitvena knjiga na tom jeziku, čiju distribuciju u srpskom Banatu je omogućio Stojan Kalapiš. Iako u Ivanovu i Belom Blatu nema misa na palčenskom jeziku, u toku mise pevaju se pesme i na ovom jeziku.

Isto kao njihovi sunarodnici u Banatu, Banatski Bugari/ke u Bugarskoj, stariji od 70 godina, u značajno većoj meri su religiozniji od pripadnika/ca mlađih starosnih grupa. Najveći procenat Banatskih Bugara/ki koji nisu kršteni zabeležen je u Bugarskoj, gde je prisutan i najveći broj ateista.

Uticao na religijsko preobraćenje u postsocijalizmu je najviše izražen u Bugarskoj. Tako se religijska situacija značajno transformisala - od vremena komunizma kada se u određenoj meri primenjivala praksa zabrane crkvenog venčanja i krštenja i kada je direktor škole zabranjivao đacima odlazak u crkvu, do vremena postsocijalizma kada se u okviru škole pohađa

veronauka. Pojedine sagovornice čiji roditelji nisu više živi, ne raspolažu informacijom o tome da li su kršteni.

Međutim, povratak religioznosti nije potpun. Prisutne su nove religijske aktivnosti, poput odlazaka u crkvu i povremenih molitvi, ali ne i pričešćivanje, što mnogima predstavlja neku vrstu nepoznatog terena: „To mi je strano“, navodi jedna sagovornica. Pored opšte klime revitalizacije religije i boljeg položaja crkve u društvu, na religijsko preobraćenje uticaj imaju i nepovoljni događaji iz privatnog života.

Desekularizacija u Bugarskoj među Banatskim Bugarkama i Banatskim Bugarima ispoljila se u parcijalnom obliku. Tako se sada u religijskom identitetu pojedinaca/pojedinki kombunuju fragmenti religioznosti, elementi nereligioznost, necrkvene identifikacije i ateizma u neobičnoj simbiozi, kakva se ne viđa u Srbiji i Rumuniji.

Opisaću fenomenen religioznosti u Bugarskoj kroz nekoliko karakterističnih slučajeva:

Marija [72] *Smatra da je kao ateistkinja. Uvažava religiju kao moralni kodeks ponašanja, ali istovremeno smatra da „ima neka sila“. Povremeno odlazi na misu, ali oseća otpor prema sveštenstvu i onome što oni govore.*

Ivančo [66] *Nije kršten i ne odlazi u crkvu, ali veruje „u nešto“. Posедуje jednu molitvu koju izgovara kod kuće.*

Marija [68] *Moli se svako večē, a u crkvu odlazi uglavnom za velike praznike. Ne ispoveda se i ne pričešćuje. Izgovaranje molitve pred spavanje čuva kao tradiciju naučenu od bake.*

Ivan [71] *Katoličke praznike kao narodne proslave pamti iz detinjstva kao nezaboravne. Krstio je decu u periodu komunizma bez obzira što je to bilo zabranjeno. Retko odlazi u crkvu, samo praznikom. Smatra da mu je takva navika ostala od komunizma. Veruje u Boga, odnosno da nešto pomaže čoveku ako veruješ u to. Od babe je naučio da se prekrsti i izgovori molitvu svako večē pred spavanje, što radi i danas.*

U srpskom i rumunskom Banatu prosvetni radnici i članovi partije nakon pada socijalizma/komunizma, promenili su svoj religijski identitet. Za razliku od navedenog perioda, danas nisu više ateisti, u određenoj meri su religiozni, ali su manje religiozni od onih koji su zadržali svoju religioznost i u vreme komunizma. Izjavljuju da veruju u Boga ili „u nešto“, ali se ređe mole od onih koji su i ranije bili religiozni ili se ne mole uopšte, a crkvu posećuju za vreme značajnijih praznika. U rumunskom Banatu, ne odlaze na hodočašća ili značajno ređe nego ostali sagovornici. Imaju univerzalnije religijske stavove u odnosu na većinu. Religiozni su, ali se ne osećaju pripadnicima katoličke crkve i otvoreni su za prihvatanje elemenata iz drugih religijskih tradicija. Zabeležio sam i jedan feministički stav sagovornice: „verujem u Boga, Svetlost, ali u Boga koji nije muško, koji nema pol, koji pripada svim religijama“. U odnosu na Rumuniju i Srbiju, u Bugarskoj ima najviše ateista kao posledica sekularizacije koju sam prethodno opisao.

Promene u religioznosti nastaju zbog promena u društvu koje su se pojavile između dva generacijska perioda. Generacija se formira u vremenskom periodu u kojem stiče zrelost. Stariji ljudi su religiozniji zato što pripadaju generacijama koje su odrasle u vremenu u kojem je religijsko ponašanje bilo deo javnog života (Tilley 2003: 269) i kada ga je praktikovala većina Banatskih Bugara/ki. Prisustvo generacijskih razlika u religioznosti kod Banatskih Bugara/ki, pokazuje sličnosti sa generacijskim razlikama u zapadnim kontekstima sekularizacije. Na zapadu, generacije koje su stekle punoletstvo pre 60-ih, razlikuju se od onih koje su stekle punoletstvo posle 60-ih (Tilley 2003: 269), dok se u ovom istraživanju razlikuju generacije koje su stekle punoletstvo pre 50-ih, od onih koje su stekle punoletstvo posle 50-ih. U postsocijalizmu nastaju nove društvene okolnosti revitalizacije religije u okviru kojih se formiraju nove generacije. Razlike u religioznosti između starosnih grupa mogu da se objasne promenama u fazi životnog ciklusa (Tilley 2003: 270). Jedan od glavnih razloga za pad u broju odlazaka u crkvu je to što su nove generacije odrastale u društvenom okruženju opšteg pada odlazaka u crkvu. Zbog toga je verovatnoća za njih da odlaze u crkvu, mnogo manja nego kod starijih generacija (Tilley 2003: 277).

3.4. Veroispovest u mešovitim brakovima

Kako Banatski Bugari/ke žive u multietničkom i multikonfesionalnom okruženju, postavlja se pitanje šta se dešava sa njihovim religijskim identitetom u religijski mešovitim brakovima i kakva je uloga roda, odnosno da li postoje i kakve su prirode rodne razlike u prenosu religijskog identiteta u mešovitim brakovima? Ovo pitanje je bitno i zbog analiziranja konteksta u kojima se religija potiskuje, odnosno revitalizuje. Stiv Brus (Steve Bruce) je naveo neuspeh liberalnih protestanata da prenesu religiju svojoj deci kao ključni faktor religijskog opadanja (Bruce 1999: 180)

U Rumuniji, ako Banatska Bugarka sklopi brak sa muškarcem pravoslavne ili neke druge veroispovesti, crkveni brak se najčešće sklapa u Rimokatoličkoj crkvi i deca se krste u katoličkoj crkvi.

Marija [83, penzionerka] Kazala sam mu, ako pređe na moju veru, udaću se za njega, ako ne, ništa. I pristao je (smeh).

U velikom broju slučajeva religijski mešoviti brakovi, venčanje u katoličkoj crkvi, Banatske Bugarke iz Rumunije postavljaju kao uslov za sklapanje braka. Na to utiče visok stepen religioznosti Banatskih Bugarki i lakše se ostvaruje ukoliko je suprug u manjem stepenu religiozan od supruge ili ako je ateista. Pravoslavni Rumuni u vreme komunizma u većoj meri nego Banatski Bugari bili su udaljeni od religije i crkve. Kao što sam u prethodnim potpoglavljima naveo, institucionalni kanali preko kojih se vršila „kontrola nad mišljenjem“ su bili školstvo i partija. Kod etničkih Rumuna, prosvetni radnici/e i članovi partije, posebno na višim položajima, po verskom ubeđenju su bili ateisti. Petronela govori o svom slučaju sklapanja braka sa mužem pravoslavcem:

Petronela: [44, negovateljica] Venčan je za mene u crkvi u Bešenovu. Njegovi roditelji su profesori, a nekada u vreme Čaušeskua nije bilo slobodno za veru, nije bilo slobodno da znaš za

Boga. Oni su bili članovi partije i nisu smeli da istupaju od tog pravila. Pa, zato oni i ne znaju za te praznike, za crkvu. Nisu išli na misu.

Značajna većina žena u mešovitom braku uspeva da očuva veru, ali očuvanje religijskog identiteta se odnosi i na muškarce. Gotovo svi muškarci u Bešenovu i Brešči sklapaju brak prema katoličkom obredu, ukoliko je žena druge veroispovesti, najčešće pravoslavne (Rumunka, Srpkinja, Ukrajinka). Prenos katoličke veroispovesti u mešovitim brakovima u rumunskom Banatu se dešava u većini slučajeva i u mestima u kojima su Banatski Bugari u manjini u odnosu na druge etničke grupe – u Vingi i Temišvaru.¹⁶⁰ U mešovitim brakovima deca će biti krštena u katoličkoj crkvi.

Primeri iz Belog Blata u Srbiji, pokazuju različite situacije:

Slučaj 1:

U *prvoj generaciji* (pre Drugog svetskog rata) sklopljen je bugarsko-bugarski brak. Imaju sina i ćerku, katolici su i lična imena su im bugarska.

U *drugoj generaciji* (pedesete godine 20. veka), sin Martin se oženio za Srpkinju i imaju dvoje dece: Petar i Elizabeta i oboje su kršteni u Rimokatoličkoj crkvi. Njihova deca imaju palćenska imena. U ovom slučaju, muškarac je „prenosilac“ katoličke veroispovest deci, koja su dobila i palćanska imena.

Potom u *trećoj generaciji* (sedamdesete godine 20. veka) po muškoj liniji, Petar [katolik, otac Palćanin, majka Srpkinka] se ženi Srpkinjom. Imaju dvoje dece, krštena kao katolici i imaju srpska imena (Stefan i Dušan). Muškarac je i u ovoj generaciji „prenositelj“ katoličke veroispovesti deci, ali njihova imena su srpska. U *trećoj generaciji* po ženskoj liniji Elizabeta [katolkinja, otac Palćanin, majka Srkinja] se udaje za Srbina - poreklom iz Bosne i njihovi sinovi su kršteni u pravoslavnoj crkvi, a njihova imena Sava i Strahinja. Muškarac, u ovom slučaju „prenosi“ pravoslavnu veroispovest deci, koja imaju srpska imena.

¹⁶⁰ Od značaja su i sličnosti, odnosno razlike između religija/konfesija. Podaci sa popisa stanovništva iz Kanade 1991. godine, pokazuju da samo 6 posto dece kojima su roditelji katolici/pravoslavci, nema religijsku pripadnost, dok je to slučaj kod 31 posto dece čiji su roditelji katolici/Jevreji (Voas 2003: 96).

Dakle, u trećoj generaciji katolički identitet se očuvao po muškoj liniji, a etnički palčanski u smislu ličnih imena i poznavanja jezika se izgubio i po muškoj i po ženskoj liniji. Religijski identitet kod Bugara Palčana u srpskom Banatu je stabilniji od etničkog identiteta.¹⁶¹

Slučaj 2:

U *prvoj generaciji* (pre Drugog svetskog rata) sklopljen je bugarsko-bugarski brak. Imaju sina i ćerku, katolici su i lična imena su im bugarska.

U *drugoj generaciji* (pedesete godine 20. veka), ćerka Bugarka Palčanka se udala za Slovaka u Rimokatoličkoj crkvi i deca su krštena kao katolici i imaju slovenska imena i poznaju palčanski jezik. Sin je nastavio život izvan zemlje.

U ovom slučaju, žena je prenosnik religijskog i etničkog identiteta, zbog toga što je supruga religioznija od muža. Međutim, u Belom Blatu osim religioznosti žena, postoji još jedna okolnost koja utiče na veroispovest u mešovitom braku. Slovaci imaju slabije veze i slabiju identifikaciju sa Slovačkom evangelističkom crkvom a.v, u odnosu na veze i identifikacije Mađara i Banatskih Bugara sa Rimokatoličkom crkvom. U tom smislu, Slovaci i Slovakinje spremnije su da promene crkvenu pripadnost, nego što je to slučaj sa katolicima i katolkinjama. Na to je uticalo više faktora, između ostalih i to što slovačka crkva nema sveštenika koji živi u ovom mestu, kao i razlog finansijske prirode: godišnja članarina u slovačkoj crkvi je veća od iste članarine u katoličkoj crkvi. Pod prelaskom u drugu crkvu, podrazumevam sklapanje braka i krštenje dece.

Dakle, u Rumuniji žene i muškarci u većini slučajeva prenose veroispovest i u mešovitim braku. U Srbiji muškarci Bugari Palčani u mešovitom braku venčavaju se u Rimokatoličkoj crkvi i oni prenose religijski identitet putem krštenja dece. Takođe i Bugarke obavljaju ulogu transfera religijskog, pa i etničkog identiteta, ali srazmerno manje nego što je to slučaj kod žena u rumunskom Banatu. Razlika nastaje zbog toga što je ukupan nivo religioznosti u rumunskom Banatu veći nego u srpskom i što nivou ukupne religioznosti najviše doprinose žene. Kada se

¹⁶¹ “Model tri generacije” se može primeniti ne samo na zajednice migranata u zapadnim društvima, već i na primeru ‘skrivenih’, autohtonih manjina, prema kojem je za asimilaciju potrebno tri generacije (Сикимић 2004: 10).

muškarci u rumunskom i srpskom Banatu nalaze u ulogama prenosnika identiteta, to je zbog kombinacije dva faktora: patrijarhalnog obrasca i religioznosti, a kod žena samo zbog faktora religioznosti.

Dve izjave iz Ivanova potvrđuju ove nalaze:

Marko: [50, službenik/poljoprivrednik] Deda je bio Slovak. Baba je bila Bugarka. Ali svoje mesto nalazili su u slovačkoj crkvi u Vojlovici.

Klara: [58, penzionisana službenica] Recimo, moja snaja je pravoslavna, a moj sin je katolik. U katoličkoj crkvi se venčavaju i deca koja se rode, budu po ocu katolici. Ali kod nas se žene ne prekrštavaju. Moja snaja ostaje pravoslavna. Ali ide u katoličku crkvu.

U Bugarskoj ako su oba bračna partnera katoličke veroispovesti, u periodu komunizma žena je često uticala na odluku da se deca krste u Rimokatoličkoj crkvi.

U religijski mešovitim brakovima sa partnerom/kom pravoslavne veroispovesti, u Bardarskom Geranu situacije su sledeće:

Ukoliko Banatska Bugarka - Palćenka zasnuje brak sa pravoslavnim Bugarinom, moguće su obe situacije - da deca budu krštena u pravoslavnoj crkvi, kao i u katoličkoj. Ako dete čija je mama katolkinja, a otac pravoslavac bude kršteno u Rimokatoličkoj crkvi, to po pravilu znači da je žena religioznija od muža. Obe situacije su prisutne i kada muškarac Banatski Bugarin zasnuje brak sa pravoslavnom Bugarkom. Budući manje religiozni od žena, muškarci su spremniji na pregovaranje i konfesionalno prilagođavanje. Rumenova supruga je pravoslavna Bugarka i imaju troje dece, od kojih su dvoje kršteni kao katolici, a jedno dete je kršteno u pravoslavnoj crkvi.

Prema stepenu sekularizacije grupe Banatskih Bugara u Srbiji, Rumuniji i Bugarskoj, razlikuju se identiteti u mešovitim brakovima i u tom smislu su moguće komparacije sa drugim istraživanjima iz zemalja uznapredovale sekularizacije (Velika Britanija) i zemalja koje su manje sekularizovane (Amerika). Velika Britanija važi za jednu od zemalja uznapredovale sekularizacije, jer po prvi put od kad je ova crkva osnovana, manje od polovine građana se

izjasnilo kao anglikanci (Voas 2003: 85).¹⁶² Kao rezultat sekularizacije, opao je broj krštenih ljudi tokom 20. veka. Verovatnoća da su oba roditelja anglikanci, manja je nego mogućnost da je bilo koji pojedinac anglikanac (Voas 2003: 88). U kontekstu mešovityh brakova, kada jedan od supružnika/ca nije pripadnik/ca Anglikanske crkve, u samo manjem broju takvih brakova osoba koja ima verski identitet zadržava svoju religijsku pripadnost. Ne samo da kršteni anglikanci, venčani za neanglikance, ne uspeavaju da prenesu svoj religijski identitet u sledećoj generaciji, već oni gube i osećaj svoje religijske pripadnosti.¹⁶³ S druge strane, posvećeni vernici biraju da se venčaju sa drugim anglikancima (Voas 2003: 91). Pored toga, članovi crkve venčani sa onima koji nisu članovi crkve, imaju tendenciju da budu manje religiozni u odnosu na one koji stupaju u brak sa osobom iste religijske pripadnosti. Ovo istraživanje nedvosmisleno pokazuje da mešoviti brak – u smislu da jedna osoba ima religijsku pripadnost, a druga nema, odvlači ljude ka kategoriji “bez religije” (Voas 2003: 92).¹⁶⁴ Istraživanje u drugoj, takođe visoko sekularizovanoj zemji, Holandiji, je pokazalo da izabrali partnera koji ne pripada nijednoj religijskoj grupi, više od bilo kog drugog faktora utiče na povećanje mogućnosti gubljenja religijske pripadnosti (Voas 2003: 92).¹⁶⁵

Ovi konteksti su drugačije prirode od Rumunije, u tom smislu da Banatski Bugari/ke uspeavaju da očuvaju i prenesu religijski identitet u sledećoj generaciji i kada su u braku sa osobom koja je manje religiozna ili je nereligiozna; potom Banatske Bugarke - vernice i članice crkve, koje sklapaju brak sa osobom koja nije religiozna, nisu manje religiozne od onih vernica i članica crkve koje su u braku sa katolikom i vernikom. Situacija iz Velike Britanije jednim delom pogoduje objašnjenju mešovityh brakova kod Banatskih Bugara/ki, pre svega u Bugarskoj, a nešto manje i u Srbiji, zbog drugačijih društveno-istorijskih okolnosti u kojima svoje mesto i tumačenje nalazi religija.

Moguće su drugačije situacije i u sekularnim državama, kao što je to slučaj sa ‘švedskim paradoksom’. U Švedskoj visok nivo pripadnosti crkvi koegzistira sa veoma niskom stopom

¹⁶² Anglikanska crkva je imala većinski status u engleskom društvu vekovima i oduvek je obavljala krštenja, venčanja i sahrane, skoro za sve građane. Ako bi oba roditelja bila krštena u Anglikanskoj crkvi, velika je verovatnoća bila da će deca takođe biti krštena (Voas 2003: 86).

¹⁶³ Manje je jasno da li se proces gubljenja religijske pripadnosti pojavio pre sklapanja braka ili nastaje posle toga.

¹⁶⁴ U više sekularizovanim društvima - zemljama uznapredovale sekularizacije, što je veća religijska raznovrsnost, brži je pad u religijskoj pripadnosti (Voas 2003: 95). Kada se takav obrazac jednom ustanovio, mehanizam spore, ali stabilne erozije religijske pripadnosti ostaje na snazi (Voas 2003: 96).

¹⁶⁵ Na religijsku pripadnost utiču mesto stanovanja, roditelji, vršnjačke grupe, kao i lične karakteristike, poput pola, crkvene pripadnosti i obrazovanja (Voas 2003: 92).

odlazaka u crkvu. Ova crkva je dominantna i gotovi svi brakovi su religijski homogamni. To znači da identifikacija sa crkvom i želja da se ostane njen član, može da egzistira i u visoko sekularnoj kulturi (Voas 2003: 92).

I u kontekstu rodni razlika u očuvanju ili napuštanju religijske pripadnosti, mogu se povući određene paralele sa drugim društvima. Prema istraživanju u Velikoj Britaniji, muškarci u mnogo većoj meri nego žene menjaju svoju religiju iz detinjstva (Hayes 1996: 647). Promene religijske pripadnosti su veće kod muškaraca u svim religijskim grupama, nezavisno od toga da li je reč o katolicima, anglikancima, umerenim ili drugim protestantima ili onima koji nemaju religijsku pripadnost (Hayes 1996: 650). Najveći statistički porast beleže oni koji nemaju religijsku pripadnost, a i taj porast je prisutan više u broju muškaraca, nego u broju žena (Hayes 1996: 649).¹⁶⁶

U manje sekularizovanim zemljama, kao SAD, religijski heterogeni brakovi ne znače istovremeno gubitak religijske pripadnosti. Prema istraživanju, trećina venčanih je imala bračnog partnera iz druge denominacije. U manje od pet procenata ovih brakova, jedan ili oba supružnika promenilo je religijsku pripadnost ka nepripadnosti religijskoj tradiciji (Voas 2003: 92).¹⁶⁷ Međutim, i u Americi brakovi postaju više sekularni u smislu opadanja religijske konverzije. Istraživanje pokazuje da uz porast religijski mešoviti brakova, religijska konverzija povezana sa takvim brakovima, postaje manje uobičajena. Prihvatljivo je imati partnera koji nije u religiji, kao i prihvatiti partnera koji ima drugačiju religijsku pripadnost (Voas 2003: 97).¹⁶⁸

U zemljama u kojima nije uznapredovala sekularizacija, religioznost deluje kao manje odstupajuća pojava od većinskog ponašanja. U prvoj fazi u sekularizovanim zemljama, roditelji iz religijski mešoviti brakova ne praktikuju krštenje dece, ali zadržavaju osećaj lične pripadnosti religiji, dok u drugoj fazi prestaju i da se identifikuju sa denominacijom njihovog porekla (Voas 2003: 97).

Veroispovest u mešovitim brakovima u rumunskom Banatu ukazuje na značaj religijske socijalizacije. Religijska socijalizacija ili religijsko iskustvo u detinjstvu, bolje nego bilo koji

¹⁶⁶ Nezavisno od pola, promena u odnosu na religijsku pripadnost je najmanja među katolicima, kao i među onima koji nemaju religijsku pripadnost (Hayes 1996: 648).

¹⁶⁷ Kod Engleza slabi religijska pripadnost u religijski heterogenim brakovima, a kod Amerikanaca to nije slučaj i zbog različitih kulturnih interpretacija religijskih razlika. U Americi se ideja raznovrsnosti, etničke i religijske, tumači kao neizbežna i u neku ruku poželjna i njom se ne dovodi u pitanje patriotizam ili društvena solidarnost. Pored toga, vera i njeno praktikovanje, uz religijske raznovrsnosti, predstavljaju ključne elemente američke ideologije (Voas 2003: 93).

¹⁶⁸ Ostaje da se vidi da li će Amerika pratiti obrazac zapadnoevropskih zemalja u kojima je nastupila erozija religijske pripadnosti (Voas 2003: 97).

drugi faktor, predviđa promenu ili zadržavanje religijske pripadnosti. Nezavisno od toga da li je reč o crkvenim aktivnostima roditelja ili crkvenim aktivnostima sagovornika/ca iz perioda detinjstva, pojedinci iz religijski aktivnih porodica značajno su manje spremni da promene svoju religijsku identifikaciju u odnosu na one čije su porodice bile religijski neaktivne (Hayes 1996: 653-654). Kod onih koji su u religijski homogamnim brakovima, manja je verovatnoća promene religijskog identiteta iz detinjstva, nego kod onih koji su u religijski nehomogenim brakovima (Hayes 1996: 653).

IV ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

1. Rodni identiteti Banatskih Bugarki u privatnoj sferi života

Dihotomija koja je definisala rodne odnose u društvu, odnose između muškaraca i žena, jeste binarna opozicija između prirode i kulture, te opozicija između privatne i javne sfere. U potpunoj primeni navedenih koncepata, žena je ograničena na kuću i domaćinstvo, a muškarac ima uloge u javnoj sferi života. Kakve uloge muškarac ima u javnoj sferi, zavisi od klasne pripadnosti i karakteristika društvene strukture. Ovako definisani rodni režimi su koncepti dugog trajanja i počeli su da se menjaju tek pojavom feminističke misli i feminističkog pokreta. Rezultati istraživanja pokazuju da formirani narativ u vezi sa legitimitetom rodne podele rada u većoj meri podržavaju muškarci. Stavovi muškaraca i žena su podudarni u kontekstu rodne podele fizičkog rada, što predstavlja jedini segment u kojem se podela na muške i ženske poslove čini opravdana. Poslovi koji su fizički teži za obavljanje, dodeljuju se muškarcima i podjednako žene i muškarci kada promišljaju utemeljenost rodne podele rada, ističu opravdanost podele poslova prema fizičkoj težini obavljanja. To je posebno izraženo u seoskim domaćinstvima u kojima su poslove ove vrste veoma zastupljeni. Međutim, ukoliko se posmatra ukupan obim poslova koji se obavljaju u jednom domaćinstvu, opterećenost žena svakodnevnim poslovima je veća nego kod muškaraca.

Na pitanje da li bi žene trebalo da budu angažovane samo kao domaćice, mali broj sagovornika je imao pozitivan odgovor i oni pripadaju starijoj generaciji u uzorku i imaju niži stepen obrazovanja od fakultetskog. Procesi izlaska žena iz privatne sfere domaćinstva omogućeni su povećanjem obrazovnog nivoa žena i zaposlenjem, što su osnovne odlike rodnog režima u socijalizmu. Međutim, žena je u socijalizmu zadržala sve poslove u domaćinstvu i porodici, a istovremeno je bila angažovana na tržištu radne snage. To je problem dvostruke opterećenosti žena poslom. Jedan broj Banatskih Bugarki smatra da su zaposlenjem žene dovedene u teži društveni položaj zbog višestrukih uloga, odnosno zbog obavljanja dve vrste poslova. U većini slučajeva muškarci ne učestvuju u kućnim poslovima i ne odgajaju decu. U postsocijalizmu rodne odnose u kontekstu reproduktivnog rada trebalo bi posmatrati iz perspektive kontinuiteta sa periodom socijalizma, za većinu pripadnica ove grupe. Sagovornice sa sela ne zapažaju promene u odnosu na kućne poslove i u odgajanju dece. Rodna ideologija u

seoskim domaćinstvima Banatskih Bugara/ki u Srbiji, Rumuniji i Bugarskoj se ne propituje, domaćički poslovi su rezervisani za žene, koje zadovoljavaju emocionalne potrebe svih članova domaćinstva. To su najvažnije uloge žena, od kojih ona „ne može da pobegne“. Muškarac povremeno obavlja neke od 'ženskih poslova', u vidu hobija ili pripreme hrane u posebnim prilikama. Većina žena iz seoskog okruženja ne vidi mogućnost da bi muškarci mogli sa njima da raspodele svakodnevne obaveze u domaćinstvu i ne ukazuju na pravce mogućih promena ka tom cilju. Muškarci na selu su manje spremni da podrže promenu rodni uloga, jer se drže patrijarhalnih stavova i obrazaca ponašanja. Rad žena u domaćinstvu je nepriznat, nevrednovan i nevidljiv. Većina muškaraca iz ruralnih sredina ne prepoznaju doprinos žena dobrobiti domaćinstva, niti ga prepoznaje društvo. To je podrazumevajuća pojava. Pojedine Banatske Bugarke kritikuju koncept rodne ravnopravnosti, koji je, prema njihovom shvatanju, doveo žene u teži položaj, nametnuvši im dvostruke obaveze.

Međutim, rodne uloge objekt su transformacije, a svaka transformacija ne odvija se skokovito, već u korak-po-korak procesu. Kod roditelja starijih sagovornika/ca iz uzorka, koji su rođeni u prve dve decenije 20. veka, muškarac je obavljao ulogu odlučivanja o raspodeli novca za potrebe domaćinstva. Kod sagovornika/ca iz seoskih domaćinstava, navedeno odlučivanje je u rukama žena ili je reč o zajedničkom odlučivanju. To je jedna od prvih promena u rodin odnosima u privatnoj sferi života na selu, a tiče se procesa upravljanja potrošnjom. Žene na selu su decenijama unazad ostvarivale određeni prihod prodajom poljoprivrednih proizvoda na pijaci, što je uticalo na smanjenje njihove zavisnosti od muškaraca i, kao što se vidi, uticalo je na samostalnost u potrošnji za potrebe domaćinstva. Međutim, prihod i raspolaganje novcem nisu dovoljni faktori za stvaranje rodno ravnopravnih odnosa. To se pokazalo u periodu tranzicije povećanjem nezaposlenosti, koja je u većoj meri pogodila žene. Međutim, i značajan broj muškaraca je (bio) nezaposlen, te su ostajali u kući, dok je žena ostvarivala prihod za domaćinstvo. Uprkos tome što je muškarac (bio) u kući i nije imao ulogu hranitelja porodice, u ruralnim sredinama, u većini slučajeva, on nije preuzeo poslove u domaćinstvu od žene.

Promene u pravcu potpunije rodne ravnopravnosti u privatnoj sferi života su se kristalizovale u postsocijalizmu i one su registrovane kod sagovornica iz urbanog okruženja. Podaci pokazuju da je ravnomerna podela poslova u domaćinstvu prisutnija kod bračnih parova iz mlađe starosne grupe iz gradske sredine, sa višim ili nižim stepenom obrazovanja. U ovoj kategoriji je došlo do promene utvrđenog obrasca normalnosti u odnosima između polova i Banatske Bugarke iz ove kategorije su zadovoljnije učešćem partnera u obavljanju dužnosti u

domaćinstvu. Nije grad sam po sebi taj koji čini odnose između polova drugačijim, nego institucionalni i društveni uslovi okruženja koji su locirani u njemu: obrazovanje i veći procenat ljudi koji praktikuje rodni egalitarizam u odnosu na seoska naselja. Urbana heterogenost povećava izloženost žena fleksibilnim rodnim ulogama, što postepeno podriiva pretpostavke o kulturnim očekivanjima, te omogućava pozitivnu povratnu spregu. Kada kritična masa žena primenjuje rodno ravnopravniji aranžman u okviru porodice, to vodi ka postepenoj eroziji rodnih stereotipa i obrazaca patrijarhalne rodne ideologije. U gradu muškarci uočavaju druge muškarce koji učestvuju u poslovima u domaćinstvu, a što nije u skladu sa vladajućim pravilima na selu. Šta nam to govori o uzrocima egalitarnijih rodnih odnosa? To ukazuje na značaj kritične mase žena i muškaraca koja praktikuje ravnopravne odnose. Na selu je u pitanju nedostatak rodno ravnopravnih odnosa koji bi poslužili kao model ponašanja drugim ljudima u okruženju.

Ako se posmatra seoska porodica, koje svoje prihode i egzistenciju stvara u poljoprivrednoj proizvodnji, tada je bitno razmotriti rodnu dimenziju upravljanja poljoprivrednim gazdinstvom. Upravljanje gazdinstvom rezervisano je za muškarce. Bračni partner može delegirati supruzi određen stepen vlasti, do mere pomoćnice ili savetodavkinje, kako bi žena bila *upućena* u poslove i bila u mogućnosti da zameni muškarca kada je on iz objektivnih razloga sprečen u upravljanju. Rezultati istraživanja drugog aspekta rodne raspodele moći u privatnoj sferi života, pokazuju da su običajnopravna shvatanja ta na osnovu kojih se formira stav o pravima na nasleđivanje porodične imovine. Reč je o uticaju patrijarhalnih kulturnih obrazaca koji vladaju u lokalnoj zajednici. U seoskim domaćinstvima, muško dete ostaje u kući nakon venčanja i nasleđuje najveći deo imovine, dok savremeni trend transformacije proširene porodice nije ostavio značajniji efekat na promenu tradicionalnih obrazaca nasleđivanja imovine. U urbanim sredinama u mlađoj generaciji i sa većim stepenom obrazovanja sagovornika/ca, raste verovatnoća ravnopravnog nasleđivanja imovine. Podaci iz istraživanja pokazuju odstupanje od ovog pravila među Banatskim Bugarima/kama u Bugarskoj, jer je u toj zemlji u seoskoj sredini u značajno većoj meri prisutno rodno ravnopravno nasleđivanje imovine. Banatske Bugarke iz Bugarske ističu da na način nasleđivanja imovine utiču odnosi unutar porodice, a ne samo opšti poredak stvari - patrijarhat, prema kojem glava porodice – muškarac, nasleđuje imovinu, u celini ili njen najveći deo, kao što je slučaj u banatskim selima. Deo objašnjenja za ovu pojavu nalazim u obrazovanju. Naime, prema podacima socioloških istraživanja, još od kraja 70-ih godina 20. veka, u Bugarskoj su žene u značajno većoj meri obrazovanije od muškaraca, što nije bio slučaj u Srbiji i Rumuniji.

1.1. Intersekcija sa etničkim identitetom u javnoj i privatnoj sferi života

Rodne razlike u grupi Banatskih Bugara nisu prisutne u samoidentifikaciji i u odnosu pripadnika/ca grupe prema poreklu i daljoj istoriji, koja je u vezi sa verskom pavličenskom grupom. Prema samoidentifikovanju, sagovornici/e su Bugari/ke Palčeni/ke ili Banatski/e Bugari/ke. Etnonim Palčeni/Palčani funkcioniše kao etnokulturalno obeležje šireg bugarskog nacionalnog identiteta. Sagovornici/e smatraju da su Bugari ili Palčeni, sinonimi. Velika većina sagovornica i sagovornika negira vezu njihovog porekla sa pavličenskom verskom zajednicom.

Rodnih razlika nema ni kod malog broja sagovornika/ca u Banatu koji su se identifikovali *samo* kao Palčani/ke. Osnova za različitost od Bugara ni u ovom slučaju nije vezana za pavličanstvo, kao što bi se na prvi pogled očekivalo, već za formirane razlike u identitetu koji je nastao u Banatu. To su jezik/dijalekat i osećaj bliskosti, identifikacije sa zemljom i geografskom teritorijom u kojoj žive. Jedan sagovornik iz srpskog Banata ne identifikuje sebe kao Bugarina, zato što prema njegovom doživljaju u palčenskom govoru ima mnogo uticaja srpskog jezika, što ga čini različitim od književnog bugarskog. Tomas Eriksen je zapazio da od premodernih (život pre Banata) do modernih zajednica (život u Banatu), ne vodi jedna neprekinuta nit. Nit se prekida kada određeni simboli (jezik/govor) dobijaju drugačije značenje od onog koji su imali u početku: oni postaju *emblemi različitosti* (Eriksen 2004: 185). Jezik Banatskih Bugara je amblem različitosti u odnosu na književni bugarski jezik i predstavlja identitetsku specifičnost dela bugarske nacije, najstarije bugarske dijaspore.

U literaturi je konstatovano da su problemi očuvanja jezika povezani sa mogućnostima njegovog korišćenja izvan doma, što zavisi od socio-političkih i faktora okruženja (Pauwels 2014: 731). To potvrđuju rezultati istraživanja. Naime, banatsko-bugarski jezik u javnoj sferi života bio je prisutan samo u rumunskom Banatu, dok u srpskom Banatu i u Bugarskoj, društvene okolnosti to nisu omogućavale. U srpskom Banatu uzroci za to su mali broj pripadnika grupe, kao i činjenica da ni u jednom naselju nisu činili većinu, kao i to da od doseljavanja Bugara Palčana u srpski Banat, nije bilo sveštenika iz njihove grupe. U Bugarskoj, govor Banatskih Bugara se posmatra kao dijalekat i na njega, uticaj u smislu homogenizacije sa govorom većine, vrši književni jezik.

S druge strane, u Rumuniji je kompaktnost zajednice u nekoliko mesta pružila podsticaj za formiranje crkvenosti i školstva koje su afirmisale etnički identitet upotrebom maternjeg jezika. Iako su mise na maternjem jeziku u Rimokatoličkoj crkvi omogućene tek Drugim vatikanskim koncilom, propoved i pojedini segmenti mise su se obavljali na banatsko-bugarskom jeziku i u vremenu pre koncila. Knjige na banatsko-bugarskom jeziku u rumunskom Banatu pišu se od druge polovine 19. veka, a prva štampana izdanja su crkvenog karaktera (molitve, pesme), da bi se potom štampali i školski udžbenici i druge svetovne knjige. Tako je period kulturnog preporoda iz 30-ih godina 20. veka, omogućio publikovanje časopisa *Banatski bugarski glasnik*. Od perioda komunizma, povećao se broj banatsko-bugarskih sveštenika, koji redovne mise obavljaju na maternjem jeziku u Bešenovu, Brešči, Temišvaru i Vingii. U istom periodu povećao se broj banatsko-bugarskih prosvetnih radnika/ca u Bešenovu i Brešči, koji su sa đacima mogli da razgovaraju na maternjem jeziku, u sklopu nastave na rumunskom jeziku. Kulturni programi Banatskih Bugara iz perioda komunizma, koji su afirmisali narodnu kulturu, održavali su se na banatsko-bugarskom jeziku.

U srpskom Banatu rad na očuvanju tradicije i etničkog identita, bio je ograničen na negovanje folklornih igara, kao i u Bugarskoj, u kojoj je pored folkloru ulagan napor u očuvanju istorijskog sećanja na život u Banatu i doseljavanje u Bugarsku. Međutim, folklorne igre, u odnosu na jezik, predstavljaju slab indikator etničkog identiteta, budući da folkloriši, pripadnici najmlađih generacija, ne moraju osećati pripadnost etničkoj grupi čije igre vežbaju i izvode i zbog toga što je kod najmlađih generacija proces asimilacije najizraženiji. Gotovo sve uloge koje se tiču afirmacije i očuvanja etničkog identiteta Banatskih Bugara u Srbiji, Rumuniji i Bugarskoj u javnoj sferi života, do perioda postsocijalizma, zauzimaju muškarci.

U postsocijalizmu se promenio položaj nacionalnih manjina u društvu, što menja i rodne uloge u izmenjenom društveno-političkom kontekstu. Naime, bolji položaj grupe Banatskih Bugara implicira i nove organizacione, institucionalne kao i nove društvene uloge. U postsocijalizmu se proširuje upotreba maternjeg jezika, u okviru crkve i udruženja, te u novim društvenim okolnostima u rumunskom Banatu, religija i etnicitet imaju sinergijsko dejstvo. Crkva deluje u javnoj sferi, štampaju se crkvene knjige, između ostalih, preveden je i objavljen na banatsko-bugarskom jeziku *Novi zavet*. Izdaju se nova glasila na banatsko-bugarskom jeziku: *Naš glas* i *Literaturna misao*. Jezik se afirmiše i u emisijama na radio i televizijskim stanicama. U poslednjoj deceniji udruženje Banatskih Bugara u Rumuniji publikuje nekoliko knjiga godišnje na ovom jeziku. Većinu knjiga potpisali su muškarci. U javnoj sferi života, preciznije

izvan domaćinstva, banatsko-bugarski jezik je dominantan jezik sporazumevanja među meštanima/kama u mestima u kojima su u većini, u Bešenovu i Brešci. Većinu javnih uloga u postsocijalizmu, koje se tiču afirmisanja etničkog identiteta, zauzimaju muškarci, ali, određene uloge zauzimaju žene. U političkim i drugim ulogama, koje podrazumevaju moć i upravljanje, a kojima istorijski dominiraju muškarci, i dalje se favorizuju muškarci. Mesta poslanika, kao predstavnika Banatskih Bugara u rumunskom parlamentu, rezervisana su za muškarce, od 1990. godine do danas. Predsednici udruženja u postsocijalizmu u Srbiji i Rumuniji su muškarci, a jedino je u Bugarskoj predsednica udruženja Banatskih Bugara žena, Svetlana Karađova. Učitelji folklor (Rumunija, Bugarska, Srbija) su muškarci, ali dirigentkinja pevačkog društva „Jaku Ronkov“ iz Bešenova je žena, Elena Dojčeva. Ekvivalentno ulogama Banatskih Bugarki u javnoj sferi iz perioda socijalizma – žene kao prosvetne radnice, to jest kao prenosnice znanja, u novom sistemskom okruženju žene postaju novinarkе. U pomenutim listovima Banatskih Bugara u Rumuniji, ima značajan broj novinarki i saradnica lista. Glavna urednica *Literature misli* je žena, Ana-Karolina Ivančov. Kada je reč o školstvu, u Bešenovu većina broj prosvetnih radnika/ca čine žene, više je učiteljica od učitelja, a u višim odeljenjima prosvetnih radnica ima u značajnom procentu. Od 1999. godine do danas, samo su žene bile direktorke škole u Bešenovu.

Za razliku od Rumunije, pojavljivanje maternjeg jezika u javnoj sferi života u srpskom Banatu se dogodilo tek posle 2000. godine. Reč je o nekoliko knjiga, kao i o tekstovima u višejezičnom listu *Ivanovački dobošar*. Pored toga, Banatskim Bugarima u Srbiji se distribuira literatura iz Rumunije na banatsko-bugarskom jeziku, a jedan broj vernika/ca poseduje katoličku molitvenu knjigu na istom jeziku. U poslednjoj deceniji, u Ivanovu i Belom Blatu se organizuju kursevi banatsko-bugarskog jezika. U okviru škole postoje časovi i književnog bugarskog jezika. Institucionalno pojavljivanje banatsko-bugarskog jezika u javnoj sferi života u srpskom Banatu, nije značajnije doprinelo njegovoj upotrebi u privatnoj sferi života, što pokazuju i druga istraživanja (Сикимић и Нумаћи 2016). Razlike u istorijskim i društvenim okolnostima i drugačija uloga crkve među Banatskim Bugarima u srpskom i rumunskom Banatu, uticala je na distinkciju u stavovima Banatskih Bugara/ki o ulozi crkve u očuvanju etničkog identiteta. Banatski/e Bugari/ki u Rumuniji crkvu vide kao ključnu instituciju zaslužnu za očuvanje njihovog jezika/identiteta, dok u Ivanovu i Belom Blatu sagovornici/e ne posmatraju crkvu kao instituciju čuvara identiteta: „Crkva treba da vodi računa o veri, jer *mi smo katolici*, i Palčeni i Mađari“. Veliku većinu uloga u srpskom Banatu posle petooktobarskih promena u javnoj sferi života u kontekstu očuvanja identiteta (folklor i jezik), obavljaju muškarci. Iako po broju mala

grupa, Banatski Bugari imaju elitu koja konstruiše identitet u javnoj sferi života u sve tri države. Ona je u postsocijalizmu čvršće povezana, a glavni uticaj na konstrukciju identiteta dolazi od svetovne i crkvene elite Banatskih Bugara iz Rumunije.

Faktori koji utiču na jačanje etničkog, ali i religijskog identiteta, su transnacionalna povezivanja. To su međusobne posete folklornih grupa i vernika/ca u okviru crkve, organizovanje zajedničkih sastanaka udruženja, bratimljenje između naseljenih mesta, povezivanje putem članstva u grupama na društvenj mreži Fejsbuk, kao i kreativna saradnja i podsticaji na rad između pripadnika elite u sve tri države. Međutim, efekti transnacionalnih veza imaju ograničeni karakter: one neće značajnije povećati upotrebu maternjeg jezika u svakodnevnom životu, što bi bilo najpotrebnije u Srbiji i Bugarskoj.

Naime, osnovni uzrok gubljenja banatsko-bugarskog jezika u Belom Blatu i Ivanovu, u javnoj i privatnoj sferi života, jeste mali broj govornika u odnosu na ukupnu populaciju u mestu i u takvim okolnostima, većinski procenat etnički mešovitim brakova. Društveni faktori koji su dodatno uticali na upotrebu drugog jezika u domaćinstvu, su prisustvo datog jezika u porodici/familiji, jezik obrazovanja, dominantni jezik u susedstvu, a deo uticaja dolazi iz Rimokatoličke crkve, budući da se mise obavljaju na mađarskom i hrvatskom jeziku. U mešovitim brakovima u Srbiji, upotreba i transfer jezičkog identiteta razlikuje se u odnosu na generaciju. U generaciji roditelja iz starije generacije sagovornika/ca iz uzorka, jezik porodice u tada ređe zastupljenim etnički mešovitim brakovima, bio je određen prema patrijarhalnom principu. U tom smislu, u mešovitim brakovima palčenski jezik su mogli da prenesu u sledećoj generaciji jedino muškarci, ali ne tako što muškarci socijalizuju decu, nego na taj način što supruga iz druge etničke grupe usvaja banatsko-bugarski jezik, na kojem se socijalizuju deca. Uloga Banatskih Bugarki u očuvanju jezika bila je moguća u etnički homogamnim brakovima, dok je takva uloga Banatskih Bugarki u mešovitim brakovima održavana preko baka, ukoliko bračni par sa decom živi u roditeljskoj kući, domaćinstvu Banatskih Bugara.

Već u starijoj generaciji iz uzorka, a posebno u mlađoj generaciji, mešoviti brak je pokazatelj gubljenja jezika, odnosno etničkog identiteta. U Ivanovu, u mlađoj generaciji iz uzorka, a gotovo u potpunosti kod osoba mlađih od 42 godine, dominantan jezik u porodici je srpski. U porodicama etnički mešovitog karaktera u Belom Blatu su, pored srpskog jezika, u većoj meri prisutni slovački i mađarski jezik. Jezici obrazovanja od prvog do četvrtog razreda osnovne škole su potiskivali transfer banatsko-bugarskog jezika. Posle Drugog svetskog rata redovna nastava od 1. do 4. razreda osnovne škole za palčenske učenike u Ivanovu bila je na

srpskom jeziku, a za mađarske učenike na mađarskom jezku. Nastava na mađarskom u Ivanovu je ukinuta 1986. godine. Takva situacija je uticala da srpski jezik postane dominantan u Ivanovu. U Belom Blatu, posle Drugog svetskog rata, od prvog do četvrtog razreda osnovne škole, nastava se odvijala na slovačkom i mađarskom jeziku, a od petog do osmog razreda na srpskom jeziku. Takva situacija je uticala da se slovački i mađarski jezik u značajno većoj meri očuvaju nego što je to slučaj sa banatsko-bugarskim jezikom. U Ivanovu je uticaj srpskog jezika veći nego u Belom Blatu i zbog relativne blizina glavnog grada, Beograda.

U Bugarskoj, erozija banatsko-bugarskog dijalekta je odmakla, mešoviti brakovi takođe su nepovoljna okolnost očuvanja dijalekta i značajan je uticaj generacije na poznavanje dijalekta. Što se vremenski period u kojem Banatski Bugari žive u Bugarskoj povećava i što je veći stepen integracije u društvu, to su dijalekat i njihov identitet podložniji gubljenju. S jedne strane, zbog toga što bugarska država njegovom očuvanju ne posvećuje dovoljno pažnje, a s druge strane, dijalekat se interpretira kao odstupanje od norme savremenog književnog jezika. Danas mladi u Bardarskom Geranu dijalekat doživljavaju kao zastareo, arhaičan i nepopularan je za komunikaciju. Mise u Bugarskoj se ne održavaju na banatsko-bugarskom, već isključivo na književnom bugarskom jeziku. Zbog toga je banatsko-bugarski dijalekat u Bardarskom Geranu, u kojem su Banaćani u većini, doživeo mnogo bržu eroziju u odnosu na sela u rumunskom Banatu u kojima su Banatski Bugari u većini i u kojima je još uvek dominantan jezik, ako ne računamo najmlađe stanovnike.

U rumunskom Banatu u mestima u kojima Banatski Bugari/ke čine većinu, u mešovitim brakovima žena u većoj meri može biti nosilac transfera jezičkog identiteta: u starijoj generaciji sagovornica u velikoj većini slučajeva, a u mlađoj generaciji sagovornica, stepen do kog se jezik preneo u sledećoj generaciji varira prema skali od potpunog do slabijeg transfera. U Rumuniji, Banatski Bugari/se se obrazuju na rumunskom jeziku, ali su učenici ipak koristili banatsko-bugarski jezik u međusobnim razgovorima u onim mestima u kojima su u većini. U Rumuniji upotreba i transfer banatsko-bugarskog jezika u mešovitim brakovima u mestima u kojima Banatski Bugari nisu u većini, slična je gore opisanim situacijama u srpskom Banatu. Međutim, zbog većeg stepena religioznosti u odnosu na srpski Banat, žena može biti prenosnica jezika u većoj meri i u etnički mešovitim brakovima. Time je potvrđena uloga žena u očuvanju manjinskog identiteta, koja je značajnija ako su žene religiozne u kontekstu postojanja 'etnifikovane' crkve.

Međutim, očuvanje i transfer jezika u Bešenovu i u nešto manjoj meri u Brešci, je doživelo transformaciju u poslednjoj deceniji, a odnosi se na upotrebe banatsko-bugarskog jezika u predškolskom i školskom uzrastu. U ovim uzrastima dominantan jezik sporazumevanja postao je rumunski. Na to je uticala kontinuirana migracija ka selu, uglavnom rumunskog stanovništva, zbog posla u susednom gradiću, posebno od 2005. godine na ovamo. Verovatnoća da pripadnici većinske grupe, koji nisu odrastali u Bešenovu, nauče banatsko-bugarski jezik i da tim jezikom pričaju u kući sa decom je minimalna. Slična je situacija sa novim stanovnicima srpske nacionalnosti u Belom Blatu i Ivanovu, koje čine ljudi izbegli sa prostora koji su bili zahvaćeni ratovima u raspadu SFRJ. Banatska Bugarka iz Bešenova, koja je odrasla u Telepi pored Bešenova, u detinjstvu je naučila mađarski jezik druženjem sa decom iz mađarskih porodica, isto kao što su mađarska deca naučila banatsko-bugarski jezik. Obostranom jezičkom učenju u Telepi je pogodovala demografska struktura mesta, u kojem je broj Mađara i Bugara Palčena bio približno podjednak i zbog toga što se navedeno mesto nalazi u neposrednoj blizini Bešenova. Razmatrajući novonastalu demografsku situaciju u Bešenovu, ona konstatuje da je rumunskim doseljenicima „nemoguće da nauče bugarski, jer više nisu deca“. Na taj način, deca u predškolskoj ustanovi i učenici/e osnovne škole razgovoraju međusobno na titularnom, rumunskom jeziku, koji je i jezik obrazovanja. Upotreba banatsko-bugarskog jezika među učenicima/cama, rezervisana je za sagovornike iz njihove etničke grupe, a u etnički mešovitim govornim situacijama, jezik sporazumevanje je rumunski. Tako je početak jezičke asimilacije stigao u Bešenovo, među pripadnicima najmlađih generacija. Povećanje etničkog pluralizma na nivou naseljenog mesta i etnički mešoviti brakovi, utiču na slabljenje maternjeg jezika i etničkog identiteta. Opisana situacija iz Bešenova podseća na početnu sliku demografske situacije u kojoj se našla Vinga u periodu socijalizma/komunizma. Slična situacija u najmlađim generacijama je kod Rusina u Vojvodini i u srpskoj zajednici u Rumuniji.

Istraživanja rodni distinkcija u upotrebi jezika u višejezičnim okruženjima pokazuju da žene slabije poznaju većinski jezik, jer proporcionalno manje od muškaraca učestvuju na tržištu radne snage i zbog toga što imaju niži stepen obrazovanja od muškaraca (Ehrlich 2014: 311). Banatske Bugarke u Srbiji i Rumuniji poznaju većinske jezike podjednako dobro kao i muškarci, jer se njihovo obrazovanje i učešće na tržištu radne snage povećalo. Gotovo da nema Banatskih Bugarki koje danas ne poznaju srpski i rumunski jezik i među najstarijima. Istorijat i savremene okolnosti multikulturalnog okruženja, višejezično obrazovanje, višejezične mise, višejezične porodice, više jezika i pisma u službenoj upotrebi, uzrokovali su da se odnos Banatskih

Bugara/ki prema jeziku proširi, u tom smislu što ne predstavlja vrednost jedino maternji jezik, već je vrednost i višejezičnost. Dvojezičnost i višejezičnost su deo rodnog, etničkog i religijskog identiteta Banatskih Bugara/ki. U Temišvaru postoji gimnazija na engleskom jeziku - „Vilijem Šekspir“, gimnazija na francuskom jeziku - „Žan-Luj Kalderon“, gimnazija na mađarskom jeziku - „Bartok Bela“, gimnazija na nemačkom jeziku - „Nikolaus Lenau“ i gimnazija na srpskom jeziku „Dositej Obradović“. Pored toga, postoji katolička teološka gimnazija - „Gerardinum“ na rumunskom jeziku. Pojedine Banatske Bugarke podstiču decu da se obrazuju u nekoj od navedenih škola. Postoje primeri da u mešovitom mađarsko-bugarskom braku, dete pohađa gimnaziju na mađarskom jeziku. Listovi i izdanja Bugara u Banatu su višejezični. *Literaturna misa* sadrži tekstove ne samo na banatsko-bugarskom, već i na rumunskom, književnom bugarskom, povremeno se objavljuju tekstovi i na drugim jezicima. U Ivanovu izlazi višejezični list *Ivanovački dobošar* i obeležava se Međunarodni dan maternjeg jezika, kada se ističu vrednosti maternjeg jezika, višejezičnosti i multikulturalnosti. U Belom Blatu, Banatski Bugari/ke, u zavisnosti od generacije i konteksta jezičkog pluralizma u porodici, poznaju od dva do četiri jezika. Lokalni identitet Belog Blata je obeležen višejezičnošću, pa je jezičkom interakcijom meštana nastao lokalni beloblaćanski govor. Za razliku od rumunskog i srpskog Banata, u Bugarskoj višejezičnost nije deo okruženja Banatskih Bugara/ki i njihovog identiteta, budući da žive u zajednici sa pravoslavnim Bugarima/kama. Zbog toga Banatske Bugarke iz Bugarske smatraju da su njihovu preci koji su došli iz Banata bili u kulturnom smislu drugačiji, jer su bili višejezični. Suživot sa pripadnicima/cama drugih etničkih grupa čini čoveka kulturno bogatijim, a od kad su se vratili u Bugarsku, višejezičnost se izgubila.

1.2. Intersekcija sa religijskim identitetom

Pored rodnih podela rada u privatnoj sferi života, rodne razlike u religioznosti takođe su transnacionalnog karaktera. Žene su religioznije od muškaraca u Srbiji, Rumuniji i Bugarskoj, u religijskom ponašanju i u religijskom verovanju. Na to utiče različita socijalizacija između muškaraca i žena: one čuvaju religijsku tradiciju i budući odgovorne za dobrobit svih članova domaćinstva, mole se i za nereligiozne muškarce. Na religioznost Banatskih Bugara/ki ne utiče stepen obrazovanja, već okolnosti potiskivanja i revitalizacije religije.

Različiti stepeni državne kontrole nad religijom u periodu socijalizma/komunizma, činioци su koji su delovali na postojeće različite karakteristike religijskog identiteta Banatskih Bugara/ki u Srbiji, Rumuniji i Bugarskoj, što je rezultiralo distinktivnim intersekcijama roda i religije. U Bugarskoj je u procesu potiskivanja religije nastupio *prekid religijske tradicije* i kod tamošnjih Banatskih Bugara/ki je uočena pojava *diskontinuiteta sa religiozним generacijama*. Empirijski nalaz da će religiozne porodice imati religiozniju decu u odnosu na one porodice koje iskazuju manje zanimanja za religiju (Bader and Desmond 2006: 325), svakako je potvrđen, uz dopunu da prekid religijske tradicije - indukovан od strane države, stvara diskontinuitet između religiozних roditelja i njihove dece. U Bugarskoj sagovornici/e izjavljaju da su za vreme komunizma bila zabranjena religijska ponašanja, pre svega odlasci u crkvu i u tom periodu u crkvu su odlazili/e samo pripadnici/e starijih generacija. Druga tradicijska religijska ponašanja, poput krštenja i crkvenog venčanja, su smanjena, ali nisu u potpunosti nestala i očuvana su kao deo kulturne tradicije, za šta najveću zaslugu imaju religiozne žene. Kulturalizacija, odnosno praktikovanje religije kao element etničke/nacionalne tradicije, najzastupljeniji je vid sekularizacije u sve tri države, ali je posebno ispoljena u Bugarskoj. To Valis i Brus nazivaju odbranom kulturne tradicije. Prisustvovanje misama, kod manje ubeđenih vernika – kojih ima više među muškarcima nego među ženama, može imati samo društvenu ili kulturnu ulogu. Tada religija ima ulogu etničkog markera, ne samo kod religiozних ljudi, nego i među onima koji potvrđuju svoju religijsku pripadnost, ali je ne praktikuju, niti veruju (Mitchell 2005: 8). Upravo zbog uloge religije kao etničkog markera, nijedan/a sagovornik/ca se nije izjasnio/la kao ateista/kinja, a samo jedan u Bugarskoj kao agnostik. Na osnovu obrazlaganja stavova o religiji, kod malog broja sagovornika/ca, može se zaključiti da su ili ateisti ili agnostici i oni bi se mogli svrstati u kategoriju 'katolički ateista/kinja' ili 'katolički agnostik/inja'. Budući da se tako nisu izjasnili, to ostaje teorijsko zapažanje autora. U postkomunističkoj Bugarskoj, u odnosu na Srbiju i Rumuniju, najmanje je religiozних ljudi, a većinu u grupi religiozних osoba čine žene iz starije generacije. Za razliku od srpskog i rumunskog Banata, gde su prosvetni radnici i članovi partije nakon pada socijalizma/komunizma, promenili svoj religijski identitet ka većem stepenu religioznosti, u Bugarskoj to nije slučaj. Kod osoba kod kojih se dogodio povratak religiji i crkvi, ta pojava se ispoljila u fragmentovanim oblicima i u neobičnim simbiozama elemenata ateizma i religioznosti. U kontekstu religijski mešovitih brakova u Bugarskoj, prisutne su obe situacije: da deca budu krštena u katoličkoj, kao i u pravoslavnoj crkvi. Ako žene iz Srbije, Rumunije i Bugarske, uspevaju da prenesu religijski identitet u sledećoj generaciji, to po pravilu znači da

njihova religioznost odnosi prevagu u odnosu na snagu patrijarhalnog principa, po kojem je muškarac nosioc religijskog identiteta porodice. Patrijarhalni princip slabi u odnosu na generaciju i nešto je slabiji u mlađoj generaciji iz uzorka. U Bugarskoj su muškarci, zbog okolnosti višedecenijskog ideološkog ateizma, spremniji na pregovaranje i konfesionalno prilagođavanje u odnosu na srpski i rumunski Banat.

U Rumuniji u vreme komunizma, stepen ideološke kontrole nad slobodom mišljenja i religijom, bio je slabijeg intenziteta nego u Bugarskoj, ali jačeg nego u Jugoslaviji. Međutim, kako je grupa Banatskih Bugara u ovoj zemlji brojnija, kompaktnija i religioznija u odnosu na Srbiju i Bugarsku, njihovi pripadnici/e su praksu izraženije ideološke kontrole religijskog ponašanja najčešće ignorisali. Zbog toga na misama u rumunskom Banatu, posebno u Bešenovu i Brešći, prisustvuje veliki broj ljudi u odnosu na ukupan broj meštana/ki. Značajan broj vernika/ca odlazi i na hodočašća u manastir Marija Radna, a veliki broj molitvenih grupa u kruničarskim društvima upotpunjuje religijsku sliku Banatskih Bugara/ki u Rumuniji, koja se odlikuje visokim stepenom religioznosti. Banatskim Bugarima/kama crkva je od velikog značaja u ličnom životu: pričešće, krštenje i venčanje, obavljaju se u svakoj generaciji u kontinuitetu i to su neke od centralnih tačaka u reprodukciji društvenog identiteta. Da bi religija u zajednici bila ključna za etničku identifikaciju, religijske aktivnosti moraju da zauzimaju središnje mesto u životu zajednice (Bankston and Zhou 1996: 31). U skladu sa Zimelom, uticaj ponašanja je najveći kada su nečije društvene veze koncentrisane, preklapajuće i kada se međusobno podupiru: kada je nečiji susjed, istovremeno rođak, kolega s posla i iz crkve, te član iste etničke grupe: *zajednica*. *Zajednica* odgovara naseljenim mestima Banatskih Bugara u Rumuniji u kojima su u većini. Visok stepen religioznosti u Rumuniji, utiče na to da kada Banatska Bugarka sklopi brak sa muškarcem pravoslavne ili neke druge veroispovesti, crkveni brak se najčešće sklapa u Rimokatoličkoj crkvi i deca se krste u istoj crkvi. Veroispovest u mešovitim brakovima u rumunskom Banatu ukazuje na uticaj religijske socijalizacije u detinjstvu na transfer religijskog identiteta.

Intersekcije roda, religije i etničkog identiteta u Rumuniji se oblikuju misama na maternjem jeziku, svakodnevnim molitvama koje se obavljaju u kući - takođe na maternjem jeziku, međusobnim posetama Banatskih Bugara/ki iz drugih mesta na dan crkvene slave, kao i narodnom nošnjom koja se nosi tokom crkvenih praznika. Etnička manjina poseban značaj pridaje religijskom identitetu kao jednoj od osnova za njegovo očuvanje. Tada etničke religijske institucije imaju glavni doprinos za očuvanje identiteta i grupne kohezije (Bankston and Zhou

1996: 20). U Bešenovu i Brešći, reč je o religijski homogenoj i geografski koncentrisanoj manjinskoj grupaciji, koja se nalazi u većinskom okruženju, a odnosi sa titularnom grupom odlikuju se visokim stepenom tolerancije i međusobnim poštovanjem. U takvim društvenim okolnostima, religija kao ključni element grupne solidarnosti ima jaku podršku.

Pad u religijskom ponašanju i verovanju u periodu socijalizma, u određenoj meri je nastupio u srpskom Banatu. Sagovornici/e iz srpskog Banata navode da nisu bili zabranjeni odlasci u crkvu, ali da je postojala razlika između ispoljavanja religioznosti u privatnoj i javnoj sferi života. U kući su pojedinci/ke mogli/e da obavljaju verska ponašanja, poput obeležavanja važnijih crkvenih praznika. U Srbiji je danas manje vernika među Banatskim Bugarima/kama, nego u Rumuniji, a među običajnim vernicima u Srbiji, više je muškaraca. U ovom delu Banata, češće nego što je to slučaj u rumunskom, Banatske Bugarke sklapaju brak sa katolicima iz druge etničke grupe (mađarske), kao i sa evangelistima (Slovacima) i pravoslavnim Srbima. U religijski mešovitim brakovima, žene u određenoj meri uspevaju da prenesu religijski identitet u sledećoj generaciji, ali u manjoj meri u odnosu na Bugarke iz rumunskog Banata.

* *

Cilj istraživanja je bio da se ispitaju načini na koje se u različitim političkim, društvenim i kulturnim kontekstima oblikuju rodni, etnički i religijski identiteti pripadnika/ca etničke grupe Banatskih Bugara, sa akcentom na identitet Banatskih Bugarki.

Prva hipoteza istraživanja glasi da rodni, etnički i religijski identitet imaju različite konfiguracije u odnosu na kontekstualne razlike između Srbije, Rumunije i Bugarske, kao i u odnosu na broj pripadnika/ca ove grupe u sve tri države. Ova hipoteza **je potvrđena**. Rodni režimi socijalizma i postsocijalizma, u kontekstima afirmisanja etničkog identiteta i u sadejstvu sa drugačijim odnosima država prema kontroli religije i njenjoj revitalizaciji, rezultiraju različitim i kompleksnim konfiguracijama identiteta. Identitet je u stalnom procesu stvaranja i redefinisavanja, pre nego da je u pitanju jedinstvena konfiguracija fiksnih karakteristika (Ivanović 2003: 432).

Druga hipoteza se odnosi na karakteristike rodnih identiteta u uslovima zadržane patrijarhalnosti u ruralnim sredinama i manjeg uticaja javne sfere u postsocijalizmu na rodni identitet u privatnoj sferi života. **I ova hipoteza je potvrđena.**

Rodni identiteti u privatnoj sferi života u ruralnim sredinama, transnacionalnog su karaktera u Srbiji, Rumuniji i Bugarskoj i odlikuju se kontinuitetom između socijalizma i postsocijalizma. Reproductivni rad u domaćinstvu obavljaju žene, kao i odgajanje dece, a zaposlene žene su dvostruko opterećene poslom, jer muškarci ne učestvuju u raspodeli obaveza u domaćinstvu. Muškarci na selu su manje spremni da podrže promenu rodni uloga. Rad žena u privatnoj sferi života je nepriznat, nevrednovan i nevidljiv. Tome idu na ruku agende postsocijalističkih zemalja u oblasti rodne ravnopravnosti, koje se bave prevashodno položajem žena u javnoj sferi života, a značaj rodni odnosa u privatnoj sferi života se zanemaruje. Delimično odstupanje od karakteristika zadržane patrijarhalnosti je registrovano u Bugarskoj, u kontekstu nasleđivanja imovine. Promene u pravcu rodne ravnopravnosti u privatnoj sferi života su vidljive u urbanom okruženju, kod bračnih parova iz mlađe starosne grupe sa višim ili nižim stepenom obrazovanja.

Političke promene do kojih je došlo u sve tri zemlje posle socijalizma/komunizma, uticale su na promenu društveno-političkog statusa nacionalni manjina i na pravnu regulativu položaja žena. **Hipoteza 3:** da rodni identiteti bitno utiču na konstrukciju etničkog i religijskog identiteta i da su vidljive promene u javnoj sferi života u smislu afirmacije etničkog i religijskog identiteta, kao i promene u pravcu rodne ravnopravnosti. **Hipoteza je potvrđena.**

Shvatanja o rodni razlikama se nalaze u intersekciji sa drugim društvenim identitetima - etničkim i religijskim. Dihotomija između privatne i javne sfere života, kao ekvivalentna razlici između ženskog i muškog identiteta, odrazila se na rodne razlike u konstrukciji etničkog i religijskog identiteta. Iako malobrojne, gotovo sve uloge u vezi sa očuvanjem etničkog identiteta u periodu socijalizma/komunizma, u Srbiji, Rumuniji i Bugarskoj, pripadaju muškarcima. U postsocijalizmu, u kontekstu očuvanja etničkog identiteta u javnoj sferi života, u rumunskom Banatu se stvaraju nove uloge koje jednim delom zauzimaju žene, što je potvrda većeg stepena rodne ravnopravnosti. Međutim, političke uloge poslanika i uloge predsednika udruženja zauzimaju muškarci. Na to je, jednim delom, uticala i rodna ideologija o raspodeli moći među polovima u privatnoj sferi života, prema kojoj moć u upravljanju gazdinstvom i u nasleđivanju imovine pripada muškarcima. Rezultati istraživanja pokazuju podudarnost između toga da u

Bugarskoj u ruralnoj sredini žene u privatnoj sferi života imaju veću moć - nasleđivanje imovine, u odnosu na ruralne sredine u Srbiji i Rumuniji, i činjenice da je jedino u Bugarskoj predsednica etničkog udruženja žena.

Sveštenečke uloge koje obavljaju muškarci, kao i položaj žena u religiji, u radu nisam problematizovao. U tom smislu, hipotezom sam proveravo uticaj rodnih identiteta na religijski, a ne i religijskog identiteta na rodne.

Hipoteza 4. Žene u većoj meri od muškaraca utiču na očuvanje etničkog i religijskog identiteta, što zavisi od stepena religioznosti: što je veća religioznost žena, to je veća mogućnost očuvanja etničkog i religijskog identiteta.

Žene su religioznije od muškaraca, a visok stepen religioznosti u okviru etničke grupe Banatskih Bugara, u korelaciji je sa etničkom homogenošću manjinske grupe, koncentrisanim i preklapajućim društvenim ulogama u širem okruženju društvene tolerancije. Rodni identitet žena u privatnoj sferi života određuje da Banatske Bugarke socijalizuju nove generacije, uče ih maternjem jeziku – što je najvažniji element etničkog identiteta, a da religiozne žene socijalizuju decu u religijskom duhu. Posledično, žene u većoj meri od muškaraca doprinose transferu etničkog i religijskog identiteta. Kada je medijum za religioznost banatsko-bugarski jezik, tada se jezik i religija nalaze u intersekciji i hipoteza 4 se u potpunosti potvrđuje. Kada medijum religioznosti nije banatsko-bugarski jezik, religiozne žene će preneti u sledećoj generaciji religijski identitet, a ne i banatsko-bugarski etnički identitet i tada se deo **hipoteza 4 potvrđuje**, a drugi deo iste hipoteze se ne potvrđuje. **Poslednja hipoteza je da se metodom intersekcionalnosti ovo može pokazati:** kumulativni karakter rodnog, etničkog i religijskog identiteta uzajamnim pojačavanjem u kontekstu etničke crkve i visokog stepena religioznosti, manifestuje se kao očuvanje manjinskog identiteta. Ovim je **hipoteza potvrđena**.

Na osnovu sprovedenog istraživanja i izvedenih zaključaka, navodim sledeće **preporuke**:

- Uvođenje teme rodne ravnopravnosti manjinskih etničkih grupa u nastavne planove studija iz društveno-humanističkih nauka.
- Da se na državnim, pokrajinskim i konkurisima na nivou lokalnih samouprava, u oblasti rodne ravnopravnosti, finansiraju projekti etničkih manjinskih grupa, a da se u

- sufinansiraju projekata etničkih udruženja, nacionalnih saveta nacionalnih manjina i afirmacije multikulturalizma, uvedu kriterijumi za podsticanje rodne ravnopravnosti.
- Da državne institucije, uzimajući u obzir empirijske podatke iz rodnih studija, kreiraju programe kojima bi cilj bio podizanje svesti o značaju i vrednovanju rada u privatnoj sferi života.

U naučnom smislu, **moгуćnosti primene rezultata** su sledeće:

- Empirijski podaci o rodnom, etničkom i religijskom identitetu Banatskih Bugara/ki u Srbiji, Rumuniji i Bugarskoj, poslužiće komparativnim istraživanjima i teorijskim raspravama u studijama roda i multikulturalnosti u regionu.
- Rezultati istraživanja nude mogućnosti za primenu koncepta intersekcije u kvalitativnim istraživanjima drugih malobrojnih manjina, poput Čeha i Rusina u Vojvodini, srpske manjine u Mađarskoj i Rumuniji i drugih.

LITERATURA

1. Citirana literatura

Agar, Michael (1980). *The Professional Stranger: An Informal Introduction to Ethnography*. New York: Academic Press.

Anić, Jadranka Rebeka (2010). *Žene u Crkvi i društvu*. Sarajevo – Zagreb: Svjetlo riječi.

Anthias, Floya 2013 (2013). Moving beyond the Janus face of integration and diversity discourses: towards an intersectional framing. *The Sociological Review*, 61: 323–343.

Assche, Kristof van and Teampău, Petruța (2009). Layered Encounters: Performing Multiculturalism and the Urban Palimpsest at the 'Gateway of Europe'. *Anthropology of East Europe Review*, 27 (1): 7-19.

Aveling, Emma-Louise, Gillespie, Alex and Cornish, Flora (2014). *A qualitative method for analysing multivoicedness. analiza multivoicness*. Online (1-18).

Bader, Christopher D. and Desmond, Scott A. (2006). Do as I Say and as I Do: the Effects of Consistent Parental Beliefs and Behaviors upon Religious Transmission. *Sociology of Religion*, 67 (3): 313-329.

Baker, Joseph O. (2006). An Investigation of the Sociological Patterns of Prayer Frequency and Content. *Sociology of Religion*, 69 (2): 169-185.

Bakić Mirić, Nataša (2012). Osnovna pravila za razumevanje interkulturalne komunikacije. *Interkulturalnost* 3: 33-45.

Bankston III, Carl L. and Zhou, Min (1996). The Ethnic Church, Ethnic Identincation, and the Social Adjustment of Vietnamese Adolescents. *Review of Religious Review*, 38 (1): 18-37.

Berger, Piter (prir.) (2008). *Desekularizacija sveta*. Novi Sad: Mediterran Publishing.

Berger, Piter (2008). *Desekularizacija sveta: opšti pregled*. U: P. Berger (ur.), *Desekularizacija sveta* (11-30). Novi Sad: Mediterran Publishing.

Bernard, Russel H. (1998). On Method and Methods in Anthropology. In: Bernard, Russel H. Ed Handbooks in *Cultural Anthropology* (9-37). AltaMira Press.

Bieber, Florian, Winterhagen, Jenni (2006). *Ethnic Violence in Vojvodina: Glitch or Harbinger of Conflicts to Come?* Flensburg: European Centre for Minority Issues.

Blagojević Hughson, Marina (2013). *Rodni barometar u Srbiji: razvoj i svakodnevni život*. Beograd: Program Ujedinjenih nacija za razvoj.

Blagojević, Marina Hjuson (2015). *Sutra je bilo juče. Prilog društvenoj istoriji žena u drugoj polovini 20. veka u Jugoslaviji*. Novi Sad: Zavod za ravnopravnost polova.

Blagojević, Marina (2002). Feminizam na kraju veka: lekcije o različitosti. U: S. Savić (ur.), *Feministička teologija* (9-21). Novi sad: Futura publikacije.

Blagojević, Marina (2002): „Žene i muškarci u Srbiji 1990-2000, Urođnjavanje cene haosa“, U: *Srbija krajem milenijuma, razaranje društva, promene i svakodnevni život*. Beograd: ISIFF.

Blagojević, Mirko (2005). *Religija i crkva u transformacijama društva: sociološko-istorijska analiza religijske situacije u srpsko-crnogorskom i ruskom postkomunističkom društvu*. Beograd: Filip Višnjić.

Blagojević, Mirko (2011). Aktuelna religioznost građana Srbije. Religioznost u Srbiji: istraživanje religioznosti građana Srbije i njihovog stava prema procesu evropskih integracija *Beograd: Hrišćanski kulturni centar, Centar za evropske integracije, Fondacija Konrad Adenauer*, (43-72).

Bogomilova, Nonka (2005). The Religious Situation in Contemporary Bulgaria, and in Serbia and Montenegro: Differences and Similarities. *Religion in Eastern Europe*, 25 (4): 1-20.

Bracić, Milica, Ružičić-Novković, Milica, Savić, Svenka (2009): *Životne priče žena sa invaliditetom u Vojvodini*. Novi Sad: Centar Živeti uspravno/Zavod za ravnopravnost polova / Udruženje građana Ženske studije i istraživanja.

Brandt, Pierre-Yves (2013). Psychological Aspects of the Role of Religion in Identity Construction. *Integrative Psychological & Behavioral Science*, 47 (2): 299-303.

Brubaker, Rogers (2013). Language, religion and the politics of difference, *Nations and Nationalism*, 19 (1): 1-20.

Brubaker, Rogers, Feischmidt, Margit, Grancea, Liana (2006). *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*. Princeton: Princeton University Press.

Burdije, Pjer (2001). *Vladavina muškaraca*. Podgorica: CID.

Burton, P. (1994). Women and second language use: An introduction. In: P. Burton, K. K. Dyson, and S. Ardener (eds), *Bilingual Women: Anthropological Approaches to Second-Language Use* (1–29). Berg: Oxford Providence.

Cairns, Kate, Josée Johnston and Shyon Baumann (2010). Caring about Food: Doing Gender in the Foodie Kitchen. *Gender & Society*. 24 (5): 591-615.

Camaroff, John (1987). 'Sui Generis: Feminism, Kinship Theory, and Structural Domains. In: J. F. Collier and S. J. Yanagisako (eds), *Gender and Kinship*.

Cash, Jennifer R. (2011). Capitalism, Nationalism, and Religious Revival: Transformations of the Ritual Cycle in Postsocialist Moldova. *Anthropology of East Europe Review*, 29 (2): 181–203.

Chaves, Mark and Cann, David (1992). Regulation, pluralism, and religious market structure: explaining religion's vitality. *Rationality and Society*, 4 (3): 272-290.

Cohen, Jeffrey H. (2000). Problems in the Field: Participant Observation and the Assumption of Neutrality. *Field Methods*, 12 (4): 316–333.

Collett, Jessica L and Lizardo, Omar (2009). A Power-Control Theory of Gender and Religiosity. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48 (2): 213–231.

Crenshaw, Kimberlee (1989). *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics*. University of Chicago Legal Forum.

Crowley, Jocelyn Elise (2014). Staying at Home or Working for Pay? Attachment Attachment to Modern Mothering Identities. *Sociological Spectrum: Mid-South Sociological Association*, 34 (2): 114-135.

Dascal, Reghina (2004). Women in traditional societies. Continuity and discontinuity in the Romanian countryside. *International Studies: Interdisciplinary Political and Cultural Journal*.

Daskalova, Krassimira (2000). Women's Problems, Women's Discourses in Bulgaria In: Gal, Susan and Kligman, Gail (ed.) (2000). *Reproducing Gender: Politics, Publics, and Everyday Life after Socialism* (337-369). Princeton: Princeton University Press.

Davie, Grace (2005). *Religija u suvremenoj Evropi: mutacija sjećanja*. Zagreb: Golden marketin- Tehnička knjiga.

Davie, Grace (2010). *Resacralization*. In: B. S. Turner (ed.), *The new Blackwell Companion to the Sociology of Religion* (160-177). Blackwell Publishing.

Davis, Kathy (2008). Intersectionality as Buzzword: A Sociology of Science Perspective on What Makes a Feminist Theory Successful. *Feminist Theory*, 9 (1): 67-85.

Denzin, N.K. and Lincoln, Y.S. (eds.) (2005). *The Sage Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage Publications.

Dimova, Nevena (2010). Changing Models of Parenting in Contemporary Urban Families in Bulgaria. *Anthropology of East Europe Review* 28 (1).

Dingley, James (2011). Sacred communities: religion and national identities, *National Identities*, 13 (4): 389-402.

Doellinger, David (2002). Prayers, Pilgrimages And Petitions: The Secret Church And The Growth Of Civil Society In *Slovakia Nationalities Papers*, 2: 215-240.

Duhaček, Daša (2011). Rod i identitet. U: I. Milojević, S. Markov (ur.), *Uvod u rodne teorije* (359-367). Novi Sad: Mediterran Publishing.

Ehrlich, Susan (2014). Language and Gender. U: A. Davies, C. Elder (ur.), *The Handbook of Applied Linguistics* (304-327). Oxford: Blackwell Publishing.

Eriksen, Tomas Hilan (2004). *Etnicitet i nacionalizam*. Beograd: XX vek.

Fiorenza, Elisabeth Schussler (2011). *Njoj na spomen. Feministička teološka rekonstrukcija početaka hrišćanstva*. Zagreb: Teološki fakultet "Matija Vlačić Ilirik".

Fishman, Josua (2000). Reversing language shift: RLS theory and practice revisited. In G. Kindell & M. P. Lewis (Eds.), *Assessing ethnolinguistic vitality: Theory and practice* (1-25). Dallas, TX: SIL International.

Freese, Jeremy (2004). Risk Preferences and Gender Differences in Religiousness: Evidence from the World Values Survey. *Review of religious research*, 46 (1): 88-91.

Gal, Susan and Kligman, Gail (2000). *The Politics of Gender after Socialism: A Comparative-Historical Essay*. Princeton: Princeton University Press. Gal, Susan and Kligman,

Gail (ed.) (2000). *Reproducing Gender: Politics, Publics, and Everyday Life after Socialism*. Princeton: Princeton University Press.

Guibernau, Montserrat (2004). Anthony D. Smith on nations and national identity: a critical assessment, *Nations and Nationalism* 10 (1/2): 125-141.

Hamilton, Malkom (2003). *Sociologija religije*. Beograd: Clio.

Hartman, Douglas and Gerteis, Joseph (2005). Dealing with Diversity: Mapping Multiculturalism in Sociological Terms, *Sociological Theory*, 23 (2): 218-240.

Hastings, Orestes P. and Lindsay, Michael D. (2013). Rethinking Religious Gender Differences: The Case of Elite Women. *Sociology of Religion*, 74 (4): 471-495.

Hayes, B. (1996). Gender Differences in Religious Mobility in Britain. *British Journal of Sociology*, 47 (4): 643-56.

Heath, Anthony and Martin, Jean (2012). Can religious affiliation explain 'ethnic' inequalities in the labour market? *Ethnic and Racial Studies*, 36 (6): 1005-1027.

Hobsbom, Erik i Rejndžer, Terens (ur.) (2011). *Izmišljanje tradicije*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Hobsbom, Erik (2011). Uvod: kako se tradicije izmišljaju. U: E. Hobsbom i T. Rejndžer (ur.), *Izmišljanje tradicije* (5-26). Beograd: Biblioteka XX vek.

Hollos, Marida and Bernardi, Laura (2009). Post-socialist Uncertainty: Childbearing Decisions in Hungary. *Ethnology* 48 (4): 315-336.

Hurubean, Alina (2013). Gender Equality Policies during the Postcommunist Romanian Society - transformation or conservation of gender patriarchal regime? In: *Challenges of the Knowledge Society. Gender Studies*. (1377- 1391).

Ivanović, Zorica (2003). Antropologija žene i pitanje rodnih odnosa u izmenjenom diskursu antropologije. U: Ž. Papić i L. Sklevicky (ur.), *Antropologija žene* (381-435). Beograd: Biblioteka XX vek.

Izgarjan, Aleksandra (2011). Multikulturni feminizam. U: I. Milojević, S. Markov (ur.), *Uvod u rodne teorije* (215-229). Novi Sad: Mediterran Publishing.

Johnson, Jeffrey (1998). Research Design and Research Strategies. In: Ed. Russell, Bernard *Handbook of Methods in Cultural Anthropology* (131-170).

Kartag-Odri, Agneš (2011). Rod i multikulturalizam. U: I. Milojević, S. Markov (ur.), *Uvod u rodne teorije* (369-382). Novi Sad: Mediterran Publishing.

Kaufmann, Eric, Goujon, Anne and Skirbekk, Vegard (2012). The End of Secularization in Europe?: A Socio-Demographic Perspective. *Sociology of Religion*, 73 (1): 69-91.

Koziura, Karolina (2014). Everyday Ethnicity in Chernivtsi, Western Ukraine. *Anthropology of East Europe Review*, 32 (1): 1-21.

Kuburć, Zorica (1996b). Religija i polne razlike. *Sociološki pregled*, 4: 429-455.

Kuburić, Zorica (2002). Žene i crkva. U: S. Savić (ur.), *Feministička teologija*, Novi Sad: Futura publikacije, 39-53.

Kulyk, Volodymyr (2015). The age factor in language practices and attitudes: continuity and change in Ukraine's bilingualism. *Nationalities Papers – The Journal of Nationalism and Ethnicity*, 43 (2): 283-301.

Laihonen, Petteri (2005). *Multilingualism and Language ideologies in the Rumanian Banat*. University of Jyväskylä.

Léphaft, Áron, Németh, Ádám and Reményi, Péter (2014). Ethnic diversity and polarization in Vojvodina. *Hungarian Geographical Bulletin*, 63 (2). 135-157.

Lepinard, Eleonore (2014). Impossible Intersectionality? French Feminists and the Struggle for Inclusion. *Politics and Gender*, 10 (1): 124-130.

Levy, Robert and Douglas Hollan (1998). Person-Centered Interviewing and Observation. In: Ed. Russell, Bernard *Handbook of Methods in Cultural Anthropology* (333-364).

Magocsi, Paul Robert (2015). The heritage of autonomy in Carpatian Rus' and Ukraine's Transcarpathian region. *Nationalities Papers – The Journal of Nationalism and Ethnicity*, 43 (4): 577-594.

Mamattah, Sophie (2012). Locating Ethnic Identity: Russian German Identity Construction in Ul'yanovsk. *Europe-Asia Studies*, 64 (10): 1911-1937.

Manning, Wendy D. (2013). *Trends in Cohabitation: Over Twenty Years of Change, 1987– 2010. (FP-13-12)*. National Center for Family & Marriage Research.

Martin, David (1978). *A General Theory of Secularization*. Blackwell.

Mersel, Gabriela Spector (2011). Mechanisms of Selection in Claiming Narrative Identities: A Model for Interpreting Narratives. *Qualitative Inquiry*, 17 (2): 172-185

Miler, Alan S. and Stark, Rodney (2002). Gender and Religiousness: Can Socialization Explanations Be Saved? *American journal of Sociology*, 107 (6) : 1399–1423.

Milić, Vojin (1996). *Sociološki metod*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

Milić, Anđelka (2011). Marksistički i socijalistički feminizam. U: I. Milojević, S. Markov (ur.), *Uvod u rodne teorije* (153-172). Novi Sad: Mediterran Publishing.

Mitchell, Claire (2005). Behind the Ethnic Marker: Religion and Social Identification in Northern Ireland. *Sociology of Religion*, 66 (1): 3-21.

Moore. Henrieta (1995). *Feminism and Anthropology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Morris, Carol and Evans, Nick (2001): 'Cheese makers are always women': gendered representations of farm life in the agricultural press. *Gender, Place and Culture: A Journal of Feminist Geography*, 8: 4.

Mutavdžić, Petar, Kampuris, Anastasios Savić, Saša (2012). Granice jezičkog identiteta na Balkanskom poluostrvu (2012). *Interkulturalnost*, (4): 50-64.

Nandi, Alita and Platt, Lucinda (2014). A Note on Ethnicity and identity among the UK Born Population. In: *Understanding Society*. Institute for Social and Economic Research.

Nedeljković, Saša (2007). *Čast, krv i suze*. Beograd: Zlatni zmaj.

Nikolin, Svetlana (2008). Pavlikijani ili banatski Bugari. *XXI vek, Forum za evropsku komunikaciju*, 3: 15-16.

Olson, Daniel V.A and Hadaway, Kirk C (1999). Religious Pluralism and Affiliation Among Canadian Counties and Cities. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 38 (4): 490-508.

Pace, Enzo (2007). Religion as Communication: The Changing Shape of Catholicism in Europe. In: N. T. Ammerman (ed.), *Everyday Religion* (37-50). Oxford: Oxford University Press.

Papić, Žarana i Lydija Sklevicky (2003). Antropologija žene – novi horizonti analize polnosti u društvu. U: Ž. Papić i L. Sklevicky (ur.), *Antropologija žene* (5-30). Beograd: Biblioteka XX vek.

Papić, Žarana i Sklevicky, Lydia (ur.) (2003). *Antropologija žene*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Papić, Žarana (2012). Društveni položaj žene – specifičnosti i teškoće utemeljenja problema. U: Zaharijević, Adriana, Ivanović, Zorica i Duhaček, Daša (ur.), *Žarana Papić. Tekstovi 1977-2002* (31-66). Beograd: Centar za studije roda i politike, Fakultet političkih nauka, Rekonstrukcija Ženski fond, Žene u crnom.

Papić, Žarna (2012). Emancipacija u granicama tradicionalne svijesti. U: Zaharijević, Adriana, Ivanović, Zorica i Duhaček, Daša (ur.), *Žarana Papić. Tekstovi 1977-2002* (67-70). Beograd: Centar za studije roda i politike, Fakultet političkih nauka, Rekonstrukcija Ženski fond, Žene u crnom.

Papić, Žarna (2012). Socijalizam i tradicionalno stanovište o odnosu polova (teze). U: Zaharijević, Adriana, Ivanović, Zorica i Duhaček, Daša (ur.), *Žarana Papić. Tekstovi 1977-2002* (101-106). Beograd: Centar za studije roda i politike, Fakultet političkih nauka, Rekonstrukcija Ženski fond, Žene u crnom.

Pauwels, Anne (2014). Language Maintenance. U: A. Davies, C, Elder (ur.), *The Handbook of Applied Linguistics* (719-737). Oxford: Blackwell Publishing.

Prelić, Mladena (2009). Istraživanje etničkih manjina: lična iskustva i dileme. *Antropologija*, 9 (9): 41-54.

Promicer, Kristijan (2004). (Ne-) vidljivost skrivenih manjina na Balkanu. Neka teorijska zapažanja. U: Б. Сикимић (ур.), *Скривене мањине на Балкану* (11-24). Beograd: САНУ, Балканолошки институт.

Rác, Krisztina (2012). By the rivers of Babylon: Multiculturalism in vivo in Vojvodina/Vajdaság. *Jezikoslovlje*, 13 (2): 585-599.

Radulović, Lidija (2009). *Pol/rod i religija*. Beograd: Srpski genealoški centar.

Radulović, Lidija (2010). Feminizacija hodočašća. *Antropologija*, 10 (3): 39-48.

Radulović, Lidija (2014). Bog kao privatna stvar: kultura sećanja i religijski život u vreme socijalizma. *Etnoantropološki problemi*, 9 (1): 35-48.

Reinharz, Shulamit, Davidman, Lynn (1992). *Feminist Methods in Social Research*. New York, Oxford: Oxford University Press.

Rigney, Daniel, Matz, Jerome and Abney, Armando J. (2004). Is There a Catholic Sharing Ethic? A Research Note. *Sociology of Religion* 65(2): 155-165.

Rivera Nieves, N., Delbene Rosati, R. (2007). *The Interplay of Language, Religion, Ethnicity, and Gender: A Case Study of Hispanic Churches in Lancaster, Pennsylvania*. In *Language and religious identity*. Women in discoure (Allyson Jule, ed.), New York: Palgrave, 29-49.

Savić, Svenka (ur.) (2001). *Vojvođanke 1917-1931: životne priče*. Novi Sad: Futura publikacije.

Savić, Svenka (ur.) (2007). *Romkinje*. Novi Sad: Ženske studije i istraživanja/Futura publikacije.

Savić, Svenka (2002). *Žene iz manjinskih grupa Vojvodini, Pogled iz vizure žena iz većinskog naroda*, CMK, Informator, Novi Sad, br. 35/36, str. 8/20. Izdavač; Centar za multikulturalnost.

Savić, Svenka (2002). *Žene iz nacionalnih zajednica u Vojvodini*. Novi Sad: CMK: Centra za multikulturalnost.

Savić, Svenka (ur.) (2001). *Romkinje: životne priče starih Romkinja*. Novi Sad: Futura publikacije.

Savić, Svenka (ur.) (2007). *Životne priče žena u Vojvodini: Hrvatice, Bunjevke, Šokice (1919-1955)*. Novi Sad: Futura publikacije i Ženske studije i istraživanja.

Scully, Marc (2009). Plastic and Proud. *Psychology and Society* 2 (2): 124-135.

Scully, Marc (2012). The tyranny of transnational discourse: 'authenticity' and Irish diasporic identity in Ireland and England, *Nations and Nationalism* 18 (2): 191-209.

Sekularizacija (2007). U: *Sociološki rečnik*, Bogdanović, Marija i Mimica, Aljoša (ur.). Beograd: Zavod za udžbenike.

Sikimić, Biljana (2007a). Bugari kao skrivena manjina. U: *Bŭlgarskite ostrovi na Balkanite* (11-22). Sofija.

Sikimić, Biljana (2008a). Bugari Palčani: nova lingvistička istraživanja. *XXI vek, Forum za evropsku komunikaciju*, 3: 22-29.

Sikimić, Biljana (2008b). Etnolingvistički terenski rad: konceptualizacija rizika. Slike kulture nekad i sad. *Zbornik radova Etnografskog instituta SANU*, 81-93, Beograd.

- Smit, Antoni D. (1993). *Nacionalni identitet*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Spahić-Šiljak, Zilka (2007). *Žene, religija i politika* (doktorska disertacija). Novi Sad: Asocijacija centara za interdisciplinarne i multidisciplinarne studije i istraživanja (ACIMSI).
- Spahić-Šiljak, Zilka (2012). *Propitivanje ženskih, feminističkih i muslimanskih identiteta – postsocijalistički konteksti u Bosni i Hercegovini i na Kosovu*. Sarajevo: Centar za interdisciplinarne postdiplomske studije, Univerzitet u Sarajevu.
- Spariosu, Laura; Savić, Svenka (ur.) (2011). *Životne priče žena u Vojvodini: Rumunke*. Novi Sad: Futura publikacije i Ženske studije i istraživanja.
- Stanković, Fuada i Markov, Slobodanka (2011). Rod i ekonomija. U: I. Milojević, S. Markov (ur.), *Uvod u rodne teorije* (321-335). Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Stroschein, Sherrill (2014). *Ethnic Struggle, Coexistence, and Democratization in Eastern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sullivan, Cath (2014): 'Bad Mum Guilt': the representation of 'work-life balance' in UK women's magazines, *Community, Work & Family*, 18 (3): 284-298.
- Taylor, Charles (2012). Interculturalism or multiculturalism? *Philosophy Social Criticism*, 38 (4-5): 413-423.
- Tchepoumaya, Olga (2003). The Hidden Sphere of Religious Searches in the Soviet Union: Independent Religious Communities in Leningrad From the 1960s to the 1970s. *Sociology of Religion*, 64 (3): 377-387.
- Tilley, J. (2003). Secularization and Aging in Britain: Does Family Formation Cause Greater Religiosity? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42 (2): 269–278.
- Toth Glemba, Klara (2010) *Identitet vojvođanskih Mađara i kulturna politika 1945-2001*, doktorska disertacija, Beograd: Fakultet političkih nauka, Univerzitet u Beogradu.
- Tracy Berger, Michele and Guidroz, Kathleen (eds) (2009). *The Interseccional Approach: Trnasforming the academy through Race, Class and Gender*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Turner, Bryan S. (2010). Religion in a Post - secular Society. In: B. S. Turner (ed.), *The new Blackwell Companion to the Sociology of Religion* (649-667). Blackwell Publishing.
- Urošević, Nataša (2012). Kulturni identitet, multikulturalizam i interkulturalizam – istarska iskustva, *Interkulturalnost*, 3: 92-100.
- Vasić, Slobodan (2010). *Društveno-politička determinisanost oblika religijske tolerancije – analiza sadržaja religijske štampe u Vojvodini* (master rad). Novi Sad: Filozofski fakultet.

Vasić, Slobodan (2012). Razmatranje religijske tolerancije u savremenoj srpskoj filozofskoj i društvenoj misli. *Kultura*, 134: 325-340.

Vasić, Slobodan (2010a). Teorijski pristupi religijskoj toleranciji. *Kultura*, 129: 349-368.

Velluti, Samantha (2014) Gender regimes and gender equality measures in Central Eastern European Countries post-accession: the case of Hungary and Poland. *Journal of International and Comparative Social Policy*, 30 (1): 79-91.

Verderi, Ketrin (2005). *Šta je bio socijalizam i šta dolazi posle njega*. Fabrika knjiga.

Vermeersch, Peter (2009). National Minorities and International Change: Being Ukrainian in Contemporary Poland. *Europe-Asia Studies*, 61 (3): 435–456.

Voas, D. (2003). Intermarriage and the Demography of Secularisation. *British Journal of Sociology*, 54 (1): 83–108.

Vrcan, Srđan (1986). *Od krize religije k religiji krize*. Zagreb: Školska knjiga.

Vrcan, Srđan (1999). Novi izazovi za suvremenu sociologiju religije (politizacija religije i religizacija politike u postkomunizmu. *Revija za sociologiju*, 30 (1-2): 45-64.

Vučković, Marija (2008). Bugari Pavličani u srpskom Banatu. Savremena istraživanja malih etničkih zajednica. *XXI vek, Forum za evropsku komunikaciju*, 3: 2-8.

Vukašinić, Eva (2014): Kulturni stereotipi o pripadnicama nacionalnih manjina u Vojvodini. Univerzitet u Novom Sadu, ACIMSI: Asocijacija centara za interdisciplinarnu i multidisciplinarnu studiju, Centar za rodne studije (seminarski rad).

Vukomanović, Milan (2008). *Homo viator*. Beograd: Čigoja štampa.

Walter, Tony and Grace, Davie (1998). The Religiosity of Women in the Modern West. *British Journal of Sociology*, 49 (4): 640–660.

Wasserscheidt, Philipp (2007). *Mehrsprachigkeit und Sprachwandel bei Ungarischsprechern im serbischen Banat*. Berlin: Humboldt-Universität zu Berlin.

Yamane, David (2000). Narrative and Religious Experience. *Sociology of Religion*, 61 (2): 171-189.

Yuval-Davis, Nira (2006). Intersectionality and Feminist Politics. *European Journal of Women's Studies*, 13 (3): 193-209.

Yuval-Davis, Nira (2009). Intersectionality and Feminist Politics. In: M. Tracy Berger, K. Guidroz (eds), *The Intersectional Approach: Transforming the academy through Race, Class and Gender* (44-60). Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Zaidi, Arshia U, Couture-Carron, Amanda, Maticka-Tyndale, Eleanor, Arif Mehek (2014). Ethnic Identity, Religion, and Gender: An Exploration of Intersecting Identities Creating Diverse Perceptions and Experiences with Intimate Cross Gender Relationships Amongst South Asian Youth in Canada. *Canadian Ethnic Studies/Études ethniques au Canada*, 46 (2) 27-54.

Голубовић, Милена (2014). *Етнички идентитет Влаха*. Београд: ЕтноСтил.

Ђорђевић, Драгољуб Б. (ур.) (1994). *Повратак светог?* Ниш: Градина.

Ђорђевић, Драгољуб Б. (1994). Свето и световно- секуларизација као социолошки проблем. У: Д. Ђорђевић (ур.), *Повратак светог?* (7-28). Ниш: Градина.

Златановић, Сања (2010). Трансфер и контратрансфер у етнографским истраживањима. *Гласник Етнографског института САНУ*, 58 (1): 129-139.

Илић, Марија (2010). Наративи личног искуства и међуетнички бракови међу Србима у Мађарској. *Антропологија*, 10 (3): 99-120.

Кириловић, Димитрије (2006). Помађаривање у бившој Угарској: Асимилациони успеси Мађара у Бачкој, Банату и Барањи. Нови Сад : Добрица књига

Мартин, Дејвид (1994). Питање секуларизације. Перспективе и ретроспективе. У: Ђорђевић, Драгољуб Б. (ур.) (1994). *Повратак светог?* Ниш: Градина.

Нягулов, Благовест (1999). *Банатските българи. Историјата на една малцинствена обитност във времето на националните држави*. Софија: Парадигма.

Прелић, Младена (2008). *(Н)и овде (н)и тамо: етнички идентитет Срба у Мађарској на крају XX века*. Београд: ЕИ САНУ.

Сикимић, Биљана Љ. и Номаћи, Мотоки Ј. (2016). Језички пејзаж Банатских Бугара: рурални и сакрални контекст. *Јужнословенски филолог*, 1 (у штампи).

Сикимић, Биљана (2004). Скривене мањине. У: Б. Сикимић (ур.), *Скривене мањине на Балкану* (7-10). Београд: САНУ, Балканолошки институт.

Сикимић, Биљана (ур.) (2004). *Скривене мањине на Балкану*. Београд: САНУ, Балканолошки институт.

Флере, Сергеј (1994). Десекуларизација у Источној Европи. У: Д. Б. Ђорђевић (ур.), *Повратак светог* (204-208). Ниш: Градина.

2. Korišćena literatura

Ammerman, Nancy T. (ed.) (2007). *Everyday Religion*. Oxford: Oxford University Press.

Anić, Jadranka Rebeka (2011). *Kako razumjeti rod? Povijest rasprave i različita razumijevanja u Crkvi*. Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar.

Anić, Jadranka Rebeka (2008). Spolne razlike u religioznosti i pod vidom obrazovanja. *Bogoslovska smotra*, 78 (4): 873-903.

Anić, Jadranka Rebeka (2003). *Više od zadanoga. Žene u crkvi u Hrvatskoj u 20. stolecu*. Split: Franjevački institut za kulturu mira.

Anthias, Floya (1997). *Gender, Race and Class*. London: Greenwich University Press.

Antonić, Slobodan (2011). *Iskušenja radikalnog feminizma*. Beograd: Službeni glasnik.

Argue, Amy, Johnson, David R, White, Lynn K. (1999). Age and Religiosity: Evidence from a Three-Wave Panel Analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 38 (3): 423-435.

Avishai, Orit (2008). "Doing religion" in a secular world: Women in Conservative Religions and the Question of Agency. *Gender and Society*, 22 (4): 409-433.

Baba, Homi (2004). *Smeštanje kulture*. Beograd: Beogradski krug.

Bartkowski, John P. (2007). Connections and Contradictions: Exploring the Complex Linkages between Faith and Family. In: N. T. Ammerman (ed.), *Everyday Religion* (153-166). Oxford: Oxford University Press.

Batler, Džudit (2010). *Nevolja s rodom*. Beograd: Karpos.

Bhabha, Homi K. (1990). *Nation and Narration*. New York: Routledge.

Bhabha, Homi K. (1994). *The Location of Culture*. New York: Routledge.

Blume, M., C. Ramsfel, and Sven Graupner (2006). "Religiosity as a Demographic Factor— An Underestimated Connection?" *Marburg Journal of Religion* 11 (1): 1–22.

Bok, Gizela (2005). *Žena u istoriji Evrope*. Beograd: Clio.

Bosankić, Nina (2012). *Žene vehabije u Bosni i Hercegovini: psihosocijalni i rodni aspekti pridruživanja vehabijskoj zajednici* (doktorska disertacija). Novi Sad: ACIMSI: Centar za rodne studije

- Bowie, Fiona (2000). *The Anthropology of religion*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Bradley, Tamsin (2010). Religion as a bridge between theory and practice in work on violence against women in Rajasthan. *Journal of Gender Studies*, 19 (4): 361–375.
- Brubaker, Rogers (2005). The ‘diaspora’ diaspora. *Ethnic and Racial Studies* 28 (1): 1-19.
- Bugarski, Ranko (2005). *Jezik i kultura*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Burr, Vivien (1998). *Gender and Social Psychology (Psychology Focus)*. London: Routledge.
- Campbell, Hugh (2000). The Glass Phallus: Pub(lic) Masculinity and Drinking in Rural New Zealand, *Rural Sociology*, 65 (4): 562-581.
- Campbell, Hugh, Bell, Michael Mayerfeld (2000). The Question of Rural Masculinities, *Rural Sociology*, 65 (4): 532-546.
- Carli, A, C. Guardiano, M. Kačič-Baša, E. Sussi, M. Tessarolo, M. Ussai (2003). Asserting ethnic identity and power through language. *Journal Ethnic and Migration Studies*, 29 (5): 865-883.
- Chase, S. (1995). Taking *narrative seriously: Consequences for method and theory in interview studies*. In: R. Josselson and A. Lieblich (eds.), *Interpreting experience: The narrative study of lives* (1-26). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Chaves, Mark (2010). Rain Dances in the Dry Season: Overcoming the Religious Congruence Fallacy. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 49 (1): 1-14.
- Chong, Kelly H (2006). Negotiating Patriarchy: South Korean Evangelical Women and the Politics of Gender. *Gender and Society*, 20 (6): 697-724.
- Civettini, Nicole H. and Glass, Jennifer (2008). The impact of religious conservatism on men's work and family involvement. *Gender and Society*, 22 (2): 172-193.
- Coleman, D. (2009). Divergent Patterns in the Ethnic Transformation of Societies. *Population and Development Review*, 35 (3): 449–78.
- Connell, Raewyn W, Messerschmidt, James W. (2005). Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender and Society*, 19 (6): 829-859.
- Crockett, A. and D. Voas (2006). Generations of Decline: Religious Change in 20th-Century Britain. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 45 (4): 567–84.

Demetriou, Demetrakis Z. (2001). Source Connell's Concept of Hegemonic Masculinity: A Critique. *Theory and Society*, 30 (3): 337-361.

Despot, Blaženka (1987). *Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje*. Zagreb: Cekade – Centar za kulturnu djelatnost.

Dragin, Ankica (2013). Političko je lično: (Ne)govorenje o politici u ženskoj životnoj priči. *Politikon*. 6: 67-74.

Dragin Ankica (2013). *Životna priča kao metod beleženja rodnihi aspekata istorije žena: Mađarica sa Telepa* (master rad). Novi Sad: ACIMSI: Centar za rodne studije.

Дуличенко (2006). *Das Banater-Bulgarische*. In: *Einfuhrun in die slavischen Sprachen (mit einer Einfuhrung in die Balkanphilologie)*. Darmstadt, (326-330), Rehder P. (Hg).

Đurić-Milovanović, Aleksandra, Maran, Mirča, Sikimić, Biljana (ur.) (2011). *Rumunske verske zajednice u Banatu*. Vršac: Visoka škola strukovnih studija za obrazovanje vaspitača „Mihailo Palov“.

Eller, Jack David (2007). *Introducing Anthropology of Religion: Culture to the Ultimate*. New York and London: Routledge.

Eriksen, Thomas Hylland (1993). *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.

Eriksen, Thomas Hylland (2001). *Small places, large issues: an introduction to social and cultural Anthropology*. London: Pluto Press.

Eriksen, Thomas Hylland (1993). *Us and Them in Modern Societies: Ethnicity and Nationalism in Mauritius, Trinidad and Beyond*. Oxford: Oxford University Press.

Flere, Sergej (2002). Rod i religioznost. *Sociologija*, 44 (3): 255-269.

Francis, Leslie (1997). The psychology of gender differences in religion: a review of empirical research. *Religion*, 27 (1): 81-96.

Gender Equality Index Report (2013). European Institute for Gender Equality. Георгиев, Любомир (2010). Българите католици в Трансилвания и Банат.

Giddens, Anthony (1973). *The Class Structure of Advanced Societies*. London: Hutchinson.

Grunfelder, Ana Maria (2002). Feministička teologija. Kritički osvrt na metode i glavna pitanja. U: S. Savić (ur.), *Feministička teologija* (22-38). Novi Sad: Futura publikacije.

Gubrium, Jaber F, Holstein, and James A. (ur.) (2002). *Handbook of Interview Research. Context & Method*. London: Sage Publications.

Gutman, Matthew C. (1996). *The meanings of macho: Being a man in Mexico City*. Berkeley: University of California Press.

Hall, Stuart (1996). Introduction: Who Needs 'Identity'. U: St. Hall and Paul du Gay (eds.). *Question of Cultural Identity*. Sage Publication.

Haraway, Donna (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14: 575-99.

Hegediš-Kovačević, Katalin (2002). Žene u Rimokatoličkoj crkvi: Hildegard von Bingen (1078-1179): Prophetissa Germanie. U: S. Savić (ur.), *Feministička teologija* (121-127). Novi Sad: Futura publikacije.

Holden, Constance (1999). Eastern Europe's Social Science Renaissance. *Science*, 283 (5408): 1620-1622.

Hollos, Marida and Bernardi, Laura (2009). Childbearing Decisions in Hungary, *Ethnology*, 48 (4): 315–336.

Hüwelmeier, Gertrud (2013). Bazaar Pagodas – Transnational Religion, Postsocialist Marketplaces and Vietnamese, *Migrant Women in Berlin*, 3 (1): 76-89.

Isić, Momčilo (2008). *Seljanka u Srbiji u prvoj polovini 20. veka*. Beograd; Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji.

Janjićijević, Zoran, (2005). *Deca careva, pastorčad kraljeva – Nacionalne manjine u Jugoslaviji 1918-1941*. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije.

Jenkins, Richard (2008). *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*. London: Sage Publications.

Jovanović, Srđan M. (2013). *Historical Consciousness in Serbia's Lay Population*. Beograd: Center for Good Governance Studies.

Kameda, Masumi (2014). Language Ideologies of the Bunjevac Minority in Vojvodina: Historical Backgrounds and the Post-1991 Situation. In: *The Multilingual Society Vojvodina. Intersecting Borders, Cultures and Identities*. (95-119). Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University.

Karanfilović, Nataša (2011). Postkolonijalna teorija i globalni feminizam. U: I. Milojević, S. Markov (ur.), *Uvod u rodne teorije* (231-240). Novi Sad: Mediterran Publishing.

Karlsdóttir, Anna & Ingólfssdóttir, Auður H. (2011) Gendered Outcomes of Socioeconomic Restructuring: A Tale from a Rural Village in Iceland, *NORA - Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, 19 (3): 163-180.

Kartag-Odri, Agneš i Simović Hiber, Ivana (1996). Kolektivni identitet kao element određenja pojma kulturnog identiteta. *Sociološki pregled*, 30 (3): 377-388.

Kaylor, Brian T (2010). Gracious submission: the Southern Baptist Convention's press portrayals of women. *Journal of Gender Studies*, 19 (4): 335-348.

Keane, Webb (2004). Language and Religion. U: A. Duranti (ur.), *A Companion to Linguistic Anthropology* (432-448). Blackwell Publishing.

Kimlika, Vil (2002). *Multikulturno građanstvo: liberalna teorija manjinskih prava*. Novi Sad: Centar za multikulturalizam.

King, Ursula (ur.) (2005). *Religion and Diversity: Cross-Cultural Perspectives*. New York: Continuum.

Kordić, Snježana (2010). *Jezik i nacionalizam*. Zagreb: Duriex.

Koro-Ljungberg, Mirka (2010). Validity, Responsibility, and Aporia. *Qualitative Inquiry*, 16 (8): 603- 610.

Kreveld, Martin van (2012). *Uspon i propadanje države*. Beograd: Albatros Plus.

Lazar, Žolt, Marinković, Dušan (2003). Regionalni, lokalni i globalni identitet Vojvodana: *Sociologija*, 45 (2): 155-166.

Leipns, Ruth (1996) Reading agricultural power: media as sites and processes in the construction of meaning. *New Zealand Geographer*, 52 (2): 3-10.

Ler Sofronić, Nada (1986). *Neofeminizam i socijalistička alternativa*. Beograd: Radnička štampa.

Lončerević, Katarina (2006). Status epistemološkog istraživanja u feminističkoj teoriji u svetu i Srbiji. *Genero*, 8-9: 37-43.

Longinović, Tomislav (2013). *Granična kultura. Politika identiteta u četiri slovenska romana 20. veka*. Beograd: Službeni glasnik.

Lu, Alexander, Wong, Joel Y (2013). Stressful Experiences of Masculinity among U.S.-Born and Imigrant Asian American Men, *Gender & Society*, 27 (3): 345-371.

Marinović Bobinac, Ankica (2005). Dimenzija religijskog iskustva u Hrvatskoj: "šapat anđela" iz sociološke perspektive. *Sociologija sela*, 43 168, (2): 339-370.

Marinković, Dušan (ur.) (2008). *Georg Zimel (1858-2008)*. Novi Sad: Medditeran Publishing.

Mil, Džon Stjuart (2008). *Potčinjenost žena*. Beograd: Službeni glasnik.

Milojević, Ivana (2011). Feministička epistemologija i metodologija. U: I. Milojević, S. Markov (ur.), *Uvod u rodne teorije* (27-37). Novi Sad: Mediterran Publishing.

Milojević, Ivana, (2010). From Violence to Peace Oriented Masculinities. U: Johansen, Jorgen & Jones, Y. John, ed. (2010). *Experiments With Peace*. Cape Town, Dakar, Nairobi, Oxford, Oslo: Pambazuka Press / Networkers SouthNorth / Dag Hammarskjöld Program at Volsenåsen.

Milojević, Ivana – Markov, Slobodanka (ur.) (2011). *Uvod u rodne teorije*. Novi Sad: Mediterran Publishing.

Miranović, Marko (2013). *Religijske osnove Gandijevog sistema nenasilja*. Beograd: Center for Good Governance Studies.

Miz, Roman (2007). *Verske zajednice u Srbiji*. Novi Sad: Ekumenska humanitarna organizacija.

Muhić, Maja (2004). Multiculturalism in Central and Eastern Europe: Challenge or Threat?. *Anthropology of East Europe Review*, 2: 37-45.

Nedović, Slobodanka (2005). Savremena feministička politika i uloga žena u porodici i društvu.

Neitz, Mary Jo (2004). Gender and Culture: Challenges to the Sociology of Religion. *Sociology of Religion*, 65 (4): 391-402.

Novaković, Borislav (2011). *Sociologija religije Slobodana Jovanovića*. Beograd: Službeni glasnik.

O'Connor, June (2000). The Epistemological Significance of Feminist Research in Religion. U: Ursula King (ur.), *Religion and Gender*, (45-64). Oxford: Blackwell.

Okin, Susan Moller (1999). *Is Multikulturalism Bad for Women?* New Jersey: Princeton University Press.

Pajvančić, Marijana, Pajvančić, Ana (2011). Rod i politika. U: I. Milojević, S. Markov (ur.), *Uvod u rodne teorije* (281-294). Novi Sad: Mediterran Publishing.

Park, Jerry Z. (2012). Preserving Ethnicity through Religion in America: Korean Protestants and Indian Hindus across Generations, by PYONG GAP MIN. *Sociology of Religion*, 73 (1): 93-94.

Pejanović, Snežana (1984). *Društvena jednakost i emancipacija žene*. Gornji Milanovac: Dečje novine/ Beograd: Prosvetni pregled.

Phillips, Anne (2007). *Multiculturalism without Culture*, Princeton: Princeton University Press.

Popis stanovništva, domaćinstava i stanova 2011. u Republici Srbiji. Stanovništvo. Nacionalna pripadnost. Podaci po opštinama i gradovima. Beograd: Republički zavod za statistiku.

Poznanović, Branislava (2002). Žena u pravoslavnoj veri. U: S. Savić (ur.), *Feministička teologija* (91-97). Novi Sad: Futura publikacije.

Promicer, Kristijan, (2004). „(Ne-) vidljivost skrivenih manjina na Balkanu. Neka teorijska zapažanja”. U: Sikimić, Biljana, ur. (2004). *Skrivene manjine na Balkanu*. Beograd: Balkanološki institut.

Putinja, Filip i Žoslin Stref-Fenar (1997). *Teorije o etnicitetu*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Radulović, Lidija (2006). Religija i rod: kritički osvrt na pristupe istraživanju. *Antropologija*: 74-84.

Rajzer, Elisabeta (2002). Uvod u feminističku teologiju. U: S. Savić (ur.), *Feministička teologija* (54-61). Novi Sad: Futura publikacije.

Ranković, Ljubomir (2009). *Žena – ikona crkve i blago sveta*. Šabac: Glas crkve.

Reid-Bowen, Paul (2011). *Religion and Gender*, 1 (10): 44-65.

Rihtman-Auguštin, Dunja (1998). *Etnologija svakodnevica*. Zagreb: Školska knjiga.

Rill 1866: Rill J. *Balgarskutu pravupisanji. Sas idna naviska*. Pešta, 1866. VIII, 48.

Rokai, Petar, Đere, Zoltan, Pal, Tibor. Kasaš, Aleksandar, (2002). *Istorija Mađara*. Beograd: Clio.

Rosenthal, Gabriele (1993). Reconstruction of Life Stories. Principles of Selection in Generating Stories of Narrative Biographical Interviews. *The Narrative Study of Lives*, 1 (1): 59-91. Thousands Oaks: Sage.

Roudometof, Victor (2014). *Globalization and Orthodox Christianity*. New York: Routledge.

Said, Edward W. (1994). *Culture and Imperialism*. London: Vintage.

Salys, Rimgaila (2001). Three-Rib Circus: Women and Historical Discourse in *Rebro Adama*. *The Russian Review*, 60 (4): 614–630.

Savić, Svenka (ur.) (2002). *Feministička teologija*. Novi Sad: Futura publikacije.

Savić, Svenka (2002). Interpretacija biblijskog teksta iz perspektive feminističke teologije: „Daj mi piti!“ Razgovor Isusa sa ženom iz Samarije. U: S. Savić (ur.), *Feministička teologija* (62-82). Novi Sad: Futura publikacije.

Savić, Svenka, Milinović Jelena (2011). *Misterije rodne ravnopravnosti i još ponešto...* Banja Luka: Helsinški parlament građana.

Savić, Svenka i Anić, Rebeka Jadranka (2009). *Rodna perspektiva u međureligijskom dijalogu u XXI veku*. Novi Sad: Ženske studije i istraživanja.

Savić, Svenka (2002). Frauen aus Minderheitengruppen in der Vojvodina. U: S. Kresoja (ur.), *Jačanje evropskog identiteta multikulture Vojvodine* (132-145). Novi Sad: Centar za politiku i evroatlansko partnerstvo, Graphy style.

Semprini, Andrea (1999). *Multikulturalizam*. Beograd: Clio.

Shin, Johhana (2006). Circumventing Discrimination: Gender and Ethnic strategies in Silicon Valley. *Gender & Society*, 20 (2): 177-206.

Sikimić, Biljana (2005). (ur.), *Banjaši na Balkanu. Identitet etničke zajednice*, Beograd: Balkanološki institut SANU.

Sikimić, Biljana (2007b). Etnolingvistički i sociolingvistički koncepti o manjinama na Balkanu, *Položaj nacionalnih manjina u Srbiji* (401-419). Beograd: SANU.

Sikimić, Biljana (2014). Romanians in Serbian Banat: Dynamic Epistemology. U: T. Kamusella, M. Nomachi (ur.), *The Multilingual Society Vojvodina. Intersecting Borders, Cultures and Identities*. (51-73). Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University.

Slovenska mitologija (2001). *Enciklopedijski rečnik*. redaktori: Svetlana M. Tolstoj, Ljubinko Radenković

Smit, Antoni D. (2010). *Nacionalni identitet: Beograd: XX vek*.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1998). Can the Subaltern Speak? U: C. Nelson and L. Grossberg (ur.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (66-111). London: Macmillan.

Stojaković, Gordana, (2012). *Rodna perspektiva u novinama Antifašističkog fronta žena (1945-1953)*. Novi Sad: Zavod za ravnopravnost polova.

Subotički, Dijana (2012). *Životne priče političarki iz Vojvodine*. Novo Miloševo: Banatski kulturni centar; Kikinda: Postpesimisti.

Šikić-Mićanović, Lynette (2012). *Skriveni životi. Prilog antropologiji ruralnih žena*. Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar.

- Šmale, Wolfgang (2011). *Istorija muškosti u Evropi (1450-2000)*. Beograd: Clio.
- Todorova, Marija (1999). *Imaginarni Balkan*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Todorova, Maria (1994). The Balkans: From Discovery to Invention. *Slavic Review*, 53 (2): 453-482.
- Tompson, Pol, (2012). *Glas prošlosti - usmena istorija..* Beograd: Clio.
- Tornov, Zigfrid (2012). Neželjeni kontakti. Međujezički i kulturni kontakti rumunskog i slovenskih jezika i njihovo obezvređivanje. *Interkulturalnost*, 3: 64-77.
- Tuana, Nancy (1993). *The Less Noble Sex: Scientific, Religious, and Philosophical Conceptions of Woman's Nature*. Bloomington. Indiana University Press.
- Ursula, King (2005). General Introduction: Gender-Critical Turns in the Study Of Religion. In: Ursula, King and Beattie, Tina (eds) *Gender, Religion and Diversity: Cross-cultural perspectives (1-9)*. London-New York: Continuum.
- Vasić, Slobodan (2014). *Analiza predstavljanja žene u listu Pravoslavlje*, Zbornik radova sa Prve međunarodne interdisciplinarnе konferencije za mlade istraživače u društvenim naukama, Novi Sad: Filozofski fakultet.
- Vasić, Slobodan (2013). Inquiring Women, Feminist and Muslim Identities: Post-Socialist Contexts in Bosnia and Herzegovina and Kosovo. *Interkulturalnost*, 6: 336-340.
- Vasić, Slobodan (2006). Dijalog između religijskih zajednica kao put ka pomirenju. U: *Licem ka budućnosti* (132-136). Beograd: OEBS: Misija u Srbiji. (zbornik nagrađenih radova)
- Vasić, Slobodan (2008). Desekularizacija kao posledica nereligijskih procesa. U: Č.Čupić, M. Vukomanović, M. Sitarski (ur.), *Religije Srbije – mreža dijaloga i saradnje* (175-180). Beograd: Beogradska otvorena škola.
- Vasić, Slobodan (2012). Propitivanje ženskih, feminističkih i muslimanskih identiteta: postsocijalistički konteksti u Bosni i Hercegovini i na Kosovu. *Interkulturalnost*, 4: 346-350.
- Vaus, David de and McAllister, Ian (1987). Gender Differences in Religion: A Test of the Structural Location Theory. *American Sociological Review*, 52 (4): 472-481.
- Vilenica, Ana (ur.) (2013). *Postajanje majkom u vreme neoliberalnog kapitalizma*. Beograd.
- Vučković, Marija (2007), Drugi u diskursu Marka Gurana, *Bŭlgarskite ostrovi na Balkanite*, Sofija: Figura, 205-218.
- Vučković, Marija (2010), Language and Religion among Bulgarian and Croatian Roman Catholics in the Serbian Banat, *Ottoman and Habsburg Legacies in the Balkans. Language and*

Religion to the North and to the South of the Danube River, Voß, Christian (ed.), München – Berlin 2010, 247-264.

Vuković, Ana (2009). Teorija kulturnog zaostajanja i društveni položaj žena u Srbiji. *Godišnjak za sociologiju*, 5: 113-131.

Walter, Gerry & Wilson, Susanne (1996) Silent partners: women in farm magazine success stories, 1934-1991. *Rural Sociology*, 61 (2): 227-248.

Wamalaa, Sarah, Ahnquista, Johanna, Mansdotte, Anna (2009). How do gender, class and ethnicity interact to determine health status? *Journal of Gender Studies*, 18 (2): 115–129.

West, Jackie (1978). Woman, sex and class. In: A. Kuhn and A. Wolpe (eds.), *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production* (220-253). London: Routledge and Kegan Paul.

Yuval-Davis, Nira (1997). *Gender and Nation*. London: Sage Publications.

Zaharijević, Adriana, Ivanović, Zorica, Duhaček, Daša (ur.) (2012). *Žarana Papić. Tekstovi 1977-2002*. Beograd: Centar za studije roda i politike, Fakultet političkih nauka, Rekonstrukcija Ženski fond, Žene u crnom.

Zimel, Georg (2008). Muška i ženska kultura. U: D. Marinković (ur.), *Georg Zimel (1858-2008)*. Novi Sad: Medditeran Publishing.

Бечева, Ничка (2007). За родниските названия в говора на павликяните в сръбски Банат, *Българските острови на Балканите*, София: Фигура, 146-169.

Букуров, Б (1970). Населъа у јужном Банату. У: Зборник Матице српске за природне науке, 39 (5-68). Нови Сад.

Цветков, Огнян и Калапиш, Аугустин (2010) *Съвременен български език и български палкенски език – буквар и читанка*. Държавната агенция за българите в чужбина, София

Джонова, Марина (2007), Удвояване на допълнението в говора на българите павликяни в Сърбия, *Българските острови на Балканите*, София: Фигура, 170-179.

Дуличенко (1981). Славянские литературные микроязыки. *Сов. Славяноведение*, 3, 86-98.

Дуличенко (2003-2004). *Славянские литературные микроязыки: образцы текстов*. Кол. авт. Тарт. Ун т, Каф. слав. Филологии. Тарту: Изд во Тарт. ун та, Т. 1-2

Ђорђевић Црнобрња, Јадранка (2011): *Наслеђивање између обичаја и закона*. Београд: Етнографски институт САНУ.

Иванова, Ценка, Н. Бечева (2003). Говорът и книжовноезиковата практика на българите католици от сръбски Банат. У: Иванова, Бечева (ур.), *Славистика* (7, 353-359). Београд.

Иванова, Ценка (2007), Статусът на българския език в Сърбия от социолонгвистичен и лингвокултурологичен аспект, *Българските острови на Балканите*, София: Фигура, 188–204.

Янкулов, Б (1961). *Преглед колонизације Војводине у XVIII i XIX веку*. Нови Сад.

Ликоманова, Искра (2007). Модел на езикомуникатива ситуация в павликянския говор на банатските българи в Сърбия. *Българските острови на Балканите*, София: Фигура, 137-145.

Милетич 1896: Милетич, Л. *Седмиградските българи*. СБНУ, 8: 153-256.

Милетич 1897: Милетич, Л. *Заселението на католишките българи в Седмиградско и Банат*. – СБНУ, 14, 284-543.

Милетич 1900: Милетич, Л. *Книжнината и езикът на банатските българи*. СБНУ, 16-17: 405-481.

Милетич 1987: Милетич, Л. *Изследвания за българите в Седмоградско и Банат*.

Митровић, М. (1984). Населѡвање и колонизација Војводине 1690-1945. *Годишњак друштва историчара Војводине за 1982. годину* (сепарат), Нови Сад.

Младенова Параскова, Маринела (2012). Езикът на българите от румънски Банат в най-ново време. Динамика и тенденции. У: *Legendák, kódexek, források: Tanulmányok a 80 esztendőс Н. Tóth Imre tiszteletére*, Szeged: JATEPress.

Младенова, М. (2005). Об злектронном издании корпуса болгарских диалектных текстов из Румынии. У: *Языки и диалекты малых этнических групп на Балканах*, (99-109). Санкт-Петербург-Мюнхен.

Монев 1976: Монев, П. Периодичният печат на банатските българи. *Български журналист*, 1976, 5.

Палашев, Г (1906-1907). *Из живота и обичаите на банатските българи*. У: СБНУ НК, 22-23, 1: (1-16). София.

Стойков, Стойко (1958а). *Сърбохърватски влияния върху банатския говор*. – В: *Български език*, 4-5: 357-370.

Стойков, Стойко (1958б). Румънски влияния върху лексиката на българския банатски говор. У: *Omagiu lui Iorgu Iordan*. (821-830). Bucuresti.

Стойков, Стойко (1959). Унгарски заемки в банатския говор. – У: *Език и литература*, 3: 176-190.

Стойков, Стойко (1960). Говорът на с. Бешенов в Банат. У: *Български език*, 2-3: 188-217.

Стойков, Стойко (1961). Немски заемки в банатския говор. В: *Език и литература*, 6: 19-29.

Стойков, С. (1967). *Банатският говор*. София.

Стойков, С. (1968). *Лексиката на банатския говор*. София.

Телбизов, Кароль, Векова-Телбизова Мариа (1963). Традиционе: бит и култура на банатските българи. У: *СбНУНК*, LI, София.

Телбизов (1984а). Банатската българска книжина. У: *Литературна мисъл*, 2: 132-137.

Телбизов (1984б). Българското просветно дело в Банат през XVIIIи XIX в. У: *Исторически преглед*, 1: 63-84.

Телбизов, Векова, Люлношев, 1996: Телбизов, К, Векова, М, Люлношев, М. *Българското образование в Банат и Трансилвания*. София, 1996.

Тишева, Йовка (2007), Синтактични особености в говора на банатските българи в Сърбия, *Българските острови на Балканите*, София: Фигура, 155–169.

Узенова, Елена (2007), Современное состояние говора и народной культуры в Бело Блато, Банат, *Българските острови на Балканите*, София: Фигура, 180-187.

Вучковић, Марија (2008), Болгары — это мы или другие? (Само)идентификация павликян из Баната, *Etnolinwistyka* 20, Lublin 2008, 333–348.

Здравковић, Данијела (2009). Транзиција и улога жене у примарној социјалној мрежи. *Годишњак за социологију*, 5: 171-184.

3. Izvori

Berez, Imre (1851). *Manachija kathehismus za katolicsanske paulichiane*. Temišvar. Štampa Jos Beichel.

Historia Domus (1740-) – dokument katoličke parohije, prvi dokument Bugara Palčana po osnivanju Starog Bešenova, napisan na latinskom jeziku. Sadrži informacije o stanju zajednice, popise lica, spiskove rođenih, krštenih i venčanih i druge važne informacije.

Ivančov, Karolj-Matej (1994). *Eminesku Mihail – Poezija: zbirka izabranih pesama na rumunskom i njihov prevod na banatsko bugarskom*,

Ivančov, Karol-Matej i Ivančov, Ana-Karolina (2004). *Banátsći balgarsći folklore, II tom, paremiologija – poslovice i pogovorci*.

Ivančov, Karol-Matej, Ivančov, Ana-Karolina (1993). *Banátsći balgarsći folklore, I tom - Narodne pesme*.

Ivančov, Karol-Matej (2013). *Čovekove žalbe – poezija*.

Ivančov, Margareta (2009). *Istorijata i tradicijite na balgarskotu malcinstvu ud Rumanija*.

Kalapiš, Augustin i Ognjen, Cvetkov (2010). *Savremeni bugarski jezik i bugarski palčenski jezik – bukvar i čitanka*. Sofija: Državna agencija za Bugare u inostranstvu.

Kalapiš, Augustin i Vasilčin Doža, Magdalena (2011). *Ivanovački zbornik sa istorijom palčenstva*.

Kalapiš, Augustin (2014). *145. godina od doseljavanja banatskih Bugara-Palčena u Ivanovo*. Temišvar: Mirton.

Ivanovački dobošar – multijezični bilten, Ivanovo; Mesna zajednica Ivanovo. Broj 23/2012; 25/2013.

Калaпиш, Августин, Магдалена Василчин Дожа (2011). *Ивановачки зборник са историјом Палченства*. Панчево. Историјски архив.

Калaпиш, Августин (2015). *140 година Основне школе „Моша Пијаде” у Иванову (1875 – 2015)*. Панчево: Grafos Internacional d.o.o.

Караджова Светлана (2009). *Родовата памет на банатските българи*. Дружество на банатските българи в България.

Караджова Светлана (2010). *Родовата памет на банатските българи– част II*. Дружество на банатските българи в България.

Караджова Светлана (2012). *Родовата памет на банатските българи– част III*. Дружество на банатските българи в България.

Katuličansku mulitvenu knjigče (1990). Timišvarskotu varhovnu puglavarstvu na čarkvata, Timišoara.

Katoličansći rimsći kalindar: 2016. godina.

- Kelčov, Elena (2010). *Svetlost milosti*.
- Kerčova-Pacan, Lulu i Velčov, Dede (2013). *Bukurešt izbliza*.
- Lebanov, Anton. *Sabuždenji*.
- Literaturna miselj* – spisanji na balgarskotu družstvu ud Banat – Rumanija. Timišvar: broj 1/1990; 1 (105)/2008; 4 (108)/2008; 5 (121)/2009; 3-4 (131-132)/2010; 3-4/2013.
- Markov, Miki (2013). *200 gudini u Banata - 1738-1938: života i običajete na banatscite balgare*.
- Markov, Miki (2010). *Ogledalo duše I, II i III*.
- Markov, Miki (2013). *Bišnova preku vremeto. Mirton. Timišvar*.
- Markov, Miki (2010). *Antologija na banatskata balgarska literatura. Timišvar:Mirton*.
- Markov, Nicolae, Calin, Claudiu (2014). *Čarkvite na banatscite balgare. Timisoara: Mirton*.
- Markov, Miki (2010). *Banatscite balgarsci prikazci - Tom I, II i III*.
- Markov, Nicolae (2013). *200 gudini u Banata - 1738-1938: života i običajete na banatscite balgare*. Timisoara: Mirton.
- Markov, Nicolae (2013). *Jubileul a 200 de ani de la asezarea bulgarilor in Banat: 1738-1938*. Timisoara:Mirton.
- Naša glas* – organ na balgarskotu družstvu ud Banat - Rumanija. Broj 11/2007; 9/2009; 23-24/2013; 18/2014; 20/2014; 21/2014; 22/2014; 23/2014; 1/2015; 22/2015; 23-24/2015.
- Položaj žena u nacionalnim savetima nacionalnih manjina u Srbiji*. Pokrajinski ombudsman, OEBS.
- Presveta krunica* (2011).
- Svetotu Pismu Novija Zákun* (1998). prevod Vasilčin, Ján, Đuka Augustinov.
- Telbis, Karolj (1938). *200 gudini u Banata: 1738-1938*. Timisoara: Banatsci balgarsci glasnić.
- Telbis, Peri (2015). *O mom detinjstvu*.
- Telbis, Peri (2012). *Monografija sela Telepa*.
- Vasilčin, Jan. *Bišnuvenete i tejnata crkva*.

Vasilčin, Jan. *Náš biskup Nikola Stanislávič*.

Vasilčin, Jan (2013). *Dugadjáji ud istotijata na balgarete i na balgarete-palcene*. Timisoara: Editura WALDPRESS.

Vasilčin, Ján. *Náš biskup Nikola Stanislávič*. Editura WALDPRESS.

Vrbovsky, Samuel (ur.) (2015). *Ročenka Slovenskej a.v. cirkvi v Srbsku LIX 2015 s prílohu kalendara na priestupny rok 2016*. Novi Sad: Biskupski ured Slovačke evangelističke a.v. crkve u Srbiji.

Банатски българи/Banátscí balgare/Bulgarians from Banat
<https://www.facebook.com/groups/113506660503/>

БЪРДАРСКИ ГЕРАН- обичам това село!
<https://www.facebook.com/groups/bardarski.geran/>

BELO VLATO <https://www.facebook.com/groups/belo.blato/>

Дружество на банатските българи в България <http://falmis.org/>

Emisija na banatsko-bugarskom na Radio Temišvaru <http://nicoletaciocani.blogspot.rs/>

Emisija na banatsko-bugarskom jeziku na Televiziji Arad
<https://www.youtube.com/watch?v=v0lc7f2O8qY>

Ivanovo Fotografije <https://www.facebook.com/Ivanovo-Fotografije-774256392667443/?fref=ts>

Kulturnata Kašta-Stár Bišnov
<https://www.facebook.com/CaminulCultural.DuDestiiVechi/?fref=ts>

PALĆENSKU DRUŽSTVU <https://www.facebook.com/groups/545461675466647/>

Sveta ud pokraj namu – a blog written in Banat Bulgarian Language for Banat Bulgarians worldwide <http://starbisnov.blogspot.rs/>

Sajt Starog Bešenova <http://starbisnov.ro/>

Вестник Фалмис <http://falmis.org/dokumenti/vestnik-falmis>

PRILOZI

1. Osnove za razgovor na banatsko-bugarskom, srpskom, književnom bugarskom i rumunskom jeziku

PROCEDURA ZA POLUSTRUKTURIRANI INTERVJU U RUMUNIJI NA BANATSKO-BUGARSKOM JEZIKU

A) LIČNA KARTA

1. Biografski podaci

Kolku gudini imat?

Sas kako se zanimat?

Kuja škula sti zavaršl? Kaće ij menalu vaštu školvanji?

Isprekázvajt na kasu vaštu detinjstvu.

Sti užénati ? Kolku gudini sti imali za ženidbata?

Da li sti se užénali ud libov ?

Imat li dicá?

2. Porodično poreklo

Kako znájtí ud vašta familja po-starijte (bába, ded)?

Iprekázvajt neštu za vaše rodnici sas kako sa se zanimali?

Kaće sti se slágali sas rodnice sas baštata ,a kaće sas májčata vu?

Koj jazić se hurtuva u kašt, u familjata?

3. Odnos prema deci i rodne uloge

Kolku brájće,sistri sti bli- vu ima?

Kaće sa se vaspital mažćite a kaće žensćite dicá?

4. Odnosi sa drugim etničkim grupama

Da li u vaštu mestu žuvejat i drugjije etnićí zajednici? Da li pámtit kad sti bli dite da li sti imál baj na nacionálnata osnuva sas Rumánete, Madžerete i drugjete, ali ij blo po- više sloga i zájedništvu?

Sas kogu sti náj-više drugaruvali, vaše rodnici sas kuja nácija?

B) PORODIČNA RELIGIJSKO-KONFESIONALNA PRIPADNOST

1. Konfesionalno poreklo

Da li se po-starijte ,bába ded bli vernici. Hodli li se na misa po častu ,ali sam neku pać?

Da li se i vám mámlu u čarkvata na misa?

2. Katolički običaji

U kaštu se slávi Kolada i Velikdene? Još nek práznić?

Da li sti krašteni kača dite?

3. Običaji iz životnog ciklusa

Kakve se običájete za ženidbata?

Kakvi se običájete gá se rudat dicáta? Kaće se glade na takvizi dogágjái?

Da li ij saštu ga se rudi monče ,ali mumiče?

Balgarete –palćenete pučinatite zarávet li se baška u grobištata?

Da li se na pámitnika ispisvati imetata na palćenscí,ali na balgarscí?

4. Verovanja u natprirodna bića i pojave, tradicionalna religioznost

Kakvi prikazći sa prekázvali bába ,ded katu sti bli manen?

C) RELIGIOZNOST ISPITANIKA/CE I KONTEKST CRKVE

1. Religioznost

Da li sti Vija puožni?

Koj vu ij upatill u verata ,čarkvata ,rodnicite familjata,kumšijete ali prijateljete?

Hodid li čast pate na misa?

Da li slávit Koladata i Velikdene?

Kollku pate se molit?

Da li se prečistvati?

2. Položaj Palćana u Katoličkoj crkvi

Da li ij misnika u váštu mestu Palćenin?

Zalága li se čarkvata za právdata na palćenete/ zapázva li se jazika?

Kaće Vatikáne glade na Palćenete u Rumánija?

Kaće se slagat u čarkvata sa s drugijete náciju?

Da li sti hodli na Marija Rádna?

Hodit li u drugijete katuličanscí župániji u Rumánija, ali udvan daržavata

(Madžerku,Sarbija,Harvatsku)?

3. Služba na maternjem jeziku i veronauka

Da li ima službi na palćenscí jazic? Ima li dosta čarkovni kinigji na palćenscí jazic?

Da li dicáta hodat na veronáuka?

Da li dicáta hurtuvat palćenscíja jazic?

4. Rodna perspektiva u religiji i crkvi

Kakaj státus imat žinite u čarkvata?

Da li ij žinata upuštvana za dosta u čarkvata ,kača mažjete?

Kako mislit ud tuj da misnika badi žina?

Mislit li da žinata ima znanjé da tumači Biblijata(na misata u školata)?

Da li bi puddaržel da žina badi u čarkovnija odbor?

C) INTERETNIČKI KONTEKST

1. Praznovanje i međusobno posećivanje

Pukanvat li gustenete za verćite práznici da vu badat gustene i unez ud druga nácija i vera(pravoslávna vera)?

Za kuje práznici hodit idnije vaz drugjete (svábdi,imendenj....)?

Da li u vašta familja ima i običaje ud druga nacija (aku ima zašto ij tuj taj)?
Da li b i se uženali ,ali duzvulil na vaštu dite da se užen za nekugu ud druga vera i nacija?
Možit li neštu da ubadit ud praznikuvanjet u vaštu sélu?

2. Odnosi sa Palćanima u Srbiji, Bugarskoj i Rumuniji

Da li imat vraska sas palćenete ud drugijje selá u Rumánija, Sarbija i Balgárijia?
Idna grupa palćene sa se varnali u Balgárijia kako mislit ud tuj?

3. Poznavanje jezika

Dnés se u vašta familja hurtuva palćensci?
Da li hurtuvat na još nek jazić ?

D) DRUŠTVENI STAVOVI O POLOŽAJU ŽENE U DRUŠTVU I PORODICI

1. Vaspitanje dece, brak/porodica, nasleđivanje imovine

Koj naj-više vaspitva ditet u familjata?
Kaće se uči maškot, a kaće ženskot dite?
Maža i žinata imat li saštu pravu u ženidbata?
Kaće delit rabotata u kašti sas čeleka vu?
Možit li da ubadit neku hurta ud rabotata na nivata , kako rábuti žinata, a kako čeleka?
Mislit li či žinata treba da badi sám domačica?
Imat li slobudnu vreme za sébe?
Da li žinite nasleđvati imánjtu saštu kača mažijete?

2. Rodni aspekt poslova i zanimanja

Vervat li či pustujeva mažka i žénska rabota ,aku ima kuja?

E) ŽIVOT U SOCIJALIZMU, TRANZICIJI, EVROPSKOJ UNIJI

1. Opšta zapažanja: socijalizam/komunizam

Kako ste živeli za vreme socijalizma/komunizma?
Kako ste živeli posle 1989. godine? Kako živite od kad je Rumunija u Evropskoj uniji?
Da li idete na glasanje?
Da li idete na putovanja, godišnje odmone, vikende?

2. Rodni odnosi

Da li su drugačiji odnosi između muškarca i žene u socijalizmu i danas? (brak, domaćinstvo, zaposlenost žena, slobodno vreme)

3. Položaj crkve i Bugara Palćana u socijalizmu i danas

Kako je pre socijalizam gledao na crkvu, a kako danas?
Da li se promenio položaj Bugara Palćana u odnosu na vreme socijalizma?

F) ZAKLJUČNA PITANJA

Šta je najviše uticalo na Vaš život?
Da li biste nešto izmenili u svom životu sada, ako biste mogli?
Planovi za budućnost, šta je želela/želeo u životu, šta je ispunio/la, a šta nije

PROCEDURA ZA POLUSTRUKTURIRANI INTERVJU U SRBIJI NA SRPSKOM JEZIKU

A) LIČNA KARTA

1. Biografski podaci

Vaše ime je?

Koliko imate godina?

Čime se bavite, koje Vam je zanimanje?

Završena škola (kako je proteklo Vaše školovanje)

Pričajte mi o Vašem detinjstvu

Oženjeni/udati ste? (godine prilikom sklapanja braka)

Da li ste voleli svog/svoju suprugu/ica?

Imate li i koliko dece?

2. Porodično poreklo

Da li znate nešto o poreklu svoje porodice (babe, dede i stariji)?

Ispričajte mi nešto o porodici, čime su se bavili roditelji?

Kakav ste imali odnos sa ocem, a kakav s majkom?

Kojim jezikom se govorilo u porodici?

3. Odnos prema deci i rodne uloge

Koliko vas je bilo braće i sestara?

Kako su se vaspitavala muška i ženska deca?

4. Odnosi sa drugim etničkim grupama

Da li u Vašem mestu žive i druge etničke grupe? Pamтите li iz detinjstva više problema na nacionalnoj osnovi (Mađari, Srbi) ili više slogu i zajedništvo? Sa kim su se najviše družili Vaši roditelji (u etničkom smislu) sa kojim porodicama?

B) PORODIČNA RELIGIJSKO-KONFESIONALNA PRIPADNOST

1. Konfesionalno poreklo

Da li su stariji bili (roditelji, babe i dede) religiozni? Da li su odlazili u crkvu i koliko često?

Da li su Vas vodili sa sobom?

2. Katolički običaji

U kući su proslavljani Božić i Uskrs? Još neki crkveni praznici?

Da li ste kršteni kao dete?

3. Običaji iz životnog ciklusa

Opišite mi kakvi su običaji prilikom sklapanja braka?

Običaji sa novorođenčadima, kakva pažnja se tome pridaje?

Da li se isto gleda na novorođenčce ako je dečak ili ako je devojčica?

Groblje - da li su natpisi na spomenicima na palčenskom ili na nekom drugom jeziku?

C) RELIGIOZNOST SAGOVOVIKA/CA I KONTEKST CRKVE

1. Religioznost

Da li ste Vi religiozni?

Ko vas je uputio na crkvu? (roditelji, rodbina, prijatelji, komšije)?

Koliko često idete u crkvu?

Da li slavite Božić i Uskrs?

Koliko često se molite?

Da li se pričešćujete?

2. Katoličko sveštenstvo

Obraćali ste se sveštenicima radi pružanja određenih verskih usluga (krštenje, svadba, sahrana)?

O čemu još razgovarate sa sveštenikom?

3. Položaj Bugara Palćana u Katoličkoj crkvi

Da li je sveštenik u Vašem mestu Palćanin?

Bori li se crkva za status i prava Bugara Palćana (jezička, kulturna)?

Kako Vatikan gleda na Palćane u Srbiji?

Kakva su Vaša iskustva u crkvi sa Mađarima?

Da li posećujete druge katoličke župe u Srbiji ili izvan zemlje (Rumunija, Mađarska, Hrvatska, Bugarska...)?

4. Služba na maternjem jeziku i veronauka

Da li ima bogoslužjenje na palćanskom dijalektu?

Deo bogoslužbenih knjiga preveden je na palćanski ili ne?

Da li Vam deca pohađaju veronauku?

Da li poznaju deca palćanski jezik?

5. Rodna perspektiva u religiji i crkvi

Kakav je po Vašem mišljenju položaj žena u crkvi?

Smatrate li da žene imaju znanja da tumače Bibliju (na službi, u školi)?

Da li biste podržali da žena bude predsednica verskog odbora?

Šta mislite o tome da sveštenik bude žena?

D) INTERETNIČKI KONTEKST: BUGARI PALĆANI IZVAN SRBIJE I DRUGE ETNIČKIH GRUPE

1. Praznovanje i međusobno posećivanje

Pozivate li za verske praznike pripadnike drugih nacionalnih grupa, pravoslavce? A oni Vas?

Za koje praznike se posećujete (imendan, svadba)?

Da li su u Vašoj porodici prisutni (narodni ili verski) običaji druge nacionalne grupe? Zbog čega je to tako?

Venčali biste se ili biste dozvolili Vašem detetu da se venča sa nekim ko je druge vere ili vaše nacionalnosti?

Možete li opisati vašare i druge kulturne manifestacije u selu?

2. Odnosi sa Bugarima Palćanima u Srbiji, Rumuniji i Bugarskoj

Da li imate kontakte sa Palćanima iz drugih sela u Srbiji, iz rumunskog Banata, Bugarske?

Jedna grupa Palćana se vratila u Bugarsku - šta mislite o tome?

3. Poznavanje jezika

Danas se u Vašoj porodici govori palćanski?

Da li poznajete još neki jezik?
Jezik sporazumevanja sa pripadnicima drugih etničkih grupa?

E) DRUŠTVENI STAVOVI O POLOŽAJU ŽENE U PORODICI I DRUŠTVU

1. Vaspitanje dece, brak/ porodica, nasleđivanje imovine

Kako se vaspita muško, a kako žensko dete?
Smatrate li da su žena u muškarac ravnopravni u braku?
Smatrate li da žena treba da bude jedino domaćica?
Kako delite poslove sa mužem/ženom?
Da li imate vreme za sebe (slobodno vreme)?
Da li žene u vašem selu nasleđuju imovinu jednako kao i muškarci?

2. Rodni aspekt zanimanja

Da li verujete da postoje muški i ženski poslovi (i zanimanja)?
Ako ima, možete da ih nabrojite?

F) ŽIVOT U SOCIJALIZMU, TRANZICIJI, EVROPSKOJ UNIJI

1. Opšta zapažanja: socijalizam/komunizam

Kako ste živeli za vreme socijalizma/komunizma?
Kako ste živeli u vremenu od 1990 do 2000? Kako živite u vremenu tranzicije?
Da li idete na glasanje?
Da li idete na putovanja, godišnje odmore, vikende?

2. Rodni odnosi

Da li ima promena u odnosima između muškarca i žene pre (socijalizam) i danas? (brak, domaćinstvo, zaposlenost žena, slobodno vreme)

3. Položaj crkve i Bugara Palćana

Kako se pre (socijalizam) gledalo na crkvu, a kako danas?
Da li se promenio položaj Bugara Palćana u odnosu na vreme socijalizma?

E) ZAKLJUČNA PITANJA

Šta je najviše uticalo na Vaš život?
Da li biste nešto izmenili u svom životu sada, ako biste mogli?
Planovi za budućnost, šta je želela/želeo u životu, šta je ispunio/la, a šta nije

* * *

PROCEDURA ZA POLUSTRUKTURIRANI INTERVJU U RUMUNJI NA RUMUNSKOM JEZIKU

Procedura pentru interviu semistruktural în România / Beșenova veche

A) Buletin de identitate

1. Date biografice

Numele D-voastră este?

Câția ani aveți?

Care este profesia D-voastră?

Școala care ați terminat-o? (descrieți școlarizarea)

Descrieți copilăria voastră

Sânteți căsătoriți? (la ce vârstă v-ați căsătorit)

Ați fost îndrăgostiti de soț/soția D-voastră?

Aveți și câți copii aveți?

2. Arborele genealogic

Știți ceva despre proviniența familiei D-voastre (bunici, înaintași)

Povestiți-mi ceva despre familia D-voastră, cu ce s-au ocupat părinții?

Care au fost relațiile cu tatăl și care cu mama?

În ce limbă se vorbea în familie?

3. Relația între copii și rolul genului

Câți frați și surori ați fost la părinți?

Cum s-au educat băieții și cum fetele? A fost vreo diferență?

4. Relațiile cu alte grupuri etnice

În localitatea voastră trăiesc și alte grupuri etnice? Țineți minte din copilărie că au fost probleme în bază națională cu Românii, Ungurii sau alții? Sau a fost mai mult înțelegere între grupurile etnice? Cu cine au prietenit părinții voștri (când este vorba de grupuri etnice)?

B) Apartenența religioasă-confesională a familiei

1. Proveniența confesională

Au fost părinții și bunicii voștri religioși? Mergeau la biserică și cât de des?

Am mers cu ei și voi la biserică?

2. Obiceiuri catolice

Ați sărbătorit în casă Crăciunul și Paștele? Ați mai sărbătorit și alte sărbători?

Dacă sânteți botezați ca copil?

3. Obiceiuri din ciclul vieții

Descrieți-ne obiceiurile de cununie?

descrieți-ne obiceiurile la noul născut, ce importanță li se dă?

Este acelaș lucru dacă se naște băiat sau fetiță?

Dacă Bulgarii pălceni se înmormântează în cimitir aparte sau nu?

Dacă inscripțiile pe crucile din cimitir sânt în dialectul palcen sau în limba literară bulgară?

4. Credința în ființe și aparențe supranaturale, relegia tradițională

Ce povestiri v-au povestit bunicii când erați copil?

În casa voastră s-au povestit povești cu zâne, vrăjitoare, vampiri, însemnătatea viselor?

C) Cât sânteți de riligios/oasă și contextul bisericii

1. Religizitatea

Sânteți religioși?

Cine va îndrumat spre religie și biserică? (părinții, rudele, prietenii, vecinii)?

Cât de des mergeți la biserică?

Sărbătoriți Crăciunul și Paștele?

Cât de des vă rugați?

Dacă vă cumincați?

2. Comportarea clerului catolic

Va-ți adresat popilor pentru unele servicii religioase (botez, căsătorie, înmormântare)?

Despre ce mai discutați cu preotul?

3. Poziția Palcenilor în Biserica catolică

Este preotul din localitatea voastră Palcen?

Se luptă biserica pentru drepturile Bulgarilor palceni (lingistice, culturale)

Cum este relația Palcenilor din România cu Vaticanul?

Care sânt experiențele voastre în biserică cu Ungurii?

Ați vizitat locul sfânt Maria Radna?

Ați fost în pelerinaj în alte jupe catolice în România sau alte țări (Serbia, Ungaria)?

4. Sfânta slujbă în limba maternă și orele de religie

Aveți sfânta slujbă în dialectul palcen?

Cărțile religioase (o parte) sânt traduse în dialectul palcen sau nu?

Merg copiii D/voastră la ore de religie?

Vorbesc copiii dialectul palcen?

5. Prspectiva genului în religie și biserică

Care este poziția femeii în biserică? Credeți că femeia este respectată în biserică și că are aceleași drepturi ca și bărbații?

Ce părere aveți ca preotul să fie femeie?

Credeți că femeile au cunoștințe să tălmăcească Biblia (la slujbă, la școală)?

Ați susține o femeie să devină președinte al comitetului bisericesc?

D) Contextul interetnic : Palceni în afara Serbiei și alte grupuri etnice

1. Aniversări și vizite reciproce

Invitați la sărbătorile religioase și aparțineți ai altor grupuri etnice, ortodoxi ?
Vă invită ei pe voi? De care sărbători vă faceți vizite (ziua numelui, nunți...)?
Dacă în familia voastră sânt prezente obiceiuri a altor grupuri etnice? De ce?
V-ați cununa sau ați permite copilului vostru să se cunune cu cineva care este de altă credință sau naționalitate?
Puteți să descrieți târgurile sau alte manifestări culturale din localitatea voastră?

2. Relațiile cu Palcenii din Serbia, România și Bulgaria

Dacă aveți contacte cu Palcenii din alte localități din România, Banatul sârbesc sau Bulgaria?
Ce credeți unde este locul de baștină al Palcenilor - Bulgaria, România, Serbia?
Un grup de palceni s-a întors în Bulgaria – ce credeți despre aceasta?

3. Cunoașterea limbii

Astăzi în familia voastră se vorbește dialectul palcen?
Mai vorbiți o altă limbă?
Care este limba prin care vă înțelegeți cu reprezentanții altor grupuri etnice?

E) Părerile sociale despre poziția femeii în familie și societate

1. Educarea copiilor, căsnicia/familia, urmarea averii

Cine cel mai mult educă copiii în familie?
Cum se educă băieții și cum fetele?
Credeți că femeia și bărbatul sânt egali în drepturi în căsnicie?
Cum împărțiți munca în familie cu bărbatul?
Puteți să-mi descrieți munca în câmp – care lucruri le fac femeile și care bărbații?
Credeți că femeia trebuie să fie doar gospodină?
Aveți timp liber?
Dacă femeile din localitatea voastră urmează averea familie în aceeași măsură ca și bărbații?

2. Aspectul profesiilor de gen

Credeți că există profesii bărbătești și femești?
Dacă există puteți să le enumerați?

F) Viața în socialism (Comunism), perioada de tranziție, Uniunea europeană

1. Privire generală: socialism/ comunism

Cum ați trăit în socialism/comunism?
Cum ați trăit după 1989? Cum trăiți de când România este în Uniunea Europeană?
Mergeți la vot?
Călătoriți de concediu, weekenduri?

2. Relațiile de gen

Dacă diferă relațiile între bărbați și femei în socialism și astăzi? (căsnicia, casa, angajamentul în câmpul muncii, timpul liber)

3. Poziția bisericii și a Bulgarilor palceni în socialism și astăzi

Cum a fost tratată biserica în timpul socialismului, cum astăzi?
Dacă s-a schimbat poziția Bulgarilor palceni în comparație cu perioada socialismului?

G) Întrebări concluzii

Ce a influențat cel mai mult asupra vieții voastre?

Dacă ați putea ce ați schimba în viața voastră?

Planuri de viitor, ce ați dori în viață, ce dorințe vi s-au împlinit și ce nu

* * *

PROCEDURA ZA POLUSTRUKTURIRANI INTERVJU U BUGARSKOJ NA KNJIŽEVNOM BUGARSKOM JEZIKU

Университет в Нови Сад

АСИМСИ: Асоциация на центровете за интердисциплинарни и мултидисциплинарни
изследвания; Център за изследване на половете

1. Биографски данни

Вашето име е?

На колко години сте?

С какво се занимавате/професия?

Завършено образование? Какво?

Разкажете за Вашето детство.

Омъжена ли сте/женен ли сте? (На колко години сте се омъжили/оженили)?

Обичахте ли мъжа/жена си като се омъжихте/оженихте?

Имате ли деца? Колко?

2. Семейен произход

Разкажете ми за бабите, дядовците и други стари хора от Вашия род.

Разкажете ми нещо за своите родители.

Какви са били отношенията с баща Ви? С майка Ви?

На какъв език говорихте в семейството си (спомени от детството).

3. Отношение към децата според пола им

Колко братя и сестри бяхте/сте в семейството?

Има ли разлика във възпитаването на момичето и момчето в семейството?

4. Връзки с православните българи

Имате ли детски спомени за връзки с православните българи?

Те по-други ли са от Вас?

5. Павлияните спрямо други етнически групи

Живеят ли във Вашето село представители на други етнически групи?

РЕЛИГИЯТА В СЕМЕЙСТВОТО

Бяха ли религиозни Вашите родители, баба и дядо; ходеха ли на църква?
Водеха ли Ви със себе си?

Католически обичаи

Празнувате ли къщи Коледа и Великден? Кога е Коледа?
Кръстени ли сте в църква?

Обичаи – житейски цикъл

Опишете ми обичаите по време на сватбата.

Опишете ми обичаите, когато се роди дете.

Същите ли са когато се роди момиче и момче?

Надгробните паметници са с надписи на павлиянски или на книжовен български език?

Вярвания – езически

Във Вашето семейство разказваха ли се приказки за самовили, вещици и вампири?

РЕЛИГИОЗНА ПРИНАДЛЕЖНОСТ

Религиозни ли сте? Молите ли се? Ходите ли на църква?

Виe празнувате ли Коледа и Великден/Възкресение?

Причестявате ли се?

Изповядвате ли се на свещеник?

Свещеникът във Вашето село павлиянин ли е?

Как се отнася католическата църква към павлияните?

Посещавате ли други католически места в България или извън нея?

Какви са отношенията Ви с православните българи?

Ходите ли си на гости?

Вероучение на майчин език

Има ли богослужение на павлиянски? Богослужебни книги на павлиянски?

Имат ли децата часове по вероучение в училище?

Мъжете и жените в църквата

Според Вас жените равноправни ли са с мъжете в църквата?

Може ли жена да бъде свещеник?

Може ли жена да бъде председател на църковното настоятелство?

ЕТНИЧЕСКИ КОНТЕКСТ

Бихте ли сключили брак /или Вашето дете/ с представител на друга вяра или народ?

Може ли да опишете сбор/панаир/културни събития във Вашето село?

Имате ли контакти с павлияните от Банат?

Според Вас трябвало ли е всички павликяни да се върнат в България?
Говори ли се във Вашето семейство на павликянски диалект?
Знаете ли друг/и език/езици?

ПОЛОЖЕНИЕ НА ЖЕНАТА В СЕМЕЙСТВОТО И ОБЩЕСТВОТО

Равноправни ли са жената и мъжът в брака?
Жената само домакиня ли трябва да бъде?
Как делите домашната работа с мъжа/жена си?
Имате ли лично време за себе си?
Мъжете и жените по еднакъв начин ли наследяват земя, къща и др.?
Има ли мъжка и женска работа?

ЖИВОТЪТ ПО ВРЕМЕ НА СОЦИАЛИЗМА // ЕВРОПЕЙСКИЯ СЪЮЗ

Как живеехте по време на социализма?
Как живяхте по време на прехода / след 10.11. 1989?
Как живеете в Европейския съюз?
Ходите ли на почивка, на пътувания, екскурзии?

Има ли разлика в отношенията между мъжа и жената по време на социализма и сега?
Как социализмът гледаше на църквата?
Как днес държавата се отнася към църквата?

ЗАКЛЮЧИТЕЛНИ ВЪПРОСИ

Кое оказва най-голямо влияние върху Вашия живот досега?
Бихте ли променили нещо, ако можехте?
Какви планове имате за бъдещето си?

2. Demografske kartice

Rumunija

Pol: muški
Starost: Rođen 1961. godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Temišvar/Bešenovo
Bračni status: neoženjen
Imena dece/unuka: /
Etnicitet:
Religioznost: vernik, ali uvažava i druge religije. Odlasci u crkvu: za velike praznike kada odlazi kod majke na selo; nikada nije bio u Mariju Radnu.
Obrazovanje: Visoka stručna sprema
Status: zaposlen.

Pol: ženski
Starost: Rođena 1961. godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Temišvar/Brešća
Bračni status: udata. Muž Banatski Bugarin. .
Imena dece/unuka: banatsko-bugarska.
Etnicitet: jezik u kući banatsko-bugarski.
Religioznost: vernica, moli se 3 dnevno. Odlasci u crkvu: nedeljom, povremeno i tokom radne nedelje. Ide na hodočašća, a u Mariju Radnu svake godine.
Obrazovanje: srednja stručna sprema.
Status: penzionerka.

Pol: ženski.
Starost: Rođena 1966. god.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Temišvar/Deta.
Bračni status: razvedena.
Imena dece/unuka: banatsko-bugarska.
Etnicitet: jezik u kući banatsko-bugarski.
Religioznost: veruje u Boga koji pripada svim religijama.
Obrazovanje: Visoka stručna sprema
Status: zaposlena.

Pol: ženski
Starost: Rođena 1937. godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Temišvar/Bešenovo.

Bračni status: udovica. Muž je bio etnički Rumun.
Imena dece/unuka: banatsko-bugarska/rumunska.
Etnicitet: jezik u kući, rumunski i banatsko-bugarski.
Religioznost: vernica, svako veče se moli, nedeljom ide u crkvu. Pričešćuje se i ispoveda, ide na hodočašća.
Obrazovanje: osnovna škola.
Status: penzionerka.

Pol: muški
Starost: Rođen 1959. godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Temišvar/Bešenovo.
Bračni status: oženjen, žena nije Banatska Bugarka.
Imena dece/unuka: slovenska, međunarodna.
Etnicitet: jezik u kući, rumunski.
Religioznost: vernik, moli se kod kuće svako veče, a u crkvu odlazi za velike praznike.
Obrazovanje: Visoka stručna sprema.
Status: zaposlen.

Pol: muški.
Starost: Rođen 1936. godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Temišvar/Bešenovo.
Bračni status: oženjen, žena Banatska Bugarka.
Imena dece/unuka: banatsko-bugarska.
Etnicitet: jezik u kući, banatsko-bugarski.
Religioznost: vernik, ređe se moli, u crkvu odlazi za velike praznike.
Obrazovanje: Visoka stručna sprema.
Status: penzioner.

Pol: ženski.
Starost: Rođena 1966. godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Temišvar/Bešenovo.
Bračni status: udata, muž nije Banatski Bugarin.
Imena dece/unuka: banatsko-bugarska i rumunska.
Etnicitet: jezik u kući, rumunski u većoj meri, ređe banatsko-bugarski.
Religioznost: vernica, moli se više puta nedeljno, u crkvu odlazi skoro svake nedelje.
Obrazovanje: srednja stručna sprema.
Status: nezaposlena, honorarni poslovi.

Pol: muški.
Starost: Rođen 1943 godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Bešenovo.

Bračni status: oženjen. Supruga Rumunka.
Imena dece/unuka: banatsko-bugarska.
Etnicitet: jezik u kući, banatsko-bugarski.
Religioznost: vernik, moli se svako večer, ali ne ide redovno u crkvu. Ide u Mariju Radnu svake godine.
Obrazovanje: jednogodišnji majstorski kurs posle osnovne škole.
Status: penzioner.

Pol: ženski.
Starost: Rođena 1944. godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Bešenovo/Arad.
Bračni status: udata. Muž Banatski Bugarin.
Imena dece/unuka: banatsko-bugarska.
Etnicitet: rumunska etnička pripadnost. Jezik u kući, banatsko-bugarski.
Religioznost: krštena pravoslavka, prešla u katolicizam, vernica, moli se svakodnevno, ide u crkvu više puta nedeljno, pričešćuje se i ispoveda.
Obrazovanje: osnovna škola.
Status: penzionerka.

Pol: ženski
Starost: Rođena 1972. godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Semikloš/ Bešenovo.
Bračni status: udata. Muž etnički Rumun.
Imena dece/unuka: banatsko-bugarska.
Etnicitet: Jezik u kući, banatsko-bugarski, rumunski.
Religioznost: vernica, ide u crkvu nedeljom, moli se svako večer, pričešćuje, ispoveda.
Obrazovanje: srednja stručna sprema.
Status: honorarno zaposlena u inostranstvu.

Pol: ženski.
Starost: Rođena 1965. godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Bešenovo.
Bračni status: udovica.
Imena dece/unuka: banatsko-bugarska.
Etnicitet: Jezik u kući, banatsko-bugarski.
Religioznost: vernica, moli se svako večer, ide u crkvu nedeljom, pričešćuje se za praznike.
Obrazovanje: Srednja stručna sprema.
Status: zaposlena.

Pol: ženski.
Starost: Rođena 1961. godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Bešenovo.
Bračni status: neudata.

Imena dece/unuka: /

Etnicitet: Jezik u kući, banatsko-bugarski.

Religioznost: nije religiozna, poštuje moral, 10 zapovesti. Povremeno se moli.

Obrazovanje: visoka stručna sprema.

Status: zaposlena.

Pol: ženski.

Starost: Rođena 1961. godine.

Mesto stanovanja/mesto porekla: Bešenovo.

Bračni status: udata, muž Banatski Bugarin.

Imena dece/unuka: / banatsko-bugarska.

Etnicitet: Jezik u kući, banatsko-bugarski.

Religioznost: religiozna, moli se svadnevno, nedeljom ide u crkvu, odlazi u Mariju Radnu.

Obrazovanje: viša stručna sprema.

Status: zaposlena.

Pol: muški.

Starost: Rođena 1941. godine.

Mesto stanovanja/mesto porekla: Bešenovo.

Bračni status: oženjen, žena Banatska Bugarka.

Imena dece/unuka: / banatsko-bugarska, rumunska.

Etnicitet: Jezik u kući, banatsko-bugarski, rumunski.

Religioznost: religiozan, ne moli se u kući, nedeljom ide u crkvu, odlazi u Mariju Radnu.

Obrazovanje: srednja stručna sprema.

Status: poljoprivrednik i penzioner.

Pol: ženski.

Starost: Rođena 1932.

Mesto stanovanja/mesto porekla: Brešća.

Bračni status: udovica. Muž je bio Banatski Bugarin.

Imena dece/unuka: banatsko-bugarska, rumunska.

Etnicitet: Jezik u kući, banatsko-bugarski.

Religioznost: vernica, moli se svakodnevno, pričešćuje, ispoveda. Odlazila je u Mariju Radnu dok je bila mogućnosti zbog zdravlja.

Obrazovanje: nepotpuna osnovna.

Status: penzionerka.

Pol: ženski.

Starost. Rođena 1969. godine.

Mesto stanovanja/mesto porekla: Brešća.

Bračni status: udata. Muž Banatski Bugarin.

Imena dece/unuka: međunarodna.
Etnicitet: Jezik u kući, banatsko-bugarski.
Religioznost: vernica, moli se 3 puta dnevno, redovno ide u crkvu, svake godine ide peške u Mariju Radnu.
Obrazovanje: viša stručna sprema.
Status: zaposlena.

Pol: ženski.
Starost: Rođena 1940 godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Brešća.
Bračni status: udata. Muž Banatski Bugarin.
Imena dece/unuka: banatsko-bugarska, međunarodna.
Etnicitet: Jezik u kući, banatsko-bugarski, rumunski, književni bugarski.
Religioznost: vernica, moli se svaki dan, svaki dan ide na misu, pričešćuje se i ispoveda.
Obrazovanje: osnovna.
Status: penzionerka.

Pol: ženski.
Starost: 54 godine
Mesto stanovanja/mesto porekla: Brešća.
Bračni status: udata. Muž druge nacionalnosti.
Imena dece/unuka: međunarodna.
Etnicitet: Jezik u kući, banatsko-bugarski, rumunski, književni bugarski.
Religioznost: vernica, moli se svaki dan, ide redovno u crkvu, ide u Mariju Radnu, pričest, ispovedanje.
Obrazovanje: Visoka stručna sprema.
Status: zaposlena.

Pol: muški.
Starost: 1980. godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Vinga/Brešća.
Bračni status: neoženjen.
Imena dece/unuka: /
Etnicitet: Jezik u kući, banatsko-bugarski.
Religioznost: vernik.
Obrazovanje: visoka stručna sprema.
Status: zaposlen, sveštenik.

Pol: ženski.
Starost: Rođena 1949. godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Vinga/Temišvar/Bešenovo.
Bračni status: udata. Muž Banatski Bugarin.
Imena dece/unuka: banatsko-bugarska, rumunska.

Etnicitet: Jezik u kući, banatsko-bugarski.
Religioznost: vernica, moli se svaki dan, ide u crkvu svaki dan, ide na hodočašća i pet puta godišnje u Mariju Radnu.
Obrazovanje: srednja stručna sprema.
Status: penzionerka.

Pol: muški.
Starost: Rođen 1947. godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Vinga/Temišvar.
Bračni status: oženjen. Žena Banatska Bugarka.
Imena dece/unuka: banatsko-bugarska, rumunska.
Etnicitet: Jezik u kući, banatsko-bugarski.
Religioznost: vernik, nedeljom ide u crkvu, ispoveda se i pričešćuje, odlazi u Mariju Radnu.
Završena škola: srednja stručna sprema
Status: penzioner.

Pol: ženski
Starost: Rođena 1970. godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Vinga.
Bračni status: udata. Muž, etnički Rumun.
Imena dece/unuka: rumunska, međunarodna.
Etnicitet: Jezik u kući, rumunski.
Religioznost: vernica, nedeljom ide u crkvu, odlazi u Mariju Radnu.
Završena škola: srednja stručna sprema
Status: zaposlena.

Bugarska

Pol: muški.
Starost: Rođen 1930. godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Bardarski Geran
Bračni status: oženjen. Žena Banatska Bugarka.
Imena dece/unuka: bugarska, banatsko-bugarska.
Etnicitet: Jezik u kući, banatsko-bugarski, književni bugarski.
Religioznost: posmatra religiju kao skup moralnih pravila, dobra je za vaspitavanje. Ono što deluje posredstvom religije, može se naučno objasniti.
Završena škola: osnovna škola.
Status: penzioner.

Pol: muški
Starost: Rođen 1944. godine.

Mesto stanovanja/mesto porekla: Bardarski Geran
Bračni status: oženjen. Žena Banatska Bugarka.
Imena dece/unuka: bugarska.
Etnicitet: Jezik u kući, banatsko-bugarski.
Religioznost: ateista.
Završena škola: viša stručna sprema.
Status: penzioner

Pol: muški
Starost: Rođen 1946. godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Bardarski Geran
Bračni status: oženjen. Žena pravoslavna Bugarka.
Imena dece/unuka: bugarska.
Etnicitet: Jezik u kući, književni bugarski, banatsko-bugarski.
Religioznost: ide u crkvu za velike praznike. To čuva kao tradiciju.
Završena škola: srednja stručna sprema.
Status: penzioner

Pol: muški
Starost: Rođen 1958. godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Bardarski Geran.
Bračni status: oženjen. Žena pravoslavna Bugarka.
Imena dece/unuka: bugarska, međunarodna.
Etnicitet: Jezik u kući, književni bugarski, banatsko-bugarski.
Religioznost: Veruje u Boga, retko ide u crkvu. Prekrsti se i izgovori molitvu svako veče pred spavanje.
Završena škola: srednja stručna sprema.
Status: zaposlen.

Pol: ženski
Starost: Rođena 1935. godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Bardarski Geran.
Bračni status: udata. Muž Banatski Bugarin.
Imena dece/unuka: bugarska.
Etnicitet: Jezik u kući, književni bugarski, banatsko-bugarski.
Religioznost: vernica, ide svaki dan u crkvu, pričešćuje se, ispoveda.
Završena škola: nepotpuna osnovna škola.
Status: penzionerka.

Pol: ženski.
Starost: Rođena 1949. godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Bardarski Geran.
Bračni status: razvedena. Muž je bio Banatski Bugarin.

Imena dece/unuka: banatsko-bugarska, bugarska.
Etnicitet: Jezik u kući, banatsko-bugarski, književni bugarski.
Religioznost: Bilo je zabranjeno da se moli i ide u crkvu, od svoje 40 godine odlazi u crkvu.
Završena škola: visoka stručna sprema.
Status: penzionerka.

Pol: ženski.
Starost: Rođena 1932. godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Bardarski Geran.
Bračni status: udata. Muž Banatski Bugarin.
Imena dece/unuka: banatsko-bugarska, bugarska.
Etnicitet: Jezik u kući, književni bugarski, banatsko-bugarski.
Religioznost: vernica, svaki dan ide na misu, pričešćuje se svaki dan.
Obrazovanje: osnovna škola.
Status: penzionerka.

Pol: ženski
Starost: 79 godina. Rođena 1935. godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Bardarski Geran/Sofija/Bardarski Geran
Bračni status: udovica. Muž pravoslavni Bugarin.
Imena dece/unuka: bugarska.
Etnicitet: Jezik u kući, književni bugarski.
Religioznost: Uvažava religiju kao moral. Praznikom odlazi na mise. Smatra da je ateista. Ona je živela u vremenu kada je religija bila tabu.
Obrazovanje: srednja stručna sprema.
Status: penzionerka.

Pol: muški.
Starost: Rođen 1955 godine. † Preminuo 2015. godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Bardarski Geran.
Bračni status: neoženjen.
Imena dece/unuka: /
Etnicitet: Jezik u kući, književni bugarski, banatsko-bugarski.
Religioznost: U crkvu ne ide, ali veruje u nešto. Ima jednu molitvu koju izgovara.
Obrazovanje: osnovna škola.
Status: nezaposlen.

Pol: ženski.
Starost: Rođena 1945. godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Bardarski Geran/Varna/Bardarski Geran.
Bračni status: udata. Muž pravoslavni Bugarin.
Imena dece/unuka: međunarodna, bugarska.
Etnicitet: Jezik u kući, književni bugarski.

Religioznost: Nije u vremenu komunizma smela da ide u crkvu. Moli se svako veče. Ne ispoveda se, ne pričešćuje, ide u crkvu nedeljom.

Obrazovanje: viša stručna sprema.

Status: penzionerka.

Pol: ženski.

Starost: Rođena 1973 godine.

Mesto stanovanja/mesto porekla: Bardarski Geran/Veliko Trnovo/Sofija/Bardarski Geran.

Bračni status: neudata.

Imena dece/unuka: /

Etnicitet: Jezik u kući, banatsko-bugarski.

Religioznost: vernica, moli se svaki dan, pričešćuje, ispoveda, ide u crkvu, bila je u Vatikanu.

Obrazovanje: visoka stručna sprema.

Status: zaposlena.

Srbija

Pol: ženski

Starost: Rođena 1930. godine.

Mesto stanovanja/mesto porekla: Belo Blato

Bračni status: udovica. Muž bio Banatski Bugarin. .

Imena dece/unuka: banatsko-bugarska, srpska.

Etnicitet: Jezik u kući, banatsko-bugarski.

Religioznost: vernica, svaki dan se moli. Zbog starosti, neredovno odlazi u crkvu.

Obrazovanje: nepotpuna osnovna škola

Status: penzionerka

Pol: muški

Starost: Rođen 1950. godine.

Mesto stanovanja/mesto porekla: Belo Blato.

Bračni status: oženjen. Žena Banatska Bugarka.

Imena dece/unuka: banatsko-bugarska, srpska.

Etnicitet: Jezik u kući, banatsko-bugarski, srpski, mađarski.

Religioznost: veruje u Boga, ne moli se. Odlazi u crkvu za vreme praznika.

Obrazovanje: osnovna škola.

Status: poljoprivrednik, penzioner.

Pol: ženski

Starost: Rođena 1948.

Mesto stanovanja/mesto porekla: Belo Blato

Bračni status:udata. Muž Banatski Bugarin.

Imena dece/unuka: banatsko-bugarska, srpska.

Etnicitet: Jezik u kući, banatsko-bugarski, srpski, mađarski.
Religioznost: vernica, moli se svako jutro i večer.
Obrazovanje: osnovna škola.
Status: penzionerka, poljoprivrednica.

Pol: ženski.
Starost: Rođena 1932. godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Belo Blato
Bračni status: udovica. Muž bio Banatski Bugarin.
Imena dece/unuka: banatsko-bugarska, slovačka.
Etnicitet: Jezik u kući, banatsko-bugarski.
Religioznost: vernica, svakodnevno se moli, po nekoliko sati uveče. Ide u crkvu svaki dan. Ide na hodočašća.
Obrazovanje: nepotpuna osnovna.
Status: domaćica, honorarna radnica.

Pol: muški
Starost: Rođen 1925. godine. † Preminuo 2014. godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Belo Blato
Bračni status: udovac. Žena bila Banatska Bugarka. .
Imena dece/unuka: banatsko-bugarska, mađarska, slovačka, međunarodna.
Etnicitet: Jezik u kući, banatsko-bugarski.
Religioznost: vernik, moli se svako večer, ispoveda.
Obrazovanje: osnovna škola i stručno usavršavanje uz rad.
Status: penzioner.

Pol: ženski
Starost: Rođena 1951. godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Belo Blato
Bračni status: udata. Muž, Mađar.
Etnicitet: Jezik u kući, mađarski, srpski.
Religioznost: vernica, odlazi u crkvu jednom mesečno.
Obrazovanje: srednja stručna sprema.
Status: zaposlena.

Pol: muški.
Starost: Rođen 1935. godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Belo Blato.
Bračni status: Oženjen, žena Banatska Bugarka.
Imena dece/unuka: banatsko-bugarska, slovačka.
Etnicitet: Jezik u kući, slovački, banatsko-bugarski.
Religioznost: Vernik; Moli se svaki dan uveče. Ispoveda se 3 puta godišnje, a na pričest ide svake nedelje.
Obrazovanje: osnovna škola. Samostalno je stekao široko obrazovanje.

Status: penzioner.

Pol: ženski

Starost: Rođena 1941. godine.

Mesto stanovanja/mesto porekla: Belo Blato/Jaša Tomić.

Bračni status: udata. Muž Banatski Bugarin.

Imena dece/unuka: banatsko-bugarska, slovačka.

Etnicitet: Jezik u kući, slovački, banatsko-bugarski.

Religioznost: vernica, moli se svako veče. Ide nedeljom i praznicima u crkvu.

Obrazovanje: srednja stručna sprema.

Status: penzionerka, poljoprivrednica.

Pol: ženski

Starost: Rođena 1961. godine.

Mesto stanovanja/mesto porekla: Belo Blato.

Bračni status: udata. Muž Slovak.

Imena dece/unuka: slovačka, međunarodna.

Etnicitet: Jezik u kući, slovački.

Religioznost: Vernica. Odlazi praznicima u crkvu.

Obrazovanje: srednja stručna sprema.

Status: zaposlena.

Pol: muški

Starost: Rođen 1958. godine.

Mesto stanovanja/mesto porekla: Mužlja/Belo Blato

Bračni status: neoženjen

Etnicitet: Jezik u kući, banatsko-bugarski, mađarski.

Religioznost: vernik, sveštenik.

Obrazovanje: teološko obrazovanje.

Status: zaposlen, sveštenik salezijanac.

Pol: muški

Starost: Rođen 1957. godine.

Mesto stanovanja/mesto porekla: Belo Blato

Bračni status: oženjen.

Imena dece/unuka: mađarska, slovačka.

Etnicitet: Jezik u kući, mađarski, slovački.

Religioznost: vernik, odlazi u crkvu povremeno i praznicima.

Obrazovanje: osnovna škola.

Status: nezaposlen.

Pol: muški
Starost: Rođen 1944 godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Ivanovo
Bračni status: oženjen. Žena Srпкиnja.
Imena dece/unuka: srpska, banatsko-bugarska.
Etnicitet: Jezik u kući, srpski.
Religioznost: Smatra da je vernik. Ne moli se, ide u crkvu praznicima.
Obrazovanje: viša stručna sprema.
Status: penzioner.

Pol: ženski
Starost: Rođena 1947. godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Ivanovo
Bračni status: udovica. Muž je bio Banatski Bugarin.
Imena dece/unuka: banatsko-bugarska, srpska.
Etnicitet: Jezik u kući: srpski, ređe banatsko-bugarski.
Religioznost: vernica. Svake nedelje ide na misu, ide na pričest.
Obrazovanje: osnovna škola.
Status: domaćica, poljoprivrednica.

Pol: ženski
Starost: Rođena 1956. godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Ivanovo
Bračni status: udata. Muž Banatski Bugarin.
Imena dece/unuka: banatsko-bugarska.
Etnicitet: Jezik u kući: banatsko-bugarski, srpski.
Religioznost: vernica, moli se svakodnevno.
Obrazovanje: srednja stručna sprema.
Status: penzionerka.

Pol: muški
Starost: Rođen 1964 godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Ivanovo/Beograd/Ivanovo
Bračni status: oženjen. Žena Srпкиnja.
Imena dece/unuka: banatsko-bugarska.
Etnicitet: Jezik u kući, srpski.
Religioznost: vernik, moli se redovno, na svaku svetkovinu ide na pričest.
Obrazovanje: srednja stručna sprema.
Status: poljoprivrednik, zaposlen.

Pol: ženski
Starost: Rođena 1961 godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Ivanovo

Bračni status: udata. Muž: Banatski Bugarin.
Imena dece/unuka. Srpska.
Etnicitet: Jezik u kući, srpski.
Religioznost: poštuje sve praznike, ne moli se.
Obrazovanje: srednja stručna sprema.
Status: nezaposlena.

Pol: ženski
Starost: Rođena 1970 godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Ivanovo
Bračni status: udata. Muž: Mađar.
Imena dece/unuka. Srpska, međunarodna.
Etnicitet: Jezik u kući, srpski.
Religioznost: nije vernica, retko odlazi u crkvu, ne moli se.
Obrazovanje: visoka stručna sprema.
Status: zaposlena.

Pol: muški
Starost: Rođen 1943 godine.
Mesto stanovanja/mesto porekla: Ivanovo.
Bračni status: oženjen. Žena Banatska Bugarka.
Imena dece/unuka: banatsko-bugarska, srpska.
Etnicitet: Jezik u kući, banatsko-bugarski, srpski.
Religioznost: vernik, ide povremeno u crkvu, na pričest, moli se povremeno kod kuće.
Obrazovanje: osnovna škola.
Status: poljoprivrednik, penzioner.

3. Fotografije



Fotografija 1: Spomenik biskupu Nikoli Stanislaviču u Starom Bešenovu, Rumunija.



Fotografija 2: Trojezična tabla na srpskom, (banatsko) bugarskom i mađarskom jeziku u Mesnoj zajednici Ivanovo.



Fotografija 3: Tabla-oznaka opštine Staro Bešenovo i Mesnog saveta Staro Bešenovo na banatsko-bugarskom jeziku.



Fotografija 4: Rimokatolička crkva u Vingini.



Fotografija 5: Svedočanstvo o 11. susretima sbratimljenih sela Staro Bešenovo i Ivanovo iz 2011. godine.



Fotografija 6: Bračni par Kalapiš iz Bardarskog Gerana u Bugarskoj.



Fotografija 7: Marija iz Temišvara, u prostorijama Bugarskog udruženja u Banatu.



Fotografija 8: Medika - Bugarka Palćanka iz Belog Blata



Fotografija 9: Banatsko-bugarska narodna nošnja na festivalu folklornih igara „Jaku Ronkov“.



Fotografija 10: Autor disertacije sa Karoljom-Matejom Ivančovim, u Temišvaru, januara 2016. godine.