

ГЛАСНИК ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА САНУ LXII (1)
BULLETIN OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA LXII (1)

UDC 39(05)

ISSN 0350-0861

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA

BULLETIN
OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY
LXII
No. 1

Editor in chief

Dragana Radojičić

Editor of the Topic

Jadranka Đorđević Crnobrnja

International editorial board

Radost Ivanova, Elephterios Alexakis, Jana Pospíšilová, Karl Kaser, Gabriela Kiliánová,
Milica Bakić-Hayden, Ingrid Slavec-Gradišnik, Marina Martynova, Fernando Diego Del
Vecchio, Kjell Magnusson, Tatiana Podolinska, Peter Finke

Editorial board

Gojko Subotić, Sofija Miloradović, Jelena Čvorović, Srđan Radović, Aleksandra
Pavićević, Lada Stevanović, Ildiko Erdei, Jelena Jovanović

The reviewers

Vojislav Stanovčić, Aleksandar Loma, Kosta Nikolić, Petko Hristov, Ivana Bašić, Bojan
Žikić, Mirko Blagojević, Ivan Đorđević, Mladena Prelić, Aleksandar Krel, Gordana
Blagojević, Ljiljana Gavrilović, Aleksandar Gančev, Vesna Marjanović, Miroslava
Lukić Krstanović, Ivica Todorović, Sanja Zlatanović, Duško Petrović,
Biljana Sikimić, Marta Stojić Mitrović

Secretary

Marija Đokić

Accepted for publication by the reference of academician Vojislav Stanovčić, at meeting
of the Department of Social Sciences SASA May 27th 2014

BELGRADE 2014

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ

ГЛАСНИК
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА
LXII
свеска 1

Главни и одговорни уредник
Драгана Радојичић

Уредник Темата
Јадранка Ђорђевић Црнобрња

Међународни уређивачки одбор
Радост Иванова, Елефтериос Алексакис, Јана Поспишилова, Карл Касер, Габриела Килианова, Милица Бакић-Хејден, Ингрид Славец-Градишник, Марина Мартинова, Фернандо Диего Дел Векио, Шел Магнусон, Татиана Подолинска, Петер Финке

Уређивачки одбор
Гојко Суботић, Софија Милорадовић, Јелена Чворовић, Срђан Радовић, Александра Павићевић, Лада Стевановић, Илдико Ердеи, Јелена Јовановић

Рецензентски тим
Војислав Становчић, Александар Лома, Коста Николић, Петко Христов, Ивана Башић, Бојан Жикић, Мирко Благојевић, Иван Ђорђевић, Младена Прелић, Александар Крел, Гордана Благојевић, Љиљана Гавриловић, Александар Ганчев, Весна Марјановић, Мирослава Лукић Крстановић, Ивица Тодоровић, Сања Златановић, Душко Петровић, Биљана Сикимић, Марта Стојић Митровић

Секретар уредништва
Марија Ђокић

Примљено на седници Одељења друштвених наука САНУ одржаној 27. маја 2014. године, на основу реферата академика Војислава Становчића

БЕОГРАД 2014.

Издавач:
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
Кнез Михаилова 36/IV, Београд, тел. 011–2636–804
eisanu@ei.sanu.ac.rs
www.etno-institut.co.rs

Рецензент
академик Војислав Становчић

Лектор
Софија Милорадовић

Превод
Соња Жакула
аутори текстова

*Дизајн корица и
техничка припрема*
Атеље, Београд

Штампа
Академска издања, Београд

Тираж
500 примерака

Штампање публикације финансирано је из средстава
Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије

Часопис Гласник Етнографског института САНУ индексиран је у:
DOAJ (Directory of Open Access Journals); SCIndeks (Српски цитатни индекс); Ulrich's
Periodicals Directory.

The Bulletin of Institute of Ethnography SASA is indexed in: DOAJ (Directory of Open
Access Journals); SCIndeks (Srpski citatni indeks); Ulrich's Periodicals Directory.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

39(05)

Гласник Етнографског института = Bulletin of the Institute of Ethnography /
главни и одговорни уредник Драгана Радојичић. – Књ. 1, бр 1/2 (1952) – Београд
: Етнографски институт САНУ (Кнез Михаилова 36/IV), 1952 – (Београд :
Академска издања). – 24 cm

Полугодишње

ISSN 0350-0861 = Гласник Етнографског института САНУ

ISSN 2334-8529 = Glasnik Etnografskog Instituta SANU (Online)

COBISS. SR-ID 15882242

Садржај Contents

Тема броја – Истраживање миграција Topic of the Issue – Migration Research

Јадранка Ђорђевић Црнобрња, <i>Ко, где, како и зашто – аспекти савремених миграција</i>	11
Jadranka Đorđević Crnobrnja, <i>Who, Where, How and Why – Aspects of Contemporary Migrations</i>	13
Билјана Сикимић, <i>Света путовања: Летница на Косову</i>	15
Biljana Sikimić, <i>Sacred Journeys: Letnica in Kosovo</i>	32
Petko Hristov, <i>Multidimensional Identity among the Youth Bulgarians in Diaspora (Case Study of Odessa, Ukraine)</i>	33
Петко Христов, <i>Мултидимензионални идентитет младих Бугара у дијаспори (студија случаја у Одеси, Украјина)</i>	48
Patrizia Riso, Caterina Mazzilli, <i>The Integration of the Asylum Seekers and the State of Permanent Emergency of Immigrants in Calabria</i>	49
Патриција Рисо, Катерина Мацили, <i>Интеграција азиланата и трајно ванредно стање у којем се налазе имигранти у Калабрију</i>	65
Marta Stojić Mitrović, <i>Presenting as a Problem, Acting as an Opportunity: Four Cases of Socio-Political Conflicts Taking the Presence of Migrants as a Focal Object in Serbia</i>	67
Марта Стојић Митровић, <i>Приказати као проблем, искористити као добру прилику: четири примера социо-политичких конфликта у чијем је фокусу присуство миграната у Србији</i>	83

Varia

Marina Simić, <i>On the Border with Culture: or who are the 'Green' Natives?</i>	87
Марина Симић, <i>На граници са културом. Које су то 'зелене' нативне групе?</i>	99
Гордана Ђерић, <i>Културна интимност и исхрана: један интервју и расправа</i>	101
Gordana Đerić, <i>Cultural Intimacy and Nutrition: an Interview and Discussion</i>	112
Јернеј Млекуж, <i>Како је Словенија добила антибурек систем. Прилог историји семантичке продукције бурека</i>	113
Jernej Mlekuž, <i>How Slovenia Got the Anti-Burek System. The History of the Burek and its Semantic Production.</i>	129
Ивана Башић, <i>Тело духовно – концепт (Словенске) душе (II)</i>	131
Ivana Bašić, <i>The Spiritual Body – Concept of the (Slavic) Soul (II)</i>	146

Петрија Јовичић, <i>Од 'жене са дететом' до 'странкиње' – феминистички пројекат Надежде Петровић</i>	147
Petrija Jovičić, <i>From 'Woman with Child' to 'Stranger' – the Feminist Project of Nadežda Petrović</i>	160
Соња Жакула, <i>Животињско тело, насиље и морална паника: случај керуше Миле</i>	163
Sonja Žakula, <i>The Animal Body, Violence and Moral Panic: the Case of Mila the Dog</i>	179
Иван Ђорђевић, <i>Како је 'народна игра' освојила свет. Кратка друштвено-економска историја фудбала у Европи и Србији</i>	181
Ivan Đorđević, <i>How the 'People's Game' Conquered the World. A short Socio-Economic History of Football in Europe and Serbia</i>	197
Милан Томашевић, <i>Значење разарања. Одређење и контекстуализација филма катастрофе</i>	199
Milan Tomašević, <i>The Meaning of Destruction – Definition and Contextualization of Disaster Movies</i>	214
Михаило Смиљанић, <i>Издаваштво монографских публикација Српске православне цркве у периоду од 1990. до 1995. године – теме и поруке</i>	215
Mihailo Smiljanić, <i>Monographs Published by the Serbian Orthodox Church from 1990 to 1995 – Themes and Messages</i>	226
Милеса Стефановић-Бановић, Бранислав Пантовић, <i>Настава југословенских учитеља у Аргентини 1939–1944.</i>	227
Milesa Stefanović-Banović, Branislav Pantović, <i>Yugoslav Teachers in Argentina 1939–1944</i>	244
Ивица Тодоровић, Анђелка Вучетић-Драговић, Анђелко Марић, <i>Непосредни резултати нових мултидисциплинарних етногенетских истраживања Срба и становништва Србије (на примеру Александровачке жупе)</i>	245
Ivica Todorović, Anđelka Vučetić-Dragović, Anđelko Marić, <i>Direct Results of Recent Multidisciplinary Ethno-Genetic Research of the Serbs and the Serbian Population (in Aleksandrovac District)</i>	260
Јадранка Ђорђевић Црнобрња, <i>'Општа места сећања' у оквиру личног сећања – на примеру свадбе у Гори</i>	261
Jadranka Đorđević Crnobrnja, <i>'Commonplaces of memory' in personal memories – the example of weddings in Gora</i>	274
Милина Ивановић Баришић, <i>Празнична сећања у Србији од средине 20. века до данас</i>	275
Milina Ivanović Barišić, <i>Remembering Holidays in Serbia, from the Mid-20th Century until Today</i>	287

Бранко Ђупурдија, <i>Историјски и друштвени темељи првог Дрежничког прела</i>	289
Branko Ćupurđija, <i>The Historical and Social Foundations of the First Drežnica Gathering</i>	300

Научна критика и полемика
Discussion and Polemics

Tea Škokić, <i>Socijalizam na klupi. Jugoslavensko društvo očima nove postjugoslavenske humanistike</i>	303
Ђурђина Шијаковић, <i>Свијет се смањује, изучавање историје се шири.</i> Trond Berg Eriksen, <i>Šta je istorija ideja?</i>	306
Милош Луковић, Никола Ф. Павковић, <i>Студије и огледи из правне етнологије.</i>	310

Хроника
Chronicle

Ненад Вујадиновић, Станислав Станковић, Међународни научни скуп <i>О идентитету</i> , ЦАНУ	314
Упутство за припрему рада за штампање у Гласнику Етнографског института САНУ	319
Instructions for Publication in the Bulletin of the Institute of Ethnography SASA	324в

Тема броја: Истраживање миграција
Topic of the Issue: Migration Research

Ко, где, како и зашто – аспекти савремених миграција (1)

Миграције су феномен дугог трајања, који има своју историјску, социо-економску и културну условљеност. То имплицира постојање различитих врста миграција, које су подложне сталним процесима трансформације и динамизму. Стога је неопходно да се научно перманентно актуализују и да се теоријски, као и методолошки, позиционирају у складу са културним и друштвеним променама. Важно је, такође, да се миграције посматрају као глобални феномен огромног протока људи и размене, а да се истовремено прате и расветљавају конкретне миграције, које се одвијају како на локалном тако и регионалном нивоу.

Истраживање миграција је тема која је доста дуго присутна на терену домаће етнологије и антропологије и то првенствено у оквиру пројеката и публикација Етнографског института САНУ. Темат у том погледу представља настојање да се континуитет одржи са тенденцијом да се у фокус ставе поједини аспекти савремених миграција и критичка ретроспектива досадашњих етнолошких и антрополошких истраживања миграција у Србији.

У првом делу темата представљени су резултати конкретних емпиријских истраживања појединих облика миграција, и то на простору Украјине, Италије, Косова и Србије. При томе, у овим текстовима су заступљени различити теоријско-методолошки приступи. И без обзира на то, сваки текст даје значајан допринос разумевању актуелних питања везаних за конкретан топус истраживања. Текст П. Христова нам нуди драгоцене податке везане за питање транспарентности миграцијских кретања бугарске дијаспоре у Украјини данас. У фокусу су миграцијске стратегије младих, са посебним освртом на емиграцију у Бугарску. Б. Сикимић проблематизује, са аспекта антрополошке лингвистике, питање трансформације једног светилишта, тј. цркве посвећене Великој Госпи, у Летници на Косову. Овим се текстом ставља у фокус истраживање ходочашћа као вида миграција, а поменута тематика није улазила у оквире досадашњих етнолошких и антрополошких истраживања у Србији. Текстови чији су аутори П. Ризо (Riso) и К. Мацали (Mazzalli), као и М. Стојић Митровић, слични су по дискурсу који се прати у истраживању питања везаних за непоштовање људских права азиланата, као и егзистенцијалних проблема са којима се они данас суочавају у Србији и Италији. Питања везана за ову врсту миграција заузимају један од централних топуса у савременим антрополошким, демографским, социолошким, географским истраживањима, како у европским тако и у ваневропским оквирима.

Текстови који се налазе у оквиру првог дела темата показују да миграције могу да се проблематизују са различитих аспеката, у зависности од контекста истраживања. Они уједно упућују на неопходност примене интердисциплинарног приступа, као и мултидисциплинарног дискурса при

⇐ Гласник Етнографског института САНУ LXII (1) ⇐

њиховом истраживању. Притом, они сведоче и о оправданости њиховог центрирања у средиште домаћих етнолошких и антрополошких истраживања.

Јадранка Ђорђевић Црнобрња
Уредница темата

Who, Where, How and Why – Aspects of Contemporary Migrations (1)

Migration is a long lasting phenomenon which has its historical, socioeconomic and cultural causes. This implies the existence of different kinds of migrations which are susceptible to constant processes of dynamic change. Thus it is necessary to permanently actualize this process and to theoretically and methodologically position it in accordance with cultural and social changes. It is also important to view migration as a global phenomenon and a huge flow of people and exchange, while at the same time keeping an eye on specific migration processes which take place on a local as well as a regional level.

Research into migration is a topic which has long been present in Serbian ethnology and anthropology, especially in the projects and publications headed by the Institute of Ethnography SASA. This thematic issue represents an attempt to maintain continuity with the tendency to put a focus on certain aspects of contemporary migrations and a critical retrospective of ethnological and anthropological research into migrations in Serbia up until now.

The first volume of the thematic issue presents the results of empirical research into certain types of migration, research conducted in the Ukraine, Italy, Kosovo and Serbia. The papers are based on different theoretical and methodological approaches. Regardless, each paper is a significant contribution to understanding current issues connected to the research locale. P. Hristov's paper offers precious data on the issue of transparency of the migrations of Bulgarian diaspora in contemporary Ukraine. The focus is on the migration strategies of young people, with an accent on emigration to Bulgaria. B. Sikimić problematizes the transformation of a holy place, the church of Velika Gospa in Letinica in Kosovo, from the aspect of anthropological linguistics. The paper focuses on researching pilgrimage as a form of migration – a theme which was missing from previous research on the subject in Serbia. The papers authored by P. Riso and K. Mazzali, as well as M. Stojić Mitrović follow a similar discourse in dealing with the issue of the human rights violations in the treatment of asylum seekers, as well as existential problems these people face in Italy and Serbia. This type of migration represents one of the central issues in contemporary anthropological, demographic, sociological, and geographical research both in and outside Europe.

Papers which comprise the first volume of the thematic issue show that migration can be approached from a variety of aspects, depending on the research context. At the same time the papers suggest the necessity of an interdisciplinary approach to the issue, as well as a multidisciplinary discourse in research. They also testify to the validity of placing such research into the focus of contemporary ethnological and anthropological research.

Jadranka Đorđević Crnobrnja
Editor of the Topic

Биљана Сикимић

Балканолошки институт САНУ, Београд
biljana.sikimic@bi.sanu.ac.rs

Света путовања: Летница на Косову¹

Из угла антрополошке лингвистике рад прати трансформације католичког светилишта у Летници (Косовско Поморавље), посвећеног Великој Госпи. Будући да је заснован на лингвистичким теренским истраживањима косовских енклава и расељених лица, обављених током 2003. године, прилог је допуњен актуелним подацима о Летници, доступним на бројним интернет сајтовима, који су равноправно коришћени као теренска грађа. Анализирани ставови саговорника о времену и начину путовања до Летнице пореде се са историјским и етнографским подацима.

Кључне речи:

ходочашће,
свето путовање,
Летница, енклава,
communitas

У временском распону од двадесет година, који обухвата крај 20. и почетак 21. века, захваљујући постојећим теренским истраживањима, може се пратити трансформација једног католичког култног места на Косову (Летница у Косовском Поморављу), на прелазу из двадесетог у двадесет и први век: прво његово лагано опадање током ратова деведесетих година, нагли прекид ходочашћа 1999. године, а затим његова постепена ревитализација која један локални култ претвара у регионални, па и глобални феномен – медијским представљањем на интернету. Некадашњи хетерогени састав ходочасника – од којих су многи долазили ради чудесног излечења на дан Велике Госпе, 15. августа, током времена у целини је трансформисан: неке етничке групе – Срби из јужног Косова и расељени Роми и Срби, који су у Летницу долазили ради чудесног излечења – окренуле су се другим светилиштима; расељени косовски Хрвати приликом доласка у светилиште посећују и своје напуштене куће.² Циљ поклоничког путовања данас постаје близак Тарнеровом концепту *communitas*-а: стални учесници ходочашћа постали су војници Кфора (Kosovo Force), међународне војне снаге

¹ Прилог је резултат рада на пројекту „Језик, фолклор и миграције на Балкану“ (№ 178010) који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Србије.

² Одлазак Хрвата са Косова током *деведесетих година* 20. века био је тема истраживања у студијама Гера Дејзингса (Duijzings 1996, 2000), Šiljković / Glamuzina 2004, Златановић 2008.

под командом НАТО-а, стационарани у оближњим војним базама. који припадају другим културним круговима и већ имају искуство 'заједништва у вери'.

Ходочашће и мобилност

Антропологија ходочашћа се посебно убрзано развија у последњих двадесетак година, тако да је данас на располагању изузетно обимна литература, која анализира савремена и историјска ходочашћа у оквиру различитих религија. Темелје ове нове дисциплине поставила су истраживања ходочашћа у средњем веку, дневници ходочасника у Јерусалим, путописи и важна католичка светилишта у Европи, муслимански хаџилук, али и ходочашћа у света места других религија; на располагању су бројне етнографске студије случаја и историјска документација. Посебно се утицајним показао теоријски модел ходочашћа који је развио Виктор Тарнер и његов став о постојању компромиса заједничке енергије током ходочашћа, када се разлике прихватају или толеришу (Turner 1973, 1974, Turner / Turner 1978). Читав низ студија бавио се коментарисањем ових основних Тарнерових поставки, а пре свега тезе о постојању посебне врсте заједништва током ходочашћа – *communitas* (на пример, Eade / Sallnow 1991, Galbraith 2000, Margry 2008, Mazumdar 2005, Morinis 1992, Pieper/ Van Uden 1994), којима се придружују социолошка и антрополошка истраживања ходочашћа у Србији (Radisavljević Ćiparizović 2010 и Radulović 2012). Лидија Радуловић (Radulović 2010) се бави посвећеном групом верника и њиховим ходочашћима у контексту ревитализације религије и ходочашћа почев од средине деведесетих година двадесетог века у Србији у Књажевцу где прати формирање групе ходочасника и верника у дужем временском периоду.

Обимна литература настаје на интерсекцији ходочашћа са туризмом, односно, бави се религијским туризмом (Collins-Kreiner 2010, 2010a) и географијом ходочашћа (на пример, Timothy / Olsen 2006; Stoddard Morinis 1997). Овом темом се, из угла социологије религије, бави и низ радова окупљених у зборнику Radisavljević Ćiparizović 2010. Некадашња ходочашћа у Летницу – за разлику од савременог стања – не могу се означити као верски туризам (онако како овај појам дефинише Radulović 2012: 63–64), бар не из угла православних саговорника чије се виђење Летнице даје у овом раду.³

³ Организовани религијски туризам у савременој Србији данас је у великој експанзији; тако поклоничка агенција Српске православне цркве „Добročинство“ (Београд), уз бројне домаће манастире, нуди и посете православним светињама у Аустрији, Бугарској, Грчкој (ходочашћа у Свету Гору), Грузији, Египту, Израелу, Италији (поклоњење моштима Светог Николе), Мађарској (Будимпешта и Сентандреја), Румунији, Русији, Турској, Украјини, Хрватској (манастир Лепавина) и Црној Гори (манастир Острог). Посете српским православним манастирима на Косову и Метохији, између осталих, организују специјализоване агенције „Поклоник“ (Нови Сад) и Ходочасник (Србобран). Ова путовања обично предвиђају посете цркви Светих Архангела и Богородици Љевишкој у Призрену, манастирима Зочиште и Дечани, затим посету Пећкој патријаршији, ређе манастиру Гориоч, и смештај у Великој Хочи. За савремена ходочашћа у Острог в. посебно студију Božović 2010.

Значајно расте и обим научне литературе о ходочашћима на Балкану (на пример, Вълчинова 1999, Bartl 2006, Jurkovich / Gesler 1997, Карамихова 2010). Искрпна студија Валентине Васеве бави се католичким светилиштем Марија Радна у Румунији (у жупанији Арад), које посећују католици из Баната и Трансилваније, Мађарске, Србије, Чешке, Пољске, али и православни Румуни у случају болести или неке несреће (Васева 2000). Румунски антрополог Штефан Дорондел (Dorondel 2002) истражује ходочашћа Румуна гркокатолика у Трансилванији. Дорондел указује на чињеницу да су традиционална ходочашћа православца углавном индивидуална или породична, и тиме се она разликују од савремених православних организованих колективних ходочашћа. Етнолог Дејан Крстић (Krstić 2010) понудио је и типологију култних места на Балкану.

Студија Belaj / Urem 2010 посвећена је малој сакралној архитектури у насељу Пировац, код Шибеника. Студија анализира кретања процесија, трансформацију капелица после Другог светског рата и њихову ревитализацију током дведесетих година 20. века. Аутори запажају процес ресимболизације простора, тако што старо култно место постаје симбол новог поретка, а хришћанство постаје конститутивни елемент владајућег дискурса у новонасталој хрватској националној држави. После распада Југославије до сличне трансформације традиционалних култних места дошло је и у другим крајевима: на делу је ревитализација муслиманских култних места на Балкану, као што је, на пример, Ајватовица у централној Босни (код Доњег Вакуфа), данас најважније муслиманско светилиште на територији некадашње Југославије, а врло вероватно и на целом Балкану. На територији Босне и Херцеговине данас је посебно значајно католичко светилиште Свети Иво у Подмилачју, Босна, иначе традиционално место ходочашћа (23. и 24. јуна).

Бројна истраживања баве се феноменом 'мешовитих ходочашћа' (Albera / Cougoucli 2009, Bowman 2010, в. посебно Koneska 2013 о мешовитим светилиштима у Македонији), феноменом који је био термилошки одређиван и на други начин – Сања Златановић у својој студији о Летници користи термин 'превазилажење религијских граница'. У зборнику радова посвећеном православном хришћанству (Han / Golzl 2012), посебно поглавље посвећено је 'синкретизму', 'заједничким култним местима' и ходочашћу. Студија Роберта Хајдена (Hayden 2002) о 'антагонистичкој толеранцији', компаративној анализи култних места хришћана и муслимана у Босни са једне стране и муслимана и хиндуиста у Индији, са друге стране, одмах по објављивању изазвала је озбиљну научну дискусију (у оквиру истог чланка објављеног у часопису *Current anthropology*). Гер Дејзингс (Duijzings) је феномен ходочашћа посматрао као лабораторију идентитета, указујући на толеранцију и сукобе на мешовитим ходочашћима на Косову (Duijzings 2006).

Као 'мешовита' култна места у Србији истраживани су *капела Свете Петке на Калемегдану, манастир Пресвете Богородице у Ђунису и католичко светилиште Мајке Божје Текијске код Петроварадина; сва ова светилишта посећују Роми муслимани* (Radisavljević Ćiparižović 2012). *Иста ауторка,*

социолог религије, испитивала је и утицај ходочашћа на религијски и етнички идентитет (Radisavljević Ćiparižović 2010a) и осећање заједништва током ходочашћа (Тарнеров *communitas*), зависно од тога да ли су у питању групна путовања, или се путује са породицом или блиским пријатељима.

Ходочашћа имају потенцијал за индивидуалну и колективну промену, она поседују трансформативни потенцијал. Скот (Scott 2010) истражује механизме лечења физичких болести путем обраћања свецима, које у западноевропском хришћанству прати још од средњег века до данас. Иван Цвитковић (Cvitković 2010) као посебну подгрупу ходочашћа издваја она која треба да донесу срећу и оздрављење; у том случају посећују се места за која се верује да се на њима дешавају чуда. Мотивације за ходочашћа могу бити персоналне природе: неко се самоиницијативно одлучи, а неки крену на захтев других. Често се као мотив за полазак на путовање јавља опоравак – духовни или физички, лични или некога од ближњих.

Теренска истраживања Летнице

Српске косовске енклаве и избеглиштво препознати су у хуманистичким наукама у Србији као актуелна истраживачка тема релативно брзо после 1999. године, за разлику од последица ратова из деведестих година, вођених на територији некадашње Југославије. Тако су теренска истраживања Балканолошког института САНУ на северном Косову започета августа 2001, и од самог почетка укључила елицитирање наратива на тему култних места.⁴ Каснијим истраживачким радом на истом терену, највећим делом обављеним током 2003. године, простор Косова скоро у потпуности је покривен усменим сведочанствима добијеним од расељених лица и од саговорника настањених у тада постојећим енклавама.⁵

На значај истраживања феномена католичког маријанског светилишта

⁴ Истраживања култних места се углавном смештају у домен антропогеографије. Њима се узредно баве још и историја, археологија и историја архитектуре – ако су у питању црквине тј. остаци грађевина, али не и ако су у питању друга култна места, нпр. свето дрвеће, записи, лековити извори или камење. Наративи о култним местима садрже податке важне за истраживања усмене историје и антропологије религије; често садрже и елементе биографске приче, али могу истовремено бити и фолклорни текст са сижеом (као што су то легенде о летећу црква и примери чудесног излечења). О могућим резултатима оваквог теренског рада в. Илић et al. 2003 и Sikimić 2008.

⁵ Рад се заснива на тимској теренској грађи коју су истраживачи Балканолошког института САНУ, Београд, обавили на терену Косова и са лицима расељеним са Косова, почевши од 2001. године. Значајан део теренске грађе прикупљен је током рада у оквиру пројекта „Словенски говори на Косову и Метохији“, који је финансирао Унеско 2003, а непосредно организовао и водио Институт за српски језик САНУ. Већина теренских разговора имала је за циљ стварање лингвистичке документације локалних говора, а теме разговора односиле су се на традицијску културу, усмену историју и личне биографије. Укупан корпус аудио-грађе са Косова (снимљене на самом Косову и у раду са расељеним лицима) износи око 700 сати. Грађа је депонована у Дигиталном архиву Балканолошког института САНУ (уп. Сикимић 2012).

Летница, као антрополошке и социолошке теме у оквиру конфликта на Косову крајем 20. века, први је скренуо пажњу антрополог Гер Дејзингс (Duijzings 1996, 2000), а касније се овом темом исцрпно бавила Сања Златановић, која је Летницу и посетила 2005. године, управо током празника летничке Госпе, 15. августа (Златановић 2005, 2008, 2011, у овим студијама је дата и исцрпна литература о Летници).⁶ Расељавање Хрвата из косовске општине Витина (села Летница, Шашаре, Врнез и Врнавоколо) започиње 1992, а интензивира се 1999. године. Према званичним статистичким подацима са пописа становништва Косова из 2011. године, Летница је имала укупно 267 становника, од којих се 241 изјаснио као Албанац, а 26 их је пописано као „остали“, и за њих се може претпоставити да су Хрвати, који се овим пописом не наводе посебно.

Овај прилог, међутим, приступа феномену ходочашћа у Летницу из угла антрополошке лингвистике и заснива се на теренским разговорима снимљеним током 2003. године са православним Србима у јужној косовској енклави Сиринићка жупа и у селу Витина, као и на разговорима вођеним са расељеним лицима из Косовског Поморавља и јужног Косова (2003–2012).⁷ Наративи о одласку у Летницу, који истовремено припадају антропологији мобилности и миграција, садрже неке универзалне одлике ходочашћа, као што је фиксирано календарско време (циклично време), или у неким примерима – конкретно индивидуално време (линеарно време), везано за моменат потребе или нужде у приватном животу ходочасника, затим опис путовања, одлазак до културне *хетеротопије*, која је конкретно култно место, и опис групе ходочасника на самом култном месту. Ритуални аспект ходочашћа у Летницу, као и његове локалне специфичности из угла православних ходочасника, остали су по страни јер је циљ била субјективна перцепција ходочашћа, за разлику од антрополошке анализе летничког ходочашћа коју је дала Сања Златановић 2008. године.

Теренски разговори транскрибовани су дословно, а питања истраживача

⁶ Сања Златановић (2008) запажа да се у дискурсу припадника српске заједнице у Косовском Поморављу, у селима Грнчар и Врбовац, Хрвати одређују као „блиски други“. Хрвати и Срби су били у веома добрим односима, међусобно су се помагали и посећивали о славама (Хрвати су такође славили крсну славу). Ипак, мешовитих бракова између Срба и Хрвата практично није било, али су брачне везе између Хрвата и Албанаца католика биле дозвољене.

⁷ Анализирана грађа снимљена је 2003. године у следећим насељима Сиринићке жупе: Штрпце, Севце, Врбештица, Драјковце, Горња Битиња и Готовуша, као и у насељу Витина у Косовском Поморављу. У тиму су радили Биљана Сикимић и Радивоје Младеновић (о околностима овог теренског истраживања в. Младеновић 2005, Сикимић 2012). Разговори са расељеним лицима, чија је тема, између осталог, била и Летница, снимани су у избегличким центрима 2003. године (расељена лица пореклом из насеља Неродимље и Гребно на јужном Косову, затим Церница и Клокот у Косовском Поморављу). За анализу је коришћен и један разговор снимљен 2012. године у избегличком центру у Матарушкој Бањи, са саговорницом из Старог Качаника. Највећи део ове грађе снимили су Радивоје Младеновић и Биљана Сикимић. За анализу је коришћена и грађа Марије Илић, Бојане Милосављевић и Виолете Момчиловић, у целини депонована у Дигиталном архиву Балканолошког института САНУ, Београд. Поједини делови грађе били су објављени у прилозима Сикимић 2005 и Илић et al 2003. Транскрипцију разговора урадио је аутор.

дата су курзивом, у заградама. У случају да у разговорима учествује више саговорника, њихове интервенције одвајане су тиреима. Будући да су истраживачи по основној формацији лингвисти, и они често користе локални говор ради добијања што тачније дијалектолошке информације.

Време ходочашћа

Имајући у виду узраст саговорника у време вођења разговора, њихова сећања на одлазак у Летницу углавном се односе на другу половину 20. века, односно на период социјалистичке Југославије. У њиховим наративима се уочава и јака временска граница – рат на Косову 1999. године, како код људи који живе у енклавама, тако и код расељених лица.⁸

Календарско време – 15. август и Ђурђевдан

Датум одласка у Летницу на празник Велике Госпе (15. август) остао је фиксиран у памћењу саговорника у прилично удаљеној енклави – Сиринићкој жупи, 2003. године, и код расељених лица, тринаест година после расељавања. Важно је напоменути да православни саговорници користе Јулијански календар и да се празник летничке Госпе не поклапа са њиховим календарским фиксирањем Велике Госпојине (28. августа). Саговорници не знају како да тачно именују католички празник Велике Госпе, који пада 15. августа (канонски православни корелати су *Успење Богородице* или *Велика Госпојина*, који се такође не користе), и често само саопштавају тачан датум празника [1, 2, 5, 9]. У наративима се уместо именовања календарског празника именује чудотворни кип: *Света, Пресвета Богородица, Света Марија*. [2]. *Мајка Богородица, Исусова мајка, она лично*. [6], или се именује сама црква: *највише ишли у Света Марију* [10].

У Летницу се ипак одлазило и на православне празнике, као што је то Ђурђевдан [3], односно – било ког дана у случају потребе.

[1] (*А јесте ишли у ове цркве, у Летницу, према Витини има једна црква?*) Ишла сам ја. [...] Не знам како се зваше овај, петнаестог августа се иде то. (*Где?*) У Летницу. У Летницу, петнаестог августа се иде у ту цркву. Тамо иду људи, на пример, сад, ти се закунеш да оћеш да идеш тамо. [Врбештица, 2003]

[2] За Летницу се ишло четрнајстог, а петнајстог се славило, ал се тамо ноћило. (*Ког, четрнаестог, петнаестог?*) Августа. Четрнаестог августа, уочи петнаестог. Ишли смо, требали би да стигнемо поподне, заузмемо место на ливади, понесемо понеко ћебе, и овај, увече је служба, износи се Света, Пресвета Богородица, Света Марија. [Стари Качаник, 2012]

[3] (*Јел било код вас црквина да се ишло?*) Па ми смо ишли у Летничку

⁸ Детаљније о овој временској граници у дискурсу расељених лица са Косова и Метохије в. у студији Ћирковић 2012.

цркву, ако је католичка, тамо смо ишли. (*Кад сте ишли?*) За Ђурђевдан смо ишли, празници кад иму, кад се разболи човек ми у Летничку цркву. Ја сам и сломила ногу, ја сам на штап ишла. И сам сањала ко Летничка црква ми се створила, терала сам сина, одвео ме у цркву. И стварно кад сам дошла у кућу као да ми пукла коска. – Ееее, та црква помоћна, мила мајка Божа! Мене ме два пута помогла. – Баш помага.– Мене ме помогла! [Витина, 2003]

Нове временске границе – 'опасно' путовање

Мотивација за путовање до светог места, сагледана на основу наратива саговорника, показује се као потреба за чудесним, која може да помогне тамо где традицијска медицина не може (излечење неког члана породице или неплодност). Често су били навођени и разлози одласка у светилиште за које се зна да не припада сопственој верској заједници [5, 14].

Посебна врста границе између српских косовских енклава у јужном Косову и Летнице 2003. године, када је обављен највећи део теренских истраживања, била је већ успостављена. Истражујући јужнокосовске енклаве на лицу места и у дужем временском периоду, Сања Златановић (2011а: 232–237) говори о „животу под протекторатом“, који има одлике лиминалности и нејасног стања ствари. Описујући своје некадашње животне услове, њени саговорници говоре о 'нашем' времену, за разлику од садашњице коју називају 'њиховим' (односно – албанским) временом.

Временска граница, рат у наративима се одређује изразом: *од кад се заратило; овој зарати се* [4, 5]. Важно је указати на чињеницу да се глагол *заратити се* не помиње у студији Светлане Ђирковић, посвећеној стереотипу времена у дискурсу расељених лица са Косова и Метохије (Ђирковић 2012), јер се ова временска граница код расељених лица изражава само именицама *рат* и *бомбардовање*, који представљају тачку у времену од које почиње избеглиштво. Глаголом *заратити се* у енклавама се изражава трајно стање ратних сукоба, дакле од 1999. године до момента разговора 2003. Други начин изражавања временске границе (немогућност посете Летници) јесте временски прилог *сад* са својим дијалекатским варијанатама, који такође описује трајно стање, различито од претходног (претходно време, време пре него што се заратило, изражава се, на пример, дијалекатским временским прилогом *понапре*), а које такође почиње 1999. године и траје у време вођења разговора. За разлику од трајног стања рата у енклави [6, 7], у бројним примерима из дискурса расељених лица, временски прилог *сада* односи се на трајно стање избеглиштва (Ђирковић 2012: 122–128)

[4] У Летницу ишле, ишле, ко је зор, на пример, болно му је дете, однесе тамо, дођу, иду. Од кад се заратило – не. (*А више се не иде тамо?*) Више не. (*А шта је сад тамо?*) Сад шта знам. (*Не прича се шта је?*) Не прича се ништа, јел иду људи ел не иду, не знам. Ми не идемо. Од Штрпце, од Драјкоуце ми без Квор не идемо нигде. [Врбештица, 2003]

[5] Католичка, католичка, само народ сад, па понекад беше, овој зарати се, сваког петнаестог аугуста тамо је дан њојен. Тамо иде цела жупа, аутобуси, све живо ишле, а саг несму д-иду од Шиптари, а тамо ишли. И тамо ишли и у Свете Враче [Драјковце, 2003]

[6] Та црква је много помоћна. Али съд не смемо да идемо ми. Мајка Богородица, Исусова мајка, она лично. Ја не могу да идем у њу сад, забрањето, не мож да идемо, али ја увек ујутро њојно име поменем, прекрстим се: „Мајко мила, Божа мајко, ти напред ја по тебе.“ [Витина, 2003]

[7] А сад не идемо тамо, нека нам просте, волимо ал не можемо, да. Е сад идемо у Клокот. [Витина, 2003]

Ставови о могућем одласку у Летницу као о 'опасном' (*а сад је страшно, саг не мож д-идеш* [8]), – за разлику од некада обавезног 'тешког / напорног' путовања до истог места, поклапају се са теренским запажањима Сање Златановић из 2005. године – да Срби из околних села Врбовац и Грнчар више не одлазе у Летницу, мада су то некада чинили. Према званичним извештајима мисије ОЕБС-а за Косово (OSCE 2011), преостали Хрвати у Витини такође се осећају угрожено и зато имају ограничено кретање.⁹ Ови званични документи показују да се безбедносна ситуација у свакодневном животу Летнице није променила у односу на антрополошка запажања из 2005. године (Златановић 2008: 184).

'Напорно' путовање

Кретање кроз простор или путовање представља основни мотив у ходочашћу. Да би се постигли религијски циљеви, ходочасници морају да издрже тешкоће превазилажења својих физичких граница током ходања и прелажења великих раздаљина да би стигли на одредиште. Тешкоће претрпљене на путу често се сасвим експлицитно саопштавају: *Знаш колко то, то било мука* [8], *они ишли пешке да би се, кобајаги, мучена мајка се пати што иде боса* [10]. Саговорници описују различите степене физичког напора, који се – бар у једном, обично завршном делу путовања – своди на напорно печашење. Физички напор који помиње саговорница из удаљеног планинског насеља Севце [8] – када су две жене саме, са болесним дететом у колевци ишле пешице до Летнице – вероватно се, са једне стране, може објаснити лошим саобраћајним везама у време њене младости и, додатно, скромним материјалним стањем у време о коме говори, али и личном жртвом мајке која то мора да учини ради здравља детета.

⁹ О актуелном стању насеља Летница и Шашаре снимљен је 2013. године документарни филм „Уз Госпину помоћ, 15. 08. 2013“, <https://www.youtube.com/watch?v=8dO0H-DXYG0>, други део: <https://www.youtube.com/watch?v=WMi1Qr3wu04>, укупног трајања око 45'; аутори филма су Ели Лазарова Сладић и Марио Сладић, производња ХРТ 2013.

Неки саговорници су у Летницу путовали колима, али се и они сећају напорног успона од раскрснице до саме цркве, који се мора савладати пешице. [11].

[8] (*А у Летницу?*) Исто тако. Кад је заветан: – Е, мој Богу, и света Богородицо, света, знаш, молиш Бога да ти помогне и тај дан кад је идеш тамо. Иначе смо ишли пешке. Једном сам ишла сас колебку, уврзана, колебку сас моју јетрву. Знаш колко то, то било мука. (*А где сте ишли, у коју цркву?*) У Летницу. (*Одавде?*) Одавде, мајке ми рођене. (*До Летницу?*) Јес, бре. (*Па то триес километара.*) Па триес километра, али ишли смо. Дигнемо се рано, па станемо, значи, негде одморимо и јопе па. Није било понапре, значи, ако се негде преноћиш или се ставниш од никога несмо се плашили. Јер ништа нису дирали Шиптари. А сад, а сад је страшно, саг не мож д-идеш. (*И шта кажете, кад дођете тамо с колебку у Летницу, шта се онда?*) Е кад ти нешто дете, знаш, ти је болесно ил ти плаче пуно ил нешто, да помогне и тако. [Севце, 2003]

[9] Тамо иду људи, на пример, сад, ти се закунеш да оћеш да идеш тамо. (*Заветаш?*) Заветаш, е. Заветаш се. Виш, боље знаш од мене. Заветаш се, на пример, да оћеш да идеш тамо. Е сад ти, ако ти је километража дуга, како да ти кажем, овај, можда треба да препешачиш сто километра, двеста, триста, зависи која километража је. Е сад треба пешке да идеш, заветаш се да идеш пешке за ту цркву. Е сад ни једеш, нит једеш, нит пијеш, ништа, само да се заветаш да идеш и да стигнеш. Е полази, сџ не знам како, који су даље пође раније, на пример, два три дана пође раније да би стиго ујутру тај дан кад је петнаести аугуст. Завету се људи и пешачу до те цркве. А има који дођу увече, преспава ту у цркву и онда ујутру. [Врбештица, 2003]

[10] Па ишли, понапре највише ишле у Света Марију, и тој ишле пешке и боси. (*Е, збори ми за тој, не знам.*) Па они ишли пешке да би се, кобајаги, мучена мајка се пати што иде боса, ишле тај, кобајаги, ко нема дече [Драјковце, 2003]

[11] Велика је црква, све у брдо, у стену. Сад, на пример, овде смо ми на асвалт, црква се види горе, она сија као огледало. Толико је тако у брдо направљена, а тамо кола не пуштају да се иде горе. Све пешака мора да идеш. Сад, на пример, овде раскрсница, оставиш кола доле и пешака, има пе-шес километра сигурно док стигнеш до цркве горе. И она тачно осветљава ти пут кад идеш. Толико то је направљено тако. [Неродимље, 2003]

О пешачењу као уобичајеном начину доласка до Летнице сведочи и Алојз Турк (1973: 31); ово се обавезно односило на последњи део пута, од села Врбовац

или од почетка Летничке клисуре, а на колима су остајала само мала деца, стари и болесни. Ходочасници и даље долазе боси и пешице, како су то (према историјским потврдама) чинили и у 19. веку. У периоду пре Другог светског рата, „омладина Скопља и Куманова радо је пешачила преко Копиљаче у Скопској Црној Гори у Летницу. Молитвом и песмом у једној су ноћи превалили тај пут“ (Turk 1973: 11).

Ходочасници

Из корпуса наратива о поклоничком путовању у Летницу били су одабрани они који су у форми биографске приче. Сва лична сведочења на ту тему добијена су од старијих жена, што не искључује присуство мушкараца, јер је у патријархалној српској средини на јужном Косову било тешко замисливо да у време о коме се говори (друга половина 20. века), жене саме одлазе на тако дугачак пут. Може се претпоставити и то да је у оквиру ових заједница, по свему судећи, постојала аутономна женска култура, везана за лично здравље и здравље деце, у којој су жене саме доносиле одлуке, односно одлучивале о начинима лечења, у чије оквире је спадало и посећивање чудотворних места. Имајући у виду да потврде о томе да су жене ишле саме до Летнице потичу углавном из Сиринићке жупе (села Севце и Врбештица), а да као разлог одласка наводе болест детета или сведоче о личним одласцима у време свог детињства, ти се њихови одласци могу ретроактивно датирати око средине 20. века [12, 13, 14]. Савремена феминизација ходочашћа о којој детаљно пише Лидија Радуловић (Radulović 2010, 2012), посебан је феномен и не односи се на некадашње одласке жена у Летницу.¹⁰

[12] Ја сам била сас мушко дете, сас мојега сина, у Летницу, јетрва ме водила и она ишла, уврзане смо обедве колебке. То је да се чудиш, сад не би мogle да га, д-однесу до, до-до ту до испод цркве, до овде наше цркве или испод село. А понапре смо ишли. И она ми умрла јетрва, Милевка се звала, сад да је жива, знаш, да те опримамо да се ти, да ти је тачно. Веруј ми да је то било тачно. (*Саме жене две иду тако са децом?*) Мајке ми рођене, ове ми очи, две жене сас малу децу, само понесемо ги, значи, веш да ги пробучемо, развржемо колебку, подојмо, немало тад хране друго само сиску да ги дадеш, своје млеко и тако, пробучемо дете, у једно ставимо, значи, кесу, непрано оно што, што дете смо повиле, друго повијемо и јопе све тако. Кад дођемо кући оперемо. [Севце, 2003]

[13] (*А понапред сте ишли у Летницу?*) Ја не, ал ишле жене, ишле жене које су, на пример разболело се, мора да иде, па ишли, од овај наше жупе. [Врбештица, 2003]

¹⁰ О партијархалним, патрилинеарним и патрилокалним породицама Срба на Косову и њиховој трансформацији као последици ратних сукова в. Zlatanović 2011.

[14] У Летницу? Ишли смо. И то с моу мајку сам ишла у летничку цркву. – А с Миодрага за што бесте? – То кад је болно неко дете или било шта. Идемо тамо, молимо се Бога, ако је, што кажу католичка црква, али молимо Бога исто ко код нас, за здравље. [Церница, 2003]

Хронологију религијски и етнички мешовитих ходочашћа у Летницу тешко је успоставити. Важно је у вези с тим указати да руски конзул у Призрену И. С. Јастребов, који је посетио Летницу 1884. или 1885. године, помиње и православне вернике који су дошли на поклоњење „где су имали прилику примити благослов ревносног бискупа Ђенца Чарева“ (Јастребов 1885: 134–135). Током прве половине 20. века, вероватно је ареал из кога су ходочасници долазили у Летницу било јужно Косово, јужна Метохија и северна Македонија до Скопља. Извесно је да су и тада, поред католика, ходочастили православни и муслимани. Антропологеограф Атанасије Урошевић (Урошевић 1934), који је истраживао Летницу негде почетком тридесетих година 20. века, као ходочаснике на дан Велике Госпе помиње „скоро цело Јањево, мноштво католика из Скопља и Урошевца, а има их чак и из Призрена, Пећи и Ђаковице. Има и православних, нарочито из оближњих горњоморавских села, који се тога дана, привучени тим веровањем, виђају у Летници, а и муслимана, међу којима је највише Цигана“ (Урошевић 1935: 161).

Осећања заједништва (односно, постојања заједнице верника у Летници) свакако је могло бити и у време о коме говоре саговорници из српских косовских енклава, али они о томе нису експлицитно говорили. Саговорница, расељено лице из Качаника, помиње ’општу радост’ (*то је била општа радост, то је било, како да вам кажем* [15]) која, истина, долази после помињања *музике* која траје целе ноћи,¹¹ али можда ипак указује и на осећање заједништва, и могла би се тумачити и у религијском кључу. Већина саговорника помиње учешће људи различитих вероисповести на ходочашћу у Летници, али је то, као у примеру саговорника из с. Гребно, у функцији афирмације чудотворне моћи самог култног места, које помаже свима без разлике (*Помаже, богами, свакому ко је отишо, и Турчину, и Србину, и Цигану, и свакому, се моли Богу и помаже* [15]). Просто набрајање људи према њиховим религијским и етничким припадностима не значи да су сви они заједно приликом посете Летници осетили и духовно јединство. У анализираном корпусу разговора вођених са Србима једнако недостају наративи о личној духовној промени која се могла догодити током посете светом месту, а која представља очекивани садржај сличних наратива у

¹¹ О некадашњем начину прославе празника Велике Госпе у Летници уп., на пример, следеће описе: *После имало овамо у Летницу. И тамо смо ишли, у Летницу. Црква је то велика црква, само католичка. Имала црква велика. То је Богородица, то је велики сабор имао. (...) Ту је опасан народ ишо једно време. – По месец дана идев у гости. – Ту је ишло и Загреб и Сарајево, и богови отуда, цела Југославија је ту ишла. [Клокот, 2003]; То знаш која гужва, који народ да узме ту водицу и то парче од те хаљине од те Мајке Божје, да донесе кући. Ту се печу јагањци, ту се ложи, се прави роштиљ, ту се праве филије, ту, мислим, ништа се не спрема од куће. [Неродимље, 2003].*

антропологији ходочашћа. Саговорници у енклавама и избегличким центрима могу се описати као 'традиционално-обичајни верници' (Radulović 2012) који поштују православне празнике.

[15] Много је људима помагала, и за здравље и женама за оно, а верујте ми, тамо је ишло и муслимана, и католика, и Срба, све нације и националности. То је било, целе ноћи била би музика, то је била општа радост, то је било, како да вам кажем, бре, људи су унапред долазили по недељу дана из Загреба, па из Јањева ови католици за Летницу. [Стари Качаник, 2012]

[16] (*И муслимани долазе?*) Сваки. И муслимани, и католици, а у то село више су католици. Како био овај рат побегли сви католици. Само ту црква остала, има станови и лепе куће, ту те калуђерице стоје, те сестре. (*То је као манастир?*) Као манастир. Много лепо место је. Помаже, богами, свакому ко је отишо, и Турчину, и Србину, и Цигану, и свакому, се моли Богу и помаже. Има извор у цркву, лепо. [Гребно, 2003]

У књижици Алојза Турка, намењеној ходочасницима, постоји посебно поглавље посвећено ходочасницима Ромима: „Од најстаријих времена уз остале, кршћане (католике и православен) некршћане и љарамане, ходочастили су у Летницу за Велику Госпу и Роми (Цигани) са свих места Косова, Македоније и Србије. Они су поставили своје шаторе испод 'заграђа' на ливади. Тамо је било увек живо и радосно, велико шаренило, песме и плача (од бројне деце). Допутовали су многи посебним колима, а многи и пешке преко планине“ (Turk 1973). Присуство ходочасника Рома у Летници уочавају многи истраживачи (Барјактаровић 1971: 50; Вукановић 1982: 291–292, Duijzing 1996, 2000; Златановић 2008). Radisavljević Ćiparizović 2012).

Завршна разматрања

Дисконтинутет култног места маркира се јаким временским границама ,као што су то ратови. Гер Дејзингс (Duijzings 1996: 149) пише о новим државним границама, насталим као последица ратова из деведесетих година 20. века, када је новоуспостављена граница између тадашње Југославије и Македоније спречила ходочаснике из Летнице да традиционално, сваког јула, пешке одлазе до католичког светилишта у Скопљу. Слична је ситуација била током Другог светског рата, када је Летница била под бугарском окупацијом, а Косово под италијанском. Алојз Турк сведочи да косовски Роми тада нису могли да стигну у Летницу, па су се окупили у дворишту католичке цркве у Урошевцу и тамо обавили своје ритуале (Turk 1973: 71–72)

Посебна врста границе између српских косовских енклава на јужном Косову и Летнице била је 2003. године, када је обављен највећи део теренских истраживања, већ успостављена. Искизи саговорника о немогућности одласка у традиционално култно место могли би бити један од елемената који би помогао у

дефинисању 'енклаве' на Косову, што је теоријски проблем којим се интензивно баве антрополози у Србији (Златановић 2011, 2011а, 2013; Nedeljković 2011).

Континуитет ходочашћа једне групе ходочасника (оних који су у светилиште одлазили ради личног здравља, или здравља неког члана породице) био је насилно прекинут почетком 21. века, у време када су истраживања обављана. Само неколико година касније Сања Златановић (2005) уочава лагану ревитализацију Летнице као култног места, коју су расељени косовски Хрвати почели поново да посећују. Када су у питању исељени Хрвати који данас долазе у Летницу, тешко је проценити где је граница између ходочашћа и сентименталног/носталгичног путовања, као и између религије и политике.

Захваљујући бројним вестима постављеним на интернет, показало се да Летница већ крајем прве деценије 21. века заиста постаје место масовног ходочашћа, које сваке године посећују војници КФОР-а и ходочасници из других земаља у региону.¹² Тако, резултат овог поклоничког путовања данас постаје близак Тарнеровом концепту *communitas*-а: стални учесници ходочашћа постали су војници КФОР (Kosovo Force), који припадају другим културним круговима, већ имају искуство 'заједништва у вери' и сензибилисани су да о том свом искуству говоре.

Према кратком документарном филму „Косовске снаге учествовале у ходочашћу цркви Црне Госпе на дан Успења Богородице“, снимљеном у Летници 15. 08. 2010),¹³ војници су на ходочашће кренули преко планине Карадаг (Скопска Црна Гора). Један интервјуисани амерички војник сматра да се прилика да посети цркву Црне Госпе (*Black Madonna*) пружа једном у животу, а да је то истовремено и прилика да осети културу људи из овог региона. У новинарском коментару се даље истиче да су уз хиљаде европских ходочасника и учествовале и стотине војника (америчких, аустријских, хрватских, француских, немачких, италијанских и португалских), и „имале ретку прилику да виде цркву у којој је Мајка Тереза примила позив да служи сиромашнима“,¹⁴ те да је „дан Успења јединствени дан на Косову када људи са Балкана заборављају на међусобне разлике да би се ујединили и молили за благослов Богородице.“¹⁵ Ауторство овог видео-прилога потписује службеница америчке војске задужена за односе са јавношћу.

Службеници америчке војске снимили су још један кратак прилог о ходочашћу у Летницу годину дана раније – 2009. И овај прилог је доступан преко

¹² У овом смислу значајна су истраживање Агнешке Халембе о култу Девине Марије који олакшава успостављање транснационалних мрежа, али и инструментализацију у оквиру различитих националних идеологија, на примеру ходочашћа у Међугорје (Halemba 2011).

¹³ „Kosovo Forces participated in a pilgrimage to the Church of Black Madonna held on the Day of Assumption“; филм је на енглеском језику, трајање снимка: 1'17". (<https://www.youtube.com/watch?v=EMILNVFr87M>).

¹⁴ У енглеском оригиналу: „Alongside the thousands of European pilgrims, hundreds of American, Austrian, Croatian, French, German, Italian and Portuguese soldiers participated in a rare opportunity to see the church where Mother Theresa had her calling to serve the poor“.

¹⁵ У енглеском оригиналу: „The Day of Assumption is the unique day in Kosovo as people of the Balkans forget their differences to unite and pray to the bless of Mother Mary.“

интернета, под насловом „Видео мировних снага: ходочашће Црној Госпи“.¹⁶ У својим коментарима, интервјуисани амерички војници говоре да је Летница такође црква мајке Терезе, да они знају ко је Мајка Тереза из Калкуте, која је у Летници добила позив од Бога. Колико је војницима било значајно ходочашће у Летницу илуструје чин истовременог крштења тројице војника, који се такође види на снимку. Сви интервјуисани војници говорили су о духу заједништва ходочасника, дакле – управо у смислу Тарнеровог *communitas*-а. Дрвени кип Богородице (у том тренутку – без одеће) дотичу руком снимљени цивилни ходочасници, затим пољубе своју руку, прекрсте се и пољубе кип у колено.

Релативно локалног типа летнички маријански култ добија универзалну димензију рецентним трансформисањем у култ „црне Богородице“, снажно подржан актуелним култом мајке Терезе, чија се слика данас налази на зиду летничке цркве, десно од олтара.

Претходни истраживачи не помињу култ „црне Госпе“, онако како се сада Летница помиње на бројним интернет сајтовима, па и на популарној и за широку публику веома утицајној Википедији.¹⁷ Управо о „чудотворном кипу Црне Госпе или Госпе летничке“ говори и летнички жупник Кристе Ђерђи у једном документарном филму.¹⁸

У старијим изворима нема помена Црне Госпе: њу не помиње католички свештеник Алојз Турк, који је 1973. године написао пригодну публикацију за вернике, не помиње је ни антрополог Гер Дејзингс (који је своја теренска истраживања Летнице обављао 1991, 1992. и 1994. године), као ни Сања Златановић (која је у Летници била 2005. године). Осим чињенице да је кип направљен од дрвета у природној боји, може се помислити и на преосмишљавање географског назива летничке Госпе *црнагорске* (према орониму *Скопска Црна Гора*, где се светилиште налази) у *црну* Госпу, што је омогућило њено укључивање у систем веома распрострањеног омиљеног католичког култа црних Богородица.

Летница од локалног култа постаје супралокални култ после политичких промена деведестих година 20. века, а посебно после 1999. године; она је то сада за одсељене летничке Хрвате, али је (бар у време истраживања српских косовских енклава 2003. године) била недостижна хетеротопија за некадашње ходочаснике у тим енклавама и за, вероватно дефинитивно, расељена лица.

Литература

Albera, D., Couroucli, M. (eds.) 2009. *Religions traversées; Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée*, Arles: Actes Sud.

Барјактаровић, М. 1971. Јањево (историски развитак антропогеографске и

¹⁶ „Peacekeeper video: Black Madonna Pilgrimage“; филм је на енглеском језику, трајање снимка: 3’29” (<https://www.youtube.com/watch?v=37FxwvDXgas>).

¹⁷ http://en.wikipedia.org/wiki/Black_Madonna.

¹⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=8d00H-DXYG0>

- етнолошке карактеристике), *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* 45, Zagreb: JAZU, 31–55.
- Bartl, P. 2006. Geistliche Visitationsberichte als Quellen zur albanischen Volks- und Kirchengeschichte Die Erzdiözese Skopje, *Die Albaner in der Republik Makedonien. Fakten, Analysen, Meinungen zur interethnischen Koexistenz* (T. Kahl, I. Maksuti, A. Ramaj, Hg.) Wien: Wiener Osteuropastudien 23, 21–37.
- Bowman, G. 2010. Orthodox-Muslim Interactions at ‘Mixed Shrines’ in Macedonia, *Eastern Christians in Anthropological Perspective* (C. Hann, H. Goltz, eds), Berkeley: University of California Press, 163–183.
- Belaj, M., Urem, S. 2010. Pirovačke kapelice i poklonici: mjesta interakcije, sjećanja i identifikacije, *Studia ethnologica croatica* 22, Zagreb, 255–282.
- Božović, R. 2010. Monastery Ostrog. Above the ecumenism, *Pilgrimages, Cult Places and Religious Tourism* (D. Radisavljević Ćiparizović, ed.), Niš: Jugoslovensko udruženje za naučno istraživanje religije, 151–154.
- Collins-Kreiner, N. 2010. The geography of pilgrimage and turism: transformations and implications for applied geography, *Applied geography* 30, 153–164.
- Collins-Kreiner, N. 2010a. Researching pilgrimage. Continuity and transformations, *Annals of tourism research* 37/2, 440–456.
- Cvitković, I. 2010. Sociological scripts on pilgrimage, *Pilgrimages, Cult Places and Religious Tourism* (D. Radisavljević Ćiparizović, ed.), Niš: Jugoslovensko udruženje za naučno istraživanje religije, 23–31.
- Ђирковић, С. 2012. *Стереотип времена у дискурсу расељених лица са Косова и Метохије*, Београд: Балканолошки институт САНУ.
- Dorondel, S. 2002. Orthodoxy, nationalism, and local identities: a Romanian case study, *Ethnologia Balkanica* 6, 117–144.
- Duijzings, G. 1996. The exodus of Letnica – Croatian refugees from Kosovo in western Slavonia. A chronicle, *War, Exile, and Everyday Life. Cultural Perspectives* (R. Jambrešić Kirin, M. Povrzanović, eds), Zagreb: Institute for Ethnology and Folklore Research, 147–170.
- Duijzings, G. 2000. *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*, London.
- Eade, J., Sallnow, M. J. (eds) 1991. *Contesting the sacred: The anthropology of Christian pilgrimage*, New York.
- Galbraith, M. 2000. On the road to Czestochowa: rethoric and experience on a Polish pilgrimage, *Anthropological Quarterly* 73/2, 61–73.
- Halemba, A. 2011. National, transnational or cosmopolitan heroine? The Virgin Mary’s apparitions in contemporary Europe, *Ethnic and Racial Studies* 34/3, 454–470.
- Hayden, R. 2002. Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans, *Current Anthropology* 43/2, 205–231.
- Илић, М. et al. 2003. Култна места Косова и Метохије, *Баштина* 15, Лепосавић, 153–174.
- Јастребов, И. С. 1885. Нешто о Горњој Морави, *Гласник Српског ученог друштва* 60, Београд, 123–135.
- Jurkovich, J. M., Gesler, W. M. 1997. Medjugorje: finding peace at the heart of

- conflict, *The Geographical Review* 87/4, New York, 447–467.
- Karamihova, M. 2010. Bulgarian tourism to a holy shrine in Greece (a case study of tours to Meteora monasteries), *Pilgrimages, Cult Places and Religious Tourism* (D. Radisavljević Ćiparizović, ed.), Niš: Jugoslovensko udruženje za naučno istraživanje religije, 95–108.
- Koneska, E. 2013. Shared shrines in Macedonia, *Forum folkloristika* 2, https://eefc.org/folkloristika_2-2.shtml.
- Krstić, D. 2010. A contribution to the typology of cult places of the Balkans, 129–*Pilgrimages, Cult Places and Religious Tourism* (D. Radisavljević Ćiparizović, ed.), Niš: Jugoslovensko udruženje za naučno istraživanje religije, 129–140.
- Margry, P. J., ed. 2008. *Shrines and Pilgrimage in the Modern World. New Itineraries into the Sacred*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Mazumdar, S. 2005. Religious place attachment, squatting, and „qualitative“ research: A commentary, *Journal of Environmental Psychology* 25, 87–95.
- Младеновић, Р. 2005. Дијалектолошко истраживање Сиринића, *Живот у енклави* (Б.Сикимић, ур.), *Лицеум* 9, Крагујевац, 167–192.
- Morinis, A. (ed.) 1992. *Sacred Journeys: The anthropology of pilgrimage*, Westport: Greenwood.
- Nedeljković, S. 2008. Problemi primene antropologije: Antropološko istraživanje savremene kulture na KiM, *Savremena kultura Srba na Kosovu i Metohiji* (S. Nedeljković, ur.), Kruševac: Baštinič, 19–73.
- OSCE 2011. *The Kosovo Croats in Viti/Vitina Municipality: A Vulnerable Community*, Organization for Security and Co-operation in Europe. Mission in Kosovo, <http://www.osce.org/kosovo/83789>
- Pieper, J., Van Uden, M. H. F. 1994. Lourdes: A place of religious transformations?, *International Journal for the Psychology of Religion* 4/2, 91–104.
- Radisavljević Ćiparizović, D. 2009. Some characteristics of pilgrims in Serbia: motives and meanings of pilgrimages, *Revitalization of religion – theoretical and comparative approaches* (D. Gavrilović, ed.), Niš: Yugoslav society for the scientific study of religion, 102–110.
- Radisavljević Ćiparizović, D. (ed.) 2010. *Pilgrimages, Cult Places and Religious Tourism*, Niš: Jugoslovensko udruženje za naučno istraživanje religije.
- Radisavljević Ćiparizović, D. 2010a. Mixed pilgrimages in Serbia: question of communitas and pilgrim's identity, *Pilgrimages, Cult Places and Religious Tourism* (D. Radisavljević Ćiparizović, ed.), Niš: Jugoslovensko udruženje za naučno istraživanje religije, 155–165.
- Radisavljević Ćiparizović, D. 2011. Pilgrimage in empirical perspective: pilgrim's attitudes towards church and folk religiosity and superstition in Serbia, Orthodoxy from an empirical perspective (M. Blagojević, D. Todorović, eds.), Niš: Jugoslovensko udruženje za naučno istraživanje religije, 127–137.
- Radisavljević Ćiparizović, D. 2012. Religioznost hodočasnika u Srbiji: studija slučaja tri svetlišta, *Filozofija i društvo* XXIII/1, 53–68.
- Radulović, L. 2010. Feminizacija hodočašća u kontekstu revitalizacije religije u Srbiji, *Antropologija* 10/3, 39–48.
- Radulović, L. 2012. *Religija ovde i sada. Revitalizacija religije u Srbiji*, Beograd:

- Srpski genealoški centar.
- Scott, R. 2010. *Miracle cures: Saints, pilgrimage, and the healing powers of belief*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Сикимић, Б. 2005. Латинско Косово, *В поискaх „западног“ на Балканах*, Предварительные материалы, (И. Седакова, Т. Цивьян, ур.), Балканские чтения 8, Москва: Институт славяноведения, 157–162.
- Sikimić, B. 2008. Crkvine severnog Kosova 2001: u traganju za istraživačkom metodom, in: *Savremena kultura Srba na Kosovu i Metohiji* (S. Nedeljković, ur.), Kruševac: Vaštinik, 131–146.
- Сикимић, Б. 2012. Тимски теренски рад Балканолошког института САНУ. Развој истраживачких циљева и метода, *Теренска истраживања – поетика сусрета* (М. Ивановић Баришић, ур.), Београд: Етнографски институт САНУ, 2012, 167–198.
- Stoddard, R. H., Morinis, A. 1997. *Sacred places, sacred spaces, the geography of pilgrimage*, Louisiana: Baton Rouge, LA: Geoscience Publications, Louisiana State University.
- Šiljković, Ž., Glamuzina, M. 2004. Janjevo and Janjevci, from Kosovo to Zagreb, *Geoadria* 9/1, Zadar, 89–109.
- Timothy, D. J., Olsen, D. H. 2006. *Tourism, religion and spiritual journeys*, London: Routledge.
- Turner, V. 1973. The center out there: pilgrim's goal, *History of Religions* 12/3, 191–230.
- Turner, V. 1974. *Dramas, fields and metaphors: symbolic action in human society*, Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, V., Turner, E. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.
- Turk, A. 1973. *Letnica: marijansko hodočasničko svetište – ekumenski centar na Kosovu: Majka božja crnogorska Letnička gospa*, Beograd.
- Урошевић, А. 1934. Каголичка жупа Црна Гора у јужној Србији, *Гласник Скопског научног друштва* 13, Скопље, 159–170.
- Urošević, A. 1956. Iz života katoličkih građana Janjeva, Letnice, Novog Brda i Trepče u XVI veku, *Glasnik muzeja Kosova i Metohije* 1, Priština, 239–243.
- Васева, В. 2000. „Мария Радна“ – поклонническо место на банатските българи, *Етнографски проблеми на народната култура* 6, София, 71–123.
- Вукановић, Т. 1983. Роми (Цигани) у Југославији, Врање: Штампариија „Нова Југославија“.
- Vukanović, T. 1986. *Srbi na Kosovu II*, Vranje: Nova Jugoslavija.
- Вълчинова, Г. 1999. „Знеполски похвали“, локална религија и идентичност в западна България, София: Акад. издателство „Проф. Марин Дринов“.
- Златановић, С. 2005. Картина Запада в анклавe, *В поискaх „западног“ на Балканах*. Предварительные материалы (И. Седакова, Т. Цивьян, ур.), Балканские чтения 8, Москва: Институт славяноведения, 162–166.
- Златановић, С. 2008. Летница: слика превазилажења религијских граница и њени остаци, *Слике културе некад и сад* (З. Дивац, ур.), Зборник Етнографског института САНУ 24, Београд: Етнографски институт САНУ, 197–191.

- Златановић, С. 2011. Дискурзивно обликовање других, српска заједница југоисточног Косова у послератном контексту, *Гласник Етнографског института САНУ* LIX/2, Београд, 79–99.
- Zlatanović, S. 2011a. Family in the post-war context: the Serbian community of Southeast Kosovo, *Ethnologia balkanica* 15, 227–250.
- Златановић, С. 2013. Српска заједница у Гњилану: дискурс носталгије урбане енклаве, *Гласник Етнографског института САНУ* LXI/2, Београд, 67–82.

Biljana Sikimić

Sacred Journeys: Letnica in Kosovo

From the anthropological linguistics perspective this paper tries to trace the transformations of pilgrimage to the Roman Catholic shrine in Letnica (Kosovo), in the Day of Assumption over the course of the previous century. The analysis is based on the fieldwork data collected in the Serb Kosovo enclaves and refugee centers in 2003. Contemporary internet data on Letnica shrine and documentary video material containing interviews with pilgrims, were also used as reliable data on subjective perception of the shrine. Serb oral testimonies on their personal ways of travelling and reasons for pilgrimage to Letnica were combined with historical and anthropological data.

Key words:

pilgrimage,
sacred journey,
Letnica,
enclave,
communitas

Petko Hristov

Institute of Ethnology and Folklore Research with Ethnographic Museum
Bulgarian Academy of Sciences
hristov_p@yahoo.com

Multidimensional Identity among the Youth Bulgarians in Diaspora (Case Study of Odessa, Ukraine)

The aim of the paper is to present the results of research conducted in 2013, on the migration strategies among young Bulgarians from the historical Bulgarian diaspora in South Ukraine. The research is the result of a combined methodology – a survey among university students of Bulgarian origin in the city of Odessa and school graduates from high-schools with a Bulgarian Language education (city of Bolgrad and the village of Chiyshia), as well as individual interviews. The main results show a balanced ratio of those willing to temporarily migrate to the “Historic Motherland” (Bulgaria) for education and work purposes, and those who do not declare any willingness for migration as such. The formation process of a certain malleable identities among the young representatives of the Bulgarian community in the Southwestern Ukraine is clearly evident from the represented results.

Key words:

migration strategy,
migration
willingness,
identity, diaspora,
Bessarabic
Bulgarians,
Ukraine

The new millennium and the dynamic political transition and social changes in Eastern and South-Eastern Europe in the beginning of the 1990s brought significant changes in the ideas concerning the ways in which the nations and national identities are constructed. If the 19th century nationalists believed in the possibility of the creation of stable and clearly defined nation-states, and the sociologists and the philosophers of the 20th century pessimistically predicted the end of history and the possibility of existence of a homogeneous world without nations and nationalism, then the active cross-border mobility and transnational migration processes in Southeast Europe in the first decade of the 21st century are the main catalyst of the discussions concerning

the concept of the homogeneous national identity and national culture, which were taken for granted. The optimists aver that liberal democracies can construct “an egalitarian multicultural society” where “it is possible, without threat to the overall unity of the national society, to recognize that minorities have a right to their own language in family and community contexts, the right to practice their own religion, the right to organize domestic and family relations in their own way, and the right to maintain communal customs” (Rex 1995, 30-31).

But while some authors are claiming that the nation state is in crisis (Beck 1997), the collapse of the former Soviet Union and ex-Yugoslavia have shown how from the decayed poly-national communities new nation-states are reborn as phoenixes. We are witnessing similar processes nowadays – we witness the struggle for a creation of new nation-states, in which the state, the citizens and their cultures are linked in a variety of linkages, which are far from the ideal “Western” model, requiring that the citizens of the nation-state should share mutual languages, culture and identity (Čapo Žmegač 2008, 323). The new possibilities for mobility of the people in the conditions of open European borders have put the relations between the nation-state and the diaspora (historic and in the same time newly emerged in the last decades) in a new context. In the rapidly developing transformation processes of the national identities in the countries of Eastern Europe, the diaspora is taking significantly new place in the context of the processes in the host-country, as well as in these in the metropolis (cf. Vertovec 2009, 98-99).

Until after it gains the status of an independent nation state its elite is seeking for its ways of becoming a member of one or several transnational structures (as EU for example). This choice is always difficult and is not always the best as the tentative politics of Ukraine’s president Viktor Yanukovych has shown so far¹. The rapidly developing globalization and trans-border migration processes in Southeast Europe, as well as the influence of the transnational organizations and institutions, are creating new conditions and are inculcating new symbolic values when the dynamic and transitional national identities are constructed (Angulo 2008, 154).

The double transition process of the East European countries - towards the Western European model of liberal democracy, and at the same time, towards capitalism, i.e. the removal of the states’ hegemony over the economy, conjuncts with the new phase of the development of capitalism and globalization. In a number of countries (such as Bulgaria for example) all this was accompanied by decomposition of numerous economic, political and social structures, which previously played a crucial role in society for more than forty years. The 1990s have shown the insolvency of the political concept of the “historical reversibility” towards the social reality of the pre-socialist epoch (Hristov 2013, 131).

The integration of the Eastern European countries into the EU is simultaneously a way for transformation of the previous economic, social and political structures, as well as replication of new models for nation constructing and new meanings and this

¹ The present study was conducted in October and November 2013, immediately prior to the rapidly developed revolutionary events in Ukraine, which resulted in Yanukovych’s resignation.

way new meanings and essence are added to the national identity (Angulo 2008, 155). The fast developing trans-border migration to Western Europe can be interpreted as the creation of a “bridge” between the old concepts of national identity, existing in the socialist reality of the former Eastern Bloc and the new understanding of identity, adopted by the people, living in the conditions of pan-European transnational mobility. In this context the example of the *gastarbeiters* from the former Yugoslavia can become significant in the comparative Balkan plan (Hristov 2010, 102). During the last two decades the migration of the Eastern European countries has become the main catalyst of the division between territory, nation/society and culture, i.e. the main ideological components of the nation-state idea, as well as for the discussions concerning the concepts of the homogeneous national identity and national culture which are taken for granted (Čapo Žmegač 2008, 323).

In the rapidly developing transformational processes of the national identities in the Eastern European countries a significant place is assigned to the role of the diaspora – historic or newly emerging, for the ongoing processes in the receiving country and the metropolis (cf. Vertovec 2009, 94-95). During the last two decades in Bulgaria varied social circles – scientific and political, are arguing that the demographic crisis in the country can be solved through “importation” of ethnical Bulgarian population from the historic diaspora; this is the call for the “returning in the Motherland” (Јулева 2012, 350-351). This provoked my scientific interest and therefore to conduct a survey and to analyze the processes, developing among the Bulgarian community in South Ukraine and mainly in the region of Odessa.

Research of this kind is not completely new – one study analyses the dynamics of ethno-cultural identity of the Bessarabic Bulgarians during the decades after the post-socialism (Пимпирева 2012, 131-165), another one focuses on the labor migrations in Moldavia and South Ukraine (Среджова 2012, 284-292), or setting a framework for interpreting the relationship between the historical diaspora and the metropolis in the post-socialist period (Јулева 2012, 343-357). New strokes are added by researching the dynamics of the fast changing social and political setting and the diversity of the points of view involved. By now the “insiders’ point of view”, i.e. the attitude towards the migration, destination and the willingness among the Bulgarian community in South Ukraine, was left on the sidelines in the context of the variety of interpretational paradigms, considering the fluctuations between the different concepts concerning the overcoming of methodological nationalism (cf. Јулева 2012, 347-348).

This work provides a change of perspective, in other words this is a study, based on fieldwork, examining the migration strategies of the young Bulgarians living in Odessa and its district, who desire to return to their historical motherland Bulgaria, but only as one of the possible temporary or permanent migration destinations. In many ways the current study is a sequel of the Alexandar Ganchev² similar research among pupils and students from the Bulgarian community in Bolgrad (Ганчев 2008,

² I am thankful to Associated Prof. Aleksandar Gochev, as well as to all my colleagues and friends from Odessa State University “Mechnikov” for their invaluable help for the realization of the project of my study.

86-98) and Odessa (Ганчев, Лесникова 2012, 125-138) that started several years ago. In order to follow the dynamics of the migration mindset the survey, conducted several years before was repeated.

According to the official data provided by the census conducted among the Ukrainian population in 2001³, the Bulgarians are the fourth in size community in the country totaling 204.600 people⁴, 150.600 of which are currently living in the Odessa district, mainly in the historical region Bessarabia in the cities of Bolgrad and Odessa in particular. Without going into further historic details⁵, we are going to note that their settlement on the territory of current South Ukraine is a product of a migration in several stages which took place at the end of the 18th and the beginning of the 19th century – after one of the many Russian-Turkish wars in 1806-1812, resulting in the Bucharest Peace Treaty, according to which Russia received the territory between the Prut, Danube and Dniester rivers, also known as Bessarabia (Кабузин 1974, 23-24). Simultaneously, the Treaty fixed the concentration of big masses of Bulgarian refugees in the regions, where subsequently the basis of the Bulgarian colonies were set (Скальковский 1848; Клаус 1869; Дойнов 2005), only to become a Bulgarian diaspora after two centuries. By the Russian Governing Senate Decree dated 29th of December 1819 the Bulgarian colonists were declared as being colonists who received numerous privileges, regulating their economic, political and social life, along with a number of legislative norms (Грек, Червенков 1993). Part of them continued their migration east where they created Bulgarian colonies in the area of the Sea of Azov steppes (the areas of Kherson, Zaporozhye and Crimea). During the last two centuries their settlements were successively included into the state borders of the Russian Empire, Kingdom of Romania, Soviet Russia, and after 1991 in independent Ukraine.

The most serious impact on the changes going in the traditional Bulgarian identity of the Bulgarian communities in South Ukraine occurred in the decades after the World War Two, i.e. the years of Soviet power, whose ideological influence is distributed among the Bulgarian villages by specifically constructed bodies (Нягулов 2006, 237-256). In this period there were ongoing processes taking place in society leading to a radical change of a number of segments of the traditional Bulgarian culture, creating the fundamental basis of the traditional mindset of the Bulgarian migrants; a process of “inclusion” in the so called “Soviet” way of living and infiltration of the socialistic forms of rituality, exempted from the traditional folklore Orthodoxy new national standards, were started. A core feature of this period became the creation of the paradigm of Soviet identity, which was expected to automatically soak and neutralize all the other varieties of this category, including the ethnical ones (Пимпирева 2012, 134).

³ Всеукраїнський перепис населення 2001 р., Національний склад населення регіонів [<http://pop-stat.mashke.org/ukraine-ethnic2001.htm>]

⁴ The representatives of the Bulgarian community in Ukraine and Moldavia are citing data, based on the background and approximate calculations, which is exceeding the one given by the official institutions (Нягулов 2012: 14). Therefore we are going to use the official data for the number of the Bulgarians in Ukraine, since it should expose the truth of what is the self-determination of the people, based on their free choice.

⁵ This topic extends beyond the limitations set for the current study.

With the decay of the former Soviet Union in the beginning of the 1990s the attempts to change the Bulgarian identity in Ukraine were significantly reduced, but even until today the Bulgarian historical diaspora is not unified. Several Bulgarian communities, amongst which the Bessarabic and the Khersonic are the biggest and relatively well studied. Only in Odessa there are three officially registered (as the all-Ukrainian) cultural-education associations of the Bulgarians in Ukraine: Association of the Bulgarians in Ukraine, Congress of the Bulgarians in Ukraine, and the newest one – Assembly of the Bulgarians in Ukraine (cf. Пимпирева 2012, 138). The process of linking the Bulgarians in South Ukraine is ongoing, supported by the official institutions of the Bulgarian state.

In this context the Bulgarian communities in South Ukraine are classic ethnic diaspora – what Kaching Tölöyan (1991, 5) has called ‘the exemplary communities of transnational moment’, and one of the hallmarks of this kind of diaspora is “the ‘triadic relationship’ between: (a) globally dispersed yet collectively self-identified ethnic groups; (b) the territorial states and contexts where such groups reside; and (c) the homeland states and contexts whence they or their forebears come (cf. Vertovec 2009, 4 and references cited therein). Their awareness of multi-locality stimulates the desire to connect oneself with others, both ‘here’ and ‘there’ who share the same ‘routes’ and ‘roots’ (Vertovec 2009, 6); for Sturat Hall (1990) the condition of diaspora (in the conditions of trans-nationalism) comprises ever-changing representations that provide an ‘imaginary coherence’ for a set of malleable identities. Taking Stuart Hall’s framework (1991) as working hypothesis we can assume that the production of hybrid cultural phenomena manifesting ‘new ethnicities’ is especially to be found among transnational youth whose primary socialization has taken place within the cross-currents of differing cultural fields; among such young people, facets of cultural and identities are often self-consciously selected, syncretized and elaborated from more than one heritage⁶.

The research initiated by me in October and November 2013 among the young representatives of the Bulgarian diaspora in South Ukraine, more specifically in Odessa and its district included several target groups. In the focus of the present study were the questions concerning the migration attitudes of the young Bulgarians, living and studying in the cities of Odessa and Bolgrad, the village of Gorodnoe (former Chiyshia) with a compact Bulgarian population, as well as the modes in which they construct their multidimensional identities of ethnic Bulgarians and citizens of Ukraine. The main groups were the students of Bulgarian origin in the different universities in Odessa and the students of the final grades in the high school in Bolgrad (the so called “Bulgarian high-school”) and the village of Chiyshia. Alongside a survey was conducted in the Bulgarian Sunday School for Bulgarian language courses in Odessa in order to create comparable bases.

The total number of the respondents in the survey I conducted was 135. The

⁶ This can be summarized with the words of my colleague-Professor in History in Ukraine, ethnic Bulgarian, who says about himself: “*Ja sovetskij pacan!*” meaning: ‘I grew up as a Soviet youth’. He has declared this identity as primary for him in front of me.

research was constructed with an interdisciplinary approach, combining quantities (survey) and qualitative – detailed interviews were carried out with part of the respondents as well as with representatives of different community organizations of the Bulgarians and the headmasters of the schools (20 in total).

The survey containing 40 questions, aimed primarily to clarify the internal motives and attitudes towards the migration mindset of the youth and their dependence on the individual, family and group (in a local meaning) social, cultural and language experience, i.e. all that can be included in the so called “micro-level” of the study (Ganchev 2011, 228). The survey contained two thematically constructed groups of questions. The first group was aiming to reveal the choice of a migration strategy on the internal axis linking the villages with the cities and/or cross-boundary migration outside Ukraine with the motive of receiving better education or better work realization (in Ukraine, or in a preferred for a labor migration country) as well as preferred period (temporarily or permanently); significant share were the questions linked with the existence of kinship, ethnic, friendship social settings and their influence over the migration wills and the choice of a country of destination. The second group of questions was targeted towards revealing the migration strategies of the youth of the Bulgarian diaspora regarding the metropolis: Are the young people willing to continue their education (or specialization) in Bulgaria and is this fact providing them with certain advantages on the labor market – in Ukraine, Bulgaria, or the EU countries? Is Bulgaria present in their strategies for active mobility, for temporary or permanent migration?; To what extent their migration strategies are influenced by their experiences gained in the family, the local community and the diaspora as a whole? etc. The interviews with these respondents who have already finished their education in Bulgaria, returned and successfully realized themselves in Ukraine (especially in Odessa), turned out to be of an extreme importance. I had the chance to attend the organized by the newspaper “Rodni Kray” (‘Homeland’) in Odessa round table of former students, who studied in Bulgaria, dedicated to the 20th anniversary of the adoption of the important for the youth community 103 Decree of the Council of Ministers of the Republic of Bulgaria⁷.

I would like to begin the presentation of my results with the story of the “Mister Bulgarian” contest, which I attended, held in Odessa on the 20th of November 2013. The jury, consisting of local business-ladies of Bulgarian origin and chaired by a famous business lady, ethnical Ukrainian, ranked three successful young men, representatives of the Bulgarian diaspora. In order to select a winner the jury asked all three candidates one question: What is for you, the Bulgarian from Odessa, Ukraine?

⁷ On 31st of May 1993 is published Decree №103, accepted by the Council of Ministers of the Republic of Bulgaria, concerning the performance of educational activity among the ethnic Bulgarians abroad. This document is the legislative basis, on which a number of young people from Ukraine, Moldavia, Serbia and Macedonia are receiving education in the Bulgarian Universities nowadays. According to article №4 from the Decree: “The Ministry of Education, Youth and Science is annually providing up to 400 places, subsidized by the government, for individuals of a Bulgarian origin to be accepted in a full course of education”.

The first candidate answered that for him this is his country of birth but for a real homeland he considers the historical one – Bulgaria. The second one declared that his country is Ukraine, and Bulgaria is just the historical homeland of his ancestors, on the other hand the third one's answer reminds of King Solomon's decision: "*The Bulgarians of Ukraine are privileged from the faith that they have two motherlands – one, in which they were born (Ukraine) and one, from which 200 years ago their ancestors came here (Bulgaria). I keep both of them in my heart!*" As one might suspect, the third candidate won the "Mister Bulgarian" contest.

Similar malleable identities among the young representatives of the Bulgarian community in the Ukrainian part of Bessarabia can be easily tracked in the answers given by the respondents in an anonymous survey conducted among the students, attending 11th grade in the two most significant for the diaspora schools in the Odessa region – the one in Bolgrad (The Bolgrad high-school "G.S. Rakovski") and in Gorodnoe village (Chiyschia). The choice of a target group was not accidental – on the one hand they are seniors and in less than a year they are going to be students in different universities, and on the other in most of the cases (except for only six cases in the Bolgrads' high school) both or (rarely) one of the parents are ethnical Bulgarians, as in both high schools the Bulgarian identity is the primary one pointed by the respondents. The total amount of the people who took part in the query was 48, respectively 29 in Bolgrad (10 boys and 19 girls)⁸ and 19 in Chiyschia (5 boys and 14 girls) aged 16-17 years old. The questions were focused on the attitude of the young people towards the metropolis, what are the perceptions of Bulgaria as prospective country for receiving a good university education and for potential working realization, i.e. the willingness for an educational or labor migration. The data was compared with the results of a similar survey conducted by Aleksandar Ganchev in 2006 among 27 students from the Bolgrad High-school.

Most of the school graduates from both schools are with a dominant Bulgarian ethnic identity, but with a clearly negative attitude toward migration to Bulgaria: (a) from all the 48 high-school students only 6 (4 girls and 2 boys from the Bolgrad high-school) declared different (Russian, Ukrainian, Gagauz or Moldavian) identity, and all the others (even having one of their parents from the dominant in the country Russian or Ukrainian population) have self-determination of Bulgarians; (b) with small exceptions, the spoken language in the family is Bulgarian (in its local dialect form) alongside with Russian; (c) the preparedness for permanent emigration outside Ukraine is extremely low, on the contrary most of the respondents are declaring their strong will to live, continue their studies and to realize themselves in the country (in the meaning of the homeland – Ukraine), with the motive "I'm a patriot!" („*Я напмуом!*"); (d) Bulgaria is the preferred country for temporary migration with a certain aim-better and cheaper education, but it is not perceived as ideal for permanent migration; (e) practically they are lacking willingness to realize themselves in the

⁸ 13 of them are born in Bolgrad, 2- in the city of Izmail and the rest – in the villages of the Bolgrad region (5 in the village of Vassilevka, two respectively in the villages Vladichen, Zaliznichnoe and Chervenoarmeiskoe, and one respectively in each of the villages Tabakhi, Granichnoe, Kalchevo)

home village-only five youngsters from Chiyshia (2 girls and 3 boys) and no one from Bolgrad high-school declared that they would like to stay in their city or village.

The image of Bulgaria is constructed primarily as its perception as a historical motherland – on the question: *“What do you know about Bulgaria?”*, the majority of the answers were typically: *“One of the oldest countries in Europe”, “The ethnical motherland of my ancestors”, “A country, related to my predecessors”, “The country of my origin”*. The standard answers of the question: *“What is Bulgaria for you nowadays?”*, are as follows: *“A beautiful country with cultural and nature landmarks”, “A country with natural diversity, appropriate for holidays and tourism”, “Bulgaria is an EU member with good perspective for choices and development”*, but the most common answer was: *“A country, which is giving a good and free education for us – the Bulgarians from Bessarabia”*. These answers show the preserved emotional relationship with the image of the “mythical motherland”, typical for the previous generation of the population of Ukrainian Bessarabia⁹. But they also show the motivation for migrating among the school-graduates: practically all the respondents declared their willingness to visit Bulgaria as tourists or rarely to specialize in the language, for no longer than a month; solid intention for migration to Bulgaria in order to receive a University education was declared by only 10 students from the Bolgrad High-school (2 girls and 8 boys) and 11 from the school in Chiyshia. In this respect the dynamics of the migration attitudes shows a certain growth of the will for a temporary migration, in comparison with the 2006 survey, when only five of the questioned 27 school-leavers declared their will to continue their education in Bulgaria (Ганчев 2008, 92), although in the 2013 survey, one of the answers mentioned “the brain drain” process as a reason for continuing education in Ukraine.

Here we have to put out one particularly important argument, explaining the low migration preparedness among the school graduates from the Bulgarian diaspora in South Ukraine – the difficulties which they are experiencing with the high standard Bulgarian language. Even though it was studied from first year in both of the schools, the local spoken dialect is relatively far from its literary form – for more than 200 years it was developing in a (mainly) Russian language surrounding. Thus these students, who came to study in Bulgaria and are ethnical Bulgarians, are perceived as “different” (i.e. as *‘русначета’* – ‘Russians’); in Bulgaria they are developing specific identity of “Bessarabic Bulgarians”, different from the Bulgarians from the Metropolis (Ганчев 2006, 288). Because of the vicinity of Odessa, where the education in the universities is held primarily in Russian, in the last several years the city is becoming a centre for higher-education for the Bulgarians from South Ukraine, and therefore in a real alternative of the Bulgarian education.

Bulgaria is a country attractive for a prolonged migration, aiming educational or labor-market realization, only for every third school-leaver from Bolgrad and every

⁹ As one of the major researchers of the topic of Bessarabic Bulgarians – Nikolay Chervenkov, remembers in an interview taken in 2007: *“15-16 years ago our Bulgarians were going to Bulgaria as it was Jerusalem – as it was a pilgrimage! Now this travel became something absolutely ordinary...”* [http://internet.bg/publish13/p_marchev/besarabskite.htm]

second from Chiyshia. This is valid especially for these, who declared that they have relatives in Bulgaria (10 in total) or for these who have already been in the country (20 in total). Despite this very rarely any of the students singled out Bulgaria as a preferred destination for a labor migration after finishing their education – only 5 of these who took part in the survey (3 from Chiyshia and 2 from Bolgrad) indicated it as the most attractive in this context; the ranking is led by Germany (15), United Kingdom (5), Russia (3), France (3), Switzerland (3), USA (2), and with only one vote respectively Poland, Finland, Canada and Italy. In this respect the migration attitudes of the youngsters coincide with the actual destinations for seasonal migration among the middle generation of Bulgarians in the Odessa region, whose labor mobility is aimed primarily to Finland (90%) and Poland (10%) (cf. Ganchev 2011: 233). It is interesting that because of the closeness of the Gagauz language to the Turkish language and the belonging of the Moldavian language to the Roman language group, some of the answers contained Turkey (2) and Italy as possible destinations for (temporary) labor migration, if one of the parents is from a Gagauz¹⁰ or Moldavian origin; Romania is completely absent from the answers.

Let us compare the data obtained from the survey among the school graduates in Bolgrad and Chiyshia with that received in the poll among the students of Bulgarian origin in Odessa. The poll among the students from different faculties of the “Mechnikov” State University, Odessa and some other universities or colleges (with economical or juridical disciplines) included two types of respondents. The first group was of students aged 18-21 of Bulgarian origin – future historians, ethnologists, economists, medics, who are not studying Bulgarian language (34 in total). The second target group was of the students in their last two years of study of “Bulgarian philology” at the Odessa University, who are intentionally studying the standardized Bulgarian language; the majority among them are of Bulgarian origin (18), but there were ethnical Ukrainians (12) and Gagauz (1). They were 65 in total (52 women and 13 men). The questionnaire contained similar as the aforementioned questions, adapted to their status of students. The results obtained are comparable with those received from a similar survey conducted by Alexander Ganchev and Anya Lesnikova in 2010 among 89 students of Bulgarian origin (Ганчев, Лесникова 2012, 125-138).

My initial hypothesis, supported by the information gathered in essential from personal interviews, was that the life strategies concerning migration in Bulgaria are going to be higher among the students, whose education is related to the professional work with the Bulgarian literary language. Following the results from the previous surveys, it could have been predicted that the migration mindset among the rest of the students with a Bulgarian background will not be very high, despite the expectations in Bulgaria¹¹ (Лулева 2012, 35-31). For example, in 2010 hardly 8% of the Bulgarian

¹⁰ The Gagauz people are an Orthodox population, which inhabited the Bessarabic region almost two centuries ago, migrating from Northeastern Bulgaria. Their language belongs to the Turkic language group, and is close to the Turkish language. Today they inhabit the territory of Moldavia, Southwest Ukraine and in small groups – some villages in Bulgaria.

¹¹ Hereby I am once again going to state that the survey was conducted immediately prior the

youth, willing to migrate (temporarily or permanently), have chosen Bulgaria as their most desired destination (Ганчев, Лесникова 2012, 133-134). The results substantially proved these expectations: in 2013 only 17,65 % (6 people – 1 man and 2 women) of the 34 students-respondents of Bulgarian origin declared their will for a longer (or permanent) labor migration to Bulgaria, versus 38% (13 people – all women) state their strong reluctance to migrate outside Ukraine, no matter where. Among the students from specialty “Bulgarian philology” the percentage is markedly higher – Bulgaria is a desired destination for prolonged (or permanent) migration for 26% (8 people, 3 of which are ethnic Ukrainian females), 29% (9 women) are stating unwillingness for migration outside of the country. The percentages show that there are no mass migration desires towards Bulgaria – hardly every fourth student, studying Bulgarian language professionally and only every fifth student from a Bulgarian ethnic origin are predicting this potential possibility of work and life realization. This is evident in the answers of the question: “Which country do you see as the most prospective regarding the labor migration (temporary or permanent)?” – the most desired destinations are Germany, Great Britain, Switzerland, USA and Russia (the last two are with almost equivalent positions). Bulgaria is not presented in this list, since it is a desired destination for tourism and rest (this is the most common answer) and for specialization (with all the students majoring in “Bulgarian Philology” and among the half of the others), but it is not considered as a place suitable for permanent migration. This gives us a completely different picture than the one, shown in the poll results from the Bulgarian Sunday school, where 17 (13 Bulgarians and 4 ethnic Ukrainians) out of the 22 respondents declared their solid and clear will for a permanent migration in Bulgaria, i.e. these are 77%.

On the other hand a high percentage (38.5 % – 25 people) of the students are showing preparedness for a temporary labor migration to Bulgaria after their graduation, but for no longer then 1-2 years; the analysis is showing a significant prevalence of the willingness for educational and labor mobility before the permanent emigration. Part of the motivation for this kind of mobility, despite the knowledge of the language and the close cultural mentality, the nostalgia for “returning back to the roots” in the “homeland of the ancestors” is still evident. In some of the answers to the question: “*What is Bulgaria for you?*”, alongside with the common phrases “*historical motherland*”, “*beloved country*”, “*prospective country, which is an EU member*”, there can be found answers like these: “*This is a country with a rich culture, saturated with diversity, homeland of the Bessarabic Bulgarians*”, “*Bulgaria is the homeland of my ancestors and is a second homeland for me*”, “*Bulgaria is my fatherland and therefore is a part of me*”, “*For me Bulgaria is a country, in which I would like to return again and again. It is my ancient homeland and I am proud of it*”, “*For me Bulgaria is not only a place for a rest and tourism, but also a chance for me*”

EuroMaydan revolution events in Kiev and the current political crisis in Ukraine. The development of the crisis, as well as for the widespread political and economic instability in Ukraine at the moment can possibly raise the migration attitudes among certain parts of the Bulgarian communities in the country.

to work and develop myself after finishing the university”, “When in Bulgaria I feel energized. I like the Bulgarians themselves: good, friendly, cheerful people, which distinct them a lot from the Ukrainians”.

Nevertheless, many of the students with a Bulgarian origin, who took part in the survey, emphasized their lack of knowledge of the literary language and on the differences in the mentality (on the axis “Balkan”/“Post-Soviet” differences) as main “adaptation barriers” for the successful migration to Bulgaria. For example, answering the question: “What is the main obstacle, causing serious problems in the adaptation in a foreign country?” (Bulgaria is included), besides the almost standard answers as: “*new culture*”, “*unknown people*”, “*different mentality*” (including different head gestures for “Yes” and “No” answers), “*not knowing the language*” (for those who are not philologists), “*nostalgia for the relatives and friends*”, in the surveys of the students of Bulgarian origin the arguments for the unwillingness to emigrate from Ukraine are supported by arguments of the type: “*I love the place where I was born and I live*”, “*It is hard to bare the separation from the birthplace*”, “*All my relatives and close friends are here, everything here is “home”*”, “*Because my homeland is Ukraine!*”, “*I love Ukraine!*”, etc.

The analysis of the answers from the survey shows that we are witnessing a new generation, socialized in the years of independent Ukraine, who possesses high consciousness of a citizen belonging to Ukraine in particular. In the context of what was said in the beginning of this article, we can summarize, that the highest level of citizen identity in a nation-state is formatted when a person with a different ethnic background and ethno-cultural identity is considering himself as a citizen of the country, in which he lives in and of its civil society. In this regard the ethnic Bulgarians from the Odessa region are showing a high level of citizenship consciousness – 38% of the students of Bulgarian origin, who took part in the survey (versus 30% in 2010 – cf. Ганчев, Лесникова 2012, 136) are declaring their strong unwillingness to migrate from Ukraine. Simultaneously with this, the percentage of the people, an important part of whose life strategy is the temporary labor migration outside of the country remains high – 38.5% (with almost 50% in 2010 – cf. Ганчев, Лесникова 2012: 136), as for this case Bulgaria is taking the leading position, which is understandable, taking into account the ethnic, cultural and language background of the young people in the diaspora.

It becomes clear that the image of the “mythical Homeland” which was alive in the communal consciousness in the mid-1990s now turned into a much more lucid picture of the “historic Motherland” (Ганчев, Лесникова 2012, 127), which is a result from the strengthened connections and contacts with the metropolis, as well as the extensive information, which is available for the family and friends circle in the past two decades, concerning the socio-economic situation in Bulgaria. This turns Bulgaria into a desired destination for mobility, but not for permanent settlement – if 1/3 of the respondents are showing preparedness for temporary (prolonged or shorter) migration to Bulgaria (related to education, work, etc.), than 1/3 of the young people from the diaspora are showing negative migration activity and in their life strategies cannot be

found other desired country than Ukraine.

We can consider the first group of students, showing high migration activity, as potential workforce in Bulgaria and possible new citizens of the country, in a case of well-developed adaptive social and economic programs for the representatives of the diaspora. By now the information about similar programs is flooding the Bulgarian media, more than what actually happens (Лулева 2012, 344). As for the legislative acts, accepted by the member states of the EU (including Bulgaria), aiming to attract the representatives of the diaspora of the latter as labor migrants and demographic donors are by now in a process of development and approbation (Ganchev 2011, 246); in this context the nature of migration interrelations between Bulgaria as “Motherland” and Bulgarian diaspora in Ukraine can be formulated as developing.

In conclusion let us go back to the issues, set out in the beginning, concerning the new conditions in which the identity formation processes are developing, and in which the dynamics of the relationship between the metropolis and the diaspora is evolving in the context of the Transnationalism (fellow Steven Vertovec – 2009) and pan-European mobility. More than 30 years ago Jean Monnet described the future *Homo Europaeus* as a “trans-national, ‘post-national’ actor who would rise above parochial attachments to locality or nation” (Čapo Žmegač 2008, 336); he would become a rootless cosmopolitan, a deterritorialised Bohemian who would epitomize the various ideals of Enlightenment rationalism (Shore 1999, 64).

As a number of analyses show, the EU will not only refuse to reject the logic of nationalism, it will not turn into a post-national society delivering supra-national identity of its members, but it has, notwithstanding its rhetoric, reaffirmed national identities (Martiniello 2000, 354). Moreover – in the conditions of pan-European mobility the newly emergent global–local dynamics of the cultural management and the attitude towards it, which we recognize as “tradition”, has become a central concept in terms of identity work (Hristov 2012, 985-993). My earlier research among the returnee *gastarbeiters* in Serbia and Macedonia shows that once they looked into “the mirror of otherness” in the multicultural environment of the EU, the new returning migrants discovered their strong bond with their birthplaces and gradually developed a local and/or regional identity (Hristov 2010, 102), along with their national identity, and very rarely with the pan-European one.

This observation is confirmed by the results from the survey, conducted among the young Bulgarians living in the diaspora in South Ukraine – similarly to the migrants¹², dwelling simultaneously diverse spaces, they develop a single malleable identity, as every time a different part of its multidimensionality is being activated. And while being in the conditions of the post-Soviet range of independent Ukraine, the unambiguous ethnic identity of “we – the Bulgarians” is gradually being replaced with the regional-ethnic identity of “we – the Bassarabian Bulgarians” (Коч 2009, 372). Thus the migration to the “historic Motherland” Bulgaria is not being perceived

¹² According to Riva Kastroyano (2002) the modern migrants in Western Europe inhabit simultaneously four dimensions, having different meanings for the different generations of migrants: the country of origin, the host-country, their local space and this, belonging to the EU.

as “going back to the roots”, but as a rational choice made in order to achieve a potentially better life.

From the data analysis it becomes clear that neither the migrant activity is that high-hardly every third is regarding it as a possibility when constructing his own life strategy, nor is Bulgaria that appealing for emigration, as it could have been expected from the representatives of the Bulgarian ethnic community in the Odessa region. Even these, who are already situated in Bulgaria, are currently experiencing the ongoing process of regional identity formation as “Bessarabian Bulgarians”, different from the “Bulgarians in Bulgaria” (Ганчев 2006, 288); the sense of marginalization in the recipient country, despite the fact that the latter is previously perceived as the “ancient homeland of the ancestors”, is compensated by the virtue of the comebacks at home and the defragmentation of the space is not capable of dissociating the migrants from the local community, to which they remain empathetic.

Similar expectations are demonstrated by the young Bulgarians from the diaspora – relatively high migration activeness is displayed regarding the temporary migrations, but the home space and individual commitment to Ukraine is a relationship hard to be deconstructed; the circular migration remains to be one of the leading life strategies for the young people, but only as a transitional situation and a condition for survival of the local community as whole (Sredkova 2012, 292). The study showed how far is this multidimensional selective identity of the young people of the diaspora from the nation-state related concepts of national-identity. Only the future will show what course will take the relation between the largest historic Bulgarian diaspora – this in South Ukraine, and the Bulgarian state.

REFERENCES

- Angulo, Monica Ibañez. 2008. Nation Building within the European Union: Reframing Bulgarian National Identity from Abroad. In *Dynamics of National Identity and Transnational Identities in the Process of European Integration*. Edited by E. Marushiakova, Cambridge Scholars Publishing, 2008: 154-188.
- Beck, Ulrich. 1997. *Was ist Globalisierung?: Irrtümer des Globalismus - Antworten auf Globalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- Дойнов, Стефан. 2005. *Българите в Украйна и Молдова през Възраждането (1751-1878)*. София: АИ “Проф. М. Дринов”.
- Ганчев, Александр. 2006. *Бессарабские болгары, обучающиеся в Болгарии: в поисках идентичности*. In *Българите в Северното Причерноморие*. Т. IX, *Одеса-Велико Търново: Симекс-принт, 2006*, 283-295.
- Ганчев, Александр. 2008. Българите от Украйна и Молдова – студенти в България. Миграция или емиграция. *Български фолклор*, 1, 2008, 86-98.
- Ganchev, Alexander. 2011. Labor Migrations from Ukraine to the European Union Today and Tomorrow: Factors and Forecasts. *Migracijske i entice teme*, 27, 2011, 227-247.
- Ганчев, Александр, Анна Лесникова. 2012. Между Украиной, Болгарией, Россией и ЕС: миграционные настроения студентов Болгар Бессарабии. In

- Миграционни процеси в Европа: еволуција миграционних взаимодејствиј ЕС и држави Централној и Источној Европи: материјали конференција (24-25 септември 2010, Одеса)*. Одеса: Симекс-принт, 2012, 125-138.
- Грек, Иван, Николај Червенков. 1993. *Бугарите од Украина и Молдова. Минало и настојаче*. Софија: ИК “Христо Ботев”, 1993.
- Hall, Stuart. 1990. Cultural Identity and Diaspora. In *Identity: Community, Culture, Difference*. Ed. by J. Rutherford. London: Lawrence and Wishart, 1990, 222-237.
- Hall, Stuart. 1991. Old and new identities, old and new ethnicities. In *Culture, Globalization and the World-System*. Ed. by A.D. King. Houndmills, UK: Macmillian, 1991, 41-68.
- Hristov, Petko. 2010. “Returning” Religiousness and New Local Identities on the Balkans. In *Etnološko-antropološke sveske*, 15, Beograd, 2010, 95-104
- Hristov, Petko. 2012. Tradition in the Era of Globalisation – a View from the central Balkans. In: *Teme*, 3, 2012, 985-994.
- Hristov, Petko. 2013. Inheritance after restitution: modern legislative norms and customary practices in Rural Bulgaria. In: *Global Villages. Rural and Urban Transformations in Contemporary Bulgaria*. Ed. by Ger Duijzings. London: Anthem Press, 2013, 123-136.
- Кабузин, Владимир. 1974. *Народонаселение Бессарабской области и Левобережных районов Преднепровья*. Кишинев: Штиинца. 1974.
- Kastroyano, Riva. 2002. *Negotiating Identity. States and Immigrants in France and Germany*. Princeton University Publishing Press, 2002.
- Клаус, Александр. 1869. *Наши колонии. Опыты и материалы по истории и статистике иностранной колонизации в России*. Санкт Петербург: Типография В.В. Нусвальта, 1869, вып. 1.
- Коч, Светлана. 2009. Особенности процессов этнической идентичности в среде болгар-переселенцев Одесской области. *Дринівський збірник*. Т. 3, Харків, 2009, 286-294.
- Лулева, Ана. 2012. „Завръщане” на бесарабски българи в България – интерпретативни рамки за изследване на процеса. In *Бесарабските българи в постсъветското пространство. Култура, политика, идентичност*. Съст. Жения Пимпирева, Софија: Логис, 2012, 343-357.
- Martiniello, Marco. 2000. Citizenship in the European Union. In *From Migrants to Citizens. Membership in a Changing World*. Edited by Aleinikoff, Thomas Alexander and Douglas V. Klusmeyer Washington: Carnegie Endowment for International Peace, 2000, 342-380.
- Нягулов, Благовест. 2006. Малцинстата в етническата политика на България и Украина: сравнителни аспекти. In *Бугарите в Северното Причерноморие*. Т. IX, *Одеса-Велико Търново: Симекс-принт*, 2006, 237-256.
- Нягулов, Благовест. 2012. Малцинствените движения на бугарите в Украина и Република Молдова. In *Бесарабските българи в постсъветското пространство. Култура, политика, идентичност*. Съст. Жения Пимпирева, Софија: Логис, 2012, 13-69.
- Пимпирева, Жения. 2012. Динамика на етнокултурната идентичност на бесарабските българи в постсоциалистическия период. In *Бесарабските българи в постсъветското пространство. Култура, политика, идентичност*. Съст. Жения Пимпирева, Софија: Логис, 2012, 131-165.

- Rex, John. 1995. Ethnic identity and the nation state: the political sociology of multicultural societies. *Social Identities*, 1(1), 1995, 21–34
- Скальковский, Аполлон. 1848. Болгарские колонии в Бессарабии и Новороссийском крае. Одесса, 1848.
- Средкова, Соня. 2012. Криза и всекидневие на бесарабските българи в постсоциалистическия период. In *Бесарабските българи в постсъветското пространство. Култура, политика, идентичност*. Съст. Женя Пимпирева, София: Логис, 2012, 280-301.
- Shore, Chris. 1999. Inventing Homo Europaeus. *Ethnologia Europaea*, 29, No. 2, 1999, 53-66.
- Tölölyan, Khachig. 1991. The Nation-State and Its Others: In Lieu of a Preface. *Diaspora*, No. 1, 1991, 3-7.
- Vertovec, Steven. 2009. *Transnationalism*. Routledge, 2009.

Петко Христов

Мултидимензионални идентитет младих Бугара у дијаспори (Студија случаја у Одеси, Украјина)

У тексту су представљени резултати истраживања миграцијских интенција и стратегија које су присутне међу младим представницима бугарске дијаспоре у Одеси, као и у широј области Одесе (регион Бесарабије у јужној Украјини). Аутор је истраживање обављао током октобра и новембра 2013. године. Истраживање је подразумевало примену квантитативне (анонимна анкета) и квалитативне (интервју) методе. Анкетом је обухваћено 135 младих припадника бугарске дијаспоре. У анкети су учествовали матуранати из два бугарска средњошколска центра у граду Болград и селу Городно/Чийшия, као и студенти различитих студијских програма са државног универзитета „Мечников“ у Одеси. Сви анкетирани припадају бугарској етничкој заједници. Интервјуи су обављани са официјелним представницима бугарских организација у Одеси, затим са директорима бугарских школа, као и са младима који су студирали у Бугарској, а потом су се вратили у Украину, где су и рођени.

Основни резултати истраживања су показали да миграцијске активности код младих Бугара у дијаспори нису толико високе, јер једва сваки трећи од њих гледа на миграцију као на животну стратегију. Притом, Бугарска није толико привлачна за емиграцију колико би се могло очекивати од представника бугарске етничке заједнице у региону Одесе. Наведено је разумљиво уколико се има у виду да се првобитна слика „митског првобитног завичаја“, формирана у периоду совјетске власти у јужној Украјини, трансформисала на почетку новог миленијума у рационалнију слику „историјског завичаја“ (Бугарска). То је, између осталог, резултат јачања веза и контаката са метрополлом, као и размене информација у оквиру родбинског и локалног круга пријатеља, али и резултат промена социо-економске ситуације у Бугарској у последње две деценије. Бугарска је тако постала место на које млади Бугари из дијаспоре желе да оду, али не и да се тамо настане за стално.

Кључне речи:

стратегија
миграција,
спремност за
миграције,
идентитет,
дијаспора,
Бесарабски
Бугари,
Украјина

Patrizia Riso

ARCS Culture Solidali, Roma
patri.riso@yahoo.it

Caterina Mazzilli

Human Rights Nights International Film Festival, Bologna
caterina.mazzilli@gmail.com

The Integration of the Asylum Seekers and the State of Permanent Emergency of the Immigrants in Calabria

This paper aims to analyze the situation of the asylum seekers and the economic immigrants starting from an historic and legislative summary of the immigration in Italy. The case study concerns the situation in Calabria, Southern Italy. The comparison between the situation of the *Calabrian jungles* and the protection system called SPRAR, is used to explain the paradigm of the Italian migration policy that still considers immigration as some kind of permanent emergency.

Key words:
immigration,
Rosarno,
refugees,
permanent
emergency

This paper demonstrates how Italy has been officially managing immigration since the '80s. We focus on the state of permanent emergency, which represents the main way of immigration management in Italy. In order to discuss this problem we explore how both immigrants and refugees are actually treated in the *Piana di Gioia Tauro*, with a reference to the particular form of violence and racism that exists since immigrants arrived during the '90s. NGOs' reports, news, direct experiences have been used as sources of information as well as Italian laws on immigration. We compared them to the real situation in the field. The lack of scholarly studies about the Calabrian situation is balanced by the NGOs' reports, which include interviews, a good analysis of the social context and quantitative data.

1. The Italian immigration law from the 60's until today

1.1 A historical foreword

Italy has not always been an immigration country. During the first half of the 19th century, thousands of Italian workers went to the United States or to South America dreaming of a better life. However, in the 60's and the 70's, some European countries, first of all Germany, but also Belgium, became the destination country for the Italians who emigrated (Cornelius 2004)¹. Since 1973, Germany has decided to stop the guest-worker immigration flow due to the energetic crisis (Martin 2004, 229). At that moment, the Italian economic situation was flourishing and the workers could take advantage of trade-union protection and occupational securities. This was the moment when Italy started its transition from being an emigration country to becoming the immigration one (Venturini 1991). The booming economic situation of the Peninsula, combined with relatively low control at the borders, facilitated the entrance of foreigners the majority of which came from French-speaking countries of Northern Africa, such as Morocco or Tunisia, ex Italian colonies such as Eritrea and Ethiopia, or from countries which shared the same religious tradition with Italy, such as the Philippines or El Salvador. Nevertheless, Italy was totally unprepared to react to those arrivals, both on the cultural as well as on the legislative level.

Italian law did not consider the migrant as a legal person, just the foreigner. That was an obsolete figure which had existed in the Italian judicial system since the Second World War². At that time, the Italian government preferred to leave to the Market, the charitable organizations and the local authorities the power to spontaneously face the first arrivals and the emergencies. The range of that event had not been perceived yet.

1.2 The Italian immigration laws

In the 80's, both the Government and the public realized that something was changing for real and that, consequently, the Italian law should change. The first law intending to regulate the immigration was the law n. 943 of the 30/12/86.³ This act introduced several new legal instruments but also some new technical misunderstandings. It regulated only the conditions for foreign workers and their families, although it restricted the rights to dependent work. For example, it did not regulate the situation of foreigners who ran their own private companies and of people who had come to Italy for a different reason (see Adinolfi 1987). Speaking of new legal instruments, the law n. 943 introduced the *indemnity* for foreign workers. This was officially motivated by the willingness to change the working situation of those who could not take advantage of specific rights for foreign workers before from illegal

¹ Zwischen Minarett und Werftarbeiter, Gesellschaft für Stadtentwicklung mbH 2007/docarts - neue passagen, gefördert mit Mitteln des Europäischen Fonds für Wirtschaft und Häfen der Freien Hansestadt Bremen

² http://www.storicamente.org/05_studi_ricerche/03bernard.htm available on 30th March 2014

³ <http://www.stranieriinitalia.it/briguglio/immigrazione-e-asilo/1992/luglio/legge-943-86.html> available on 30th March 2014.

to the legal one. Although it was initially thought as a *una tantum* measure, indemnity has periodically been used since 1986 to regulate the conditions for different kinds of workers (agricultural laborers, maids and housekeepers, etc.). However, this law did not reduce the frequency of Italian bosses hiring illegal immigrants, but rather it increased the percentage of the illegal workers. It was usually assumed that, even though an immigrant had been hired illegally, an *amnesty*⁴ would solve the problem later on. The second law dealing with the immigration issue was the law n. 30 of the 28/02/1990,⁵ also named Martelli Law⁶. It definitely had a wider range than the previous one, because it accepted the presence of the immigrants who had decided to come to Italy for a reason other than working. Its main goal was to define and to control immigration flows as well as to establish admission and rejection procedures.

Unfortunately, the law was written in general and superficial terms and a big part of it was cancelled by the most recent Turco-Napolitano Law⁷ that is the law n. 40 of the 6/03/1998.⁸ The main purpose of this law was to regulate the emergency measures. Therefore, regular and irregular immigration flows became strictly separated. The first one was directed toward obtaining citizenship, and it assumed the possibility of a family reunion and it guaranteed health assistance and education. On the other hand, the government started to fight the irregular immigration harshly by introducing the possibility of the individual rejections (Parati 2005). In concordance with this new legal instrument, Turco-Napolitano Law established the CPT (Centri di Permanenza Temporanea).⁹ This acronym means Centers of Temporary Permanence and they were actually invented to temporarily detain the irregular immigrants who had just received the decision to leave the country, until the conditions for that were met (Ibid., 161).

The immigration law in Italy followed the changes in the governing board during the years and so in 2002 a new law on this topic came in force. It was the law n. 189 of the 30/07/2002,¹⁰ also known as Bossi-Fini Law¹¹, which was, together with 2009 Pacchetto Sicurezza (Security Package), a compendium of the hardest measures concerning immigration. It was indeed strongly desired by the most extreme right-wing Italian political party, the Lega¹². The main characteristic of this law, as the title

⁴ The amnesty, or indemnity, is a legal measure used to regulate the status of a migrant, in order to “forget” his illegal condition and turn it to legal from a date on.

⁵ <http://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/1990/02/28/090G0075/sg> available on 30th March 2014

⁶ Claudio Martelli was a socialist minister and Attorney General in 1990. Law n.30 of the 28/02/1990 was named after him.

⁷ Livia Turco was the Minister of Social Solidarity while Giorgio Napolitano, who is today the President of the Italian Republic, was Minister of the Interior during Prodi government.

⁸ <http://www.camera.it/parlam/leggi/980401.htm> available on 30th March 2014.

⁹ <http://www.interno.gov.it/mininterno/export/sites/default/it/temi/immigrazione/sottotema006.html> available on March 30 2014.

¹⁰ <http://www.unhcr.it/cms/attach/editor/PDF/Legge%20n.%20189-2002.pdf> available on 30th March 2014.

¹¹ Umberto Bossi was the Minister of Institutional Reforms and Devolution while Gianfranco Fini was the vice-premier during the second Berlusconi government.

¹² The Italian political elections of 2008 were won by a right-wing coalition, composed by Il Popolo della Libertà, Lega and Movimento per l'Autonomia.

suggests, was to consider immigration not as an international policy or geo-political issue, but rather as a problem of the public order (Merlino 2009).

The Bossi-Fini Law introduced the possibility to reject not just people who were already on the Italian territory, but also boats that had still been in extraterritorial sea. This was possible because in those years Italy was stipulating agreements with the other Mediterranean countries¹³. Most of them were the countries from which the irregular immigrants left to reach the Southern European shores, like Lampedusa.

Furthermore, this law enabled the detention of up to four years for those immigrants who had stayed in Italy although they were imposed to leave (Ibid.). On July the 15th in 2009, the Italian Government approved the law n. 94¹⁴, better known as Pacchetto Sicurezza. All the articles and dispositions of this law were focused on security issues and public order, with the purpose to demonstrate how much the presence of immigrants threatened the everyday life of the Italian citizens (about securitization see Ibrahim 2005). The main changes referred to the criminal law and to citizenship, both of which were highly restricted (Merlino 2009.).

Speaking of criminal law, it introduced the *illegal immigration felony* and, accordingly, CPT was transformed into CIE (Centri di Identificazione ed Espulsione), the acronym of Centers of Identification and Expulsion (Ibid.).¹⁵

2. The immigration flows to Southern Italy: the emergency in the media and the social perception

We have seen how the different Italian immigration laws had changed according to various political ideas and different governing boards from the '80s onward. Nevertheless, there is another essential part of this topic that needs to be taken into consideration. During the second half of the '80s the government and the public opinion realized that Italy was becoming an immigration country. From Martelli Law onward, "the political exploitation of the immigration" started, as Ambrosini defines it (Ambrosini 2001, 22). This means that, from 1986 on, both the political parties and the media that were related to them started to show the arrivals of the illegal immigrants (but also of the majority of the legal ones) as a spectacle and to present the immigration issue in two opposite and even fictional ways. We can actually identify two opposite paradigms which are still used in the Italian political debate. These are almost always connected to a left-wing or a right-wing ideology.

The first one is the paradigm of the massive invasion (about securitization of migration see Ceyhan and Tsoukala 2002). It started almost simultaneously with the first boat arrivals from Albania to Puglia shores in 1991. Indeed, due to its geographical position, Southern Italy is very close both to Albania and Montenegro and to Northern

¹³ <http://www.meltingpot.org/Italia-Egitto-Accordi-di-riammissione-e-divieti-di.html#.Uz3tCf2-BFA> available on 30th March 2014

¹⁴ http://www.interno.gov.it/mininterno/export/sites/default/it/assets/files/16/0189_legge_15_luglio_2009_n.94.pdf available on 30th March 2014.

¹⁵ <http://www.interno.gov.it/mininterno/export/sites/default/it/temi/immigrazione/sottotema006.html> available on March 2014.

African countries like Tunisia and Libya. The huge number of immigrants trying to reach Italy by boat was presented by the right-wing as an invasion of the people who would steal money, jobs and welfare. This vision has been just slightly altered during the years, in order to refer to the other kind of arrivals, such as the ones from Kosovo or from Northern Africa.

Even though today multiple studies demonstrate that boats do not carry the majority of the illegal immigrants to Italy¹⁶, but that this is constituted by people who come to Italy with a regular permit and let it expire, the massive invasion paradigm still works¹⁷. The 2009 Pacchetto Sicurezza relates to that and to the today mainstream perception of the immigrants as people who cause problems in the public order. Therefore, in order to enjoy a quiet life, the Italian citizens have to reject them (Ibid.).

However, there is an opposite paradigm, the one which is typically expressed by the humanitarian organizations and the left-wing parties – the victim paradigm (see Anderson 2008). As the name says, the immigrant is presented as a poor victim of persecution or extreme poverty. Even if the situation of extreme poverty a migrant escapes from is real, this paradigm is not realistic because it just victimizes people and it does not go beyond this. What immigrants need most is not compassion, but rather practical policy measures to let them build up an independent life in another country. What do these two paradigms show is that the state of emergency which has characterized Italian immigration laws since the beginning still prevails. Moreover, Ambrosini states that the Italian approach to immigration fluctuates between a theoretical closure and a factual acceptance. He suggests that this experience is still not mature if compared to other European countries such as England or Germany (Ambrosini 2001).

In the Peninsula, the migration phenomenon is still considered as temporary and unexpected and this implies the use of legal measure which follows an event (the indemnity is a very good example) and do not foresee it. This provokes the state of the official permanent emergency and relegates the immigrants to provisional and depending situations.

3. The Italian asylum law and the SPRAR system

Before we begin to define the SPRAR system, it is necessary to remember that “there are many different understandings of refugees’ integration across Europe. There is not one European society to integrate into, and there is no single form that integration would take” (IntegraREF 2008 Report). The word “integration” itself presents some problem as Castles and Miller underline, we should always wonder who is the subject to *integrate* and

¹⁶ Immigrazione:Frontex,-82% in Italia in 2012, ma rischio alto http://www.ansa.it/europa/notizie/rubriche/altrenews/2013/04/18/Immigrazione-Frontex-82-Italia-2012-ma-rischio-alto_8572937.html accessed 30th April 2014

¹⁷ To have an idea we suggest the news from the Ministry of the Interior who present the data http://www.interno.gov.it/mininterno/export/sites/default/it/sezioni/sala_stampa/notizie/immigrazione/2014_02_05_bubbico_audizione_ue.html_1698044801.html referred to the new arrivals. Accessed 5th April 2014.

which is the aim of this process (Castles and Miller 2012, 280).

The ground on which the SPRAR system is based is the European Common Asylum System (ECAS), established by the European states in 1999 in order to set some common minimum standards of reception of the asylum seekers.¹⁸ Another purpose of the Heads of States who agreed on the ECAS was to ensure a fair and full integration of those who would apply for refugee status.

In November 2004, the Hague Program was adopted, too.¹⁹ It aimed to set common asylum procedures and the same kind of international protection for the people entitled of rights and obligations comparable to those of the European citizens. As we can understand, the ECAS final goal is the integration of refugees, which can be achieved through rights and obligations. Despite these noble intentions, the reality is different from the prospected situation.

Even though it had several laws on immigration, Italy has never approved a consistent and organic asylum law, but it was only conforming to the international law. As we previously wrote, one reason could be the relative novelty of the phenomenon and the consequent lack of preparation. In April 2001 the National Asylum Program (NAP) was created. It originated from the huge number of asylum seekers arriving in Italy from the Balkan area during the '90s war, for which the European Union allocated conspicuous funds. After that, it was necessary to set a national policy so the NAP was transformed into SPRAR by Bossi-Fini Law in 2002.²⁰

SPRAR is the acronym for System of Protection for Asylum Seekers and Refugees. It consists of a network of local authorities that manage centers, facilities and programs for the asylum seekers. The SPRAR network is officially national, but it works on regional and province basis. The resources should be taken from the National Fund for Asylum policies and services, but they are often not enough to guarantee the necessary assistance. More specifically, a SPRAR program includes: the reception of a group of immigrants claiming their right to asylum, their transfer from their first arrival place to another center (technically speaking from a CPSA to a CARA), their settlement in a shelter, the provision of food, clothes, health care and bureaucratic help.²¹

Even though the National Fund for Asylum policies and services finances the program, the Municipalities subcontract the shelters management to third sector bodies, such as NGOs, social cooperatives or associations.²² This often causes management problems and misunderstandings. First of all, there is an overlapping of the tasks that these bodies need to do, the most of which are the bureaucratic ones. Although the

¹⁸ http://ec.europa.eu/dgs/home-affairs/what-we-do/policies/asylum/index_en.htm available on March 30th 2014.

¹⁹ <http://www.mvcrcz/mvcren/file/the-hague-programme.aspx> available on march 30th 2014.

²⁰ <http://www.resettlement-observatory.eu/documents/italy/outputs/countryprofile/italycountryprofile.pdf> available on 30th March 2014.

²¹ <http://www.resettlement-observatory.eu/documents/italy/outputs/countryprofile/italycountryprofile.pdf> available on 30th March 2014.

²² <http://www.serviziocentrale.it/file/server/file/SPRAR%20Description%20-%20Italy.pdf> available on 30th March 2014.

organizations change according to the local contest, just to make it simple, it happens very often that two clerks, for example one from a Municipality office and one from the cooperative running the shelter, are working on the same permit. Secondly, this overlapping is also the main cause of budget related problems. In the last few years there have been multiple protests by social workers who were not paid.

The refugees should have been entitled to enjoy an amount of money around 40 euros per day, given to them not in form of money but through services: food, housing, bus tickets, clothes and general assistance. But unfortunately, due to the obstacles in the general management, there is a big lack of service quality. The shelters are often in an isolated place far from the city, and the housing takes place in different buildings which are not used anymore, such as old schools or ex storages. Thus the refugees sleep in improvised “rooms”, separated by curtains and tents. An official bulletin of the Ministry of the Interior states that “Facilities offered by SPRAR, which tend to be either apartments or small to medium sized accommodation centers, have a social-educational nature and must never be considered as a part of the health service facilities.”²³ Unfortunately, according to reality, the SPRAR system is far away from setting a path capable of bringing refugees to autonomy.

3.1. Two examples of SPRAR program in Calabria

Riace is a small village of 1800 inhabitants on the east cost of Calabria. As the other little towns in Southern Italy, Riace is affected by a marked depopulation process: young people leave town to look for job opportunities elsewhere. The mayor Domenico Lucano chose to join the NPA program in 2001 and to take the chance offered by the SPRAR system to transform the local context trough the presence of asylum seekers. As Lucia Turco stated: *“Here the local context recognizes the global one as a constitutive part to confirm the right to naturalization (...). Migratory flows are the concrete proof of the dynamicity that characterized the local context as well as the global one. The local inhabitants face the depopulation issue through the integration of people coming from the sea. The historical center has been recovered, migrants had received houses and, thanks to the financial support of the Italian government and the European Union, an interchange process was launched: first with the economical support and the instruction of the minors, the migrants had learned the handcraft jobs that were at risk of disappearing because of the local emigration. The Regione Calabria – the local institutional body for the entire region – had launched the law called “The Riace Model” (Turco 2008).*

Despite the national and international attention that this model received, the situation is not completely positive at the moment.²⁴ There are more than 270 hundred immigrants who live in the town: some of them are part of the SPRAR system, some

²³ <http://www.serviziocentrale.it/file/server/file/SPRAR%20Description%20-%20Italy.pdf> available on 30th March 2014.

²⁴ To have an idea of the consideration of this experience consult the quantity of articles dedicated to the topic. For example “Riace - Complementary Currency helps integrate asylum seekers, refugees” <http://ccmag.net/riace-immigration> accessed 30/03/2014

are included in the Northern Africa Emergency plan, and the minors constitute the majority of pupils of the local school. All these people are supposed to receive a sort of salary called “pocket money” but, as predictable, the financial situation become dramatic since 2012²⁵. The cost of this integration system is high for a small municipality and the delay of the money transfer from the competent office – Servizio Centrale – caused big problems in the whole organization. Nowadays the recent decision of the central office, chose to let 170 immigrants leave the town and to adjust a maximum of 15 available places to the SPRAR program, that is the regular number for the town with less than 5000 inhabitants. After the first success in almost ten years integration experience, from a political point of view the Riace Model is considered as almost failed despite the fact that the social efforts made at the local level still represent one of the most important examples in the field of immigration policies.

On the other hand, to have a complete view of what integration means in Calabria, we want to present the situation of another SPRAR project²⁶. Montebello Jonico is a little town 30 km from Reggio Calabria, the main town of the district. In August 2013 it had accommodated 18 asylum seekers coming from Sudan, Somalia, Eritrea and Ethiopia, which arrived only two days before in Lampedusa, in one building that was a former elementary school. The accommodation center was managed by the local department of a national organization – ARCI – together with one local partner responsible for the building. The asylum seekers received different services: legal assistance, health checks, Italian language course. In every SPRAR project people are free to move all over the national territory and they can choose also to leave the project. Only two persons actually did it in six months. Although the rest of the group received food, accommodation, daily assistance and Italian classes, a feeling of dissatisfaction remained the main problem. The immigrants come to Italy to look for a job, start a new life and maybe to bring their families there as soon as possible. But also they left because of the difficult situation on Africa. They can be both asylum seekers and economic migrants, but when they apply for international protection, the Italian Government reduces the right to work, at least in the first six months of the legal procedure according to the Decree 28 gennaio 2008 n.25 that applies the European Directive 2005/85/CE.²⁷ After six months they can work, but this option remains a possibility, due to the difficulty existent in Italy about employment. Since February 2014 the aforementioned group of asylum seekers originally accommodated in Montebello Jonico, has been moved to the town Villa San Giovanni, closest to Reggio Calabria. They live in houses in small groups and have better transport connections as well as the possibility to join some cultural activities proposed by one local cultural center. The organization who manages the project has still to face the budget problem.

²⁵ Riace, il paese dell'accoglienza ridotto in miseria: http://www.volontariperlosviluppo.it/index.php?option=com_content&view=article&id=2176%3Ariace-il-paese-dellaccoglienza-ridotto-alla-fame&catid=130&Itemid=200109 accessed 30/03/2014

²⁶ The information of this paragraph came from the direct experience of one of the authors of this article – Patrizia Riso - who had worked as intercultural mediator within this SPRAR project since August 2013 until January 2014.

²⁷ <http://www.camera.it/parlam/leggi/deleghe/08025dl.htm> available on 30th March 2014.

The crisis affects also the integration and immigration policies. While immigrants arrive expecting to have everything in a very short time – job, money, help – Italy has difficulties in supporting the only positive model of “integration” existing. One problem is clear: integration – that means social inclusion, protection and cultural mediation work – is a challenge for every country who really wants to be considered as democratic and respectful of human rights, as Carrera highlights “The respect of fundamental rights and freedoms of every human being needs to be taken as a point of departure in every security initiative adopted on behalf of our safety. This continues to be a challenge for the EU” (Carrera 2005, 721-722).

4. Rosarno: the permanent emergency of seasonal workers

Rosarno is a town of the district of Reggio Calabria, in Southern Italy, which counts around sixteen thousand inhabitants. This area is famous for the production of oranges. The data provided by the Italian Statistics Institute and referred to July 2013 show that just the district of Reggio Calabria produced up to 1.802.283 oranges²⁸. What we are trying to explain here is who is picking this fruit? A large number of seasonal workers, coming from Africa and partially from Eastern Europe, are the most relevant component of the agricultural labor market.

The municipality of Rosarno is located within a peculiar area called “Piana di Gioia Tauro”. With a sociological and short analysis of the context, we will try to show the best paradigm of the relationship existing between the Italian immigration policy and the immigration flows system itself: Italian economy needs immigration flows to survive although Politics – at a local, regional and national level – keep ignoring this necessity.²⁹ Despite the lack of willingness in understanding this social bond - facing and correctly managing these issues - up to 20,000 seasonal workers have been coming to Calabria since the beginning of the 90’s.

It is clear that, while people have been coming there for more than twenty years, none of the different Italian governments has chosen to start managing it with humanity, pragmatism and respect for workers’ rights.

4.1. Between seasonal work and slavery³⁰

The working conditions of the immigrants in Rosarno are based on a kind of modern slavery which can be defined, in the context of the non-formal labor market, only linked to the word *caporalato*. The *caporale* is the chief of the estate where the people work to pick the fruit. This person owns the property and manages the organization of the work. Every morning the immigrant workers wait in the center of the town, along two or three main streets where some people, early in the morning, pass in a van to pick them up and drive them to the working place. This ride is not for free. The daily salary is around 25 euros. They work at least twelve hours and it

²⁸ Istat <http://agri.istat.it/jsp/dawinci.jsp?q=plC240000030000193200&an=2013&ig=1&ct=506&id=15A%7C21A%7C31A> accessed on 30/03/2014.

²⁹ <http://www.eurofound.europa.eu/eiro/2000/11/feature/it0011362f.htm> available on 30/03/2014.

³⁰ <http://www.euronews.com/2013/02/15/italy-s-migrant-slavery/> available on 30th March 2014.

is not always sure that they will actually receive this money at the end of the day. Sometimes the *caporale* can easily refuse to pay a worker or the broker – mediator – who brings them to the work, keeping the money for himself; and another possibility is that someone robs them on the way home, threatening with knives or guns.

The bicycle is the most important way of transport for the immigrants as well as a source of danger for the safety of the people who use it. The immigrants are the only part of the local population who ride bicycles while the others only use cars and all the area is not provided by safe roads. Street lights do not cover the entire street, especially the one leading to the largest “accommodation camp” located in San Ferdinando, a little town close to Rosarno³¹.

This place is called *tendopoli*, which literally means “town of tents”. Here around 1,700 persons live for a total of one hundred and sixty tents, provided by the Italian Minister of the Interior. The NGO *Medici senza frontiere* (Doctors without borders) report the situation of San Frediano *tendopoli* where more than 70% of inhabitants have a permit of stay and 45% have already applied for international protection. Every *tendopoli* in the area was supposed to be a temporary solution but people had been staying there since the spring of 2013. In January 2014, there was no electricity, no illumination, no hot water. Health conditions are questionable. The Italian NGO Emergency has opened a mobile ambulance in Rosarno area in December 2011. They report that their users are mostly young men affected exclusively by diseases coming from difficult working conditions. The position and the hard efforts produce pains; gastrointestinal infections derived from the low quality of food consumed; infections to the respiratory system are caused by the cold they suffer day and night due to the lack of any heating and because of inadequate protective covering. The low level of hygienic conditions causes skin infections, hard to heal without hot water. Most people report problems with teeth, a persistent problem for everyone.³²

It must be added that this NGO usually works in war-torn regions: Afghanistan, Iraq, Sierra Leone, and Sudan. Although news does not report it as a fact, it is clear that, a particular kind of “war” is in action in Italy as well, lasting for decades.

4.2. Civil violence, racism and the lack of social awareness

In order to explain how it is possible to consider this area as a war context we will try to explain the cycle of violence, racism and slavery that characterizes it. The following list shows some examples of civil violence perpetrated against the immigrant workers who reside in the Rosarno area by some local residents. On 10th September 1990 Mohamed El Sadki – 28 years old – was shot in the legs. One year later similar attempt was organized against Mohammed Zerivi – 24 years old, from Algeria. On 27th of January 1992 two youngsters from Algeria – Malit Abykzinh,

³¹ To see what *tendopoli* means, we suggest this video <http://video.corriere.it/tendopoli-rosarno/abecb23a-4871-11e2-ab86-ffed12a6034c>

³² <http://www.emergency.it/italia/ambulatori-mobili-diario-rosarno-gennaio-2012.html> accessed 30/03/2014

24 years old and Boumtl Rabah, 27 years old – were shot during a robbery in their own apartment, by some local inhabitants. There have been different victims in this local war: on 11th of February 1992 two Algerians Abdelgani Abid and Sari Mabini were shot; one man from Cote d’Ivoire, Mourou Kouakou Sinan, died in February 1994 while the other two persons - Bama Moussa, 29 years old and Homade Sare, 31 years old, both from Burkina Faso, were injured. Two years later the body of another migrant was found in the countryside. What is the reason for this violence? In order to give a good explanation we chose to use the words of the journalist Alessio Magro who describes the context in this way: “The hunting of Marroquin people (everyone in Calabria called black people *Marroquin*) is the favorite “sport” of the worst youngsters of Rosarno. These guys wait for the African migrants on the National Road – the main road of Rosarno (ndr) – that has no pedestrian passage, so the migrants have to walk along the motorway. Every day they would try to hit them with their car doors, or with sticks if they were riding motorcycles. They also tried to attack them in their shelters by night, the first “Calabrian jungles”. They create a terror climate around the migrant presence in order to marginalize them and force them to live as ghosts. “Honest people feel scared so they don’t want to rent us any house – said one migrant - so we are obliged to live in temporary shelters without human conditions, without water and electricity”.³³

While the violence against migrants has been going on since the 90’s, the reaction of the civil society was surprising. Giuseppe Lavorato became the mayor of the Municipality of Rosarno after the elections on November 1994. He was a member of the Italian Communist party and a very strong opponent to the power of the *‘ndrangheta*, the most powerful Italian criminal organization. The presence of the mafia, which will not be possible to analyze in this article, is strong in the area, and directly connected to all aspects of the economy, including agriculture. On the 6th of January he organizes the Celebration of the Peoples (Festa dei Popoli), a special day in which the city hall, together with various civil organizations, provides food in the main square and organizes cultural events to encourage the integration with the migrant population. The organization of this event could be considered as a politically correct way to show some social and institutional effort in the field, but at the same time is an occasion to see what local people think towards them in a public situation.

4.3. The “black” demonstration of December 2008 and January 2010

On the 12th of December 2008 two citizens of the Cote d’Ivoire had been injured by gun shots. The day after the people who were used to living in one shelter called “Ex Cartiera” organized a demonstration with a big banner “Stop killing blacks”. Around 700 hundred African people joined the demonstration, the first spontaneous public walk to get public an obvious request: react against all the violence perpetrated

³³ Alessio Magro February 2010 *Vent’anni fa i primi morti. Dimenticati*, Stopndrangheta.it published on Dossier “Arance Insanguinate”. http://www.stopndrangheta.it/file/stopndrangheta_875.pdf available on 30th March 2014

against the immigrant community of the area. Public institutions made some promises but the situation did not change at all³⁴.

The humanitarian conditions in which they live in have become public only in 2010. On the 10th of January two immigrants were injured by gun shots.³⁵ This time, again, around two hundred workers chose to take the streets. It has been the biggest demonstration against racist attacks organized by the persons who are mostly involved. It was not a peaceful demonstration due to the high level of anger and determination of the immigrants. The purpose was clear: to clearly say stop to the decades of the racist violence. More than two hundred persons occupied the streets of the town: they destroyed dumpsters, cars and displayed the banner: “stop shooting blacks” again. This kind of direct action attracted the attention of the national and international media. So, in a few hours, Rosarno became the center of Italian immigration issues, as well as Lampedusa in 2013. This small Calabrian town is the location of a new form of civil war.

After the “black demonstration”, a group of local inhabitants organized a counter demonstration against African people. They protested against the “black violence” and expected the use of a hard intervention by security forces. The police came fast and two days after the riot, around six hundred immigrants were moved from Rosarno to the first accommodation center of Crotona, in Calabria³⁶. Although the official reason was the safety of the immigrants, it seems that the deportation was based on the skin color³⁷. Only the black people were forced to leave the town, while the local protest – composed also by a lot of violent actions – is still considered to be one of the most evident expressions of southern Italian racism. A few weeks after this “soft deportation”, African immigrants started to come back to Rosarno to work again. At first they stayed hidden in the countryside – the fear of other violence was high – while, after a few months, the situation became the same as before the riot so the seasonal workers came back to live in the surroundings of the Piana di Gioia Tauro. The emergency remained ordinary.

As the activists from AssociazioneSUD say in their report about the situation in Rosarno referred to the work season 2011/2012 “there is not the presence as it was before the riot when 2500 seasonal workers plus one other thousand persons living around in the area. In autumn 2011 more than 1000 workers have been registered. Thanks to the combination of the official data from Prefettura³⁸ and those obtained from research in the field, we can assume that more than 2000 African persons have

³⁴ Immigrants Riot In Rosarno, Italy http://www.huffingtonpost.com/2010/01/08/immigrants-riot-in-rosarno_n_416482.html

³⁵ <http://ww4report.com/node/8389> available 30th March 2014.

³⁶ Italians cheer as police move African immigrants out after clashes with locals <http://www.theguardian.com/world/2010/jan/10/calabria-mafia-africa-immigration> available on 30th April 2014

³⁷ «I mandarini e le olive non cadono dal cielo» I migranti di Rosarno a Roma (01/02/2010) Stopndrangheta.it published on Dossier “Arance Insanguinate”. http://www.stopndrangheta.it/file/stopndrangheta_875.pdf available on 30th March 2014

³⁸ Prefettura is the Institutional governmental body that represents the Government in every Italian region main town.

been living in Piana di Gioia Tauro at least during the work period (autumn – winter) divided into different parts of the area as Rizziconi and Rosarno”³⁹.

People who live in the *tendopoli* of San Ferdinando receive legal assistance, check-ups by NGO’s doctors, and Italian language classes from volunteers. In 2010, the activists – lawyers, journalists, social workers – from AssociazioneSUD and Rete Radici/Rosarno⁴⁰ launched a political action to fight against the local interpretation of the Rosarno situation by bringing this issue at the national level. Two hundred persons obtained a stay-permit. After the riots of January 2010, the law recognized their right to stay in the country. It was a drop in the sea, but several groups of CSOs organize activities and try to maintain the focus of public attention on this area.

4.4. Migrant places

We can define the Italian jungles of the South – *tendopoli*, temporary shelters, any place where a modern form of slavery exists – as migrant places. The people who live in a particular place characterized it by crossing its street on a bicycle, by shopping at the supermarket, by working there. The immigrants who arrive in Calabria from Lampedusa and before that from every part of Africa by crossing the desert and the sea, became not only a part of the seasonal work in Southern Italy but also a fundamental element of the whole context. The European Union would define them as the economic immigrants that entered the country illegally, without applying for international protection, without entering formally in the job market. Nevertheless, they are part of the Italian civil society. Rosarno is a paradigm of a kind of the migration system the civil society and politics should avoid at all costs. It is far away from any respect of human dignity. This form of slavery in which our seasonal workers live, is the image of a country that is not able to understand itself by ignoring one of the most important pieces of the puzzle: immigration.

5. The difference between refugees and economic immigrants

According to the article 1 of the Geneva Convention related to the status of Refugees, a refugee is “a person who, owing to a well-founded fear of being persecuted for reasons of race, religion, nationality, membership of a particular social group or political opinion, is outside the country of his nationality and is unable or, owing to such fear, is unwilling to avail himself of the protection of that country; or who, not having a nationality and being outside the country of his former habitual residence as a result of such events, is unable or, owing to such fear, is unwilling to return to

³⁹ Dossier RADICI/ROSARNO pag 26 Produced by the Ngos RADICI Associazione SUD/ Stopndrangheta.it with the contribution of Fondazione Integra/Azione Realizzato da published on May 2012 available on 30/03/2014 http://www.fondazioneintegrazione.it/userfiles/file/Rosarnosito%20V_leggera%20copia.pdf

⁴⁰ The Rete Radici Rosarno is a non formal group of activist from different organizations. This is the blog of the campaign <http://reteradici.blogspot.com/> accessed 30th April 2014

it.⁴¹ An economic migrant instead is someone who freely decides to move from one country to another for economic reasons. This means that he or she is pursuing a way to find a better job in terms of quality and salary. However, the line between choice and obligation is very thin because, even if a person is not politically threatened or persecuted, they can be forced to migrate by the circumstances, such as the lack of work or livelihoods.

As stated in the IntegraREF 2008 Report⁴², for some people the definition of refugee applies to all those who have been forced to move from their homes, whatever stage they have reached in their travel. The Geneva Convention of 1951 states also that a refugee cannot be rejected out of a country, while an economic migrant is subject to this legal measure when his permit expires. Speaking of nowadays situation in Italy, this one is the main difference between a refugee and a migrant, not just in terms of permits, but also of the possibility to be involved in a SPRAR program or to be detained in a CIE.

It is then necessary to introduce the Dublin Regulation of 2003⁴³, that determines which EU member state has to examine an asylum request or to grant a refugee status, according to the Geneva Convention. The Dublin Regulation forces people who reach a country to be registered by the Police because, if they want to apply for asylum, they have to do it in the first safe country they arrive in. Sometimes, as we see in the case of the SPRAR of Montebello Jonico, people admitted that join the protection system is a decision chosen only on nationality basis or maybe depending of the unavailability of places in the CARA. Those are the accommodation centers for asylum seekers where people can spend a short or a long period before reaching SPRAR projects or CIE (to be rejected). Law and politics need to make a distinction between people who are allowed to apply for international protection and economic migrants. This is both because European law acts differently towards these two figures and because it is useful in order to make the social attitude towards immigrants stronger. If you need international protection you are supposed to represent the perfect stereotype of the “migrant victim”, if you came here to look for a job and you are not able to gain or to update your permit of stay, you automatically become a criminal (compare Anderson 2009). Nevertheless, although the distinction between economic immigrants and refugees is very sharp, it is used and respected only by the specialists (compare De Genova 2002).

⁴¹ Convention Relating to the Status of Refugees 1951 <http://www.unhcr.org/3b66c2aa10.html> available on 30th march 2014.

⁴² IntegraRef. Local Communities and Refugees fostering Social Integration Final Report 2008 available on http://ec.europa.eu/ewsi/en/practice/details.cfm?ID_ITEMS=3963

⁴³ Council Regulation (EC) No 343/2003 of 18 February 2003 establishing the criteria and mechanisms for determining the Member State responsible for examining an asylum application lodged in one of the Member States by a third-country national. <http://eur-lex.europa.eu/legalcontent/EN/ALL/?jsessionid=h6CyT9zPNH2qCTpLmDsb9f7kWZXT9h84gZLTTXD882MF5Jz5kXLD!1967577200?uri=CELEX:32003R0343> available on 30th March 2014

6. Conclusion: The lack of political willingness and the denial of immigration flows as component of the national system

In the previous paragraphs, we have provided a short historical introduction which explains the legal path that Italy has gone through in the field of immigration. Afterwards we have explained how the production of these laws has been linked to the image of immigration the media have provided to the public, and that, since the beginning, two paradigms through which immigration is presented and explained have been shown: the one of the massive invasion and the one of the victim. By considering this issue as new, sudden and massive, the Italian government is officially “excused” not to provide some technical measures, new laws or long-term reception and integration programs. Indeed, should Italy prepare long-term projects for something which is considered transitory? The nowadays the situation can be considered stagnant.

Moreover, the Government does not only manage immigrant arrivals and asylum seekers conditions with later measures, but it also exploits the third sector resources way more than the institutional ones. It could be impossible to manage shelters, food and clothes distribution or Italian courses without the help of the masses of volunteers.

This happens for two reasons: the first is the one we already wrote about, that can be led back to the bad management of funds, which end up lost in the complex labyrinth composed by the National Fund for Asylum policies and services, Regions, Municipalities and cooperatives. The second one is that, even if the funds arrive, they are always too low to cover all the expenses needed for these programs. The only solution is then to appeal to volunteers.

The situation can also be viewed as a paradox. In the Italian Peninsula lives the third generation of migrants (they are the grandchildren the first one who came during the ‘90s), but the Government is still dealing with boat arrivals and asylum seekers receptions as with an unexpected emergency.

A country like Italy, with a long immigration history, is the perfect representation of the complex relationship existing between politics and immigration flows. The immigration policies had changed while the general point of view has been saved: we have experienced the introduction of a incompletely functioning integration system, we got used to the institutional indifference towards the appeal of those who arrive risking their lives by crossing the Mediterranean sea, and we assisted to the introduction of a strong and more complex bureaucratic system for those who are still trying to stay legally in the country.

Bibliography

- Adinolfi, Adelina . 1987. La Nuova Normativa Sul Collocamento dei Lavoratori Stranieri. *Rivista di Dritto Internazionale* 70: 73-109.
- Ambrosini, M., 2001 *La fatica di integrarsi. Immigrazione e lavoro in Italia*, Il Mulino, Bologna.
- Anderson, Bridget. 2008. Anderson B. 2008. “Illegal Immigrant”: Victim or Villain? COMPAS Working Paper 64. University of Oxford: Oxford. As of 30th March 2014 available on http://www.compas.ox.ac.uk/fileadmin/files/Publications/working_papers/WP_2008/WP0864%20Bridget%20Anderson.pdf
- Associazione SUD/Stopndrangheta.it, February 2010, Dossier Arance Insanguinate available on http://www.stopndrangheta.it/file/stopndrangheta_875.pdf
- Associazione SUD/Stopndrangheta.it, May 2012, Dossier RADICI/ROSARNO produced by RADICI with the contribution of Fondazione Integra/ Azione, available on http://www.fondazioneintegrazione.it/userfiles/file/Rosarnosoito%20V_leggera%20copia.pdf
- Castles, Stephen and Mark J. Miller. 2012. *L'era delle migrazioni. Popoli in movimento nel mondo contemporaneo*, Odoja, Città di Castello.
- Carrera, Sergio. 2005. What Does Free Movement Mean in Theory and Practice in an Enlarged EU? *European Law Journal*, 11(6): 699–721.
- Ceyhan, Ayse and Anastassia Tsoukala. 2002. The Securitization of Migration in Western Societies: Ambivalent Discourses and Policies. *Alternatives* 27, Special issue. 21-39.
- Cornelius, Wayne A. 2004. *Controlling Immigration: A Global Perspective*. Stanford University Press. Stanford, CA.
- De Genova, Nicholas P. 2002. Migrant “Illegality” and Deportability in Everyday Life. In: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 31: 419-447.
- Ibrahim, Maggie. 2005. The securitization of Migration: A Racial Discourse. *International migration* 43(5): 163-187
- IntegraRef. 2008. Local Communities and Refugees fostering Social Integration. Final Report. http://ec.europa.eu/ewsi/en/practice/details.cfm?ID_ITEMS=3963
- Martin, Philip L. 2004. Germany: Managing Migration in the Twenty-First Century. In: Wayne Cornelius. (ed.), pages 221-252. *Controlling Immigration: A Global Perspective*. Stanford University Press. Stanford, CA
- Merlino, Massimo. 2009. The Italian (In)Security Package: Security vs. Rule of Law and Fundamental Rights in the EU. Research paper No 14, CEPS CHALLENGE Programme. <http://aei.pitt.edu/10764/1/1809.pdf>
- Parati, Graziella. 2005. *Migration Italy: The Art of Talking Back in a Destination Culture*. University of Toronto Press: Toronto.
- Turco, Lucia. 2008. *Multigovernance e Multiculturalismo*. University of the Studies Roma Tre 2008/2009, Unpublished Research.
- Venturini, Alessandra. 1991. Italy in the Context of European Migration. *Regional Development Dialogue* 12(3): 93-112.

Патрициа Рисо, Катерина Мацили

Интеграција азиланата и трајно ванредно стање у којем се налазе имигранти у Калабрији

Рад почиње уводом који се састоји од историје италијанске емиграције и имиграције. Након овога следи приказ главних закона о миграцијама, што доприноси политичком аспекту проблема. У трећем делу, аутори објашњавају како се имиграциони токови још увек, од стране јавности и медија, аумевају као хитан случај. Представљају италијански закон о азилу и посебно СПРАР, систем заштите за тражиоце азила и избеглице, са тежиштем на две студије случаја у Калабрији. Услови живота сезонских радника у Розарну, који обухватају сегменте насиља и расизма, се представљају као паарадигма за трајно ванредно стање. У последњем делу, аутори објашњавају зашто миграциона политика мора да прави разлику између тражитеља азила и економских миграната. Они закључују да је недостатак политичке воље да се миграциони токови промишљају као саставни део националног система могуће издвојити као кључну карактеристику италијанске политике миграција.

Кључне речи:

имиграција,
Розарно,
избеглице,
трајно
ванредно стање

Marta Stojić Mitrović

Etnografski institut SANU
marta.stojic@ei.sanu.ac.rs

Presenting as a Problem, Acting as an Opportunity: Four Cases of Socio-Political Conflicts Taking the Presence of Migrants as a Focal Object in Serbia¹

Serbian migration practice is the result of often conflicting policies at the regional, state and local level. The manifold values and interests constituting the concepts on which these policies were based have led to the transformation of the presence of migrants in certain areas into an object of political manipulation. Thus the presence of migrants became a focal point of conflicts between the state and local government, or between people with different interests.

Key words:

asylum seekers,
asylum practice,
asylum centers

In this paper I intend to show how a complex interplay of the imprecise laws, autocracy of some authorities, manipulation by members of the local political and economic elites as well as a discrepancy between over-arching geopolitical aspirations of the Serbian state, i.e., to join the EU, and the objective means for their achievement, influences the everyday life of migrants passing through Serbia, regarding their living conditions, access to health care, food, shelter, financial resources, and in the final instance, their chances of reaching their target destinations. Unfortunately, the protection of basic human rights and those nominally granted by national laws seems too frequently to rely on some daily political processes as well as on different interests of the involved parties.

It will be shown that the institution of asylum shares characteristics with other socio-cultural institutions which regulate relationships between differently empowered social categories. I find it appropriate for the problem in question to view the asylum system in Serbia as a policy, or, better, the intersection of regional, state

¹ This article was written for project 177027: *Multiethnicity, multiculturalism, migrations – contemporary processes*, Ethnographic Institute of the Serbian Academy of Arts and Sciences (SASA), financed by the Serbian Ministry of Education, Science and Technological Development.

and local policies on the one hand, and the idea of fundamental human rights on the other. From the instrumentalist point of view, policy focuses on the relation problem – solution. The actors are assumed to be behaving rationally in order to solve the problem (Stančetić 2013). The political body (the Government) through its organs and the system of prescriptions and rewards and sanctions regulates the behavior of people (Shore and Wright 1997). Nevertheless, in anthropology, the very definition of a phenomenon as a problem is a problem in its own right. This implies that policies serve as devices for social categorization and thus offer insights into the officially favored models of society (Haines 2013). By doing this, policies transcend the political level and they manifest on every occasion in which the social regulation occurs. Policies intersect in various institutions and in that way they represent a kind of Maussian total social phenomenon, “as they have important economic, legal, cultural and moral implications, and can create whole new sets of relationships between individuals, groups and objects” (Shore and Wright 1997, 7). The ideas involved in a policy are not univocal, but every policy understood as a social practice is a stage where different and even antagonistic values and representations interrelate (Baba 2013). The prominence of a specific set of ideas and actions is due to the existing power relations: the more power and authority (as a power considered to be legitimate, institutional power) a social category has, the more likely it is to enforce and realize its version of the policy, that is, the definition of the problem and the ways for its resolution (Vertovec 2011). Thus the position of a social category in the wider social structure determines its influence on the policy as well as the role the social category is going to take in the process of realization of the policy in question.

In order to put on a sound basis the assessment of the problem of confronting ideas and practices in asylum policy in Serbia, I will first describe the wider context in which it appears, that is, I will outline the history of migration practice in Serbia up to September 2013 with emphasis on some specific issues which I find relevant for this discussion. I will then focus on four specific events which serve to cast light on the particular problems. Finally, I will discuss the problem as outlined. I shall have recourse to various sources: the laws, agreements between Serbia and the relevant parties such as the EU and UNHCR, the countries bordering on Serbia, NGO reports. The events are described according to media releases and the information gathered by observation and conversations, semi-structured interviews and private correspondence with migrants and the people they meet (local people, lawyers, activists, journalists and members of NGO’s that offer legal assistance or humanitarian aid to migrants) both on the borderlines with Croatia and Hungaria (Sid and Subotica), as well as in and around the asylum centers (Bogovadja, Banja Koviljaca, Vracevic, Lajkovac and Lazarevac). I also used information obtained after September 2013, which puts more light on the events I am discussing here.

1. Migration practice in Serbia

Up to 2008, Serbia had no independent asylum system. The Alien law was the

main legal act that defined the treatment of foreigners who passed through Serbian territory. Those who asked for asylum were directed to the office of UNHCR. The background of such a practice lies in the decision of the Yugoslav state, following the signing of the 1951 Geneva Convention and 1967 New York Protocol, that Yugoslavia itself would not grant refugee status to people, but would allow UNHCR to conduct this matter. According to the gentlemen's agreement between the Yugoslav state and UNHCR, the entire asylum procedure was processed by the UNHCR and UNHCR was the only subject deciding on claims for asylum. The refugees, i.e. those who had been granted the asylum, were sent on to safe third countries such as the USA, Australia and Canada. The Yugoslav state had no influence over or connection to this, apart from agreeing to the opening of an asylum center in Banja Koviljaca, which took place in the mid-1970s.

UNHCR defines the concept of refugee, but there are two specific issues the possible implications of which should be kept in mind while discussing the asylum practice in Serbia. The break-up of Yugoslavia in the 1990s led to the formation of "domestic" refugees – people who had left their former Republics and came to Serbia because of the civil war. The first association to the phrase "refugee" in the Serbian public is someone from one of the ex-Yu republics, speaking the same language. Moreover, Yugoslavia was a member of the Non-Aligned Movement, and students from the other member countries, which now became the countries of origin of the majority asylum seekers, studied at Yugoslav universities.

Due to its aspirations to become one of the EU member states, and according to Articles 82 (focusing on visa regime, border control, asylum, migrations) and 83 (focusing on prevention and control of illegal migration and readmission) of the initialed version of the Stabilization and Association Agreement,² Serbia passed the Law on Asylum in 2007, which came into force in 2008.³ This indicated the beginning of an independent Serbian asylum system, where it was the Serbian state that granted refugee status.⁴ Serbia also signed readmission agreements with some EU countries,⁵ and with Macedonia and Albania.⁶ The Asylum Law defined administrative bodies and asylum procedure. The bodies are: the Asylum Office, which comes under the Ministry of the Interior, and a Commission consisting of eight members, which is

² http://www.seio.gov.rs/upload/documents/sporazumi_sa_eu/ssp_parafrani_sa_aneksima_sr.pdf, Sept. 1st 2013.

³ http://www.paragraf.rs/propisi/zakon_o_azilu.html, accessed Sept. 1st 2013

⁴ The history of the attempts to establish an independent asylum system in Serbia and Montenegro is available on http://www.nshc.org.rs/public/publikacije/pravo_na_azil_lat.pdf, accessed Sept. 1st 2013.

⁵ Readmission from EU countries in the majority of cases is related to Serbian citizens. The readmission of foreigners to Serbia is rare and usually happens from neighboring countries, mainly Hungary and Croatia.

⁶ The readmission agreement with Macedonia was signed in 2010 and is available on http://www.parlament.gov.rs/upload/archive/files/lat/pdf/zakoni/2011/3165_10LAT.zip; with Albania in 2011, <http://www.parlament.gov.rs/upload/archive/files/lat/pdf/zakoni/2011/2396-11Lat.zip>, both accessed Sept. 1st 2013.

directly responsible to the Government while its administrative tasks are undertaken by the Ministry of the Interior, and the Asylum Center in the responsibility of the Commissariat for Refugees and Migrations (“migrations” was added in 2012). The Commissariat for Refugees and Migrations defines the form of accommodation, house rules and the basic living conditions in the center (further referred to as “the Commissariat”). The Government decides upon the number of asylum centers in the country and passes a budget for this. Legal procedure, however, remained rather similar to UNHCR practice. Even the center for asylum seekers stayed in the same building, although now under the jurisdiction of the Serbian state.⁷ Nevertheless, even though the procedural changes could be seen as more cosmetic than real, they helped bring about practical changes in the manner of migrating through Serbia. Moreover, as Serbia adopted the Law on Asylum only for the sake of the European integration process, these practical changes created a lot of problems both for the state and for the migrants. Before I address these problems, I would like to say something more about migration through Serbia.

Migrants usually enter Serbia from the borderline with Macedonia. Serbia and Macedonia lie on the land route which connects Greece with the so-called Schengen area. It is estimated that in 2012, some 15,000 to 20,000 people entered Serbia without valid permits. Border crossings usually take place in the Presevo region. Migrants spend some time in the Macedonian villages of Lojane and Vaksnice before entering Serbia. The majority of the inhabitants of these villages are Albanians, and the Macedonian state police avoid entering them in order to preclude anything that could be interpreted as ethnic provocation. This allows both the migrants and the traffickers to act more freely.⁸ It is said that migrants do not reside in *jungles*, i.e. improvised camps,⁹ but in the private accommodation of the villagers (various farm buildings).¹⁰ Border crossings usually take place at night, through the woods and only rarely at the legal border crossing points (Tabanovce being the most common). The police are well equipped: they have CO2 detectors for the vehicles, and mobile thermo-vision cameras. This allows them to observe human movement at quite a distance, even inside the Macedonian border, and to act accordingly. When the police catch someone, he or she must *clearly* ask for asylum. This means that the person must pronounce the word “*azil*” or “refugee”. If the plea is not clear enough, it can

⁷ From 1991 till 2006, the center was used for accommodating Yugoslav refugees; see http://www.kirs.gov.rs/docs/azil/Centar_za_azil_Banja_Koviljaca.pdf, accessed Sept. 1st 2013. During the 1990s up to 2008, the asylum seekers were accommodated at the “Hiljadu ruza” hotel on Mt. Avala near Belgrade.

⁸ <http://balkans.aljazeera.net/video/makedonija-selo-lojane-stanica-za-migrante> , <http://content.time.com/time/world/article/0,8599,2103054,00.html>, all accessed March 14th 2014.

⁹ *Jungle* refers to improvised camp. It is commonly used for settlements of migrants which are formed in the areas where migrants are forced to stay for a while, such as in front of secured borderlines (for example, Calais in France or Igoumenitsa in Greece), around accommodation centers (for example, Bogovadja in Serbia), near some administrative offices (for example, Van in Turkey) etc. Rarely, the phrase is used for other improvised settlements and slums (M. S. M.).

¹⁰ <http://www.rferl.org/media/video/24456813.html>, accessed Sept. 1st 2013.

be ignored and the person dispatched either to the police station in Leskovac or back to Macedonia. This creates problems for the migrants, since they waste time and resources in crossing the same border again.

The price which migrants pay to the traffickers for passing the border is known. According to one NGO,¹¹ the minimum price is 50 EUR, for traveling from the Macedonian-Serbian border to the Hungarian border it is between 150 EUR and 300 EUR. There is no defined maximum, since the more the migrant pays, the more likely it is that he or she will actually manage to be transferred to the next stop. The full price for direct transport from Presevo to Horgos goes up to 1000 EUR. It is said that Serbian citizens are becoming increasingly involved in trafficking, since this is perceived as “easy money” and in some regions, one of the rare opportunities to earn anything.¹²

As against this, when the asylum claim is acknowledged, the police issue a 72-hour permit which allows migrants to remain legally in Serbia for 72 hours in order to get to one of the two asylum centers, where asylum procedure can be initiated. If the migrant is a minor, he or she is sent to the center for children without parents or fosterers in Nis, or, if the minor migrant is caught deeper inside Serbian territory, to the equivalent center in Belgrade.¹³

There are two asylum centers in Serbia. The older one, formerly run by UNHCR, is in Banja Koviljaca and can accommodate 84 asylum seekers.¹⁴ When it became overcrowded in 2011 due to the arrival of migrants fleeing the conflicts in Northern Africa, the Serbian Government decided to open a second center in the small village of Bogovadja. This center is rented from the Serbian Red Cross. The buildings had been used as a Red Cross Youth Camp for years before the asylum center moved in. This center can take 150 asylum seekers. Its director managed to make space for 250 people inside the center during the cold weather of autumn and winter 2012/2013. In winter 2013, the Serbian Government rented a house in the small village of Vracevic, 15 km from the Bogovadja center, in order to save people from freezing. This closed down on 1st of July. Nevertheless, the need to open a third center was recognized even in 2012, but the protest of the local people in the Mladenovac area, where the center was to be opened in the abandoned facilities previously ran by the Yugoslav army, restrained the authorities from fulfilling this decision of the Serbian Government.

When a migrant with a 72-hour permit is admitted to the center, s/he registers, and this marks the beginning of the asylum procedure. The asylum seeker undergoes a systematic medical examination (blood and urine checks, skin and lung examination) and receives treatment if needed. Similarly, they are referred to specialists in the surrounding towns of Loznica, Valjevo or Lajkovac. Asylum seekers enjoy the same health-care rights as the country’s citizens. They are given three meals a day, clothes and shoes when required, have access to free legal aid provided by two NGO’s, the

¹¹ http://hicit.rs/?page_id=10&lang=en, accessed Sept. 1st 2013.

¹² http://media.rtv.rs/sr_lat/radar/4355, accessed Sept. 1st 2013.

¹³ <http://www.unhcr.rs/media/srpski.pdf>, accessed Sept. 1st 2013.

¹⁴ http://www.kirs.gov.rs/docs/azil/Centar_za_azil_Banja_Koviljaca.pdf, accessed Sept. 1st 2013.

Asylum Protection Center and the Belgrade Center for Human Rights.¹⁵ Besides legal aid, these two organizations offer psychological counseling to women and children.

These centers are open type, which means that the person may leave anytime during the day and come back in the evening, since the center is closed from 10/11 pm until 6 am. Visitors may come at specified hours if they have obtained prior permission from the Commissariat. The migrant may ask the administrator for permission to be absent from the center for more than 24 hours. When the person receives an identity card for asylum seekers following registration, he or she may get permission to live in private accommodation, but must inform the Asylum Office of any change of address within three days. The asylum procedure lasts at least six months, when the first court decision on the claim is issued.¹⁶

The number of asylum seekers has increased. From 70 in 2008, it reached 3,500 in 2011 and 2,700 in 2012. In the first half of 2013, the number has already risen above 1,860. Nevertheless, only three persons were granted asylum while six have been granted subsidiary protection in Serbia since 2008. The small number of fully processed claims undoubtedly shows that the asylum system in Serbia is not functioning for the purpose it was nominally created for.

The reasons for such a small number of issued refugee statuses are the following. The big majority of cases are suspended due to the fact that the asylum seeker had left the country. The asylum seekers leave the country either because they managed to cross the border and enter Croatia or Hungary, or just abandoned the attempts because they had been persuaded that they would not get the asylum, due to the fact that they were economic migrants or that they had been previously in a safe third country and thus had the opportunity to ask for asylum there.¹⁷ The list of safe third countries was issued by the Serbian Government in 2009.¹⁸ The problem is that all countries that border on Serbia are considered to be safe. According to this, a migrant can ask for asylum in Serbia only if he or she arrives there by airplane. This is not likely because Serbia does not have direct airplane connections with the migrants' countries of origin. Furthermore, there are only six inspectors covering all asylum claims. It is possible to draw the conclusion that both the Serbian legislature as well as the practice that concern the asylum disable the Serbian asylum system. Precisely this was singled out for criticism by the European Commission in the so called "Chapters 23 and 24" which Serbia was to fulfill in order to get more in line with its EU aspirations.¹⁹

The lack of means for housing all the asylum seekers represents another basic problem of the Serbian asylum system. I shall describe four cases which put more light on this issue.

¹⁵ <http://www.apc-cza.org/en/o-apc-cza.html> and <http://www.english.bgcenter.org.rs/>, accessed Sept. 1st 2013.

¹⁶ <http://www.apc-cza.org/sr-YU/component/phocadownload/category/2-zakoni-i-konvencije.html?download=8:o-kucnom-redu-u-centru-za-azil>, accessed Sept. 1st 2013.

¹⁷ The information obtained through conversation with migrants, activists and members of NGOs.

¹⁸ <http://www.apc-cza.org/sr-YU/component/phocadownload/category/2-zakoni-i-konvencije.html?download=5:odluka-o-utvrdivanju-liste-sigurnih-drzava-porekla>, accessed Sept. 1st 2013.

¹⁹ http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/key_documents/2013/package/sr_rapport_2013.pdf, accessed 14th 2014.

2. Banja Koviljaca

This is the older but smaller asylum center in Serbia set up at the spa resort of Banja Koviljaca. When the number of the asylum seekers increased in 2011, the Government wanted to rent a building next to the center to accommodate the migrants, but needed permission from the local authorities. As this was not forthcoming, the migrants organized and rented rooms, flats and houses. The local inhabitants improved their budget by renting a bed or room to the migrants, or by trade and catering, transport and so on. For example, one bed costs from 2 to 8 EUR per day, and with food, the minimum daily cost for a migrant goes up to 15 EUR. The maximum number of asylum seekers renting room in private accommodation at a given moment was 800. This was of obvious advantage to the local economy, since from the 1990's, the area had steadily deteriorated.²⁰

Until late summer of 2011, no problems between migrants and the local population had been recorded. Then the local police began to receive an increasing number of notifications that the migrants have stolen something, or entered into someone's house, or followed someone and so on. The police checked all these claims, but usually nothing was proven. There have been some minor offences but not a single criminal act.²¹ On the contrary, the police found out that the migrants had been attacked and robbed. This tension endured for a while. Then an incident occurred: an English woman reported that two migrants had raped her.²² Immediately after filing the complaint, she left the country and the investigation continued without her presence. The evidence was not sufficiently compelling to lead to any definite conclusion, so the case stayed unresolved. Nevertheless, protest by local people against the presence of the migrants became more vociferous. One public society was formed and its first goal was "resolution of the problem of migrants and relocation of the asylum center". It organized the protests.²³ One of the most attended protests was in the beginning of November. It had the name: "Who is next".²⁴

The officially proclaimed reason for the protests lays in the understanding that the migrants were repelling tourists from visiting Banja Koviljaca, because Banja Koviljaca could not be considered as a safe place anymore.²⁵ They made banners

²⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=qHRcvsupe1O4> accessed March 14th 2014.

²¹ <http://www.rts.rs/media/videoPopup.jsp?storyId=985982> accessed March 14th 2014.

²² <http://www.novosti.rs/vesti/naslovna/aktuelno.69.html:351152-Banja-Koviljaca-Silovali-Engleskinju-u-parku>, <http://www.vesti-online.com/Vesti/Hronika/185330/Banja-Koviljaca-Avganistancu-optuznica-za-silovanje> all accessed March 14th 2014.

²³ <http://www.banjakoviljaca.org/demo-category/onovano-udruzenje-gradjana-za-banju-koviljacu.html>, <http://www.smedia.rs/vesti/vest/79599/Banja-Koviljaca-Protest-Ilegalni-imigranti-Azilanti-Banja-Koviljaca-odlazite.html> accessed March 14th 2014

²⁴ See the links, accessed Sept. 1st 2013. <http://www.smedia.rs/vesti/vest/79599/Banja-Koviljaca-Protest-Ilegalni-imigranti-Banja-Koviljaca-zbog-ilegalnih-imigranata.html>, <http://www.rts.rs/page/stories/sr/story/125/Dru%C5%A1tvo/985570/Protest+u+Banji+Kovilja%C4%8Di.html>

²⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=mrwwr8zk-fc&feature=share> accessed March 14th 2014.

Securitization, that is, presenting a phenomenon as a problem of public security, is one of the two dominant discourses about migration (second being humanitarization) (see Marta Stojić Mitrović 2013).

and brought in people from other towns to Banja Koviljaca by bus. Around 2,000 protesters demanded the 2,500 migrants residing in Banja Koviljaca while waiting either to be accepted at the Center or to continue their journey to be moved out of their town. The most prominent expression that was also heard during protests in Mladenovac and Bogovadja was: why this community has to bear the entire burden Serbia as a country took over by ratifying international conventions and agreements? There were three major speakers on the protest. The first one, a doctor, spoke of the deadly diseases that come from faraway countries and warned that everyone there would be infected by tuberculosis, flu and so on. The second, a local woman, asked whether they would allow their women and daughters to be raped. She asked everyone to close their eyes and imagine their wives, mothers and daughters being raped. The third, a historian, spoke of the foreign invaders that had failed to conquer this area and asked whether they had resisted so long only to now allow Muslim invaders in, asking his audience how they would explain this kind of failure to their forefathers in heaven. The organizers of the protest thus invoked major concepts of family and genetics, health, national history and religion in an endeavor to spread fear. After a while, people stopped sending children to school until the migrants were removed.²⁶ The Government tried to calm the situation. Since they opened the second asylum center, in Bogovadja, a number of asylum seekers moved there and the protests eventually ceased.²⁷

3. Subotica

Subotica is the northernmost city in Serbia. It lies on the border with Hungary. This border is one of the most protected and supervised land borders in Europe. In the district of Kiskunhalas in Hungary one surveillance tower is placed. It is equipped with powerful infrared cameras which can detect movement deep inside Serbian territory. When personnel at the tower notice movement which might be qualified as an illegal border crossing, they inform Serbian border patrols, who then intercept the groups while they are still on Serbian soil.

The strong surveillance induced a lot of difficulties for migrants to cross. They were forced to stay in the border region for a while, so during 2011 a jungle had been formed first at the Subotica graveyard and then at the local dump (see Marta Stojić Mitrović 2012). In order to protect themselves from the weather, the migrants made sheds from the materials they found at the dump. The existence of a jungle near Subotica was no secret either to the police or to the local inhabitants. The police made raids occasionally. One Christian humanitarian organization regularly went to the jungle and helped the migrants, usually with food, clothes and material for shelters.

²⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=XDbJ2MBf7EM>, accessed March 14th 2014.

²⁷ <http://www.rts.rs/page/stories/sr/story/57/Srbija+danas/1005380/Bojkot+nastave+u+Banji+Kovilja%C4%8Di>.

<http://www.pressonline.rs/info/politika/189587/banja-koviljaca-posle-sastanka-s-ljajicem-otkazani-novi-protesti.html>, accessed March 14th 2014.

Local people sometimes engaged migrants to help them do work in the field, cut wood, etc. Taxi drivers took them to the city and back. Local merchants sold them goods. Some people charged electricity for batteries for mobile phones to the migrants, some of them charged for water. Nevertheless, in the winter things changed rapidly. The new year of 2012 brought extremely cold weather with a lot of snow. Local media started to publish information about the existence of an improvised settlement near Subotica, in which a lot of people from faraway countries had found temporary shelter. This led to increased interest by local people in the inhabitants of the depot. More and more people offered their help. Some of them suggested taking migrants into their homes until the winter has passed. The local authorities explained that even communicating with people who entered and stayed in Serbia illegally was an offence. Nevertheless, when the temperature dropped more than 20°C below zero in February 2012,²⁸ and a situation of emergency was announced throughout the country, the local headquarters for emergency situation, consisting of the emergency services and local government, decided to move the migrants from the dump into a building, in order to prevent deaths from freezing. It was decided to move them into an old restaurant, which was no longer working.²⁹ The Subotica Red Cross brought old mattresses and organized a daily food delivery. A doctor checked the migrants' health. Local people sent clothes, blankets and shoes via the Red Cross or the Christian humanitarian organization previously mentioned.³⁰

Around 100 migrants found their shelter at the restaurant Fontana. They stayed there from 9th until 22nd of February 2012. During that time, officials from the public organizations taking part in this action, such as local politicians, members of the city council, the secretary of the Red Cross, etc. took credit for their humanity. Nevertheless, the very moment the emergency situation was called off, the police arrived with two busses and deported the migrants to Macedonia. There have also been raids in the jungle, to catch the migrants that stayed outside. All this happened at dawn, so the majority was caught while still asleep. The migrants asked for asylum in the bus, but their claims have been ignored.³¹ Furthermore, although the temperatures stayed below zero for a while, no similar action to prevent migrants from freezing was undertaken by the local authorities. They had the justification that only the emergency situation allowed them to act as they had without breaching the Alien law, which says that any contact with persons who are illegally in the country represents an offence.

This event shows a different kind of political manipulation: local politicians gained credit for showing their humanity to foreigners and also, intentionally or not, helped the police to catch the migrants in a single big raid.

²⁸ http://www.rtv.rs/sr_ci/vojvodina/subotica/migranti-ugrozeni-u-subotici_298682.html, accessed Sept. 1st 2013.

²⁹ http://www.rtv.rs/sr_ci/drustvo/ilegalni-imigranti-zbrinuti-u-zagrejanim-prostorijama_299660.html, accessed Sept. 1st 2013.

³⁰ http://www.rtv.rs/sr_ci/vojvodina/subotica/suboticani-izvukli-ilegalne-migranate-iz-satora_299440.html accessed Sept. 1st 2013.

³¹ During deportation, they have been calling by phone some activists and members of NGOs asking how this was possible.

4. Mladenovac

In the year 2012 one of the major concerns was the opening of the third asylum center in Serbia. The Government decided to open it in Mala Vrbica, a village near Mladenovac, in former army facilities. Organized protests continued for a few months. The largest happened on 8th March 2013 and it was called: “A minute to midnight”. The local government found that the decision of the Serbian Government was in breach of their human rights, in particular Article 8 of the 1949 European Convention for Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms which concerns protection of the private and family life of the local inhabitants.³² Furthermore, it was said that the land on which the center was to be settled is very fertile, and that it would be a shame to use it for different things than agriculture, especially in the situation when the state government led toward the collapse of industry in that area.

This was a dispute between local and state government, since the local government was run by the Democratic Party, which had just lost the national elections.³³ The asylum center thus became a means for political confrontation. Furthermore, concern for human rights protection was invoked simply to transform something that could be determined as xenophobia into some general care for local family life. As one politician put it: “You have to be patient and persistent, and you mustn’t allow anyone call you racists. We are not that. We are just afraid that the arrival of a large number of asylum seekers in the middle of the Sumadija region would compromise our security and that of our children. This is not a question of policy, it is the question of us, the citizens of Sumadija, who want to live on our own land”.³⁴ Similarly as in Banja Koviljaca earlier (and Bogovadja during the autumn 2013), the international obligation of Serbian state to accept the asylum seekers have been perceived as an unfair pressure on a local community, who “has to bear the burden of the presence of migrants alone,” to paraphrase common expression of discontent among protesters. “Why us, why not some other community?”

Nevertheless, this political campaign was effective. Besides the fact that the asylum center was not opened, research conducted by the Commissariat and the International Organization for Migration showed that the strongest animosity towards the presence of asylum seekers was shown in Mladenovac, and not in Banja Koviljaca or the Bogovadja area.³⁵

³² <http://www.youtube.com/watch?v=6BPJNwrijw8> accessed Sept. 1st 2013.

³³ http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2013&mm=03&dd=24&nav_category=12&nav_id=698166 accessed Sept. 1st 2013.

³⁴ <http://www.apc-cza.org/sr-YU/8-vesti/224-mladenovac-predrasude-protiv-azilantata.html> accessed Sept. 1st 2013.

³⁵ http://www.kirs.gov.rs/docs/izvestaji/Ispitavnje_javnog_mnejnja_-_azilanti.pdf accessed Sept. 1st 2013.

5. Bogovadja and Vraceutic

The last case which I would present is the case of Bogovadja asylum center. Even though it was opened in 2011 in order to relieve the burden on the Center at Banja Koviljaca, its accommodation capacity was soon overwhelmed. The police issued 72-hour permits and directed people toward Bogovadja, but migrants could not be accepted into the Center, be registered and file asylum application officially. Thus they were forced to wait. Without facilities to rent, the migrants lived in the forest. During 2012, usually more people (even families with children) stayed outside the Center. Furthermore, migrants who lived inside the Center reported that there were some free beds. The manager explained that these were kept for persons needing special care, like small children and the ill. Some accusations that the administrator of the Bogovadja Center was corrupt and that he was asking for money from the migrants in order to provide them places inside appeared in the media.³⁶ One adviser from the Commissariat directly accused the Center's administrator of corruption. She cited one of the asylum seekers who told her the "prices": 10-30 EUR for absence registration, 40 EUR for accommodation, 500 EUR for families, sometimes 100 EUR just to sleep inside for a night. He added that even registered asylum seekers were being expelled from the Center to make room for those who paid, even if they had no valid permit. She informed the President, the PM, the police, national security, UNHCR, NGO's and the media. She added that one person from the Ombudsman's office had seen families with small children and with valid papers living in the forest.³⁷ An official investigation into these accusations was opened, but nothing has been proven yet.³⁸

Nevertheless, according to one source, something different came out. The lack of free space and constant fluctuation of people getting in and out of the center turned out to be a good opportunity for some migrants to earn money. The Center's administrator, as well as the majority of personnel at the time, did not speak any foreign language properly. The administrator thought it would be a good idea for major ethnic/national groups of migrants at the center to have representatives who would keep management informed of the situation among asylum seekers of their own ethnicity/nationality. It seems that some of these representatives became "migrant brokers" who asked other migrants "in the name of the director" for money for beds or permits. When the "broker" received the money, he would go to the administrator and spin a story. The migrant who wanted a place would see the door of the office closing and would hear some "conversation". When the broker came out of the office, he would say

³⁶ <http://www.kurir-info.rs/centar-od-azilanata-uzima-novac-za-smestaj-clanak-427652> accessed Sept. 1st 2013.

³⁷ <http://91.222.6.88/vesti/srbija.73.html:398545-Bogovadja-Ima-li-korupcije-u-azilu> accessed Sept. 1st 2013.

³⁸ During the protests against the administrator of Bogovadja asylum center which took place in Belgrade on Dec. 25th 2013 the Commissar for Refugees and Migration unofficially but yet publically revealed that the adviser had been in an intimate relation with the administrator, which had ended, what negatively influenced the perception of credibility of the accuser. He further explained that a prosecutor in Valjevo was in charge of these allegations.

that he gave the money to the administrator and that now everything was in the administrator's hands. If the migrant got what s/he wanted, the broker would say that this was because of the money he or she gave and if not, that the administrator wanted more. This version has not been proven either.

In the summer of 2012, an NGO was giving food once per day to the asylum seekers who stayed outside the center. However, in early autumn the migrants were left with no food and shelter, and the weather started to change. There were no solid materials to make shelters. Therefore, some migrants entered abandoned facilities, such as an old ruined village school, and farm buildings, but they also broke into some holiday homes. They also had problems with water. According to testimonies of migrants, those who were not accepted at the center were forbidden to use toilets inside. They were allowed one hour per day to pour water into plastic bottles or to charge the batteries of their mobile phones for 15 minutes each. Some other sources confirm that migrants that stayed outside received no humanitarian help, such as clothes, food, blankets, shoes, that arrived at the asylum center. As a rule, more migrants were staying outside than inside the center. They were also afraid of deportation, since their 72-hour permits expired and the police would not issue them the new ones.

Many people, such as activists, journalists, members of NGO's, local people and so on, reported about the tough situation in Bogovadja. The reports about existing corruption and misbehaving of some members of personnel in Bogovadja asylum center are still arriving.³⁹ The situation in Serbia was heard abroad: Hungarian Helsinki Committee issued a report which served as a basis for the Hungarian Government to bring a decision (in force from the end of 2012 until the 1st of July 2013) to stop all deportations to Serbia, since the migrants could not fulfill basic rights there.⁴⁰ This added another international dimension to the events in Serbia. On the other hand, the Serbian Red Cross sent extra beds to the Center, which were placed in halls and classrooms, so around 260 people were able to sleep inside. There was a selection: first children, women and the sick, followed only then by healthy males. The Government tried to solve the problem with the third center, but even greater efforts to open it near Mladenovac failed. Therefore, it was decided that a facility in Bogovadja or in some nearby village should be rented. The Government asked local people to accept migrants and said that the Commissariat would pay 50 EUR for one migrant per month. Two brothers in the village of Vracevic, 15km from Bogovadja, decided to rent their

³⁹ <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10202202423837006&set=gm.705699466118921&type=1&theater>. There is an initiative, made by activists and members of some NGOs, which is conducted in cooperation with the Commissariat, to collect valid evidence and to file a new prosecution if possible. Until now, the main problem was that the migrants weren't willing to testify on court, and there was a lack of evidence. The initiative is to make audio and video recordings of the corruption and testimonies of the migrants. Furthermore, in January 2014 Minister of the Interior formed a project group which is to evaluate asylum practice in Serbia and suggest legislative changes, due to many critiques arriving, see <https://www.youtube.com/watch?v=OIcvJ5aJLIY>, both accessed March 14th 2014.

⁴⁰ http://azil.rs/doc/Serbia_as_a_safe_third_country_A_wrong_presumption_HHC.pdf for 2011 and http://azil.rs/doc/HHC_Serbia_report_final_2_1.pdf for 2012, both accessed Sept. 1st 2013 .

house. The official number of migrants who moved in was 80, but it is not precise, since all the migrants that lived in Bogovadja area had been invited.⁴¹ This building was not an official exposition of the asylum center. People who got in there were not registered for asylum procedure and no inspector has ever visited it. Similarly, no medical examination was organized except for the first group. The Commissariat and one NGO bought food for the migrants in the local shops. Migrants said that sometimes they got one and sometimes three meals per day. Only a few people who were not migrants had the opportunity to enter the house and see what the accommodation looked like. Two guards stood in front of the yard and refused entry. Neither did they permit anyone interested in the topic to talk with the migrants, even in the street that ran by the yard. This kind of behavior was reported by journalists, activists, and some scientific researchers. Approximately two weeks after the exposition was opened, a large group of migrants left the Center in Banja Koviljaca, and so 70 migrants from Vracevic were transferred there.⁴² This marked an increase in the permeability of the borders with Hungary and Croatia, which lasted until late summer 2013. Both asylum centers were occupied by less than half of their official capacities for most of the time. Until the place was officially closed on 1st of July, only up to 40 people stayed there. It is very important to add that not only prospective asylum seekers were accommodated there, but also people who had never contacted the police nor intended to do so, that is, people who had no documents of any kind permitting them to stay in Serbia, not even expired 72-hour permits.⁴³ The migrants who were in the exposition when it was closed down were sent either to the asylum centers, if they had 72-hour permits, or to the police station in Valjevo, if they did not.⁴⁴

Even before Vracevic exposition was opened, local people reported to the police that intruders had entered their houses and other buildings, clothes and blankets had been stolen, food eaten, electricity consumed and the like. As a rule, migrants were not prosecuted for this. The state officials tried to calm the local people by saying that they should understand that the migrants were only trying to survive, that they had no other options but to try to fulfill their basic needs. Nevertheless, at the end of January 2013, when Vracevic became officially chosen and the migrants moved in, a few local people started a campaign against their presence there. First they said that the migrants would bring diseases to Vracevic, that they would attack local people, steal from their houses, rape women. The agitators used the same words as the police: the migrants would do anything to fulfill their basic needs.⁴⁵ By the beginning of February,

⁴¹ <http://ww.novosti.co.rs/vesti/naslovna/reportaze/aktuelno.293.html:418264-Vracevic-Strah-od-azilanata> accessed Sept. 1st 2013.

⁴² <http://www.rts.rs/page/stories/sr/story/57/Srbija+danas/1263088/Kuda+sa+azilantima%3F.html>, Sept. 1st 2013.

⁴³ <http://www.politika.rs/vesti/najnovije-vesti/Zatvoreno-prihvatiliste-za-azilante-u-selu-Vracevic.lt.html>, accessed Sept. 1st 2013.

⁴⁴ http://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2013&mm=07&dd=10&nav_category=12&nav_id=731254, accessed Sept. 1st 2013.

⁴⁵ <http://www.youtube.com/watch?v=SHUgmBoMPRc>, accessed Sept. 1st 2013.

the house was stoned.⁴⁶ The attackers received support from the local government in nearby Lajkovac. The local government demanded that the state remove the foreigners from Vravec within three days. Protesters said that they feared for their own security and that of their children. They added that they were not racists, but that the house in which the migrants were staying did not meet the basic hygiene requirements for so many persons. Therefore, they feared that some deadly diseases would spread. Furthermore, they said that temporary solution is not a good solution and that the Government should find a permanent one. In addition, 250 house-owners in Vravec signed a petition against the presence of migrants.

Otherwise, xenophobia has never been seen in the streets: neither local people nor migrants reported any kind of aggressive behavior.⁴⁷ The guards said that only two or three men from Vravec tried to organize protests against the migrants and received support from the local Lajkovac government, but not from the people. Similar testimonies have been given by the local people from both Vravec and Lajkovac. They said that they only benefited from the presence of the migrants: migrants bought things, took taxis, asked for services, worked for little compensation.⁴⁸ In July, a few local persons said that they were very sorry that the Vravec exposition had closed. "At last something nice was happening here and they had to ruin it," a taxi driver complained. They were also displeased by rumors that migrants who never intended to become asylum seekers had now moved to the neighboring municipality of Valjevo.

6. Concluding remarks

Serbian migration practice is the result of often conflicting policies at regional, state and local level. Serbian aspirations to become a member of the EU led to the adoption of laws and the implementation of practices for which local institutions, personnel and people were not adequately if at all prepared. Thus, on the one side we have problems which belong to the domain of policy. On the other side lies the intrinsic problem of fundamental human rights: it appears that *the human* is not the same for all parties involved in migration practice, that is, migrants, politicians, various professionals and the local people. Nevertheless, the humanness of migrants was transformed into a political thing: it was praised or denied insofar it could benefit the achievement of certain political goals, whether it was accessing EU or making pressure on the state Government. Thus, human rights protection appeared to be situationally rather than universally applied.

Serbian migration policy is a combination of conceptualization and social behavior. Conceptualization comprises values which exist in the society and gives

⁴⁶ <http://www.blic.rs/Vesti/Srbija/366300/Pojedinci-kamenovali-kucu-sa-azilantima-u-Lajkovcu>, Sept. 1st 2013.

⁴⁷ <http://kontra-punkt.info/pamflet/nova-politika-smestaja-za-azilante-i-rasisticka-protiv-mobilizacija-u-vracevicu>

⁴⁸ <http://novosti.rs/vesti/naslovna/aktuelno.293.html:418264-Vracevic-Strah-od-azilanata>, accessed Sept. 1st 2013.

them legitimization, which can be achieved through codification in laws or by simple act of authority. For some officials, the independent asylum system in Serbia was set up only as a result of Serbian conformation with the conditions coming from EU, and thus could be viewed as an act of force. Similarly, for some of the local people, governmental decisions to keep migrants in their neighborhood were seen as acts of force. This was made obvious during protests against the presence of migrants, which had a common expression of discontent: *why we and not someone else* (a non-tourist destination, richer community, larger, closer to Belgrade, etc.)? The Serbian state thus appeared as mediator between the local and the regional, the body that was responsible and took more criticism than credit from both sides.

On the level of prescriptions, i.e. the laws and various protocols, many issues were insufficiently specified to allow fluent, univocal and unbiased realization. For example, the Alien Law and the protocols governing the asylum centers did not specify the level of authority of the chief administrator of the asylum centers, resulting in behavior which allowed for varying interpretations and apparent abuse of the circumstances. On the level of practice, different values and interests that constituted its manifold conceptual bases, led toward the transformation of the presence of migrants in a given area into an object of political manipulation. Thus the presence of migrants became focal point of conflicts between the state and the local government or between people with different interests. This confirms the anthropological view that the very definition of a problem to be solved in a policy represents a problem in its own right.

It is possible to conclude that the behavior of every actor involved in migration practice in Serbia is modulated in accordance with constant calculations as to what might provide most benefit in the future. The state government is turned toward as yet uncertain accession to the EU, local government toward the improvement or stabilization of its standings among the electorate, different professionals, such as the personnel employed at the asylum centers or in NGO's, want to fulfill their daily tasks, local people to make a living, the migrants to survive and continue their journey. Conceptualizations are constantly negotiated in accordance with ever-changing circumstances. The perception of migrants thus floats between victims, aggressors, clients and companions. Human rights and humanness are evoked only up to the point where they explain the motifs for specific behavior: the universal human right to asylum serves as a pretext and excuse to open asylum centers, the right to life as an excuse for inaction by the state to prevent break-ins, the right to privacy as an excuse not to let foreigners into the neighborhood. That the fulfillment of fundamental human rights depends on some very mundane things seems to be rather the normal than an extraordinary manifestation of human interaction.

Bibliography:

- Baba, Marietta L. 2013. Anthropology and Transnational Migration: A Focus on Policy. *International Migration* Vol. 51 (2): 1–9.
- Haines, David. 2013. Migration, Policy and Anthropology. *International Migration* Vol. 51 (2): 77–89.
- Shore, Cris and Susan Wright (eds.). 1997. *Anthropology of policy. Critical Perspectives on Governance and Power*. London: Routledge.
- Stančetić, Veran. 2013. Praktične politike – pojmovno određenje. http://www.gogol.rs/pdf/Prakticne%20politike_ciklus.pdf.
- Stojić Mitrović, Marta. 2012. Eksternalizacija granica Evropske Unije i pojava improvizovanih migrantskih naselja u Srbiji, *Zbornik Matice srpske za društvene nauke* 139/2: 237–248.
- Stojić Mitrović, Marta. 2013. Stigmatizacija kao posledica ilegalizacije određenih oblika transnacionalnog kretanja – dehumanizacija tzv. ilegalnih migranata, *Glasnik etnografskog instituta SANU* 61(2): 163-174.
- Vertovec, Steven. 2011. The Cultural Politics of Nation and Migration. *Annual Review of Anthropology*, 40: 241–56.

Марта Стојић Митровић

Приказати као проблем, искористити као добру прилику: четири примера социо-политичких конфликта у чијем је фокусу присуство миграната у Србији

У раду је приказан утицај политичких збивања – на регионалном, државном и локалном нивоу – на свакодневицу миграната и лица која траже азил у Србији, кроз анализу четири случаја у којима је присуство миграната у одређеној области трансформисано у предмет политичке манипулације и условљавања. Српска миграцијска политика и пракса растрзане су између захтева Европске уније, које Србија треба да испуни у оквиру процеса евроинтеграција, и непоседовања објективних могућности да се то и оствари, као што су неадекватно формулисани закони, неприпремљеност институција за њихово спровођење, недовољна финансијска средства, али и аспирације локалних политичких и економских елита. Испоставља се да је заштита права миграната и лица која траже азил, која произилазе било из националних било из међународних регулатива, ситуационог а не универзалног карактера, односно, да зависи од тренутних односа моћи. У тексту је најпре дат кратак приказ српске миграцијске политике и азилног система до септембра 2013. године, а затим су представљена четири специфична догађаја путем којих се могу пратити социо-политички конфликти који су их покренули и довели до трансформације присуства миграната у *проблем* у локалној средини, а што се даље користи као средство политичког притиска. Положај миграната, услови њиховог боравка на територији Србије, доступност здравствене заштите, хране, заклона, висина економских трошкова, али и могућност да доспеју до циљне земље, тако постају „коллатерална штета“ различитих интересних група.

Кључне речи:

лица која траже азил, азилна пракса, азилни центри

Varia

Marina Simić

University of Belgrade – Faculty of Political Sciences
marina.simic@fpn.bg.ac.rs

On the Border with Culture: or who are the "Green" Natives?¹

In this paper I address an old anthropological problem of the relationship between nature and culture, this time not as ontological qualities, but as political concepts that shape current forms of political struggle in certain parts of the world. I have tried to show that the persistence of the idea that "primitive people" are green is the consequence of many interrelated factors and that it is necessary to see native groups within a concrete historical context instead of simply labelling them as more natural than we are. Still, my aim it is not to say that industrial societies do not have anything to learn about environmental responsibilities from the non-industrial ones, but following Milton (1999), to show the value of more nuanced and historically situated approach to the understanding of the ways different societies understand and interact with their environment.

Key words:

nature-culture,
"green natives",
ecological
wisdom

Introduction

In this paper I want to address an old anthropological problem of the relationship between nature and culture, this time not as ontological qualities, but as political concepts that shape the form of political struggle in certain parts of the world. In that sense, I am interested in the ways those concepts are used and constructed in the various political movements as a starting point for action and the possibilities of anthropological engagement with those practices. My main focus is at the two major groups that use the idea of 'ecological wisdom' of native groups in their political agenda: Environmental Nongovernment Organizations (ENGO) and various self-

¹ This manuscript was prepared as a part of the project no 177026, "Cultural Heritage and Identity", funded by the Serbian Ministry of Education and Science.

organized native groups. Both groups use the idea that

“nonindustrial societies possess a ‘primitive ecological wisdom’ which could offer pointers towards sustainable future ways of life, or that detailed indigenous knowledge of soils, plants, animals, and so on offer vital resources for global struggles to develop sustainable food-production systems, conserve biodiversity and so on” (Leach and Fairhead 2002: 213).

Thus, the main aim of this paper is to present major examples of the two-way process of construction and appropriation of ‘green wisdom’ for various political aims. First, the way ENGO (Environmental Nongovernment Organizations) construct the idea of green wisdom and use it for their own purposes and second, the ways some native groups use those some ideas for their own political struggle.

Following those principles, the essay is structured in a way that shows this two way appropriation process. First, we will deal with major reasons for describing certain native groups as ‘environmentally wise’ (while others are not) and the ways those ideas are politically appropriated on a global scale. Second, we take a look at the anthropological critique of those ideas and their political appropriations and the ways anthropology itself helped the shape of some of them. Finally, we consider some major examples of the adoption of these ideas among various political actors and the native groups themselves.²

From noble savages to international development project

If we look carefully to the current literature on ‘ecological wisdom of the natives’, it seems that only groups with predominantly a gather-hunting economy are seen as ‘environmentally wise’. It is presumed that they make little impact on their environment, due to the very characteristics of their economy. In traditional western social sciences, the transition from a gathering-hunting economy toward sedentary economy is seen as part of the evolutionary progress of humanity from the imagined ‘natural state’ toward the greater stage of civilization. Consequently, people in a ‘lower’ stage have to be closer to nature. In the very heart of this idea is a “fundamental ambivalence about modernity” (Wade 2005: 75), perpetuated by modernist colonial project, that sees modernity simultaneously as progress toward the higher degrees of “civilization” and regression in “the real humanity of the mankind” suppressed by the development of science and technology.³ In this vision, “primitive people” are seen as “noble savages” that are currently at the evolutionary stage of Europeans prior to modernity (cf. Soper 1995). This is all part of the well-known story and while the

² My main argument is theoretical and my main concern is about possibilities of political appropriations of green wisdom in general and for that reason it is impossible to classify ethnographic examples used in the paper by geographical principle. Those appropriations appear in certain parts of the world (while not in others) and the most prominent examples and reasons of those appropriations are dealt with here. In that sense I will focus on an overlap between environmental and indigenous movements in the last decades of 20th century.

³ Modernity and primitivism are mutually dependent, as civilization needs primitivism to establish difference and hierarchy (Taussig 1993).

concept has long been discredited in academia, it seems that in its disguises it persists in some environmentalist discourses.

The understanding of native people as ecologically wise became so common within the discourse of various environmental movements, that it even became part of international development discourses and UN declarations. Thus, The Rio Declaration of UN Conference on Environment and Development (1992) published in a volume produced by IUCN (International Union for Conservation of Nature and Natural Resources) on Indigenous People and Sustainability in 1997 states that “Indigenous people and their communities, and other local communities, have a vital role in environmental management and development because of their knowledge and traditional practices” (IUCN, p. 42, quoted in Wade 2005). In the same document, it is further claimed, “Indigenous communities possess an ‘environmental ethic’ developed from living in particular system” (quoted in *ibid*, 73). The authors of the quoted document assume that a holistically imagined category of indigenous people have a qualitatively different approach to the environment from western societies which enable them to preserve ecological balance.⁴

I suggest that we should not take those documents lightly, regardless of their real power, as similar kind of ideas figure prominently as arguments in political struggle of various environmentalist and native groups. But before we return to some of the major examples of those struggles, let us take a brief look at contemporary anthropological engagements with the applications of these ideas among environmental groups and other political actors.

Deconstruction of the concept of ‘green natives’ in anthropology

Roy Ellen (1986) in his famous essay that marked the begging of more critical anthropological engagement with ecological movements based on the various ideas of ‘green natives’, defines three interconnected reasons for the persistence of the primitive people environmental wisdom. First, some societies have ideologies and cosmologies which stress environmental harmony. Second, some native societies really have had very little impact on their environment. Third, “because at particular times anthropologists and others have appeared to describe societies which have sometimes approaching an ecological self-sustain economy” (*ibid*, 10).⁵ I propose two additional, closely connected reasons important for our discussion. One is that various environmental groups and different other institutions (political or economic) use those ideas for different political aims and, finally, many indigenous groups themselves

⁴ In accordance with that approach, the Inuit group of North American Indians has an international organization called Inuit Circumpolar Conference, which have had observer status in the UN since the 1970s (Vitebsky 2005). Their collective knowledge, as an official UN document states, “forms a data base for predictive modeling, for forecasting, and for selecting harvest areas” (*ibid*. 199).

⁵ The third argument is sometimes connected with the widespread use of a Darwinian concept of adaptation as the best explanatory model for human society.

appropriate the idea for their own purposes.

All of these explanations are closely intertwined and cannot be easily discussed separately (for example, some environmental movements are based on some of the anthropological ideas about the environment that are more or less close to some versions of evolutionary adaptationism), but for the sake of the argument and its clear presentation I will try to tackle each argument on its own.

I will start from the third reason suggested by Ellen (1986) dismantling anthropological ideas that lead some authors (anthropologists or not) to make a connection between environmentalism and native groups. Traditional anthropological analyses that dominated discipline throughout the twentieth century assumes that culture and nature are two separated categories, and that nature exists as an objective category upon which humans build their culture, thus transforming nature into culture (Leach and Fairhead 2002; cf. Ingold 2000). It received its peak during the 1960s when anthropologists largely employed an ecosystem approach in their analyses, emphasizing 'cultural' adaptive abilities within the environmental understanding of cultures, as some kind of unconscious environmental adaptation strategy (Leach and Fairhead 2002). This explanatory framework was widely used in different political and development programs that interceded on behalf of preservation of 'cultural diversity' by organizing 'cultural reserves'. However, there are several problems with this approach. First, it views 'cultures' as holistic bounded entities of homogenous populations who share the same interests. Second, concentrating on indigenous knowledge could completely underestimate the actual political surroundings in which people live and which could shape their actions in ways that seem environmentally friendly to western scholars.

This leads us to Ellen's (1986) first and second point – the idea that some societies have cosmologies based on environmental harmony that shapes their actual actions, and that some native societies really have had very little impact on their environment. Many anthropologists show that the connection between the mythological system of a society and its social practice is far more complicated than some environmentalists would like to believe, since mythology does not tell us much about the actual practice of the society in question. To mention just a few examples from authors concerned with this specific problem. Howell (2004), for example, shows that the Chewong people of the Malay tropical rainforest have a quite different categorization of humans and animals from western people, as they understand other living beings also to be self-conscious.⁶ However, that does not mean that "human beings have some a priori moral responsibility towards other such living beings, or that every being is in principle of equal importance and with equal rights" (ibid, 142). Arhem (1999) writes that the Makuna in North-West Amazonia have a cosmology that see humans as part of nature and the process of hunting as an exchange process between animals, people and spirits. However, from Arhem's description the conclusion that the Makuna do not hunt as much as they can, does not follow. Thus, it is not difficult to show that

⁶ The same idea persist in wide range of Amazonian societies (Arhem 1999).

the use of cosmology as a leading explanation for sustainability of native society is flawed and that there are some more ‘profane’ reasons for their small impact on the environment.

One of the reasons that some native societies seem to be ‘green’ even under more careful observation is that they are small and therefore have very little impact on the environment since their size in relation to their particular environment is negligible. For example, for a traditional Nuauulu society from Indonesia it is said that the current process of modernization is destroying traditional “environmental wisdom” (Ellen 2005). But, the Nuauulu do not have any special sets of beliefs that would lead to the rational usage of the forest; for example, they cut some trees only to obtain their bark or clear areas of wood to provide clear-views for animal drives. Ellen (2005) thus concludes that “traditional” modes of rainforest extraction have sometimes been underestimated, but that a low population density, the forest vastness, and low rates of extraction have ensured that the techniques used, minimized forest damage (ibid, 137). In addition, Ellen argues that some of those groups have a huge variety of subsistence strategies and usually are quite isolated which makes a control over land and therefore of the position of the human population in the ecosystem much easier (Ellen 1986, 12). This makes destabilization resulting from rapid change less likely. Finally, Ellen (1986) argues that small scale societies tend to invest in environmental resources only in short term cycles and thus “the degree to which they modify the environment is for the most part partial and temporary” (ibid, 12).

There is no human society that has a privileged access to environmental knowledge in the abstract and the environmental strategies of the small-scale societies must be understood in their original social and historical context. I will now turn to the ways in which various environmental groups and different other institutions (political or economic) use the ideas of ‘native environmental wisdom’ for different political aims and, finally to the similar tactics that many indigenous groups themselves use in their own political struggle.

Political appropriation of ‘green wisdom’ by ENGOs

Harries-Jones (2005) defines ENGOs (Environmental Non-Government Organizations) as organizations of social advocacy understood as “a positive form of protest carried out by a defined network or group” (p. 44). This definition embraces a diverse range of environmental groups that are united with the same set of ideas. He divides all groups into three types: the first type supports conservationist-type advocacy (organizations that work with the government), the second type urges for radical activism (groups working against the government) and the third type connects environmental movements with First Nations land claims.

All these groups basically implements two major types of environmentalism suggest by Vitebsky (2005). One that sees people as qualitatively different from the rest of the animal world and somehow superficial to the environment, and one that sees people as a part of their surroundings. These approaches are further reflected in

two basic principles of environmental movements: urge for conservation (the first one) and preservation (the second one) (cf. Spore 1995).⁷

The first approach “considers humanity as distinct from ‘environment’ and amounts to a strategy for the management of that environment as a ‘resource base’” (ibid. 196). This approach is frankly anthropocentric to the point of being utilitarian: the entire landscape is seen as a farm, a mine or a supermarket. It sees humanity as superficial to the environment, as the environment, the Earth or nature are given realities before the appearance of humanity who then, what could be seen as colonial discourse, “conquered” them. Or, as Tim Ingold puts it,

“We have inherited the Earth, it is said, and so are responsible for handing it on to our successors in reasonable good condition. But, like the prodigal heir, we are inclined to squander this precious inheritance for the sake of immediate gratification. Much of the current concern with the global environment has to do with how we are to “manage” this planet of ours” (Ingold 2000: 214).

In that sense, Ingold argues that both dominant discourses in current environmental politics – that of destruction and limitation of the environment and that of construction and control are grounded in a notion of intervention that evokes the idea that as people we are superficial to the Earth, rather than a dwelling part of it. Ingold (2000) argues that both discourses (that can be labelled as anthropocentric and ecocentric) make the two side of a same coin – they are global in their perspectives identifying the environment with an order of nature that is alien to human experience, and humans as those who live on the Earth rather than to live in the environment.⁸ In other words, humans inhabit the Earth as beings separated from it (living on the Earth, on the globe), while at the same time they are imagined as its guardians or protectors.

Most environmental groups that claim to use native ideas about environment, base their politics on the concepts of humans as dwellers rather than as ‘guardians’, which is the second type of environmentalism in Vibetsky’s typology (2005). Thus, environmentalists who incline to various ideas of ‘native wisdom’ usually do not separate nature from society; rather they mix them up showing their mutual interdependence. Those kinds of accounts are usually found in various environmentalist New Age movements, and some other similar groups (like some Amazonian rain forest groups). Environmental activists in these groups use the term ecology, apart from nature and environment, “to soften the harsh dualism which pitches humans against their surrounding” (Vitebsky 2005: 196). Thus, Harris-Jones (2005), for example, quotes the authors of the Pollution Probe document signed by Canadian government after the negotiation between the government and Ontario Environmental Network, that says, “the difference between environment and ecosystem is equivalent to that

⁷ However, this is a quite schematic division that hazes the diversity between different environmental movements and their complex relations with indigenous, feminist and a wide range of leftist movements (cf. Guha 2000 for global history of environmental movements). I am using the above classification as a general typology, which as every typology is quite abstract.

⁸ In that sense, history itself comes to be seen as a process wherein human producers, through their transforming action on nature, have literally constructed an environment of their own making (Ingold 2000, cf. Ingold 2002).

between house and home. House implies something external, home, something that we see ourselves in even when we are not there” (p. 53), preferring the latter term.

Soper (1995) writes that contemporary environmental movements moved toward those types of ideas about nature that is seen as value within itself, independent of human purposes or perceptions and “that this provides the compelling reason why human beings should revere it and as far as possible leave it be” (p. 252). This is very much in accordance with Ingold’s dwelling approach. However, it is hard to separate those ideas as neatly as Ingold does in his theoretical accounts. As Vitebsky (2005) shows both approaches see the environment as some kind of economy that should be sustainably managed, even if humans are seen as ‘dwellers’ (in Ingoldian terminology). It is well explained in the following quotation from Fairhead (2005) who when writing about rain forests as an exemplification of nature today, argues that “if homogenization is the late twentieth century’s anxiety, forests have come to represent its antithesis, the guardians of diversity, not merely ‘bio-diversity’, but also social diversity that tends “to conserve ‘protected people in protected places’” (ibid, 102) keeping them in the ‘state of nature’. This goes hand in hand with similar ‘preservationists’ ideas, including those of ‘cultures’ of indigenous groups. However, it does not necessarily help local people and their current political and environmental struggle and tell as even less about their previous and contemporary environmental attitudes⁹, and that is exactly the point I am turning to in the final section of this paper.

Appropriation of ‘native green wisdom’ by the very natives

Indigenous people are seen as possessors of the knowledge that could be sold as “native wisdom” and as a solution for a global environmental problems, and there are many native groups around the world that use environmental movements for their own purposes.¹⁰ There are numerous examples of this kind politics and I will focus on the more famous ones, sticking to the already mentioned examples from Canada (Canadian Native Groups are among those who are readily seen as ‘green wise’ and who have been political active in fighting for their rights in the previous decades) and those of Amazonian groups, that attained great attention both from the public and from anthropologists. Finally, I will discuss appropriation of old shamanic wisdom by Yaukts from Siberia who use environmentalists’ traditional knowledge for their land claims. All those battles fought by native groups were at the same time part of the political struggle for power and recognition, and part of the wider environmental struggle, sometimes defined only in the former terms, but sometimes in both.

Let us start with the Canadian example. Hornborg (1994) shows how Mi’kmaq traditionalists of Cape Town in Canada used (and to the great extent produced) the

⁹ That does not mean that some of the ideas described above are not valuable and more than desirable in the contemporary world, but rather that we should look at the ways in which they are put in use taking into account transformation of small scale societies and political struggles of indigenous people worldwide.

¹⁰ As Vitebsky (2005) writes, “indigenous knowledge, whatever this is, could filter through this process only as a thing and not as a way of doing or being. And as a thing, it is clearly local people’s strongest card in cutting political deals” (p. 200).

debate about proposed granite quarry in Kelly's Mountain to redefine their identity as native people. Hornborg quotes an article in the Micmac News that says that "Micmac leaders view the proposed rock development as a cruel and disrespectful way to treat Mother Nature and the Great Spirit" (ibid. 250). One of the traditionalists quoted in the Hornborg article refers to the environment as Mother Earth and explains the native people's relation to it as follows: "we don't live on it like a parasite; we live with it" (ibid. 251) comparing Europeans' impact on the Earth as that of parasites (cf. Ingolidan debate from the previous session). In the public debates that followed, Mi'kmaq traditionalists succeed in reframing the old environmental debate from 'jobs-versus-the-environment' or 'jobs-versus-health' to the concept of sanctity, that is radically opposed to modernity and commoditization as "irreplaceable and incommensurable" value (ibid, 263). However, the discourse of modernity is intrinsically opposed to the concept of wholeness (and holiness) promoted by Mi'kmaqs and it tends to submerge all local systems of meanings into the public images of 'environmentalists' and/or 'natives' (ibid). In that way, it opens up both local communities and environments to the outside exploitation of modernist institutions. In other words, to conform to modernity (and its public discourse) generally means to be absorbed to it through a niche created for its very opposition: those of the natives, or indigenous.

Hornborg's argument is that the inherent character of the modern state enables it to marginalize these movements, even if they succeed in particular actions, such as that in Cape Town. Both environmentalists and indigenous movements are intrinsically anti-modern in their holistic assumptions, but their position in the modern world allows them to work for the state's own purposes (in order words, to become co-opted to the current state agendas). The only way out would be to turn modernist strategy of encompassment of the local against itself, to encompass encompassment (in way similar to Bourdieu's strategy of 'objectifying objectification' in the Logic of Practice). There is no easy way out of this predicament. The simple fact of state power embodied in the financial dependency of environmental groups from founding and donations does not enable them to work independently. Some of the Mi'kmaqs that Hornborg worked with were quite aware of those quandaries, but could not find the space (outside modernity) that will enable them to raise different strategies apart from those offered by the modernity itself. Thus, Hornborg (1994) concludes that both environmental and indigenous rights movements are "victims" of subsumptive character of modernity that uses environmentalists' critique of the modern world as a modern state's self-critique and a part of modernistic self-reflection.

Similar to Hornborg's ethnographic account is Fisher's (1994) analysis of Kayapo movement in central Brazil in which he emphasizes "linkages that exist between the structure of regional political economy and forms of political action undertaken by indigenous people" (p. 221) (cf. Nugent 1996). The Kayapo were among the groups who directly and effectively opposed the construction of a hydroelectric dam complex, which would have flooded vast areas of forest occupied by Amerindians, through protests in Altamira (the major town on the Transamazonic Highway) and other activities.

Kayapo have been very active in promoting their indigenous and land rights, using, among other arguments, the very concept of 'culture' as tool for negotiation with Brazilian state (cf. Turner 1991a, 1991b; in home academic literature Simić 2012). Still, that does not mean that Kayapo leaders naively adopted traditional anthropological concept of culture passed from the institutional state power, but rather they were using it as a tool for challenging current power relations. Thus, Fisher suggests that we need to deconstruct the essentialist idea of indigenous Kayapo culture as a precondition to Kayapo environmental behaviour. As he explains it

“the issue is not whether the Kayapo have specialized environmental knowledge, but whether that knowledge comprises a distinct interpretative framework that explains the political stance of the Kayapo (or any of the other dozens of indigenous peoples in Brazil) in the face of diverse threats to their livelihoods, society, or survival” (ibid, 221).

In other words, we need to understand Kayapo's current political actions as consequences of the Kayapo understanding of the present political situation and the possible gains that they can take from it.

Fisher's analysis shows particular links between the Kayapo people and the larger social networks of Brazil, which through the last part of the twentieth century enabled them to actively participate in the country's economy on their own behalf.¹¹ Internalization of the Amazon helps the Kayapo to develop further their influence to the Brazilian government. Fisher explains that

“Indigenous protests are powerful not because they shake the basic institution of economic production in this case but because they call into question the government's intervention in the Amazon. [...] It is under these circumstances that Kayapo protests stand a chance of winning lasting concessions from the government” (p. 228).

The typical analysis of Kayapo society as firmly bounded to tradition is one of the stereotypical and misleading characterizations of native societies as static and opposed to dynamic western ones. Instead of this type of analysis, we should try to place the society in question in their contemporary social and political context in order to understand their current political agendas.¹² In a double ironic twist Kayapo managed to remain Kayapo (whatever that means for them, of course) only when they entered the decomposing discourse of modernity that produced them as natives and 'environmental wise' at the first place. By endorsing the game of modernity they “encompassed encompassment”, as Hornborg (1994) would put it and succeeded in the political game in which they were forced to participate.

I will give one final example of the similar attempt of encompassment, this time from the former Soviet Union, where the dissolution of the socialist state opened a

¹¹ Nugent (1996) shows that Amazonian societies more broadly were involved in different economic transactions in the modern meaning of the term for the long period.

¹² However, Fisher's description does not take into account possible diversity between different Kayapo groups leading us to conclude that their society is coherent and without mutual tension, giving a very broad picture of Kayapo politics that prevent us from seeing how the Kayapo themselves view their environmental movement.

space for new forms of state appropriations. Writing about Sakha people from Siberia (known by the Soviet term Yakut in anthropological literature), Vitebsky (2005) explains the way in which local politicians and intellectuals urge for the development of Yakutia (one of the Russian federation republics in which most of the Sakhas live) based on the “traditional wisdom” of Sakhas’ and shamanism in particular. One of the supporters of that type of development writes

“The Sakha have believed that one must respect the silence of the forest, not pollute Nature and wound the Earth. The world and man’s soul are both made up of three corresponding elements. In polluting Nature, we are polluting our own flesh and blood” (ibid. 190).¹³

However, appropriations of those ‘environmental friendly’ ideas are by necessity only partial. Official politics of Yakut republics makes indigenous knowledge into a commodity rather than into a way of doing, as it used to be the case with Shamanistic beliefs among Sakha. It further “ensures that it could never take deep root in a new context” (ibid, 201), but rather becomes part of nationalist rhetoric used in daily political struggle. It takes local knowledge and practices away from the local concerns and bring it into international market, where it can only be sold if it is offered as something “less distinctive and valuable, but also far less trouble to come to terms with, than what it really is” (ibid, 204).

Conclusion

In this paper, I have tried to show that the persistence of the idea that “primitive people” are green is the consequence of many interrelated factors. I argue that anthropologist should approach environmentalism and environmentalist movements as “a cultural perspective in the sense that it reflects particular ways of understanding the world and one’s place within it” (Leach and Fairhead 2000: 222). In the globalisation of environmentalist discourse certain perspectives are represented and some other are excluded (ibid). Thus, although the idea that “primitive people” are green could be used for the benefit of some indigenous groups (“strategic essentialism”, as it is called by some postcolonial writers), it is clear that the idea of native people as possessing “environmental wisdom” could be used equally well for their disadvantage. Insisting upon the indigenous people’s “environmental wisdom” could be used by the state as a means for keeping native people away from equal participation in the state economy. Therefore, it is necessary to see native groups within a concrete historical context instead of simply labelling them as more natural than we are. As Milton (1999) puts it

“The point of testing the myth is not to suggest that non-industrial societies have nothing to teach the industrial world about how environmental responsibilities might be defined and implemented. It is to demonstrate the value of a more sensitive awareness of how human societies understand and interact with their environments.

¹³ In this concrete case, “native wisdom” rhetoric is placed against the Russian state in claims for territory rights, but the very same language is used by Yakutia’s minority of Even (Tungus people) against Sakhas.

In this enterprise, the potential roles of anthropologists as students of human ecology and as theorists of environmentalism come together” (p. 112).

In other words, I do not argue that it is not desirable to build a rational society that should be less damageable to environment and that there is much to be learned from non-Western cultures. On the contrary, I argue that there is a need to take a more serious look to the wisdom of native groups and their current struggles. In that sense, anthropology can play an important role in understanding the ways in which the knowledge about natives is produced and used in the political struggle worldwide.

References Cited:

- Arhem, Kaj. 2004. The Cosmic Food Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon. In *Nature and Society: Anthropological Perspective*, ed. P. Descola and G. Palsson, 185-204. London and New York: Routledge.
- Ellen, Roy. 1986. What Black Elk left Unsaid: on the Illusory Images of Green Primitivism. *Anthropology Today* 2(6): 8-12.
- Ellen, Roy. 2005. Rhetoric, Practice and Incentive in the Face of the Changing Times: A Case Study in Nuaulu Attitudes to Conservation and Deforestation. In *Environmentalism: The View from Anthropology*, ed. K. Milton, 125-142. London and New York: Routledge.
- Fairhead, J. 2000. Development Discourse and Its Subversion: Decivilisation, Depoliticisation and Dispossession in West Africa. In: A. Acre and N. Long *Anthropology, Development and Modernities: Exploring Discourse, Counter-Tendencies and Violence*, ed. A. Arce and N. Long, 100-111. London and New York: Routledge.
- Fisher, William H. 1994. Megadevelopment, Environmentalism, Resistance: The Institutional Context of Kayapo Indigenous Politics in Central Brazil. *Human Organization* 53(3): 220-232.
- Guha, Ramachandra. 2000. *Environmentalism: A Global History*. New York: Longman.
- Harries-Jones, Peter. 2005. Between Science and Shamanism: The Advocacy of Environmentalism in Toronto. In *Environmentalism: The View from Anthropology*, ed. K. Milton, 41-56. London and New York: Routledge.
- Hornborg, Alf. 1994. Environmentalism, Ethnicity and Sacred Places: Reflection on Modernity, Discourse and Power. *Canadian Review of Sociology and Anthropology* 31(3): 245-267.
- Howell, Signe. 2004. Nature in Culture or Culture in Nature? Chewong Ideas of ‘Humans’ and Other Species. In *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, ed. P. Descola and G. Palsson, 127-144. London and New York: Routledge.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London and New York: Routledge.
- Ingold, Tim. 2002. Culture and Perception of Environment. In *Bush Base: Forest Farm. Culture, Environment and Development*, ed. E. Croll and D. Parkin, 39-

56. London and New York: Routledge.
- Leach, Melissa and James Fairhead. 2002. *Anthropology, Culture, and Environment*. In *Exotic No More: Anthropology on the front lines*, ed. J. MacClancy, 209-226. Chicago: Chicago University Press.
- Milton, Kay. 1999. *Environmentalism and Cultural Theory: Exploring the Role of Anthropology in Environmental Discourse*. London and New York: Routledge.
- Nugent, Steven. 1996. *Amazonian Indians and Peasants: Coping in the Age of Development*. In *Green Guerrillas: Environmental Conflicts and Initiatives in Latin America and the Caribbean. A Reader*, ed. H. Collinson, 167-175. London: LAB.
- Soper, Kate. 1995. *What is Nature? Culture, Politics and the non-Human*. Oxford UK and Cambridge USA: Blackwell.
- Turner, Terence. 1991a. *Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness*. In *Colonial Situations: Essays in the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, ed. George W. Stocking Jr., 285-313. Madison: University of Wisconsin Press.
- Turner, Terence. 1991b. *The Social Dynamics of Video Media in an Indigenous Society: The Cultural Meaning and the Personal Politics of Video-making in Kayapo Communities*. *Visual Anthropology Review* 7(2): 68-76.
- Simić, Marina. 2012. *Kultura kao politika*. In *Kultura, rod, građanski status*, ed. D. Duhaček and K. Lončarević, 70-81. Beograd: Centar za studije roda i politike Fakultet političkih nauka
- Taussig, Michael. 1987. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Tenor and Healing*. Chicago: Chicago University Press
- Vitebsky, Piers. 2005. *From Cosmology to Environmentalism: Shamanism as Local Knowledge in a Global Setting*. In *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*, ed. R. Fardon, 186-207. London and New York: Routledge.
- Wade, Peter. 2005. *The Guardians of Power: Biodiversity and Multiculturalism in Columbia*. In *The Anthropology of Power: Empowerment and Disempowerment in Changing Structures*, ed. A. Cheater, 71-86. London and New York: Routledge.

Марина Симић

На граници са културом. Које су то „зелене“ нативне групе?

У овом тексту разматра се стари антрополошки проблем односа између природе и културе, али не као двеју онотолошких категорија, већ као политичких концепата који обликују савремену политичку борбу у одређеним деловима света. Покушала сам овде да покажем да је опстајање идеје да „примитивни људи“ поседују неку врсту еколошке мудрости – наслеђе европске колонијалне историје и резултат комбинације више фактора. Надовезујући се на рад Рој Елен (Еллен 1986), који је први скренуо пажњу на важност деконструисања ове идеје, у раду се разматра неколико разлога за њено опстајање. Прво, нека друштва заиста имају идеологије и космолошка веровања која истичу еколошку хармонију. Друго, неке нативне групе заиста врше веома мали утицај на своју околину. И коначно, сами антрополози и други истраживачи у друштвеним наукама описали су друштва за која се чинило да поседују неку врсту самоодрживе економије. Ја овде предлажем још два уско повезана разлога. Један је тај да многе еколошке групе и разне друге институције користе ове идеје за различите политичке циљеве, а други је тај да многе нативне групе преузимају ове идеје у своје сопствене сврхе. Сматрам да антрополози треба да приступе проучавању и еколошких и (оба и су била дата курзивом?) нативних група које користе одређене еколошке стратегије у својој политичкој борби тако што ће разумети и анализирати историјски и културни контекст апропријације ових идеја. То, међутим, не значи да индустријска друштва немају шта да науче о еколошкој одговорности од оних неиндустријских. Међутим, сматрам да је за озбиљно разумевање 'еколошке политике' нативних група неопходно отићи изван једноставног присвајања деконтекстуализованих идеја о 'космичком складу', те да је то једини пут који нас ослобађа од колонијалног наслеђа у којем се нативне групе разумеју као оне које су ближе природи.

Кључне речи:

природа
– култура,
'зелене'
нативне
групе,
'еколошка
мудрост'

Гордана Ђерић

Институт за европске студије, Београд

gordanadjeric9@gmail.com

Културна интимност и исхрана: један интервју и расправа¹

Полазећи од претпоставке да су домен хране и с њим повезана шира питања односа према исхрани кључни за развојне домете културе, однос српског друштва према (ис)храни тематизован је на примеру интернетске расправе поводом интервјуа Мигела Родригеса датог *Политици* – „Срби нису сиромашан народ“. Како је у овој расправи покренуто питање (ис)хране као јединог мерила развоја, у тексту се преиспитују обелодањене локалне тензије и нелагодности произашле из односа према селу и сеоским производима, у контексту питања развоја Србије и у контексту узорних слика њеног јавног представљања. Расветљавању комплексности ових односа приступа се из угла појмовно-аналитичког концепта *културне интимности*, америчког антрополога Мајкла Херцфелда, и анализе дискурса.

Кључне речи:

(ис)храна, културна интимност, развој, перформативност, Мајкл Херцфелд.

У недељу, 6. јануара 2013. године, *Политика* је на својим странама из културе објавила интервју са Мигелом Родригесом (Miguel Rodríguez Andreu), аутором књиге *Anatomia Serbia*.² Рачунајући на пријемчивост читалаца за питања карактерисања нације, посебно када се она тематизују из екстерне перспективе гостију у нашој земљи, новинарка или уредништво насловили су интервју са „Срби нису сиромашан народ“, чиме су поред велике читаности осигурали бројне и различите коментаре.³ Осим Родригесовог става о „племићкој

¹ Текст је настао као резултат рада на пројекту бр. 179014, који се одвија под покровитељством Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

² Мигел Родригес (1981) последњих шест-седам година живи у Београду, прецизније речено, на релацији Београд–Мадрид–Брисел. За то време магистрирао је на Факултету политичких наука, сарађивао са Амбасадом Шпаније у Београду, предавао шпански језик и уређивао двојезични часопис *Balkania*. *Anatomia Serbia* је његова прва књига, која припада жанру боравишне прозе и која после промоције у Сервантесу децембра 2012. године скреће пажњу на ставове аутора и пре него што је преведена на српски језик.

³ Читаност интервјуа са анонимним шпанским аутором, која је надмашила заинтересованост читалаца за садржај Божићне посланице патријарха Иринеја, јесте посебна истраживачка

умишљености Београђана“, као конструисаној елитистичкој протовредности београдских самозванаца, највише пажње читалаца побудиле су његове оцене овдашње хране у контексту богатства, односно сиромаштва народа. Интернетска полемика поведена је око тврдње из наслова интервјуа, изведене из Родригесовог одговора на новинарско питање *да ли у Србији преовлађује сиротиња*, о чему је он дословце рекао:

„Тешко је за нацију чије је типично јело свињетина рећи да је сиромашна. Она може имати политичке кризе, социјалне конфликте или неделотворне институције, али све су то тренутне појаве. Основна база је мноштво пољопривредних производа. А такав народ не може да буде сиромашан. Погледајте само шта се све крајем сваког викенда доноси са села: чварци, кисели купус, сарме, паприке, ајвар, кобасице. Па да ли вам то личи на сиротане?“⁴

Разумљиво је да су кулиналије, будући неопходне, оно прво – најважније и најречитије – на основу чега туриста или странац у једној земљи стиче утиске и доноси закључке.⁵ Похвалити храну земље домаћина опште је место, јер она јесте слика у малом опште културе, али тај исти странац не зна да својим јавним ставовима о тим питањима може изазвати незадовољство у појединим круговима земље домаћина. Спомињањем села и набрајањем мање-више скрајнутих кулиналија с јеловника београдских ресторана, Родригес је дирнуо у унутрашње вредносне хијерархије и табуе, испровоцирао осетљива места друштвене интимице и њен неписани уговор о самопредстављању – оно о чему је пожељно и непожељно говорити у јавности, посебно културној. Извлачећи на видело типичне кулинарске деликатесе, „базу“ која је у вредносном светоназору „самозваних београдских племића“ презрена, избрисана као да не постоји, и коју би радо сакрили од „странаца“, нарушио је подразумеване кулисе овдашњег представљања, представе о узвишеном и ниском, развијеном и неразвијеном и, нехотично, како се из коментара испоставља, поново испровоцирао „умишљене елитисте“: „А интелектуално сиромаштво, недостатак праве грађанске класе која је нестала? Не мери се богатство народа само чварцима и свињетином, побогу!“ (Ива бг | 06/01/2013 13:35).

Идентификујући се више ставом него потписом и одбијањем претпоставке да истина о друштву лежи на трпези и извирује из оставе, ова читатељска опонирањем потврђује Родригесова запажања о јаким напетостима између *појавног* и

тема, која овде неће бити разматрана. Разлози тематизације овог интервјуа леже у ауторовој оцени да народ који има добру и разноврсну храну не може бити сиромашан и у коментарима које је овакав став изазвао. Видети: <http://www.politika.rs/rubrike/Kultura/Srbi-nisu-siromasan-narod.lt.html>

⁴ <http://www.politika.rs/rubrike/Kultura/Srbi-nisu-siromasan-narod.lt.html>

⁵ „За радозналост путника апетит је моћно сазнајно средство. (...) Јер само кулиналија уме да окупи све особености националне културе за једним и то – трпезаријским – столом, и да странцу исприча своју интимну историју. (...) Ствар је томе да сваку државу, улазећи у њу са парадног, дворског или музејског улаза, упознајемо онаквом каква би она хтела да нам се покаже. Помоћни улаз (кроз базар и оставу) води нас у саму бит датне културе – у њен трбух.“ Александар Генис, *Сточићу, постави се*. Геопоетика : Београд, 2004:11–12.

представног – о ономе *што јесте* и о ономе *као да јесте*. Ширењем проблема на „интелектуалност“ као супротност „неважној физиологији“ уводи нас у саму срж *рањиве зоне културне интимности* (Херцфелд 2004:13), најосетљивије на слике које неприпадници заједнице имају о нама, њеним припадницима.⁶ А свињетина и чварци свакако не спадају у репертоар пожељних слика, то ми и од себе кријемо да једемо; нисмо то *прави ми*, то су тамо неки сељаци. И заиста, у ситуацији претварања и усвајања репертоара европских представа и стандарда као сопствених, дистанцирање од табуизованих сељачких производа скоро је спонтана, рефлексна реакција порицања и одбране културне интимности. Али је и „обавезна“, не само због бојазни да имагинаријум „евростила“ не трпи „врсне разлике“, него и зато што се „дрски странац“ осмелио да предмет нашег стида (и уживања) истиче као маркантну вредност српске културе, те отуда и као поуздан показатељ стања ствари у друштву и важно мерило приликом процењивања његовог развоја. Изједначавањем богатства Србије са сељачком храном нису само надражена и иначе конфликтна подручја друштвене интиме; последично, обелодањени су снажни пориви припадника заједнице за контролисањем спољашњих слика сопствене културе и, још више, за одржањем унутрашњег симулакрума вредности – локалног „уговора“ о узвишеном и ниском, који је „елити“ саморазумљив, друштву прихватљив, а „странцу“ потпуно нов и подстицајан за размишљања о заједници и њеним специфичностима.

Напетост између слике коју локална култура жели да прикаже и слике коју неприпадник заједнице види (а која би требало да остане далеко од његових очију) одговара претпоставци о постојању различитих регистара представљања – једног „међу нама“ и „нашима“, а сасвим другачијег пред странцима и у званичној „културној јавности“.⁷ О механизмима прикривања локалних навика и укуса који одступају од „узорног стандарда“, за који није до краја најјасније

⁶ Имајући на уму шире геосимболичке хијерархије, ова анализа је заснована на појмовно-аналитичком концепту *културне интимности* Мајкла Херцфелда. Погодан за тематизацију начина „менталитетске одбране“ тзв. малих култура у сусрету са моћнијима од себе, овај концепт користан је и у анализи специфичних начина репрезентације и „локалних уговора“ о јавном представљању и успостављању унутрашњих вредносних хијерархија. Разлози одређења за примену овог концепта, осим у препознатљивој динамици јавне репрезентације, која се огледа у наглашавању *културно невидљивог* као *важног* у односу на *неважно видљиво*, леже и у успешности избегавања бинаризма приликом промишљања стереотипа *друштвеног јаства*, као и у усредсређености аналитичке пажње на питање несклоности припадника локалне заједнице да своје уобичајене навике и вредносне судове поделе са њеним неприпадницима. Видети: Мајкл Херцфелд, *Културна интимност. Социјална поетика у националној држави*. Библиотека XX век, Београд, 2004.

⁷ Јеловници у београдским ресторанима, на киосцима 'брзе хране', или на прославама које укључују и госте „са стране“ сасвим су различити од оних који се спремају за интимна окупљања међу најближима, каква су сахране или славе, на пример. На овај, традиционални аспект интимности заједнице упутио је један од анонимних рецензена овог текста, што је вредан подстицај промишљању и будућем испитивању званичног представљања заједнице, са једне стране, и њеног интимнијег, ритуалног самоисказивања и практиковања, на другој страни.

ко га ствара и како настаје, аутор концепта културне интимности сматра да су израз стида и склоности ка *самомаргинализацији*⁸. Али и више од тога – судући према Херцфелду, управо су ови механизми основни узрочници репродуковања неједнакости и њеног продубљивања у контексту сложеног односа између локалног и глобалног, који испитује својим теоријским концептом. Сагледаван из односа према локалној исхрани, темељ *неједнакости* учвршћује се кроз осећање стида припадника локалне заједнице због оних својих колективних својстава и навика које одступају од подразумеваног „стандарда“. Субмисивни однос, препознатљив код припадника такозваних „малих култура“, према Херцфелду је заснован на добровољном прихватању улоге *такмичара који заостају*, то јест – на покушајима приближавања кроз копирање политика укуса и знања „узорног оригинала“; у доброј мери, такав однос је последица стилске и културне привлачности споља наметнутих модела.

Примењен на ову расправу, Херцфелдов концепт обелоданиће и друге унутрашње напетости. Фраза коментаторке Родригесовог интервјуа о угроженој „правој грађанској класи“⁹ – наводно изгубљеној „есенцији“ националне културе – изразита је самопредставна спона друштвене интимности. Она конотира са вишедеценијским стањем мимикрије и тензијама насталим током брзог послератног насељавања градова и сталне депопулације села; пратећа реторичка прилагођавања овим процесима резултовала су низом ауторепрезентацијских легенди о „посебном духу“, „старим Београђанима“, жалом за „правим Београдом“ („правој грађанској класи“), и сличним представним клишеима из репертоара узорности колективног припадања и јавног представљања. Отворивши простор заштите поретка друштвене интимности, који *представно* претпоставља *појавном*, а *невидљиво* – *видљивом*, концизно и у зачудном облику изнесена теза ове Београђанке развијена је у каснијим коментарима, уз низ увреда на ауторов рачун, до питања квалитета живота, те односа хране и новца. Усмерена против непосредне Родригесове похвале специјалитета локалне кухиње – богатог јеловника несигурног у себе,¹⁰ изазвала је ланчану реакцију која на „танак лед“, осим представа о културној интимности и њеном поретку вредности, ставља и уобичајене представе о глади и ситости, сиромаштву и богатству, и о очекиваним семантичким односима ових феномена. Више од

⁸ „Тај процес сопствене маргинализације тужно је искуство многих балканских нација – заправо целокупног Балкана, о чему сведоче хладна уопштавања западних аналитичара и очигледна упорност с којом се локални писци и други коментатори повремено уклапају у најгора очекивања спољних неприпадника заједнице“ (Херцфелд 2004:6).

⁹ Упркос недвосмислености коментара, остаје нејасно како је могуће од неприпадника заједнице очекивати рефлексiju неке појаве, макар била маркантна попут наше „праве грађанска класе“, уколико је иста „нестала“; или је одбрамбена маргинализација елементарног и видљивог на рачун нечега важнијег од исхране последица опште склоности исказиве пословицом да се *риба не досећа воде све док је из ње не извуку*.

¹⁰ Однос према локалној кухињи и њеним традицијама није само лакмус папир за сагледавање самопоуздања појединца, него је још више самоперцепције друштва, његове вере у себе. Детаљније, са примерима из разних кухиња света в. Генис:2004; Генис:2009.

свега, ова расправа показала је да – за разлику од Шпаније, Француске, као и већине „развијених“ или „неразвијених“ друштава, свеједно је – домаћа храна у овдашњим светоназорима не представља *културну вредност* него њену супротност.¹¹ Једнако добро ову супротност илуструју тон и контекст спомињања чварака, свињетине и кајмака у коментарима читалаца, као и значења у српском језику уобичајених синтагми „празилук му из гузице вири“, „јагњеће бригаде“, „босански лонац“, и њима сличних поспрдних фраза. Комплексности датог стања доприноси егзотички став с којим се приступа локалним производима, што провоцира упитаност о начину развоја културе чији је институционални однос и однос „интелектуалне елите“ према својим основама – селу, сељаку, земљорадњи – такав какав јесте.¹²

У језику је тај однос белодан – бити „сељак“ је најјача увреда.¹³ Непосредне показатеље егзотичког и увредљивог односа друштва према селу налазимо у *Речнику српског жаргона* (Герзић:2012), кроз десетине погрдних израза који конотирају са *животињским* и *примитивним* пореклом, попут *цукца*, *цулова*, *цукеле*, *дивче*, *лосе*, *стрнцова*, *зељова*, *дошле* и низа других. Коначно, у најрадикалнијим сликама колективног самопрезира, село и домаћа храна изједначавају се са некултуром. И поред слабе освешћености ове појаве у домаћој хуманистици,¹⁴ нема сумње да је колективно, баш као и лично, обележено

¹¹ Томе је, између осталог, допринео и школски систем, који или није тематизовао (ис)храну, посебно не као културну и емотивну вредност, или ју је третирао искључиво као „потребу“, изједначену са најнижим човековим инстинктима и непосредно супротстављену уметничким и интелектуалним поривима и вредностима. Више: Гордана Ђерић, „Храна – прича нашег живота. Прилог студијама хране и антропологије укуса“. *ЕАП*, н.с. бр. 1 (8) 2013:41-59.

¹² Занимљиво је да у Великој Британији, првој индустријализованој земљи са изразито ниским уделом пољопривреде у националном производу, постоји сасвим супротна тенденција, односно тежња да се као доминантна конструише национална представа према којој у срцу „праве Енглеске“ лежи рурални карактер, тј. како је руралност есенција енглеске културе. Опширније: Howkins, Alun (1986) „The Discovery of Rural England“, in Lolls, R. and Dodd, Ph. *Englishness: Politics and Culture 1880-1920*. London: Croom Helm.

¹³ Јавни дискурс обилује таквим примерима: сарадници емисије „Београдска хорника“ (РТС) забележили су прилог о житељима Земљорадничке улице са Вождовца, који су писмено захтевали промену имена своје улице, са образложењем да они нису никакви земљорадници и сељаци, те да их такво име вређа. Нешто касније, у свађи око карте за Холивуд, режисер Срђан Драгојевић је о победнику „трке“ за домаћег представника на престижној манифестацији, за режисера Горана Паскаљевића, рекао да је – *љаксе*.

¹⁴ Третман исхране у хуманистици најбоље се сагледава из малобројности прилога о овој теми. И поред озбиљних темеља у класичној етнологији, пре свих у делима Симе Тројановића и Јована Ердељановића, новија академска продукција у Србији сиромашна је радовима из домена ове проблематике. Осамдесетих година прошлог века, питањем исхране бавила се Сребрица Кнежевић, „Теоријско-методолошки приступ проучавању исхране“. *Етнолошке свеске*, 3 (3) 1980:3–17, да би, све до последњих година, ово крuciјално питање културе остало изван етнoлошких и антрополошких интересовања. Осим неколико занимљивих филолошких студија о храни, углавном из лексичке перспективе, једног броја часописа *Култура* из 2004. године, посвећеног овој теми (ур. Јелена Ђорђевић), гастрономске мапе са аутентичним рецептима и различитих истраживања Драгомира Антонића – од посних јела до афродизијачких напитака и јела, ту су још антрополошка монографија о култури исхране

културолошким значењима која проистичу из специфичног односа према пореклу и јестивим основама заједнице; другим речима, условљено је статусом и третманом села у истој тој заједници. Отуда је однос према кулиналијама и аутентичним сеоским производима добра основа за истраживање не само посебности овдашње друштвене интима и културног грча заједнице у коме је држи стид због свог порекла, него је то солидно полазиште за сагледавање могућности и њеног сваког другог развоја.

Ова полемика покренула је нека од тих питања. Иако најзанимљивији из перспективе посредно наслућеног, онога што је остало у фигурама игнорисања и сфери прећутаног а подразумеваног, није занемарљив ни видљиви план расправе. Он укључује и покушај осветљавања предисторије главног питања, које је искрсло као предмет порицања, а то је питање хране као *мере вредности* – изражено чуђење коментатора интервјуа да се по доступности (разноврсности, квалитету, количини) хране може сагледавати друштвени развој. У светлу економских показатеља богатства друштва, односно – његове развијености која се најчешће одређује процентом зараде издвојеним за храну, Србија јесте на самом зачељу европске листе, међу најсиромашнијим земљама, јер је процент издвајања за храну изразито висок. Из те перспективе читалачки бес постаје разумљивији, мада се чини да ни они, као ни Родригес, нису имали у виду искључиво економске показатеље и чињеницу да се за исхрану и дажбине држави потроши готово све што се заради. Ма какви да су били приступи и мерила вредновања читалаца, сумарни став најиспровоциранијих међу њима јесте да нема, и да не може бити, еквиваленције између доступности хране и богатства народа.

„... (3)аиста ми је потпуно невероватно да неко може чварцима и кајмаком да мери сиромаштво народа?! Да ли је могуће да незапосленост, мизерне плате, бедне и прљаве болнице, затворене фабрике, и да не набрајам даље, нису очигледан показатељ сиромаштва наше земље? Каква дрскост и површност! Он крупне проблеме српске привреде и политичког и друштвеног живота доживљава као пролазне, тренутне ствари, а прасе представља као симбол нашег богатства. Да ли би волео да неко количином разноврсне шпанске хране мери богатство његове земље? Да ли би се Шпанци задовољили тиме да у животу имају само шта да једу, без иједног евра на рачуну у банци?“ (Лингвиста | 08/01/2013 11:09).

Узимајући у обзир повишеност емоционалног набоја са којим је дочекан Родригесов став, више од логике на коју се позивају, чини се да су стање несугласја, осим нарушених правила представљања и надражених болних места овдашње друштвене интима, изазвали другачији погледи на свет, системи вредности и валери укуса; прецизније, различити „апетити“ заинтересованих

Драгане Радојчић *Дијалози за трезом*, Београд : Етнографски институт САНУ : Службени гласник 2012, и текстови Драгане Радојчић „Кулинарско умеће у медијима“, *Гласник Етнографског института САНУ*, 57 (1) 2009: 93–106, Ане Банић Грубишић „Оброк дана после сутра. Храна и исхрана у постапокалиптичним филмовима“, *ЕАП*, н.с. бр. 1, 2012:185–212, и наведени текст Гордане Ђерић 2013:41–59.

за ову тему, једнако колико и наслеђени оквири представљања појавности које баштинимо. Оно што су читаоци у ауторовом ставу о кључној вези хране и богатства народа препознали као парадоксалност, те дрскост повезивања и закључивања, довело је до новог парадокса: склиски простор значења покренуо је размишљање на теме *глади ситих (богатих)*, које је изгледа теже „нахранити“ него сиромашне. Независно од смерова у којима се кретала полемика, основна замерка и оштрица критике највише је била усмерена на наизглед безазлено закључивање аутора да је обиље добре хране сасвим довољно да се човек (или народ) не осећа сиромашним. С друге стране, да ипак има нечега у „накарадној хијерархији странца“ – посредно признају и опоненти Родригесовом мишљењу, јер када би храна била тако неважна, како се жели сугерисати, не би се посезало за насилним дихотомијом „интелектуалног“ (привредног, политичког, „правог грађанског“) и „неинтелектуалног“ развоја као за главним средством порицања; напослетку, не би се конструисале опозиције тамо где их нема и тиме осујећивао удео интелекта у справљању локалних специјалитета.

Поједина гледишта коментатора следила су или су одобравала ставове аутора,¹⁵ али какав год да је био садржај порука у расправи, најмање једно је показао – да појмови и њихови саодноси, који се непосредно тичу развоја, „богатства“ и „сиромаштва“, нису саморазумљиви, и да у контексту питања наше (ис)хране тек постају полемични. Будући да јаз између изнесених ставова изгледа непремостив и далеко од могућности сагласја, интернетска расправа поводом интервјуа са Родригесом наводи – пре него на преиспитивање разлога удаљености ставова, или управо због њих – на преиспитивање статуса хране кроз време, у смислу *мере вредности*, али и у контексту њеног утицаја на историју света, а то значи – и на нашу личну историју. Осим на прошлост хране, помогло би и подсећање на заборављену личну историју исхране, јер је „неспоразум“ аутора са његовим критичарима, између осталог, последица самозаборава и кратког памћења ових других и, понајвише, заборава доброг дела човекове историје у коме је храна била основно мерило вредности, а неретко и једино платежно средство. Није тако давно било, сетиће се и критичари, када су њихови дедови плаћали порез, а у тежим случајевима – и живот, легином или ускладиштеним житарицама; ако не у личном, имамо то у колективном искуству, с којим нас суочавају готово сви филмови који третирају период после Другог светског рата.

Све што у савремености везујемо за моћ новца, много дуже односило се на храну; чудотворна својства новца – *која отварају сва врата* – у претежном делу

¹⁵ „Ви сигурно знате да, када би гладан човек морао да бира између кобасице и Шекспира, он би се увек одлучио за кобасицу. (...) Земља која има сунце и воду је богата земља и људи не могу бити гладни“ (В. Б. | 06/01/2013 18:10). „...Сада лепо обучени и обувени седите у кафићима, храните се брзом храном и цимате се мобилним за сваку ситницу. А дедовина, ако је већ нисте продали, лежи запарложена док не дођу Кинези или Марсовци и буду хтели да је обрађују. Онда ћете да је се сетите. Нису Срби гладни, јер да јесу не би било на друштвеним мрежама милиона слика са летовања, зимовања, европских метропола, не би се отварале светске трговине... Гладних има али они нису ти који седе на компу вређају се када прочитају истину“ (Шумадијски округ | 07/01/2013 21:03).

људске историје важила су за *говор хране* (Visser :2010). Упоредива са моћима речи, дијахронијски гледано, храна јесте еквивалент данашњем значају новца, али и много више од тога – основа је стварања света какав знамо (Wrangham :2009), колико и оних светова какве наслућујемо: погледамо ли у будућност кроз научнофантастичне филмове који третирају постапокалиптично стање, односно – могуће светове „после краја света“, показаће се да се управо кроз храну, представљену као ретко благо за којим се трага, које се отима или сасвим ретко дели, преламају сви други друштвени односи (Банић Грубишић 2012 :185-212). На „почетку света“, у „нашем свету“ и „после света“, храна увек и свуда значи опстанак и моћ, услов било чега другог. Бивајући узрок покретања и завршавања сукоба, те пресудни чинилац њихових исхода, она је и бојно поље, и погонско гориво, и оружје;¹⁶ отуда је њена главна функција у историји човечанства, осим покретачке и везујуће, понајвише перформативна.

Да је *историја хране* у ствари *историја света* – прича нам Том Стендиц у својој књизи *Јестива историја човечанства*, који *учитељицу живота* посматра из визуре развоја хране и њеног утицаја на данашњи изглед *учитељице*. Оправдање оваквог приступа аутор црпи из претпоставке да је прошлост једнако легитимно посматрати и као листу важних датума или догађаја, како се обично посматра, и као филмску траку на којој израстају и падају царства, али и као низ трансформација света које је изазвала или омогућила храна. Опредељујући се за овај приступ, Стендиц углавном мимоилази енергетске и културне функције хране, сматрајући их довољно истраженим, и усмерава своје занимање на њену улогу катализатора свих промена у друштвеној организацији – од постанка света до савременог геополитичког надметања и условљавања. Осим што је *покретач свега што је ико икада учинио* (Стендиц 2010 :14), храна је још од времена првих цивилизација, чији је темељ била, и преласка са номадског на седелачки начин живота, па до удела у колонијалним освајањима,¹⁷ у индустријској револуцији,

¹⁶ Том Стендиц (Tom Standage) на низу примера образлаже како су храна и контрола извора хране најефектније оружје у историји ратовања и политичког надметања, тј. како је логистика у овим питањима важнија од тактике. Познаваоцима није изненађујуће да је у основи Наполеонових победа и брзог напредовања његове војске ка истоку било ослобађање од традиционалног снабдевања храном, као и да су потоње муке са исхраном, односно глад француских војника, биле узрок његовог пораза, барем онолико колико и често апострофирана „руска зима“. Мање је познато да је тзв. хладни рат између САД и Совјетског Савеза почео „ратом храном“ око Берлина 1948. године, и да је, осим што је подстакла стварање Северноатлантског пакта у априла следеће године, берлинска криза хране одлучила политички пут Европе. Ефикасан начин придобијања друштава за неке политичке идеје јесу испоруке хране, као што су и њихово ускраћивање кроз спречавање испорука, ометање приступа њеним изворима, економске санкције на увоз и трговину храном сасвим довољни услови да се непријатељ баца на колена. „Храна, укључујући и сточну храну за животиње, била је, у суштини, и муниција и гориво. Чување извора хране било је стога од кључног значаја за војни успех; недостатак хране, или непријатељско ускраћивање хране, брзо су доводили до пораза.“ Стендиц 2010:126 и даље.

¹⁷ Свет је у последњих неколико векова, пре свега захваљујући храни и посебно зачинима, и дељен и уједначаван. Утицај хране на географију, односно, на сагледавање „обима света“,

ратовима, идеолошким и војним трвењима након ратова, показивала и показује своју доминантну преображајну функцију. Зато је укрштање историје хране са историјом света не само оправдање необичног приступа историји, него ова међузависност представља и основни предмет истраживања. У сведеном облику, Стендиц нам прича причу о томе како је човек кроз своју историју мењао храну и како је она њега променила: на почетку своје цивилизације култивисао је биљке и животиње да би и сам постао „култивисан“ (културан) – егзистенцијално зависан управо од хране коју је припитомио ради већег приноса. Овај процес, назван пољопривредном револуцијом, основа је нашег света, и по својим дугорочним последицама чини један од најутицајнијих и најтрајнијих процеса које је човек изазвао. Без те „иновације“ не би било хране какву знамо, као што и без те хране данас не би било оваквог човека, будући да су култивисане биљке и животиње из праскозорја наше цивилизације и даље база наше исхране.

Назначени утицај хране на обликовање света у функцији је освешћења њене преображајне улоге у оним доменима појавности у којима се пресудни утицај хране углавном не тематизује или се не ставља у први план.¹⁸ Насупрот променама које је изазвала и прогресивистичком схватању развоја света, па и хране, оно што је трајна препознатљивост у заједничкој историји јесте њен *недостатак*. Извесно је да хране никада није било довољно за све, будући да је „већина људи, током већег дела времена, живела на рубу глади – а велики део света и даље тако живи“ (Рајт 2007 :60). Игноришући шире разматрање питања (не)разумне расподеле и чињеницу да приступ изворима хране и данас разликује богате од сиромашних, птичја перспектива по овом питању имплицира претпоставку о непроменљивости или *понављању истог*; осим што у сумњу доводи коришћење појма *развоја* у уобичајеном значењу напредовања, *трајност оскудице* – у смислу недовољности „хране за све“ – још више наглашава вредност хране као преображајног агенса света. Речју, храна је – и због тога што је нема довољно за све, или највише због тога – моћно перформативно средство.

Оставимо ли по страни питање напредовања у уобичајеном смислу и феномен развоја осмотримо у значењу освешћења и искоришћења потенцијала доступног,

његово повезивање, те раслојавање према сферама интереса, показаће се кроз потрагу за зачинима, чија је употреба значила богатство, моћ и престиж. Магија ових елемената погодовала је учвршћивању светског поретка неједнакости, кроз потрагу за зачинима, али и кроз трговину њима, којом су отплаћени трошкови уложени у почетне истраживачке експедиције. Ови мистични производи пресудни су за неједнакост која је задуго потом мапирала свет оснивањем колонија и трговачких центара, чиме је започела нова етапа људске историје: „осим што су послали Европљане на пут открића и истраживања, зачини су посејали семе из ког су никла европска колонијална царства“ Стендиц 2010 :93.

¹⁸ О дисциплинама, доменима и кључним приступима у оквиру којих се данас изучава храна, од пољопривредно-прехранбених истраживања међународног развоја, те понашања потрошача, до културних студија, феминистичке теорије, антропологије и еколошке историје, видети: Slocum, Rachel „Race in the study of food“, *Progress in Human Geography* 35. 3 (Jun 2011): 303–327.

које није супротстављено „гањању прогреса“ него је његова претпоставка, могући позитивни учинци нешто су предвидљивији. Недвосмислени савремени примери подстицајности оскудице у контексту хране и овако схваћеног развоја јесу јапанска и италијанска кухиња, које су своје сиромаштво умеле да одбране естетиком и укусом; самоувереношћу и истрајношћу у справљању „простих“ народних јела од пиринча и тестенине наметнуле су се целом свету као престижне. Примери локалних деликатеса који су стекли светску славу могу се наћи и другде – у француским специјалитетима од животињских изнутрица, богатству кинеске и индијске кухиње; услов је да се локална храна разумева као вредност и културна тековина, неодвојива од достигнућа у другим уметностима и наукама.¹⁹ У светлу расправе покренуте поводом интервјуа са Родригесом, подсећања на важност односа заједнице према локалној (ис)храни дају недвосмислене одговоре и на питања културног развоја; најкраће речено, без пажљиво однеговане домаће кухиње и самопоуздања тешко се може говорити о аутентичној поезији, уметности, филозофији.

Кратки осврт утицаја хране на токове и историју света користан је за дрешење чворова насталих током расправе поводом интервјуа са Родригесом, као и за детекцију стања у коме је храну могуће рефлектовати као вредност и важан преображајни агенс. То је стање кризе, оскудице²⁰ – *доспевања рибе изван воде како би се исте досетила*. Изражена несагласност у расправи, настала углавном између „ових овде“ и „оних тамо“, усмерила је истраживање на шири контекст од садашњег тренутка и на елементарне поступке утврђивања важног и неважног, блиског и далеког. А храна, показало се, јесте важна, само што њен значај схватамо онда када је нема или када је нема довољно; на индивидуалном плану, ту једноставну чињеницу схватамо тек када смо гладни или када је храна за нас скупа – јер само *дефицит изоштрава чула као глад апетит* (Генис 2004 :100). У претежном делу наше историје она је била баш таква – недоступна и прескупа, али смо то заборавили. Или смо се, попут „праве елите“, дистанцирали од брига преживљавања од стране света са којим само физички делимо простор, а не осећамо га својим нити му припадамо. Могуће је да наша ментална и / или физичка удаљеност од „базе“ има утицаја на наше (не)разумевање условљености колективног и личног развоја, па и на наше друге системе вредности и, посебно, *апетите* који превазилазе домен алиментарног (Farquhar 2002). Управо због разноврсних апетита савременог човека и притиска напредовања, који следи таштину жеља колико и глобалну симболичку хијерархију, данас се развој друштва тешко може мерити искључиво приступачношћу изворима хране, али се у тој оцени кључна важност хране и однос према (ис)храни не могу занемарити чак и када бисмо то хтели.

¹⁹ Попут античких Грка и Индуса, који метаболизам тумаче више него метафорички, држећи се крилатице да је човек оно што једе, и Александар Генис кулинарским кодом мери друге домете друштва, посебно сликарство, поезију и филозофију. Више: Генис 2005.

²⁰ Осим радикалних случајева несташица, ово стање уверљиво илуструје носталгија за локалном или завичајном храном у ситуацијама исељења: све што је због доступности било невидљиво и неважно, у ситуацији измештања задобија значење вредности и посебно се цени.

Литература и извори

- Банић Грубишић, Ана 2012. „Оброк дана после сутра. Храна и исхрана у постапокалиптичним филмовима“, *ЕАП*, н.с. бр.1, 2012 :185–212.
- Генис, Александар 2004. *Сточићу, постави се* (превод с руског Драгиња Рамадански). Геопоетика : Београд.
- Генис, Александар 2009. *Храна, крв и тло* (превод с руског Драгиња Рамадански). Геопоетика : Београд.
- Герзић, Боровој 2012. *Речник српског жаргона (и жаргону сродних речи и израза)*. СА : Београд.
- Ђерић, Гордана 2013. „Храна – прича нашег живота. Прилог студијама хране и антропологије укуса“. *ЕАП*, н.с. бр. 1 (8) 2013 :41–59
- Farquhar, Judith 2002. *Appetites: Food and sex in Post-socialist China*. Duke University Press: Durham, NC and London.
- Херцфелд, Мајкл 2004. *Културна интимност. Социјална поетика у националној држави*. Библиотека XX век :Београд.
- Howkins, Alun 1986. „The Discovery of Rural England“, in Lolls, R. and Dodd, Ph. *Englishness: Politics and Culture 1880-1920*. Croom Helm :London.
- Кнежевић, Сребрица „Теоријско-методолошки приступ проучавању исхране“. *Етнолошке свеске*, 3 (3) 1980 :3–17.
- Радојчић, Драгана „Кулинарско умеће у медијима“, *Гласник Етнографског института САНУ*, 57 (1) 2009 :93–106.
- Радојчић, Драгана 2012 *Дијалози за трезом, антрополошка монографија о култури исхране*. Београд : Етнографски институт САНУ :Службени гласник.
- Рајт, Роналд 2007. *Кратка историја напретка* (превела с енглеског Бојана Бујин). Геопоетика : Београд.
- Rodríguez Andreu, Miguel 2012, *Anatomia Serbia*. Embajada de Espana en Belgrado : Belgrado.
- Slocum, Rachel 2011. „Race in the study of food“, *Progress in Human Geography* 35. 3 (Jun 2011): 303–327.
- Стендиц, Том 2010. *Јестива историја човечанства* (превод с енглеског Бојана Бујин). Геопоетика :Београд.
- Visser, Margaret 2010. *Much Depends on Dinner: The Extraordinary History and Mythology, Allure and Obsessions, Perils and Taboos of an Ordinary Meal*. Grove Press/Atlantic.
- Wrangham, Richard 2009. *Catching Fire: How Cooking Made Us Human*. Basic Books : New York.
- <http://www.politika.rs/rubrike/Kultura/Srbi-nisu-siromasan-narod.lt.html>

Gordana Đerić

Cultural Intimacy and Nutrition: an Interview and Discussion

Proceeding from the assumption that the domain of food and food-related broader issues of relationship to nutrition are of the key importance for the development of a culture, the relationship of the Serbian society to food/nutrition was thematised through an internet discussion broached by the Miguel Rodriguez's interview to the daily 'Politika' - 'The Serbs are not a poor nation'. Since the discussion raised the question of food/nutrition as the sole measurement of development, the text examines the revealed local tensions and discomforts arising from the relationship to agriculture, the country and country products in the context of the question of Serbian development, as well as in the context of a proper public presentation of Serbia. The unveiling of the complexity of this relationship was approached from the perspective of the conceptual-analytical concept of *cultural intimacy* introduced by the American anthropologist Michael Herzfeld, and discourse analysis. The conclusion is that, on account of the variety of 'appetites' of the contemporary man, development of society cannot be measured solely by the level of access to sources of food; nevertheless, this assessment acknowledges that the key importance of food and relationship to food/nutrition cannot be neglected, even if we wanted to.

Key words:

nutrition, cultural intimacy, development, performativity, Michael Herzfeld

Јернеј Млекуж

Институт за словеначко исељеништво и миграције,

(ZRC SAZU), Љубљана

mlekuz@zrc-sazu.si

Како је Словенија добила антибурек систем.

Прилог историји семантичке продукције бурека

Бурек је данас у словеначкој популарној култури, медијима, разговорном језику и сл. по свој прилици најподеснија и најприменљивија ознака за досељенике из бивших република СФРЈ, за Балкан, као и за некадашњу заједничку државу и феномене повезане с њом. Овај прилог покушава да одговори на питање зашто се и како та семантичка суперинфлација догодила управо буреку. Рад се осврће на сличне студије материјалне културе, које повезује идеја да је материјалност интегрални део културе и друштва, те да се они без материјалности никада не могу у потпуности разумети. Значења предмета, дакле значења бурека, не разумемо (само) као прозводе дискурса, пракси означавања, већ (и) као део објективног, материјалног поља, на бројне, комплексне начине.¹

Кључне речи:

материјална култура, означавање, национализам, бурек, Словенија

А. Б. С. или – у пуном облику – Анти Бурек Систем представља име пројекта скинхед групе *SLOI*, с почетка деведесетих година прошлог века, која је своје текстове с ритмом изводила за кафанским шанковима – свирали су, наиме,

¹ Ово је обрађен, допуњен и преведен рад *Kako je burek postal Turek. V deželi kranjske klobase (Како је бурек постао Турчин. У земљи крањске кобасице – прим. прев.)* (Млекуж 2013а), који је делимично резултат пројекта *Zamišljena materialna kultura. O širjenju nacionalizma v družbi materialne kulture (Замишљена материјална култура. О ширењу национализма у друштву материјалне културе – прим. прев.)* (Ј6–4234).

без инструмената. А. Б. С. је само једна, мање или више случајно изабрана, али веома мотивисана, експлицитна бурек-изјава, издвојена из непрегледне гомиле националистичких бурек-умотворина. „Бурек? Nein, danke“, „Бурек? Ja, bitte“, „Бурек би, ал’ цамију не“, „немаш за бурек“, „ти си бурек“, „ти си бурек на квадрат“, *Burek.si!?* (2008) – да набројимо само неколико уочљивијих медијских или популарно-културних улога које је одиграо и које још увек игра овај завијени или сложени јунак, напуњен свим могућим надевима, са статусом све натурализованог досељеника.² И управо тај статус досељеника је у великој, највећој мери обликовао његова савремена значења у земљи крањске кобасице.

А зашто, како је, дакле, тај завијени или сложени досељеник постао јунак – по свој прилици најпознатији и најпроблематизованији досељеник у Словенији, који повремено преузима улогу заступника свих досељеника из бивших република Социјалистичке Федеративне Републике Југославије (СФРЈ) (в. Млекуџ 2011)? Наизглед банално, неважно, ситничарско питање, али питање које можемо опуномоћити, ојачати, окрепити парафразом Сиднија В. Минца: Када успемо да схватимо однос између бурека и нас / особе, изнова откривамо историју нас самих.³

Рад – који, ако себи дозволимо надменост, изнова открива историју нас самих – осврће се на савремене студије материјалне културе. Ту еклектичну, хибридную, расејану интелектуалну активност повезује идеја да је материјалност интегрални део културе и друштва, те да се они без материјалности никада не могу у потпуности разумети.⁴ Ако, дакле, ту црвену нит анализа материјалне културе превучемо и у овај рад, можемо „зашити“ следеће: значења предметâ, дакле – значења бурека, не разумемо (само) као прозводе дискурса, пракси означавања, већ (и) као део објективног, материјалног поља, на бројне, комплексне начине. Када говоримо о значењу предметâ, тада смо, како наглашава централна фигура савременог проучавања материјалне културе – Данијел Милер (Daniel Miller 1994, 397)⁵, ближи појму „бити“ него питању „референце“. Предмети, дакле,

² „Натурализовање“ бурека у словеначко друштво и културу представља веома комплексан процес, који дефинишу веома различите тенденције и процеси, те који, наравно, можемо и интерпретирати на веома различите начине.

³ У оригиналу: „Када успемо да схватимо однос између робе и особе, поново откривамо историју себе самих“ (Mintz 2010, 311). Узгред буди речено, проучавање биографија или историја предметâ у антропологији (као и у археологији, историји, историји уметности и др.) има веома богату традицију (в. Hoskins 2006). Бројна јела такође имају веома добро истражену и описану историју – да на овом месту наведемо само шећер, који је уједно и основа цитата у овој напомени (Mintz 2010).

⁴ Овај рад се заснива на веома разноликој грађи (разговори, новинска и часописна грађа, (поп) културни и др. радови), прикупљеној за потребе докторске тезе у периоду 2005–2007. Иако овај рад није сасвим нов, и иако га можете читати у књизи *Burek.si!?Koncepti/recepti* (Mlekuž 2011), у њему су заострена и изострена бројна полазишта.

⁵ Проучавање материјалне културе има, пре свега, у археологији и социјалној антропологији веома дугу и богату традицију. Међутим, чини се да је важан епистемолошки помак начињен са почетком проучавања материјалне културе у савременим друштвима, које су увели социјални антрополози осамдесетих година прошлог века. Најутицајнија дела из тог времена су, по свој

нису (само) речи, те ће нас у раду више занимати прагматички ниво значења речи него његов семантички ниво, односно, показаћемо како је семантички ниво значења повезан са прагматичним – како употреба помаже да се одреди значење.⁶ Такав пројекат бисмо, по Алфреду Гелу (Alfredu Gell 2006, 16), могли назвати и приступом усмереним на „делатност“, „јер се претежно бави практичном посредничком улогом [...] предмета у друштвеним процесима, а не интерпретацијом тих предмета 'као да' су текстови.“ Покушајмо, дакле, да А. Б. С. – тај текст словеначког национализма – објаснимо помоћу „практичне посредничке улоге“ предмета словеначког национализма *par excellence* у друштвеним процесима.

Словеначки бурек-системи

Бурек је највероватније у Словенију дошао са досељеницима из република некадашње СФРЈ, током 60-их година прошлог века. Био је и још увек је важно јело, које се често припрема и једе међу многим досељеницима и њиховим потомцима у Словенији. А пре свега се чини да се истиче његова витална улога при манифестовању и конституисању друштва и културе код муслиманских досељеника из БиХ, а нешто мање и код других досељеника муслиманске вероисповести. Разлика се, између осталог, огледа и у именовану. Док велика већина других етничких и других заједница из некадашње СФРЈ речју „бурек“ означава јело од развученог теста, наведено различитим надовима од меса, сира, поврћа или воћа, становници БиХ нису тако 'широкобурекопотезни'. Они који бурек присвајају највише од свих, буреком означавају јело од развученог теста, наведено (само) месом. Он пак спада у групу пита, међу којима се налази и *сирница* (надев од сира), *крумпирџица* (од кромпира), *зељаница* (од спанаћа), *купус-пита* (од купуса), *пита са тиквом* или *тиквенџица* / *масирача* (од бундеве), и др. Затим, бурек и друге пите су незаменљив елемент при бројним верским, животним и другим догађајима, о празницима босанских муслимана (*ифтар* – „вечерњи оброк током посног месеца рамазана“, свадбе итд.). Бурек је, дакле, важан сапутник обредâ преласка.

Бурек у досељеничким породицама није тржишна роба; праве га за себе или га дају својим ближњима. Они овај код куће направљен бурек примају као

прилици, пионирско *The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption* (Douglas i Isherwood 1980), зборник *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective* (ur. Appadurai 1986), и књига *Material Culture and Mass Consumption* (Miller 1987). А несумњиво важан институционални граничник јесте оснивање часописа *Journal of Material Culture* крајем деведесетих година прошлог века.

⁶ Узред – аналогију у разликовању семантике, која се бави значењем речи, и прагматике, која се бави тиме како је реч употребљена у одређеним говорним контекстима, налазимо у лингвистици. Наравно, можемо се запитати до које мере је смислено разликовање семантике и прагматике, значења и употребе. Употреба, наиме, помаже да се одреди значење, па су употреба и значење тако неразводно повезани.

поклон или у знак гостољубивости.⁷ Кружење бурека направљеног код куће и потрошња индустријског, пекарског и уличног бурека указују на, како би рекла тврђа социјална антропологија, разлику између економије поклона и тржишне економије (в. Gregory 1982 и, наравно, Mauss 1996, 4. поглавље).

Више него очигледна јесте и концептуална, контекстуална, значењска разлика између припреме и конзумирања бурека и других пита у досељеничким породицама, дакле – бурека који измиче тржишту и бурека коме је живот поклонила тржишна економија, дакле – бурек-робе. Бурек се у већини досељеничких породица једе за главни, централни дневни оброк, било за ручак или вечеру, и тако подржава доминантно традиционалну породичну структуру исхране. А бурек-роба, макар бурек с улице, дакле – *fastfood*, најчешће се одупире тој доминантној структури исхране. Бурек је у досељеничким породицама релативно традиционалан елемент исхране, уско повезан са наслеђем, а бурек-роба је, макар на урбаним улицама, у словеначким пекарама и продавницама, својеврсна придошлица, коју већина етничких Словенаца познаје, у најбољем случају, две-три деценије. На одвојеност, удаљеност, ограничену комуникацију између та два привредна окружења, економска контекста, указује и то да велика већина досељеника – пре свега, муслиманске вероисповести из бивше СФРЈ, с којима сам обавио разговоре и који бурек и друге пите припремају више пута недељно – током свог живота у Словенији никада није пробала пекарски, индустријски или улични бурек. И највероватније, мада такве претпоставке не чине предмет научних радова, да се нису појавиле „туђинске“ бурек-продавнице, а касније и домаћа пекарска и индустријска бурек-производња, већина макар оних провинцијалнијих Словенаца никада не би ни чула за бурек. Барем не за бурек у Словенији!



⁷ О бурек-даровању и бурек-гостољубивости више у Млекуџ (2010).

Уз помоћ Рејмонда Вилијамса (Williamsa 1998, 239–241), за бурек у досељеничким породицама могли бисмо да кажемо да представља део некакве резидуалне културе, која је пак у великој мери удаљена од доминантне културе. Под „резидуалним“ мислимо на то да нека искуства, значења и вредности, упркос томе што их није могуће потврдити или изразити у појмовима доминантне културе, ипак доживљавамо и практикујемо на основу наслеђа – како културног тако и друштвеног – некакве претходне друштвене формације. Тим резидуалним значењима се у великој мери супротстављају новонастала значења бурека, пре свега онај део који је укључен у доминантну културу. На семантичком нивоу имамо, дакле, у односу према буреку две мање-више супротстављене позиције, са тек понешто узајамног дијалога: неинкорпорирану резидуалну културу (бурек међу досељеницима) и инкорпорирану културу у настајању (бурек међу недосељеницима, подвргнут различитим дискурсима, рецимо – националистичком, о коме ћемо нешто више рећи у наставку, или здравоживотном, о коме смо већ говорили на другом месту (Mlekuž 2011; 2013b)).⁸

И као што је већ речено, бурек би, по свој прилици, за већину Словенаца остао непознато, егзотично јело из „шпанског села“, да се шездесетих година прошлог века у неким словеначким градовима са већом концентрацијом досељеника или војника нису појавиле „туђинске“ продавнице бурека, у рукама Албанаца из Македоније (данас највише бурека у Словенији, по свој прилици, производе „словеначке“ пекаре и прехрамбени индустријски погони). А све до осамдесетих година је тај улични бурек највероватније био превасходно храна досељеника. Од тренутка када су га загризла „словеначка“ уста, та бурек-прича почиње брзо да се заплиће, богати, расте. Дакле, у наставку ћемо показати како и зашто је бурек постао део те инкорпориране културе у настајању.

Како је Словенија добила А. Б. С?

Како сведоче бројна сећања, бурек су осамдесетих година почели да прихватају и недосељеници, и то по правилу они, како тврди Петер Станковић (Stankovič 2005, 36), који нису запали у националистичку еуфорију и појаве југофобије повезане с њом. То су били, пре свега, студенти, панкери и урбана омладина уопште. На нивоу значења, то је последично значило, како у наставку

⁸ О разлици између резидуалног и новонасталога, Вилијамс (Williams 1998, 239) каже следеће: „Под ’резидуалним’ мислим на то да нека искуства, значења и вредности упркос томе што их није могуће потврдити или изразити у појмовима доминантне културе, ипак доживљавамо и практикујемо на основу наслеђа – како културног, тако и друштвеног – некакве претходне друштвене формације“. Само да додам да резидуална култура, упркос уобичајеној релативној удаљености од доминантне културе, у конкретним делатностима може бити инкорпорирана у њу. „Под ’новонасталим’ мислим, као прво, на то да непрестано настају нова значења и вредности, нове праксе, нове ознаке и искуства. Али, ту се ради о доста ранијем покушају инкорпорирања, баш зато што су они део – мада не дефинитиван део – ефективне савремене праксе“ (Williams 1998, 239).

каже Станкович – „да је буреку убрзо престао да означава само етничку разлику (између „нас“ и „њих“, „Словенаца“ и „Несловенаца“), те је почео да означава и оне Словенце који нису имали већи проблем са присутношћу имиграната из других република из бивше Југославије“ (Stanković 2005, 36). Мада, на овом месту треба подвући једну чињеницу. Након разговора са бројним протагонистима урбаних супкултура из осамдесетих, буреку у то време није био знак, симболички објекат унутар различитих супкултурних група, нити је био уочљивији, важнији део супкултурне потрошње. Г. Т., који је припадао „генерацији панкера из касних 70-их година, која се у 80-им годинама, уз помоћ полиције, већ прилично уморила“, каже да храна за „панксе“ није била део супкултурног израза. „Део субкултуре је било конзумирање алкохола, углавном у облику пива, углавном у кафани Унион, на железничкој станици, у Медексу, у ФВ-у (омиљена места окупљања алтернативне омладине – прим. аут.) итд.“ (електронско писмо, 16. 3. 2005). А. Ж., из генерације „која се политички-културно социјализовала у време првог новог рока (1981)“, каже о буреку следеће: „То са буреком је, по мом мишљењу, више коинциденција него било шта друго. Јер у један ноћу на станици је био отворен само киоск с буреком и ништа друго. Зато смо повремено ишли на буреку. Када кажем повремено – можда једном годишње. Ја сам становао на Броду, па сам, ако сам хтео до станице, морао да направим круг. А то обично нисам радио. Да је у један ноћу радио неки киоск са другом храном, можда бих ишао и на паленту“ (електронско писмо, 31. 3. 2005).

Ништа другачије није било ни изван Љубљане. Б. Ч. се тако сећа „панкерских времена из рударске Идрије“: „Макар што се тиче круга људи с којима сам се тада дружио, нисмо имали никакав 'food-фетишизам', наравно ако у храну не убрајамо алкохол, мада ни по том питању нисмо били избирљиви. Важан је био само 'price-performance'“ (електронско писмо 2. 4. 2005). Ако дозволимо себи трунку генерализације: храна, као што је вероватно најверљивије показао Пјер Бурђе (Pierre Bourdieu 1984), веома комплексно структурише наше животе, најчешће потпуно несвесно.

Дакле, можемо да резимирамо да велика већина људи која је осамдесетих јела буреку (или га није јела) није то највероватније разумела као експлицитан политички гест. За урбану омладину осамдесетих, као и за све остале који су мање или више повремено посезали за буреком, он је, како сведоче разговори, значи калорије, а не симбол. Обично нешто топло – за желудац надражен алкохолом, нешто јефтино – за плитке џепове. И нешто што је било на располагању и у најнемогућнијим сатима, у ионако веома скромној понуди осамдесетих година прошлог века. Нагласимо и то да је буреку у то време, у касним вечерњим и раним јутарњим часовима, у већини већих словеначких градова, поред малобројних других јела (пре свега хот-дога и помфрита), био једина топла ствар на располагању (о раскораку између друштвене либерализације у осамдесетим, о социјалистичкој потрошњи и о још много тога в. Hyder Patterson 2011). И то је по свој прилици кључни, мада не и једини моменат у бурековом походу на ту позорницу означавања, дискурса, национализма.

Суштина те бурек-приче калорија без симбола јесте, дакле, то да је бурек доспео на словеначке улице, прогурао се и до руку и уста недосељеника, „аутохтоног“ становништва, „Словенаца“. „Досељенички“, „балкански“, „јужњачки“, „чифурски?“ бурек у рукама и устима „Словенаца“ збунио је макар неке Словенце – оне, ако позајмимо Станковичеве речи, који су имали проблем „са присутношћу имиграната из других република из бивше Југославије“. Одатле па надаље, по моме мишљењу, прича о буреку и словеначкој природи уопште почиње на занимљивији и комплекснији начин да се заплиће, богати, расте. Веома важно, дакле, у тој семантичкој генези бурека јесте то да је бурек био видљив објекат или – још боље – објекат гледања, један од ретких (прехрамбених) објеката гледања у то време на словеначким улицама, у време када урбане просторе још нису освојили кебаби, „пице на парче“, хамбургери и друга „западњачка роба“. Бурек, дакле, почиње да се опажа и ословљава у националистичком дискурсу, који му додељује место некаквог представника страног, балканског, јужњачког.

Дакле, значења која су бурек доминантно дефинисала осамдесетих и деведесетих година и која га најгласније прате и данас, примарно, изворно гледано, нису била производ конзумната бурека. На делу је био (и још увек је) националистички дискурс, који бурек није прихватио као свој, као „наш“. Другим речима, збунила га је присутност, видљивост бурека на словеначким улицама, у рукама и устима омладине, као и свих других који су, мање или више, за њим повремено посезали.

Графит „Бурек, nein danke“, који се у другој половини осамдесетих година појавио у Господској улици у Љубљани и који се од тада повремено јавља по љубљанским зидовима, у медијима, популарној култури и др., један је од ранијих и експлицитнијих (наравно, можемо посумњати у његову експлицитност⁹) угриза национализма у бурек. Као што каже Арјун Ападурај (Arjun Appadurai 1981, 494), храна је „невероватно пластичан облик колективне репрезентације“, са „могућношћу мобилизовања јаких емоција“.

Други, вероватно мање експлицитан, али ранији националистички „ујед“ – са чијим бисмо набрајањем могли наставити унедоглед – налазимо у песми

⁹ Рецимо, шта ако је графит који је оригинално кодран, записан на зиду једне од зграда у Господској улици, без икаквих националистичких претензија, као мање-више недужан штос, фора која је „желела да се нашали“, или чак да „постиди“ национализам који се развијао. Постоје, наиме, различита објашњења, приче о пореклу тог легендарног графита, попут следеће: „Графит су написали моји школски другари током једне од својих ноћних пијаних турнеја. У Гимназији Бежиград, тада још увек Средњој природно-математичкој школи, имали смо професора геологије, презивао се Буреновић, али ускоро му је наденут надимак Бурек. Био је веома строг, веома самосвојан патрон, а за њаке је имао мангупе који су све исмевали, чак и у најнепримеренијим ситуацијама – на пример током часа геологије (прилично досадна предавања). Пошто није баш био међу омиљеним професорима, тај графит је био један од најбољих штосева те године. Појавио се негде током 1987–1988“ (Razvezani jezik). А по свој прилици, постојале су бројне репродукције тог записа, које су се током читавих деведесетих година појављивале по љубљанским зидовима, углавном кодране, записане националистичком руком.

Јасмина, групе *Агропор*, која је осамдесетих година била веома популарна. Након рефрена са наглашеним балканским мелосом, на српскохрватском језику, који опева љубав према Јасмини, женски глас – Јасмина запева следеће:

Беше заиста мушкарац прави,
на коња страшно је смрдео,
По леђима био је јако длакав.
На бурек са сиром ме је уловио. (Клинар и Цента 1986)

Дакле, почео је погром над буреком, који се распламсао деведесетих година прошлог века и који траје, мада не са истим оружјем, све до данашњих дана (више о томе Млекућ 2011). Процес самодефинисања често, како је то мајсторски показао Едвард Саид (Edward Said 2008), укључује драматизацију разлике у односу на другог. Узгред, на територији данашње државе Словеније, пре доласка досељеника у време СФРЈ већ је постојало јело, односно – више варијанти јела која су, како по облику тако и по начину припреме, била веома слична буреку. Наравно, под другачијим именом, односно – именима.¹⁰ Код „словеначког“ бурека, дакле, ради се о некаквом „нарцизму малих разлика“, како је то називао Фројд (Freud 2006, 80), када „мале разлике између људи, уз уобичајене сличности, стварају међу њима основу за осећај отуђености и мржње“. Међутим, наравно, било би вероватно погрешно тај словеначки „антибурек-систем“ видети и дефинисати само кроз погром. Како је већ речено, у словеначком друштву и култури бурек постаје све више натурализован, односно инкорпориран објекат. Та инкорпорација, укључење одвија се, по Дику Хебдигу (Dick Hebdige 1979), на два нивоа, кроз два процеса. И то, (а) преко претварања алтернативних или опозицијских знакова – дакле, знакова који стоје на супрот доминантној култури – у продукте масовне производње, што је Хебдиг (1979) назвао „робна форма“, и (б) преко етикетирања и редефинисања тих за доминантну културу ометајућих пракси, стилова, понашања, ствари од стране доминантних група, укратко – тако да одговарају њиховим значењским оквирима, спадају у њих, што је по Хебдигу – „идеолошка форма“. У том процесу, идеолошка, значењска укључења те неконформне, за доминантну културу ометајуће праксе и ствари могу бити, (б1) с једне стране, тривијализоване, натурализоване, одомаћене – дакле, различитост је трансформисана у једнакост, разлика је оспорена; (б2) с друге стране, како показује Хебдиг (1979, 97), та различитост може бити претворена у спектакл, кловновство, скандал – дакле, разлика је наглашена или испродуцирана. По свој прилици, најбизарнији продукт те инкорпорације, који уједно нуди различите

¹⁰ Разне врсте погача и колача од развученог теста – по изгледу, начину припреме и по састојцима сличне буреку – биле су распрострањене пре свега у југозападном и југоисточном делу Словеније (нпр. *прлешка ољовица*, *пресни колач*, *пријача*, *белокрањска повитица*, *проста повитица*). То су била првенствено празнична, обредна јела и јела која су се припремала по завршетку већих сеоских послова. Ипак, наравно, технолошке и друге сличности још увек не могу бити аргумент за такве или другачије утицаје, или чак за заједнички извор јела.

интерпретације (кловновство или оспоравање разлике?), јесте крањски бурек – како можемо да прочитамо на интернет страници произвођача: „словеначка варијанта најомиљенијег јела на Балкану!“. У питању је готово још врућ производ, који је 2013. године на тржиште „испљунула“ једна од највећих словеначких пекара, пекара *Жито*, која о свом новом производу на интернет страници каже следеће: „Конечно смо дочекали словеначко најомиљеније јело за брзи оброк по традиционалном словеначком укусу“ (Жито 2013). „Традиционални словеначки укус“ у то „словеначко најомиљеније јело за брз оброк“ доносе комадићи крањске кобасице и купуса, који су додати надеву од вурде. Словеначку „колонизацију“ (крањског) бурека додатно обележава словеначка заставица, која је забодена у тај „крањски“ производ.¹¹

СЛИКА 1: Крањски бурек – „словеначка варијанта најомиљенијег јела на Балкану!“ (фото: Димитриј Млекуж, Љубљана, 1. јун 2013)

Али, вратимо се на почетак – узроцима тог погрома. Вероватно је претерано, ако не чак и погрешно, сву кривицу за паразитирање национализма на буреку свалити на појаву и видљивост бурека на словеначким улицама. У питању су и други моменти, мада вероватно суштински мање важни. Уколико су уопште и важни. Као пример таквог спољашњег момента могли бисмо навести сребрну медаљу Јурета Франка на Олимпијским играма у Сарајеву 1984. године – прву медаљу Југославије на Зимским олимпијским играма. Игра речи „Волимо Јурека више од бурека“ – која се тада појавила и које се и данас много Словенаца сећа, те коју повремено налазимо и у шаљивијим, забавнијим контекстима у словеначким медијима¹², популарној култури, свакодневном говору – засигурно је бурек приближила Словенцима.¹³ Наравно, могли бисмо наставити са набрајањем фактора који су бурек приближили словеначком национализму. Ако наставимо у том смеру, један од њих по свој прилици јесте и тај да се „бурек“

¹¹ Крањски бурек је пример такозваног хибридног јела – јела која су настала на основу културних мешања, креолизације, и која су у дугој историјској перспективи, по свој прилици, више правило него изузетак (cf. Delamont 1995). Питање које из тога следи (и које ми је постављено у бројним интервјуима и разговорима) јесте да ли бурек може постати „словеначко јело“, дакле – некаква словеначка прехранбена икона. Одговор је, наравно потврдан, јер биографије, историје бројних јела сведоче о томе да се семантичка промена, односно семантички прелаз може догодити у релативно кратком времену. Рецимо, крофна (*donut*), данашња канадска икона, до седамдестих година прошлог века је у канадским медијима представљана као америчка храна (и заиста се увозила из САД-а). Седамдесетих година су бројни ресторани почели да рекламирају крофне, пре свега с циљем да привуку америчке туристе, а осамдесетих година се крофна већ појавила као моћан симбол канадског живота (Penfold 2008).

¹² Рецимо, када је Јуре Франко након двадесет две године поново посетио Сарајево, *Nedeljski dnevnik* је објавио прилог под насловом „Волимо Јурека више од бурека!“ (Fornuzzi 2006). Опис, представљање округлог стола „Словенци и Балкан: о европеизацији словеначког друштва и бегу од Балкана“ у листу *Večer* носи наслов „Од Јурета до бурека и друге приче“ (Stepišnik 2002).

¹³ На овом месту се можемо и запитати да ли би се појавио графит „Бурек, nein danke“ да се није појавио антинуклеарни слоган „Атом, nein danke“. Графит којим се овде бавимо највероватније је обрада познатог антинуклеарног слогана из раних осамдесетих година.

римује не само са „Јурек“, већ и са „Турчин“ (на словеначком *Turek – prim. prev.*). „Да бурек не буде Турек“ – под тим насловом се рецимо скривао бурек-рецепт: „мало више СЈО и вегетаријански, за промену од печурака“ (Šalehar 2004).

У овом приказу „пајташења“ бурека и националистичког дискурса дотакнимо се и осамостаљења Словеније. Та тачка, датум означава крај званичног дискурса о братству и јединству. А наравно, не смемо заборавити да је национализам у одељу популарног дискурса био на делу већ током осамдесетих година, па чак и раније.¹⁴ Бурек није постао жртва национализма са осамостаљењем Словеније. Међутим, несумњиво је осамостаљење – наравно, са свим променама, потресима у друштву и култури – онај историјски догађај који је бурек „обукао“ у разноликију и шаренију одећу.

Након осамостаљења Словеније, бурек приметно постаје део алтернативних и опозицијских пракси, које на прву лопту можемо разумети као реакцију на (растући) национализам. А то се буреку по свој прилици не би догодило да није имао посебно место унутар понуде и потрошње у том времену. Бројни разговори са омладином из деведесетих сведоче да је бурек, пре свега, у оквиру младе урбане популације, међу студентима и ђацима, веома брзо постао омиљен, чак и обожаван део исхране.¹⁵ Иако је тешко потпуно осветлити комплексан однос између тог ’бурекољубивог’ дискурса и бурекопотрошње, није тешко препознати друштвено-културну позадину тог односа.

Петер Станковић (Peter Stankovič 1999, 46) наводи да је првенствено међу урбаном омладином, која је показивала равнодушност према пројекту словеначког осамостаљења, почео да се шири оспоравајући дух. Наравно, можемо се запитати какво је значење заправо имала равнодушност према осамостаљењу Словеније и колико је заиста било оспоравајућег духа.¹⁶ Ипак, оставимо засад таква питања по страни. Какви год да су били, равнодушност и дух отпора су се изражавали кроз одушевљавање над свим балканским, јужњачким. То иначе није био политички покрет, како даље наводи Станковић, али је донео, односно конституисао занимљив културни преокрет када се за део урбане омладине (пре свега за студенте, алтернативце, средњошколце итд.) све балканско из симбола лошег променило у симбол доброг. Дакле, у питању је

¹⁴ Рецимо, Горазд Старића (Gorazd Stariha 2006) је помоћу анализе докумената сачуваних у архивским фондовима судије за прекршаје и Окружног суда Радовљица доказао да су већ у педесетим годинама у горњој Горењској постојали бројни примери изражавања нестрпљења, шиканирања, па чак и физичког насиља према досељеницима из других република СФРЈ.

¹⁵ Кристина Хардимент (у Bell и Valentine 1997, 173–174) у опису историје етничке хране у Енглеској наводи студенте као главне кривце за популаризацију индијске и кинеске хране током шездесетих година прошлог века, пре свега због ниских цена и егзотичности те хране.

¹⁶ Станковић као пример једне од почетних манифестација тог оспоравајућег духа наводи журку која се, сасвим спонтано и неорганизовано, одиграла у клубу Б-51, у Гербичевој улици у Љубљани, баш на дан објављивања словеначке независности, 25. јуна 1991: „У тренутку када се читава Словенија радовала отцепљењу од Југославије, велика група младића и девојака је до јутра играла и пијанчила уз носталгичне звуке ју-рока, а на крају чак и уз побеснеле ритмове српских народњака“ (Stankovič 1999, 46).

отклон који је био у супротности са „званичним“, доминантним дискурсом:

„У тренутку су се рашириле такозване балкан-журке, поп и рок музика с подручја бивше Југославије је постала 'закон' чак и за оне који су били сувише млади да би расли уз њене звуке, употреба српскохрватског језика у разговорном језику се проширила до невероватних димензија, бурек и баклава су постали последњи модни крик, познате српске комедије (*Ко то тамо пева*, *Маратонци*, *Балкански шпијун*, *Како је пропао рокенрол*) постале су референце које је било пожељно што чешће цитирати – укратко, међу омладином се муњевито раширио неки носталгични сентимент, који је вероватно више него било шта друго одражавао одређен страх да ће живот у самосталној Словенији постати превише 'аустријски': затворен, ускогруд, чистуначки и ограничен“ (Stankovič 1999, 46).

Или, како своју љубав према буреку историјски анализира Борис Чибеј: „(...) На почетку 80-их година, када нико није ни сањао да ће се тадашња држава распасти, нисмо ни могли да имамо југоносталгију, која је вероватно довела до касније љубави према буреку“ (електронско писмо, 2005). Дакле, ако резимирамо – омладинска и друга љубав према буреку након осамостаљења повезана је са извесном носталгијом, коју макар у неким сегментима можемо разумети као некакву имплицитну побуну против доминантног популарног и у много чему званичног националистичког дискурса у новонасталој држави.

Првенствено међу млађом урбаном популацијом, међу студентима и ђацима, бурек је, како тврди Станковић (2005, 36), почео све више да функционише као знак нечега што је 'кул', те је почео да доноси и другачија значења Југе и Балкана. Те алтернативне политичке бурек-промене, које су мање или више биле у сукобу са националистичким дискурсом, вероватно бисмо веома тешко означили као експлицитну побуну против национализма. Вероватно је, дакле, пре био у питању алтернативни него опозицијски дискурс, иако између њих, како је истакао још Рејмонд Вилијамс (Raymond Williams 1997, 240), граница често бива незнатна.¹⁷

Као једну од почетних артикулација тог алтернативног дискурса можемо навести и бурек који је дељен на улазу, уз улазницу за различите Балкан-журке, пре свега у љубљанским клубовима К4 и Б-51 почетком деведесетих година прошлог века. На првој „Балкан-журци“ (24. 5. 1991) у клубу Б-51, посетиоци су тако при куповини улазнице, поред бурека, добијали и чокањ ракије, а унутра и српски сир, црни лук и хлеб (Игор Башин, разговор, 7. 6. 2005. и телефонски разговор, 24. 3. 2006).

Најчешћа артикулација или објава тог алтернативног дискурса заправо

¹⁷ Разлика између алтернативног и опозицијског је разлика, да се послужим Вилијамсовим речима (Williams 1998, 240), „између некога ко једноставно нађе други начин живота и жели да га оставе на миру, и некога ко нађе другачији начин живота и жели да у том смислу промени друштво“. У питању је, дакле, политичка пасивност, с једне стране, и политичка ангажованост пракси које представљају неку конкуренцију, отклон од доминантних облика, с друге стране. Ово, за нашу студију несумњиво корисно разликовање ипак је круто, а та крутост је, на крају крајева, и антитеоретична.

је била сама конзумација бурека. Како сведоче разговори са студентима из деведесетих година двадесетог века (као и моја бурек-сећања), забављање на такозваним Балкан-журкама и другим студентским журкама, на којима је важно место било додељено југомузици, често се завршавало бурекком. Једење бурека је било некаква ритуална, закључна пракса ноћних забава.

А бурек-једење често су пратиле и дуге 'бурекољубиве' радње. Потрошња, а нарочито потрошња јела које је тако набијено значењима као што је то бурек, није наине усамљен, јединствен феномен, већ је уплетен у мрежу других асоцијација и активности. Можемо навести само једно од небројених бурек-сећања из средине деведесетих година – „филмски приказ“ спонтано окупљене омладине у ноћним сатима, која је, чекајући у реду за бурек испред киоска у Миклошичевој улици у Љубљани, гласно и једногласно певала хит словеначког репера Алија Ена, *homage* буреку: *Sirni & mesni (Od sira & mesa* – прим. прев.) (Симон Стојко Фалк, разговор, лето 2005).

Наравно, у овој дебати о потрошњи бурека треба разумети – и то морамо посебно нагласити – сâмо место бурека унутар тадашње понуде брзе хране, а нарочито хране која је била доступна у немогућим сатима. Мислим да је потпуно ускогрудо, ако не чак и погрешно, бурек разумети искључиво као симболички објекат који су студенти и друга омладина деведесетих година прошлог века изабрали само због његових симболичких црта, његовог симболичког места – дакле, због његове значењске повезаности са досељеницима, Балканом, СФРЈ и феноменима повезаним са њом. Најпре се морамо упитати шта смо у то време уопште имали на располагању. Наравно, за ниску цену, свуда и увек при руци, и на крају крајева – увек са макар минималном могућношћу избора (од сира & меса). Студенти и други млади нису деведесетих година у првом реду јели бурек зато што је он био „балкански“, „јужњачки“, „чифурски“, зато што је представљао побуну против доминантног националистичког дискурса,¹⁸ већ пре свега зато што је био јефтин, зато што је могао лако да засити, зато што је био увек и свуда доступан и зато што је (никако не само мени) „одлично ишао на желудац надражен алкохолом“. Да су у питању били пре свега симболи, онда би

¹⁸ Позадину тог националистичког дискурса никако не треба ограничавати само на носталгично сећање и / или обожавање јужњачког, балканског. Афирмативно бурек-изјашњавање није повезано само са некаквом југоносталгијом, балкан-носталгијом. Заправо, чини ми се да би имало смисла тај афирмативни дискурс поделити на, с једне стране, ненационалистички (што, наравно, може значити много тога), зато пре имплицитни, алтернативни, и, с друге стране, на противнационалистички, дакле – експлицитни, опозициони. Чини се да се имплицитни дискурс изражава пре свега кроз некакав 'бурекољубиви' дискурс, који битно обликују и заступају бурек-једачи. У случају експлицитног, опозиционог дискурса, пак, ауторско бурек-једење се веома ретко, ако уопште и бива тако, одражава у изјашњавању. Бурек није предмет обожавања сâм по себи, већ само као ознака за нешто што стоји иза нечег другог. Пример таквог опозиционог дискурса су, рецимо, на почетку рада поменути наслов из више новинских прилога „Бурек? Ја, bitte“ (нпр. Станковић 2005) и графит „Бурек би, ал џамију не“. Међутим, наравно, оваква подела може бити проблематична, јер је граница између експлицитног и имплицитног, опозиционог и алтернативног, као што смо већ рекли, често нејасна, бледа (више о томе у Mlekuž 2011).

студенти вероватно радије изабрали ћевапе, који су макар крајем осамдесетих били више набијени симболима него бурек – били су, макар по мом селективном прегледу различитог материјала из тога времена, чешће на делу када се тражила ознака за Југу, Балкан, Јужњаке.¹⁹

Бурек на квадрат

Бурек је у „слободном [интернет] речнику живог словеначког језика“ – *Razvezani jezik*, између осталог, „сервиран“ и овако:

„У разговорном језику, бурек означава и глупака, неспособног човека. Пример: 'Стварно си један бурек!' Наравно, иза те увредљиве употребе ове речи скрива се мање или више прикривен шовинистички или расистички садржај; бурек у том значењу имплицира ограниченог и неспособног Јужњака, Балканца, односно Оријенталца.“ (*Razvezani jezik*)

Велика већина корисника ове фразе највероватније није ни свесна тог „мање или више прикривеног шовинистичког или расистичког садржаја“. У неким случајевима, нпр. међу неким вршњачким (ђачким) групама, ова фраза чак може бити и израз наклоности (в. Млекуж 2013b). Међутим, у песми *Ti si burek*, забавне поп групе *Trio Genialci*, ова фраза несумњиво није израз наклоњености. У споту, који се на Јутјубу први пут појавио 2008. године, дотерана, пословна Словенка враћа се кући и на каучу затиче мужа досељеника, „чифура“, судећи по нагласку – највероватније Босанца, у „силеџији“ и тренерци, с пивом и даљинским у руци, с ногама на столу, фудбалом на телевизији, непреповијеним дететом у ћошку и (мужевим) братом на каучу, исто тако с пивом у руци. Док га избацује из стана, она пева рефрен:

Ти си бурек, бурек на квадрат
и уместо мене, око врата стави канап
Ти си бурек, бурек на куб
зашто си баш мене узео на зуб
покупи своје ђубре и иди дођавола. (Трио Генијалци 2008)

Ово националистичко „бурек-степеновање“ је, наравно, чињеница сасвим другог реда у односу на безусловни бурек – бурек који уносимо у уста помоћу

¹⁹ Како је већ речено, у питању је веома селективан преглед првенствено новинске и часописне грађе. Узгред, у изазовном тексту Бојана Штиха *To ni nobena pesem, to je ena sama ljubezen* (*То није никаква песма, то је једна сама љубав* – прим. прев.), који је објављен у часопису *Naši razgledi* 1982. године, као и у бурним полемикама које је тај текст изазвао у готово свим већим југословенским штампаним медијима тога времена, нећемо наћи бурек – али, налазимо ћевапчиће. Узгред, ћевапчићи у Словенији највероватније имају и нешто дужу историју од бурека. Тридесетих година двадесетог века појављивали су се на улицама неких словеначких градова и усамљени примери продаваца ћевапчића и ражњића, које су тада називали турским кобасицама (Bogataj 1997, 15).

руку или виљушке (и који се, узгред, конзумира у словеначкој војсци, једе у словеначким школама, „забавља“ на бројним формалним и неформалним забавама, приредбама, „лети“ на неким летовима словеначког националног авио-превозника, „вози“ у камионима који извозе робу на страна тржишта, и тако даље).²⁰ А ипак је то бурек-степеновање објашњиво конкретном праксом – непосредним конзумирањем бурека и његовим специфичним местом које је имао осамдесетих година прошлог века.

Инвенција значења, као што смо показали у овом тексту, није арбитрарна, не догађа се у празном простору, дакле – није безреферентна, како то наивно замишљају (пре)бројни социолози загладени у конструктивизам. А то да се значења не могу произвољно изналазити, наравно не значи да бурек има некакво есенцијално, апсолутно значење. Речено парафразом Карла Маркса: људи стварима (такође, или нарочито буреку) дају значења, али не по својој вољи нити под околности које су сами изабрали.²¹ Ако се позабавимо насловом: при разумевању питања како је Словенија добила А. Б. С. морамо разумети пре свега то да бурек у Словенији није присутан само у „бурек-степеновањима“, већ је то и ствар која се често уноси у уста, а затим и у желудац, помоћу руку или виљушке (дакле, оно што пуни желудац). Ако обрнемо „излизану“ Леви-Стросову мисао (1978), то би гласило овако: бурек није добар само за „мислити“, већ је добар и за „јести“, односно – пре него што је бурек постао добар за „мислити“, морао је бити добар за „јести“. Као што би, по свој прилици, рекао Фројд: и бурек је понекад само бурек.²²

Литература и извори

- Aristoteles. 2002. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Appadurai, Arjun 1981. „Gastro-politics in Hindu South Asia.“ *American Ethnologist* 8: 494-511.
- Appadurai, Arjun. 1986. „Introduction“. U *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, прип. Arjun Appadurai, 3-63. Cambridge – New York: Cambridge University Press.
- Bell, David i Gill Valentine. 1997. *Consuming Geographies: We Are Where We Eat*. London, New York: Routledge.
- Bogataj, Janez. 1997. „Hitra prehrana – dediščina in sodobnost“. U *Hitra hrana*, прип. Dražigost Pokorn, 7-20. Ljubljana: Inštitut za higieno – Medicinska fakulteta.

²⁰ Што, пак, опет не значи да су буреку свуда „отворена врата“, а камоли широм. А то је, наравно, већ прича са другим насловом (в. Mlekuž 2011).

²¹ У оригиналу: „Људи праве своју властиту историју, али је не праве по својој вољи нити под околностима које су сами изабрали, него под околностима које су непосредно затекли, које су дате и наслијеђене“.

²² Ако ствар поставимо у још мало шири, Аристотелов (2002) оквир, то изгледа овако: подручје људских ствари не савладавају вечна начела и нужности – на том подручју ствари могу бити „такве или другачије“. На том подручју зато није могуће право знање, могућа је само разумност.

- Bourdieu, Pierre. 1984. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. London – New York: Routledge.
- Delamont, Sarah. 1995. *Appetites and Identities: An Introduction to the Social Anthropology of Western Europe*. London: Routledge.
- Douglas, Mary i Baron Isherwood. 1980. *The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption*. London – New York: Routledge.
- Fornezzi, Tone. 2006. „Volimo Jureka više od bureka!“ *Nedeljski dnevnik*, 26. 2. 2006, 14.
- Freud, Sigmund. 2006. *Spisi o seksualnosti*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Gell, Albert. 2006. *Umetnost in delovanje. Antropološka teorija*. Ljubljana: Študentska založba.
- Gregory, A. Christopxer. 1982. *Gift and Commodities*. London: Academic Press.
- Hebdige, Dick. 1979. *Subculture: The Meaning of Style*. London – New York: Methuen & Co.
- Hoskins, Janet. 2006. „Agency, Biography and Objects“. U *Handbook of Material Culture*, prip. Christopher Tilley, Webb Keane, Susanne Küchler-Fogden, Mike Rowlands i Patricia Spyer, 74-84. London: Sage.
- Hyder Patterson, Patrick. 2001. *Bought and Sold: Living and Losing the Good Life in Socialist Yugoslavia*. Ithaca – London. Cornell University Press.
- Klinar, Aleš i Urban Centa. 1986. *Jasmina. Pesmi s Triglava*. ZKP RTV Slovenija.
- Žito. 2013. Kranjski burek. Pristupljeno 15. februara.
<http://kruh.zito.si/2013/05/kranjski/>
- Marks, Karl. 1949. *Osamnaesti brimer Luja Bonaparte*. Beograd: Kultura
- Klod, Levi-Stros. 1978. *Divlja misao*. Beograd: Nolit.
- Mauss, Marcel. [1923–24] 1996. *Esej o daru in drugi spisi. Uvod v delo Marcela Maussa*. Ljubljana: ŠKUC in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Miller, Daniel, 1987. *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford in New York: Blackwell.
- Miller, Daniel, 1994. „Artefacts and the Meaning of Things“. U *Companion Encyclopedia of Anthropology*, prip. Tim Ingold, 396-419. London – New York: Routledge.
- Miller, Daniel, 1998. „Why some things matter“. U *Material Cultures: Why Some Things Matter*, prip. Daniel Miller, 3-21. London: UCL Press.
- Mintz, W. Sidney. 2010. *Sladkost in moč: Mesto sladkorja v moderni zgodovini*. Ljubljana: Založba /*cf.
- Mlekuž, Jernej. 2010. „Burekpomeni buredarovanja neburekljudem.“ *Dve domovini* 31: 65-76.
- Mlekuž, Jernej, 2008. *Burek.si!? Recepti / koncepti*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Mlekuž, Jernej, 2011. *Burek.si!? Recepti / koncepti*. Beograd: Clio.
- Mlekuž, Jernej 2013a. „Kako je burek postal Turek. V deželi kranjske klobase.“ *Glasnik SED* 54 (3-4), 51-56.
- Mlekuž, Jernej 2013b. „Burek je mastan, ultramastan, velik. O uživanju masnog bureka.“

Etnološka tribina 43/36: 81-89.

Penfold, Steve, 2008. *The Donut: A Canadian History*. Toronto: University of Toronto Press.

Razvezani jezik. 2013. „Burek.“ Приступљено 15. februar.

<http://razvezanijezik.org/?page=burek>

Said, Edvard V. 2008. *Orijentalizam*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Stankovič, Peter. 1999. Rokerji s konca tisočletja. U *Urbana plemena. Subkulture v Sloveniji v devetdesetih*, prip. Peter Stankovič, Gregor Tomc i Mitja Velikonja, 43-52. Ljubljana: Študentska založba.

Stankovič, Peter. 2005. „Burek? Ja, bitte!“ *Dnevnik, Zelena pika* 14: 36-37

http://www.fdv-kulturologija.si/kulturologija_kolumna.htm#Burek

Stariha, Gorazd. 2006. „Dvigam to čašo za bratstvo in enotnost naših narodov.“ *Zgodovina za vse* 13 (2): 83-114.

Stepišnik, Matija. 2002. „Od Jureta do bureka in druge zgodbe.“ *Večer* 25. 11. 2002: 5.

Šalehar, Matevž. 2004. „Da burek ne bo Turek.“ *Več*, 23. 1. 2004: 57.

Trio Genialci. 2008. „Ti si burek“ You tube. Приступљено 15. februar.

www.youtube.com/watch?v=hJb9K4by390

Williams, Raymond. 1998. *Navadna kultura: izbrani spisi*. Ljubljana: ISH Fakulteta za podiplomski humanistični študij – SH Zavod za založniško dejavnost.

Jernej Mlekuž

How Slovenia Got the Anti-Burek System. The History of the Burek and its Semantic Production.

In modern Slovenian popular culture, media, vernacular etc., the burek – an important and popular dish among numerous immigrants to Slovenia and their descendants, and also probably the most popular Slovenian fast food – is probably the handiest and most often used signifier for immigrants from the former republics of the SFRY, the Balkans, the SFRY and the phenomena associated with it. The paper attempts to describe why and how this conceptual hyperinflation occurred precisely to this folded or rolled nutritional superhero, which most likely arrived in Slovenia in the early 1960s. The beginnings of the layering of all these meanings go back to the eighties, when the burek finally started to become a part of certain foreign urban food practices particularly among young people, which at the time were not seen as particularly meaningful. However, the fact that the burek found itself in the hands of "non-immigrants" was disturbing to some: the burek became a target of nationalism, which to some extent encouraged numerous young people during the nineties to appropriate it and to associate it with alternative or oppositional political meanings. But even in this case it would be insufficient or wrong to understand the burek as merely a symbolic object, chosen by college students and other young people during the nineties solely for its symbolic value – for its close but controversial association with Slovene nationalism. First we have to ask ourselves what was available during those times – cheap, accessible and providing at least a modicum of choices. The paper mirrors modern studies of material culture which assert the idea that materiality is an integral part of culture and society, and that without materiality, culture and society cannot be fully understood. The meanings of objects, and thus the meaning of the burek, are not understood (merely) as products of discourses and practices of signification, but (also) as embedded in the objective, material field in numerous and complex ways.

Key words:

material culture,
signification,
nationalism,
burek, Slovenia

Ивана Башић

Институт за српски језик САНУ, Београд
xeliot@gmail.com

Тело духовно – концепт (словенске) душе (II)*

У раду се испитује концепт душе у словенској и српској култури у контексту општих представа о души и долази до закључка да дуалистичка концептуална категоризација тело–душа није постојала у словенској и српској паганској слици света, већ је настала као плод примања хришћанства, док је за старији, пагански слој била важнија идеја вегетативне и емотивне душе, тесно повезане са телом, и идеја слободне душе – човековог двојника, која ипак подразумева одређену, иако нематеријалну и не увек видљиву телесност (*тело духовно*).

Кључне речи:

концепт душе,
лексичка
иконичност,
словенска
култура,
српски језик.

О веровањима у вези са судбином душе после смрти код старих Словена нема довољно поузданих података. Сведочанства су противречна: Козма Прашки бележи да су Словени у Чешкој чинили жртве *ab animarum pausationem*, што претпоставља постојање култа мртвих и веровања у бесмртност душе, иако остаје отворена могућност да су на његов извештај утицале хришћанске представе, будући да он користи изразе који припадају црквеном говору. *Опатовички омилијар* у XII веку позива чешко свештенство да забрани сатанске песме које народ ноћу пева над мртвима, као и скаредне сцене које прате ове песме. Титмар у првој књизи своје *Хронике* наводи приче о вампирима, али и то да се за Словене све завршава смрћу. Титмарово сведочанство наизглед потврђује и *Несторова хроника* – Владимиру се приписују речи у којима износи грчко веровање у постојање другог света, што би имплицирало да незнабожачки Словени нису знали за онај свет: *Грци вели, дошли су кудећи сваку другу веру, а хвалећи своју. Они су дуго говорили о стварању света, и, веле, да има и други један свет* (према Leže 2003, 163–164). Међутим, ово се не може посматрати као изричито сведочанство да Словени нису имали идеју места у који одлазе душе

-
- Рад је у настао у оквиру пројекта Ш47016 „Интердисциплинарно истраживање културног и језичког наслеђа Србије и израда мултимедијалног интернет портала *Појмовник српске културе*” који у целини финансира Министарство за просвету и науку Републике Србије.

мртвих, већ можда само није постојала идеја аналогна хришћанском рају.

Лингвистичка сведочанства потврђују нам да, поред појма *смрти*, код Словена постоји и појам *нав*, *нави*, који је, по Лежеу, сродан корену *пу-* и изражава појам *умора* (чешки *unaviti* „уморан”, руски *нѣтъ* „проузроковати јад, ојадити, чинити зло”, *унылый* „клонуо”). Уколико је ова етимологија тачна, она би се могла сматрати потврдом веровања аналогног хомерској представи *слабомоћних* душа умрлих. Овај корен даје именицу *нав*, која изгледа означава и место на које људи иду после смрти. *Далимилова хроника* доноси стихове *Potom Krok jde do navi*. Леже одбацује мишљење да то значи „Крок иде у лађу, сандук”, јер такво тумачење не допушта коришћење предлога *до*, те сматра да *нав* означава други свет. Ово тумачење потврђује и употреба речи *нави* за означавање покојника (Miklošić: *Lexicon Paleoslavenico-Latinum*). Длугош нам даје сведочанство о словенском богу *Нуа*, који одговара грчком Плутону, богу мртвих. О овим древним представама сведочи и условно обједињен назив *нави* за јужнословенска, украјинско-карпатска и украјинска митолошка бића.¹ *Нави* се спомињу и у *Повестима минулих лета* (око 1092), у причи о догађају у Полоцку, који је био подвргнут ноћном нападу *нави* (названих *беси*), који су тукли становнике и остављали им смртоносне чиреве по телу (Leže 2003, 163–164). *Нави* означавају демонска бића у која су се, после смрти, претвориле душе некрштене мртворођене деце, понекад душе жена које су умрле на порођају².

¹ Западнобугарски *нави*, *навјаци*, *навете*, *нављаци*; македонски *нави*, *навјаци*, источносрпски *нави*, *навке*, *навоји*, *мави*, *мавке*, словеначки (Штајерска) *навје*, *тавје*, *товје*. Ови називи митолошких бића потичу од староруског и црквенословенског *навъ*, *навѣ*, и других речи које означавају мртве и њихов свет: *из навши њскрсе* (*из навѣ васкрсе*), *навѣмъ мѣвѣ творятъ*, (*нави маве стварају*).

² Јужнословенски *нави* најчешће имају орнитоморфни изглед (птићи, пилад, велике црне птице), а своје присуство одају карактеристичним писком или звиждуком. Према људима су агресивни, посебно нападају сопствену мајку и породиље које муче током 40 дана након порођаја, сисају им крв и млеко, изазивају несанице, шаљу болести, даве децу, пију крв новорођенчади, нападају пастире и коњушаре ноћу, пију млеко кравама и овцама (*некрштенци*). Бића сличних назива (*њавки*, *науки*, *мавке*, *мауки* и сл. позната су на украјинским Карпатима, а спорадично и у другим регионима Украјине. Иза тог имена потврђена су два основна лика – у дечјем и у женском облику. Хуцулске *њавке* означавају душе некрштене деце, мртворођенчади, а такође и деце које су мајке убиле одмах по рођењу. Оне нападају жене и децу, сисају им крв или даве жене. Украјинске *мавке* су некрштена деца или деца коју је ђаво украо убрзо по рођењу, живе у шуми, али се окупљају на Ускрс у време обилажења цркве, с крстом, и моле да буду крштене. Ово објашњава и разлог њиховог постанка – *нави* су очигледно бића која нису стекла индивидуалну душу (крштењем, када је реч о новорођенчади), иницијацијом у свет одраслих (када је, ређе, реч о младим женама), или је у њима остала заточена друга душа која није стекла индивидуалност (жене умрле на порођају – уп. веровање да су труднице *дводушне*). За разлику од јужнословенских *навија* и хуцулских *њавки*, код украјинских *мавки* нису изражене вампирске функције. На украјинским Карпатима и у Украјини, истим именима се називају и женски ликови, блиски источнословенским и карпатским *русалкама* и бугарским *русалијама*. Појављују се најчешће током Тројичке недеље или Петровог поста, играју и утабавају траву, позивајући у игру и овчара који им свира фрулу. Бораве у води и могу да одведу тамо човека, шаљу сушу, олује и болести. Велики четвртак и Ускршњи четвртак, који се код Источних Словена називају и *навски четврци*, били су посвећени непосредно *мавкама* и *њавкама* –

Ова словенска веровања показују упадљиву сличност са веровањима других народа.³ Жан Делимо доноси занимљиву статистику која показује да су лутања душа *post mortem*, поред оних који су умрли у ненормалним околностима, најчешће везују за оне који су умрли у тренутку или непосредно иза неког обреда преласка, који због тога није успео (новорођенчад, младенци преминули на дан свадбе...) (Delimo 1987, 118–119).

Поред речи *nav*, у словенским језицима постоји пансловенска реч *raj*, која је очигледно старија од хришћанства, а означавала је шумско пребивалиште праведних, налик грчким Елисејским пољима, за разлику од речи *nav*, која би означавала подземни свет. Поред тога, забележена су сведочанства о веровању у душе умрлих предака, па чак и мале деце, које се означавају појмом *dziady* у Белорусији, као и истоимени празник почетком новембра, када се спрема ручак од кога се остатак чува за умрле. Овај обичај сличан је српским народним обичајима у вези са умрлима.⁴ Међутим, овом обичају наизглед је противречно веровање да у рају нико није гладан зато што се душе тамо хране *дахом* (мирисом). Та противречност могла би бити резултат древног веровања у два света умрлих – света блажених, бесмртних душа, које више не зависе од сећања живих, и света „обичних” слабомоћних душа, којима је потребно окрепљење. Рај је, по доцнијим словенским веровањима, део оностраног света, земља блаженства у којој бораве Бог, анђели и свеци, те душе праведника. Представа о рају као цветном врту одговара и етимолошком значењу грчког назива за *raj*, а среће се и у опису сахране Руса код Ибн Фадлана.⁵ Етимологија прасловенске и свесловенске речи *raj*⁶ не пружа нам ближе објашњење о представи „оног

некрштеној и мртворођеној деци. *Мавке*, душе умрле некрштене деце у то време су излазиле из воде (в. Толстој и Раденковић 2001, 371–372).

³ Што се тиче оралних жеља приписаних мртвој дојенчади, Жорж Девере овај мотив приписује канибалистичким нагонима родитеља, које одрасли пројектују на новорођенче, што обликује читав низ фантазама о детету-канибалу. Фантазам о мртвој дојенчади која се преображавају у нељудска створења може се сматрати универзалним, чак и облик прождрљивих животиња са великим зубима или птица, које она узимају. Тако се код Хавајаца јављају у облику људождерског морског пса, док их Алеути замишљају као кобну птицу *k'dah* (Devereux 1992, 164–182)

⁴ Археологија потврђује да је реч о древном обичају – наиме, у гробовима паганских Словена у Чешкој нађене су посуде у које је вероватно стављана храна намењена покојницима (в. Ležek 2003, 163–170).

⁵ Словенске народне представе о рају изграђене су под јаким утицајем хришћанства, док подела на рај и пакао у предхришћанским веровањима није јасно изражена: реч *raj*, као и *вырей* (*ирий*) означавала је уопште оностриани свет, свет мртвих – уп. словеначко *rajnik* „покојник”. Рај се често изједначаје са небом или његовим горњим слојевима, приписују му се високе етичке и естетске вредности. Синоним за пакао – *ad* одражава представе о паклу под земљом и одговарају му старозаветне представе царства мрака и адског јечања. Ипак, за најархаичнија веровања могу се сматрати она по којима пакао и рај нису територијално раздвојени, тако да се становници оног света муче и уживају једни поред других.

⁶ Из ње постоји придев *rajni*, у значењу „покојни”, поименичен у *rajnik*, према женском облику *rajnica*. Према Брикнеру и Калими, претхришћанско значење је било „крај без зиме”. Калима то значење изводи везујући *raj* с првим делом руског *rainduga* (*равдуга*, *родуга*)

света” код древних Словена. Лома сматра да и старим Словенима можемо приписати веровање у изобилне „небеске паињаке” пуне стоке као оличење загробног благостања, божански „дар” или „удео” који допада покојнику, означен позајмљеницом из иранског **raǰь*⁷ (Лома, 2010, 147). Употреба речи *raǰ* у словенским језицима и њена етимологија на дубљем индоевропском плану указују да она није значила „врт” све до покрштења: како је у Новом завету есхатолошки, небески *παράδεισος* преведен са *raǰ*, иста словенска реч доцније је употребљена да се преведе иста грчка реч у примени на старозаветни врт у Едену, иако се сам појам ограђеног врта у словенским језицима исказује другим речима. У примени на обичне земаљске вртове *παράδεισος* се преводи речима *заграда*, *вртоград* и др. (Лома 2010, 148).

О односу Словена према душама умрлих нешто нам говоре и погребне свечаности. У руским хроникама помиње се *тризна*, коју Миклошич пише *тризна* и преводи је као *rigna*, тумачећи је као малоруску реч *тризна* – „починак мртвих”. Ортографија словеноруских текстова колеба се између *тризна* и *тризна*. Леже је везује за корен *тръ* („прогутати”) и сматра да је првобитно означавала погребну гозбу, те закључује да би она, у том случају, била слична речи *strava* којом Јордан означава погребну гозбу коју су Хуни славили у част Атилину, за коју Леже сматра да су је Хуни могли позајмити од Словена, будући да су у то време били у додиру са њима. Безлај прихвата извођење *trizna* „борба у част умрлог”, односно стцсл. *trizna* „такмичење, награда”, из **trizь* „тролетан”,

„дуга”, санскр. *rayas*. Упоредује и са санскр. *rayi-* „дар, posed, драгоценост”. Извесно је да су преводиоци адаптирали грчко значење *παράδεισος* „(код Ксенофонта) парк” у Септуагинти са прасловенским *raǰ*, који је могао да значи „угодно боравиште, острво блажених”, као што су према народним представама адаптирали и реч *пакао* „смола”, сматра Скок, упоређујући *raǰ* са изведеницом *рајко* „сунце” у тајном језику приштинских лончара, као и руске *Рай-грады*, *Рай-городки* „насеље у лепим местима”, те *Рајна Фродо* (Кривошије у Далмацији). Нажалост, за *raǰ* у значењу „лепо место”, осим етимолошких претпоставки, нема потврде. За лит. *rojus* и лот. *raja* не зна се да ли су у прасродству или су посуђенице, као рум. *raiu* „рај”, „даће” (Skok 1973,100). Речек сматра да стрсл. *raui* представља оригинално словенско паганско наслеђе, које се, на основу одговарајућих значења стперс. и средњеперс. *rāy*, може објаснити као „вечна срећа” (Станишић 2006, 207). Лома истиче да код северних Словена постоји представа о земљи на југу, где одлазе птице селице, а која се зове струс. *ириш* (у Поученију Владимира Мономаха), укр. *вирей*, *вирій*, *вырий*, пољ. *вугај*, што значи да, упркос сумњама, остаје највероватнија иранска етимологија од *a(i)ryā-* „земља Аријаца”. То би значило да је назив настао у доба кад су Словени живели у својој прапостојбини (Лома 2002, 57), те да је представа раја заправо била везана за конкретну, али далеку земљу, која је временом постало митско место, смештено, баш као и грчки Елисиј, на крају познатог света.

⁷ *Општесловенска реч *raǰь не тумачи се из словенских језичких средстава, а највероватнија етимологија везује је са речју у значењу 'добро, богатство' у староиндијском и староиранском (вед. rayi-, асс. rayim, ген. rāyāh = авест. асс. raēm, ген. rāiīō) и даље са лат. rēs, rei 'ствар' (EWAIA 2: 438 sq.). У индоиранском уз именицу постоји глаголски корен rā- 'давати, поклањати', каткад са њом самом као објектом (figura etymologica): rāsi asmé rayim 'дајеш нам благо (о Индри)' (RV II 11, 13). На безброј места где се среће у Ведама, та реч редовно означава различита добра, блага која људи траже од богова и која им ови удељују (Лома 2010, 146).*

које долази отуда што су Словени жртвовали тролетне животиње (Трубачев), док као мање вероватну узима претпоставку да је реч о ствн. *strítan* „борити се“, *strít* „бој, спор“, стнорд *strið* „борба, бој“. Ту је сумњиво једначење са слов. **trzynь* > ч. *trýzeň* „трпичење, мука, трпљење“, стч. *trýzniti* „прогонити“, слш. *trýzeň* „мука, трпљење“ *trýznit* „мучити“, као да је творба типа р. *žizнь* (Bezljaj 4, 226a).

У словенском свету се, дакле, може уочити разлика између хришћанског и паганског концепта душе, који се сачувао у народним представама. Наиме, у хришћанском концепту душе, који почива на односу дух–душа–тело, душа оживљава тело, а дух је део узвишеног човековог бића, који потиче од Духа Светог. Стога ће дух бити спасен и постати бесмртан. Слој паганских веровања доноси пак идеју о постојању више душа, односно, идеју *дводушности* – где је постојање две душе обично знак демонских сила. После смрти, дводушне особе постају опасни демони. Јавља се и веровање у дводушност трудница. Постојање две душе приписује се и обичним људима – при чему се сматра да је једна душа увек уз човека, а друга лута док човек спава, и тој другој души се приписује порекло снова. Душа која је увек уз човека вероватно би, заправо, одговарала представи вегетативне душе, док је мисаона душа или индивидуална душа поистовећена са „двојником“, те стога може напуштати човеково тело и враћати се у њега.

Однос душе и тела у словенској народној антропологији је двосмислен – с једне стране, они образују јединство, будући да тело не може постојати без душе, док је, с друге стране, душа супротстављена телу. У значајној мери ово противстављање је накнадно и долази из хришћанске концепције душе и тела – душе као вишег, бесмртног, праведног начела, повезаног са небесима и Богом, и тела као земног, грешног и ђаволског. Словенска и српска народна веровања се ипак углавном поклапају са архетипом *душе* у осталим паганским културама – она припада елементу ваздуха, повезана је са симболиком летења, дахом и органима за дисање, али се повезује и са елементом воде, што је вероватно представа везана за „нематеријалну материјалност“ воде, али може да указује и на дубљу симболику, какву претпоставља Јунг – на *божанску воду*, чији је симбол *уроборос*⁸, а која је, заправо, божански дух скривен у материји⁹. Вегетативна душа се смешта у средиште човековог тела и присно је везана за тело, иако га може тренутно напустити, а та веза не престаје сасвим ни по смрти. У словенским веровањима није видљива супротност душе и тела, напротив, и душа има неке телесне особине – расте, осећа чулне сензације, пије воду и храни се.

Што се тиче космолошког круга представа, из свега наведеног могло би се ипак закључити да су Словени и пре примања хришћанства веровали у то да душе покојника одлазе у други свет, а да се само по изузетку задржавају на овом свету по истеку одређеног рока. У изузетке спадају душе некрштене деце или

⁸ Уп. народно веровање које је забележио Чајкановић о душама које у виду змија чекају да се поново роде.

⁹ Више о симболици воде в. Jung 1996, 95–98.

особа које су умрле младе (дакле, душе особа које нису задобиле индивидуалну, мисаону душу одређеним иницијацијским поступком), оне код којих није прекинута веза са телом, или оне у вези са демонским силама. Рок задржавања душа на овом свету у свим осталим случајевима у већини словенских веровања одређен је на четрдесет дана. Такође је постојала и идеја о сеоби душа, односно вера у улажење душе умрлог у новорођенче, што би заправо представљало веровање у бесмртност душе, која мора да прође одређени број инкарнација. Ова бесмртност није бесмртност индивидуалне душе у пуном смислу, јер душа заборавља свој претходни живот.

У словенским паганским веровањима можда је постојала и идеја индивидуалне бесмртности, аналогна грчкој, која се додељује само изузетним херојима, митским јунацима. Наиме, веровање да митски херој Марко Краљевић није умро, већ је отишао у пећину, где спава, да би се једног дана пробудио и поново појавио међу Србима, може се сматрати одјеком те идеје. Митски јунак, по грчким веровањима, не умире нити се његова душа раздваја од тела – она заједно са телом борави на неком скривеном месту, на крају света, баш као што јунаци грчких митова одлазе у Елисеј, или се пак, као бесмртни Трофоније, који је вечно живео у клисури испред које лежи Лебадеја, стане у пећинама ^(које су симбол материнске утробе). Легенда о Краљевићу Марку, који носи и друге црте индоевропских митских хероја¹⁰, уколико није рефлекс туђег паганизма, сведочила би о истоветној идеји индивидуалне бесмртности хероја код Јужних Словена. То би значило да су Јужни Словени, баш као и антички Грци, веровали да не постоји индивидуална бесмртност као потпуни живот у неком другом свету у случају када је душа развојена од тела – душе умрлих, лишене тела, остају без снаге, што објашњава даће – изношење хране, поливање гроба водом, вином, или изливање ракије за душу умрлих примењује се јер је душама умрлих потребно ојачање.

На основу тога могло би се претпоставити да су Словени првобитно веровали да се душа човека након смрти преображава у немоћну сен, која губи свест и сећање, која у неким ситуацијама може бити видљива, али нема утицаја на свет живих, и којој је потребно сећање и ојачање у виду хране и течности. Заштитне функције погребних обреда онда су првобитно биле намењене умрлима повезаним са демонским силама, а потом су се шириле на све мртве, баш као што су се и веровања у одлазак изузетних душа (хероја) у свет блажених доцније демократизовала, а потом, под утицајем хришћанства, претворила у христјанизоване представе раја и пакла у које, у зависности од свог понашања, одлазе душе свих умрлих.

О односу душе и тела у словенској митологији дошло се до неких сазнања и језичком анализом. Наиме, Ана Вјежбицка, поредећи руски израз *душа* и енглески *soul*, долази до закључка да *душа* укључује читав низ семантичких спектра из сфере унутрашњег човековог живота, али да је акценат, пре свега,

¹⁰ Више о овоме в. Лома 2002, 103–108.

на емоционално-психолошкој страни. А. Д. Шмелев сматра да се душа, с једне стране, супротставља телу као нематеријално материјалном, док се, с друге стране, налази у њему као један од органа, а као њена супстанција јавља се *дух*, док се као супстанција тела јавља *плот*. Анализе лексеме *дух* у руској идиоматици показала је да се душа разуме као сасуд, одећа, торба, течност, риба, огањ, птица, предео, стомак, младица, оквир итд. На основу анализе значења речи *дух* и *душа* дошло се и до закључка да језички модел садржи архајски лик у коме се дух и душа међусобно односе аналогно материјалним појавама – органима и супстанцији тела. Дукова реконструира древне словенске представе о души, указујући на етимолошку везу лексема *душа* и *дисање*, карактеристичну и за друге индоевропске језике, која сведоче о представи о нематеријалности душе. На основу анализе лексике и фразеологије словенских језика, дошло се до следећих кључних представа душе: 1) *душа* је телесни орган, при чему се душа поима материјално, као предмет који се може разбити, разорити. Идеју душе као телесног органа подржава и универзална синонимична *душа – срце*; 2) *душа* се разуме и као посуда, стециште духовне супстанце (*духа*), коју је могуће отворити, сакрити, за коју је могуће пронаћи кључеве, која има дубину, дно, може се напунити, излити, може бити широка, пуна, пушта; на њој може бити лако, тешко, светло, радосно; на њој може лежати туга, брига, камен, у њу је могуће ући, на њу се може попети, у њу се може сакупити грех¹¹; 3) душа као живо биће, човеков двојник – она се може радовати, плакати, од ње се може опростити, она може расти, може се ојачати, може бити жива и мртва, може бити рањена, може видети (в. Толстая 2008, 38–421).

У најстаријим староцрквенословенским богословним списима, као лексема која је супротстављена лексемама *тело* и *пут* (*плътъ*, *плот*), јавља се *душа*, која је, истовремено, синоним за изразе *дух* и *срце*. Како то запажа Кнежевић – *ријеч душа у данашњем опћеупорабну значењу улази у низ ријечи (назива) створених сукладно грчким библијским (најчешће Новозаветним) називима. Душа се користи као преведеница грчког ψυχή*. Али, етимологија и употреба лексеме *душа* у народном стваралаштву, које носи трагове паганских старина, не потврђују супротстављеност душе и тела. Оне, заправо, нуде могућност постојања више душа, која се базира на *архаичној антитези „видљиво–невидљиво”* (Кнежевић 1988, 140). Дуалистичка концептуална категоризација *тело–душа* није спадала у словенску паганску слику света, већ је у словенској и српској култури настала као плод примања хришћанства, док је за старији, пагански слој, важнија идеја вегетативне и емотивне душе, тесно повезане са телом, и идеја слободне душе – човековог двојника, која ипак подразумева одређену, иако нематеријалну и не увек видљиву, телесност (*тело духовно*). Лексема *душа* у текстовима који нису обележени хришћанском духовношћу још увек нема ни значење средишта

¹¹ Ове представе душе као посуде са течношћу почивају на идеји о извесној *нематеријалној материјалности* душе, коју симболизује вода, у којој је видљив прелазак са метафоре *душа је течност у посуди* (телу), на метафору *душа је посуда испуњена течношћу*, у којој се огледа идеја блиске повезаности душе, посебно вегетативне и осећајне душе, са телом.

етичких врлина, већ напросто означава живог човека. То је сасвим у складу са првобитним значењем лексеме *душа*, које Скок одређује као *апстрактум* „*дихање, животна сила*” (Скок 1971, 373).¹²

Међутим, вегетативна душа, иако се замишља као нематеријална супстанца – ваздух, дах, ипак има и неке одлике материјалности и смешта се на сасвим одређеном месту у телу. Она се може квасити – уп. *оквасити душу* „попити штогод”, што је вероватно метафора настала на основу првобитног значење лексеме *душа* „дах, телесни орган за дисање”, где се лексемом *душа* именује грло (уп. истозначну синтагму *оквасити грло*). Душа се јавља у значењу „врат, грло” још и у изразима *загрлити некога у душу* „загрлити некога око врата, под грло”. На значење „дах, дисање”, као и на лоцирање душе у грлу, указује и израз *истрести неком душу из грла* – „убити, задавити”. Душа је, дакле, лоцирана у органу за дисање – грлу, док болестан човек или онај на самрти, будући да душа почиње да напушта своје право место, имају *душу у носу* или *на језику*.

Поред тога, што се везује за грло, душа има и значење „срце, главни органи циркулације крви”: *По добру га мјесту погодио, Међу пуца, ће му душа куца* (НП Вук 4, 387= *Нађо* ... *два рањена Турчина, једва душа у њима куцаше* (Ђукић Д. 1, 93). *Душа* се јавља као синоним лексеме *срце* – у RJAZU се као једно од значења *душе* наводи “срце”, а то значење је потврђено и у синтагми *душа куца* (Скок). *Душа* такође значи и „срж, срчика” (РСАНУ). У словенским представама, душа се може наћи и у желуцу (у руском, пољском, украјинском и бугарском, а сличне представе нису забележене код Срба), у глави (пољски, руски, неке локалне традиције у Бугарској), а видљива је и у очима (*очи су огледало душе*). Душа може пребивати и у крви, по закарпатским и руским веровањима (Толстая 2008, 392–395). Боравак душе у костима, што је, по свему судећи, архетипска идеја, типичан је и за српска народна веровања – док год постоје кости, дотле живи и душа и постоји могућност за њено ускрснуће (в. Чајкановић V 1994, 73). Душа,

¹² Ово значење, као једно од значења лексеме *душа*, даје и РСАНУ – „дисање, дах”: *Удисање и издисање народ зове „душа”* (Миодр. 4, 221). *Мртва Мара ни душом не дише* (НП Вук 6, 173). *Ал’ је мудра Маруша девојка, /У себи је душу заставила* (НП; БВ1901, 245). [...] *Аждаја метне на њу (рупу) уста, па уздане и душом извуче своју жену* (Ђорђ. Т. 14, 49), *дисати једном душом. Душак, душка* значи „удахнут ваздух при дисању, удисај”, отуда и *надушак* „у једном даху”. Иста представа потврђена је и фразеологизмима попут *душа у се* „задржати дах”, а одатле, пренесено, „притајити се, ћутати”, *бездуше, као без душе* (*отрчати, дотрчати, бежати* и сл.) „трчати једва дишући”, *дахнути душом* „одморити се, починути”, што је, очигледно, *figura etymologica*. Ову непосредну везу са дисањем откривају и *душак, душка*: „једном удахнути ваздух при дисању, дисај, удисај дах, време за које се без предаха врши нека радња”; *на душак* „без предаха, без одмора урадити нешто”. И у текстовима бајалица, које свакако чувају архаични слој, лексема *душа* се јавља искључиво у значењу „дах”: *Ја сам Милена лакодушница, ја ћу душом да одувам; Рухом ће ма’нути, душом ће да’нути; С руку ће отури/ с души ће да одува* (Раденковић 1996, 24). Душа је оно што човека чини живим – *делити се, поделити се са душом, растати се са душом, испустити душу* значи „умрети”, а *чувати некоме душу* значи „бити крај њега када је на самрти”. Очигледно је првобитни појам *душе* у српској језичкој слици света најпре одговарао идеји вегетативне душе, животне силе коју поседују сва бића.

такође, може бити везана и за нокте, па се због тога нокти чувају под појасом, у недрима, или на неком другом скривитом месту, а за телесно ускрснуће је, поред костију и ноктију, важна и коса, будући да се и она сматрала стециштем животне снаге.

Стога можемо претпоставити да се душа и у словенској претхришћанској наивној слици света поистовећивала са средиштем животних активности, те да је имала и извесна материјална обележја. Души се, наиме, у српској народној слици света приписују телесне карактеристике: она је мекана (*мекан ко душа* – вели се за хлеб), миришљава (*мирише ко душа* – каже се за леп мирис, ово од значења „мирис” лексеме *дух*). Поред тога, постоји и израз *грести, појести душу некоме*, што такође указује на идеју материјалности душе, односно, на поистовећивање душе са неким телесним органом – срцем, јетром (уп. *јести иигерицу некоме, ујести некога за срце*). На идеју материјалности душе указује и то што се она може наћи на правом месту (*душа ми је на месту* – „бити задовољан”) или се може топити – *топи ми се душа* („осећати уживање”). Душа се и у српској језичкој слици света замишља као нека врста „посуде” – *из дубине душе, до дна душе* („до крајности”). Уз ознаке физичких карактеристика као што су изглед, боја, чистоћа, душа означава етичке врлине и мане, поново изражене материјалним метафорама: *лепа душа, чиста душа, црна душа, погана душа*. Душа се може јавити као *крива душа* (назив за сабласт, духа или вампира), може се *продати* или *изгубити*, што је метафора из домена демонологије у домен етике.

Душа је, такође, стециште емоција – стога човек може бити *без душе* или *бездушан* („неосетљив, без саосећања”), те се замишља као најосетљивије место – *врећати у душу* значи „јако врећати”, али и као извор задовољства: *мени је душа путовати, душа ми је бити сам*. Душа се понекад јавља и као синоним за вољу, али у вези са емоцијом – *драге душе* – „драге воље”. Она је и ознака идентитета и суштине неке личности – *познавати некога у душу* значи „добро познавати”.

Неке податке о првобитној иконичности лексеме *душа* може нам пружити и народна књижевност, посебно када је реч о оним творевинама које показују очигледне трагове ранијих паганских схватања.¹³ У значењу које душу

¹³ Тако се, на пример, у Вуковим *Народним приповијеткама* из 1853. године лексеме *душа* јавља 6 пута, а од тога три пута у приповеци *Усуд*, у значењу „жив човек, чељаде” (*О Усуде! о Усуде! родило се данас толико и толико душа, подај им шта ћеш*), једном у синтагми *рајска душа*, у контексту у коме поново не означава бестелесну животну силу, већ конкретну особу (*Она се сакрије за колебу дркћући од страхоте, ал ето ти ала иде, како дође у колебу, стаде миришати па рече: „Овде има рајска душа; изађи, рајска душо! не ћу ти ништа*), као и у синтагми *крштена душа*. Међутим, синтагме *крштена душа/рајска душа* овде не означавају „крштену особу”, „хришћанина”, већ људско биће у опозицији према демонском: *Пошто се он врати и баба остане сама с дететом, онда му стане говорити: „Мој синко, ти мислиш да је овај човек какав мајстор као што су мајстори на оном свету. Није он онаки мајстор, него је ђаво. И мене је тако преварио и довукао амо с онога света, а и ја сам крштена душа“*. У *Српским народним приповијеткама* из 1870. године, лексеме *душа* јавља се укупно

супротставља телу, лексема *душа* јавља се у *Народним приповијеткама* из 1853. само једном, у причи *Чудновата тица: у тај мах дође некака рука бијела као на гори снијег те уграби срце и зачу се глас ње завика: „Ово је моје било, а сад да ви је просто.”* Ово је била душа његова брата, а рука је била његова сјен (Караџић 1853). Овде се читава архаична супротност *видљиво* – *невидљиво*, будући да се душа оглашава, али се не види, а оно што се види није душа него *сен*. Реч је, заправо, о појављивању *двојника*, који се у разним архаичним културама може јавити и као слика покојника и као одјек његовог гласа.¹⁴ Мотиви забележени у овој причи указују најпре на то да је и у српским архаичним представама постојала разлика између душе умрлог и његове приказе или сени: душа је невидљива и везана је за функцију говора (у причи је души дата моћ говора), док је сен видљива иако бестелесна слика покојника (сен се појављује као рука покојника). Ово упућује на могућност да је у српској наивној слици света архаични концепт душе био сличан концепту *номана* племена Мелпа – невидљивог ентитета смештеног у грудном кошу, насупрот душнику (уп. значење лексеме *душа* „грло”), који се повезивао са вербалном активношћу, био ознака етичких односа и центар емоција, док је концепт *сени* био сличан концепту бестелесног *кора* („утвара” или „дух”), односно двојника, који постаје активан након смрти и поседује већу моћ од телесне моћи живих. Поред тога, очигледно је и разграничење различитих моћи душе – вегетативне душе, која је лоцирана у срцу, а изражава се симболом злата и симболом краља, што указује не само на материјално обиље већ и на елемент воље и телесне моћи, и мисаону душу, лоцирану у глави, која ономе који ју је појео даје посебне духовне моћи.

Посебно је карактеристично да синтагма *изгубити душу* у причи *Царичина снаха овца* која, судећи по мотивима, припада старијем паганском периоду, нема значење губитка части, доброте, племенитости, или хришћански смисао потпадања човека под власт демона продајом душе, већ значење „убити, погубити некога”¹⁵ *Душа* се, дакле, у српским народним приповеткама најчешће

¹⁴ 16 пута – од тога једном у значењу „животне силе, даха” – *а цар одмах душу испусти*; више пута у контексту заклетве, при чему означава стедиште етичких врлина (*душе ми, душе ми и образа*), што је доцније значење, повезано са хришћанском идејом бесмртне душе, потом у контексту погребног обреда (*једе и пије за душу*), док се у осталим случајевима јавља у значењу „човек, чељаде”, односно, не подразумева супротност између душе и тела већ целину људске личности.

¹⁴ Карактеристично је и то да је реч о души убијеног краља који је за живота имао натприродна својства. У причи је такође препознатљива и идеја „сеобе душа”, оличена у мотиву чудесне птице, коју два брата поједу и тиме добијају натприродне моћи, а присутна је и имплицитна подела на вегетативну, материјалну душу, смештену у срцу, и мисаону или умну душу – смештену у глави чудесне птице. Наиме, брат који је појео срце необичне птице задобија моћ материјалног животног обиља, симболично представљеног у виду златних цекина који му се сваког јутра појављују испод узглавља, док брат који је појео главу птице задобија моћ видовитости.

¹⁵ „Ако желиш да опет твоја жена остане кака је и била, треба да двије душе изгубимо.” „Које?” упита царев син. „Твоју и моју мајку”, одговори змај, а змајева мајка била је она аждаја у царице. Царев син на то пристане, али вила рече им: „Не тако, ако су вам мајке

јавља у значењу „жив човек”, што је, свакако, метонимија на основу њеног првобитног значења „животна сила, дах” који обезбеђује живот људском бићу.

По свему судећи, лексема *душа* је првобитно означавала основну животну функцију – дисање, а такође и централни телесни животодадни орган – срце, односно, пренесено – животну силу која настаје захваљујући дисању и раду срца. Своје апстрактно, метафизичко и етичко значење, добија касније, под утицајем хришћанства, али је првобитни концепт душе у српском језику најсличнији Аристотеловој вегетативној души, те идеји душе-двојника у грчким народним представама, које су делимично забележене и код Хомера. Њена непосредна веза са телом, односно идеја *везане душе*, забележена је и у изразу *Бог да му душу прости*, чије првобитно значење, по Чајкановићевом тумачењу, није било „опроштај греха”, већ је дословце значило „ослобађање душе од тела”. С озбиром на првобитно значење лексеме *прост*, што је балтословенски, свесловенски и прасловенски придев „слободан”, ово је сасвим вероватно. Поред тога постојало је и разликовање душе која се везује за индивидуалну свест и говор, и бестелесног двојника, који постаје *сен*, видљив након смрти, што нам потврђује јасна дистинкција у причи *Чудновата птица*: *душа* = функција говора и *сен* = бестелесна слика умрлог.

Савремена значења лексеме *душа*¹⁶ очигледно су секундарног постанка и развила су се из сликовите представе душе као човековог нетелесног двојника – *тела духовног*, који за живота човека борави у његовом материјалном телу и осећа све што осећа и човек, док су се фигуративна значења – „оно што је основно, битно у нечему, суштина, бит, основни смисао нечега, главна личност, покретач, организатор нечега” – развила на основу представе душе као животодавне силе и покретача људског тела, и на основу њеног лоцирања у средишту људског тела – срцу, утроби.

Можемо закључити да је првобитна иконичност лексеме *душа* код Срба била представа животне активности, која се манифестује као дах, тесно везане за тело и смештене у средишњим телесним органима који су се поимали као стецистиште животних функција. Поред ове, вегетативне душе, Срби су знали и за свесну душу, која је имала одлике митског двојника. Хришћанска антропологија, са тростепеним човековим устројством (*дух–душа–тело*), не поклапа се у потпуности са српском наивнојезичком сликом света, која уместо ове тријаде пре познаје релације *душа–тело*, *дух (сен) –душа*, у коме се они не схватају као опозиција, већ су међусобно повезани – душа као унутрашња супстанца или

душу изгубиле, немојте ви; него хајде ти змају закуми матер аждају, да више не прождире Божјих душа, а ја ћу куму царицу, да се већ окани злочинити.” (Караџић 1853).

¹⁶ *Душа* – „духовни (мисаони и емотивни) живот човека са свим његовим психичким манифестацијама, свест, емоције, осећања”; „етичка природа човека која управља његовим поступцима и омогућава му да разликује добро и зло, савест”, одакле су се развила значења „добра, племенита и осећајна особа, сушта доброта, племенитост (уп. *душа од човека*); „скуп карактерних урођених особина, црта неке личности, ћуд, нарав, природа, карактер, темперамент”.

суштина тела и дух као суштина душе.

Као што Чајкановић закључује – у нашим народним схватањима о души, она може бити или органска, везана за један део тела или за цело тело, или може бити нешто што је од тела различито, те од њега може бити привремено или трајно одвојено. У првом случају, душа би била исто што и животна сила, док је у другом случају душа слободна и има карактер посебне личности, односно човековог духовног двојника, који се ослобађа тела након смрти. Лексема *сен*, која има значења „дух, душа, авет, покојник” и замишља се као сенка или слика, очигледно је означавала слободну душу, која, баш као сенка, представља „дупликат” или двојника. *Сен* је, сматра Чајкановић, *исто што и индивидуална душа* (Чајкановић 1994, 75).¹⁷ Значење које лексема *душа* има у идеалистичкој филозофији – „мисаона супстанца и принцип живота у човеку и другим живим бићима, нематеријално, бесмртно биће у човеку које га веже са божанством и наставља живот после његове физичке смрти” – дугује своје порекло митском мишљењу које је супстанцијализовало свеукупност животних, а посебно психичких појава, и заправо је експликација митологеме познате многим народима, по којој бог удахњује својим дахом живот људском телу – одатле и *удахнути душу нечему* „оживети” – која је потом, спајајући се са хришћанством, а тиме, посредно, и са орфичком и платонистичком филозофијом, задобила одлике бесмртне, божанске, нематеријалне супстанце, еманације духа божјег. С обзиром на њено божанско порекло, душа је и средиште човечности, односно, оних одлика које људско биће повезују са божанским, насупротив телесности која га чини налик животињама; у прилог овоме говори и значење стсл. *душевънь* „племенитост, савесност, човечност”.

Српска језичка слика света казује нам да је опозиција између *душе* и *тела* другостепена и да је, упркос номиналном прихватању хришћанског светоназора, поимање душе сачувало карактеристике паганизма – душа није опозиција телу, већ нематеријални део тела, одговоран за животне активности, али и за емоције и карактер, односно – за оно што чини људску личност. Иконичност лексеме *душа* почива и на опозицији видљиво–невидљиво: она је невидљиви део тела, који се замишља као дах, ваздух или ветар. Ова опозиција видљиво–невидљиво резервисана је, међутим, за вегетативну или органску душу, односно, за везану душу. Слободна душа не подлеже толико опозицији видљиво–невидљиво,

¹⁷ Да је она, као и вегетативна душа, пресудна за живот човека, потврђује и Вук у коментару уз песму *Зидање Скадра: У народу се нашему и сад приповиједа, да се никаква велика грађевина не може начинити, док се у њу какво чељаде не узиде; за то се таковијех мјеста клоне сви, којима је могуће, јер кажу, да се и сјен чељадету може узидати, па оно послје умре* (Караџић 1845). Човек је сензације које не потичу непосредно од тела приписао сопственом двојнику – *души*, и отуда идеја душе као средишта емотивног, етичког и мисаоног живота човека, те и изрази попут: *душевне боли* насупротив *телесној боли*, *дирнути некога у душу*, *завирити некоме у душу*, *познавати некога у душу* („упознати или знати нечије интимне мисли и осећања”), *мрзети* или *волет* *неког из дубине душе*, као и придев *душеван* и апстрактум *душевност*, чија се значења односе на психичко или емотивно стање.

већ опозицији материјално–нематеријално. Наиме, она је видљива (као сен, приказа, слика у огледалу или води), али њена видљивост не потиче од њене материјалности, већ од неке врсте рефлексије, одсјаја некадашње живе личности или својеврсног духовног тела. Идеја везане душе повлачи за собом слике ваздуха, али, с обзиром на делимично својство материјалности и телесности, односно, непосредну везу са телом, укључује и симболику животодавних течности – воде (и крви). Стога се она јавља и као нека врста течне супстанце: *излити душу* „отворити душу”, *истијати душу* – „искористити, убијати некога”, *душу сте му посисали* „мучити некога” (уп. и *пити крв* или *крвопија* у истом значењу). Из ове симболике воде везане за представу људске душе, најпре вегетативне душе, развила се и симболика рибе као душе. Метафора *Душа је риба*, присутна је у библијској симболици (*рибари људских душа*), али и у српским народним веровањима.¹⁸ То указује на могућност да је симбол рибе, као архетипски симбол душе, у словенској и српској митологији постојао и пре хришћанства.

Иако се индивидуална душа најчешће замишљала као ваздушна супстанца и поистовећивала се са дахом, ветром или паром, она у словенским представама има и светлосну и ватрену симболику – може се, када напушта тело, у тренутку смрти, јавити и у виду пламена, а по пољским веровањима, душа се може јавити и као сјајна звезда. Ваздух и ватра (светлост, сјај) представљају у митској свести нематеријалне супстанце, насупрот изричито материјалној супстанци земље, док се вода разуме као нека врста „прелазне” супстанце која је материјална, будући да се може додирнути, али и нематеријална (нема чврстину, облик и боју, већ је прозирна, неухватљива и безоблична), а има способност оживљавања мртве материје земље. Зато се она везује за везану (вегетативну) душу. Идеја слободне душе у вези је пак са елементом ваздуха и ватре, као нематеријалним елементима.¹⁹ Будући да је душа оно што даје живот телу, она мора бити исте природе као и сам живот, дакле, ватрене²⁰. Суштину слободне или индивидуалне душе, или њен највиши део, заправо, чини дух, који има искључиво ватрену и ваздушну симболику.

¹⁸ Тако се нпр. у српској народној приповетки *Кум риба* јавља следећа слика: *Они код куће опази издајека рибу, ће дијете у зубима носи, и ће риба вриском трчи, а дијете пишти и цичи, те сви у плач и у вриску, а пророчица их стане тешишти и говорити да се не боје, јере је то сјен ђетета, и изтрчи на сусрет риби и дијете прими* (Стефановић Караџић 1870).

¹⁹ На представу душе као искре која гори у телу, удахњујући му живот, указује и значење лексеме *душица* „жижак, стењак, фитиљ у кандилу, кандило”, које се очигледно развило на основу семантичких компоненти „средишња позиција”, „животодавна супстанца” лексеме *душа*, те на основу метафоре *Живот је ватра*.

²⁰ Идеја ватре (Агнија – огња) као унутрашње светлости у човеку и као *свеобухватног принципа који прожима структуру света* забележена је већ у химнама Ригведе, а свој развој доживела је у Упанишадама. Лома сматра да је идеја космичке ватре веома стара и да има своје корене у праиндоевропској епохи. Више о овоме в. Лома 1999.

Литература

- Godelije, Moris i Mišel Panof. 2002. „Stvaranje tela“. *Kultura: Antropologija tela*, 105/106, Zavod za proučavanje kulturnog razvitka: 27–4.
- Delimo, Žak. 1987. *Strah na zapadu I–II*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.
- Devereux, Georges. 1992. *Ogledi iz opće etnopsihijatrije*. Zagreb: Naprijed.
- Jung, Karl Gustav. 1996. *Alhemijske studije*. Beograd: Atos.
- Knežević, Anto. 1988. *Filozofija i slavenski jezici*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Leže, Luj. 2003. *Slovenska mitologija*, Beograd: Bonart.
- Loma, Alesksandar. 1999. „Mitski koreni filozofije“. *Lucida intervalla* 8–9 (2–3/): 1–38.
- Лома, Александар. 2004. „Димом у небо“. *Кодови словенских култура* 9. Clío: 7–64.
- Лома, Александар. 2010. „О словенском рају“. *Годишњак катедре за српску књижевност са југословенским књижевностима* V: 143–153.
- Morin, Edgar. 2005. *Čovjek i smrt*. Zagreb: Scarabeus-naklada.
- Раденковић, Љубинко. 1996. *Народна бајања код Јужних Словена*. Београд: Просвета, Балканолошки институт САНУ.
- Rode, Ervin. 1991. *Psyche, Kult duše i vera u besmrtnost kod Grka*. Sremski Karlovci–Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Станишић, Вања. 2006. *Увод у индоевропску филологију*, Београд: Чигоја.
- Strathern, Endrju. „Čuvati telo u duhu“. *Kultura: Antropologija tela 105/106*. Zavod za proučavanje kulturnog razvitka: 44–59.
- Толстая С. М. 2008. *Пространство слова, Лексическая семантика в общеславянской перспективе*. Москва.
- Чајкановић, Веселин. 1973. *Мит и религија у Срба*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Чајкановић, Веселин. 1994. *Стара српска религија и митологија*. Београд: Српска књижевна задруга, Београдски графичко-издавачки завод, Просвета, Мартеноно.

Речници и енциклопедије

- Bezljaj, F. 1977–2005. *Etimološki slovar slovenskega jezika 1–4*, Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Караџић, Вук Стефановић. (1918) 1985. *Српски рјечник*. Београд: Просвета–Нолит.
- РСАНУ: *Речник српскохрватског књижевног и народног језика* (1959–). Београд: Српска академија наука и уметности, Институт за српски језик.
- Skok, Petar. 1971–1988. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* (I–IV). Zagreb: JAZU.
- Толстој, Светлана М. и Љубинко Раденковић (ред.). 2001. *Словенска митологија, енциклопедијски речник*. Београд: Zepet Book World.

Извори

- Карацић, Вук Стефановић. 1985. *Етнографски списи о Црној Гори*. Београд: Просвета–Нолит.
- Карацић, Вук Стефановић. 1853. *Српске народне приповијетке*. Беч http://www.rastko.rs/knjizevnost/vuk/vkaradzic-price_2.html
- Карацић, Вук Стефановић. 1845. *Српске народне пјесме*, Беч. http://www.rastko.rs/knjizevnost/vuk/vkaradzic-pesme_II.html
- Карацић, Вук Стефановић. 1870. *Српске народне приповијетке*. Беч. http://www.rastko.rs/knjizevnost/vuk/vkaradzic-price_3.html

Стари текстови

- ARIST. DE ANIMA: Aristotel. 1996. *О души. Наговор на филозофију*. Zagreb: Naprijed. Библија или Свето писмо старога и новог завета. превели Ђуро Даничић и Вук Карацић. Ljubljana: ČGP Delo.
- HERACLITUS: Heraklit. 1985. *Fragmenti*. Beograd: Grafos.
- OMERUS, ODYSSEY: Хомер. 1997. *Одисеја*. Нови Сад: Матица српска.

Ivana Bašić

The Spiritual Body – Concept of the (Slavic) Soul (II)

This work analyses the concept of the soul in the Slavic and the Serbian cultures in the context of general views on soul and concludes that the dual conception body-soul did not exist in the pagan Slavic world picture. It was developed in Slavic and Serbian culture along with the acceptance of Christianity, while the earlier, pagan culture held in a higher esteem the notion of the vegetative and emotive soul, closely related to the body and the idea of free soul – man’s double, who, nevertheless, implies a certain, although immaterial and not always apparent embodiment (“spiritual body” – ‘telo duhovno’). The iconicity of the lexeme ‘duša’ rests upon the opposition visible-invisible, which is reserved for the vegetative or organic soul, while the free soul depends on the opposition material-immaterial. The difference in the iconicity of the lexemes ‘duša’ (“soul”) and ‘duh’ (“spirit”) – although both stand in an etymological relation to ‘dah’ (“breath”), ‘disati’ (“to breath”), ‘duvati’ (“to blow”) – lies in the fact that ‘duh’ is conceptualized as a divine breath, ‘sila duhovna’ (“a divine force”), which can be individuated in part, but which maintains the characteristics of its divine or demonic origin and is related to the intellect and the will, elements of air and fire, while the ‘duša’ is individuated and linked to “lower” levels of human being – bodily functions and sensitivity related to the element of water.

Key words:

concept of the soul, lexical iconicity, Slavic culture, ‘duša’.

Петрија Јовичић

Етнографски институт САНУ, Београд

petrija.jovicic@ei.sanu.ac.rs

Од „жене са дететом“ до „странкиње“ – феминистички пројекат Надежде Петровић*

Почетком 20. века сликарке у Србији су, пратећи модерне европске уметничке токове, постале предводнице у преношењу авангардних идеја. Женско уметничко стваралаштво постаје предмет оштрих критичарских осврта, или бива занемаривано од стране уметничке критике и потпуно маргинализовано. Стваралаштво Надежде Петровић и његова рецепција указују не само на индивидуални развојни пут уметнице, већ и на проблем женског ликовног израза.

Кључне речи:

антропологија
сликарства,
'женска уметност',
феминистички
пројекат, визуелни
наративи,
друштвено-културни
конструкти, Надежда
Петровић.

Почетком 20. века у Европи долази до продора женског стваралаштва у сфери различитих ликовних кретања. Уметнице углавном приказују 'залеђену стварност' жене – у којој је она потчињена циљу испуњења мушких потреба, кршећи при том утемељени патријархални кодекс, који се разоткрива као више или мање прикривен мизогини закон. Ово одвајање од традиционалног оквира коме уметнице припадају није представљало потпуни раскид са традиционалном средином из које потичу, већ је најпре било *предлог* алтернативног и авангардног иступа који промовише нови модел егзистенције, еманципације и брехтовског "рефункционализовања", којим би се жени обезбедио тоталитет бића. Преиспитивање традиционалних представа о 'додељеним' улогама — 'идеалном' мушком и 'непотпуном' женском — започињало је као покушај уметничког тумачења сопственог положаја и разумевања личног искуства друштвене маргинализације.

-
- Текст је резултат рада на пројекту бр. 47016: *Интердисциплинарно истраживање културног и језичког наслеђа Србије. Израда мултимедијалног интернет портала „Појмовник српске културе“*, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Новим начином приказивања из женске визуре, уметнице богате ликовни и културни корпус. Визуелни наративи, одређени друштвеним начелима рода, указују на архетипске представе, идеолошке конструкте и културне симболе (маскулине и феминине), те постају носиоци различитих латентних значења, важних у изградњи и конструкцији родних односа у историјском и друштвено-културном контексту. Неуклапање у постојеће, чврсто утемељене пиктуралне парадигме расветљава и наглашава идентитет и оригиналност уметница, упркос покушају хегемоних структура да их задрже на маргиналној позицији, уз бескрајно величање мита о мушком универзалном уметнику који ствара праву структуру уметности (James Clark, 1984)¹.

Феминисткиње настоје да ублаже несклад у текућим праксама производње субјекта, да успоставе институције и моделе живота у којима егзистирање једних не изискује потискивање свих других. Хуманистичка парадигма израђује се најпре на темељу традиционалних тема, укључујући обавезу уметника „да делују на друштво и да га гурају ка напретку“ (Max Kozloff, 1970). Према историчару уметности Тимоти Ц. Кларку, то је било „време у коме уметност и политика не измичу једна другој“.² Заправо, њихова повезаност се показује као изузетно битна, јер феминисткиње ликовно стваралаштво примењују као средство у борби за остварење политичких циљева. Модерна уметност улази у жучне сукобе са начелима традиционалне уметности, која је непрестано продирала и израњала из новонастале подлоге модерности.

И српске уметнице с почетка 20. века настојале су повезујући интернационални и национални карактер, уметнички и политички ангажман, да пронађу равнотежу између модерног индивидуализма и патријархалног колективизма. Стваралачко решавање ових питања, значајних за целокупну европску уметност прве половине 20. века, као и новине у коришћењу формалних уметничких средстава, учинило је да дела наших сликарки постану значајне прекретнице у националној уметности.

Иако су оствариле значајан сликарски опус, о појединим српским уметницама се тек у скорије време стидљиво појављују појединачно реализоване монографије. Крајем 20. века уважавање је суштински добила само М. Павловић Барили, тек након своје смрти, и то захваљујући не само тематици дела, већ и ангажованости њене мајке. Дела Надежде Петровић, Зоре Петровић, Косе Бокшан, Зоре Петровић такође су накнадно вреднована, и то најчешће уз присуство других (мушких) аутора,³ што потврђује да је патријархални

¹ Тимоти Ј. Кларк у свом делу *Слика модерног живота: Париз у уметности Манета и његових следбеника* даје исцрпан преглед друштвеног структурирања полних разлика, митова модерности насталих у Паризу, као узрок нових друштвених односа и нових вредновања сликарства (модернизма).

² Кларков цитат одсликава кохерентну временску променљивост, заправо време када се и уметност и политика ланчано надовезују својим активностима. Визуелни прикази уметника постају парадигма за услове под којима уметност и политика делују узajмно, следећи једна другу.

³ Расветљавања историјских података о присутности жена у пољу уметничког стваралаштва

вредносни систем већи значај увек додељивао мушкарцима, док је улога жене, као неприметне и безначајне, остајала у другом плану (Kris, Kurz 1934).

Стваралаштво и живот Надежде Петровић⁴ добро илуструју уметнички ангажман и судбину српских сликарки с почетка 20. века. Њен сликарски опус настајао је у време европских превирања и обликован је под утицајем ликовних стремљења, као што су импресионизам, експресионизам, поентилизам и симболизам.⁵ Композиција, колорит, употреба светлости, студиозно трансформисање традиционалних поступака и начин студијског приступа моделу и слици најављују 'излазак' Надежде Петровић из приватних у јавне просторе. Главно усмерење и преокупација уметнице је да слику не реализује као самодовољан универзум, већ као тренутак дешавања пролазне сценске представе, којој посматрач присуствује (Heinrich Wölfflin).⁶ Њена стремљења захтевају радикалне рестаурације у стваралаштву, што се разуме као угрожавање темеља укорене не реалистичке традиције, те наилази на негодовање институционализованог академизма.⁷

Надежда Петровић ствара најпре у Чачку – изразито традиционалистички оријентисаној средини, на маргини радикалних промена.⁸ Подстакнута потом

образложена су критичким дискурсима и праксом историје уметности, која објашњава шта је то што је спувало проходност женског стваралаштва у ликовно-естетски корпус (Parker, Pollock 1981: 38).

⁴ Надежда Петровић (1873–1915) је рођена у Чачку. Била је најстарија кћерка од деветоро деце председника пореске управе Димитрија Мите Петровића и учитељице Милеве Зорић. Прва сазнања о сликарству стекла је од ујака Светозара Зорића. У њеном стваралачком опусу разликујемо четири периода: *минхенски* (1898–1903), *србијански* (1903–1910), *париски* (1910–1912), *ратни* (1912–1915). Сликара је била и критичарка и револуционарна активисткиња (в. Катарина Амброзић, Надежда Петровић 1873–1915, у *Надежда Петровић*, Музеј савремене уметности, Београд, 1973).

⁵ Према мишљењу Лазара Трифуновића, уметница припада другој генерацији српског модернизма, која уводи пленеристичко-импресионистичка схватања у поље ликовног израза. Остали представници ове генерације су: Бранко Поповић, Коста Миличевић, Милан Миловановић, Моша Пијаде и други. Школовали су се на бечким и минхенским академијама, са центром интересовања за људски лик, а за највећим подстицајима трагају у Паризу, центру разноврсних уметничких преплитања и стремљења (в. Лазар Трифуновић, *Српско сликарство 1900–1950*, Нолит, Београд, 1973).

⁶ Heinrich Wölfflin, *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst*, pp. 21, 136; F. Bruckmann A. –G, München, 1929.

⁷ Катарина Амброзић, *Надежда Петровић 1873–1915*, у *Надежда Петровић*, Музеј савремене уметности, Београд, 1973, 7–10.

⁸ Прва сазнања стиче од свог ујака –учитеља сликања. Касније школовање наставља под стручним надзором словенца Антона Ажбеа (1862–1905), у његовом атељеу у Минхену. Затим прелази у атеље Игора Грабара, који слика у импресионистичком маниру. Сусрет Надежде Петровић са Словенцима Грохаром, Јамом и Јакопичем потврђује њен рад у пленеру, који успоставља истинит дијалог са природом, откривајући јој истиниту и аутентичну смелост, „без жеље за допадљивошћу и празним ефектом“ у сликању са усмерењем у правцу модерности. Друга фаза *минхенског стваралаштва* одликује се искуствима пленеристе Минхенске академије Јулијуса Екстера (1863–1934), са чијим сликама њене слике имају доста сродности. Касније настале Надеждине слике биле су у духу Барбизонске школе (представници Барбизонске школе теже да „проникну у расположење природе“) одликују

Ажбејевим препорукама, уметница слика потпуно слободно и сигурно, пастуозним намазима боја. Дугим динамичним и енергичним потезима гради кроки форме, без идеје о допадљивости. Прва академска искуства и сазнања о сликарским поступцима које усваја постаће потом основна обележја ликовне поетике Надежде Петровић. Уграђујући неисцрпни стваралачки интегритет у остварење сопственог ликовног опуса, одупире се класичној естетици и класицизму уопште, потребама и укусу публике.⁹ Фрагменти етнолошко-амбијенталних карактеристичних тема и портрета концизно показују превазилажења културалног склопа у коме је уметница формирала свој уметнички израз, а који је формиран по узору на европски ликовни естаблишмент (Сезан, Ван Гог и Гоген). Користећи искуства „геометријског, структуралног и површинског погледа на свет, експресионистичком енергијом и чистим интезитетом боје, одриче се захтева универзалних начела, прихватајући максималну слободу и индивидуалност.“¹⁰

Успостављајући вредност уметничког дела у духу савремених стремљења, Надежда Петровић у Србији наилази на негодовање колега сликара, који њено стваралаштво коментаришу као „наивно“, „примитивно“, занемарујући и не признајући њену уметничку индивидуалност.¹¹ Један од разлога таквих реакција била је и њена сликарска реконструкција традиционалних односа, веровања и понашања у хијерархији односа полова, те указивање на асиметричне елементе доминантне мушке хегемоније реториком симболичких искустава. Због тога се стваралаштво младе уметнице, иако у сагласности са авангардом европског сликарства, отежано развијало, уз непрекидна оспоравања и неприхватања традиционалне средине у којој је стварала.

Надежда Петровић исказује свој дефинисан идеолошко-естетски став, супротстављен кодексима патријархага не само сликарским радом, већ и текстовима о модерном сликарству, организовањем ликовних колонија и јавним изношењем авангардних и револуционарних схватања. Она отвара и највећи женски митинг, одржавши изузетан говор о буђењу свести и остварењу националних идеала и циљева. Оснивањем „Кола српских сестара“, а затим „Одбора Српкиња“, Надежда Петровић шаље апел, позива на сарадњу и расправу

их широки потези, динамична фактура са високом пастом до рељефности, смели колоризам (в.Катарина Амброзић, *Надежда Петровић 1873-1915 у: Надежда Петровић*, Музеј савремене уметности, Београд, 1973, 8–24).

⁹ Ибид., 41.

¹⁰ Ибид., 42.

¹¹ Критика коментарише: *Чуде се смелости уметнице и приређивача изложбе (...) Може госпођица имати дара, може она постати и славном уметницом, али све што је изложила мене буну, и мој суд гласи: не ваља* (в. Г. П. Ив. сликарске изложбе, Нова Искра, 1906). Једино је критичар Богдан Поповић износио супротна, стидљива мишљења о ликовном опусу уметнице, са дозом одређеног разумевања: *Публика се смејала, нарочито сликама уметнице Петровићеве (...) али (...) публика се исто могла тако смејати и вештаку чија би техника била необична (...) показала је да ипак није без дара и њене намере су увек уметничке (...)* *Надежда није ишла 'за' временом већ 'са' временом* (Богдан Поповић, Прва југословенска уметничка изложба, СКГ, 1904, књ. XIII, стр. 231).

(о питањима националног карактера) „савезе жена“ са свих страна.¹² Њен став и наступ, појављивање у мушкој гардероби – све то искорачује из стандардних оквира традиционализма, патријархалних норми и ограничења.

Као илустрација феминистичког ангажмана Надежде Петровић у уметничком изразу могу добро послужити три слике из различитих фаза њеног стваралаштва. Прва од њих је *Жена са дететом*¹³ (уље на картону, 65x47 цм, вл. Уметничка галерија „Надежда Петровић“, Чачак). У полуфронталном положају, преко целог средишта платна, простире се портрет жене са дететом (у првом плану), који начином решавања и схватања површине приказа, те дугим вертикалним потезима, указује на рађање нове сликарске поетике, са елементима модерне ликовне реалности. Маркиран је у виду експресионистичких решења, портретског крокија, драматично одвајајући лик од позадине путем контуре и боје, без примене просторне дубине. Уметница проналази начин да кроз садржајно минимализовану композицију материнске нежности и брижног уважавања укаже на битан моменат маргинализације и инфериорности жене у друштвеној стварности. Позадина у духу осиромашене декоративне арабеске, са широко бојеним површинама, остаје занемарена и без дубине, као мање важна. Ослобођањем призора од сувишних елемената (накићености и женске лепоте), који би наводили ишчитавање на супротну страну или упућивали на еротичност женског тела, остварује се идеја унутрашњег психолошког описа. Уметница не види детаље, заправо – не жели их, намерно их изоставља, јер детаљи сметају, постају баријера у бележењу психолошке истине. Уравнотежено грађена површина појачава утисак издвајања фигуре из реалне стварности и, да би се што боље сагледао нови модел жене. Визуелни приказ брзо прераста у теоријски и аналитички модус, укључујући нове карактеристике, различите од карактеристичних појавности тела жене. Сигурни, брзи и дуги потези четке, изразит колорит сведен на готово основне боје (црвена, плава, жута, браон, бела оштро супротстављена сударима црне) истичу чврсто, кошчато и скоро демонски драматично лице. Тема, форма, колорит и светлост – као и експресионистички елементи слике – потпомажу бележењу унутрашњег света жене. Уплитање метафизичког и реалног доноси симболичку поруку о мистерији маргинализованог женског тела које, ’ућуткано’ и ’усељено’ у грубост и патњу, бивствује у сфери андроцентричних артикулација. Успостављањем пиктуралних и симболичких форми, са елементима и карактером патријархалних животних

¹² *Сећа се Надежда Петровић почетка свог национално-патриотског рада – учинила су да сам одлучила да што пре сазовем неколико интелегентних жена, изложим им потребу рада и план по коме би се приступило енергичн м раду (...)* Из сачуване документације, Народни музеј, Документација Надежде Петровић, Београд, из *Надежда Петровић*, Музеј савремене уметности, Београд, 1973, 26. Приложени садржај јасно упућује на активистичке ставове младе уметнице, која муњевито иде испред свог времена, реагује на грађански свет, извештаченост, нетачност и друштвене мане. Н. Петровић се родила и развијала као смела револуционарка, способна за остварење новог друштва у коме се позиција жене битно мења. Уметница свесно наглашава ексклузивни бунт потчињене жене у кругу присутне мушке доминације.

¹³ Композиција *Жена са дететом*, припада периоду *србијанског опуса* (1903–1910).

начела, посредством социокултурног концепта женскости, указује се на тежак положај и занемарену улогу жене. У тематско-мотивском погледу, визуелна композиција представља архетипски портрет непознате српске жене са дететом, намећући поређење са многобројним приказима Богородице са Христом. Заправо, уметница традиционалном тематиком (жене као божанства, богиње-мајке итд.) деконструираше и разграђује стереотипну конструкцију (лажних задовољстава и среће на лицима жена), као битну у изградњи сопственог и иновативног модела жене, представљајући је баш онаквом каква и јесте – понижена и намучена. Експресивна моћ боја наглашава меланхолично стање, тугу, страх и патњу.

Визуелни наратив *Жена са дететом* треба према нормама патријархата да означи простор породичног дома, јер поседује елементе (мајку и дете) који указују на породичне обавезе жене, на дужности везане за материнство, кућне послове и на домаћинство. Затечени и донесени опис искустава морализоване жене, супруге и мајке, њене младалачке свакидашњице, губи се и бива поништен у чврсто моделованом и огрубелом лицу. Патријархат је детерминише као робињу, средство, јер је мушкарац директни уживалац благодети и забаве, док је „жена средство размене у трансферу мушке производње” (Маркс-Енгелс, 1924). Чињенице указују на то да жена у једном тешком тренутку са благо отвореним и истуреним устима на болном, мршавом и кошчатом лицу грчевито жели нешто да изговори, али се тај моменат одлаже и забрањује, јер је положај тела кочи и ономогућава да крене даље. Последњи атом њене снаге изриче молбу или вапај да је већ сувише уморна и исцрпљена од потлаченог и израбљујућег свакодневног живота и да жели промену.

Поглед модела усмерен је ван фокусне тачке посматрача, наизглед незаинтересован за дијалог са посматрачем. Жена гледа на доле и тиме сугерише животкојијепрати. Поглед жене сведочи о непрестаној ’забрани’ и ’потискивању’ да слободно посматра и успостави слободну комуникацију, јер патријархални кодекси упућују да су жене – објекти погледа, а да су мушкарци ти који гледају (ТамарГарб).¹⁴ Уметница приказану жену ипак награђује субјективитетом – иако не гледа у посматрача, она крајичком ока посматра простор испред себе. Својим ставом (чврсто грађена форма жене) она даје до знања да не жели више понижења којима је била изложена. Изостављање мушкараца из типичног породичног модела само је наговештај њеног личног утемељења, јер жели да поништи патријархат који јој додељује улогу другог реда.

Жена брижно држи и храни мало дете, персонификајући чедност и „праве“ вредности. Интерактивни контакт мајке и детета може се тумачити као ауторкин визуелни симулакрум амбивалентних сећања, која мајку, са једне стране, враћају на задовољство и уживање у детету, док, са друге стране, указују на одустајање од патријархалних начела, која у стваралаштву Надежде Петровић постају само искуствени елементи у надоградњи нових схватања. Мајка стидљиво и бојажљиво покушава да посредством детета – јер је дете носилац моћи којој се

¹⁴ Tamar Grab, Francis Francina i dr, *Modernity and Modernism*, Yale UP, London, 1993.

мајка потчињава – оствари своју моћ (укине идеолошку стратегију разликовања), коју не поседује и која јој се традиционално не додељује. То је мајчина молба да кроз обраћање детету искаже своју жељу.

Надежда Петровић на тај начин демонстрира родну диференцијацију, постајући претеча постмодернистичких 'ослобођених', нефиксних идентитета и деридијанске деконструкције. Дете, које је чврсто привијено и још увек *зависно од мајке*, једним широм отвореним оком посматра 'гледајућег' (посматрача), потврђујући да већ има предиспозиције за стицање моћи које су неупоредиво значајније од оних које поседује његова мајка. Сталоженост детета и мирноћа док га мајка доји јесу елементи узајамне повезаности жениног 'прекорачења', премошћавања, њен могући улазак у просторе фиксних идентитета, у којима се њена присутност занемарује. Мајка дететом обезбеђује себи моћ коју не поседује, а коју ће *имањем* детета остварити, јер путем фетишизације детета остварује своје жеље и реализује моћи које су јој иначе недоступне.

Насупрот *Жени са дететом, Портрет Косаре Цветковић*¹⁵ (уље на картону, 44x32,5 цм, вл. Народни музеј) указује на јасно успостављене промене и прелаз из традиционалног у модерно. Уметница не гради портрет Косаре Цветковић као портрет „универзалне лепоте“¹⁶, који ће бити објекат мушког погледа и уживања. Модел је, напротив, смештен у свет готово механичке тврдоће и крутости. Позадина прелази у први план, а уместо аналогije између форме и садржаја на површину излази мрежа стварних, комплексних односа који их повезују. Посматрачу је омогућено да завири у амбијент „женског простора“, али не оног непосредно видљивог, већ симболичког простора у коме се обележава положај жене у друштвеној пракси. Сликарка упадљиво наглашава изолованост фигуре. Фризура, грађански костим и сведеност детаља указују на то да је реч о жени из високог сталеза. Одсуство комуникације, смерност и покорност представљају глорификоване женске врлине, међутим, двозначност њеног погледа доноси недоумицу – он може бити израз неодлучности и бојажљивости, али и поглед који као да пролази кроз посматрача.

Посматрачу се, заправо, намеће питање да ли се жена овде презентује као објекат изложен погледима других, или и она ипак може поседовати сопствени субјективитет. Наизглед потпуно уобичајена, фигура љупке жене у благо повијеном ставу издвојена је од окружења и уметнута у свет имагинације, чиме стиче своју моћ. „Брисани“ позадински простор је недозвољени (мушки) простор, празан папир који чека ново уписивање, потпуно различито од претходног. Њен поглед и благо повијени став откривају присутан страх због искорака у могуће промене. Прерушена и позиционирана у празном простору, она бива ослобођена притиска брачне институције и послова домаћинства, те

¹⁵ Београд, слика припада *србијанском периоду* (1903–1910).

¹⁶ Универзална лепота, тумачена на кантовски начин, подразумева непрестано и неисцрпно умножавање лепоте као симбола моралности. Тиме се указује на присуство жене као вечитог објекта мушких посматрања и уживања, чиме су друге улоге жене онемогућене или забрањене (в.И. Кант, *Критика моћи суђења*, прев. Н. Поповић, Београд, 1991).

постаје економски независна, чиме успоставља ново социокултурално тело које се развија у свом сопственом 'немању'. Настали портрет је транспоновано *друго*, које у себи свесно или несвесно садржи одлике ауторкиних субјективних виђења.

Слика *Ксенија* (уље на картону, 22,4x17 цм, вл. Спомен-збирка Павла Бељанског, Нови Сад, Париски период 1910–1912) рађена је у стилу недовршеног приказа, моделованог кроки лакоћом, летимичним и „нервозним” наносима боје. Без икаквих накнадних улепшавања, реализовани портрет позициониран је у први план урбаног позадинског простора. Уметница разоткрива *поглед* којим се опредмеђује женска позиција *посматране*, узвраћајућу посматрачу погледом модела који га посматра као себи једнаког.

У контексту родног дискурса, а ускладу са идеологијом симболичке политике, жена у грађанском костиму постаје субјекат који се разилази са утемељеним ставовима друштва, ослањајући се на сопствено мишљење, различито од идеја о универзалној лепоти. Без страха и ограничења, она истражује својим погледом, који није више усмерен у празно или неку сасвим безначајну тачку кретања. Смела тоалета жене, грађански прерушене, 'откривене' и изложене свакодневним погледима на јавним местима, потврђују њен положај и друштвени статус. Она сада слободно корача 'мушким' просторима и самоуверено посматра. Изговорено метафоричним језиком психоанализе – жена на овој слици као да самосвесним погледом и ставом преузима моћ мушкарца, чиме призива мушки страх од кастрације. Обучена у костим јавне и сталешке моћи (атрибути фалуса), скопофиличним погледом пројектује читаву 'навалу' склоности повезаних са показивањем (нарцизам и егзибиционизам). Њен 'излазак' из породичног дома је њен излазак из патријархата, из традиционалних окова који су је притискали, али и истовремени улазак у „мушки“ модел.

Појава жене у јавном простору предочава поруку о наступајућој опасности чији је предводник авангардна жена, гост у мушком свету, или – странкиња (*xenia*)¹⁷. Износећи своју дубоку интиму целом свету, непосредно и неконвенционално, не обазујући се ни на каква стилска, техничка и друштвена одређења у урбаном призору, жена исказује самосвесност на јединствен и искрен начин. Портрет се не односи на одређену женску особу, коју је посебно требало глорификовати, већ је конструисана визуелна представа о новој жени, оној која својим постојањем конотира дискурс новоуспостављених детерминација, избегавајући свако утемељење и универзалност.

Визуелна представа носи нове симболичке, репрезентативне мизансценске позе елитне жене – Ксеније, као представнице и предводнице свих „пробуђених”, образованих жена. Ксенија је жена препорученог стила одевања, употпуњена припадајућим друштвеним статусом и улогом. Својим ангажманом, без сумње и задршке износи концизну идеологију. У ставу мирног расположења и строгости монахиње, *Ксенија* у себи носи потиснуте жеље. Костимирањем жена

¹⁷ Реч *xénos*, окарактерисана као 'гост' код Хомера, доцније постаје напросто 'странац' (в. Емил Бенвенист, Речник индоевропских установа, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 2002, стр. 61).

премошћује и прекорачује гранични прелаз из старог (патријархалног) у ново (модерно), из приватног у јавни простор, успоставља одговарајући друштвени статус у сфери мушке доминације. *Ксенија*, ослобођена патријархалних норми, креће се отвореним јавним просторима, који су јој били ускраћени. Њена строга одећа је одећа жене која се прерушава у костим јавне моћи, прикривајући своје нужно нарцистичко јавно показивање (егзибиционизам). Гестуално-фацијални покрет обрва појачава утисак сигурности и слободног посматрања, нос као стрела стреми врхом ка уснама, указујући на поруку 'презира' коју жена упућује.

Док су Веласкез, Климт, Енгр, Матис¹⁸ и многи други презентовали жену као објекат еротске жудње, модел Надежде Петровић затечен је у природном положају, без грча и заводничке извештачености. Њен модерно кројени шешир, капут са потпуно изостављеним декоративним елементом, закопчан до грла, са предимензионираном машном која занемарује и прикрива косу (један од еротских симбола) откривају способност уметнице да укаже на 'тајни објект' жудње. Машна представља одустајање од традиционалног костима, истиче њену радикалну модерност. Креација костима је симбол животног *креда* самоостварене уметнице, којој маскирање у неког *другог* омогућава да се креће у 'забрањеном' јавном простору и промовише нову културну и друштвену идеологију. Главна актерка постаје креаторка свога изгледа, прилагођеног модном тренду, који је одређује као припадницу актуелне класе склоне радикалним променама, због којих је често схваћена као ексцентрична.

Њена појава у градском пејзажу има пропагандно-репрезентациони карактер, указујући на новонастале обрасце друштвене моћи, статусне симболе властитог женског утемељења – онога што би желела да буде, али оно што још увек није. Истражујући сопствене могућности, уметница се одриче устоличеног затвореног система патријархалне културе и култа традиционалних норми представљања женскости, те поставља питање о вредности и поштовању жене у свету мушке хијерархије. То је симболични приказ жене лишене емоција, наглашене строгости, дистанцираног погледа, која захтева просторе нових потврда. Лик жене је симбол 'искорака' и прекорачења из оквира алтернативних традиција (које су их ограничавале и кочиле њихово деловање у пољу друштвених промена) у сферу поседовања институционалног образовања, које позитивно утиче на женску 'аг्रेसију' и охрабрује је у остварењу нових женских начела.

Жена својим уласком у град, својим мешањем са осталим припадницима полно-родних различитости и друштвених слојева, руши устаљено традиционално мишљење које је принуђује на ограничено кретање. Симболичким „изласком из куће“, изложена јавности, она улази у непознати и опасни простор мушкараца, који за жену значи сусрет са морем непредвидљивих ризика. Брисани простор између портретисане жене и градског пејзажа у складу је са схватањима визуелне уметности и културе. Потискујући градски пејзаж у трећи план, сва пажња се усмерава и фокусира на портрет који потенцира опскурну реторику радикалне

¹⁸ Дијео Веласкез, *Инфанткиња Марија Тереза* (1652), Густав Климт, *Портрет Фрице Ридлер* (1906), Енгр, *Госпоња Моатезије* (1856), Матис, *La dame en blue* (1937).

женске идеологије.

Заправо, празан простор око ње је простор скривене мушке доминације, који је 'опомиње' на ограничену слободу, кочи, и својом латентном величином промовише стално присутну контролу. 'Невидљиви мушкарац' покушава да је задржи у свом простору поседовања, потврђујући своје моћи. Дозирано јој уступа 'моћ' гледања, а при томе јој ускраћује и ограничава могућност интензивног посматрања.

Пољуљани традиционални оквир покреће питање односа посматрача изван оквира слике и приказаног портрета Ксеније, којој је додељена улога активног посматрача и која успоставља трансцендентни дијалог, рушећи баријере традиционалних мишљења и Бергерове обрасце гледања – који наглашавају пасивну улогу жене, тврдећи да „жене посматрају баш онако како их други гледају“ (Џон Бергер). Жена овде остаје изложена и доступна гледању, али и сама постаје посматрач. Њен поглед, који фокусира невидљивог посматрача, постаје алгорија одсутности као притајеног присуства *другог*.

Визуелним наративом ауторка омогућава излазак из породичног дома, ослобађање вечите иманенције 'унутрашње вештице', позив на 'неумерена понашања', 'откаченост', 'извртност', ослобађање из саме себе – при чему се 'изласком из себе' постаје *друго ја*.¹⁹

Њена унутрашња крутост и непокретност тела говори о томе да је још увек увезана у невидљиве окове мушкарчеве моћи, која је обавезује на покорност, не дозвољавајући јој слободно кретање. Ипак, њено позиционирање у централни део слике сугерише успостављање сопствене доминације над мушкарцем. Уметница нуди погодан субјекат из савременог живота и модерног окружења, карактеристичног за урбану културу. Друштво у коме она егзистира и делује уводи је у игру амбивалентних дешавања, која је истовремено оспоравају и одобравају. Визуелним призором у духу Барбаре Кругер, уметница се супротставља друштвеној стварности тиме што дозвољава жени да се сопственим погледом супротстави погледу мушкараца и нађе у положају новонасталог субјекта, који погледом остварује виђење и моћ.

Надежда Петровић радикалним искоракм прекорачује конвенционални начин гледања жене са становишта мушкараца, јер овде жена спекуларно заводи посматрача и одводи га на странпутицу, прикривајући стварни циљ. Визуелни приказ потискује и руши традиционално конституисани оквир виђења (у коме је мушкарац субјекат, а жена – објекат), указујући на пројектованог посматрача изван слике и женин поглед који припрема успостављање дијалога. Бинарна опозиција приватно – јавно такође бивају нарушене, приватност „женског“ погледа прелази у јавни, спољашни простор, у коме „бити виђен“ прераста у акт слободног посматрања.

Измењена реторика погледа нарушава хијерархију полова, сведочећи о самосвесној жени, која на друштвену стварност гледа отворено и директно, без

¹⁹ Више у Мирослава Малешевић, *Женско*, Српски генеалогски центар, Београд, 2007, 75–85.

страха и збуњености. Уметница наглашава да жена више није у улози 'жене-предмета', објекта мушких воајеристичких побуда. Жена постаје главни актер сценског призора, са активним ставом, равноправно учествујући у извођењу једног јавног чина.

Стварајући у време успостављања нових социокултурних односа на лествици мушко – женских детерминација, Надежда Петровић није желела да бежи од проблема, већ најављује и „наваљује” на отворен и непосредан начин, износећи свој космополитизам, жељу за независношћу и одбојност према универзалним идеологијама. Визуелни наратив отвара могућност изналажења *другог*, које ће кроз лик осавремењене градске жене остварити жељени идентитет, лишен диференцијација.

Насупрот осталим, претходним визуелним приказима у опусу уметнице, *Ксенија* је одраз грађанске репрезентативне композиције, израз стваралачког субјекта, презентација самосвесне жене, позициониране у отворени јавни дискурс. Портрет Ксеније може се упоредити са митолошком Артемидом: нова Артемида у грађанском костиму својом психолошком одлучношћу остварује самосвестан женски став, потврђује сопствену доминацију, оправдава улазак у просторе резервисане за мушкарце. На тај начин слика постаје критичко оружје у испољавању спутаваног духа, суштински обележено феминистичком парадигмом која конституише и утемељује идентитет 'нове жене'.

Уметност Надежде Петровић својим радикалним ставом превазилази баријере патријархата и традиционалног мишљења о жени као објекту, које утемељује мушки дискурс. Она најпре наступа из позиције друштвено маргинализованих, да би постепено и двосмислено наговештавала појаву „нове жене“, те коначно дошла до њеног авангардног модела, који доноси читав низ метафоричних и идеолошких значења.

Ликовно стваралаштво Надежде Петровић мапира мозаик инкорпорираних фрагментарних позиција жене у некадашњем, али и у садашњем друштву. Жена још увек тешко егзистира, јер делује у пољу преплављеном прикривеним патријархалним кодексима угњетавања. Она је и даље позиционирана као „други пол” (Симон де Бовоар, 1982) и као „погрешно тело”.²⁰ Заправо, историја културе, коју су углавном писали мушкарци, исказује се као „перманентни потискујући рат”, који феминизам својим активизмом покушава да укроти и обузда, али и да помери из сфере приватног у сферу јавног живота²¹.

Сликарски и друштвени ангажман Надежде Петровић указује на недосегнути

²⁰ Наоми Волф каже да ако су „(...) женска тела и сада и увек била погрешна, док су мушка била уреду, онда су и жене погрешне, а мушкарци нису“. Она истиче притисак који се врши на жену како би се наша у позицији потчињене и зависне, при чему се „дијета” разоткрива као „најмоћнији политички седатив” у женској историји, који смишљено поткопава њено самопоуздање и самосвест. Опесивно размишљајући и старајући се о лепоти сопственог тела, жена несвесно подржава мушку надмоћ и ауторитет (Wolf 1992: 197).

²¹ Приватни живот је углавном установљен обичајима и традицијом као природним детерминантима, које подразумевају потпуну маргинализацију жена у сферама друштвеног живота, док се јавним сматра оно што детерминише и обликује модел приватног живота.

феминистички циљ „растварања” патријархалне категорије ’жене’ директним супротстављањем хијерархијској подели рода и разбијањем већ утемељеног јединства, које ће потпуно побити присутно схватање да је ’субјекат’ искључиво мушко подручје и пружити прилику женама да се избаве из анонимности и изграде сопствену стваралачку и животну субјективност. Разобличавањем и довођењем у питање доминантне претпоставке о *креативности*, као и значења термина *уметник*, уметнице попут Надежде Петровић непосредно су указале на неизговорену претпоставку да језик уметности стварају мушкарци, разоткривајући однос између језика, уметности и идеологије (Gabhart, Broun 1972). Захваљујући њима, *женска уметност* постаје примећена и вреднована, чиме је покренут и процес конституисања равноправне уметности, мимо категорија „мушког“ и „женског“.

Литература

- Амброзић, Катарина. 1973. (Надежда Петровић 1873–1915), у *Надежда Петровић*, Музеј савремене уметности, Београд: 7–42.
- Berger, John. 1977. *Ways of Seeing*, BBC and Penguin Books. London–New York.
- Бовоар, де Симон. 1982. *Други пол*, књ. 2, прев. Мирјана Вукмировић, Београд: БИГЗ.
- Gardiner, J. 1977. “Women in the Labour Process and Class Structure”, у *Class and Class Structure*, edited by A. Hunt. Lawrence & Wishart: London: 163.
- Емил, Бенвенист. 2002. *Речник индоевропских установа*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад: 61.
- Kozloff, Maxs. 2005. “The Authoritarian Personality in Modern Art”, у: *Artforum*, (May, 1974), у: *Creating their own image: The History of African–American Women Artist*, Lisa E. Farrington, Oxford University Press, New York.
- Кант, Имануел, 1991. *Критика моћи суђења*, прев. Н. Поповић, Београд.
- Kris, Ernst, Kurz, Otto. 1934. *Die Legende vom Künstler: Ein Geschichtlicher Versuch*, Vienna.
- L. Comer. 1978. „Wumen & Class; the Question of Women and Class”, *Women's Studies International Quarterly*.
- Малешевић, Мирослава. 2007. *Женско*. Српски генеалогски центар. Београд: 75–85.
- Marks, Karl, Engels, Fridrih. 1924. *O Umetnosti*. Naše snage, Zagreb: 78–86.
- Parker, Roszika, Pollock, Griselda. 1981. *Old Mistresses: Women, Art and Ideology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Поповић, Богдан, 1904. Прва југословенска уметничка изложба, СКГ, књ. XIII, Београд: 231.
- Pollock, Greiselda. 1988. *Vision and Difference: Femininity, Feminism and Histories of Art*. Routledge, London.
- Tamar, Grab, Franscina, Francis, i dr. 1993. *Modernity and Modernism*, Yale UP, London.
- Трифуновић, Лазар. 1973. *Српско сликарство 1900–1950*, Нолит, Београд,
- Clarck T. J. 1973. *The painting of Modern Live: Paris in the Art of Manet and his Followers*. New York: Knopf and London: Thames & Hudson.
- Clarck T. J. 1984. *Image of the People, The Absolute Bourgeois*, London: Thames & Hudson.
- Heinrich, Wölfflin. 1929. *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst*, F. Bruckmann A–G, München: 21, 136.

Petrija Jovičić

From “Woman with Child” to “Stranger” – the Feminist Project of Nadežda Petrović

At the beginning of the 20th century in Serbia, female painters, following modern European artistic trends became leaders in the dissemination of avant-garde ideas. Women’s art became the object of sharp critique or was ignored by the critics and completely marginalized. Feminists strove to fix the imbalance in practices of subject production, to establish institutions and models of life in which the existence of ones did not entail the suppression of all others. Despite their significant opus, certain Serbian female artists are only now the subject of monographs. In the late 20th century, only M. Pavlović Barili got respect, and even that was posthumous. The work of Nadežda Petrović, Zora Petrović and Kosa Bokšan was also valued later, most often with the presence of other (male) authors, which confirms that the patriarchy always values men, while the role of women was to be unnoticeable and meaningless, always outside the focus.

In this paper the focus is on the art of Nadežda Petrović, and its reception indicates not only the individual path of the artist, but the problem of female expression through painting. By establishing the value of art in the spirit of contemporary strivings, Nadežda Petrović comes up against the outcry of painter colleagues who label her art as “naive” and “primitive”, neglecting and refusing to acknowledge her artistic individuality. As an illustration of the feminist engagement of Nadežda Petrović in her artistic expression, three paintings from different phases of her career were chosen: *Woman with child, Portrait of Kosara Cvetković and Xenia*.

Nadežda Petrović radically oversteps the conventional way of looking at women from the viewpoint of men. Visual expression represses and destroys the traditional framework of seeing (in which man is the subject and woman the object), pointing to the projected viewer outside the painting and the woman’s gaze which prepares the establishing of dialogue. Creating in the time of establishment of new sociocultural relations on the ladder of male/female determinations, Nadežda Petrović did not want to run from problems, but heralds and “insists” in an open and direct way, flaunting her cosmopolitanism, desire for independence and aversion toward universal ideologies. The art of Nadežda Petrović maps the mosaic of incorporated fragmented positions of women in former as well as in contemporary society.

Key words:

anthropology of painting, “women’s art”, feminist project, visual narratives, socio-cultural constructs, Nadežda Petrović.

By deconstructing and questioning the dominant presumption about *creativity*, as well as the meaning of the term *artist*, artists such as Nadežda Petrović directly pointed to the unspoken idea that the language of art is created by men, uncovering the relationship between language, art and ideology, thanks to them, *women's art* becomes noticed and valued, which kickstarts the process of constituting an equal art, outside the categories of “male” and “female”.

Соња Жакула

Етнографски институт САНУ
zakula.sonja@gmail.com

Животињско тело, насиље и морална паника: случај керуше Миле*

У овом раду ћу се потрудити да покажем како се у српској јавности, у контексту случаја керуше Миле, концептуализује насиље над животињама и да укажем на то како фолклорне класификације живих бића – попут дистинкције између животиња и меса (цф. Муллин 1999) – утичу на разумевање и концептуализацију насиља као феномена. Друго, потрудићу се да откријем који су то елементи овог догађаја изазвали панику у српској јавности, а који су, заправо, инхибирали развој квалитетне јавне расправе о проблему животињске патње. У том смислу, циљ овог рада је двојак – с једне стране, да укаже на то зашто је у српској јавности изостала конструктивна јавна расправа о систематском и системском насиљу над другим животињама, и, с друге стране, да укаже на оне елементе случаја керуше Миле који су довели до настанка моралне панике у друштву.

Кључне речи:

људско-животињски односи, случај керуше Миле, насиље, морална паника.

Увод

У априлу 2010. године српску јавност је уздрмала вест да је у насељу Медаковић у Београду пронађен пас коме су одсечене све четири шапе. Пас је зачудо био жив, али у веома тешком стању, а јавност је помно пратила даљи развој догађаја. Електронски и штампани медији били су преплављени прилозима и текстовима о керуши којој је наденуто име Мила, а у акцију њеног спасавања су се укључили и тадашњи граноначелник Београда Драган

* Текст је резултат рада на пројекту Етнографског института САНУ „Културно наслеђе и идентитет“ (бр. 177026), који у целини финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Ћилас и тадашњи председник Србије Борис Тадић. Проминентна медијска кућа Б92 чак је успоставила фонд „Мила“, који је био намењен сакупљању средстава за лечење несрећне керуше, али и као финансијска помоћ приликом других сличних случајева. Овај догађај је био и директан повод за оснивање посебне полиције и хитне помоћи за животиње од стране београдских градских власти. Бурне реакције које су уследиле након проналажења керуше могу се окарактерисати као морална паника, и иако су у жижу јавности довеле проблем насиља над животињама, јавна расправа о овом питању остала је недоречена и није произвела квалитетну дебату о патњи *животиња* уопште, већ се свела на афективне реакције на патњу одређених врста (конкретно, паса и мачака), с једне стране, и испразне дебате о томе да ли и у којој мери треба помагати животињама док на свету постоје људи који пате, с друге стране.

У овом раду ћу се потрудити да покажем како се у српској јавности, у контексту овог догађаја, концептуализује насиље над животињама и да укажем на то како фолклорне класификације живих бића – попут дистинкције између животиња и *меса* (cf. Mullin 1999) – утичу на разумевање и концептуализацију насиља као феномена. Друго, потрудићу се да откријем који су то елементи овог догађаја изазвали панику у српској јавности, а који су, заправо, инхибирали развој квалитетне јавне расправе о проблему животињске патње. У том смислу, циљ овог рада је двојак – с једне стране, да укаже на то зашто је у српској јавности изостала конструктивна јавна расправа о систематском и системском насиљу над другим животињама, и, с друге стране, да укаже на оне елементе случаја керуше Миле који су довели до настанка моралне панике у друштву.

Теоријски оквир

Могуће је устврдити да је у савременим (пост)индустријским друштвима насиље незаобилазна ставка у промишљању односа према животињама. Било да се ради о искоришћавању животиња у сврху исхране или забаве, о узгајању зарад крзна, лабораторијским експериментима који се врше на животињама, изловљавању угрожених врста, попут слонова, носорога и горила, зарад делова њихових тела којима се приписује магијска или монетарна вредност, или о посредном насиљу које се врши над врстама кроз уништавање животне средине, однос савремених друштава према животињама у глобалу се готово увек на неки начин прелама кроз насиље или легитимизацију насиља.

Иако у историјском смислу не представља новост, насиље над животињама је са развојем, пре свега, индустријског капитализма, али и науке, те процесима урбанизације, глобализације и, на концу, са експлозијом светске популације, добило нове, раније незамисливе облике. Ово је створило читав низ етичких и моралних проблема и питања, који су, опет, са своје стране довели до помањања различитих дискурса порицања и / или до легитимизације оваквог насиља, који су се одразили пре свега на концептуализацију категорије „животиња“, а потом и „насиља“, и – на крају – „насиља над животињама“ у западним,

индустријализованим друштвима. Будући да детаљан историјат развоја концепта „животиње“ у западној мисли далеко превазилази оквире овог рада (тима сам се нашироко бавила у: Жакула 2010), овде ћу покушати да, у најкраћим цртама, скицирам дискурс о животињама који омогућава моралну амбиваленцију према њиховој патњи и да изолујем неке од његових кључних чинилаца. Након тога потрудићу се да укажем на то по чему је случај керуше Миле одскакао од друштвено прихваћеног, односно нормативизираних насиља над животињама, да бих на крају показала како је, или пре *зашто*, овај догађај изазвао тако бурне реакције у јавности, а да није, заправо, довео до дебате о проблему животињске патње изван оквира (сасвим оправданог) згражавања над третманом паса (и мачака, лугалица).

Да бих скицирала обресе или основне чиниоце десензитивизујућег популарног дискурса о животињама и њиховој патњи, ослонићу се на неколико теоријских становишта и концепата преузетих из студија људско-животињских односа, студија науке и технологије и, заправо, дискурса бораца за права и ослобођење животиња (*Animal Liberation*).

Но, пре свега тога, мислим да је нужно скренути пажњу на један догађај који има потенцијал да потпуно промени дискурс о животињама и који може имати несагледиве последице на начине на које се о животињама мисли у савременим друштвима, особито имајући у виду чињеницу да је наука умногоме обликовала дискурс о животињама који западна друштва данас баштине (о чему ће бити речи даље у тексту). Наиме, 7. јула 2012. године је на Универзитету у Кембриџу, у оквиру Френсис Крик меморијалне конференције о свести код људских и не-људских животиња (*The Francis Crick memorial conference on consciousness in human and non-human animals*), потписана Кембричка декларација о свести (*The Cambridge declaration on consciousness*), коју су сачинили и потписали водећи светски стручњаци из области неуронауке, неурофармакологије, неурофизиологије, неуроанатомије и компјутерске неуронауке. У декларацији¹ стоји следеће: „Одсуство неокортекса не чини организам неспособним да искуси афективна стања. Конвергентни докази указују на то да не-људске животиње имају неуроанатомску, неурохемијску и неурофизиолошку основу за свесна стања, као и капацитет за намерно понашање. Сходно томе, силаина доказа указује на то да људи нису једина бића која поседују неуролошку основу која генерише свест. Не-људске животиње, укључујући све сисаре и птице, као и многа друга бића, укључујући и хоботнице, такође поседују ове неуролошке основе“ (мој превод).

Овим је, чини се, стављена тачка на дебату о животињској свести која је трајала више стотина година (за више о дебати о свести код животиња у деветнаестом веку видети Ритво 2000), а наративи који оправдавају насиље, користећи се аргументом да животиње нису свесне својих стања, ефективно су показани као *нетачни*. Какве ће импликације ово имати за *морални статус*

¹ Текст декларације се може наћи овде: <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>.

животиња, остаје да се види, а засад још увек оперишемо унутар старе парадигме, која нам омогућава да животиње користимо „на разне начине, а да нас у томе не омета морални сензибилитет; можемо на њима експериментисати, јести их, користити за забаву, и експлоатисати их на разне друге начине које су смислиле индустријске економије, подржане од стране картезијанске науке“ (Milton 2005: 266; мој превод).

С тим у вези, у књизи „Културна зоологија“, Никола Висковић (2009), говорећи о антропоцентричној и биоцентричној етици, наводи осам врста софизама који се најчешће користе за легитимизацију и релативизацију патње животиња. Ради се о следећим „аргументима“:

„1) не говорити о патњи већ само о боли; 2) тврдити да животиње не пате ако их се лишава стања која нису искусиле; 3) тврдити да је животињама боља патња од непостојања; 4) тврдити да би без узгоја и лова неке врсте животиња нестале; 5) оправдавати животињске патње већим задовољством човјека као више врсте; 6) успоређивати патње животиња са патњама људи; 7) сматрати неисправним повређивање, али не и убијање животиња; 8) доказивати да је патња у животу неизбјежна, па стога и она животињска коју узрокује човјек“ (Visković 2009, 319).

Иако је свих осам врста софизама уплетено у дискурс о животињама који у индустријализованим друштвима постоји данас, за овај рад су од посебног значаја ставке 5, 6 и 7, о чему ће бити речи даље у тексту.

У раду *Mirrors and Windows: Sociocultural Studies of Human-Animal Relationships*, Моли Мулин (Molly Mullin, 1999) наводи како је урбанизација, у пару са постепеним измештањем кланица из градова у западним друштвима и, уопште, са генералним удаљавањем људи од средстава производње, створила основу за настанак концептуалне разлике између, с једне стране, *животиња* и, с друге стране, *хране*: „У индустријализованим економијама, осим вегетаријанаца, потрошачи нису склони да много размишљају о животињама које једу, барем не као о животињама и храни у исто време; људи једу 'месо', не 'животиње'.“ (Mullin 1999, 210; превод аутора).

С тим у вези позвала бих се на концепте „карнизма“ и, у мањој мери, „неокарнизма“, које нуди ауторка Мелани Џој (Melanie Joy) у есеју *Understanding Neocarnism*². Ауторка је психолошкиња и активисткиња покрета за права животиња, а њена основна област интересовања је управо парадоксалан однос према животињама у западним друштвима³, парадоксалан у смислу да паралелно егзистирају два контрадикторна дискурса – дискурс љубави и пажње, који је културно резервисан за неке врсте (особито псе и мачке), и дискурс који она назива *карнизмом*, а који је идеолошка формација која људима омогућава да

² Есеј је у целости доступан овде: <http://www.onegreenplanet.org/lifestyle/understanding-neocarnism/>.

³ Мелани Џој је и ауторка књиге *Why We Love Dogs, Eat Pigs and Wear Cows: an Introduction to Carnism*.

убијају и једу животиње.⁴ Ова идеологија, или можда чак *митологија*, наизглед разрешава моралну дилему која постоји у вези са једењем животиња, ослањајући се на оно што ауторка назива „*The three N's of carnism: eating animals is Normal, eating animals is Neccessary, eating animals is Natural*”⁵. Кључни допринос који Џој даје расправи јесте то што изокреће уврежена становишта и тврди да нису само вегетаријанци и вегани ти који за трпезаријски сто доносе идеологију — то чине и месоједи, али је њихова идеологија толико уврежена и, заправо, подржана од стране како индустрије прехранбених производа тако и, умногоме, од стране званичне медицине, да је *de facto* невидљива.

Четврта нит коју желим да укључим у овај теоријски оквир долази, иницијално, из студија науке и технологије и из историје науке, а тиче се, првенствено, проблема и моралних и етичких дилема у вези са вивисекцијом, као и начина на који су разрешени крајем 19. и почетком 20. века у Европи и САД-у. У ту сврху ослонићу се на рад норвешке антрополошкиње Кетрин Асдал (Asdal 2008): *Subjected to Parliament: the Laboratory of Experimental Medicine and the Animal Body*, у којем ова ауторка даје преглед полемике која се крајем 19. века водила у норвешком парламенту у вези са легалношћу вивисекције и других видова експериментисања на животињама, и даје приказ филозофских стратегија које су пропоненти оваквих експеримената користили како би пред законом и противљењем јавности оправдали ову специфичну врсту суровости.

Наиме, дебата о вивисекцији се у том тренутку у јавности водила између бораца за добробит животиња и научног естаблишмента који се тек формирао. Са једне стране су, дакле, стајали обични људи, *лаици* који су експерименте на животињама (а посебно вивисекцију) сматрали нехуманим и непотребним, док су са друге стране стајали *експерти* који су тврдили да су овакви захвати неопходни како би наука напредовала и, на концу, како би могла боље *помоћи људима*.⁶ Дебата је на крају попримила другачији облик, односно, од расправе о моралу и животињској патњи претворена је суптилном заменом теза у дебату о *прогресу*, и као таква је дошла на дневни ред у норвешком парламенту, који је на крају ипак легализовао експерименте на животињама, и поред противљења јавности. Међутим, будући да се радило о заиста застрашујућим праксама, које би се *изван лабораторијског контекста* несумњиво окарактерисале као *мучење*, уведен је читав низ протокола и правила у вези са експериментисањем на животињама, које су лабораторије морале следити да би могле да спроводе своја

⁴ Заправо, постоји низ различитих дискурса, али ауторка се конкретно фокусира на храну, будући да је и проponentкиња веганизма.

⁵ *Неокарнизам* реферира на популарне прехранбене трендове на Западу, нарочито у САД-у, који потенцирају тзв. „срећно месо“ и *free range farming*, који апелују на етички и морални сензибилитет потрошача нудећи им месо животиња које су имале добар живот и третман пре смрти, за разлику од животиња које на трпезу стижу из индустријских фарми. Будући да неокарнизам није значајан за овај рад, нећу се даље враћати на њега.

⁶ Овде су, дакле, у игри софизми 1, 5, 6, и 7, с тим да пропоненти експеримената највише потенцирају софизам 6, док опоненти, највероватније, оперишу у складу са софизмом 7.

истраживања.⁷ Дебате које су се у 19. веку водиле о вивисекцији имале су неколико кључних последица: пре свега, како тврди Кетрин Асдал, животињско тело је у овом контексту сведено на *научни предмет* или део лабораторијске опреме; друго, лабораторијски простор је оформљен као специјални друштвени контекст у којем су дозвољене ствари које се изван њега сматрају неприхватљивим; и треће, *експертско знање* је формулисано као посебна врста знања, одвојеног од лаичких преокупација етиком, али је и санкционисано, омеђено и јасно контекстуализовано и, на неки начин, *просторно повезано* са лабораторијом и другим институцијама. Овоме бих придодала и то да је нормативизација и нормализација праксе експериментисања на животињама крајем 19. и почетком 20. века послужила да етаблира софизам б, односно идеју да је *патња животиња оправдана ако користи добробити људи* у колективној свести. Иако је ова идеја имплицитно постојала вероватно откако су људи уопште почели да једу друге животиње, нигде није доведена до екстрема и експлицирана као када је реч о вивисекцији и другим облицима експериментисања на живим бићима. И свакако, медицина и друге бионауке тешко да би напредовале и стигле до степена развоја на којем се налазе данас да није било таквих експеримената.⁸

Из свега горенаведеног могу се екстраполирати обриси популарног дискурса о животињама у западним друштвима, а сходно томе – и у савременом српском друштву⁹. У складу с тим може се устврдити следеће: процеси урбанизације и индустријализације, који су свој врхунац доживели у 19. и 20. веку, имали су различите последице. Пре свега, урбане популације су се дистанцирале, како просторно тако и концептуално, од животиња (изузев кућних љубимаца). Тенденција да се кланице и друга слична места на којима се животиње гаје и убијају за храну селе на ободу градова имала је за последицу и стварање концептуалне разлике између *животиња* као живих бића, која се крећу и делају, и *меса* које потрошачима стиже у уредно упакованим облицима, који имају мало тога заједничког са оним што је некада била животиња. Поред тога, машинерија индустријског капитализма, оличена пре свега у прехранбеној индустрији, обликовала је дискурс *карнизма*, који је ефективно служио (и служи) томе да нормализује употребу одређених животиња у исхрани у западним културама и да умири било какве сумње и етичке недоумице које би потрошачи могли имати у вези са једењем животиња. С друге стране, западна наука је напредовала служећи се експериментима на животињама, што је као ефекат имало нормализацију идеје да је патња животиња оправдана ако иза ње стоји виши циљ, односно – добробит и здравље људи. Иако етичке недоумице у вези са коришћењем

⁷ Исти сценарио се углавном одиграо у свим европским земљама у приближно исто време, а (и) у Србији је Законом о добробити животиња из 2009. године (!) експериментисање на животињама санкционисано тако да, изузев риба, лабораторије не могу користити кичмењаке у својим истраживањима без дозволе посебно оформљених етичких комитета.

⁸ И, свакако, Кембричка декларација о свести никада не би била потписана да није било (често ужасних) експеримената на животињама.

⁹ О неким локалним специфичностима тог дискурса биће речи даље у тексту.

других животиња у оквиру научних експеримената никада нису нестале,¹⁰ оне су бивале и бивају умириване, а опоненти експериментисања – пацификовани, с једне стране, системом оправдавања, а с друге стране, и легислативама које ограничавају насиље над животињама на простор лабораторије, на људе који поседују експертско знање и, на концу, на *нужно зло*. У том смислу, насиље над животињама је, како у контексту исхране тако и у контексту науке, ограничено на оно што је концептуализовано као *нужно насиље*, док је све преко тога недопустиво, и чак често перципирано као страшније него насиље над људима.

Може се утврдити да све горенаведено важи и у српском друштву, али са неким локалним специфичностима. Наиме, мислим да је у овдашњој средини дискурс карнизма, на пример, много јаче подржан традицијом и традиционалним концепцијама, између осталог, маскулинитета, него утицајем прехранбене индустрије. Мада, заправо се може рећи да се прехранбена индустрија у Србији умногоме и ослања на традицију и традиционалне концепције *хране*, те то и није толико радикалан искорак у односу на ситуацију у другим земљама. Оно што је, међутим, важније, то је да у нашој култури постоји готово ритуална пракса убијања животиња за храну, тзв. „обртање прасета“ (или које већ од јестивих животиња), која често, поред контакта са интегралном лешином – насупрот само њених згодно упакованих делова који се купују у супермаркету – укључује и саму праксу убијања животиње, која је, ако се ради о сисарима (нарочито свињама), перципирана као нека врста обреда прелаза или теста мушкости.¹¹ Због тога би парадокс о којем говори Џој требало у одређеном смислу да буде још израженији, али чини се да бива успешно разрешен позивањем како на три стуба карнизма, тако и на традицију и „фолклорни мени“ који она диктира, а који, опет, потенцира нормалност једења других животиња.

Чини се, дакле, да је насиље над животињама нормализовано, али то *над којим животињама је нормализовано* је културно и контекстуално одређено, како на Западу тако и у Србији. У том смислу, пси и мачке, као животиње најприсутније у урбаној свакондевици, имају посебан третман, а људи у односе са њима инвестирају огромну количину емоција. Када сам радила истраживање за мастер тезу, једна испитаница ми је чак рекла да „пса волиш као што волиш човека“; пси и мачке су као кућни љубимци перципирани као *особе* и најчешће тако и третирани (у урбаним срединама). Ако се ради о луталицама, перципирани су као немоћни и незаштићени¹², и на неки начин *некомплетни* без људи који о

¹⁰ Читав покрет за ослобођење животиња имао је као своју окосницу управо борбу против коришћења животиња у научним експериментима.

¹¹ Иако све животиње убијају и мушкарци и жене, чини ми се да постоји тенденција да сисаре чешће убијају мушкарци, док птице, макар оне доместиковане, убијају жене.

¹² Ваља скренути пажњу на то да о псима луталицама у Београду конкретно постоје два различита дискурса: један је горенаведени, који их третира као жртве, док је други онај који их третира као опасне напасти и штеточине. Међутим, други дискурс овде није тема, и иако се у грађи појављивао, то је било спорадично и ирелевантно за тему овог рада. Оно што је пак интересантно јесте то што српски Закон о добробити животиња третира луталице искључиво као изгубљене или напуштене, и апсолутно *не види* да у српским градовима постоје хиљаде

њима брину. То било какав чин насиља над њима чини морално одвратнијим, будући да као доминантна фигурира идеја да је овим бићима *природно стање* да зависе од људи и да се она на неки начин у људе *уздају* да им помогну, те се било каква трансгресија над њима често перципира као кршење одређеног *друштвеног уговора* и тиме заслужује моралну осуду.

С тим у вези, може се рећи да случај керуше Миле има и извесне одлике моралне панике.

„Термин морална паника подразумева претпоставку да је претња упућена нечему што се сматра светим или изузетно важним за друштво. Разлог што нешто називамо *моралном* паником проистиче из потребе да се истакне да претња није упућена нечему профаном – попут економских прихода или образовних стандарда – већ је то претња самом друштвеном поретку, или идеализованој (‘идеолошкој’) представи једног његовог дела. На ту претњу и њене узрочнике се гледа као на зле ‘народне демоне’ (S. Cohen, 1972), и они буде снажна осећања правичности. Већа је вероватноћа да ће се одређени догађаји опажати као велика претња и да ће подстаћи моралну панику уколико је друштво, или неки његов важан део, у кризи или пролази кроз узнемирујуће промене које доводе до стреса. Вероватно је да ће одговор на такве претње бити захтев за строжом друштвеном регулацијом или контролом, као и повратак ‘традиционалним’ вредностима“ (Томпсон 2003, 17; курзив ауторов).

У складу са овим, морална паника садржи одређене кључне елементе или етапе:

Нешто или неко дефинише се као претња вредностима или интересима.

Ову претњу медији приказују у лако препознатљивој форми.

Нагло расте забринутост јавности.

Јавља се реакција власти или оних који утичу на стварање јавног мњења.

Паника се повлачи или резултира друштвеним променама. (види: Томпсон 2003, 16)

Паника у вези са случајем керуше Миле следила је ове етапе прилично доследно, с тим да је у њеном случају конкретан догађај био окидач за настанак панике, за разлику од случајева дефинисаних у литератури, где се често радило, на пример, о статистичким подацима о некој – не толико новој – појави, попут пораста броја корисника наркотика, који су само медијски били представљени у новом, сензационалистичком светлу. Но неупитно је да су починиоци насиља над Милом јасно дефинисани као претња поретку и вредностима, не понајмање зато што су ови „народни демони“ имали потенцијал да са повређивања паса пређу на људе, о чему ће бити речи даље у тексту. Друга етапа обележена је низом медијских извештаја и, заправо, сентиментализацијом и иконизацијом керуше и њене судбине. Забринутост јавности је нагло порасла и заправо условила и реакцију власти – укључивање тадашњег председника Србије Бориса Тадића и тадашњег градоначелника Београда Драгана Ђиласа у кампању за помоћ Мили,

паса и мачака који су дивљи *генерацијама*, односно – да постоје популације луталица које се размножавају у ‘дивљини’, без икаквог утицаја људи.

на пример, а паника се повукла после извесног времена, резултирајући увођењем или, макар, плановима за увођење хитне помоћи и полиције за животиње¹³.

Ово је, дакле, друштвени и идеолошки контекст у којем ћу у овом раду покушати да интерпретирам догађај који се одиграо у београдском насељу Медаковић, у априлу 2010. године, и субсеквентну „фертутму“ која је у српској јавности уследила тим поводом.

Опис грађе

Приликом сакупљања грађе за овај рад сусрела сам се са ретким проблемом – грађе, наиме, има превише! Ово пре свега указује на то да је случај керуше Миле био догађај који је дубоко уздрмао српско друштво, али и чини обраду све грађе готово немогућом, а свакако преобимном за потребе овог рада. Због тога, будући да се вести о Мили, заправо, нису много разликовале од једног до другог медија, решила сам да се ограничим на чланке о Мили у београдском дневнику „Блиц“ (укупно их има 27, али ћу се за потребе рада ограничити на оне које сматрам кључнима), објављене у периоду од 15. априла 2010. до 5. септембра 2011. године. У раду сам користила електронско издање „Блица“, тако да ће у анализу бити укључени и коментари читалаца, који су, заправо, основна грађа за овај рад, будући да се управо из њих могу ишчитати разлози из којих је озбиљна расправа о правима и добробити животиња у овом случају изостала.

Начелно, коментари се могу поделити у две основне групе, при чему заступљеност различитих група коментара варира од вести до вести (о чему ће бити речи касније), али су обе групе присутне свуда.

Коментари из прве групе могу се окарактерисати као директне *афективне реакције*; то су коментари који изражавају тугу, бол, бес и слично у односу на дату вест, тј. на оно што се догодило Мили. Таквих коментара је неупоредиво највише, а елементи који их најчешће сачињавају су следећи: 1. изражавање емоције (туга, бес, ужаснутост итд.); 2. позивање на правду и тражење од надлежних органа да ухвате и казне починиоце злодела (с тим да креативност у замишљању начина кажњавања варира); и 3. позивање на ауторитет науке или на „општепознату чињеницу“¹⁴ да особе које злостављају животиње касније злостављају људе и да су починиоци овог злочина, ултимативно, претња по људска бића, нарочито по децу. Наравно, немају сви коментари све елементе, али овај идеалтипски модел јасно обухвата ову групу.

¹³ Видети издање листа „Блиц“ од 10. јануара 2011, текст Миљане Лесковац под називом „Хитна помоћ од ове године и за животиње“; текст је доступан на интернету: <http://www.blic.rs/Vesti/Beograd/228346/Hitna-pomoc-od-ove-godine-i-za-zivotinje>.

¹⁴ „Блиц“ у текстовима од 18. априла 2010. и 5. септембра 2011. године, позивајући се на стручне изворе, тврди исто. Иако су стручни извори о којима се ради у најмању руку сумњиви, а како ме уверавају пријатељи психолози – и „лаки на обарачу“ када је у питању дељење дијагноза, заиста постоје студије које иду у прилог тврдњи да постоји корелација између злостављања животиња (нарочито у раном узрасту) и каснијег насиља над људима. Видети, на пример, Ascione 2008 и Merz-Perez, Heide & Silverman 2008.

Тако, на пример, коментаторка Sladjja [pseud] у коментару на текст „Псу одсечене све четири шапе“, из електронског издања „Блица“ од 14. априла 2010. године, каже:

„Јаој страсно, не могу да верујем какви су то monstumi који муце зивотинје на такав начин! На било који начин! Узас!“ (коментар је постављен у четвртак, 15. 04. 2010. у 09:40ч).

У коментару на исти чланак, коментаторка Данка [pseud] каже:

„Сузе су ми текле низ лице читајући и гледају ове фотографије! Не знам којом би се казном казнио овај MONSTRUOZNI SMRAD – заправо њему треба одсећи руке којима је ово урадио.“ (коментар је постављен у четвртак, 15. 04. 2010. у 12:55ч)

Овај коментар је изазвао низ реакција, од којих су неке осуђивале позивање на „средњовековну“ праксу кажњавања одсецањем екстремитета, док су друге истицале оправданост таквог приступа. На пример:

„Vidi burazeru razlika je samo u tome sto su ljudi srednjeg veka ovakve stvari cinili zbog 'zaticanosti' ili zbog nekih verskih ili religiskih obreda i shvatanja. MONSTRUMU koji je ucinio ovakvo sakacenje neduzne keruse treba uciniti isto pa makar ziveli i dvadeset vekova u napred. I verovatno je to ucinio iz rasonode, zabave radi ili pak zbog toga da bi ispao 'frajer' u drustvu. To sto je ucinio danas kerusi sutra moze nekom detetu ili svakoj slabijoj osobi od sebe i zato nema opravdanja za ovakve. Za ovakve MONSTRUME sva ziva bica su jednaka samo ako moze da ih savlada“ (Ljuba Pavic, коментар на исти текст, постављен у четвртак, 15. 04. 2010. у 19:42ч).

Или:

„Problem je sto je maksimum za ovakvo zverstvo samo 3god... ovo je gore nego da je ubio nesretnu zivotinju tako da se mene pita ladne duse bi pocinioca pretvorio u hranu za pse!“ (semtex [pseud], коментар објављен у петак, 16. 04. 2010. у 18:25ч)

Другу групу чине коментари који се могу окарактерисати као *промашена тема*¹⁵; ради се о коментарима који заобилазе конкретан проблем о којем је у тексту реч – сакаћење пса луталице, али и друге догађаје који су уследили, а о којима је „Блиц“ писао, и полазе од тога да јавност, медији, политичари и сви остали актери „млате празну сламу“ и губе време на животињу док у Србији *људи пате*. Овакви коментари су чешћи у вестима које говоре о даљој судбини керуше Миле – куповини протеза, удомљавању и сл. (неки се чак појављују у последњој вести о Мили из септембра 2011. године, вест која заправо говори о томе како су *породици која је усвојила Милу остали пси потровани у дворишту породичне куће*). У њима се потенцира тешка економска ситуација у земљи и често садрже личне исповести или уопштене констатације о незапослености, болести, глади и слично, контрастиране са „арчењем новца“ на помоћ једној животињи.

На пример, може се осмотрити коментар на текст „Приведено неколико особа осумњичених за одсецање шапа керуши“, објављен у „Блицу“ 18. јуна

¹⁵ Дуго сам размишљала о томе како да окарактерисем овакве коментаре, и ово се заправо показало као најбезболнија формулација.

2010. године:

„Svi se slažu oko toga da je zaista skandalozno šta je urađeno ovom psu i da odgovorni za to treba da budu kažnjeni po zakonu, ali priče o ovome već počinju da zamaraju. Toliko je gladnih, golih, bosih, sakatih i na razne načine unesrećenih ljudi koje niko ne spominje, a istovremeno se diže tolika buka oko jednog psa. Sve to pokazuje razmere hipokrizije koja je zahvatila ovo društvo. Svi se brinu za kera, a za ljude ih baš briga. Sve je toliko površno, providno i prazno, čist marketing. Koliko imamo tkz. Boraca za prava životinja ne bi imali nijednog lutilicu na ulici. Sve bi mogli da ih udome, ali im to ne pada na pamet, već samo mlate praznu slamu, a državni organi se bave glupostima, jer za ozbiljne projekte nisu sposobni“ (Sale [pseud], коментар објављен у петак 18. 06. 2010. у 23:40ч).

И једна и друга група коментара често садржи и неку врсту опаске о *националном карактеру*, у смислу тога да је „само у Србији“ могуће да 'монструм' који одсеца шапе псима шета слободно, или пак да је „само у Србији“ могуће да се средства из градског буџета троше на тривијалности док народ гладује.

Ствари које су упадљиво одсутне из коментара, а за које мислим да је могуће устврдити да би резултирале конструктивном расправом о томе шта, заправо, карактеришемо као *насиље* и шта можемо учинити да бисмо га спречили (без ревитализације Душановог законика и других предлога који су се јављали), јесу следеће: скретање пажње на то да се насиље над животињама не одиграва само кад неко псу одсече шапе на улици¹⁶, већ да је оно систематски присутно у нашој култури и до те мере натурализовано да је *de facto* невидљиво. С тим у вези, важно је скретање пажње на то да постоје животиње које пате, а које *нису* пси и мачке, и скретање пажње на то да животињска патња постоји и изван директне опасности по људе, те да је она озбиљан и пажње вредан проблем *по себи*, те, на крају, да нису само насумичне психопате они насилници који животињама одсецају удове и / или их убијају. Дискурс бриге за животиње, међутим, бива „зауздан“ и пацификован подвођењем под „важнији“ или „хуманији“ дискурс бриге за људе, а шанса за конструктивну расправу, нажалост, бива пропуштена.

Расправе које су се водиле у коментарима углавном су се тицале *хуманости* – корисници који се нису конформирали норми и чији коментари нису изравно осуђивали страшан догађај нападани су као нехумани. У том смислу, може се рећи да су они „демонизовани“, односно, да су разумевани као народни демони и перципирани као припадници имагинарне претеће групе, чије злочиначко деловање прети да угрози управо моралну осовину националног, али и људских бића – нашу хуманост. С друге стране, било какво помињање паса луталица као опасних или агресивних резултирало је, без разлике, расправама о сигурности деце (ово рефлектује резултате до којих сам дошла у истраживању које сам радила за мастер тезу – разговор о животињама готово увек скреће у разговор о

¹⁶ Заправо, овакво коментарисање није потпуно одсутно и у грађи се појавило неколико коментара који су скретали пажњу на ово, али су углавном од стране других корисника оцењени негативно, будући да систем коментарисања на Блицовом сајту има опцију оцењивања појединачних коментара плусом или минусом.

породици). Но, оно што је кључно јесте управо то да су се све расправе сводиле на расправе о људима – било као о монструмима и починиоцима злодела, било као о хипотетичким жртвама насиља. Док се, у структурном смислу, може рећи да иако је изравно конструисање *фолк демона* у новинским чланцима махом изостало, они су ипак имплицитно постојали и у комуникацији коментатора оформљени су као ментално оболели појединци, који животиње нападају пре него што пређу на људе.

Анализа

Као што је до сада показано, дискурси о животињама и насиљу над животињама ослањају се у западним друштвима на низ комплексних стратегија порицања и легитимизације, дискурса и стратегија који се артикулишу са позиција моћи, али и самоперпетуирају, а чији су базични чиниоци – идеологија карнизма и, на другом нивоу, осам врста софизама којима се насиље над животињама *реконтекстуализује као нешто друго*. Животињска патња се схвата и карактерише као *неопходно зло*, а бива надзирана и контролисана законом и законским прописима. Места где животиње могу, смеју и, у крањој линији, морају да пате јасно су дезигнирана и омеђена, а људи који смеју да им наносе патњу бивају јасно обележени (најчешће белим мантилима у случају лабораторијских радника, или белим кецељама у случају месара).¹⁷

С друге стране, пси (и мачке) су бића која имају посебан третман, а будући да се у српској култури не једу и да, нарочито у урбаним срединама, бивају доживљавани као нека врста нејачи или издржаваних лица, налик на децу, било какво насиље над њима се схвата као неприхватљиво (осим у случајевима самоодбране). Они су недвосмислено концептуализовани као *слабији* и *зависни* у односу човек – животиња, а њихово злостављање доноси како моралну тако и законску осуду.

Случај керуше Миле, којој је непознати починилац (или починиоци) одсекао све четири шапе, уздрмао је српску јавност из више разлога. Пре свега, ради се о једном објективно ужасном и свирепом чину, који захтева делиберацију и нужно *траје*, те стога лично немам дилема у вези са тим да починиоце назовем чудовиштима. Даље, медијска пажња која му је посвећена била је сензационалистичка и усмерена на стварање моралне панике¹⁸. С друге стране, међутим, животињска патња је присутна на све стране. Она је систематска и системска ствар. Но, чак и занемарујући невидљиве патње јестивих врста, и

¹⁷ У српској култури и ритуализованим ситуацијама – клања домаћих животиња за гозбу.

¹⁸ Овде вреди скренути пажњу на то да при дефинисању појма „морална паника“ амерички и британски аутори посежу за различитим аргументима. Амерички социолози, тако, објашњава за моралне панике по правилу траже у психолошким особинама и стањима појединаца, док их британски виде као *симптоме криза капитализма* и скрећу пажњу на то да моралне панике најчешће коинцидирају са кризним економским ситуацијама. У том смислу се као релевантно може показати и то да је у априлу 2010. године у медијима и, заправо, у оквиру државне политике, било актуелно повећање ПДВ-а.

патња незбринutih животиња је свуда видљива. Због тога се поставља питање шта је то што случај Миле чини посебним? Мислим да је могуће издвојити неколико кључних инстанци које су од овог догађаја произвеле медијску сензацију и изазвале моралну панику у јавности, и оне ће бити изложене даље у тексту.

Пре свега, ради се о псу. Као што је раније напоменуто, пси као врста имају посебан статус у готово свим културама на свету, па тако и у српској. У урбаним срединама они су најчешће концептуализовани као „човеков најбољи пријатељ“ и као нека врста „нејачи“, те свако насиље над њима носи моралну осуду. Можда би било корисно размислити о томе шта би се десило да је пас пронађен мртав, или да се уместо о псу радило о некој другој врсти. Склона сам да верујем да вест не би доспела у медије да је несрећни пас угинуо пре него што је пронађен, или да макар не би доживела толики и тако пролонгирани публицитет. С друге стране, претпостављам да би ситуација била слична да се радило о мачки. Да се, међутим, радило о некој јестивој врсти, сумњам да би било моралне панике, претпостављам да би се уместо тога расправа свела на неку варијацију на тему „сељака“ који у градовима држе стоку и не умеју да се понашају у складу са урбаним начином живота. Међутим, будући да се радило о псу, и то псу луталици (што је ефективно искључивало могућност да је у питању рашчишћавање рачуна међу зараћеним комшијама који једни другима трују и убијају љубимце, што је најалост честа пракса у Србији), који у старту има епитет напуштеног и некомплетног бића, за чије патње су криви људи, а опет бића са којима велики број Београђана и других урбаних у Србији има низ личних искустава – било добрих било лоших, чин свирепости је додатно увећан.

Ниједан од софизама. Напад на Милу, на име, није могуће рационализовати нити оправдати ниједним од осам софизама, односно ниједним од четири софизма (1, 5, 6 и 7) који су релевантни у овом контексту. Иако су учесници у расправама поводом вести о Мили показали необичну отвореност за идеју патње (код паса), односно способности за патњу, све и да патња није била присутна, бол који је животињи нанет је био ужасан, али заправо није имао никакву *сврху*, насиље није било *леgitимно*, нити га је било могуће рационално легитимисати, а људи нису могли имати никакву добит од Милине патње. Иако је (софизам 6) поређење животињске и људске патње било присутно у другој групи коментара, оно је бивало критиковано, пренебрегнуто или скрајнуто, будући да је чин одсецања шапа псу схватан као толико морално одвратан и толико социјално опасан да је свако скретање са теме било санкционисано. А софизам 7, односно идеја да је повређивање животиња неисправно, док убијање није, био је, на одређени начин, основни концептуални оквир читавог дискурса. У коментарима се конкретно појављивао у виду констатације да је најсвирепији аспект догађаја била чињеница да је животиња остављена да умре у мукама, те да би било хуманије да ју је злотвор једноставно убио након што је завршио с њом.

С тим у вези, будући да се не ради о јестивој врсти, ниједан од стубова карнизма у овом случају није био применљив, чак напротив, овај чин је био

схваћен као морално гнусан управо зато што сакаћење и убијање паса нити је „нормално“, нити је „природно“, нити је „неопходно“.

Десило се на јавном месту и укључивало је одређену меру експертског знања. На концептуалном нивоу, још један од „ужасавајућих фактора“ овог чина и начина медијског извештавања о њему јесте управо и то што се одиграо на јавном месту, или се макар на јавном месту завршио, а друго, за њега је била неопходна и одређена врста врло специфичног знања. Конкретно, особа или особе које су животињу осакатиле морале су да *знају како се то ради*, будући да одсећи уд животињи на – како су га окарактерисали ветеринари који су прегледали Милу–*хируршки прецизан* начин није нимало лака ствар. Штавише, чињеница да су псу пререзане кости, а да су ране биле такве да нису довољно крвариле да пас угине, како тврде ветеринари са којима су новинари „Блица“ разговарали, указује на то да је особа која је извршила чин знала како се то ради. Поред тога, и то је оно што лично сматрам најужаснијим у целој ствари – тај процес је морао да *траје*. Спекулације о томе да ли је пас заправо био свестан док се све дешавало, или је био омамљен, само додају уље на ватру – с једне стране, ако је био свестан, то ствар чини ужаснијом по пса, али с друге стране, ако је особа (или особе) која је Милу осакатила имала приступ средствима за омамљивање, то је чини још опаснијом – како по животиње тако, и пре свега, *по људе*. На аналитичком нивоу, овде је заправо реч о томе да је одређена врста праксе, која се у одређеним, јасно дефинисаним контекстима – лабораторије или касапнице – и на одређеним, опет јасно дефинисаним животињама – лабораторијским или јестивим – толерише, „искорачила“ из тих јасно дефинисаних и законски ограничених и контролисаних контекста на улицу, са застрашујућим резултатима. Управо одсуство контекста за чин одсецања шапа псу представља недостатак било каквог објашњења и, уопште, могућности објашњења за такав чин, с једне стране, и с друге стране, за чињеницу да је пас остављен на јавном простору, на паркингу испред зграде, што је изазвало бурне емотивне реакције јавности. Ради се, дакле, о томе да *овај чин насиља није никако могуће оправдати*. Он искаче из свих замисливих друштвено дефинисаних оквира и на један шокантан, застрашујући начин уздрмава социјалну структуру и идеје о безбедности грађана у градовима.

Завршна разматрања

Циљ овог рада био је, у одређеном смислу, двојак. С једне стране, рад је имао за циљ да одговори на питање зашто је изостала озбиљна конструктивна расправа о добробици и правима осталих животиња у српској јавности, иако је догађај о којем је у раду било речи у фокус јавности ставио управо патњу и насиље над животињама, и с друге стране, да покуша да разоткрије оне елементе догађаја који су од њега начинили медијску сензацију и произвели га у својеврсну моралну панику. У ту сврху су као грађа коришћени новински чланци о керуши Мили, објављени на веб-сајту београдског дневника „Blic“, у периоду између 16. априла 2010. и 5. септембра 2011. године, и, посебно, коментари које су

читаоци остављали у рубрикама испод вести. Позиционирајући грађу у оквире постојећег јавног дискурса о животињама на Западу и у Србији, покушала сам да понудим одговор на два поменута истраживачка питања.

Анализа је показала да се може устврдити да је конструктивна расправа о системском и систематском насиљу над животињама у овом случају изостала из више разлога. Пре свега, концептуална разлика између *животиња* и *меса*, која је карактеристика савремених индустријализованих друштава, у старту је инхибирала настанак озбиљније расправе, будући да се културно дефинисане јестиве врсте, које трпе системско и систематско насиље, уопште „не рачунају“ у *животиње*, односно – оно што оне трпе се уз мало притиска да окарактерисати као *нужно зло*, али у суштини **није насиље**, будући да за циљ има **добробит људи**. *Status quo* у размишљању о животињама, који је заправо низ испреплетаних дискурса, потпомогнутих и легитимисаних уз помоћ осам врста софизама и идеологије карнизма, у овом случају није изазван нити преиспитан због тога што, у извесном смислу, „нису све животиње једнаке“, а пси (нарочито градске луталице) имају посебан третман у култури, који их издваја од осталих домаћих животиња. А управо тај специјални статус, који псе карактерише као „нејач“ налик деци, условио је то да се јавна расправа о насиљу које је учињено керуши Миле реконтекстуализује као *расправа о безбедности људи* из расправе о патњи животиња као важној *по себи*. Оно што се десило је, дакле, била замена теза, а говорење о животињама и животињским телима претворило се у говорење о људима и друштву и, на концу, о безбедности деце.

С тим у вези, анализа је показала да је за *препознавање* неког чина насиља над животињама као таквог потребно да га није могуће оправдати ниједним од осам софизама нити стубова карнизма. Оно што је, међутим, од случаја керуше Миле створило медијску сензацију и повод за моралну панику јесте, с једне стране – свирепост насиља које је претрпела, а с друге стране – чињеница да је починилац дела поседовао врло специфичну врсту (експертског) знања, иначе јасно друштвено контекстуализовану и омеђену и законски прописану и ограничену – знање хирурга, коме је место у лабораторији или у операционој сали и који треба да служи за то да помогне, или пак знање касапина, коме је место у касапници и који треба да служи за то да прехрани. У том смислу, случај керуше Миле додатно је опасан зато што обесмишљава друштвене границе и норме, и на један застрашујући начин суочава друштво са ужасом неоправданог и, суштински, *неоправдљивог* насиља јачег над слабијим. Насиља које, притом, може у сваком тренутку бити усмерено на *људе*.

Литература:

- Ascione, F.R. 2008. „Children Who Are Cruel to Animals: A Review of Research and Implications for Developmental Psychology“, u: Flynn, C.P. (ed) *Social Creatures: A Human and Animal Studies Reader*. New York: Lantern.
- Asdal, K. 2008. „Subject to Parliament: The Laboratory of Experimental Medicine

- and the Animal Body“ u: *Social Studies of Science*, br. 38.
- Joy, M. 2011. *Understanding Neocarnism: How Vegan Advocates Can Appreciate and Respond to “Happy Meat,” Locavorism, and “Paleo Dieting”* (onlajn izdanje) <http://www.onegreenplanet.org/lifestyle/understanding-neocarnism/> (14. 9. 2012.)
- Milton, K. 2005. „Anthropomorphism or Egomorphism? The Perception of Non-human Persons by Human Ones“, u: Knight, J. (Ed.) *Animals in Person: Cultural Perspectives on Human-animal Intimacies*. Oxford: Berg.
- Mullin, M. 1999. „Mirrors and Windows: Sociocultural Studies of Human-Animal Relationships“ u: *Annual Review of Anthropology*. Vol. 28.
- Ritvo, H. 2000. „Animal Consciousness: Some Historical Perspective“ u: *American Zoologist*. Vol. 40, no. 6.
- Tompson, K. 2003. *Moralna panika*. Beograd: Clio.
- Visković, N. 2009. *Kulturna zoologija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Жакула, С. 2010. *Научно креирање културних представа о животињама*. Београд: Библиотека Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета.

Извори:

- Квембричка декларација о свести: <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf> (14. 9. 2012.)
- Народна скупштина Републике Србије 2009. *Закон о добробити животиња*. Службени гласник Републике Србије, број 41/09.
- Из електронског издања „Блица“ (14. 9. 2012.):
- <http://www.blic.rs/Vesti/Beograd/185172/Psu-odsecene-sve-cetiri-sape>
- <http://www.blic.rs/Vesti/Beograd/185221/Djilas-Grad-kupuje-proteze-za-psa>
- <http://www.blic.rs/Vesti/Beograd/185393/Antic-apelovao-na-gradjane-da-budu-humani>
- <http://www.blic.rs/Vesti/Beograd/185605/Strucnjaci-o-cestim-napadima---ljudi-na-pse>
- <http://www.blic.rs/Vesti/Beograd/186734/I-psi-imaju-osecanja>
- <http://www.blic.rs/Vesti/Beograd/186779/U-Beogradu-uskoro-Policija-za-zivotinje>
- <http://www.blic.rs/Vesti/Hronika/194546/Privedeno-nekoliko-osoba-osumnjicениh-za-odsecanja-sapa-kerusi>
- <http://www.blic.rs/Vesti/Drustvo/200519/Odredjeni-kriterijumi-za-usvajanje-keruse-Mile>
- <http://www.blic.rs/Vesti/Beograd/228346/Hitna-pomoc-od-ove-godine-i-za-zivotinje>
- <http://www.blic.rs/Vesti/Beograd/261475/Jos-jedan-pokusaj-ubistva-keruse-Mile>
- <http://www.blic.rs/Vesti/Hronika/275165/Mucitelji-zivotinja-su-i-potencijalne-ubice>

Sonja Žakula

The Animal Body, Violence and Moral Panic: the Case of Mila the Dog

In April of 2010 Serbia was rocked by the news that a dog whose paws had been cut off was found in the Medakovic neighborhood of Belgrade. Miraculously, the dog was still alive, but in bad condition. The news media named the dog Mila (which, aside from being a Serbian female name, can also mean “dear one” or “gentle one”) and the Serbian public followed the story of Mila’s plight and subsequent recovery with great interest and much comment, so much so that the event became a trigger for a moral panic of sorts.

In this paper I have attempted to point out how the Serbian public, with reference to the case of Mila the dog, conceptualizes violence against animals, as well as to point out that folk classifications of living creatures – such as the one which distinguishes animals from meat (see Mullin 1999) – influence the understanding and conceptualization of violence as a phenomenon. Secondly, I have attempted to uncover which elements of the event in question caused a moral panic in Serbia, and which had inhibited the development of a serious public discussion of the issue of animal suffering. In that sense, the object of this paper is twofold – on the one hand it aims to point out why a discussion of the systematic and systemic violence against animals did not occur, and on the other, it serves to point out those elements of the event which caused the panic.

Key words:

human-animal relations, the case of Mila the dog, moral panic.

Иван Ђорђевић

Етнографски институт САНУ, Београд

djordjevic.ivan77@gmail.com

Како је „народна игра“ освојила свет. Кратка друштвено-економска историја фудбала у Европи и Србији*

Фудбал у данашње време представља високо комодификовани спектакл, индустрију забаве у којој се врти огроман новац, а популарност фудбалских такмичења, било да су у питању клупска или репрезентативна, представља глобални феномен, који прате милијарде људи. Ова драматична трансформација, која је фудбал у данашње време претворила у „забаву за богате“, није се догодила случајно, већ има дубоке корене у историји овог спорта, али и у ширим друштвено-економским трансформацијама у оквиру којих овај сегмент популарне културе егзистира. У овом раду нудим једно од могућих виђења друштвених и економских услова у којима је фудбал настао и развијао се, са циљем да поставим оквир за разумевање промена које су се dogodиле у овом спорту, али и у друштву, са посебним акцентом на повезаност фудбала са успоном национализма у бившој Југославији. Намера ми је да кроз анализу друштвено-историјских чинилаца који су кључно утицали на развој и трансформацију фудбалске игре укажем на шири оквир могућности за анализу савремених догађања кроз призму овог сегмента популарне културе.

Кључне речи:

фудбал,
историја,
Србија, Европа,
друштвено-
економска
трансформација

Данашњи спорт, а посебно фудбал, представља један од најраширенијих феномена популарне културе, као и моћну индустрију забаве, коју широм планете посматрају десетине милиона људи, што на самим стадионима, што посредством различитих медија. Феномени попут светских првенстава одавно не представљају само спортске догађаје првог реда, већ и озбиљне државне

* Овај текст је резултат рада на пројекту Културно наслеђе и идентитет, бр. 177026. Етнографског института САНУ, који је у целини финансиран од стране Министарства просвете, науке и технолошког развоја РС.

пројекте у оквиру којих се инвестирају милијарде долара.

Овај спорт, међутим, није увек тако изгледао. Пре само тридесет година, фудбал је, нарочито у Западној Европи и посебно у Великој Британији, био повезиван превасходно са хулиганским насиљем, а публике на дотрајалим стадионима било је све мање. Са друге стране, фудбал у источној Европи је пре пада Берлинског зида доживљавао свој врхунац, да би се током деведесетих година незадрживо сурвао на европску периферију, где се, мање или више, налази и данас. Ова, може се рећи, драматична трансформација, која је фудбал у данашње време претворила у „забаву за богате“, није се догодила случајно, већ има дубоке корене у историји овог спорта, али и у ширим друштвено-економским трансформацијама у оквиру којих овај сегмент популарне културе егзистира. У овом раду настојим да понудим једно од могућих виђења друштвених и економских услова у којима је фудбал настао и развијао се, са циљем да поставим оквир за разумевање каснијих промена које су се догодиле у овом спорту, али и у друштву. Посебан акценат стављам на повезаност фудбала са успоном национализма у бившој Југославији. Намера ми је да кроз анализу друштвено-историјских чинилаца који су кључно утицали на развој и трансформацију фудбалске игре укажем на шири оквир могућности за анализу савремених догађања кроз призму овог сегмента популарне културе.

Како би се боље разумели узроци и дубина трансформације кроз коју је прошао фудбал током сопственог развоја, као и различита динамика стварања и бивствовања овог спорта у појединим друштвима, неопходно је кратко се осврнути на историју спорта који је у њеној колевци, Великој Британији, познат као „најлепша игра“ (“the beautiful game”). Како то сумира Голдблат, „преци су знали за лопту, али је фудбал чедо модерности“ (Goldblatt 2008, 18).

Фудбал и модерност

Корени онога што би се могло назвати претечом фудбала сежу дубоко у историју, па је тако забележено да су се игре са лоптом налик њему одигравале широм земаљске кугле, од цивилизације Маја, па до ренесансне Фиренце. Фудбал какав ми данас познајемо настаје, међутим, у јасно одређеним историјским околностима у Енглеској. Наиме, још током средњег века је на Британским острвима постојала игра која би се могла именовати „народним фудбалом“, где се неодређени број учесника са једне стране сучељавао са исто тако произвољно направљеном „екипом“ са друге стране. Играло се практично без икаквих правила, нису се знали ни тачан број учесника ни дужина трајања меча, а победник је био онај „тим“ који би успео да донесе лопту у противничко село или крај града. Обавезна пратња оваквих народних „забава“ били су пијанство и насиље, па су се „пријатељски“ сусрети често завршавали са великим бројем повређених на обе стране (Holt 1989, 36). Због тога и не чуди што је први писани траг о фудбалу заправо забрана његовог играња, коју је потписао градоначелник Лондона 1314. године (Guttman 1994, 7, Goldblatt 2008, 17). Заправо, карактер

ове народне игре није имао никакве везе са спортом како га данас замишљамо, већ се уклапао у класично карневалско понашање, које је у себи носило и озбиљну клицу субверзивности. Таква културна пракса свакако се све мање и мање уклапала у ново време које је наступало у Енглеској – доба индустријализације и развоја капиталистичке привреде, где, су како истиче Скемблер, „новопечени индустријалци захтевали да се зарад радне дисциплине беспосличарењу сасеку крила“ (Skempler 2007, 58). „На крају крајева, сат и фабричке сирене нису имали слуха за древну забаву“ (Holt 1989, 37). Тако је већ до половине деветнаестог века тзв. народни фудбал практично потпуно нестало из британских села и градова, подлежући притиску нових социо-економских околности. Нови дух капитализма, комбинован са јаком пуританском свешћу тога доба, протерао је карневалске забаве са улица, али је фудбал некако преживео, и то на, наизглед, необичном месту. Како истиче Голдблат, „преживео је захваљујући томе што је био сачуван и гајен у институцијама далеко од културног домаћаја методиста, индустријалаца и занатлија. Британске државне школе биле су лудички зоолошки врт тог времена. Омогућиле су уточиште дивљим и угроженим играма руралне џорџијанске Британије, где су гајене и развијане пре него што су пуштене назад у нови спортски пејзаж индустријске викторијанске Британије“ (Goldblatt 2008, 24)

Фудбал се, логично, ушавши у један систем попут образовног, значајно променио. Уместо забаве и доколице за народ, постао је механизам за стварање здравих елита, сасвим у стилу викторијанског духа који је тада владао. Улазак у структуру попут школске условио је, последично, и потпуну трансформацију карактера некадашње карневалске забаве, пре свега кроз настојање да се дефинишу правила игре, што се, како се данас званично сматра и како се наводи и на сајту Светске фудбалске федерације (FIFA), догодило 1863. године у Лондону, када је фудбал добио онакав облик какав мање или више и данас познајемо¹.

Иако је све до последњих деценија деветнаестог века фудбал практично остао доколица виших класа у Британији, ствари су се лагано мењале и игра је све више колонизована од стране радничке класе, да би након револуционарне промене – према којој су играчи од 1885. године добили могућност да буду плаћени – „аристократија ушла у трку пацова, где је славна и беспомоћна супериорност центлменског аматеризма разбијена од стране немилосрдних сила модерности“ (Исто, 49).

Искорак „најлепше игре“ из уског оквира забаве за богате омогућила је и промена статуса радничке класе крајем деветнаестог века, када се, добијањем слободног суботњег поподнева, отворио простор за доколицу у који је муњевитом брзином улетео фудбал (Sandvoss 2003, 6). Управо та чињеница вероватно представља и кључни и преломни фактор који је довео до тога да фудбал данас буде најпопуларнија игра на свету. Наиме, Британија је у том тренутку била,

¹ Према Интернет страници <http://www.fifa.com/classicfootball/history/the-laws/from-1863-to-present.html>, посећена 10. октобра 2013.

може се рећи, на врхунцу своје империјалне славе и практично није било места на земљи где се неки поданик Круне није налазио на задатку, било да је у питању била једна од многих колонија, било да се радило о преношењу техничких знања која је „империја у којој никада не залази Сунце“ нештедимице ширила по свету. Како то каже Мисироли, „од тада се фудбал раширио свуда по свету као ’енглеска игра’ пратећи векторе индустријске револуције (и страст њених лучоноша, тј. инжењера и бизнисмена Њеног Величанства), постајући, иако више индиректно, алегорија једног другачијег производа Британије деветнаестог века, политичког либерализма господског сталежа“ (Missiroli 2002, 3).

Тако се фудбал, ношен крилима британске империјалне моћи, великом брзином ширио по свету, а нова мода није заобишла ни Србију. Лопту у ове крајеве нису донели Енглези, већ образовани млади људи који су се „најлепшом игром“ заразили студирајући у Будимпешти, Бечу, Прагу или Берлину, па је тако забележено да је први фудбалски меч у Србији одигран у мају 1896. године у Београду (Зес 2010, 138). Иако је, како тадашњи новински извештаји показују, нова игра примљена са приличним чуђењем и скепсом, фудбал је убрзо кренуо да се шири, пре свега међу младима, углавном студентима, па су већ почетком века почели да настају први фудбалски клубови, попут Сокола, Српског мача, а касније и Шумадије, БСК-а и Велике Србије – да поменем само најпознатије.

Динамика развоја фудбала у Србији почетком двадесетог века у принципу се није много разликовала од оне присутне у земљама централне и источне Европе, и била је базирана на принципима разумевања спорта као дела ширег, у то време еманципаторског пројекта оснаживања младих нација, али и са снажном цртом идеологије панславизма, што се најбоље видело у оквиру активности тзв. соколских покрета (Исто, 139). У том смислу, фудбал је преваходно био спорт младе националне елите, следећи Бизмаркову максиму да нема здраве нације без здравог тела.

Крај Првог светског рата донео је новину у фудбал у Србији, самом чињеницом да се – стварањем нове државе Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца – проширила база играча и да је конкуренцијом поспешен квалитет, с обзиром на то да је фудбал, пре свега у Хрватској, пре рата био далеко развијенији него у Србији². Ниво и организације игре подигнути су на виши ниво, Краљевина СХС је постала пуноправна чланица Фифе 1923. године, а први шампионат државе одигран је 1922. године. Међутим, како фудбал не би „заостајао“ за приликама у тадашњој држави, проблеми између српских и хрватских фудбалских елита почели су да ескалирају већ 1925. године, захтевом све јачих клубова у Србији да се седиште тадашњег Југословенског ногометног савеза премести у Београд, што се и догодило 1930. године, након увођења Шестојануарске диктатуре и

² Интересантан је податак да је након меча између Српског мача и загребачког ХАШК-а, одиграног 1911. године и завршеног убедљивим поразом српског тима, велики део овдашње јавности играче дочекао „на нож“, сматрајући да су „осрамотили нацију“. Као последица ове „срамоте“, од Српског мача се одвојио нови фудбалски клуб, који ће касније имати важну улогу у историји српског фудбала – БСК из Београда.

стварања Југославије. Последице овог чина, као и односа међу елитама, биле су видљиве када је југословенски национални тим требало да отпутује на Светско првенство у Уругвај 1932. године, а који се на крају састојао само од српских играча, јер су, у знак протеста, хрватски клубови бојкотовали репрезентацију. Иако су односи током тридесетих година постајали, условно речено, нешто бољи, реформама државе и стварањем Бановине Хрватске 1939. године, уједињена југословенска лига је практично престала да постоји.

Фудбал у Србији / Југославији пре почетка Другог светског рата практично је пратио трендове других држава централне и источне Европе, углавном бивајући сведен на играње у великим градовима, и у великој мери је егзистирао као спорт средње образоване класе и занатлија, уклапајући се у шире национално-еманципаторске пројекте. За разлику од Британије, где је радничка класа практично колонизовала игру и самим тим је делимично професионализовала, у Југославији је све до 1935. године било на снази начело апсолутног аматеризма, да би се тек тада *de facto* озваничило плаћање играча (Исто, 155). Оно што је посебно интересантно за овај период јесте то да је фудбал, следећи опште стање у друштву, такође служио као средство за обрачуна националних политичких елита, утирући пут сличној улози коју ће имати пола века касније.

Фудбал између Истока и Запада

Избијање Другог светског рата, логично, изазвало је тектонске поремећаје и у фудбалу, као и у свакој другој сфери живота, али се фудбалска мапа Европе није превише променила након његовог завршетка. Енглеска је и даље, уљуљкана у сопственој предратној величини „колевке фудбала“, одбијала да учествује у такмичењима са другим селекцијама, док је прве године након рата обележио национални тим који је свој потенцијал приказивао и у предратним годинама – тим Мађарске. Консолидација нове геополитичке реалности у Европи, сада подељеној на тзв. Источни блок под утицајем Совјетског Савеза и на остатак континента колоквијално познат као Запад, довела је и до структурног и капиталног разилажења у разумевању природе и функције спорта. На западном делу континента фудбал је и даље био углавном перципиран као доколица радничке класе и био је базиран преваходно на приходима од улазница, а играчи се, иако плаћени, ни по чему, укључујући и приходе, нису разликовали од своје публике. Почетак евроатлантских интеграција педесетих година, што је отворило пут атрактивнијим клупским европским такмичењима, као и измештање мечева у вечерње термине омогућене појавом рефлектора, у великој мери су утицали на раст популарности фудбала, али оно што је кључно деловало на његов будући развој јесте појава телевизије. Ипак, колико год добродошли, приходи од телевизије и даље су чинили релативно миноран удео у новцу који су клубови стварали. Заправо, колико год да је западноевропски фудбал до седамдесетих година, у време економског процвата, преузео одлике тадашње капиталистичке економије, у смислу да је постао високоиндустријски, рационализован и

професионализован, не може се рећи да је, за разлику од других сфера популарне културе, он до краја био комерцијализован (Goldblatt 2008, 406–407). О нивоу комерцијализације чак и врхунских клубова у Западној Европи сведоче речи Велибора Васовића, југословенског фудбалера који је крајем шездесетих и почетком седамдесетих година био капитен холандског Ајакса из Амстердама: „Ајакс је био тим у коме је годинама било свега 13 професионалних играча, чак је и други голман био аматер, а имао је само једног плаћеног административца и пет чланова управе, односно финансијера.“³ Ако се има у виду да је тих година амстердамски клуб био један од најбољих и најтрофејнијих у Европи, јасно је да је фудбал у том тренутку био далеко од комерцијалног.

Фудбал са „оне стране гвоздене завесе“ имао је другачију судбину. Совјетски модел, развијан и примењиван пре Другог светског рата, имао је карактеристике које га структурно у потпуности одвајају од приступа који је био доминантан на Западу. Пре свега, спорт је, па тако и фудбал, перципиран као државни пројекат *par excellence*, те је у складу са тим био финансиран било директно од државе, било преко великих државних предузећа. Идеја комунистичког спорта, заправо, није била базирана на разумевању ове активности као доколице, већ, пре свега, као физичке културе. Наиме, овај модел је био заснован на разумевању спорта као агента друштвених промена, са државом као главним кормиларом. Спортска активност разумевана је као механизам за модернизовање заједнице, промовишући вредности попут здравља и хигијене, али и одбране, продуктивности и интеграције мултиетничких популација у унитарну државу. На крају, спорт је био перципиран и као модел за промоцију државе у међународном окружењу (Riordan 1999, 48–49).

Важан сегмент совјетског модела спорта био је аматеризам, односно апсолутно инсистирање на нетржишном разумевању ове активности. У том смислу, акценат је редовно био стављан на олимпијски спорт, и то пре свега на онај базични, попут атлетике, гимнастике или пливања. Важност ове врсте промоције за комунистичке државе свакако се види када се погледају статистике освајања медаља на Олимпијским играма, где је Совјетски Савез увек био у врху, али је још бољи пример Источна Немачка, држава која је у односу на број становника вероватно процентуално најуспешнија држава по броју одличја освојених на различитим такмичењима у базичним спортовима, и где су се спортски успеси рачунали као спољнополитичка стратегија првог реда и, практично, једини начин показивања супериорности према Западној Немачкој и осталим земљама Западне Европе.

Наравно, овај прокламовани аскетски аматеризам, да га тако назовем, није баш тако функционисао у пракси. Читав систем совјетског спорта био је заснован на принципу тзв. заштитника, моћних појединаца и институција, који су практично контролисали систем и омогућавали привилегије успешним спортистима. Принцип функционисања био је базиран на лакшем приступу

³ Доступно на <http://yugopapir.blogspot.com/2012/10/sportske-legende-velibor-vasovic-kako.html>, посећено 15. септембра 2013.

различитим материјалним добрима, добијању фантомских, добро плаћених послова и слично. На тај начин дешавало се да најбољи спортисти буду далеко боље плаћени од колега на Западу, формалних професионалаца (Goldblatt 2008, 440–441).

Фудбал у Совјетском Савезу, као и у осталим земљама Источног блока, такође је функционисао на овим принципима. Традиционално, постојали су клубови који су били под патронатом војске (нпр. ЦСКА Москва, ЦСКА Софија, или београдски Партизан у Југославији), полиције и обавештајних структура (Динамо из Москве, Динамо из Букурешта, док су у југословенском случају то, наводно, били Динамо из Загреба и београдска Црвена Звезда), али и великих државних предузећа која су издашно спонзорисала своје љубимце. У складу са тренутним односима моћи кретали су се и успеси различитих клубова, што је у неким случајевима, попут Динама из Берлина, омиљеног клуба шефа источнонемачке обавештајна службе Ериха Милкеа, стизало до потпуног екстрема – дешавало се да тим који се усуди да победи Динамо убрзо буде расформиран, а „виновници злочина“ кажњени на различите начине. Међутим, иако строго контролисан, овај систем је, у извесном смислу, отварао простор за субверзију, постајући једна од ретких 'ниша' у оквиру којих је совјетски грађанин могао имати сопствени избор, рецимо, бирајући клуб за који ће да навија (Edelman 2013, 143–144). У том контексту, занимљиво је размишљање совјетског антрополога Левона, изнесено у разговору са британским новинаром у Москви, почетком деведесетих година прошлог века: „У комунистичкој земљи (...) фудбалски клуб за који навијаш је заједница којој си ти сам одлучио да припадаш. Режим те није слао да навијаш за неки клуб, и, можда сем западних клубова, могао си сам да одабереш своју екипу. Можда би ти то била једина прилика да изабереш неку заједницу, а у њој си, такође, могао да се изражаваш онако како си желео. (...) Бити навијач (...) значи окупити се са другима и бити слободан“ (Курег 2007, 56). У извесном смислу, оваква паралела би се могла повући и са југословенским / српским фудбалом у периоду након рата. Наиме, избор између два најпопуларнија београдска клуба – Црвене Звезде и Партизана био је у великој мери перципиран као питање културне преференције, везане до извесне мере за изражавање политичког става, али и порекла. Искуство одрастања у Београду, као и разговори са старијим суграђанима, показали су да је Партизан, као војни клуб, у великој мери све до седамдесетих година прошлог века био перципиран као државни пројекат, део система, али и тим за који навијају „војна лица“ и „дошљаци“, док је Звезда била „прави београдски клуб“ (Žikić 2012, 109), чак у извесној мери виђен и као антисистемски, утолико што је био посматран као „српски“, за разлику од „југословенског“ Партизана. Учећи прве кодове локалног фудбалског језика, неретко сам могао чути како је навијање за Звезду – „питање морала“. Без обзира на то што је Црвена Звезда била подједнако системски клуб као и Партизан, у смислу да је такође подржавана и финансирана од стране државних структура, ова дихотомија која се тичала „српства“ и „југословенства“ два београдска клуба била је у великој мери

присутна на когнитивној мапи Југославије, с обзиром на то да је велика већина српског становништва која је живела ван Србије подржавала у неупоредиво већој мери Звезду, тумачећи тај избор као један од сегмената националног идентитета. Таква перцепција је у великој мери утицала и на касније догађаје, током осамдесетих година прошлог века, када је Црвена Звезда понела епитет једног од „стубова српства“, док су се њени навијачи сматрали „патриотском авангардом“. Интересантно је приметити и то да снага митологизације историје клуба који је основан 1945. године од стране Уједињеног савеза антифашистичке омладине Србије иде дотле да се у рецентној перцепцији први навијачи Звезде виде као „група мангупа или боема, младих Београђана који нису волели војску или комунистички систем, који је већ кренуо да трули“ (Wilson 2006, 107), док се клуб описује следећим речима: „Сви знамо да је појам српства нераскидиво везан како за Звезду, тако и за њене навијаче од првих симпатизера до организованих навијача“.⁴

Било овакво схватање последица накнадног читавања, класичан случај стварања митополитичког наратива, или каква год врста конструкције, остаје чињеница да је такво разумевање било и остало веома снажно и присутно на когнитивној мапи како мојих испитаника тако и у јавном говору. Заправо, као што је случај и са московским Спартаком, може се рећи да је овде реч о коришћењу суженог простора за исказивање политичког става у мање или више репресивним режимима, где се одређена врста потенцијално опасне или забрањене припадности манифестује кроз подршку фудбалском клубу, у систему који је „радикално деинституционализован“ (Edelman 2002, 1444). Такви случајеви нису ретки, а вероватно најпознатији јесте пример фудбалског клуба Барселона, који је за време Франковог режима у Шпанији био једини механизам за очување и исказивање каталонског идентитета, а стадион Камп Ноу – практично једино место где се слободно могао говорити каталонски језик.

Генерално говорећи, југословенски / српски фудбал након Другог светског рата и успостављања комунистичке власти принципијелно је следио смернице успостављене у моделу совјетског спорта. Државно покровитељство, аматеризам, инсистирање на олимпијском (аматерском) спорту, као и рецепција спорта као физичке културе – све су то биле доминантне особине које је нова власт уткала у овај домен активности. Ни раскид са Стаљином 1948. године, који је донео одређене промене на пољу популарне културе у Југославији, није практично утицао на „позападњавање“ фудбала. Слично као и у Совјетском Савезу, фудбал, као и спорт уопште, имао је и едукативну улогу, промовишући здрав животни стил, али и служећи као механизам за друштвену покретљивост.

Сам завршетак рата донео је драстичну промену слике главних актера на југословенском фудбалском небу. Београдски великани, Југославија и БСК, угашени су одмах након ослобођења због чињенице да су наставили да играју фудбал и у окупираној Србији. Слично томе, у Загребу су, због учешћа у лиги

⁴ Према званичном сајту навијача Црвене Звезде – „Делија“, <http://www.oaza.rs/sport/delije/index.php>, посећено 24. децембра 2013.

подржаној од стране марионетске, нацистичке Независне државе Хрватске, одмах укинута тамошњи предратни клубови – ХАШК и Грађански (Wood 2013, 4). У Београду је, најпре, у марту 1945. године основана Црвена Звезда, а затим у октобру – и Партизан, подржан од стране тадашње Југословенске народне армије. Иако су оба клуба играла на стадионима некадашње Југославије и БСК-а, није било никаквог званичног континуитета са предратним тимовима. Са друге стране, у Загребу је створен нови клуб под именом Динамо, под покровитељством, како се говорило, полицијских и обавештајних структура. Једини предратни клуб који је „преживео“ рат био је сплитски Хајдук, чија су управа и играчи одбили да учествују у лиги фашистичке Италије, због чега су пред крај рата, успевши да се избеаве са окупираних територија, постали незванична „партизанска репрезентација“, одигравши деведесет утакмица на тзв. слободним територијама (Исто, 5, Dežulović 2013).⁵

Ова четири клуба практично су креирала велики део историје фудбала у СФРЈ, освојивши заједно четрдесет једну титулу шампиона државе, од четрдесет пет првенстава, колико је укупно одиграно, и створивши ривалитет познат под именом „велика четворка“. Током своје полувековне историје, фудбал је на просторима некадашње државе егзистирао на нивоу, да тако кажем, европског просека, повремено постижући велике успехе, попут освајања Купа сајамских градова 1967. године, као и учешћа Партизана у финалу Купа европских шампиона годину дана раније. Репрезентативна селекција је у периоду до седамдесетих

⁵ Изузетно је интересантно анализирати званичну историју на данашњим Интернет страницама наведена четири клуба. Црвена Звезда у основи наводи историјске податке о оснивању клуба од стране Уједињеног савеза антифашистичке омладине Србије, а у даљем тексту нема помена о било каквој врсти идеологије, укључујући и ону везану за „српски идентитет“. ФК Партизан, са друге стране, у вези са самим оснивањем наводи само датум тог догађаја, без помена оснивача и идеологије која је пратила клуб, на тај начин прећуткујући претпостављено „срамну“ историју. Случај Динама је још интересантнији, с обзиром на то да се на званичној презентацији клуба заправо успоставља континуитет са угашеним Грађанским, чему је послужила и недавна промена имена – од Ногометни клуб Динамо у Грађански ногометни клуб Динамо – како би се тај наводни континуитет додатно потцртао. Ове „муке са идентитетом“ једног од два највећа хрватска клуба трају током читавих деведесетих година, током којих је покојни хрватски председник Фрањо Туђман у неколико наврата утицао на промену имена клуба Динамо, најпре у Хашк Грађански, а затим у Кроација, што је изазвало велики револт навијача, па је након његове смрти враћено старо име клуба – Динамо. Интервенција са додатком „грађанског“ префикса заправо је имала за циљ да помири „комунистичко“ име и „славну хрватску историју“ клуба, на тај начин легитимишући „патриотски ореол“ који данас представља пожељну слику загребачке екипе. На крају, сплитски Хајдук, који једини од ова четири клуба има јасан и потврђен континуитет са предратним периодом, на својој презентацији наводи избалансирану историју клуба, истичући чињеницу да је тим био незванична репрезентација КНОЈ-а, али уз напомену да је након рата одбијена понуда да сплитски тим пређе у Београд и постане војни клуб. Овај кратак преглед званичних историја највећих клубова бивше Југославије указује на важност која се придаје, пре свега, истицању дисконтинуитета са комунистичким периодом, али и на прећуткиване проблематичне елементе, попут учешћа Грађанског у нацистичким такмичењима, и поред стремљења да се са овим клубом успостави јасан континуитет.

година прошлог века такође бележила респектабилне резултате, превасходно на олимпијадама, што је кулминирало освајањем турнира 1960. године. Фудбал и репрезентација су у овом смислу, као што је био случај и са другим земљама Источног блока, имали функцију промоције државе у иностранству, али су били и важан фактор у хомогенизовању југословенске нације, о чему сведочи и неписано правило да се национални тим увек састављао по тзв. „републичком кључу“, што је значило да је екипа, бар донекле, морала да одражава етнички статус читаве државе, па и по цену тога да у њој не играју најбољи фудбалери.

Ружно лице „најлепше игре“

Од средине седамдесетих година двадесетог века, међутим, у Западној Европи почињу да се осећају јасне назнаке кризе тзв. „државе благостања“. Тренд пропасти послератне социјалдемократске Европе изазвао је другачије реакције на северу и југу западног дела континента. Док су први на кризу реаговали гласањем за десне и конзервативне партије, земље попут Француске или Италије определиле су се да своје поверење ипак укажу левици. Најзначајнија промена политичког и економског курса у том погледу догодила се у Великој Британији, када је конзервативна влада премијерке Маргарет Тачер преузела власт 1979. године, моментално дерегулишући тржиште, приватизујући државне компаније и рушећи до тада веома снажне синдикате. Овакав драматични заокрет морао се одразити и на игру радничке класе – фудбал. Наиме, огромни успеси енглеских клубова у европским такмичењима током седамдесетих и почетком осамдесетих година (у периоду од 1977. до 1985. године клубови из ове земље освојили су седам наслова победника Купа европских шампиона) нису коинцидирали са порастом популарности игре или њеним, да се тако изразим, инфраструктурним развојем. Управо супротно, класне тензије које су се у Британији јавиле седамдесетих година довеле су до појаве првих навијачких група које су своје незадовољство положајем у друштву исказивале организованим насиљем, убрзо доведши до пада посете на трибинама (Goldblatt 2008, 548-549). Појава виолентног навијачког покрета није била карактеристична само за Британију, већ су се сличне групе појавиле и у другим земљама Европе, попут Француске, Италије и Холандије.

Оно што је, ипак, кључно утицало на дубинску структурну трансформацију фудбала, те претварање ове игре у ону коју данас познајемо, дешавало се у Британији. Игра радничке класе, кроз коју је та радничка класа могла да исказује и своје радости и своја незадовољства, напосто више није могла да постоји у новом окружењу, касније познатом као *тачеризам*. Као што се премијерка брутално обрачунала са синдикатима или побуњеним рударима током 1984. и 1985. године, тако је сличан сценарио морао бити примењен и на једну од последњих позорница класног рата – на стадионе. Околности су јој ишле у корист – 1985. година донела је низ инцидената, почевши од масовне туче навијача Милвола и полиције у Лутону, преко катастрофе у Бредфорду, када је 56

људи изгубило живот у пожару на дотрајалом стадиону (Исто, 568). А затим се догодио Хејсел, вероватно најпознатија фудбалска трагедија у историји, када је, непосредно пред почетак финала Купа европских шампиона, одиграног између италијанског Јувентуса и енглеског Ливерпула, у сукобу навијача два тима, у стампеду који је настао погинуло 39 људи, махом навијача торинског клуба. Невероватно звучи, али је утакмица ипак одиграна, док су тела настрадалих ношена у белгијске мртвачнице. Након ове утакмице, француски L'Équipe донео је својеврсну дијагнозу: „Ако је ово фудбал, нека умре“ (Исто, 543). Резултат катастрофе било је избацивање енглеских клубова из свих европских такмичења на неодређени период, и то на изричит захтев Маргарет Тачер. И поред предузетих ригорозних мера за заустављање насиља на стадионима, тек је 1989. година донела коначну финализацију онога што би се могло назвати „обрачуном са хулиганима“, и то након још једне трагедије на Хилсборо стадиону у Шефилду, када је у стампеду на трибинама живот изгубило 95 навијача Ливерпула. Ова катастрофа довела је до настанка тзв. Тејлоровог извештаја⁶, на основу кога су донете револуционарне мере о забрани стајања на стадионима, уводећи седећа места уместо дотадашњих „копова“, трибина на којима су се окупљали најватренији навијачи. Последице ове мере, уз појачану полицијску контролу, довеле су до потпуне трансформације фудбала из игре радничке класе у комодификовани спектакл.

Оно што је овде интересантно, превасходно на примеру догађаја у Хилсбороу, јесте чињеница да су за трагедију моментално окривљени навијачи, и у складу с тим је било могуће направити и спровести препоруке Тејлоровог извештаја. Чињеница је, међутим, да је двадесет три године након трагедије на видело дошла истина према којој највећу одговорност за катастрофу заправо сноси полиција, као и организатори утакмице, те да је у данима након овог догађаја мноштво детаља о улози снага безбедности заташкано и сакривено.⁷ Реч је, заправо, била о једном континуираном процесу стварања „државног непријатеља“, лица које персонификује све оно што не ваља у британском систему – навијача-хулигана (Hall 1978, Poulton 2005), који на сваки начин успорава или спречава неопходне реформе у друштву. Иако је сасвим сигурно да ниједна влада, била она десна или лева, не би толерисала или подржавала насиље попут онога које је ескалирало у Британији током седамдесетих и осамдесетих година прошлог века, догађаји везани за трагедију на Хилсбороу указују на то да се овде ради и о јасној политичкој агенди, која је за циљ имала дискредитацију остатка отпора већ скоро уништене радничке класе, а кроз стратегију стварања унутрашњег непријатеља и дизања моралне панике. Било како било, Тејлоров извештај је из корена променио британски фудбал, а класни рат, некада вођен на стадионима, измештен је у неке мање видљиве сфере, претварајући „најлепшу

⁶ Доступно на <http://www.fsf.org.uk/assets/Uploads/interim%20report%20hillsborough.pdf>, посећено 14. новембра 2013.

⁷ Види нпр. <http://www.theguardian.com/football/2012/sep/12/hillsborough-disaster-police-coverup-revealed>, посећено 17. децембра 2013.

игру“ у забаву средњих и виших класа.

Лабудова песма југословенског спорта

Док је у Западној Европи фудбал постајао „игра шљама“, у Источном блоку певана је лабудова песма „диригованог спорта“. У Совјетском Савезу је владала моћна машинерија Динама из Кијева, која је, предвођена Валеријем Лобановским, осамдесетих година два пута освајала Куп победника купова, док су вероватно највећи успех источноевропских клубова постигли Стеауа из Букурешта, победивши у финалу Купа европских шампиона 1986. године и играјући у финалу истог такмичења 1989. године, као и београдска Црвена Звезда, која је најзначајнији европски трофеј освојила 1991. године. Ови данас незамисливи успеси остварени су, заправо, у атмосфери у којој је економски принцип западноевропског фудбала, који је дуго опстајао на моделу базираном још педесетих година, почео да показује озбиљне знаке слабости, док је стабилни, дириговани совјетски систем давао резултате користећи вакуум настао преваходно кризом у британском фудбалу.

Југословенски фудбал је током осамдесетих година прошлог века пролазио кроз сличне фазе као и сама држава — и поред, у извесном смислу, вештачке стабилности, кризе су биле неизоставни део овог периода, попут неславног завршетка првенства 1985–86, када је због намештања утакмица титула додељена скопском Вардару. Ипак, у том периоду су југословенски клубови били редовни учесници европских такмичења, а поједини су доспевали и до самих завршница. Заправо, кључни фактори за овакве успехе клубова били су релативна финансијска стабилност путем државног спонзорства (клубови, за разлику од западних, нису морали да воде рачуна о тржишту), као и специфично, а веома важно правило о забрани одласка фудбалера у иностранство пре 28. године живота. Ово начело, занимљиво, опстало је и званично је укинато тек 1992. године, иако се у СФРЈ либерализација одласка на привремени рад у стране земље догодила још шездесетих година двадесетог века. Ипак, спорт као државни пројекат, базиран на званично прокламованом принципу аматеризма, није дозвољавао искорак у погледу тржишне либерализације, чиме је омогућен неупоредиво стабилнији развој клубова, који су могли располагати играчима дуги низ година и у њиховој пуној зрелости.⁸ При томе, треба имати у виду и

⁸ Иако званично аматерски и слабо плаћен, као и у Совјетском Савезу, спорт је, па и фудбал, успешним актерима омогућавао различите привилегије, од добијања станова и касније локала, па до сумњивих и нелегалних финансијских трансакција из тзв. „црних фондова“, којима су плаћани играчи. О томе сведочи и већ наведени интервју Велибора Васовића, где он објашњава како је шездесетих година прешао из Партизана у Црвену Звезду: „Тада је мени истицао уговор, али је истицао и Јусуфију. И он и ја смо били репрезентативци. У управи 'Партизана' тада је био и мој, већ поменути, ујак, Давид Лаушевић, па су мудраци у клубу мислили да је боље дати велике паре Јусуфију, да он не оде, а да ја по природи ствари морам да ћутим, као ујак ће ме средити. Наравно, ја сам отишао одмах код Аце Обрадовића и рекао: 'Чика Ацо, ако Звезда има пара, ја бих ...' И тако сам дошао у 'Звезду', плаћен из црног

то да је фудбалско тржиште у Европи било неупоредиво другачије него што је то случај након деведесетих година, тако да је, чак и када је то било изводљиво, искључиво најбољима и било могуће да оду у иностранство. Такође, разлика у новцу који се могао зарадити играјући фудбал у Западној Европи није била толика колика је у последњих двадесет година. Средства која су улагана барем у веће југословенске клубове нису у том тренутку била значајно мања од оних у западним земљама, о чему, на пример, сведочи и трансфер Синеше Михајловића из Војводине у Црвену Звезду 1990. године, који је износио милион немачких марака, што је била респектабилна сума и за тадашњи европски ниво.

Док се у држави играо солидан фудбал, на трибинама, међутим, није било тако идеално. Следећи европске трендове, и у Југославији је осамдесетих година започео процес стварања правих организованих навијачких група. Мање или више организованог навијања било је свакако и раније, па се тако, рецимо, за званичан датум оснивања Торциде (Torcida) – навијача сплитског Хајдука узима 1950. година⁹, док се формирање Партизанових Гробара везује за 1970. годину, али се може рећи да је озбиљно оснивање навијачких група, у смислу у коме се данас о њима говори, започело тек у осмој деценији двадесетог века. Навијачи Динама, под именом Бед Блу Бојс (Bad Blue Boys), настали су 1986. године, као и прве групе навијача Звезде, попут Ултрас, Ред Девилс (Red Devils) и Зулу Вориорс (Zulu Warriors), које ће 1989. године оформити јединствену групу под називом Делије.¹⁰ Угледајући се пре свега на италијанске и британске „колеге“, навијачи највећих клубова успоставили су ривалитет који је, као и у другим земљама, поред вербалног, често прелазио и у физичко насиље. Нереди на самим стадионима, међутим, били су веома ретки, ако се изузму спорадични инциденти, попут, рецимо, упада навијача Хајдука на терен у септембру 1966. године, због чега је сплитски клуб ригорозно кажњен. У принципу, физички сукоби између супростављених групација углавном су се одигравали по одређеним градским локацијама и били су релативно ниског интензитета, без реалне опасности по угрожавање живота. Овде наводимо како то описује судија за прекршаје, задужен за кажњавање преступа на стадиону, у интервјуу београдском спортском листу „Темпо“, у августу 1973. године: „Као спортски човек – увек и првенствено настојим да откријем узроке евентуалног инцидента. Да проникнем у психу тих

фонда. У 'Партизану' су се пошлогирали. Генерал Илија Радаковић био је тада председник 'Партизана' и одмах је одлучио да ми, такође из црног фонда, да дупло више само да се вратим.“

⁹ Према званичној презентацији навијача Хајдука, 28. октобра 1950. године, дан пред утакмицу са Црвеном Звездом у Сплиту, основана је навијачка група Торцида, која је, како се наводи, врло брзо растурана државном репресијом, бивајући посматрана као „непријатељски и антидржавни елемент“. Доступно на <https://www.facebook.com/torcida.split.1950/info>, посећено 3. јануара 2014.

¹⁰ Наравно, и други, „мањи“ клубови пратили су овај тренд, па су у овом периоду широм СФРЈ ницале навијачке групе, попут навијача Сарајева – Хорде зла, Жељезничара – Манијаци, ријечке Армаде, осиејчке Кохорте, и многих других. Ипак, највећи значај имали су навијачи четири највећа клуба.

људи, да не погрешим приликом одмеравања казне (...) Међутим, то не значи да сам и сентименталан према онима који заиста заслужују примерну, или најоштрију казну (...) У поступку нема ничег изузетног, осим што је критеријум за овакву врсту прекршаја - строжи. Физичке обрачуне и међусобна вређања међу гледаоцима, а нарочито нападе на судије или актере, као по правилу кажњавамо – затвором“.¹¹ И у разговорима са члановима тзв. „старије гарде“ навијача, како у Београду тако и у Загребу, често сам слушао да је у осамдесетим годинама напад на полицију био раван самоубиству и да је тај вид супротстављања систему у принципу био максимално избегаван, с обзиром на то да је репресивни апарат некадашње Југославије пословично добро функционисао, или је бар тако изгледало.

Ипак, ривалитет међу навијачким групама добио је убрзо по њиховом организовању једну нову димензију, у складу са дешавањима у држави средином осамдесетих година прошлог века. Пораст националистичких стремљења у све одметнутијим врховима републичких комунистичких партија утицао је и на дешавања на стадионима, где се превасходно млади навијачи, ослобођени „стега“ још увек званично живе комунистичке идеологије, окрећу међунационалним обрачунима, постајући на изванредан начин авангарда „националистичке експлозије“, која ће кулминирати неколико година касније у грађанском рату на тлу бивше Југославије. До тада забрањене песме и слогани полако постају део навијачког фолкора, а сукоб између, рецимо, навијача Звезде и Динама трансформише се у обрачун Срба и Хрвата.

Док се, дакле, у Британији, на стадионима водио класни рат у последњој фази обрачуна политичке елите и радничке класе, у Југославији је трансгресија отишла у другом правцу – ка међуетничким сукобима. За разлику од Британије, која је ту трансгресију сузбила комбиновањем репресије и економског притиска, нове националистичке елите у републикама бивше СФРЈ дочекале су националистичко насиље навијача раширених руку, добијајући неочекиваног савезника и кооптирајући га за остваривање својих циљева. Како је централна држава слабила, тако је и насиље на стадионима и око њих почело да бива уобичајено, да би кулминирало у Загребу 13. маја 1990. године, пред утакмицу Динамо – Црвена Звезда, када се догодио југословенски Хејсел – Максимиер (в. Đorđević 2012).

Закључна разматрања

У овом раду настојао сам да пружим шири друштвено-историјски оквир који је праatio развој фудбалске игре у Европи и посебно у Србији / Југославији, с намером да укажем на важност разумевања тих процеса у контексту анализе савремених феномена који прате фудбал. Пратећи трансформације које је ова игра

¹¹ Доступно на <http://yugopapir.blogspot.com/2013/08/petar-stojanovic-sup-bg-nisam.html> , посећено 18. новембра 2013.

доживљавала кроз своју историју, могуће је добити увид у комплексност услова који су довели до тога да фудбал постане релевантан фактор на друштвеним позорницама различитих земаља, где бивша Југославија представља веома добар пример тога како једна поткултурна трансгресија може добити политичку важност. Немири на загребачком стадиону Максимир, који су довели до тога да уобичајена метафора у јавним наративима Србије и Хрватске постане „рат је почео на Максимиру“ (в. Mihailović 1997), међутим, нису настали случајно, нити се та ескалација насиља случајно догодила баш на фудбалској утакмици. Као што каже Армстронг, фудбалски навијачи често јавно изражавају мишљење о културном стилу, расама или половима са којима се милиони слажу, али се једва усуђују или се никада не усуђују да то изразе (Armstrong 1998, 301).

Тако посматрано, друштвено-историјске околности које су довеле до тога да се у оквиру фудбалске културе створе поткултурне групе склоне екстремизму омогућиле су да навијачи у извесном смислу постану „националистичка авангарда“ унутар југословенског јавног простора, где је трансгресија која се појавила била аутентичан део „фудбалског миљеа“, али и идеалан простор за каснију инструментализацију од стране носилаца моћи у друштву. И као што су у Британији навијачи искоришћени као један од повода за обрачун са радничком класом средином осамдесетих година двадесетог века, тако су у бившој Југославији они препознати као више него корисни актери за међуетничке обрачуне који су се припремали. У том смислу, када се анализирају ови процеси, веома је важно имати у виду историјски контекст у коме су се догађали, као и социјалне трансформације које су те процесе узроковале.

Литература:

- Armstrong, Gary. 1998. *Football hooligans : knowing the score, Explorations in anthropology*. Oxford ; New York: Berg.
- Dežulović, Boris. 2013. "Ostavite Hajduk na miru! Eno vam HAŠK i Građanski, pa s njima igrajte Pavelićevu ligu i vičite 'Ajmo, ustaše!'" *Jutarnji list*, 30.11.2013.
- Dorđević, Ivan. 2012. "Twenty years later: The war did (not) begin at Maksimir an anthropological analysis of the media narratives about a never ended football game." *Glasnik Etnografskog instituta SANU* no. 60 (2).
- Edelman, Robert. 2002. "A Small Way of Saying "No": Moscow Working Men, Spartak Soccer, and the Communist Party, 1900-1945." *The American Historical Review* no. 107 (5):1441-1474.
- Edelman, Robert. 2013. "Football in the Era "Changing Stagnation". The Case of Spartak Moscow." In *Soviet society in the era of late socialism, 1964 - 1985*, edited by Neringa Klumbytė and Gulnaz Sharafutdinova, vii, 251 pages. Lanham: Lexington Books.
- Goldblatt, David. 2008. *The ball is round : a global history of football*. 1st Riverhead trade pbk. ed. New York: Riverhead Books.
- Guttman, Allen. 1994. *Games and empires : modern sports and cultural imperialism*.

- New York: Columbia University Press.
- Hall, Stuart. 1978. "The Treatment of Football Hooliganism in the Press'." In *Football Hooliganism: The Wider Context*, edited by R. Ingham. London: Inter-Action Imprint.
- Holt, Richard. 1989. *Sport and the British : a modern history, Oxford studies in social history*. Oxford England, New York: Clarendon Press ; Oxford University Press.
- Kuper, Sajmon. 2007. *Fudbalom protiv neprijatelja*. Beograd: Samizdat B92.
- Mihailović, Srećko. 1997. "Rat je počeo 13. maja 1990." In *Rat je počeo na Maksimiru*, edited by Svetlana Slapšak and Hari Štajner, 77-124. Beograd: Medija centar.
- Missiroli, Antonio. 2002. "European Football Cultures and their Integration: The 'Short' Twentieth Century." *Culture, Sport, Society* no. 5 (1):1-20.
- Poulton, Emma. 2005. "English Media Representation of Football-related Disorder: 'Brutal, Short-hand and Simplifying'?" *Sport in Society: Cultures, Commerce, Media, Politics* no. 8 (1):27-47.
- Riordan, James. 1999. "The impact of communism on sport." In *The international politics of sport in the 20th century*, edited by James Riordan and Arnd Kruger, x, 253 p. London, New York: E & FN Spon ; Routledge.
- Sandvoss, Cornel. 2003. *A Game of Two Halves*. London: Routledge.
- Skembler, Grejem. 2007. *Sport i društvo. Istorija, moć, kultura*. Beograd: Clio.
- Wilson, Jonathan. 2006. *Behind the Curtain: Football in Eastern Europe: Travels in Eastern European Football*. London: Orion.
- Wood, Shay. 2013. "Football after Yugoslavia: conflict, reconciliation and the regional football league debate." *Sport in Society* no. 16 (8):1077-1090.
- Zec, Dejan. 2010. "The Origin of Soccer in Serbia." *Serbian Studies: Journal of the North American Society for Serbian Studies* no. 24 (1-2):137-59.
- Žikić, Bojan. 2012. *Misao, kultura, identitet*. Beograd: Srpski genealoški centar.

Ivan Đorđević

How the “People’s Game“ Conquered the World. A Short Socio-Economic History of Football in Europe and Serbia

Contemporary football represents a highly commodified spectacle, a segment of the entertainment industry where huge amounts of money change hands, and the popularity of football competitions – whether national or international – is a global phenomenon, which billions of people take part in. Only thirty years ago, however, the situation was very different. In Western Europe, and especially Great Britain, football was mostly associated with hooliganism, and the audiences at the run-down stadiums were dwindling in numbers. On the other hand, in Eastern Europe before the fall of the Berlin wall football was at its peak, only to fall from grace and onto the European periphery in the 90’s, where it is, by and large, still situated. This dramatic transformation which turned football into “entertainment for rich people” did not occur by accident, it has deep roots in the history of the sport, but also in the wider socio-economic transformations within the context of which this segment of pop culture exists.

Key words:

football, history, Serbia, Europe, socio-economic transformation.

In this paper I will offer a look at the social and economic conditions in which football developed with the aim of establishing a framework for understanding the changes which occurred within the sport and within the society, with a special focus on the connection between football and the rise of nationalism in the former Yugoslavia, but also wider social processes linked to the descent of Serbia into the so-called process of “transition”, or the acceptance of parliamentary democracy and capitalism as bases of social order. It is my intention to, through the analysis of socio-historical elements which influenced the development and transformation of the game of football, indicate the wider frame of possibilities for the analysis of contemporary events through the prism of this segment of pop-culture.

Милан Томашевић

Етнографски институт САНУ

milan.tomasevic@ei.sanu.ac.rs

Значење разарања Одређење и контекстуализација филма катастрофе*

Филм катастрофе представља једну од најдуготрајнијих жанровских форми, која углавном измиче аналитичкој пажњи, одређена као лака летња забава. Како би био схваћен као важан културни документ епоха у којима се појављивао као значајан жанр, неопходно је упознати се са његовим општим одређењем, формулом и конвенцијама. Такође, неопходно је понудити једно од могућих схватања извора његове популарности, која се у циклусима обнавља из деценије у деценију. Рад нуди одређење филма катастрофе, његове конвенције и формулу, а упућује и на схватање његовог значаја као облика есхатолошких преокупација културе у којој живимо.

Кључне речи:

филм
катастрофе,
жанр,
формула,
конвенције,
секуларна
апокалипса.

Чини се да филм катастрофе представља израз есхатолошких преокупација савременог секуларног света, који није заборавио да размишља о крају сопственог постојања. Ослањајући се на диспензационалистичко-премиленијалистичка тумачења апокалиптичних текстова, нарочито на секвенце које се баве пророкованим разарањима и деструкцијом у визијама Великог страдања из *Откривења светог Јована Богослова*, филм катастрофе изражава дубоку узнемиреност аутора и публике услед изазова које пред њих ставља живот у савременом свету. Невоље које пред данашњу културу и друштво постављају климатске промене, терористичке организације, економске кризе, космичке појаве, нуклеарни акциденти и бројни други процеси, феномени и људи, проналазе своје пандане и екранизације у жанру који веома дуго заокупља машту филмске публике, али и продуцентата, као веома плодносан производ корпоративног Холивуда, блокбастер стваралаца који бескрајно зарађују на летњим хитовима.

-
- Овај текст је резултат рада на пројекту Културно наслеђе и идентитет, бр. 177026. Етнографског института САНУ, који је у целини финансиран од стране Министарства просвете, науке и технолошког развоја РС.

Оно чему се надам пишући рад јесте да ће филм катастрофе бити представљен као занимљив, ако не као важан културни артефакт доба у коме живимо. Гајим уверење да је филм катастрофе успевао да рефлектује доминантне дискурсе, анксиозности и преокупације које су дефинисале друштвено-културне и политичке контексте у деценијама за нама. Поигравање наративним елементима и друштвеним окружењем у коме се филмови катастрофе одвијају пружа врло погодну позицију за преиспитивање артикулисања норми, вредности, идеологија, али и страхова, узнемирености, надања и жеља које се могу препознати у различитим културним контекстима. Пројекције, конструкције и деконструкције идентитета врло су једноставно уочљиве у оквиру филмова катастрофе, и због тога их треба сматрати веома корисним културним артефактом, из кога је могуће прочитати читав низ значајних информација о епохи, друштву, култури и човеку уопште.

Основна идеја овог рада јесте да преиспита устаљено мишљење да је филм катастрофе само плод жеље публике за спектакуларним призорима разарања и израз морбидне фасцинације деструкцијом на којој продуценти зарађују огроман новац. Наиме, желео бих да истакнем „читање“ филма катастрофе као израза есхатолошких преокупација у номинално секуларном свету, односно као савремену манифестацију „апокалиптичне имагинације“ аутора и публике. Због тога је неопходно нешто детаљније подсетити на постојећа схватања самог жанра као средства којим се пружају информације о различитим дискурсима и контекстима у којима филмови бивају стварани, гледани, популарни или одбачени. Такође, желим да представим формулу, односно конвенције које су утврдили Сузан Зонтаг и Морис Јаковар, а која још увек поседује аналитичку вредност и може нам помоћи у размишљању о сваком појединачном остварењу читавог жанра.

1. Теоријски концепти – жанр, формула и жанр филма катастрофе

1. а) Жанр, формула, конвенције и инвенције

Жанр представља мрежу тема, наратива и специфичних иконографских образаца који су током времена искристалисани, који су почели да бивају лако препознатљиви подражавајући очекивања публике (Schatz 2003, 94). Жанровски филм представља стециште различитих интереса који обухватају намере, жеље и поруке аутора, схватања и тежње публике, али и амбиције великих студија и индустрије забаве који су од њега створили робу, производ који не би требало да изневери своје потрошаче и финансијере.

Жанровски филм представља крајњи производ историје кинематографије и знања која су сабирана кроз њу. Он је комерцијални производ који кроз понављање и мале варијације преноси познате приче препознатљивих ликова у готово увек сличним ситуацијама заправо „охрабрујући“ очекивања и позната

искуства публике (Grant 2003, xv). Искуства публике имају кључну важност у успеху жанровског филма. Кавелти тврди да жанровски филм кроз сопствене структурне моделе отелотворује универзалне обрасце живота, спајајући културне манифестације митских архетипова са преокупацијама сваког специфичног културног контекста (Cawelti 1969, 387). Жанр представља системски оквир очекивања и конвенција које циркулишу између индустрије забаве, самих наратива и публике. Он је заправо процес регулације, структурирања и означавања, који функционише унутар институција комерцијалне кинематографије (Waller 1987, 5).

У једној од раних анализи Џудит Хес Рајт упутила нас је на веома значајну димензију филма, истичући један аспект жанра који је још увек врло актуелан. Покушавајући да одговори на питање: *шта жанровски филм ради*, Хес Рајт је отшкринула врата суштине мултифункционалности савременог филма као робе, производа, али и идеолошког оруђа. Није наодмет пренети њено схватање онако како га је она сама изразила:

„Мислим да можемо сагледати шта је жанровски филм испитујући шта он чини. Ти филмови су постали успешни зато што привремено олакшавају страхове настале препознавањем друштвених и политичких сукоба; они помажу у „обесхрабривању“ акција које би могле да уследе због нагомилавања притиска самог живота који настају уз такве конфликте. Жанровски филм ствара задовољење пре но акцију, штету и страх пре него револт. Он служи интересима владајуће класе помажући у одржавању непромењеног стања „мажући очи“ угњетеним групама, које су због сопствене неорганизованости уплашене акције и због тога су вољне да прихвате апсурдна решења економских и друштвених сукоба која нуди жанровски филм. Када се вратимо компликованости друштва у коме живимо, ти конфликти потврђују сами себе, тако да се враћамо жанровском филму као сигурној и лакој утеси – одатле њихова популарност.“ (Hess Wright 2003, 42) (*прев. аут.*)

Говорећи о жанровском филму као средству којим владајућа класа одржава сопствене позиције моћи, Хес Рајт се свакако ослања на Франкфуртску школу анализе масовне културе (Strinati 2004, 47 – 48) и недвосмислено разоткрива важне аспекте значаја и значења савременог филма. По њеном схватању, жанровски филм помаже у очувању постојећег политичког поретка тако што охрабрује гледаоце у њиховом бекству у фантазију уместо да их окуражи у акцији против неповољних околности у којима се налазе.

Сузан Зонтаг је такође гајила дубоко неповерење према жанровском филму. Тврдећи да савремени свет живи између претње две подједнако застрашујуће судбине, истрајне баналности и незамисливог страха, она је жанровски филм схватала као „сервирану фантазију“ популарне уметности, која људима омогућава да изађу на крај са та два екстрема савременог живота (Sontag 1965, 42). Са једне стране, сврха те фантазије налази се у измештању ван неподношљиве

једноличности живота и скретању пажње са терора. По њеном схватању, сличном мишљењу Хес Рајтове, жанровски филм омогућава бекство у егзотично опасне ситуације, којима је увек гарантован *happy end*. Са друге стране, жанровски филм представља као нормалне иначе потпуно неподношљиве ствари, навикавајући нас тако на њих. У првом случају, фантазија и жанр улепшавају свет, док га у другом неутралишу. Свакако, приступ који заступају Хес Рајт и Зонтагова звучи примамљиво свакоме ко би хтео да се „устреми" на индустрију забаве и Холивуд као симбол глобалног капитализма. Међутим, ми морамо бити нешто обазривији. Иако су такве критике сасвим оправдане, оне осветљавају само један од аспеката које жанр и жанровски филм садрже у себи.

За разлику од Хес Рајтове и Зонтагове, Џон Кавелти не потенцира негативне аспекте жанровског филма. Кавелти истиче значај жанра као места на коме се преплићу различити интереси и тежње, како оних који их стварају и продају, тако и оних који их гледају, који у њима проналазе извесно задовољство, али и значајне поруке. Он тврди да је суштински корен широке популарности жанра скривен у његовој способности да обједини значајно различите културолошке и уметничке интересе и назоре. По његовом схватању, формуле и жанровски наративи нису популарни због тога што репрезентују неку посебну идеологију, митски образац или психолошке процесе, већ зато што велики број интереса уређују у ефективан поредак и матрицу, кроз размештање представа, тема и симбола који имају високу важност у оквиру историјске епохе и културног контекста у којима настају (Cawelti, 1974, 4).

Кавелтијев приступ жанру и жанровском филму развија се кроз анализу формула, односно структуре конвенција које се непрестано понављају и које заправо манифестују потребе и жеље, али и узнемиреност и напетости читавог друштва током одређеног историјског периода. Можемо рећи да су жанровски филмови за Кавелтија „двоструко огледало“ друштва у коме настају, у коме су популарни, прихваћени, па чак и пожељни. Они рефлектују стање у друштву, као што друштво пројектује своја очекивања у жанровски филм. Кавелти своју анализу ослања на схватање мита Нортропа Фраја (Cawelti 1969, 387), па чак и Малиновског (Schatz 2003, 96), који га посматрају као средство којим се појединац и друштво служе како би овековечили, потврдили и афирмисали друштвене и личне вредности и норме, односно идентитете заједнице и појединца. Прецизирајући фину разлику између мита и жанра на нивоу њихове општости и ширине публике којој се обраћају, Кавелти истиче да жанровски филм неретко драматизује антагонизме који владају у друштву рефлектујући их кроз „мреже претпоставки“ и заједнички поглед на свет који морају делити аутор и публика (Cawelti 1969, 387-388). Тај сплет намера аутора и очекивања публике он представља као конвенције, структурне елементе који су од раније познати гледаоцу – попут уобичајених заплета, стереотипизованих ликова, познатих метафора и прихваћених схватања (384). Кавелти заправо нуди једну дефиницију жанра, говорећи о наративним конвенцијама и формулама:

„Формуле можемо дефинисати као принцип одабира одређених заплета, ликова и окружења, који поседују, уз основну наративну структуру, димензију колективног ритуала, игре и сна.“ (390) (*прев. аут.*)

По његовом схватању, разумевање начина на који су поједине формуле структуриране омогућава њихово поређење, а самим тим и бољи увид у културе које их користе. Обрасци тема и симбола који се појављују у значајном броју дела, односно формуле које су популарне у одређеном контексту, пружају могућност да се ближе анализирају основни назори и норме, који имају своју важност и утицај на то како људи из одређеног периода и културе бирају вредности, симболе и акције, како их уређују конструишући сопствене идентитете.

Формуле рефлектују основне ставове група које их стварају и које уживају у њима, а промене у тим обрасцима упућују на промене код публике и аутора наратива, односно на промене у ширем друштвеном окружењу (Cawelti 1974, 7-8). Те промене Кавелти описује као инвенције, везујући их за способност аутора да у формулу уведе нове ликове, идеје, или литерарна средства, односно средства филмског језика (Cawelti 1969, 384-385). За разлику од конвенција формула, које за циљ имају очување континуитета вредности, инвенције омогућавају нове увиде скрећући пажњу на новонастале околности. Како тврди Кавелти, конвенције помажу одржавању стабилности културног система, док инвенције помажу при пружању одговора на промене нудећи нам нове информације о свету, сведочећи о променама које настају у култури и друштву (385).

Попут Кавелтија, приступ жанру који осветљава комплексније друштвене односе од оних које су истицале Џудит Хес Рајт и Сузан Зонтаг има и Жан Лу Бурже, који тврди да ескапизам, за којим ти филмови неретко посежу, заправо често бива врло оштра критика реалности и тренутног стања у коме се друштво налази (Bourget 2003, 52). По његовом схватању, светови које стварају жанровски филмови позивају гледаоце на рекапитулацију оног света у коме живе, указујући на недостатке савремене културе и политике укупног поретка. Говорећи о имплицитним значењима којима су жанровски филмови увек богати, Бурже напомиње да они дозвољавају својим ауторима да поставе крајње непријатно питање: мора ли друштво бити баш такво какво јесте (58).

Мултифункционалност жанра и његова способност да у исто време буде средство којим владајуће структуре пројектују своје назоре и пожељне моделе понашања и мишљења, његова спремност да се мења са жељама и схватањима публике, као и плодност тла на коме могу „цветати“ субверзивне поруке аутора стварају од жанровског филма далеко комплексније средство популарне културе но што се на први поглед чини. Жанровски филм, популарни филм или блокбастер, не мора нужно бити успаванка маса, лоша сладуњава фантазија или лака биоскопска забава. Међутим, наша способност „читања“ тих филмова и потрага за имплицитним значењима неретко је спутана стереотипима, олаким одбацивањем, понекад и чистим снобизмом који нас ограничава, па тако и

осујећује у препознавању намера, жеља и порива безбројних актера који су укључени у стварање једног филма. Не морамо волети жанровски филм, не морамо га чак ни ценити да бисмо могли да пробамо да га разумемо, да барем завиримо иза свега онога што подразумева његово стварање, успех или потпуну пропаст на биоскопским благајнама.

Анализа жанра, формуле, конвенција или инвенције, односно основне структуре на коју је постављен филм, отварају нам врата једног ширег разумевања и интерпретације – најпре интенција аутора и рецепције публике, а тек потом сагледавања ширег друштвеног контекста у коме тај филм настаје, бива продат и гледан и, најзад, схваћен на одређене начине. Иако је корисно посматрати га као својеврстан „ситан вез“ у који су уткане најразличитије културне категорије, са друге стране, не бисмо смели ни да га преценимо. Можда баш због тога и није лоше посматрати жанровски филм управо као неки савремени мит, па чак и ритуал у коме учествујемо, али смо заборавили шта он тачно значи. Чини се да је жанровски филм постао навика, културни артефакт којим се користимо „вековима“ уназад у тој мери да га сматрамо саставним делом стварности коју не преиспитујемо и којој смо се повиновали.

1. б) Жанр филма катастрофе и „замена теза”

Жанр катастрофе представља скуп филмова који се баве деструкцијом огромних размера која се одвија, али и покушајима да се то континуирано разарање преживи. Катастрофе које се описују најчешће су покренуте природним, земаљским и ванземаљским непогодама, људском похлепом и глупошћу или бивају плод натприродне интервенције и гнева божанстава. Стандардна формула жанра бави се великом групом архетипских ликова затечених у веома опасној ситуацији, која потреса припаднике читавог друштвеног спектра. Филмови катастрофе углавном најпре спектакуларно приказују само разарање, а потом прате једног јунака или више њих у покушају да надвладају последице катастрофе и невољу у којој су се нашли. Важна особина филма катастрофе јесте његово често преплитање са другим жанровима, али не треба сваки филм који у себи садржи деструкцију сматрати и филмом катастрофе.

Током протеклог века, у јавном дискурсу дошло је до поистовећивања „апокалиптичног“ и „катастрофалног“, који свакако немају директне везе. Заправо, у популарној култури усталило се схватање филма катастрофе као „апокалиптичног филма“, и неопходно је разјаснити ту забуну. Наиме, популарно схватање „апокалиптичног“ настало је поистовећивањем читавог текста *Откривења* са одломцима и представама попут Печата, Труба или Чаша гнева, односно Великог страдања, које налик на блокбастер серијале описују катастрофе, разарања и невоље које ће задесити читаво човечанство непосредно пре Миленијума и Страшног суда. Савремену представу *Апокалипсе Јованове* далеко више дефинишу Јахачи, Пелен и Армагедон од знања или разоткривања тајне, па макар се она односила и на застрашујући сценарио

будућности. Разлоге поистовећивања „апокалиптичног“ и „катастрофалног“, односно „замену“ знања разарањем, могуће је потражити у вишевековној пракси Цркве да сопствене позиције моћи одржава претњама Страшним судом, Огњеним језером, Лажним пророком и другим мотивима из *Откривења*, који су постали саставни део популарне културе заокупљајући машту људи. Константним присуством у одгајању верника, најсликовитије есхатолошке идеје постале су важни елементи бројних ванцрквених наратива, који су стварани из најразличитијих побуда добијајући различите облике и значења. Такође, „државне апокалипсе“, односно светски ратови, као глобалне катастрофе које су за собом оставиле небројене злочине и незамислива разарања, урезале су незацеливе ожиљке у ткиво читаве цивилизације, носећи са собом сву тежину песимистичке конотације есхатологије. Историја употребе мотива, ликова и представа из *Апокалипсе* у најразличитијим контекстима, као и реално искуство, нарочито искуство XX века, засенили су пророчку, па тако и сазнајну димензију последње књиге Библије и као најупечатљивији симбол читавог текста истакли печурку над Хирошимом, односно „лепоту ужаса“ нуклеарног разарања. Читава *Апокалипса* постала је синоним Великог страдања описаног у тој књизи, и као таква ушла је у колоквијални речник. Сликovitост представа и разбуктала машта верника скрајнули су значење текста које је он имао у свом изворном контексту као посланица у очекивању озбиљних проблема у односу са државом, тј. са Римским царством.

Међутим, оно што је за нас у овом тренутку ипак важније од примереног или непримереног поистовећивања „апокалиптичног“ и „катастрофалног“ јесте концепт „секуларне апокалипсе“, који је настао из спајања та два појма трансформишући изворно значење апокалиптицизма. Истицање „апокалиптичног“, које се поистовећује са Великим страдањем у жанру филма катастрофе, упућује нас заправо на доминантне анксиозности и преокупације културног контекста и епохе у којима настаје. Слично као што је у *Откривењу* стављен нагласак на однос према Риму и култу императора, савремени филм катастрофе, у зависности од деценије у којој је сниман, сведочи о доминантним глобалним проблемима, јавним дискурсима, локалним назорима, границама идентитета и културним нормама публице која их конзумира, тј. гледа. Да кажемо то једноставније и прецизније: тематика разарања говори о одређеном контексту тако што га повезује са савременим проблемима, феноменима и процесима који заокупљају пажњу аутора и публике ван биоскопских сала. Поистовећивање Великог страдања и Глобалног загревања можда најбоље описује облик и дубину веза апокалиптичне књижевности и филма катастрофе. По схватању Конрада Освалта, популарна култура преузела је религијске концепте и секуларизовала их за савремену филмску публику редефинишући њихове представе, али задржавајући им значење (Oswalt 1998). Чини се да сасвим слободно можемо рећи да секуларна апокалипса, односно филм катастрофе, представља огледало XX века, ако не већ историје цивилизације Запада у последњих неколико векова за нама.

Оно што суштински спаја религијске апокалиптичне текстове и филм катастрофе, односно секуларне апокалипсе, свакако јесте њихов однос према крају садашњег начина постојања (Bendle 2005). Жеља за променом, потпуном трансформацијом или обновом приближавају религијске и секуларне наративе у њиховом заједничком настојању да свету и људима „утоле“ жеђ за смислом, за свеобухватном представом живота која их убеђује да њихово постојање није у потпуности испразно. Апокалипсе уопште, једнако као и филм катастрофе, настоје да „обогате“ постојеће стање ствари, пружајући им значај у укупном егзистенцијалном поретку. Чини се да је барем за један део популарности секуларних апокалипси, односно филмова катастрофе, одговоран управо *happy end* сличан ономе који се налази у *Откривењу* и обећању о стварању Новог Јерусалима. Поштујући конвенције жанра, филм катастрофе никада не убија наду својих гледалаца. Без обзира на размере разарања и мука којима су јунаци изложени, они увек добијају другу шансу, прилику да поредак, систем и норме успоставе у њиховој „изворној чистоти“ и значењу. То готово ритуално понављање представа страдања и пружање заслужене награде може изгледати као некаква успаванка о којој је говорила Хес Рајт, али истовремено може имати и значајне компензаторске функције у секуларном свету, који никако није заборавио да размишља о крају сопственог постојања. Филм катастрофе нуди симулацију друштвене трансформације, исто као што својим гледаоцима пружа представу свеукупног постојања које се мора наставити.

Мик Бродерик истиче да се филм катастрофе, као својом централном темом, бави искључиво преживљавањем, а не деструкцијом, без обзира на то колико она спектакуларно била приказана (Broderick 1993). Пратећи промене кроз које је формула филма катастрофе прошла, Бродерик закључује да се читав жанр ослања на већ постојеће есхатолошке представе и митолошке мотиве у изградњи наратива који су посвећени обнови живота. По његовом схватању, испод спектакла филма катастрофе крије се јудео-хришћански „месијански херој“ у борби против демонских сила Антихриста, који успева да ослободи сопствену заједницу и на тај начин омогући обнову друштва и заједничког живота.

Блиско Бродериковом гледишту, Освалт (Oswalt 1998) тврди да филм катастрофе изокреће традиционално схватање апокалипсе и фокусира се на људску способност да се избегне крај света и надвлада космичка катаклизма. Секуларне апокалипсе описују катастрофе које су најчешће плод људске глупости или похлепе, померајући тако улогу иницијатора девастације са демона и натприродних бића на човека. Међутим, секуларна апокалипса исто тако као решење свих проблема истиче управо тог човека који је у обавези да спаси заједницу, очува или обнови систем и планету, да одржи само постојање. Заправо, филм катастрофе интерпретира есхатолошке концепте у складу са савременим страховима и пројекцијама злослутних очекивања. По схватању Освалта, савремени филм катастрофе уместо сукоба Добра и Зла говори о Глобалном загревању или инвазијама ванземаљаца (Oswalt 1998). Могли бисмо да кажемо да филм катастрофе, замењујући улоге богова, демона и људи,

представља секуларну есхатологију и мит који слави људску способност да се надвладају најтежа искушења која пред човечанство ставља сама Природа у свим својим манифестацијама.

Филм катастрофе у исто време може бити забаван, наиван, шаблонски баналан, али исто тако и цинично бритак у својој критици друштва и културе у којој настаје. Разарање важних симбола цивилизације, иконичних зграда и споменика сведочи о константном дијалогу жанра катастрофе са својим друштвеним окружењем и културним контекстом кроз који аутори тих филмова најчешће шаљу јасне поруке. Он неретко преиспитује моралне кодове, међуљудске односе, идеале и вредности који се сматрају непромењивим, а то му свакако додатно даје на значају као културном артефакту свога доба. Са друге стране, решења која филм катастрофе нуди и која готово да промовише често наилазе на оштру критику као конзервативна и традиционалистичка, односно бивају посматрана као неговање мита о „златном добу“ које треба да се успостави након коначног разарања, а то га смешта у средиште вечних политичких дебата. Валоризацију филма катастрофе треба оставити сваком од гледалаца понаособ. Међутим, формулу тог жанра треба узети крајње озбиљно, пошто се у њеним конвенцијама и инвенцијама скривају различита, важна и неважна значења и намере са којима се морамо изборити уколико желимо да разумемо оно што је популарно, што је прихваћено, пожељно, неприхватљиво или одбачено.

Оно што можда најсликовитије спаја *end times* наративе, апокалиптичну књижевност и филм катастрофе, јесте и преношење важних порука кроз имагинаријум ужаса и представе деструкције. По принципу ефикасног шока и застрашујућих визија, те поруке треба да звуче што ургентније без обзира на то да ли се радило о вечном леду Рагнарока, о проклетству постојања у Огњеном језеру, празнини Великог раздирања, или пак о ефекту стаклене баште, а то је нешто на шта свакако морамо обратити пажњу.

2. Филм катастрофе – карактеристике и формула

2. а) Одређење филма катастрофе

Већ је речено да филм катастрофе представља авантуру током које јунак покушава да преживи пустошење различитих природних или натприродних појава и околности. Основне карактеристике филма катастрофе представљају спектакуларне сцене разарања широких размера, лик хероја који настоји да надвлада новонастале околности и при томе спасе сопствену породицу, као и обавезни *happy end*, односно тријумф јунака који надилази све недаће са којима се сусреће. Филм катастрофе такође карактерише присуство великог броја ликова укључених у различите подзаплете, као и обавезно смештање радње у савремени контекст. Он заправо инсистира на иманентним кризама и невољама које погађају највећи део планете, али постоји значајан број дела која обрађују историјске трагедије и епске наративе. Посебно значајну

особину филма катастрофе представља наглашена иконографија деструкције, односно настојање да се разарање симболично значајних објеката и споменика представи што упечатљивије и спектакуларније. Најчешће се приказује разарање препознатљивих зграда широм света, а углавном страдају Њујорк, Вашингтон, Париз, Лондон и Рим, односно објекти и споменици који представљају важне државне и међународне институције. Развој технологије и напредак који је током последње две деценије остварен на пољу специјалних ефеката подигли су тај имагинаријум катаклизме и приказе деструкције на тако висок ниво да је поједине филмове било неопходно прерађивати у пост-продукцији због повлачења паралела са стварним догађајима.¹

Најпознатији примери жанра из читаве историје кинематографије јесу: *Collision and Shipwreck at Sea* (1898), *Saved from Titanic* (1912), *Intolerance* (1916), па чак и *Metropolis* (1927), *Deluge* (1933), *San Francisco* (1936), као и *The Hurricane* (1937), *War of the Worlds* (1953), *Invasion of the Body Snatchers* (1956) и *On the Beach* (1959). *Dr. Strangelove or: How I Learned To Stop Worrying and Love the Bomb* (1964), *The Last Man on Earth* (1964), *The Last Voyage* (1960), *Fail – Safe* (1964) и *The Day the Earth Caught Fire* (1961), *Airport* (1970), *The Poseidon Adventure* (1972), *Earthquake* и *The Towering Inferno* (1974), *The Cassandra Crossing* (1976), *Black Sunday* (1977) и *Meteor* (1979). Свакако, нама су најпознатији филмови који су снимани током последње деценије протеклог века: *Terminator: Judgment Day* (1991), *Apollo 13* (1995), *Outbreak* (1995), *Twister* (1996), *Volcano* (1997), *Dante`s Peak* (1997), *Deep Impact* (1998), *Armageddon* (1998) и *Godzilla* (1998), док је читав жанр своју кулминацију доживео у филмовима *Independence Day* (1996) и *Titanic* (1997). Нови миленијум обележила су остварења попут следећих: *The Sum of All Fears* (2002), *The Core* (2003), *The Day After Tomorrow* (2004) и *Sunshine* (2007), *28 Days Later* (2002), *28 Weeks Later* (2007) и *Doomsday* (2008), *The Omega Code* (1999), *Left Behind* (2001), *2012* (2009), *Knowing* (2009) и *Meteor Apocalypse* (2009), *Red Eye* (2005), *Flight Plan* (2005), *United 93* (2006), *Flight 93* (2006) и *World Trade Center* (2006) (Thompson 2007).

Озбиљност и важност филма катастрофе у контексту схватања његове формуле као рефлексije друштвених анксиозности, културних и политичких преокупација епохе издваја га од других жанрова који заузимају важна места у плановима великих продуцентских кућа и студија. Секуларна апокалипса, тј. холивудски филм катастрофе, баштини дугу традицију миленијалистичких тумачења протестантске Америке. Евангелистичка схватања *Откривења* и есхатолошка пророчанстава везана за Велико страдање и Армагедонску битку дубоко су уткани у ткиво америчке популарне културе, а филмови катастрофе представљају само најспектакуларнији израз тог присуства. Стиче се утисак да је извор популарности читавог жанра могуће потражити у том „миленијалистичком

¹ Озбиљне критике претрпео је филм *Meteor*, који је снимљен још седамдесетих година XX века, у коме је приказано разарање Светског трговинског центра. Са друге стране, филм *Sum of All Fears*, чије је снимање завршено непосредно пре терористичких напада 11. септембра 2001. године, прошао је кроз значајну монтажу, иако је већ био спреман за премијеру.

етосу“, који дубоко оцртава обресе америчке културе у последњих век и по за нама, нарочито након Великог буђења из друге половине XIX века. Преокупације есхатологијом, крајем света и постојећег начина живота, преузетих из јудео-хришћанске апокалиптичне књижевности, прелиле су се у популарну културу кроз моћ и присуство Холивуда широм света, а страдање Титаника, инвазије ванземаљаца, разарања градова и деградација планете никада нису остављени без значајног идеолошко-моралистичког подтекста, без обзира на то да ли се радило о класним односима на броду, професионалним антагонизмима, службеним тајнама или знацима Христовог поновног доласка.

Свој процват је филм катастрофе доживео у пост-вијетнамској ери седамдесетих година, када се наново појавио у биоскопима као одговор великих холивудских студија на нарастајућу кризу кроз коју је пролазило америчко друштво (Doll 2008, 427–430). Филм катастрофе тог периода бавио се заправо промоцијом традиционалних вредности Америке, која је као хероје желела да види обичне људе који успевају да се изборе са застрашујућим проблемима, хаваријама, несрећама и катаклизмама, нарочито онда када би они успевали да се изборе за спас сопствених породица, постајући готово месијански предводници читаве заједнице (427–430). Пружајући одговор бунтовном „Новом Холивуду“ Алтмана, Богдановича, Скорсезеа, Пекинпоа и других, филм катастрофе је представљао израз жеља генерације конзервативних ратника из Другог светског рата за обновом друштва након разарања и дубоких подела које су захватиле све поре система након пораза у Вијетнаму, афере Вотергејт, расних немира и нарастајуће рецесије.

Већ неколико пута је речено да кроз анализу и представе катастрофа које се обрађују у филмовима различитих епоха можемо схватити доминантне узнемирености, теме или проблеме са којима се друштво суочавало у датом периоду. Екранизације посвећене Титанику из друге деценије XX века, авангардне деконструкције поратног света двадесетих или ванземаљске инвазије макартистичке Америке у страху од комунизма, бивају једнако сликовите као и друштвени пресеци у авионима и на бродовима турбулентних седамдесетих. Сматрам да пост-апокалиптични херој осамдесетих година сведочи о својеврсном протесту против „јапијевске културе кокаинске потрошње“, која је заплъснула енглеско говорно подручје од Сиднеја, преко Лос Анђелеса и Њујорка, до Лондона, као што природне катаклизме, ерупције вулкана и дивљања олуја из деведесетих година сведоче о успесима Green Peace-а и његових акција које су кулминирале кампањама против Глобалног загревања на прелому миленијума.

2. б) Формула и конвенције филма катастрофе

Формулом филма катастрофе бавили су се Сузан Зонтаг и Морис Јаковар. Зонтагова је анализирао филм научне фантастике сниман педесетих и шездесетих година прошлог века у раду „The Imagination of Disaster“ из 1965. године, док се Јаковар бавио конкретно филмом катастрофе, који је већ био

прилично дефинисан, у раду „The Bug in the Rug: Notes on the Disaster Genre“, оригинално објављеном 1977. године.

Иако су радови писани у размаку од десетак година, чини се јасним да се формула жанра није нарочито променила ни до данас, с тиме да је Јаковар понудио нешто детаљнију и прецизнију анализу од Зонтагове. То нас упућује на схватање постојеће формуле филма катастрофе као продуцентски врло плодноне, али и прихваћене од стране различитих генерација публике.

Анализирајући научно-фантастични филм педесетих и шездесетих година, Сузан Зонтаг је издвојила „предвидиве форме“, односно конвенције жанра које се могу сматрати елементима формуле филма катастрофе (Sontag 1965, 42-43).

По њеном схватању, доминантан модел сценарија по коме се одвијају филмови жанра има пет фаза: 1. У првој фази филма описује се долазак антагонисте, односно појава чудовишта или слетање ванземаљских бића на планету, чега је сведок искључиво један појединац, углавном научник на излету. Херој је најчешће интелигентни особењак, који није у браку и коме заправо нико не верује; 2. Надаље ипак долази до потврде сведочанстава хероја, али сада она говоре о разарањима и деструкцији која настаје након конфликта између антагонисте и власти, коју најчешће представља локална полиција, која пак бива масакрирана после неуспешног покушаја да разреши ситуацију; 3. Након сазнања о сукобу и нарастајућем разарању, у престоници државе одвија се конференција која окупља научнике, представнике цивилне власти и војске, који прате предавање хероја, након чега долази до проглашења ванредног стања. Такође, пристиже све више информација о деструкцији, док се представници различитих држава света окупљају како би предузели заједничку акцију. Свакако, све међудржавне напетости и сукоби престају како би се пружио адекватан одговор на нарастајућу опасност и потенцијалну катаклизму. Ова фаза заправо описује процес прикупљања информација о противнику, међународни договор и састављање плана на основу кога ће противник бити уништен; 4. Извештаји о разарањима постају све алармантнији, а предмет херојевих симпатија или неки члан његове породице запада у директну опасност из које излази на једвите јаде. Организује се масиван контранапад војних снага, које употребљавају све расположиво наоружање, али он пропада уз огромне људске жртве. Деструкција се интензивира, а разарање почиње да се претвара у јасно и систематско истребљивање. Градови се евакуишу, са обавезним нагласком на стварању гужве коју регулише полиција, тврдећи да је неопходно да људи остану смирени и да је „све у реду“; 5. Напокон, након одржавања додатних конференција, долази се до сазнања да противник мора бити некако рањив када се у средиште наратива поново враћа херој, који је до тада експериментисао и тражио решење проблема. Последња стратегија читаве планете ослања се на предлог јунака и укључује употребу моћног, али још увек непровереног оружја, захтевајући поверење од свих док се судбина планете ставља на коцку. Долази до одбројавања, енормне експлозије и пораза непријатеља, ванземаљаца или чудовишта. Наступају колективна катарза и међусобно честитање, док херој и његова симпатија најзад

износе сопствена осећања и љубе се. Међутим, остаје слутња и питање да ли је непријатељ заиста поражен.

Шири, нешто комплекснији и обухватнији ситем елемената конвенције формуле филма катастрофе представио је Морис Јаковар (Yacovar 2003, 284-292). Он је издвојио читавих шеснаест карактеристика:

1. Савременост катастрофе има веома велику важност за жанр. Осим када се ради о екранизацијама митолошких наратива или историјских трагедија, катастрофе увек прете модерном друштву, односно свету у коме живе савременици филма;
2. Иконографија катастрофе појављују се спорадично кроз читав филм, са неколико доминантних приказа екстремне деструкције градова и важних архитектонских симбола, али филм катастрофе, подједнако као и представе разарања, карактеришу атмосфера претње, узнемирености и страха;
3. Кроз одабир ликова приказује се социјални пресек заједнице, чиме се инсистира на томе да је угрожено читаво друштво, а не само појединац или група;
4. Такође, филм катастрофе често драматизује класне сукобе, где се неретко појављују богати финансијери или завереници који настоје да заташкају праве изворе катастрофе, у страху за своје пројекте или профит;
5. Као чест мотив појављује се и значајно ослањање на срећу, односно коцкање са судбином и будућношћу;
6. Неретко су у филмовима катастрофе носиоци радње припадници искључиво једне породице, која настоји да се спасе и одржи на окупу;
7. Значајан мотив је и изолација, одсеченост од света из кога би помоћ можда и могла да стигне. Изолација у филмовима катастрофе заправо подвлачи људску беспомоћност у суочавању са опасностима које им прете из природе;
8. Изолација у којој се група налази бива додатно погоршана различитим конфликтима који тињају међу појединцима. Инсистирајући на међуљудским сукобима, жанр заправо подвлачи њихову баналност пред стварним опасностима, потенцирајући неопходност смирености и сарадње;
9. Жанр катастрофе се јасно ослања на дихотомију природе и културе, осликавајући неке од најгорих људских особина које воде дубоким раздорима. Заправо, технологија се неретко представља као извор катастрофе и добија улогу целата цивилизације, која је то и „заслужила“;
10. Важан лик филмова катастрофе представља специјалиста или барем аматер са конкретним знањима, који заједници објашњава стварне размере и потенцијал разарања;
11. Улога религије се занемарује или се пародира, нарочито у филмовима који се баве ванземаљским инвазијама. Међутим, често се користе религијски наративи, нарочито старозаветни пророчки одломци и делови из апокалиптичних текстова;
12. Свакако, са катастрофом се распадају и сви друштвени системи. Разоткрива се корумпираност политичара, Црква је одсутна или ирелевантна, полиција је неспособна или неповерљива, а као решење проблема неретко се појављује сама природа која у себи садржи лек;
13. Херој је најчешће интелегентан појединац, али без нарочито специјализованих знања;
14. Такође, у филмовима катастрофе увек постоји романтичан заплет, који стоји као важан мотив потцртавања разлике између алтруизма и себичности, а романса за време катастрофе акцентује врлине људске емотивности;
15. Филмови катастрофе често праве алузије на

савремене догађаје везане за популарну културу, политику и друштво уопште; 16. Напокон, често се ствара осећање задовољења универзалне правде тако што негативни ликови страдају на начин за који је могуће помислити да је адекватан њиховим неделима. Осећање да је неко добио оно што заслужује има веома велику важност за читав жанр.

Стабилност формуле која се понавља од оригиналног *War of the Worlds* до његових римејк пандана *Independence Day* и *War of the Worlds* из 2005. године, односно њихова популарност, сведоче о важности жанра филма катастрофе као значајног комуникацијског канала. Читав жанр представља средство којим се преносе важне поруке, а то треба да нас упуту ка њиховој анализи, интерпретацији и вредновању. Морамо се бавити тим кодовима, како због нас самих тако и због генерација које долазе, јер те поруке са собом носе одређене и јасне погледе на свет.

Закључак

Филм катастрофе заиста представља израз есхатолошких преокупација номинално секуларног света и плод апокалиптичне имагинације аутора и публике. Савремени свет, оптерећен еколошком девастацијом и исцрпљивањем тешко обновљивих ресурса планете, искасапљен искуствима светских и бројних регионалних ратова, зачаран теоријама завере о пренасељавању Земље и стешњен цикличним економским кризама, живи у константној анксиозности пред садашњицом коју једва може да поднесе, али и пред будућношћу коју тешко може и да замисли. Свакако, бројне генерације пре наше сматрале су да живе у „последњим временим“, очекујући скори смак света, али он никако да се догоди. То непрестано очекивање да се „нешто деси“, да се ствари промене на било који начин, представља извор „апокалиптичне имагинације“, која углавном буја од разарања под утицајем представа *Апокалипсе*, док све „озбиљније заборављамо“ да је неопходно да се променимо ми сами, а не свет око нас. Разарање симбола цивилизације, које гледамо разгорачених очију, представља „ритуализацију незадовољства“ кроз коју доживљавамо катарзу у којој се остварују наше жеље, да бисмо се након тога вратили том истом свету и утонули у његове симболе, системе и норме које нас мељу. Неопходно је сложити се са Хес Рајтовом и Зонтаговом у схватању идеолошке сањарије жанровског филма, али је нужно наставити са постављањем питања које је поставио Бурже: да ли свет мора бити овакав какав јесте.

Најзад, уколико се вратимо Кавелтијевом схватању жанра као месту које окупља различите интересе, можемо закључити да филм катастрофе остварује жеље обичних људи, оних који маштају о трансформацији поретка и задовољењу универзалне правде, да представља „шарену лажу“ система који на симболички начин нуди својеврстан интерегнум својим поданицима, који се након биоскопске пројекције враћају сопственим радним местима, као што представља и остварење незаситих прохтева за профитом читаве индустрије

забаве. Филм катастрофе окупља безбројне интересе тако што допушта остваривање незамисливог и неприхватљивог, удовољавајући нашој жељи да знамо „шта би било, кад би било“. Пошто смо углавном свесни како је све почело, сви исто тако желимо да знамо и како ће се све завршити. Напокон, чини се да је основна особеност филма катастрофе ипак пружање наде и вере у људску способност да се савладају демонски изазови и искушења која пред човечанство стављају бројни „непријатељи“. Пружити уверење да има смисла издржати, да има смисла борити се, да има смисла бити посвећен.

Литература:

- Bendle, Mervyn F. 2005. „The Apocalyptic Imagination and Popular Culture“. *Journal of Religion and Popular Culture*, Vol. 11, <http://www.usask.ca/relst/jrpc/art11-apocalypticimagination.html> Accessed Jun 15, 2011.
- Bourget, Jean – Loup. 2003. „Social Implications in the Hollywood Genres“. у *Film Genre Reader III*, ed. Barry Keith Grant, 51 – 59. Austin: University of Texas Press.
- Broderick, Mick „Surviving Armageddon: Beyond the Imagination of Disaster“. *Science Fiction Studies*, No. 61, Vol. 20, (1993).
- Cawelti, John G. 1974. „Myth, Symbol, And Formula“. *Journal of Popular Culture*, Vol. VIII, Issue 1, 1 – 9.
- Cawelti, John G. 1969. „The Concept of Formula in the Study of Popular Literature“. *The Journal of Popular Culture*, Vol. III, Issue 3, 381 – 390.
- Doll, Susan. 2008. „Appendix A – Disaster movie“, у *Disasters, Accidents, and Crisis in American History – A Reference Guide to the Nation’s Most Catastrophic Events*“ ed. Ballard C. Campbell, New York: Facts on File Inc.
- Grant, Barry Keith. ed. 2003. *Film Genre Reader III*. Austin: University of Texas Press.
- Hess Wright, Judith. 2003. „Genre Films and the Status Quo“. у *Film Genre Reader III*, ed. Barry Keith Grant, (24 – 50). Austin: University of Texas Press.
- Oswalt, Conrad. 1998. „Visions of The End – Secular Apocalypse in Recent Hollywood Film“. *Journal of Religion and Film*, Vol. 2, No. 1. <http://www.unomaha.edu/jrf/OswaltC.htm> Accessed Jun 15, 2011.
- Schatz, Thomas. 2003. „The Structural Influence: New Directions in Film Genre Study“. у *Film Genre Reader III*, ed. Barry Keith Grant, (92 – 102). Austin: University of Texas Press.
- Sontag, Susan. 1965. „The Imagination of Disaster“. *Against Interpretation*.
- Strinati, Dominic. 2004. *An Introduction to Theories of Popular Culture*. London: Routledge.
- Thompson, Kirsten Moan. 2007. *Apocalyptic Dread: American Film at the Turn of the*

- Millennium*“. New York: State University of New York Press.
- Waller, Gregory A. 1987. „Re – Placing “The Day after”“. *Cinema Journal*, Vol. 26, No. 3, 3 – 20.
- Yacowar, Maurice. 2003. „The Bug in the Rug: Notes on the Disaster Genre“. у *Film Genre Reader III*, ed. Barry Keith Grant, (227 – 295). Austin: University of Texas Press.

Milan Tomašević

The Meaning of Destruction – Definition and Contextualization of Disaster Movies

The disaster movie is one of the most persistent genres in cinematography, but it constantly escapes our attention because it is presented as “easy summer fun”. If we want to understand it as a cultural document of an epoch in which the genre is important and popular, we need to come up with a definition, formula and conventions of a disaster movie. Also, we must propose one of many possible comprehensions of its popularity and religious heritage.

The paper uses definitions of genre, conventions and formulae in the attempt to show a way of using popular narratives in the transmission of a world view. Using a narrative structure gives us a glimpse into the deeper cultural, social and political context in which the disaster movie is created, popular or rejected. The paper discusses disaster movies as cultural artifacts, as a ritual we are practicing without remembering its purpose.

Also, paper is examining identifying apocalyptic and catastrophic as a product of interposition of Apocalypse to Johan and Great Tribulation. Using apocalyptic literature, *end times* narratives and disaster movies, the paper shows the fruitfulness of destruction representations and imaginarij of terror. Using fear and shock, the messages of disaster movies seems more urgent and relevant. Through the ideas of Susan Sontag and Maurice Yacowar, the paper presents a way for analyzing the contemporary disaster movie. Conventions and formulae of disaster movies help us to understand the way modern cinematography is used for cultural and political means.

The popularity of disaster movies can be seen as a form of “ritualization of discontent” wherein the viewers experience some sort of catharsis. Also, disaster movie gathers different interests and actualizes thirstiness for transformation of order or achieving justice.

Key words:

Disaster movie, genre, formula, convention, socio – cultural context, "secular apocalypse".

Михаило Смиљанић

Етнографски институт САНУ

mihailo.smiljanic@ei.sanu.ac.rs

Издаваштво монографских публикација Српске православне цркве у периоду од 1990. до 1995. године* – теме и поруке –

У раду је представљена анализа издаваштва монографских публикација под окриљем Српске православне цркве у периоду 1990–1995. Фокус истраживања била је тематика тадашњих издања, са циљем да се утврди да ли је постојала нека стратегија црквеног издаваштва, може ли се установити каквим је намерама и потребама то издаваштво било вођено, као и да ли се на основу тих издања могу потврдити критике које су изношене на рачун Српске православне цркве – да је имала активну улогу у нарастању националних нетрпељивости на просторима бивше СФРЈ.

Кључне речи:

Српска православна црква, издаваштво, монографска издања, мисија, национализам

Увод

Друштвено-политичка ситуација у СФРЈ у другој половини 80-их година прошлог века као једну од последица имала је пораст интересовања за религију. И код српског становништва долази до обнављања интересовања за православну веру, што, између осталог, доводи до ревитализације друштвене улоге Српске православне цркве. Она се због тога суочава са многоструким изазовима, који су најчешће повезани са њеним одређењем као важне, а у неким историјским периодима – и кључне националне установе. Нова ситуација је била посебно комплексна захваљујући чињеници да се Српска православна

* Текст је резултат рада на пројекту бр. 177028, *Стратегије идентитета: савремена култура и религиозност*, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије

црква (у даљем тексту СПЦ) сада нашла пред супротстављеним интересима сукобљених политичких елита у бившим југословенским републикама, у којима је покушавала да профилише и позиционира своје интересе, тј. интересе српског народа онако како их је сама разумевала и дефинисала.

Део интелектуалне јавности и медија, како у Србији и републикама бивше СФРЈ, тако и у међународним круговима, оштро је оптуживао СПЦ да је имала значајну улогу у нарастајућем национализму, који је кулминирао грађанским ратом 90-их година. Несрпске политичке елите биле су (пасивно или активно, у сваком случају отворено) против СПЦ-а и (сваког) њеног утицаја. Српске елите биле су подељене на оне које су се ослањале на наслеђе комунизма, неке грађанске оријентације, а неке не – али које су биле против присуства СПЦ у јавном простору, и оне националистичке, а које су углавном тежиле да инструментализују утицај СПЦ-а. Циљ нам је да у овом раду проверимо заснованост тих оптужби, и то на примеру једног јасно дефинисаног сегмента делатности цркве – на њеном издаваштву, и то у периоду од 1990 до 1995. године. Сматрамо да је овај период посебно важан, јер се управо током њега дешавају интензивна ревитализација улоге Цркве у друштвеном животу, као и интензивна оспоравања садржаја и циља њене мисионарске улоге.

Српска православна црква, која је после Другог светског рата била оштро потиснута на маргине јавности, борила се, између осталог, и писаном речју да (ре)афирмише своју улогу у животу верника и друштва. При томе се суочила и са чињеницом да многи њени номинални верници немају никаквог верског образовања, да су неинформисани о религијским питањима и да је потребно започети поновну катихизацију, односно – неку врсту „унутрашње мисије“ међу сопственим верницима.

Методолошки приступ

Свако издаваштво, као сложен интелектуални и техничко-технолошки поступак, који обично укључује већи број људи и процесе процене и доношења одлука о најцелисходнијим потезима, омогућава до извесне мере читање тежњи и тумачење намера издавача – како кроз уређивачку политику тако и кроз тираж, или кроз труд уложен у израду и опремање издања. Издаваштво је метод за релативно трајно и транспарентно обликовање и пласман информација и идеја, и самим тим представља значајан извор за проучавање идентитетских стратегија и аксиологија које издавачи следе.

Да би се издаваштво под окриљем СПЦ-а у задатом периоду правилније оценило, неопходно га је (барем у крупним цртама) упоредити са издаваштвом у периоду који му је претходио (1945–1990). Фокусирање на тај несразмерно дугачак период има за циљ да укаже на поступно „убрзање“ издавачке делатности са којим је СПЦ ушла у дефинисани период. Након дефинисаног периода, до краја 90-их година ситуација перманентне друштвене кризе није се знатније мењала, тако да и у издаваштву СПЦ-а није било значајнијих промена. Зато је као

контролни узет период 2000–2005. године, који се од дефинисаног (због смене власти) разликује по промени друштвено-политичке ситуације у Србији и СРЈ, односа у региону и међународног положаја СРЈ, као и по увођењу верске наставе у школски систем Србије, што је све утицало на промену друштвене климе у којој делују црквени издавачи. У овом периоду постају видљивије и технолошке промене у процесу издавања, што се одражава на додатну либерализацију издаваштва.

Рад ће се бавити искључиво издавачком делатношћу црквених структура и правних лица у власништву Цркве, дакле – не издавачким подухватима појединаца¹, нити издавачких предузећа у друштвеном власништву. У дефинисаном периоду тек почињу да се појављују приватни издавачи, чије издавачке политике зависе од личних ставова власника. Због тога они не могу бити обухваћени целином чије су основне одлике дефинисане тако да истакну издавачку политику Цркве као институције.

Резултати истраживања

Укупно издаваштво Цркве може се поделити у три категорије: оно што се условно може назвати „црквеном штампом“ – информативни часописи, часописи за децу и сл., затим научна и стручна периодика, и монографске публикације. Сваки од тих сегмената издаваштва заслужује посебну анализу. Међутим, због ограниченог простора ћемо се у овом раду усредсредити на монографске публикације, уз кратак осврт на прве две категорије. Очекивано је да је научна периодика, као и у свакој области, имала најмању публику, а да су просечни читаоци далеко пријемчивији за часописе и књиге него за стручне текстове. Како је у питању анализа публикација у дужем временском периоду, који је претходио појави интернета (који је у Србији уведен 1996. године) и електронских формата, у раду нису узета у обзир електронска издања, интернет странице, видео и аудио фајлови итд.

Часописи

У послератном периоду, па и периоду обухваћеном овом анализом, часописе је издавао Свети архијерејски Синод Српске православне цркве у Београду. То су били: „Православни мисионар“ од 1958, „Православље“ од 1967. и „Светосавско звонце“ од 1969/1970. године. Црквени часописи су већ били предмет научне анализе.

Најдетаљнија обрада часописа дата је у раду Љиљане Баћевић (Ваћевић 1987), који је био основ за касније текстове. У том раду дата је и садржинска класификација текстова у „Православљу“, а на основу тога анализа чији је закључак да је овај часопис „функционално прилагођен верницима са јаче

¹ Какав је у то време био роман „Монах Калист“ Миливоја Јовановића. Аутор је сам и издао своје дело, прво издање 1984, друго 1992. године.

развијеном религиозношћу (...) старијим и старим верницима, читаоцима средњег образовног и културног нивоа, верницима с јаким осећајем припадности црквеној организацији, и верницима за које је црква ауторитет не само за сферу религије, већ и за сферу међуљудских односа, породичног живота, морала и сл.“ (Ваћевић 1987: 140–142).

Текст Радмиле Радић (Radić 2002) бави се СПЦ-ом и верском штампом у време кризе и избијања грађанских ратова 1985–1995. године. Њени закључци о улози СПЦ-а у настанку и развоју кризе критички су према Цркви (Radić 2002: 95–96): „Мада је СПЦ подржавала принцип братства и јединства свих југословенских народа и народности, њен концепт историјске и посебно савремене улоге српске нације разликовао се од службеног става по овом питању. Тачка разлаза за цркву налазила се у констатацији да је религија основа националности и да су српски народ и СПЦ нераздвојни. Црква је тако градила култ о српској прошлости, да је он сваки пут када се појављивао изнова, био све славнији и већи.“ Исти став се очитује и кроз анализу црквене штампе (Radić 2002: 98): „Од 1984. године све су чешћи написи у црквеној штампи о геноциду над српским народом, косовском страдању, косовском завету, Св. Сави, Видовдану, `злочинима Арнаута` у прошлости, Јасеновцу, о стању у коме се налази српски народ у Хрватској и Босни и Херцеговини, сеобама, итд.“ У научној литератури могуће је прочитати и овакав став: „За православну цркву је веома важно да подстиче национализам јер је то важан интегративни фактор којим успева да одржи свој доминантан утицај у друштву и потребу за истицањем православног српског идентитета“ (Radulović 2012: 26). Овакви ставови су и били повод да се обрати пажња на друге аспекте црквеног издаваштва, односно – да се провери важе ли, и у којој мери, ове тврдње у случају издавања монографских публикација.

Периодика

Након Другог светског рата и периода смањеног обима активности, црквена периодика почиње да се обнавља крајем 50-их година XX века.

Године 1957. почиње поново да излази „Богословље“, часопис Богословског факултета. Пре тога часопис је излазио у периоду 1926–1940. и представљао је научно гласило Факултета, доносећи претежно чланке професора. И послератно „Богословље“ је наставило са истом делатношћу, али у знатно мањем обиму и тиражу, јер је Богословски факултет 1951. избачен са Универзитета, тако да је и „Богословље“ формално сведено на ниво интерног гласила. Међу чланцима у „Богословљу“ доминирају историјске, литургијске и филозофско-етичке теме, док се последњих година објављују и текстови из области системског богословља (Bremer 1997: 217).

Недуго затим, 1958. године, појављује се „Православна мисао“, који издаје Свештеничко удружење. Часопис је излазио у две свеске годишње, доносећи богословске радове, али и оне који су се тicali живота СПЦ-а, као и вести из других помесних цркава и текстове који су информисали читаоце о

екуменистичким кретањима у свету.

Године 1967. почињу да излазе „Теолошки погледи“, издање „Православља“ – новинско–издавачке установе Српске Патријаршије, како стоји у импресуму. И овај часопис доноси богословске чланке и преводе страних аутора који су писали о различитим богословским темама.

И поред изопштености, црквена просветна и академска заједница се трудила да у издаваштву периодике одржи свој ранији ниво. Текстови свих поменутих гласила имали су солидан научни апарат за време када су излазили, и углавном не заостају за гласилима из других научних области, оних које су имале подршку државе.

У дефинисаном временском интервалу (1990–1995) појављују се нови издавачи, на нивоу епархија, са новим периодичним публикацијама. Часопис „Свети кнез Лазар“ излази од 1992. године у Призрену у издању Епархије рашко-призренске, квартално. „Видослов“ епархије Захумско-херцеговачке излази од 1993. године, три пута годишње (Божић, Васкрс, Преображење). У првим бројевима доминирају преводи светоотачких текстова и савременог богословља, а била су праћена и актуелна ратна дешавања на подручју епархије. У новије време се уредништво часописа труди да објављује најбоље текстове из области теологије, филозофије и уметности. „Саборност“ излази од 1995. у Пожаревцу, у издању Епархије браничевске, квартално. Доноси текстове претежно из области богословља, филозофије и уметности. Године 1994–1995. изашла су два двоброја часописа „Логос“, гласила студената Богословског факултета, која су садржала тематски разноврне текстове.

Када се има у виду чињеница да су у питању гласила једне верске заједнице на домицилном језику, намењена ограниченом читалачком аудиторијуму, у послератној и рецентној периодици СПЦ-а може се уочити недостатак координације у издавању, јер сви наведени часописи објављују чланке на све богословске теме. Нема наговештаја тематског профилисања и специјализације, која би могла у знатној мери да унапреди квалитет публикованих материјала и потенцијалним читаоцима олакша избор.

Монографске публикације

Основна карактеристика црквеног издаваштва после Другог светског рата, као и у посматраном периоду, јесте мали број институционалних издавача. Монографске публикације издавала су до почетка 90-их година свега четири издавача: Патријаршија (као правно лице у издањима је наведен Свети Архијерејски Синод СПЦ), којој се 70-их година придружује манастир Ћелије код Ваљева, затим издавачка кућа Епархије шумадијске – „Каленић“ из Крагујевца (од 1979), као и „Беседа“ из Новог Сада.

Постојала је издавачка делатност и ван граница тадашње СФРЈ – Химелстир у СР Немачкој (који је од 1969. године био седиште тадашње Западноевропске епархије), али је њен утицај био углавном ограничен на дијаспору. Нека њихова

издања, попут сабраних дела владике Николаја Велимировића, морала су бити кријумчарена преко југословенске границе, јер се дешавало да буду одузета. Као што је познато, СПЦ у Америци је у овом периоду била оптерећена расколом (1963–1992), као и специфичношћу законског уређења деловања верских заједница у САД-у², што је узроковало да издавачка делатност монографских публикација у Новом свету практично није ни постојала у другој половини XX века.

У послератном периоду може се, након почетног прекида, уочити пораст продукције: у периоду 1945–1958. издато је 55 наслова, док су у периоду 1958–1978. издата 524 наслова (Протић 1978). У првом периоду, дакле, није излазило ни пет наслова годишње, док је у другом издавано више од двадесет шест, што јасно сведочи о опоравку и многоструком увећању обима издаваштва.

Тематски, објављиване публикације послератног периода спадају у области библистике (превода и тумачења Светог писма), литургије (богослужбене, хеортолошке, хагиографске књиге, молитвеници), историје и документаристике, „чисто“ богословско-филозофске, мисионарске.

Период 1990–1995

Потребно је одредити се према спомињаним примерима тврдњи које су у делу јавности изношене на рачун СПЦ-а (Radić 2002: 95–96; Radulović 2012: 26), при чему није могуће овде улазити у истинитост тих тврдњи, нити у идеолошку позадину или намере са којима су те тврдње изношене. Оно што јесте могуће, то је идентификовање публикација на које би се те оптужбе могле односити и установљавање квантитативним методама установити да ли такве публикације предствљају значајан део укупне издавачке делатности под окриљем СПЦ-а.

Као што је наведено у уводу, крајем 80-их и почетком 90-их година прошлог века долази до обнављања интересовања за црквени живот и до пораста броја активни(ј)х верника, што је био додатни импулс издаваштву, тако да су нарочито у порасту публикације са богослужбеним темама и темама из области аскетике.

Од синодских издања, прво које у извесном смислу залази у поље политике јесте „Цетињска митрополија није била аутокефална“, др Љубомира Дурковић-Јакшића, публиковано 1985. године (Дурковић-Јакшић 1985). У питању је публикација која чини део полемике која се у црногорској и југословенској јавности водила око рушења Његошеве капеле на Ловћену. Књига је писана као историјско-правни приказ канонских питања јурисдикције над Црквом у Црној Гори (која формално, у складу са канонским правом, никада није била самостална). Појавила се у жеку дискусија о постојању Црногораца као посебне нације, а не дела српског народа, те је имала политичке импликације, а има их и данас, након готово тридесет година. Књига је поново штампана 1991, у тиражу

² Према законској регулативи у САД, власник храмова и остале имовине су локални црквени одбори, а не епархије. Црквени одбори имају правну самосталност у одлучивању по свим питањима, што умногоме отежава координацију рада на нивоу епархија.

од 10.000 примерака.

Синод 1990. издаје књигу „Срби у млетачко-турским ратовима у XVII веку“, аутора Марка Јачова (Јачов 1990). Књига је историографског карактера и доноси детаље о учешћу Срба у ратовима између Отоманске империје и Венеције. С обзиром на то, текст обилује подацима о тешким страдањима којима је српски народ био изложен дуж линија тих сукоба. Ни садржај књиге ни њена реторика не следе општу реторику национализма, карактеристичну за време када је она издата, иако се тематски уклапа у тада актуелно преиспитивање прошлости.

Целокупна издавачка делатност манастира Ћелије (код Ваљева) сводила се на дела и преводе Архимандрита Јустина (Поповића) (1894–1979). Захваљујући чињеници да су му власти од 1948. године до краја живота ограничиле кретање на манастир Ћелије, где је био у кућном притвору, Јустин се био посветио писању оригиналних богословских радова и превођењу страних аутора, остваривши изузетно богату продукцију, упркос сасвим ограниченим финансијским средствима. Његова „Житија светих“ представљају незаобилазан извор хагиографских информација, а од његове тротомне „Догматике“ ни до данас није на српском језику написана боља и свеобухватнија. Само за једну публикацију, „Истина о Српској православној цркви у комунистичкој Југославији“ насталу 1990. године на основу Јустинових белешки, могло би се рећи да излази из оквира богословских тема, али је за проблематику улоге СПЦ-а у националним сукобима она ирелевантна. Године 1993. изашла је и његова књига „Светосавље као философија живота“ (Поповић 1993). И пре тога је концепт светосавља³ био означен у круговима који нису наклоњени СПЦ-у као један од темељних за српску улогу у кризи на просторима СФРЈ, тако да би се и ова књижица могла прибројати „проблематичним“. Такво прибројавање је, пак, извршено по сили логике спомињаних критика, јер по своме садржају ова књига је филозофско-теолошки трактат, који се бави темељним питањима људске егзистенције у савременом свету и у вези са којима аутор нуди свој одговор (Свети Сава као узор односа човека према Богу и свету), не спомињући ниједан други народ или религију са простора бивше СФРЈ, изузев Срба и православља⁴. Од издавача није било могуће добити податке о тиражу, али се на основу њихових претходних тиража може претпоставити да је могао бити између три и пет хиљада примерака.

Швикерова књига „Хисторија унијаћења Срба у Жумберку“, у издању Каленића 1991. године, може се окарактерисати као дело које одговара оптужбама. Оваквој карактеризацији доприноси чињеница да је књига објављена под измењеним насловом (у оригиналу на немачком из 1874. стоји „Zur geschichte der Kirchlichen Union in der Croatischen Militärgränze“ – „За историју црквене уније у хрватској Војној граници“, превод М. С.). Такође, преводилац Никола

³ Српско православље са светим Савом као родоначелником и темељном одредницом уп. Bremer 1997: 218 – 221.

⁴ Текст књиге је у целини доступан на интернету (20. 11. 2013.): <http://www.svetosavlje.org/biblioteka/DuhovnoUzdizanje/Svetosavlje/Svetosavlje.htm>.

Живковић је написао и предговор, који би недовољно информисаног читаоца могао довести у забуну. Јохан Швикер (1839–1902) је био аустроугарски поданик из Баната, немачког порекла, који је запамтио револуцију из 1848, као и Нагодбу из 1867. године. Активно се бавио писањем и политиком и имао је својих разлога да мађарско племство прикаже у лошем светлу. Ситуација у аустријској Војној крајини била му је добродошла као студија случаја. Књига описује досељавање Срба у Жумберак у XVI веку и настојање власти да их приволе на унију током XVIII века. У питању је био политички пројекат хомогенизовања становништва, у коме се нису бирала средства. Православни Срби су се нашли у тешкој ситуацији између бечког двора, угарске властеле, Римокатоличке цркве и Турака, а изоловани од главнине свог народа, те су временом били присиљени да у већини прихвате унију. Уведена у контекст дешавања почетком 90-их, књига је могла да послужи као доказ перманентног притиска коме су Срби вековима били изложени од стране римокатолика. Тираж књиге био је 1.000 примерака. Књига је поново изашла 1995, са још једном измењеним насловом („Историја унијаћења Срба у Војној крајини“) и новим предговором истог преводиоца, у коме се он осврће на тада актуелна дешавања у Крајини. Тираж је поново био 1.000 примерака.

Издавачка кућа Епархије бачке – „Беседа“ издала је 1975. године једну публикацију. Године 1991. обновила је издавачку делатност издајући богословску литературу у ширем смислу. Издавачка кућа Епархије банатске, „Банатски весник“, издала је 1990. године књигу Јеромонаха Серафима (Роуза) – „Православље и религија будућности“. Иако књига садржи радикалније верске ставове аутора, ни у ком се смислу није бавила националним нити политичким питањима. У датом периоду, и Православни богословски факултет у Београду издао је пет наслова богословске природе.

Поред ових „официјелних“ црквених издавача треба споменути и издавачку кућу „Св. Симеон Мироточиви“ из Врњачке Бање, која је у наведеном периоду издала 16 наслова богословске и филозофске тематике. Том списку се може придружити и „Крњево“, издавачко предузеће Православне народне хришћанске заједнице и Црквене општине Крњево, који је био активан крајем 80-их година. Иако „Крњево“ није било епархијска издавачка кућа, оно је својим насловима из области аскетике и активним присуством на тржишту остварило значајан утицај на публику.

Такође, у овом периоду се као активан издавач јавља и манастир Хиландар, који је тада (прва књига излази 1991. године) издао 17 наслова са богословском тематиком.

Период 2000–2005.

Што се тиче посматраних издавача, у периоду 2000–2005. године Свети архијерејски Синод Српске православне цркве објавио је 24 публикације. Од тога су се две тичале националних проблема на Косову и Метохији: „Апел

Архијерејима, Свештенству, вернима и свима којих се то тиче“ (2000) и „Меморандум о Косову и Метохији Светог архијерејског сабора“ (2003) године, и једна је била историјске садржине: „Војна крајина: карловачки генералат“ (2000). И „Каленић“ је имао 24 издања, која су сва била богословске природе. „Беседа“ је у истом периоду имала 41 издање, такође искључиво богословског усмерења.

У периоду 2000–2005. године, који смо одредили као упоредни, уочљива је значајна либерализација верског издаваштва. Развој технологије омогућава ширење издавачке делатности не само на нивоу појединачних епархија, које покрећу бројне издавачке куће и гласила („Глас цркве“, тадашње Епархије шабачко-ваљевске, „Светигора“, Митрополије црногорско-приморске, „Истина“ Епархије далматинске итд), већ и манастира и парохијских цркава, а такође расте и број приватних издавача и издања приватних лица. У упоредном периоду је утврђена активност готово педесет издавача на простору бивше СФРЈ. Осим великог броја наслова монографских публикација на све богословске теме, намењених различитим врстама публике (од дечјих сликовница до публикованих докторских дисертација), у великом је порасту и издавање некњижне грађе, највише носача звука и слике. Такво стање имплицира диверсификацију понуде, са једне стране, и постојање – барем константне, ако не и растуће – потражње читалачке публике, са друге стране.

Закључак

Као што је речено у уводу текста, СПЦ се у време повратка народа вери, 80-их година протеклог века, била суочила са потребом „унутрашње мисије“, чији је циљ био верско образовање верника и подизање нивоа богослужбеног живота.

Уз оgradu да реторика јавних наступа црквених великодостојника (која увек носи ризик изношења личних ставова и импровизације) није овде узимана у обзир, из доступног материјала, публикованог у датом периоду, не може се закључити да је активност Цркве била значајно националистичка или етнофилетска. Напротив, највећи део периодике и монографских публикација сведочи о напору да се подигне богословски, богослужбени и културни ниво религиозног живота, а кроз доношење превода светоотачке литературе, савременог богословља, историјских радова, као и радова везаних за литургијску и аскетску праксу. Из публикованих дела може се уочити намера да се православље представи као универзална вредност, да се српско православље позиционира у заједници православних народа, те да се српски народ културно-историјски повеже са другима православнима, кроз расветљавање синхронијских и дијахронијских веза српског народа и цркве са византијским наслеђем и другим народима и црквама.

У складу са потребама мисионарског рада, у издаваштву СПЦ доминирале су публикације богословског карактера, писане на катихетске, богослужбено-молитвене, аскетске, филозофске и уметничке теме. Као што је примећено на

примеру издавања серијских публикација, и на пољу издавања монографских публикација је у посматраном периоду уочљиво одсуство тематског профилисања издавача, односно координираног рада у издаваштву. Ни снабдевање библиотека није било уредно - чак ни Патријаршијска библиотека нема сва издања црквених издавача почетка 90-их година. Све то указује на чињеницу да није постојала дефинисана стратегија нити план издаваштва којег би се издавачи систематично придржавали. Самим тим, и оптужбе да је СПЦ као институција учествовала у развоју и усмеравању националних антагонизама у јавном простору – када је у питању овај сегмент њене делатности – не стоје.

У периоду који је претходио, од 1945. до 1990. године, био је видљив релативно константан пораст обима издаваштва. Међутим, у посматраном периоду је након почетног ентузијазма следило опадање динамике издавања, са 33 наслова у 1991. години на свега 8 у 1995. години, као резултат тадашње кризе.

У посматраном периоду, 1990–1995. године црквени издавачи (Синод СПЦ, „Каленић“, „Беседа“) издали су заједно 67 монографских публикација, од којих се 5 поменутих (7,5%) по својој тематици не уклапа у оквире представа о црквеној делатности уобичајених у нашој јавности, већ залази у подручја због којих је Црква била критикована. Уколико би се укупном броју наслова додали и они објављени од стране Хиландара, „Светог Симеона“ и „Банатског весника“, који су у том периоду такође били значајно заступљени у књижарама, тада збир наслова износи 118, а удео „проблематичних“ пада на 5,9%.

Ситуација постаје још јаснија уколико се са овог најрудиментарнијег квантитативног критеријума – броја наслова – пређе на анализу тиража. Укупан збир тиража свих издања издвојених наслова износио је између 17 и 19 хиљада примерака. У дефинисаном периоду је само тираж хиландарских издања износио 51.000 примерака. Збир тиража свих публикација у овом периоду није могуће установити. Према доступним подацима, који обухватају већину издања посматраних издавача, укупан тираж био је 285.000 примерака, односно - удео њихових „проблематичних“ издања био би између 5,9% и 6,7%. Уколико би се узели у обзир и недоступни тиражи, као и они хиландарски и других поменутих издавача, удео би свакако пао испод 5%. Очигледно је да „проблематичне“ публикације нису представљале значајан сегмент издавачких подухвата под окриљем СПЦ-а, односно - ни према једном индикатору оптужбе изношене на рачун СПЦ-а (када се посматрају монографске публикације) не стоје.

Од публикација чији је циљ придобијање широке јавности очекивали би се велики тиражи јефтине израде (за србијанско тржиште од преко 10.000 примерака, а за некадашње југословенско и преко 50.000) који би се могли дистрибуирати по ниској цени, или чак делити бесплатно. Тиражи књига које смо означили као оне које евентуално одговарају изношеним оптужбама износе углавном 1.000 примерака, у просеку не прелазе 3.000 примерака, и њихова цена је била релативно економска. Дакле сам тираж и начин дистрибуције проблематичних издања не указује на то да је намера издавача била да допру до широких слојева становништва са циљем њихове индоктринације.

Поново не улазећи у истинитост тврдњи изнетих на рачун СПЦ-а, показало се да оне нису утемељене. Издавачи православних публикација настојали су да представе публици духовне, културне и историјске вредности које баштини Црква, те да читаоце приволе да изблиза упознају живот са Црквом и у Цркви и одределе се за такав живот.

Литература

- Vačević, Ljiljana. 1987. „Crkva i njena štampa.“ U: *Kultura*, br. 78/79. Beograd: Zavod za proučavanje kulturnog razvitka. str. 133–145.
- Bremer, Tomas. 1997. *Vera, kultura i politika*. Niš: Gradina : JUNIR.
- Дурковић-Јакшић, Љубомир. 1985. *Цетињска митрополија није била аутокефална*. Београд: Свети архијерејски Синод СПЦ.
- Јачов, Марко. 1990. *Срби у млетачко – турским ратовима у XVII веку*. Београд: Свети архијерејски Синод СПЦ.
- Поповић, Јустин. 1993. *Светосавље као философија живота*. Ваљево: Манастир Телије.
- Протић, Милисав. 1978. „Издавачка делатност Српске Цркве за време патријарха Германа“. У: *Патријарх српски Герман: споменица поводом двадесетогодишњице патријарашког служења 1958-1978*. Београд: Српска патријаршија. стр 173–228.
- Radić, Radmila. 2002. „Verska štampa 1985-1995. sa posebnim osvrtom na štampu SPC“. U: Bremer Thomas (ur.), *Religija, društvo i politika. Kontroverzna tumačenja i približavanja*. Bonn: Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz. str. 93–102.
- Radulović, Lidija. 1993. *Religija ovde i sada : revitalizacija religije u Srbiji*. Beograd: Srpski genealoški centar : Odeljenje za etnologiju Filozofskog fakulteta.
- Ракић, Радомир. 1971. „Издавачка делатност цркве од 1945. до 1970.“ У: *СПЦ 1920-1970: споменица о 50-годишњици васпостављања српске патријаршије*. Београд: Свети Архијерејски Синод СПЦ. стр 291–310.
- Швикер, Јохан Хајнрих. 1995. *Историја унијаћења Срба у Војној крајини*. Нови Сад: Архив Војводине; Сремски Карловци: Каирос; Београд: Музеј СПЦ.

Mihailo Smiljanić

Monographs Published by the Serbian Orthodox Church from 1990 to 1995 Themes and Messages

The paper presents an analysis of publishing of monographic publications under the auspices of the Serbian Orthodox Church in the defined period from 1990 to 1995. The focus of research was to establish whether there was a general publishing strategy, what intentions and needs guided publishers, and whether accusations that the Serbian Orthodox Church had an active role in producing national resentment could be confirmed. Research showed that while there was no publishing strategy on the level of the church as a whole, publishers were guided by the needs of “inner mission” among Orthodox believers – their publications were predominantly on liturgical, ascetical, theological, philosophical and art themes. Only a small fraction of publications seem to correspond to alleged activities of the Serbian Church. Neither subjects nor editions of these publications, nor their portion in overall publishing of the Church indicate intention to create resentment.

Keywords:

Serbian Orthodox Church, publishing, monographic publications, mission, nationalism

Милеса Стефановић-Бановић

Етнографски институт САНУ
kimiaera@gmail.com

Бранислав Пантовић

Етнографски институт САНУ
mr.pantovic@gmail.com

Настава југословенских учитеља у Аргентини 1939–1944.*

У раду се бавимо извештајима југословенских учитеља од 1939. до 1944. године, који су у Аргентини држали наставу исељеницима, организовану од стране Владе Краљевине Југославије. Извештаји учитеља Посланству у Буенос Аиресу сведоче о настојањима Краљевине Југославије да се одупре асимилацији и да промовише и јача „југословенско национално јединство“. Они такође приказују опште друштвене прилике међу исељеништвом, различите детаље из свакодневног живота исељеника и учитеља, и доносе вредне податке о бројним политичким, економским, социјалним и културним проблемима ове дијаспоре у Аргентини и о њеним односима са матицом.

Кључне речи:

школска
настава,
исељеници,
Аргентина,
Краљевина
Југославија

Увод

У склопу проучавања дијаспоре у Аргентини смо, између осталог, спровели истраживање у Архиву Југославије и у Архиву Министарства спољних послова Републике Србије. Прегледана грађа мотивисала нас је да што већи део овог, готово непознатог материјала приближимо јавности кроз различите студије

* Рад је резултат истраживања на пројекту *Интердисциплинарно истраживање културног и језичког наслеђа Србије. Израда мултимедијалног интернет портала „Појмовник српске културе“* (бр. 47016), који у целини финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

и тиме пробудимо интересовање научне јавности за ову веома занимљиву и специфичну дијаспору. Овом приликом представљамо део грађе који се односи на рад учитеља послатих од стране Владе Краљевине Југославије у Аргентину.

Постојање мреже сопствених институција може се сматрати једним од кључних фактора опстанка мањинских група, при чему се мора подвући важност школовања на матерњем језику. Може се рећи да континуитет постојања и функционисања институција гарантује континуитет друштвеног живота групе и постојања њене унутрашње друштвене динамике (Прелић 2008: 366–368). На присуство, односно одсуство школа и наставе матерњег језика у дијаспори утичу различити фактори. То су, пре свега, политика земље пријема, затим бројност мигрантске популације и њена организованост, као и однос који према том питању има земља матица (Благојевић 2007: 233).

У датом смислу је посебно значајна архивска грађа која сведочи о настојању Посланства Краљевине Југославије у Буенос Аиресу да у име афирмације југословенске државе развије широку социјалну, образовну и културну активност међу исељеницима. Активности Посланства спровођене су путем организовања основношколске наставе и набавке књига на матерњем језику, уметничких представа, давања новчане помоћи, пружања помоћи при запошљавању и на разне друге начине (Исаиловић 2000: 82).

Извештаји учитеља Никице Дефранчески и Славка Гајера, послати Посланству у Буенос Аиресу између 1939. и 1944. године, потврђују настојања Краљевине да се одупре асимилацији и промовише и јача „југословенско национално јединство“. У њима се такође налазе вредни описи друштвених, социјалних и политичких околности, као и подаци о свакодневном животу и проблемима исељеника и учитеља, о спровођеном наставном плану, условима у којима је одржавана настава, као и о односима са матицом.¹

Истраживање завршавамо грађом из 1944. године, с обзиром на то да у Архиву Министарства спољних послова Републике Србије, где се налази архивска грађа Посланства из Буенос Аиреса после Другог светског рата, нисмо пронашли информације о активностима поменутих учитеља. Посебан значај ове грађе је у томе што документује један од ретких примера да је Влада Краљевине слала учитеље на рад у дијаспору.²

Највећи проблем у бављењу овом тематиком свакако је представљао недостатак литературе,³ па смо се током истраживања ослонили на засад још

¹ Приликом приређивања овде представљене грађе руководили смо се следећим начелима: 1) сви наведени извештаји, изузев два, писани су латиницом, али су овде дати ћиричним писмом, ради уједначености грађије; 2) нису исправљене правописне и граматичке омашке, као ни дијалекатизми; кориговане су само словне грешке које су очигледно настале приликом куцања извештаја.

² Поред овог примера, у истом фонду пронашли смо информацију о упућивању југословенских учитеља у Чиле (Опојевлић 2005: 16), али нисмо нашли тачне податке нити имена учитеља, па не знамо поуздано да ли је настава и реализована.

³ Међу малобројним делима издвајају се следећа монографија Љубомира Антића – „*Naše iseljništvo u južnoj Americi i stvaranje Jugoslovenske države*“ (1897), неколико радова Марије

недовољно искоришћен потенцијал поменуте архивске грађе, пре свега из Архива Југославије.

Историјски оквир

Сматра се да је исељавање са јужнословенских територија у прекоморске земље почело још у 18. веку. Ипак, тек од краја 19. века постоје званична писана документа о стварању првих колонија придошлица са територије тадашњих балканских држава у Аргентини (Dahl, 1974).

Исељавање са ових простора у прекоморске земље најчешће се посматра кроз четири фазе. Прва фаза почиње средином 19. века и завршава се крајем Првог светског рата. Друга обухвата период између два светска рата. Трећу чине Други светски рат и послератне године. Четврта фаза почиње крајем 50-тих година 20. века и траје све до данас⁴ (Лукић-Крстановић 1992: 26–30).

Први исељеници у Јужну Америку били су морнари из Боке Которске и Дубровника. Под њиховим утицајем почиње исељавање из Далмације, затим и из суседних области – Лике, Црне Горе и Херцеговине, а нешто касније из Босне и Војводине, и тек потом из Србије и Македоније (Слијепчевић 1917:14). Разлози и околности исељавања са различитих подручја свакако имају неке временске и просторне специфичности, али се ипак може рећи да су основни разлози велике већине миграција били пре свега економске, и у нешто мањем броју и политичке природе (Стефановић-Бановић, Пантовић 2013:121–122).

По доласку у Јужну Америку, исељеници са простора Балкана су, као и у другим прекоморским земљама, оснивали друштва и удружења, углавном на националној или завичајној основи. Програми и циљеви свих удружења били су слични: окупљање исељеника, њихова заштита, међусобна помоћ, одржавање комуникације са завичајем и очување матерњег језика и културног идентитета (Црнић-Пејовић 2007: 177). Аргентински имиграциони закони нису захтевали писменост, па је већина усељеника била неписмена или полуписмена. Ипак, многи су били свесни тога да је један од главних предуслова за успешну социјалну и економску интеграцију овладавање домицилним језиком и образовање, па су настојали да школују своју децу, због чега су уживали углед код локалног становништва. Са образовањем је, међутим, ишла и опасност од асимилације, па

Црнић-Пејовић о исељавању из Боке Которске, који су настали на основу архивске грађе Архива у Херцег Новом, савремена студија Гордана Стојовића и Марјана Миљћа – „Stnogoci i Južnoj Americi“ (2012), као и два рада Милесе Стефановић-Бановић и Бранислава Пантовића – „*Наша* дијаспора у Аргентини“ (2013) и „Српска православна црква као део културно-историјског наслеђа наших исељеника у Аргентини“ (2012). Архивску грађу Посланства Краљевине Југославије у Аргентини описали су Благоје Исаиловић, „Посланство Краљевине Југославије у Аргентини – Буенос Ајрес 1928-1945: историјска белешка“ (2000), и Лидија Опојевлић, „Инвентар сумарно-аналитички АЈ-385. Посланство Краљевине Југославије у Аргентини – Буенос Ајрес (1928-1945)“ (2005).

⁴ Најмасовнија исељавања са јужнословенских простора у прекоморске земље, односно у Аргентину, догодила су се у првој и другој фази, док касније њихов интензитет опада.

су, у намери да сачувају матерњи језик и културу, исељеници оснивали народне школе и курсеве матерњег језика, пре свега при домовинским удружењима (Антић 1987: 24–25). Наставнике су бирали међу собом, а настава на матерњем језику организована је пре или након наставе у државним школама.

Током година, иницијативе за оснивање школа биле су честе и спровођене су са већим или мањим успехом, о чему сведоче извештаји Министарства⁵, друштава и други документи. У часопису „Слободна мисао“ из 1928. помиње се „прва српска школа у Аргентини“: „У Јужној Америци, у Аргентини, основано је српско село Р. Сеанс Пења. Ту је насељена наша велика народна колонија и сматра се као једна од добростојећих. Наши људи су одлучили да у мјесту подигну прву српску школу у Аргентини. Било је то 2. новембра 1927. године. Тада су се наши земљаци окупили, основали потпорно и просвјетно друштво са циљем да се подигне прва српска школа. Друштво је узело име 'Друштво Дурмитор'⁶“ (Стојовић 2012: 262).

Немамо поузданих података о томе како су исељеничке школе радиле, колико дуго и са каквим успехом, али нам је пажњу привукао извештај исељеничког изасланика из 1927, који наводи да су се: „иницијативом појединаца стварале школе, клубови, друштва и новине, (...) међутим све је било увек кратког века и свршавало се са одласком иницијатора или исцрпљењем залихе његове енергије.“⁶

По завршетку Првог светског рата држављани јужнословенског порекла из Аустроугарске и Црне Горе постали су држављани нове државе – Краљевине СХС, али су многи и након тога наводили друге земље порекла. Најчешћи разлог је била неупућеност у политичке промене у матици. Са друге стране, било је и оних који су били против стварања нове државе (Стојовић 2012: 138), или чак према њој непријатељски настројени, па нису прихватили пасоше Краљевине, већ су користили старе аустроугарске или црногорске исправе (Крејић 2006: 12). Ово потврђује и чињеница да је једно време у Буенос Аиресу упоредо постојао и генерални конзулат Краљевине Црне Горе, који је спорадично издавао пасоше,⁷ иако није имао ингеренције од стране КСХС (Исаиловић 2000: 76). Такође, у дописима⁸ се наводе и „иступи агената македонске организације“, „незадовољних

⁵ Указом од 29. фебруара 1928. генерални конзул је постављен за „изванредног посланика и опуномоћеног министра Краљевине СХС у Буенос Аиресу“ (Исаиловић 2000: 73). *Министар* и *посланик*, односно *Министарство* и *Посланство* се у свим документима користе као синоними.

⁶ АЈ-784-1-(1-6), Годишњи извештај 1926-1927. исељеничког изасланика за Ј. Америку.

⁷ Крејић наводи да је издавање пасоша у то време представљао велики проблем: „Исељеници су добијали пасоше и од француских конзулата на основу потврда Југославенске народне одбране о националној припадности и исправности, али та пракса није наилазила на разумевање у неким земљама транзита, па су исељеници често били изложени додатним трошковима и компликацијама“ (Крејић 2006: 12).

⁸ АЈ-765-1, Допис Генералног конзулата у Буенос Аиресу министру иностраних дела КСХС

Црногораца“ и „лоши утицаји на католички део колоније“.

У датим околностима је влада Краљевине настојала да развија осећај заједничке припадности код исељеника. Државни врх је уочио проблематику миграција, улазећи тако у ред држава које су уводиле овај феномен у сферу законског и политичког деловања и на тај начин усмеравале сопствену емиграциону политику (Ђукановић 2009: 47). У циљу усклађивања и задовољавања потреба свих исељеника донета је одлука о отварању генералног конзулата Краљевине СХС у Буенос Аиресу, у јулу 1920. године (Крејић 2006: 88). Конзулат је почео са радом у првој половини 1922, а крајем 1928. је претворен у Посланство.⁹

С обзиром на то да је на америчком континенту живео велики број добростојећих и утицајних емиграната и њихових потомака, од којих је Влада Краљевине имала потенцијалну корист, том континенту је посвећена посебна пажња. У допису шефа Исељеничког комесаријата Министарству социјалне политике¹⁰ од 28. јула 1925, насловљеном са „Просвјетна (културна) пропаганда за судбину американизације наших исељеника“, наводе се могући начини деловања државе против „интензивне пропаганде за американизацију“, који би могли да доведу до успоравања процеса асимилације. Као планиране мере „културне офанзиве“, између осталог, наводе се оснивања библиотека и народних школа у већим емиграционим центрима.¹¹

Међутим, први конкретни кораци Краљевине Југославије у овом смеру направљени су тек 1939. године, када су у Аргентину послати учитељи Никица Дефранчески и Славко Гајер.

Долазак учитеља у Аргентину и њихови први утисци

Никица Дефранчески

Учитељица Никица Дефранчески¹² је 1939. године упућена „на рад“ у Посланство

од 25. 4. 1928.

⁹ Благоје Исаиловић наводи да је то тада било једино дипломатско представништво Краљевине СХС и касније Краљевине Југославије у целој Јужној Америци (Исаиловић 2000: 75).

¹⁰ АЈ-765-1, Допис шефа Исељеничког комесаријата Министарству социјалне политике КСХС, од 28. 6. 1925. Шеф Исељеничког комесаријата предлаже да се овај допис пошаље и Посланству у Вашингтону, исељеничком изасланику у Њујорку, генералним конзулатима у Њујорку, Сан Франциску, Чикагу, Буенос Аиресу, Монреалу и Окланду. Примећујемо да су Исељенички комесаријат, а вероватно и друге релевантне институције једнако третирали дијаспору у Северној и Јужној Америци.

¹¹ Под „културном офанзивом“ се наводи оснивање библиотека, где се спомиње специјални тип библиотеке Михановића у Буенос Аиресу. „Места у којима би требало оснивати те библиотеке за Јужну Америку доставља (...) наш генерални конзул у Буенос Аиресу својим исцрпљивим предлогом.“

¹² Никица Дефранчески (Бан) је рођена у месту Бакар (данас Хрватска) 1904. године. Удата је била за новинара Јоса Дефранческог и имала је сина Ненада, рођеног 1935. године. Док се није удала (1934), радила је у Мркоњић Граду (данас Република Српска) као учитељица ручног рада. Када је њеног мужа Министарство социјалне политике послало у Буенос Аирес

Краљевине Југославије у Буенос Аиресу, од стране Министарства просвете и Одсека за заштиту исељеника Министарства социјалне политике и народног здравља¹³. Додељена је југословенској школи у Док Суду, основаној 1937. године.¹⁴ Ова школа је функционисала у склопу „Југословенског клуба“, који је организован 1927. године, са идејом генералног конзула и угледних исељеника да буде „не само културно просветни центар југословенске дијаспоре, него и репрезентативна југословенска институција у Буенос Аиресу.“¹⁵

У свом првом извештају Посланству у Буенос Аиресу од 11. маја 1939. године¹⁶ учитељица Дефранчески описује своје путовање, преузимање школе, затечено стање и прве непријатности од стране исељеника. Пише да је у Аргентину стигла 22. априла, после 28 дана путовања бродом, а дочекана је уз велике почести. Са собом је понела нешто школских књига, које је набавила уз помоћ Исељеничког комесаријата и донација појединаца. Из извештаја се види да није постојала организована набавка књига, већ је све било препуштено савести и снажљивости учитељице.

Настава је почела 2. маја са 68 ђака. Иако су деца била подељена у четири разреда, због непостојања бољих услова сви су боравили у једној учионици, па је настава била знатно отежана. „Обука се врши прије и послје подне, јер сва деца наших исељеника полазе и аргентинске школе, тако да она која полазе аргентинске прије подне полазе југословенску послје и обратно.“ Она изражава задовољство због великог интересовања за часове – и међу родитељима и међу децом.¹⁷

У свом извештају Посланству учитељица тражи да се школа помогне књигама, с обзиром на то да су исељеници у изузетно тешкој материјалној ситуацији, па не могу да издржавају школу: „Дјеца која полазе у школу су већим дјелом дјеца сиромашних исељеника, који тек дјеломично плаћају малу школску чланарину. Зато су за издржавање школе потребне помоћи. Ради тога молим Министарство¹⁸ да најхитније ријешу молбу, коју сам поднијела да ми се додијеле потребне књиге и да се те књиге одашаљу кад се убудуће будем обраћала Министарству за помоћ у књигама, да се те молбе повољно ријеше, јер ћу се обраћати једино у случајевима када то буде изискивала велика потреба.“

Она објашњава свој план активности: „За сада нећу моћи радити у школи према програму основних школа у домовини, јер је то немогуће из разлога што морам најпре посветити сву пажњу томе да дјеца науче добро читати, писати и рачунати, а уз то полако их учити историју, земљопис и остале прописане

да оснује и уређује новине за југословенске исељенике, по властитој жељи је послата у Буенос Аирес да ради у исељеничкој школи.

¹³ АЈ-385-3-24, Извештај Никице Дефранчески Посланству у Буенос Аиресу, од 11. 5. 1939.

¹⁴ Пре Никице Дефранчески наставу су држали појединци из југословенске колоније. У првом извештају учитељице Дефранчески помиње се госпођа Домазетовић.

¹⁵ АЈ-385-3-24, Пов. бр. 326, од 18. 12. 1935.

¹⁶ АЈ-385-3-24, Извештај Никице Дефранчески Посланству у Буенос Аиресу, од 11. 5. 1939.

¹⁷ Учитељица пише да је одмах по доласку дала предлог да се такође оснује обданиште и да се ангажује једна васпитачица, под њеном контролом, што је прихваћено од стране дипломатског представника у Буенос Аиресу и централног школског удружења.

¹⁸ Мисли се на Посланство Краљевине Југославије у Буенос Аиресу.

предмете.“

Никица Дефранчески наводи и да постоји неколико људи, окупљених око групе „Сокол Буенос Аирес“¹⁹, који су је критиковали преко новина „Соколска Застава“.²⁰ Напомиње да је она и сама „чланица сокола у домовини“ и да је то „заболело тим више, што се рад тих људи сакрива иза имена соколског друштва“, као и да је овај гест „господе из Сокола“ наишао на „свеопћу осуду наших исељеника“. Занимљиво је да у наредним извештајима ово друштво више не спомиње.

Учитељица свој извештај закључује речима лојалности и преданости повереној дужности: „Свјесна сам задаће, коју ми је Министарство повјерило, поставивши ме исељеничком учитељицом; свјесна сам потешкоћа на које ћу наилазити; свјесна сам одговорности и према Министарству и према дјечи и родитељима у исељеништву, али се чврсто надам да ћу све неприлике пребродити и устрајати у раду за добро наше Домовине, нашег народа, а на корист наше мале дјеце да их се очува и спаси великој југословенској заједници.“ Сличне изјаве срећемо готово у свим извештајима које шаљу она и учитељ Славко Гајер.

Славко Гајер

Непуних месец дана након доласка учитељице Никице Дефранчески, 15. маја 1939. године, у Аргентину стиже и учитељ Славко Гајер. У свом првом извештају Министарству социјалне политике и народног здравља од 18. јула 1939,²¹ он поред детаља о доласку и сусрету са министром²² др Цанкаром описује и просветне прилике и план рада у дијаспори. Гајер се „додељује“ аргентинској провинцији Санта Фе, с обзиром на то да је тада тамо постојала само једна словеначка школа – у Росарију, а та провинција је од свих покрајина у Аргентини, како се наводи, имала највише исељеника из Југославије. „Мој будући рад одређен (...) (је тако да) у свим мјестима гдје живе југославенски исељеници, обучавам дјецу читању, писању, а нарочито у националним предметима. У исто вријеме одржаватћу и њиховим родитељима интересантна предавања о историји и географији наше отаџбине, остајући у сваком мјесту по шест мјесеци. (...) Ради упознавања (са) радом наших културних друштава у Буенос Аиресу као и учења шпањолског језика, остао сам у истом мјесту 1½

¹⁹ Соколски покрет је национални покрет многих словенских народа. Изворно је чешка идеја, а још од својих почетака (средином 19. века) носио је елементе политичке борбе уперене против изражене германизације унутар Хабзбуршке монархије. Временом је стекао свесловенски карактер, а на нашем подручју после 1918. године – и опште југословенски (Ђаковић 1997: 192).

²⁰ Нажалост, нисмо имали на располагању новински текст, па није сасвим јасно о каквој критици је реч.

²¹ АЈ-385-3-24, Извештај Славка Гајера Министарству социјалне политике и народног здравља КСХС, од 18. 7. 1939.

²² Мисли се на „опуномоћеног министра и изванредног посланика“ Посланства Краљевине Југославије у Буенос Аиресу.

мј. За то вријеме одржавао сам кратка предавања југославенским Соколима у националним предметима,²³ а пред сам Видовдан и велико предавање за све југославене у Буенос Аиресу ’О значењу Видовдана’²⁴. Из каснијих извештаја учитеља сазнајемо да се овај празник обележавао као национални празник свих Југословена у Аргентини.

Учитељ је држао школске течајеве у провинцији Санта Фе, у местима Виља Мугета (21. 8. – 3. 12. 1939, са 30 полазника), Човет (9. 1. – 24. 3. 1940, 38 полазника) и Арекито (15. 4. – 15. 8. 1940, 20 полазника). У провинцији Буенос Аирес Гајер је часове држао у Берису (27. 3. – 23. 11. 1941, 33 полазника), а у Док Суду (28. 8. – 24. 11. 1941, 44 полазника) је мењао учитељицу Дефранчески, која се разболела.

Гајер године 1942. прелази у Уругвај, у Монтевидео. Тамо оснива два једногодишња школска течаја за југословенске исељенике и њихове потомке. Средином исте године, упоредо са држањем наставе, почиње да ради и у конзулату у Монтевидеу и у Југословенској народној одбрани (Ј.Н.О.).²⁴ Године 1943. се физички сукобљава са исељеницима, с обзиром на то да се нису слагали око начина предавања. Од тада остаје без ангажовања.

Рад учитеља до почетка Другог светског рата

Рад учитеља даље се развијао у правцу утврђивања и спровођења наставног плана, који су морали прилагођавати приликама у местима у којима су предавали. Из 1939. године имамо још два извештаја учитељице и три извештаја учитеља, из којих се види како је протицао њихов рад у току прве године боравка у Аргентини.

У свом извештају од 2. августа 1939. из Буенос Аиреса²⁵ учитељица пише: „Сва дјеца југословенских исељеника полазе облигатно аргентинску школу: једни прије други послије подне. Према томе сам највећу пажњу посветила предметима, које не уче у аргентинској школи а то су: српско-хрватски језик (читање, писање, изговарање и пјевање), ручни рад са националним мотивима. У исто вријеме надзирала сам и дјечје радове из аргентинске школе (рачуни и сл).“ Потом даље

²³ Из извештаја учитеља Гајера остаје нејасно да ли су припадници „Сокола“ којима је он држао „кратка предавања у националним предметима“ исти они са којима је учитељица Дефранчески имала проблема на почетку свог рада.

²⁴ Током Првог светског рата, исељеници у Чилеу, национално свеснијем и економски јачем делу колоније, и касније у Аргентини удружили су исељеничка друштва у Југословенску народну одбрану, дајући материјалну и моралну подршку стварању нове југословенске државе. Руководство ове организације у Аргентини иницирало је и отварање првог званичног представништва југословенске државе. Видети:
http://www.arhivju.gov.rs/active/sr-latin/home/glavna_navigacija/izlozbe/internet_izlozbe/dokumenti_govore/jugoslovensak_drzava_i_iseljenistvo.html#jugoslovenska_drzava_i_iseljenistvo_u_j_americi

²⁵ АЈ-385-3-24, Извештај Никице Дефранчески Посланству у Буенос Аиресу, од 2. 8. 1939.

наводи: „Оваквим радом успјело је дјецу припремити за наступ на прослави 550 годишњице Видовданске битке, коју је приредило овдашње соколско друштво: 'Сокол Док Суд – Бока' у заједници са југословенском школом. (...) Школска дјеца су наступила са живом сликом 'Југославија' те декламацијама 'Остајте овдје', 'Јека од гусала', 'Југослављанин'. Слиједећег дана – 25 јуна – школска дјеца су корпоративно судјеловала на свечаности полагања темељног камена 'Југословенског дома' у кога ће – кад се изгради бити смјештена и југословенска школа.“ Дефранчески затим описује како је организовала прву добротворну акцију за помоћ сиромашним члановима заједнице. „Како је један дио дјеце која полазе југословенску школу доста сиромашног стања повела сам акцију у заједници са словенским одељењем овдашње југословенске школе на Патерналу и уз помоћ 'Југословенског централног школског удружења', да се тој дјечи даде нека помоћ у одјећи и обући. (...) Свако школско дијете добило је бијели хаљетак, какова овдје носе сва школска дјеца и мушко и женско (...) Осим тога су дјеца добила према потреби: ципеле, плетене мајица, чарапа, папуче какове се овдје носе, и свако дијете по нешто слаткиша. (...) Ова акција наишла је на опће одобравање међу југословенским исељеницима и изазвала велику радост међу школском дјецом, пошто је ово први пут, да школа дарива школску дјецу одјећом и обућом.“²⁶

У годишњем извештају од 30. децембра 1939.²⁷ учитељица пише да њену школу „редовито похађа 56 дјеце, што прије што послјије подне“, у зависности од наставе у аргентинским школама. „Настојала сам да се дјеца одвише не оптерећују, а да крај тога обрадим више што је могуће градива из читања, писања, географије, историје (...). Уз ове предмете увела сам у школу и женски и мушки ручни рад, што је дало лијепог резултата, макар је то била једна новост за овдашње прилике.“

У опису завршног школског испита, уз све похвале о спремности и знању дече, учитељица наглашава да су присутни били министар Цанкар и државни представник, као и да је том приликом отворена „изложба ручних радова мушке и женске дјеце (...) Изложба је била отворена три дана и посјетио је лијепо број наших исељеника.“ Затим износи живописне податке о прослави рођендана краља Петра, који иду у прилог тези о улози учитеља у „јачању националног јединства“ југословенских исељеника. Наводи да су: „школска дјеца (...) наступила на академији коју је приредило овдашње соколско друштво Док Суд – Бока. (...) У католичкој и православној цркви приликом молитава за дуг и сретан живот Њ. Вел. Краља присуствовала су сва дјеца, а истог дана наступила су некој дјеца са пригодним декламацијама на овдашњем 'југословенском радио сату'.“

Никица Дефранчески спомиње и прославу Дана уједињења (1. 12. 1939.), када је наступио први пут југословенски школски мешовити хор. Деца су тим поводом 3. децембра поново присуствовала службама и у католичкој и у

²⁶ АЈ-385-3-24, Извештај Никици Дефранчески Посланству у Буенос Аиресу, од 2. 8. 1939.

²⁷ АЈ-385-3-24, Извештај Никице Дефранчески Посланству у Буенос Аиресу, од 30. 12. 1939.

православној цркви, да би после богослужења заједно са црквеним хором отпевали југословенску химну.

Приметно је и да се оба учитеља у већини извештаја труде да истакну важност свог позива и боравка у Аргентини, па тако учитељица закључује: „Једино школа може сачувати дјецу наших исељеника нашем народу и нашој државној заједници, а ако будемо имали школа неће се догађати да дјеца наших исељеника одрасту и заузму положаје а не знају нашег језика нити имаду појма о Југославији“. У наставку скреће пажњу на своја ниска примања: „Не може исељенички учитељ у Аргентини живети ни са 750 ни са 900 динара (...) Ово је једно од важних питања, јер ако учитељ исто као и сваки други чиновник, није материјално осигуран не може да ради са љубављу ни заносом па макар како желио да у школски рад улаже више што може.“

Како сазнајемо из извештаја Посланству од 26. септембра 1939,²⁸ учитељ Славко Гајер је први течај за исељенике одржао у Виља Мугети, у провинцији Санта Фе. Школа је организована у просторијама „Дома хрватског узајамне припомоћи“, са око 30 полазника. У почетку се учитељ сучавао са многим проблемима: „Овдашње аргентинско учитељство неко вријеме забрањивало је школској дјечи да похађају основни течај на хрватском-српском језику, мотивирајући да то њима није по вољи, а уједно да то смета редовитом обучавању на шпањолском језику. Очито се видјело по изјава истих да им је то непожељиво, те услед тога је и изостало пар ђака. Што је најжалосније, велика већина наше емиграције слаже се са тим негативним мишљењем, те мјесто да пошаљу своју дјецу у течај да нешто науче они све то омаловажавају с игноранцијом.“

Поред тога, учитељ пише да његов труд често остаје узалудан због незаинтересованости родитеља да са децом и код куће комуницирају на матерњем језику: „Пошто родитељи не показују никаквог интереса да им дјеца науче читати и писати осим пар фамилија које силом своју дјецу шаљу, те и та иста дјеца која су већ доста научила читати и писати, премда не показују за то вољу, не може се постићи онај прави успјех, а то је, да оно што уче у течају да запамте и да то примјене у конверзацији, пошто исти ђаци чим изађу из течаја неће да говоре нашки, већ шпањолски, а код куће поготово, што сам има прилике чути. Према томе сваки труд који се муком улаже у ту сврху остаје неплодан.“

Гајер наредни извештај из Виља Мугете пише 30. октобра 1939,²⁹ са нешто више оптимизма него претходни: „Обучавање се врши без икаквих прекида и то у сљедећим предметима: писање и читање, географија и историја, слободно и правилно изговарање језика, те пјевање са гимнастиком. (...) У досадашњем раду у том течају опазило се да дјечја пажња с интересом је највише концентрирана на предмету писања и читања те у приповједању интересантних догађаја, док у осталим предметима је то мање.“ Наводи, међутим, да му је рад и даље доста отежан „пошто многи полазници ван школског времена сваког часа морају присуствовати специјалним пословима у аргентинској школи, те не могу у исто

²⁸ АЈ-385-3-24, Извештај Славка Гајера Посланству о раду у Мугети, од 26. 9. 1939.

²⁹ АЈ-385-3-24, Извештај Славка Гајера Посланству о раду у Мугети, од 30. 10. 1939.

вријеме да присуствују к течају.“

У годишњем извештају, 6. децембра 1939.³⁰ учитељ сумира свој рад са 30 полазника, после нешто више од три месеца, и веома позитивно оцењује рад ђака: „Тога мјесеца (децембра) су дјеца похађала течај врло марљиво, за цијело вријеме били врло активни, пажљиви, послушни и дисциплиновани.“ Затим детаљно описује завршни испит, из чега јасно можемо видети наставни план који је спровођен: „Дјеца су најприје по диктирању учитеља писала оне реченице у којима су сва слова на нашем језику, а којих у кастељанском³¹ нема, а одмах затим су и читала из књига. Како се тим предметима посветила највећа пажња, то је било управо невјеројатно како су дјеца добро научила у кратко вријеме писати и читати на хрватско-српском језику. Иза тога се испитивало цијело градиво из земљописне карте Краљевине Југославије у вези са историјом. Дјеца су научила величину Краљ. Југославије, облик, границе, главне ријеке, горе, поднебље у појединим крајевима државе, господарске прилике, индустрија, разни производи, те њихов експорт у иноземство, важност Јадранског мора, о Далмацији и њезиним љепотама, њене луке итд. Исто тако врло љепо су знала о нашем Краљевском Дому, те њихове заслуге за постанак и оснутац данашње Југославије, добро познају најзначајније јунаке, банове и Краљеве код Срба, Хрвата и Словенаца. Послије тога су дјеца декламирала наше лијепе пјесме које су узете из читанака, те се прешло на разговор о појединим стварима у кући, природи и школи, да се види како владају језиком. Затим су у великом дворишту извели двије лијепе гимнастичке просте вјежбе, које су свима присутнима упале у очи на њихову тачност и прецизност.“

Завршном испиту и свечаности, уз око 120 исељеника, присуствовали су и конзул из Росарија и министар из Буенос Аиреса: „Госп. Министар, који је био врло задовољан с успјехом дјецe, одржао је пригодан говор, те и похвалио њихову марљивост. Одмах иза тога у име свих полазника, захвалила се једна ученица Госп. Министру на пажњи и бризи коју је посветио њима те им послао учитеља да науче познавати језик и домовину својих отаца. За приказани успјех дјеца су била од стране Госп. Министра и Конзула лијепо награђена у облику новца и слаткиша.“

Из извештаја које Посланство шаље 10. децембра 1939. године Министарству иностраних послова³² сазнајемо да је у Виља Мугети колонија била под „доста јаким утицајем ненационалних елемената“ и да је било потешкоћа у организовању течаја (без додатних објашњења). Наводи се да ће Славко Гајер бити послат и у друге колоније да „погодно утиче на националну свест тамошњих исељеника“.

Од 9. јануара до 24. марта 1940. Гајер држи наставу у Човету (Chovet) за 38 деце. У извештају о раду³³ пише да су деца „са тачношћу“ похађала часове, па

³⁰ АЈ-385-3-24, Извештај Славка Гајера Посланству о раду у Мугети, од 6. 12. 1939.

³¹ *Кастељански од кастилјано* (castellano), један од назива за шпански језик. Видети: <http://lema.rae.es/drae/?val=castellano>.

³² АЈ-385-3-24, Пов. бр. 344/39, од 10. 12. 1939.

³³ АЈ-385-3-24, Извештај Славка Гајера Посланству о раду у Човету, од 1. 4. 1940.

су „последњих дана многа дјеца сасвим слободно писала разна писма својим родбинама у земљи својих отаца, на велико задовољство родитеља, као и учитеља.“

У опису завршног испита, коме је по већ устаљеној пракси присуствовао и конзул, описано је све што је „младеж на слатком материнском језику научила“. „Да се присутни народ увјери како су њихови малишани научили добро читати, читала су се разна поучна штива по свим ђацима. Да се види како владају језиком, приповједале су се различите приповјетке из читанака. Испитивало се колико има годишњих доба, њихове карактеристике, имена прстију, имена појединих дијелова човјечијег тијела, о родбини (стриц, ујак, братић, сестричина итд.) (...) Научили су: постанак Југославије, живот Хрвата, Срба и Словенаца у прадомовини, те прије самог постанка Југославије. Њезина раздиоба, главни градови, горе, ријеке, клима, богатства у појединим крајевима и њезина употреба, њен експорт, важности Јадранског Мора, Далмације, просвијета, итд. итд. (...) Испитивало се слиједеће: О Краљевској кући, Краљ Петар I. Ослободитељ, Александар I. и Петар II. Карађорђевић; о хрватским краљевима, Томислав, Крешимир IV., Звонимир и Петар II. Савичић, Матија Губец, породица Зрињски и Франкопани, Стјепан Радић, Мачек и Цветковић, итд.“

Имали смо увид и у извештај конзула из Росарија, од 26. марта 1940,³⁴ који је присуствовао завршном испиту и који је оценио да је овај течај без сумње доста допринео за „престиж државе и за подржавање патриотског осећаја међу исељеницима“, који су у овом случају претежно били пореклом из Хрватске.

Није, међутим, сигурно колико су ови извештаји учитеља и конзула заиста одговарали реалном стању. Наиме, 7. јуна 1940. послат је допис Министарству иностраних послова из Министарства просвете Краљевине Југославије,³⁵ у којем се критикује дужина течајева, уз следећу напомену: „да би се настава могла успешно изводити потребно је најмање три месеца рада. Иначе се може говорити само о преоптерећивању, површном раду и привидном успеху.“ У наставку се наводи и да је течај у Човету промовисан као „хрватски школски течај“ (што је и писало на дипломама ђака), као и да је на завршном испиту изостављена југословенска химна, што није у духу државног и народног јединства које треба промовисати. Наводи се да планови предавања предмета историја и географија нису у потпуности поштовани, као и да је код последњег изостављено учење имена главног града Краљевине Југославије – Београда. У истом извештају се у циљу побољшања наставе дају следећи предлози за корекцију плана и програма: „За историју: Досељавање Јужних Словена у данашње њихове земље, Св. Ђирило и Методије, Људевит Посавски, Трпимировићи (Краљ Томислав и Петар Крешимир IV), Немањићи (Стеван Немања, Св. Сава, Цар Душан), Косовска битка, Горазд и Нотимир, Госпосвенско поље, Матија Губец, Франкопан и Зрињски, Карађорђе и кнез Милош, Штросмајер, Краљ Петар I и Балкански ратови, краљ Александар и Уједињење Југословена.“ Додаје се и да

³⁴ AJ-385-3-24, Прив. пов. од 26. 3. 1940.

³⁵ AJ-385-3-24, Пов. бр. 467 од 7. 6. 1940.

све треба да буде „у главним линијама“ и да се у наставу историје „никако не могу уносити политичке личности као што је учињено на испиту из овог течаја (Радић, Мачек, Цветковић)“.

Не зна се како и да ли су уопште ове сугестије утицале на даљи ток наставе, с обзиром на то да немамо документе који говоре о томе. Ипак, наредни извештај учитеља Гајера, упућен из Буенос Аиреса, садржи дословно преписан и усвојен предложени програм наставе. Поред тога, наглашено је и да се исти течај завршио југословенском химном.

Течај у Арекиту имао је 20 полазника, а трајао је од 15. априла до 15. августа 1940. Учитель је, уз све похвале за труд и марљивост ђака, додао да течај није био намењен само деци, већ је био и од великог значаја за одрасле исељенике: „Будући да се већина полазника родила у мјесту где се говори само на кастаљанском језику, то је рад са наставом из почетка био прилично отежан (...). Ради тога испрва највећа пажња им се обраћала да науче што више ријечи и реченица а затим и сам говор“.

У духу „националног заједништва“, које је као службеник Краљевине Југославије требало да промовише, он наводи да су се – захваљујући течају – „наши исељеници још чвршће међусобно повезали, не питајући један другог из којег је краја и које је вјере а особито њихови државни представници у Аргентини не брину само за њих већ и за њихову дијечицу.“

Последњег дана школске године било је организовано сликање и „приређено печење“: „То је била ванредна прилика када су били окупљени исељеници који већ у Америци 40-50 година са најмлађима те њиховом дијецом, потписани учитељ им је последије јела у кратким цртама, ријечима хисторијски приказао борбе наших народа од најстаријих времена па до данас“. На крају су сви „одушевљени клицали и пљескали Домовини, Краљевском Дому и нашим властима у Аргентини“. Сви ђаци су успешно завршили наставу, након чега су и добили дипломе на којима је писало: „Поштуј домовину својих отаца, успомена Арекито, 15/8/1940“.

После овог течаја, учитељ Гајер је 28. августа 1940. послат у Буенос Аирес, у југословенску школу у Док Суду, као замена учитељици Дефранчески, која се теже разболела. У извештају од 3. децембра 1940. учитељ примећује: „Велику олакшицу у раду сам имао, што су школска дијеца врло добро владала материнским језиком, за разлику од пријашњих мојих школских течајева (...).“ Завршни испит је имао већ устаљену форму, са присуством већег броја исељеника, званичницима и истакнутим члановима дијаспоре. Тако, „долазак Министра дочекан је бурним поклицима ’Живио господин Министар, живила Краљевина Југославија, Живила Република Аргентина!’“

Из извештаја Посланства Министарству иностраних послова, од 17. јануара 1941,³⁶ види се да су течајеви у Росарију такође одржавани, али се не наводи ко је и где организовао наставу, па претпостављамо да је у питању учитељ Славко

³⁶ АЈ-385-3-24, Пов. бр. 14 од 17. 1. 1941.

Гајер. Само је напоменуто да се успешно завршио течај, да су се организовале прославе за Видовдан, за рођендан краља Петра и Дан уједињења. Такође се наводи да долази до осипања ђака који похађају наставу, јер су већином у питању старија деца, „пак их њихови родитељи више не шаљу у школу због пољских радова.“

Рад учитеља током Другог светског рата

Гајер последњи течај у Аргентини одржава у граду Берису (Berisso), од 27. марта до 23. новембра 1941.³⁷ Учитељ пише о марљивости ђака и „љубави коју гаје према језику и домовини својих отаца“. Оцењује да је радио савесно и успешно у тешким временима почетка рата, „увијек радећи између истих (исељеника) за што веће уједињење и зближење на бази братства и љубави“.

Након тога је Гајер послат у Монтевидео (Уругвај), да предаје на два течаја деци југословенских исељеника, која су имала укупно 42 полазника. У јулу 1942. године додељен је Краљевском Југословенском конзулату да упоредо помаже при конзуларним пословима. У извештају намењеном Посланству у Буенос Аиресу, из 20. јула 1942,³⁸ он описује ситуацију у колонији у Монтевидеу: „Развијањем ратних догађаја, у вези са унутрашњим неприликама Југославије (оснивањем Слободне Хрватске, борба тј. неспоразум од стране партизана према четницима), доведена је и југословенска колонија у међусобну борбу и неспоразум“. Пише да је радио у једном огранку Ј.Н.О., бранећи јединство и углед Краљевине Југославије, али му је школска управа забранила да држи часове, јер није дозвољавала да се Немци, Мађари и Хрвати спомињу као непријатељи. Оставши без посла, тражио је да се хитно реши његова ситуација, јер није у могућности да организује даљу наставу.

Посланство 4. фебруара 1942. и 19. августа 1943. шаље дописе југословенској колонији у провинцији Тако у Аргентини, са захтевом да се организује наставни течај, али оба пута остаје без одговора.

Из дописа Министарству иностраних послова, упућеног 21. децембра 1943,³⁹ које је у то време због ратног стања измештено у Каиро, сазнајемо да је нова аргентинска влада неповерљива према свему што долази од Владе Краљевине Југославије и њених представника, а томе се додаје и непријатељски став аргентинске владе према страном штампарији и удружењима. У истом извештају се описује страх исељеника и њихових потомака да организују школске течајеве, с обзиром на то да би могли сносити последице. Због свега тога Посланство предлаже да се учитељ Гајер пошаље у Чиле или Боливију, где има доста исељеника, а и могућности за организовање наставе на српскохрватском језику⁴⁰.

³⁷ AJ-385-3-24, Извештај Славка Гајера Посланству од 16. 12. 1941.

³⁸ AJ-385-3-24, Извештај Славка Гајера Посланству од 20. 7. 1942.

³⁹ AJ-385-3-24, Пов. бр. 659 од 21. 12. 1943.

⁴⁰ „(...) Ово је Посланство упитало Краљ. Посланство у Сантјагу (Чиле), би ли се на његовој територији могли оснивати течајеви, и оно је одговорило да би се, за сада, такви течајеви

У супротном се препоручује његов отпуст из службе, јер не ради већ дуже време.

У свом допису од 31. маја 1944,⁴¹ учитељица Дефранчески моли Министарство просвете да реши њен проблем са престанком исплата, а за њу се залаже и Посланство својим дописом од 26. октобра 1944.⁴² Краљевској Влади у Лондону. Учитељица Дефранчески последњи пут описује ситуацију у дијаспори 9. децембра 1944,⁴³ када пише да је број деце која похађају наставу југословенске школе у Док Суду веома опао (са 72 на 38). Наводи да је тренутно веома неповољно политичко стање у Аргентини: „Услијед прилика које овдје владају⁴⁴ родитељи се чувају осјетљивог излагања; највише је дјеце изостало након што је ноћу вршена преметачина полиције у ’Југословенском Дому’ (гдје школа имаде своје просторије) којом је приликом затворен, а касније ослобођен и чувар ’Југословенског дома’“.

Ово је уједно и последњи допис учитеља који смо пронашли у оквиру овог истраживања. У Архиву Министарства спољних послова, где се налази грађа након 1944. године, нисмо наишли на податке о даљем раду учитеља у Аргентини.

Закључак

Будући да је представништво Краљевине СХС – Краљевине Југославије у Буенос Аиресу кроз дуги низ година било једини заступник интереса југословенске државе у Јужној Америци, а имајући у виду и посебне услове у којима је функционисало, сматрамо да његова архивска грађа, иако некомплетна, фрагментарна и сачувана у малим количинама, садржи вредне податке о бројним друштвеним, политичким, економским, социјалним и културним проблемима југословенског исељеништва на том континенту. „Посланство Краљевине Југославије је своју акцију међу исељеништвом усмеравало на заступање и

могли основати у Коћобамби (с преко 60 деце), Ла Пасу (преко 20 деце) и Оруру (преко 30 деце) – све у Боливији. Потписани је мишљења да би било корисно да је г. Гајер упуту у Боливију“; АЈ-385-3-24, Пов. бр. 659 од 21. 12. 1943.

⁴¹ АЈ-385-3-24, Допис Никице Дефранчески Министарству просвете Краљевине Југославије од 31. 5. 1944.

⁴² АЈ-385-3-24, Пов. бр. 476 од 26. 10. 1944.

⁴³ АЈ-385-3-24, Допис Никице Дефранчески Министарству просвете Краљевине Југославије од 9. 12. 1944.

⁴⁴ Из извештаја отправника послова, насловљеног „Прилике у југословенској колонији у Аргентини“, АЈ-385-2-24, Пов. бр. 481 од 30. 10. 1944, може се донекле разумети ситуација у Аргентини тог периода. Наиме, супротстављености између разних политичких струја постале су израженије, што је утицало на аргентинску владу и њене акције против страних и локалних комуниста. Отправник послова, са једне стране, наводи: „Чини се да властима није много стало до тога шта раде наши комунисти, уколико се њихова делатност ограничава на југословенску колонију.“ С друге стране, он описује једну рацију полиције у разним словенским друштвима, ухапсивши око четрдесет Југословена, комуниста и некомуниста, а касније појашњава: „Због недовољне обавештености, аргентинска маса у сваком Словену гледа Руса, у сваком Русу Јевреја и комунисту (у народу су изрази „ruso“ и „judio“ чак синоними).“

ширење југословенске идеје на идеолошком, а заштиту и афирмацију заједничке државе на политичком плану, у веома осетљивој средини“ (Бојић 2008: 115). У том смислу, Посланство је између осталог настојало да развије широку и снажну активност на културном и просветном плану, што показују и извештаји учитеља послатих у Аргентину од стране Владе Краљевине Југославије.

Архивски извори су објективна и валидна материја за потврду или ревизију истраживања и изграђених научних ставова (Радојичић 2005: 6). Мишљења смо да архивска грађа представљена у овом раду отвара бројна питања која би заправо могла бити засебне теме за наредна истраживања. Нека од њих су и ова која даље наводимо. Колико су извештаји учитеља одсликавали право стање на терену, а колико су били обликовани у складу са пропагираном политиком и очекивањима Краљевине Југославије? Колики је заиста био утицај учитеља на ширење „националног јединства“ међу исељеницима? Да ли је и на који начин њихов рад оставио трага у југословенској дијаспори? Такође, приликом наредних теренских истраживања у Аргентини било би занимљиво испитати да ли данас има живих савременика двоје помињаних учитеља и каква су њихова сећања на период документован архивском грађом.

И поред отворених питања, извесно је да извештаји садрже вредне податке о свакодневном животу и проблемима исељеника и учитеља, о спровођењу наставног плана, условима у којима је одржавана настава, о односима са матицом и др.

Надамо се да ће приказана грађа пробудити шире истраживачко интересовање за ову комплексну и веома занимљиву дијаспору.

Литература

- Благојевић, Гордана. 2007. „Српске школе и настава српског језика у Грчкој у XX веку“. *Гласник Етнографског института САНУ* 55 (1). 233–244.
- Ђаковић, Богдан. 1997. „Музички одсек Соколског друштва у Новом Саду (1928–1941)“. *Зборник Матице српске за сценске уметности и музику* 20–21. Нови Сад: Матица српска. 191–197.
- Исаиловић, Благоје. 2000. „Посланство Краљевине Југославије у Аргентини – Буенос Ајрес 1928-1945: историјска белешка“. *Архив: часопис Архива Југославије* 1 (1). Београд: Архив Југославије. 72–84.
- Крејић, Предраг. 2006. „Признање Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца од стране држава Јужне и Централне Америке“. *Архив: часопис Архива Југославије* 7 (1/2). 81–89.
- Лукић-Крстановић. 1992. *Срби у Канади: живот и симболи идентитета*. Београд: Етнографски музеј САНУ.
- Опојевлић, Лидија. 2005. *Инвентар сумарно-аналитички АЈ-385. Посланство Краљевине Југославије у Аргентини – Буенос Ајрес (1928–1945)*. Београд: Архив Југославије.
- Павловић, Мирјана. 1990. *Срби у Чикагу: проблем етничког идентитета*.

- Београд: Етнографски Институт САНУ.
- Прелић, Младена. 2008. *(Н)и овде (н)и тамо: етнички идентит Срба у Мађарској на крају XX века*. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Радојичић, Драгана. 2005. „Архивски извори у реконструкцији живота“. *Етнологија и антропологија: Стање и перспективе, Зборник Етнографског института САНУ* 21, Београд.
- Стефановић-Бановић, Милеса и Бранислав Пантовић. 2013. „Наша дијаспора у Аргентини“. *Гласник Етнографског института САНУ* 41 (1). 119–131.
- Црнић-Пејовић, Марија. 2007. „Исељавање Бокела до Другог свјетског рата“. *Бока, зборник радова из науке, културе и умјетности* 27. Херцег-Нови. 165–201.
- Antić, Ljubomir. 1987. *Naše iseljenišтво u Južnoj Americi i stvaranje jugoslovenske države 1918*. Zagreb: Školska knjiga.
- Војић, Душица. 2008. „Иселјеничко питање у оквиру Кралјевине SHS 1919–1929“. *Истраживања* 19. Нови Сад: Филозофски факултет. 113–128.
- Dahl, V. C. 1974. “Yugoslav Immigrant Experiences in Argentina and Chile”. *Inter American Economic Affairs* 28 (3). USA, PA: Villanova Print.
- Ђикановић, Весна. 2009. „Иселјеничко питање као предмет од јавног интереса у Кралјевини Југославији“. *Токви историје: часопис Института за нову историју Србије* 1–2. Београд: Институт за нову историју Србије. 7–20.
- Слијепчевић, Перо. 1917. *Srbi u Americi: beleške o njihovu stanju, radu i nacionalnoj vrednosti*. Женева: Штампарија „Уједињења“.
- Stojović, Gordan i Marijan Miljić. 2012. *Crnogorci u Južnoj Americi*. Podgorica: Centar za iseljenike Crne Gore.

Milesa Stefanović-Banović,
Branislav Pantović

Yugoslav Teachers in Argentina 1939–1944

In this paper we present reports of Yugoslav teachers who held classes to immigrants in Argentina 1939-1944, organized by the government of Kingdom of Yugoslavia.

Teachers' reports to Yugoslav Embassy in Buenos Aires testify of Kingdom of Yugoslavia efforts to oppose assimilation and promote and strengthen "Yugoslav national unity". The reports also describe general social circumstances of Yugoslav immigrants, show various details from their everyday life and contain valuable data on numerous political, economic, social and cultural problems of this diaspora in Argentina and their relationship with motherland.

We believe that archive materials presented in this paper opens numerous questions which could be topics of separate researches. Some of them could be the following: To which extent the teachers' reports represented the actual situation and to which they were shaped to match policy and expectations of Kingdom of Yugoslavia? What was the actual influence of teachers to spreading the "national unity" among immigrants? Have their work left trace in Yugoslav diaspora and in which way?

Beside all of the open issues, it is certain that teachers' reports contain valuable data on immigrants' everyday life, curriculum, schooling conditions, relationship with motherland, etc.

Key words:

teaching,
immigrants,
Argentina,
Kingdom of
Yugoslavia

DOI: 10.2298/GEI1401245T

УДК: 39:575(497.11)

Примљено за штампу на седници Редакције 05. 02. 2014.

Ивица Тодоровић

Етнографски институт САНУ, Београд

ivica.todorovic@ei.sanu.ac.rs

Анђелка Вучетић-Драговић

Анђелко Марић

Национални криминалистичко-технички центар МУП-а Републике Србије

andjelka.vuceticdragovic@mup.gov.rs

andjelko.maric@mup.gov.rs

Непосредни резултати нових мултидисциплинарних етногенетских истраживања Срба и становништва Србије (на примеру Александровачке жупе)

У раду се представљају први непосредни резултати мултидисциплинарних истраживања етногенезе/порекла Срба и становништва Србије, која су заснована на генетским показатељима. Најдиректнији резултат претходно спроведених истраживања представља 85 хаплотипова са 17 DYS маркера/локуса испитаника из општине Александровац (тј. Александровачке жупе), као репрезентативне области која се налази у самом средишту централне српске, косовско-ресавске лингвокултурне зоне. За разлику од претходних текстова аутора на ову тему, сада су по први пут изнесени конкретни резултати који повезују етнолошке чињенице – почев од старијих и најновијих забележених представа о пореклу – са генетским резултатима, добијеним захваљујући сарадњи Етнографског института САНУ са Лабораторијом за ДНК анализу Националног криминалистичко-техничког центра МУП-а Републике Србије. На овај начин, стичу се и презентују нова сазнања до којих је било могуће доћи само паралелним коришћењем етнолошких и генетских информација (а која се непосредно наводе у тексту, представљајући јасне доказе сврсисходности и неопходности примењеног методолошког приступа).

Кључне речи:

мултидисциплинарна истраживања, хаплотипови и хаплогрупе, етнолошки и генетски показатељи, етногенеза и порекло Срба и становништва Србије, Александровачка жупа.

Општи оквир.¹ У циљу одгонетања бројних генеалошких, етногенетских и других недоумица (везаних за одговарајуће представе о пореклу) са којима су се сусретали етнологи, антропогеографи и историчари у претходном периоду (уп. на пример Andrejić 1996) – приступило се мултидисциплинарним истраживањима становништва Србије, са нагласком на српском етносу (в. Тодоровић 2013а; Тодоровић 2013б; Тодоровић 2013в).² С тим у вези, успостављена је сарадња Етнографског института САНУ са Лабораторијом за ДНК анализу Националног криминалистичко-техничког центра МУП-а Републике Србије, а као резултат ове сарадње спроведена су истраживања широм Србије (и то у свим основним лингвокултурним зонама) која су обухватила 700 испитаника.³ На овом месту износимо прелиминарне резултате, засноване на 85 урађених узорака/хаплотипова (са 17 маркера/локуса), који су добијени на основу букалних брисева узетих на подручју Александровачке жупе, тј. у општини Александровац (в. предочену табелу А1).

На основу добијених хаплотипова, уз помоћ меродавних предиктора за одређивање хаплогрупа (в. пре свега <http://www.hprg.com/hapest5/hapest5a/hapest5.htm>; <http://predictor.ydna.ru>), могуће је – са врло великом вероватноћом – одредити одговарајуће хаплогрупе⁴, које непосредно упућују на прапорекло (и миграције у прошлости) становништва општине Александровац (уп. Лутовац 1980; Павловић 2012). Наиме, у контексту мултидисциплинарног приступа (в. пре свега Тодоровић 2013а, 149–153), након што упоредимо добијене хаплотипове – у оквиру одговарајућих, утврђених хаплогрупа (уп. Кљосов 2013, 100–101, 262–266; о истраживањима заснованим на 17 локуса/маркера в. у: исто,

¹ Текст је резултат рада на пројекту бр. 47016, *Интердисциплинарно истраживање културног и језичког наслеђа Србије. Израда мултимедијалног интернет-портала „Појмовник српске културе“*, који финансира Министарство за просвету, науку и технолошки развој Републике Србије, као и рада на пројекту *Истраживање нематеријалног културног наслеђа Жупе*, под покровитељством Министарства културе Републике Србије

² Читаоца неизоставно упућујемо на три претходна рада И. Тодоровића у којима је детаљно образложена проблематика и методологија нових мултидисциплинарних истраживања порекла Срба и становништва Србије. Наиме, у наведеним радовима указано је на општи, мултидисциплинарно усмерени истраживачки контекст, односно – на нове могућности етногенетских проучавања становништва Србије, што подразумева поређење етнолошких, историјских, лингвистичких и других информација са новим генетским сазнањима. Такође, треба нагласити и да је овај рад написан из етнолошке перспективе (а не из перспективе генетичара и биолога), као и да је предочен двослојно, при чему је велики број информација од посебног значаја (како се не би реметио основни ток излагања) представљен у напоменама.

³ Наведена истраживања су најављена у претходним радовима аутора, а у овом тексту износимо све резултате који су до овог тренутка урађени. В. напомену 6.

⁴ На основу наведених предиктора, ова вероватноћа је углавном стопроцентна, када је реч о одређивању хаплогрупа којима припадају хаплотипови испитаника из општине Александровац. Појам *хаплогрупа* односи се на означавање групације становништва која је у прошлости имала заједничког претка, а за сваког појединца је карактеристичан одговарајући *хаплотип*, који (у општем смислу) означава комбинацију ДНК секвенци (алела) на различитим локацијама (локусима) на хромозому. В. опште информације о овим појмовима рецимо у: Tusić i Matić 2005, 41; Cavalli-Sforza 2008, 161–163; Кљосов 2013, 21, 288–296 и даље.

203–205) – са забележеним представама о пореклу, као и са другим, сродним хаплотиповима присутним у базама података (које су доступне на интернету)⁵, могуће је доћи до бројних нових информација; ово се односи како на проучавање порекла становништва општине Александровац, тако и на етногенетска истраживања Срба и становништва Србије (у ширем смислу). У контексту остваривања наведеног циља, следећи корак представља поређење резултата из Александровачке жупе са резултатима узорака узетих у различитим деловима Србије, при чему су – као што је већ наглашено – обухваћене све основне лингвокултурне зоне. Другим речима, узимање узорака је обављено у складу са тежњом да све главне лингвокултурне зоне у Србији (при чему је за основу узета базична лингвистичка подела; в. рецимо општу дијалектолошку карту српског језика придодату у: Ивић 1986; такође обавезно в. и Белић 1–50, пре свега стр. 30–32; Белић 1905, 27–32) буду подједнако, односно – пропорционално заступљене.⁶

Већ на самом почетку треба нагласити да је област Александровачке жупе (која је у контексту овог рада синонимна са општином Александровац; в. Милинчић 2012, 20) у бројним аспектима репрезентативна када је реч о уводним анализама представа о пореклу, уз одговарајућу разноврсност Y хаплотипова која се – као што ћемо показати у закључном делу текста – у значајној мери подудара са резултатима претходно спроведених истраживања (в. Regueiro et all. 2012; в. табелу са великим бројем хаплотипова у: <http://poreklo.rs/srpski-dnk-projekat>).⁷ У оквиру наших истраживања порекла и етногенезе Срба и становништва Србије, ови најновији резултати свакако представљају врло важне податке са научног становишта, јер непосредно доприносе новим схватањима различитих процеса (уз напомену да је истраживање етногенезе Срба и становништва Србије несумњиво од примарног научног значаја, бар када је реч о српском етничком

⁵ В. пре свега <http://www.yhrd.org>; <http://www.ysearch.org>.

⁶ Наиме, током истраживања обухваћене су: шумадијско-војвођанска лингвокултурна зона (Богатић, Сремска Митровица и Уб), херцеговачко-крајишка зона (посматрана заједно са зетско-сјеничком; Пријепоље и Чачак), косовско-ресавска (посматрана заједно са смедеревско-вршачком; општина Александровац, уз потенцијални додатни/посебни комплекс узорака из смедеревско-вршачке зоне), призренско-јужноморавска (општина Лесковац), тимочко-лужничка (посматрана заједно са њеним граничним микро-целинама; општине Књажевац, Зајечар и Сврљиг) са сврљишко-заплањском (Сврљиг), и општи контекст (Београд). Дефинитивна реализација ових истраживања зависи искључиво од могућности и динамике рада поменуте ДНК лабораторије при МУП-у Србије, са којом је успостављена сарадња.

⁷ Постојање и допринос Српског ДНК пројекта (као и одговарајућег интернет-портала Порекло; в. <http://poreklo.rs>) – с обзиром на „пионирски“ карактер наших истраживања – од велике су важности за овај рад и даље унапређивање научног, мултидисциплинарног проучавања дотичне проблематике; в. Тодоровић 2013а, 151. Такође треба нагласити и то да су за нас – у овој фази истраживања (с обзиром на њихов наведени „пионирски“ карактер) – од великог значаја и научно-популарни текстови, а посебно они текстови који, иако задржавају одговарајући стручни и научни ниво, разматрану проблематику приближавају широј јавности, како би се постигло лакше разумевање и праћење доступних резултата. У предоченом смислу, за нас су – као посебно илустративни – од изузетног значаја текстови А. Кљосова (Кљосов 2010; Клесов 2013/Кљосов 2013).

контексту; уп. Тодоровић 2005, 156–157). Као што је већ наглашено у апстракт, Александровачка жупа се налази у самом центру лингвокултурне зоне косовско-ресавских говора, која се, пак, може сматрати средишњом лингвокултурном зоном када је реч о српском етничком простору (Ивић 2002; уп. положај овог говора у контексту српског језичког подручја и у: Белић; Беличъ 1905; уп. и Марковић 2007, 100; Стојанчевић 1972, 144). Управо из наведених разлога дотично подручје је посебно илустративно и репрезентативно, у смислу области у којој је пожељно спровести комплетирана прелиминарна истраживања порекла и етногенезе Срба.⁸ С тим у вези, треба нагласити и да су у овој зони током претходних етнолошких, антропогеографских и других истраживања уочена прожимања миграционих струја из различитих области (превасходно запад и југ, али и исток) (Лутовац 1980, 20–21; Симоновић 2012, IX–X; в. монографију Павловић 2012).

У складу с претходним, добијени резултати представљају адекватан и врло илустративан увид, неопходан за сагледавање комплетне слике у односу на Србију и српски етнички простор, уз напомену да ови резултати ипак превасходно указују на карактеристике јужнијег дела српског етничког простора, јер су кретања становништва у ближој и даљој прошлости (у овом подручју) – као што је већ наглашено – углавном везана за миграције са запада, југа и југо-запада (Лутовац 1980, 20), донекле са југо-истока (Симоновић 2012, X; в. Павловић 2012). Одатле, може се рећи, потичу и одређене специфичности резултата добијених након генетске анализе становништва општине Александровац.⁹

Непосредни резултати – сличности и разлике. У складу са доступним генетским показатељима (заснованим на одговарајућим маркерима/локусима Y хромозома), може се рећи да наш укупни узорак потврђује поменуте представе о кретањима становништва у овој области, посматраној у ширем смислу, а извесне паралеле између појединих хаплотипова прецизно указују на одређене сродничке релације које се могу уочити тек након додатних истраживања, односно – након поређења генетских података са представама о пореклу забележеним од стране М. Лутовца, Р. Павловића и других (Лутовац 1980; Павловић 2012), као и током наших последњих теренских истраживања.

Наиме, у оквиру 85 урађених хаплотипова констатовано је 78 различитих (в. табелу А1). Дакле, у седам случајева уочена су по два истоветна хаплотипа: 1/АС 3. Јовановић = 15/АС М. Новаковић (хаплогрупа I2а – по актуелној терминологији и класификацији¹⁰; в. Кљосов 2013, 238-260; Јерковић 2012а), 22/

⁸ Другим речима, управо је и логично било истраживања Срба и Србије (када је реч о финализованом, дакле започетим и завршеним истраживањима, уз презентовање одговарајућих резултата) отпочети управо са овим подручјем.

⁹ В. у наредном делу текста; пре свега в. напомену 6 у наставку овог текста (Тодоровић 2014). А када је реч о истраживању околних области в. и: Павловић 1941; Илић 1905; уп. и Дуњић и други 2007, као и популарно написану монографију Милетић 2008. У општем контексту, када је реч о новијим непосредним истраживањима порекла српских родова и породица в. рецимо Нишкановић 2004; Ракић и Станисављевић 2005; уп. Andrejić 1996.

¹⁰ Овде треба нагласити да су – с обзиром на то да је реч о новом истраживачком приступу

АС А. Џамић = 27/АС М. Џамић (хг. I2а), 8/АС С. Дуњић = 10/АС Ж. Дуњић (хг. R1а), 25/АС Д. Вилимоновић = 85/АС С. Сеочанац (R1а), 57/АС М. Максимовић = 43/АС М. Црноглавац (R1а), 11/АС Н. Симић = 12/АС Д. Стајковац (G/G2а), 46/АС Љ. Матић = 56/АС В. Живковић (E1b1b).

Током истраживања брисеви су узимани од свих заинтересованих житеља Александровачке жупе – у сарадњи са водичима И. Брборићем и И. Јокановићем¹¹ – који су тврдили да нису у међусобном сродству. Касније се, након додатних истраживања, показало да исто презиме и слава могу и не морају бити основа за (ближе или даље) заједничко порекло. Наиме, након добијених генетских резултата, утврђено је да 1/АС З. Јовановић и 15/АС М. Новаковић (хг. I2а) имају исту славу, св. Арханђела Михаила; 22/АС А. Џамић и 27/АС М. Џамић (хг. I2а) имају и исто презиме и исту славу, св. Николу; 8/АС С. Дуњић и 10/АС Ж. Дуњић (R1а) такође имају исто презиме и исту славу, св. Вартоломеја (св. апостоли Вартоломеј и Варнава; „Вртолома“); 25/АС Д. Вилимоновић и 85/АС С. Сеочанац (R1а) немају исто презиме, али имају исту славу, св. Ђорђа/св. Алимпија (9. 12. / 26. 11.); 43/АС М. Црноглавац и 57/АС М. Максимовић (R1а) такође немају исто презиме, али Максимовићи поседују представу да им је предак дошао управо из Црне Главе/Копаноник¹²; 11/АС Н. Симић и 12/АС Д. Стајковац (G/G2а), имају исту славу, св. Тому, и из истог су места (Плеш); 46/АС Љ. Матић и 56/АС В. Живковић (E1b1b) такође имају исту славу, св. Илију.

Као што је већ наглашено, током узимања узорака сви испитаници су тврдили да нису у крвном сродству ни са једним од испитаника који су претходно тестирани, и поред (у појединим случајевима) истог презимена. Међутим, претпостављено је да би, услед подударана и славе и презимена, тестирани Џамићи (4), Обрадовићи (2), Ђукићи (2) и Дуњићи (2) – и поред тога што су тврдили да не знају да су у сродству – требало да имају истог претка.¹³ Након

и новим могућностима – називи одређених класификаторних комплекса, хаплогрупа и одговарајућих подгрупа, током последњих година мењани, што често уноси забуну; међутим, с обзиром на то да је реч о новим истраживањима, практично „свакодневно“ се указују нови резултати и нове класе хаплотипова. Уп. рецимо: <http://www.phylotree.org/Y/tree>; Јерковић 2012в. В. и напомену 4.

¹¹ На великој помоћи захваљујемо се и госпођи Ојдани Трифуновић.

¹² В. и Павловић 2012, 103. Наиме, Павловић бележи следеће: „Од Живка и Тривуна су данашњи Црноглавци, познатији по презименима: Тривуновићи, Вукосављевићи, Јосијевићи, Матићи, Максимовићи, Дишићи (29 кућа, Св. Арханђео у новембру; Јоаким и Ана и Мала Св. Ана)“ (Павловић 2012, 103). Узгред, овде треба нагласити и да у Александровачкој жупи и околним областима свака породица прославља већи број слава, што је специфичност овог подручја и што може изазвати недоумице и довести до погрешних закључака приликом истраживања генеалогског порекла, јер се понекад губи представа о томе која слава је, у ствари, главна породична слава – тј. која се као таква преноси с колена на колена – а које славе су придодавене током времена (у вези са преузимањем одређене земље, мираза итд.); уп. и Павловић 1941, 72–73. Услед наведених разлога, понекад су неопходна и накнадна истраживања (и проверавања) забележених представа испитаника о славама; такав случај је и са поменути испитаницима 43/АС и 57/АС.

¹³ С тим у вези, треба нагласити да су прво узимани узорци/брисеви, док су даља истраживања порекла испитаника спровођена накнадно, у складу са одговарајућим методолошким

добијених резултата, показало се да три Џамића очигледно имају заједничког претка (тј. сличне или исте хаплотипове, уз одговарајућу/исту хаплогрупу I2a), као и два Дуњића¹⁴, док то није био случај са два Обрадовића и два Ђукића са истом славом (трећи Ђукић има различиту славу у односу на ову двојицу); један Џамић (31/AC) има исту општу хаплогрупу као и други Џамићи, али прилично различит хаплотип.¹⁵ У сваком случају, може се констатовати да је наведени поступак био потпуно релевантан са методолошког становишта (као што су – и поред одређених индиција о сродству појединих испитаника – потврдили добијени резултати), у складу са омогућавањем учешћа свим заинтересованим становницима општине Александровац који су тврдили да нису у међусобном сродству, што је био једини неутралан приступ одабиру релевантног/„случајног“ истраживачког узорка (у овој фази истраживања). Такође, после накнадних истраживања представа о пореклу, дошло се до још неколико рођачких релација, од којих су већину потврдили добијени генетски резултати, и обрнуто – добијени генетски резултати у појединим случајевима су упутили на сродство које је било могуће утврдити на основу записаних представа о пореклу. У одређеним, пак, случајевима генетски резултати оповргавају евентуално сродство, које би се могло претпоставити на основу записа ранијих истраживача.¹⁶

Наиме, на основу записа М. Лутовца установљена је представа о томе да Каралићи (Кара-Илићи) и Карајовићи (Кара-Јовићи) потичу од два брата, Кара-Јове и Кара-Илије (Лутовац 1980, 70, 78). У складу с тим, хаплотипови В. Каралића (34/AC) и Д. Карајовића (81/AC) разликују се код само једног маркера, за само један алел (хаплогрупа J2b); в. табелу А1. (Овде треба нагласити да поменути испитаници нису били свесни ове даље, очигледно родбинске релације.) Исто тако, забележене су представе и о томе да Шљивићи и Милосављевићи у Ботунју долазе из Боћа, као и да су – на шта указују исте славе (св. Ђорђе) – у крвном сродству (Лутовац 1980, 94). Аналогно томе, хаплотипови Б. Шљивића (19/AC) и Д. Милосављевића (58/AC) разликују се само код једног маркера, за само један алел (хг. I2a).

Међу урађеним хаплотиповима, осим наведених седам случаја истоветности (по два хаплогрпа), уочено је и 26 релација хаплотипова који се разликују за само један маркер и један алел (в. табелу А1; ове релације – када

приступом.

¹⁴ О великом роду Џамића в. у: Лутовац 1980, 88, 89. О, такође, веома разгранатим Дуњићима в. у: Павловић 2012, 95, 13, 12, 89, 131–132; 109, 117, 123.

¹⁵ У овом случају се, на основу расположивих резултата, ништа конкретно не би могло рећи о његовом сродству у односу на остале тестиране Џамиће.

¹⁶ Уп. бројне примере изнесене у: Лутовац 1980; Павловић 2012. Рецимо, на основу претпоставки М. Лутовца о блискости појединих родова (Лутовац 1980, 94), испитаник 60/AC З. Благојевић требало би да буде у сродству са испитаницима Б. Шљивићем (19/AC) и Д. Милосављевићем/Милосављевићем (58/AC; по испитанику, он се грешком презива Милосављевић, док су се његови непосредни преци презивали Милосављевић), што се није потврдило, јер З. Благојевић припада хаплогрупи R1a, док Шљивић и Милосављевић припадају хаплогрупи I2a (и заиста су, на основу добијених резултата, у даљој родбинској релацији).

је реч о блискости наведених хаплотипова – могуће је јасно сагледати уз помоћ одговарајућег онлајн програма за одређивање генетске блискости: <http://www.mymcgee.com>). О осталим рођачким релацијама (изузев претходно наведених), у овом тренутку, тј. до нових сазнања и истраживања, можемо само, са више или мање основа, изводити претпоставке. Рецимо, хаплотипови З. Давидовића (5/АС) и З. Трифуновића (42/АС) разликују се за само један маркер и један алел, а преци и једног и другог – по забележеним представама о пореклу – потичу из Криве Реке/Копеонок.¹⁷ У сваком случају, очигледно је да је свако истраживање порекла које није мултидисциплинарно (генетска истраживања без етнолошких и њима сродних истраживања, и обрнуто) осуђено на непотпуност. Наиме, као што смо видели, неке од наших почетних претпоставки – изведене само на основу представа о пореклу – показале су се као основане, а неке не; аналогно томе, само генетска анализа, без упоређивања резултата са представама и сазнањима о пореклу, с једне стране је –подразумева се – веома корисна, али је ипак штурта и на основу ње се не могу изводити конкретнији закључци, бар када је реч о етногенетско-генеалогским питањима и проблематици, који су за нас у првом плану (уп. Veselinovic et al. 2008). Другим речима, само повезивањем генетике и етнологије – заједно са другим сродним дисциплинама, почев од историје – могуће је доћи до нових квалитативних података о пореклу (народа и становништва).

Општа структура (истраживања различитих групација) и илустративни примери. Када се посматра комплетан материјал, односно присуство различитих хаплогрупа (у оквиру укупног 85-чланог узорка), добијају се проценти који се у основним цртама подударују са претходно спроведеним истраживањима других аутора (Regueiro et al. 2012, 61; в. табелу у: <http://poreklo.rs/srpski-dnk-projekat>), али и уз извесне/поменуте специфичности које су, по свему судећи, обележје Александровачке жупе (в. табелу А2). Наиме, на основу резултата добијених уз помоћ предиктора за утврђивање хаплогрупа, а на основу утврђених хаплотипова (у ову сврху, превасходно су коришћена два – у савременим околностима – врло меродавна и практична предиктора; в. <http://www.hprg.com/hapest5/hapest5a/hapest5.htm>; <http://predictor.ydna.ru>), хаплогрупу I2a поседује 30 испитаника/тестираних; хаплогрупу R1a има 18 испитаника/тестираних; E1b1b поседује 13 људи; G – 9; I1 – 4; J2b – 4; J2a – 2; J1 – 2; Q – 1; R1b – 1; недефинисаних – 1. У процентима, дакле (када је реч о комплетном узорку од 85 урађених анализа), хаплогрупу I2a поседује приближно 35,5 процената (35,29%), R1a 21 (21,17%), E1b1b 15,5 (15,29%), G 10,5 (10,58%), I1 4,5 (4,71%), J2b 4,5 (4,70%), J2a 2,5 (2,35%), J1 2,5 (2,35%), R1b 1 (1,17%), Q 1 (1,17%), недефинисаних 1 (1,17%); в. табелу А1.¹⁸ Може се рећи да је највећа сличност хаплотипова (међу

¹⁷ По Лутовцу, наиме, предак Давидовића Давид дошао је из Криве Реке (Копеонок) и населио се на сеоској утрини (Лутовац 1980, 67). Павловић у Кривој Реци помиње Тривуновиће (Павловић 2012, 100–101).

¹⁸ О различитим хаплогрупама и одговарајућој методологији в. на пример Кљосов 2013, 288–310; Кљосов 2010, 66–70; Јерковић 2012в; уп. ранија схватања представљена у: Бачко и

констатованим хаплогрупама) присутна унутар хаплогрупе I2a (30 укупно, тј. 35,29%) која – заједно са хаплогрупом R1a (18 укупно, тј. 21,17%) – по свему судећи представља „стандардну“/“изворну“ српско-словенску хаплогрупу, и која је (заједно са поменутом хаплогрупом R1a) иницијално учествовала у етногенези Словена (в. Кљосов 2013, 238–255, 258–260).¹⁹ Логично је да су подударна хаплотипова унутар уочене, „српско-словенске“ варијанте хаплогрупе I2a највећа (међу хаплотиповима ове хаплогрупе уочено је чак 18 релација са разликом на само једном локусу и једном алелу), јер се ова/“динарска“ варијанта хаплогрупе I2a повезује са групацијом која је своју експанзију, тј. „демографску експлозију“ отпочела релативно скоро (пре око 2.000 година) (Кљосов 2013, 241; Јерковић 2012а). И резултати истраживања спроведених на основу материјала из Александровачке жупе су – аналогно са два последња релевантна узорка/истраживања (в. табелу А2) – показали да хаплогрупе I2a и R1a, карактеристичне за словенске популације, преовлађују код Срба (са више од половине испитаника и тенденцијом ка њиховом дво-трећинском учешћу), а наредна истраживања би требало да покажу која хаплогрупа (и у коликој мери) преовлађује на истоку, западу, северу и југу српског етничког простора; у том смислу ће веома занимљиви бити резултати генетске анализе узорака узетих у другим деловима Србије (о чему је већ било речи; в. напомене 6 и 3; уп. и Тодоровић 2013б, 101–102; Тодоровић 2013в, 104–105, 114).

Специфични примери и аспекти; уочени миграциони путеви и тенденције. Наравно, овде има простора и за низ нових закључака и истраживачких иницијатива, уз сагледавање већег броја веома интересантних и инспиративних детаља, везаних за „склапање мозаика“ путем упоређивања генетских показатеља, личних представа о пореклу и етнолошко-историјских извора, о чему ће се опширније говорити у наредним радовима и студијама.²⁰

Максимовић 2010, 17–26. В. и Тодоровић 2013а, 153–154; Тодоровић 2013в, 120–121. Такође уп. и Cavalli-Sforza 2008; Станојевић 2010; Невски 2013; Маслаћ 2011а; Маслаћ 2011б.

¹⁹ Наиме, по Кљосову, варијантна хаплогрупа I2a1-P37.2 (односно – одговарајућа грана/ субклад хаплогрупе I2) по свој прилици се формирала „пре око 14-15.000 година“ и „њихови преци су изгледа живели у читавој Европи, све до драматичних збивања која су растурила остатке тих субклада на супротне крајеве Европе. Та збивања поцепала су родослов 'динарског' субклада пре око 5.000 година, готово уништила становништво које се поцепало на два дела – острвски и источноевропски, и започела препород своје родовске линије готово испочетка. На Острвима је то започело одмах после драматичних догађаја, у Источној Европи је затребало још више од 2.000 година преживљавања, да би тек крајем прошле ере становништво почело да се увећава, и то не на једном месту, не само на Балкану него по читавој Источној и Југоисточној Европи, од Грчке и Бугарске до Прибалтика – Пољске, Литваније, Летоније, а такође Чешке, Словачке, Аустрије, Немачке, Украјине, Белорусије, Русије“ (Кљосов 2013, 259). О повезаности наведене хаплогрупе са прото-словенским контекстом в. Кљосов 2013, 259–260. У сваком случају, евидентно је да се такозвана „динарска“ грана хаплогрупе I2a може непосредно повезати са словенским етничко-језичко-културним контекстом и да је „заједничка за читаву Источну Европу од Грчке до Прибалтика“ (Кљосов 2013, 241).

²⁰ Планирана је и монографија која би требало да обухвати комплетне резултате истраживања спроведених широм Србије.

Примера ради, за огромну већину хаплотипова се (захваљујући поменутиим предикторима) са готово стопроцентном сигурношћу може рећи којој хаплогрупи припадају, али постоје и неки који су особени и теже одгонетљиви. Наиме, хаплотипови појединих испитаника су веома специфични (на пример, АС/38 Г. Милосављевић је за постојеће предикторе загонетка)²¹, али и у још неколико случаја – и поред тога што су хаплогрупе утврђене са великим процентом вероватноће – предиктори не могу са стопроцентном сигурношћу да се одреде за одговарајућу хаплогрупу. Овакве случајеве представљају М. Марић АС/16, који је (по свему судећи) хаплогрупа Ј1, као и АС/39 М. Арсић, који је хаплогрупа G, али је нејасно да ли спада у подгрупу G2 или G1.²² Исто тако, и када је реч о одређивању подврсте јасно дефинисаних хаплогрупа јављају се бројне недоумице²³, које се даље могу разрешавати уз помоћ тзв. SNP-анализе или генетском анализом већег броја DYS локуса/маркера.²⁴

С друге стране, један испитаник, примера ради, има хаплогрупу Q (АС/84 Р. Спасојевић), која се углавном доводи у везу са удаљеним, азијским и америчким популацијама (ова хаплогрупа се понекад назива и „сибирском“), са блиским хаплотиповима чак и у веома удаљеним азијским земљама/просторима. Ово би, међутим, могло да се констатује само „на први поглед“ и у уопштеном смислу; даље истраживање је утврдило постојање једног идентичног хаплотипа (са 17 локуса) међу 185 хаплотипова констатованих у северној Србији (Војводини), као и један који се разликује само на једном локусу и то за један алел (Veselinović et. al 2008, 24–26; в. хаплотипове 3 и 4 на стр. 24), што и овај резултат доводи у контекст српског етничког простора (невезано у односу на његове „миграционе путеве“ у дубљој прошлости). Веома занимљиво је, исто тако, да је практично све претке испитаника са хаплогрупом J2b локално становништво доживело као *другачије*, односно као изразито „црне“; тако род испитаника И. Миленковића (70/АС) (иначе – човека веома светле комплексције) зову „Црнићи“, по њиховом претку Миљку Црном (в. Лутовац 1980, 96). Такође, и други испитаници са предиктованом хаплогрупом J2b, Д. Карајовић (81/АС) и В. Каралић (34/АС), потичу од предака које су звали Црни Јова (Кара-Јова) и Црни Илија (Кара-Илија) (Лутовац 1980, 70, 78), а четврти преостали испитаник са истом хаплогрупом (17/АС) потиче од претка који је био усвојен и чије је порекло неизвесно.

Осим тога, на основу добијених резултата можемо приметити и одређене тенденције када је реч о становништву Србије. Наиме, веома занимљива је околност/индиција да хаплогрупа R1a у Жупу (на основу представа о пореклу)

²¹ Овај хаплотип показује, наиме, одређену блискост са „старим“ варијантама хаплогрупе I2 (уп. Кљосов 2013, 239), на шта упућују и предиктори (тј. <http://predictor.ydna.ru>), али би дефинитивно утврђивање хаплогрупе овог испитаника било могуће тек уз додатну SNP-анализу.

²² Поменуте недоумице на различите начине дефинишу коришћени предиктори.

²³ Овде читаоца можемо упутити на већи број примера (уп. напомену 28), уз нагласак на уоченим варијантама у оквиру хаплогрупе J и њених субклада.

²⁴ Више о поменутој SNP-анализи (скраћеница у односу на Single Nucleotide Polymorphism) в. на пример у: Кљосов 2013, 263–266. Такође уп. и Јерковић 2012б.

често стиже са истока, док хаплогрупа E1b1b врло често стиже са југозапада.²⁵ Такође је веома занимљива околност да припадници „северне динарске варијанте“ (тзв. I2a Dinaric North) хаплогрупе I2a – за коју је карактеристично то да DYS маркер 448 има вредност 20, а не 19 као у „јужној динарској варијанти“ (тзв. I2a Dinaric South) – у Жупу долазе са југа (уп. Јерковић 2012а).²⁶ Осим тога, слободнија интерпретација добијених резултата би могла да укључи и запажање да испитаници за чије се родове везују представе о старом племићком пореклу имају хаплогрупу R1a (Рашковић и Богдановић)²⁷; уп. Кљосов 2013, 46–47, 55–68 итд.; Кљосов 2010.

У сваком случају – као што смо претходно нагласили – очекивани непосредни резултати истраживања спроведених у свим основним лингвокултурним зонама Србије пружиће много прецизније одговоре када је реч о сагледавању опште слике; на основу ових резултата моћи ће да се изведу опширнији и далекосежнији закључци. Другим речима, када пред собом будемо имали укупно 700 хаплотипова са подручја Србије (као што је планирано) – уз проналажење хаплогрупа и прецизирање одговарајућих подгрупа/субклада²⁸,

²⁵ Примера ради, са даљим или ближим подручјима српског истока и југоистока (у односу на Жупу) – по забележеним (сопственим или претходно констатованим) представама о пореклу – повезани су преци AC/53 Д. Радосављевића, AC/30 И. Цветковића, AC/51 И. Гавриловића, AC/69 Б. Рутића, са хаплогрупом R1a; паралелно с овом струјом, повећано присуство R1a је уочено и у северозападном, тј. западном делу општине Александровац (AC/25 Д. Вилимоновић, AC/45 М. Богдановић, AC/85 С. Сеочанац, AC/43 М. Црноглавац, AC/10 Ж. Дуњић). С друге стране, са југозапада долазе преци AC/4 Р. Шекуларца, AC/7 З. Тоскића, AC/32 И. Јокановића, AC/61 Р. Лапчевића, AC/67 М. Чеврљаковића, AC/74 Б. Костића, са хаплогрупом E1b1b.

²⁶ Наиме, представе о пореклу испитаника AC/9 М. Симића, AC/66 З. Старинца, AC/79 М. Јевтовића и Џамића (AC/22 А. Џамић, AC/27 М. Џамић и AC/54 Г. Џамић) везују се за Метохију и Косово, са тенденцијама постојања још јужнијих пребивалишта у прошлости. Јевтовићи, пак, имају и индикативан родовски надимак „Грци“.

²⁷ Испитаник AC/3 В. Рашковић је непосредно навео представу о томе да „потиче од кнезова Рашковића“, односно од старог српског племства (уп. Нишкановић 2004, 221–223), док су о мишљењу Богдановића из Бзеница (чији је представник у истраживању био AC/45 М. Богдановић, коме је предак из Бзеница прешао у Рогавчину) да потичу од српског племства говорили и други казивачи из Жупе. С друге стране, и испитаник AC/62 Н. Рашковић такође поседује хаплогрупу R1a, с тим што он није навео представу да потиче од кнезова Рашковића, нити му се слава подудара са славом поменутог испитаника В. Рашковића; осим тога, и поред исте хаплогрупе, присутне су и значајне разлике у хаплотиповима ове двојице испитаника.

²⁸ У контексту нашег/разматраног комплекса узорака, тј. у оквиру одговарајућих хаплогрупа – уз помоћ меродавног предиктора (<http://predictor.ydna.ru>) – издвојени су и испитаници који се разликују у односу на већину (у склопу припадности већим групацијама, тј. базичним хаплогрупима). Примера ради, у оквиру хаплогрупе R1a издвајају се испитаници AC/60 З. Благојевић и AC/64 М. Магић (њихови Y хаплотипови показују већу сродност – у односу на остале – са северним словенским групацијама), као и, с друге стране, AC/69 Б. Рутић (по наведеном предиктору, тзв. „викиншка“ варијанта). Када је реч о хаплогрупи E1b1b, предиктор издваја хаплотип AC/33 Д. Иричанина као специфичан у односу на остале из ове групације, док се у оквиру хаплогрупе J2b издваја AC/70 И. Миленковић, а у оквиру хаплогрупе G AC/39 М. Арсић. Осим тога – уколико се узме у обзир упућујућа разлика на DYS маркеру/локусу 448 (уп. напомену 26) – у оквиру хаплогрупе I2a можемо говорити о присуству „северне динарске

као и уз квалитативно поређење са другим хаплотиповима у интернет базама, уз компарацију представа о пореклу и архивске грађе итд. – тада ћемо моћи да знатно јасније (у до сада недоступном мултидисциплинарном контексту) уочимо примарне етногенетске и миграционе процесе, односно да уз мноштво нових, врло прецизних података, говоримо о пореклу и етногенези Срба и становништва Србије (уп. Тодоровић 2013а, в. пре свега стр. 151–153).

Што се тиче аутозомалне генетске анализе, као и анализе митохондријалне ДНК (чиме се прати порекло по мајчиној линији наслеђивања; уп. Кљосов 2013, 311–333; Маринковић 2012; Cavalli-Sforza 2008, 86–89; Sajks 2012), односно – када је реч о другим генетским показатељима (невезано за Y-хромозоме и одговарајуће хаплотипове), остаје нада да ће се интензивирати и ова врста истраживања, чиме би се додатно комплетирао представа о етногенетској прошлости и слици Србије (уп. Тодоровић 2013а, 154).²⁹ Наиме, сасвим сигурно је да би нам и ови показатељи, уз одговарајуће податке, у великој мери помогли када је реч о истраживању порекла становништва.³⁰

Литература и извори:

- Andrejić, Ljubomir. 1996. *Prilog bibliografiji o etnogenezi, etničkoj istoriji i etničkom identitetu stanovništva Srbije*. Београд: Оделjenje за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду.
- Бачко, А., и Максимовић Д. 2010. *Родови који славе св. Тому – генетичка и етнографска истраживања*. Београд: Издање аутора.
- Белић, Александар. б. г. *Српскохрватски језик – дијалекти, правопис, књижевни језик – предавања д-ра А. Белића*. Београд.
- Беличъ, А. 1905. *Диалектологическая карта сербского языка*. Санктпетербургъ: Типографія императорской академіи наукъ.
- Veselinovic, I. et all. 2008. „Allele frequencies and population data for 17 Y-chromosome STR loci in a Serbian population sample from Vojvodina province“. *Forensic Science International* 176, 05/2008, (2008): 23–28. DOI: 10.1016/j.forsciint.2007.04.003

варијанте“ (7 испитаника) и „јужне динарске варијанте“ (23 испитаника). У сваком случају, сваки резултат се може везати за одређену подгрупу, а прецизнији резултати се добијају уз већи број DYS-маркера или уз SNP-анализу. В. Кљосов 2013, 100–101; 36–39; уп. напомену 24.

²⁹ В. наведене текстове који говоре о другим врстама истраживања порекла. Такође, на овом месту треба указати и на ограничења савремених генетских истраживања порекла која су, пре свега, повезана са покушајима дубљег задирања у прошлост човечанства, када се најчешће врло подстицајна и прецизна истраживања генетског порекла (сасвим неоправдано) мешају са идеологијом еволуционизма/дарвинизма. У наведеном контексту в. рецимо Станојевић 2010; а када се говори о ограничењима и предрасудама друге врсте (у контексту савремених генетских истраживања порекла) в. Кљосов 2013, 69–72; уп. Тодоровић 2013а, 150; Тодоровић 2013б, 107 (напомена 20).

³⁰ Текст ће бити настављен радом *Компаративни аналитички осврт на најновија генетска истраживања порекла Срба и становништва Србије – етнoлошка перспектива* (Тодоровић 2014).

- Дуњић, Оливера и други. 2007. „Лутовчев регистар А – основне карактеристике, структура, садржај и листинг жупских топонима и родова обухваћених студијом“. *Жупски зборник* 2: 113–130.
- Ивић, Павле. 1986. *Српски народ и његов језик*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Ивић, Павле. 2002. „Жупски говор као најтипичнији представник косовско-ресавског дијалекта“. *Зборник Матице српске за филологију и лингвистику* XLVI/1: 7–13.
- Илић, Радомир М. 1905. „Ибар – антропогеографска проучавања“. *Српски етнографски зборник књ. 6, Насеља српских земаља књ. III*: 521–692.
- Јерковић, Синиша. 2012а. „Y-ДНК хаплогрупа I најчешћа код Срба“. Приступљено 31.1.2013. <http://www.poreklo.rs/2012/12/17/y-dnk-haplogrupa-i-najcesca-kod-srba>
- Јерковић, Синиша. 2012б. „Имате резултате генетског тестирања и шта даље?“. Приступљено 31.1.2013. <http://www.poreklo.rs/2012/07/18/imate-rezultate-genetskog-testiranja-i-shta-dalje>
- Јерковић, Синиша. 2012в. „Y-днк стабло људске врсте“. Приступљено 31.1.2013. <http://www.poreklo.rs/2012/08/12/y-dnk-stablo-ljudske-vrste>
- Кљосов, Анатолиј. 2010. „Откуд су се појавили Словени и 'Индоевропљани'? Одговор даје ДНК-генеалогја“. *Узданица VII/2*: 59–86.
- Кљосов, Анатолиј А. 2013. *Порекло Словена. Осврти на ДНК-генеалогју*. Београд: Мирослав. (Клесов, Анатолий. 2013. *Происхождение славян*. Москва: Алгоритм.)
- Лутовац, Милосав В. 1980. *Жупа Александровачка – Антропогеографска испитивања*. Београд: САНУ (Српски етнографски зборник 93, Одељење друштвених наука САНУ).
- Маринковић, Александар. 2012. „Распрострањеност mt-ДНК хаплогрупа у југоисточној Европи“. Приступљено 31.1. 2013. <http://www.poreklo.rs/2012/08/22/gasprostranjenost-mt-dnk-haplogrupa-u-jugoistočnoj-evropi>
- Марковић, Милош. 2007. „Неакцентоване дужине у говору Жупе“. *Жупски зборник* 2: 87–112.
- Маслаћ, Божидар. 2011а. „Хрвати и Бошњаци нам после српског језика 'позајмљују' и гене?“. Приступљено 7.6.2012. <http://www.nspm.rs/kulturna-politika/hrvati-i-bosnjaci-posle-srpskog-jezika-pozajmljuju-i-gene.html>
- Маслаћ, Божидар. 2011б. „Одговор Драгану Приморцу, или о (зло)употреби гена“. Приступљено 7.6.2012. <http://www.nspm.rs/polemike/odgovor-draganu-primorcu.html>
- Милетић, Томислав. 2008. *Грчак и Ботурићи – села испод Козника*. Крушевац: Историјски архив – Крушевац.
- Миљинчић, Мирољуб А. 2012. *Жупа Александровачка – одлике природне средине*. Београд: Српско географско друштво.
- Невски, Александар. 2013. „Срби и турска генетика“. Приступљено 3.3.2014. <http://poreklo.rs/srpski-dnk-projekat/srbi-turska-genetika/>
- Нишкановић, Мирослав. 2004. *Српска презимена*. Београд: Српски генеалогски центар.
- Павловић, Радослав Љ. 1941. *Подибар и Гокчаница*. Београд: Српска краљевска

- академија. (Српски етнографски зборник књ. LVI, Насеља и порекло становништва књ. 30)
- Павловић, Радослав Љ. 2012. *Копаноник*. Брус: Центар за културне делатности и библиотекарство општине Брус.
- Ракић, Р., и Станисављевић-Ракић В. 2005. *Српске породице и презимена*. Београд: „Алтер-етно“ центар, Мрљеш.
- Regueiro, M. et al. 2012. „High levels of Paleolithic Y-chromosome lineages characterize Serbia“. *Gene* 498(1/2012): 59–67. DOI: 10.1016/j.gene.2012.01.030
- Sajks, Brajan. 2012. *Sedam Evinih kćeri – genetička istorija Evropljana*. Smederevo: Heliks.
- Симоновић, Слободан. 2012. Предговор у *Копаноник*, од Радослава Љ. Павловића. Брус: Центар за културне делатности и библиотекарство општине Брус.
- Станојевић, Бобан. 2010. „Генетика, историја, језик“. *Митолошки зборник* 23: 273–295.
- Стојанчевић, Видосава. 1972. „Становништво и обичаји крушевачког краја у 19. Веку“. У Крушевац кроз векове, уредник Адам Стошић, 143–166. Крушевац: Народни музеј.
- Тодоровић, Ивица. 2005. „Приоритети савремене етнолошко-антрополошке науке у Србији“. *Зборник Етнографског института САНУ* 21: 151–162.
- Тодоровић, Ивица. 2013а. „Нове могућности етногенетских проучавања становништва Србије“. *Гласник Етнографског института САНУ* LXI (1): 149–159.
- Тодоровић, Ивица. 2013б. „Мултидисциплинарна истраживања порекла становништва Србије – прелиминарни оквир“. *Гласник Етнографског института САНУ* LXI (2): 101–112.
- Тодоровић, Ивица. 2013в. „Савремене перспективе истраживања етногенетских процеса источне Србије“. *Етнокултуролошки зборник XVII*: 109–126.
- Тодоровић, Ивица. 2014. „Компаративни аналитички осврт на најновија генетска истраживања порекла Срба и становништва Србије – етнолошка перспектива“. *Гласник Етнографског института САНУ* LXII (2) (у штампи).
- Tucić, N., и Matić G. 2005. *O genima i ljudima*. Beograd: Centar za primenjenu psihologiju.
- Cavalli-Sforza, Luigi Luca. 2008. *Geni, narodi i jezici*. Zagreb: Algoritam.
- <http://poreklo.rs/srpski-dnk-projekat> (Српски ДНК пројекат), Приступљено 19.1.2014.
- <http://www.phyloree.org/Y/tree>, Приступљено 3.3.2014. (Minimal Y tree)

ТАБЕЛА А1

DYS МАРКЕРИ	19	385a	385b	389I	389II	390	391	392	393	437	438	439	448	456	458	635	H4	Xf.
1. З. Јовановић	16	14	15	13	31	24	11	11	13	15	10	12	19	15	17	23	11	I2a
2. М. Видојевић	15	14	14	12	29	22	10	11	13	16	10	12	21	15	16	20	10	G (G2a)
3. В. Рашковић	15	11	14	12	28	25	10	11	13	14	11	10	20	17	16	23	12	R1a
4. С. Шекуларец	13	16	18	13	30	25	10	11	13	14	10	12	20	17	16	22	12	E1b1b
5. З. Давидовић	16	15	15	13	31	24	11	11	13	15	10	11	19	15	17	22	11	I2a
6. И. Брборић	15	14	15	13	31	24	11	11	13	15	10	13	19	15	17	23	11	I2a
7. З. Тоскић	13	16	18	13	30	24	10	11	13	14	10	13	20	16	18	22	13	E1b1b
8. С. Дуњић	15	11	14	13	29	25	10	11	13	14	11	10	20	15	16	23	12	R1a
9. М. Симић	16	14	15	13	31	24	11	11	13	15	10	11	20	15	18	23	11	I2a
10. Ж. Дуњић	15	11	14	13	29	25	10	11	13	14	11	10	20	15	16	23	12	R1a
11. Н. Симић	15	14	14	12	29	22	10	11	13	16	10	12	21	15	16	20	11	G(G2a)
12. Д. Стајковић	15	14	14	12	29	22	10	11	13	16	10	12	21	15	16	20	11	G(G2a)
13. Н. Станковић	15	14	15	13	30	22	10	11	12	15	9	11	21	15	17	24	10	J2a
14. Ђ. Ђенадић	14	14	15	13	29	22	10	11	12	16	10	11	19	14	15	21	11	I1
15. М. Новаковић	16	14	15	13	31	24	11	11	13	15	10	12	19	15	17	23	11	I2a
16. М. Марић	14	13	18	14	30	23	10	11	13	14	10	12	20	16	20	22	11	J1
17. Б. Ивљанин	15	15	19	13	29	23	10	12	12	14	9	12	19	14	16	21	12	J2b
18. М. Живковић	17	14	15	13	31	24	11	11	13	15	10	12	18	15	18	22	11	I2a
19. Б. Шливић	15	14	15	13	31	24	11	11	13	15	10	12	19	15	17	22	11	I2a
20. И. Лацкевац	14	13	14	12	28	23	10	11	13	16	10	11	20	14	15	22	12	I1
21. С. Обрадовић	17	14	15	13	31	24	11	11	13	16	10	12	19	15	16	23	11	I2a
22. А. Џамић	16	14	15	13	30	24	11	11	13	15	10	12	20	15	17	23	11	I2a
23. Б. Јабљић	14	14	16	13	29	22	10	11	12	14	10	11	20	15	15	22	12	J2a
24. И. Мијајловић	17	11	14	14	31	25	11	11	13	14	11	10	20	15	15	24	12	R1a
25. Д. Вилимоновић	16	11	14	14	31	25	11	11	13	14	11	10	20	16	15	23	11	R1a
26. М. Судимац	16	14	15	15	33	24	11	11	13	15	10	13	19	15	17	22	11	I2a
27. М. Џамић	16	14	15	13	30	24	11	11	13	15	10	12	20	15	17	23	11	I2a
28. Ж. Ђорђевић	15	14	15	13	31	24	11	11	13	15	10	14	20	15	17	23	11	I2a
29. А. Обрадовић	13	16	19	13	32	24	10	11	13	14	10	12	20	17	16	21	12	E1b1b
30. И. Цветковић	17	11	13	13	29	25	11	11	14	14	11	11	22	16	15	21	12	R1a
31. П. Џамић	16	13	16	13	31	24	10	11	13	15	10	12	19	15	17	23	11	I2a
32. И. Јокановић	13	16	17	13	31	24	10	11	13	14	10	12	20	16	17	21	12	E1b1b
33. Д. Иричанин	13	17	18	13	30	24	11	11	13	14	10	11	20	15	16	21	12	E1b1b
34. В. Каралић	15	15	17	12	28	23	10	12	12	14	9	12	19	14	15	21	12	J2b
35. В. Вулегић	16	11	14	14	31	25	11	11	13	14	11	10	20	15	14	23	11	R1a
36. А. Миловановић	13	17	18	13	30	24	10	11	13	14	10	12	20	16	15	22	12	E1b1b
37. В. Миловановић	13	16	18	13	30	24	10	11	13	14	10	11	20	15	15	22	12	E1b1b
38. Г. Милосављевић	15	14	14	13	30	24	10	11	15	15	10	10	20	15	17	21	11	?
39. М. Арсић	16	14	15	12	29	23	10	12	14	15	10	11	21	15	16	25	13	G
40. Д. Јовановић	17	14	15	13	31	24	11	11	13	15	10	13	19	15	18	23	12	I2a
41. С. Величковић	14	13	14	12	28	24	10	11	13	17	10	11	20	14	15	22	12	I1
42. З. Трифунковић	15	15	15	13	31	24	11	11	13	15	10	11	19	15	17	22	11	I2a
43. М. Црноглавац	16	11	13	13	29	25	11	11	13	14	11	10	20	16	13	23	13	R1a
44. Ма. Ђукић	15	14	15	12	29	23	10	11	13	16	10	13	21	15	16	20	10	G(G2a)
45. М. Богдановић	15	11	14	13	30	25	10	11	13	14	11	11	20	16	15	23	13	R1a
46. Љ. Матић	13	16	18	13	30	24	10	11	13	14	10	12	20	16	15	21	12	E1b1b
47. Б. Катанчевић	15	13	16	12	29	21	11	11	14	16	10	12	22	16	16	21	11	G(G2a)
48. Н. Стајић	16	14	14	13	30	24	11	11	13	15	10	13	19	15	19	23	11	I2a
49. В. Јеленковић	16	11	14	13	30	26	10	11	13	14	11	10	20	15	17	23	13	R1a
50. Д. Величковић	16	14	15	13	31	24	11	11	13	15	10	13	19	15	17	23	11	I2a
51. И. Гавриловић	16	11	14	14	31	25	11	11	13	14	11	10	20	15	16	23	13	R1a
52. Б. Томић	14	11	11	13	29	24	12	13	13	15	12	11	19	15	15	23	12	R1b
53. Д. Радосављевић	16	11	15	12	30	25	10	11	13	14	11	10	20	15	15	23	12	R1a
54. Г. Џамић	16	14	15	13	30	24	11	11	13	15	10	12	20	15	17	22	11	I2a
55. Д. Петровић	16	14	15	14	32	24	11	11	13	15	10	13	19	15	16	23	11	I2a
56. В. Живковић	13	16	18	13	30	24	10	11	13	14	10	12	20	16	15	21	12	E1b1b
57. М. Максимовић	16	11	13	13	29	25	11	11	13	14	11	10	20	16	13	23	13	R1a
58. Д. Милосављевић	15	14	15	13	31	24	11	11	13	15	10	13	19	15	17	22	11	I2a
59. Ж. Бекрић	16	14	16	13	31	23	11	11	13	15	10	12	19	15	17	22	11	I2a
60. З. Благојевић	16	11	14	13	29	25	10	11	13	14	11	11	20	17	16	23	12	R1a
61. Р. Лапчевић	13	16	17	13	30	24	11	11	13	14	10	12	21	16	16	22	12	E1b1b
62. Н. Рашковић	15	11	15	13	31	23	11	11	13	14	11	10	20	16	15	23	12	R1a
63. С. Ђукић	16	14	15	13	30	24	11	11	13	15	10	12	19	15	17	23	11	I2a
64. М. Матић	16	12	15	13	29	25	10	11	13	14	11	11	20	17	16	23	12	R1a
65. В. Јовановић	16	14	15	13	31	25	11	11	13	15	10	12	19	15	17	23	11	I2a
66. З. Старицац	16	14	15	13	31	24	10	11	13	15	10	12	20	15	19	23	11	I2a
67. М. Чеврљаковић	13	16	18	13	30	24	10	11	13	15	10	12	20	17	17	21	12	E1b1b
68. Г. Мијајловић	15	13	19	13	30	23	10	11	12	14	10	11	20	15	20	20	11	J1

⇐ И. Тодоровић, А. Вучетић-Драговић, А. Марић, Непосредни резултати нових..⇒

69. Б. Рутић	15	11	15	14	31	24	11	11	13	14	11	10	20	15	15	23	11	R1a
70. И. Миленковић	15	13	18	12	28	24	10	11	12	16	9	12	19	13	16	21	11	J2b
71. Мил. Ђукић	15	14	14	12	30	22	10	11	13	16	10	12	21	15	16	21	10	G(G2a)
72. В. Савић	15	14	14	12	29	22	10	11	13	16	10	12	21	16	16	20	11	G(G2a)
73. М. Бојић	15	13	14	12	28	22	10	12	13	16	10	11	20	14	15	22	11	I1
74. Б. Костић	13	17	17	13	30	24	11	11	13	14	10	12	21	16	16	22	12	E1b1b
75. С. Савковић	15	14	15	13	31	24	12	11	14	15	10	12	19	15	19	22	11	I2a
76. Р. Бачевић	15	14	14	12	28	22	10	11	13	16	10	12	22	15	16	20	11	G(G2a)
77. Љ. Јовановић	16	15	15	13	31	23	11	11	13	15	10	12	19	15	17	23	11	I2a
78. Б. Павловић	16	14	15	13	30	24	11	11	13	15	10	12	19	15	17	22	11	I2a
79. М. Јевтовић	16	14	15	13	31	24	11	11	13	15	10	12	20	16	17	22	11	I2a
80. Р. Катић	15	14	15	13	31	24	11	11	13	15	10	13	19	15	18	22	11	I2a
81. Д. Карајовић	15	15	17	12	28	23	10	12	12	14	9	13	19	14	15	21	12	J2b
82. М. Милетић	13	16	17	13	30	24	10	11	13	14	10	12	20	16	15	21	12	E1b1b
83. С. Стевановић	16	14	15	13	30	25	11	11	13	15	10	12	19	15	17	22	11	I2a
84. Р. Спасојевић	13	14	17	13	29	22	10	15	13	15	11	13	19	15	18	22	10	Q
85. С. Сеочанац	16	11	14	14	31	25	11	11	13	14	11	10	20	16	15	23	11	R1a

ТАБЕЛА А2 ПРОЦЕНТИ ПРИСУСТВА РАЗЛИЧИТИХ (ПРЕДИКТОВАНИХ) ХАПЛОГРУПА

ХАПЛОГРУПЕ	I2a	R1a	E1b1b	I1	G	R1b	J2b	J2a	J1	N	Q	I2+	други	?
ОПШТИНА АЛЕКСАНДРОВАЦ (85 испитаника)	35,29	21,17	15,29	4,70	10,58	1,17	4,70	2,35	2,35	0	1,17	0	0	1,17
СРПСКИ ДНК ПРОЈЕКАТ јануар 2014. (267) /364/	30,33	25,84	14,60	8,98	4,86	3,37	6,74	2,24	0,37	1,87	0	0,37	0,37	0
	31,86	23,07	13,73	8,51	4,67	5,49	7,41	2,19	0,27	1,37	0,54	0,54	0,27	0
REGUEIRO ET ALL. 2012. (103)	29,1	20,4	18,5	7,8	5,8	7,8	2,9	4	1	1,9	0	1	0	0

Ivica Todorović, Anđelka Vučetić-Dragović, Anđelko Marić

Direct Results of Recent Multidisciplinary Ethno-Genetic Research of the Serbs and the Serbian Population (in Aleksandrovac District)

The paper presents immediate results of a multidisciplinary research into ethno genesis, that is, the origin of the Serbs and the Serbian population, based on genetic indicators. The most direct results of the carried out survey are 85 haplotypes with 17 DYS markers/locuses of the respondents from Aleksandrovac district, a representative area as it is in the very centre of Serbian, Kosovo-Resava linguistic and cultural zone. Unlike previous texts that the authors have written on this subject, this paper, for the first time, presents actual results which correlate ethnological facts – starting from older up to latest records on origin – with genetic results obtained owing to the cooperation of the *SASA Institute of Ethnography and the Laboratory for DNA analysis of the National forensic centre* at the Ministry of Interior, Republic of Serbia.

In this way, new findings, which could have been summoned only by parallel use of ethnological and genetic information (and which are given in the paper as clear proofs of necessity and effectiveness of the applied methodological approach), are being obtained and presented. Among other things, the given results of the preliminary survey (compared with the latest relevant surveys by other authors and institutions) indicate the dominance of 12a and R1a haplogroups, decisive in the ethnogenesis of the Slavs, which matches common Serbian perception of the Serbs as of a nation of the Slav language and origin.

Keywords:

direct results, multidisciplinary research, haplotypes and haplogroups, ethnological and genetic indicators, ethno-genesis and origin of the Serbs and the Serbian population, Aleksandrovac district, dominance of “Slav” haplogroups, resolving of ethnological and genealogical perplexities.

Јадранка Ђорђевић Црнобрња

Етнографски институт САНУ, Београд

jadranka.djordjevic@ei.sanu.ac.rs

„Општа места сећања“ у оквиру личног сећања – на примеру свадбе у Гори*

У тексту настојим да утврдим који садржаји су присутни у сећању појединаца на њихове свадбе. Сагледавајући лично сећање појединаца на свадбу, настојим да одговорим на питање утицаја колективних оквира памћења на формирање „општих места сећања“ у оквиру личног сећања. У том контексту разматрам питање односа између индивидуалног и колективног памћења и сећања. У тексту покажем да *горанска свадба* представља друштвену праксу код које не постоји само утицај колективног на лично памћење и сећање, већ се јасно учачава и реверзибилни утицај. Индивидуално сећање, због тога што је организовано у складу са одређеним колективним оквиром памћења, омогућује да се тај оквир репродукује и да траје. „Општа места сећања“ у оквиру личног сећања настају под утицајем колективног оквира памћења, с тим да селекција садржаја који ће се интензивније упамтити у односу на остале, као и то у којој мери ће меморисано остати ближе колективном моделу, зависи од појединчевог личног (субјективног) избора.

Кључне речи:

лично
(индивидуално)
сећање и
памћење,
колективна
меморија,
„општа места
сећања“, Гора,
горанска
свадба.

Свадба у Гори

Подаци наведени у оквиру домаће и иностране литературе (в. Николић 1995, 169–174; Дивац 1995, 195–202; Hasan 2003, 39–46; Derans, Žeslen 2011; Tončeva 2012), као и емпиријска грађа којом располажемо, показују да свадба представља важан сегмент горанске културе. Горанци са којима сам разговарала говорили

* Овај текст представља резултат мојих истраживања у оквиру пројекта *Мултиетничитет, мултикултуралност, миграције – савремени процеси* (бр. 177027), који у целости финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

су о *горанској свадби* као о обележју горанске етничке заједнице.¹ Другим речима, нису је презентовали само као важан догађај у оквиру својих живота, већ као догађај који је од посебног значаја за читаву заједницу. Претпоставила сам да уколико неки догађај јесте од посебне важности, тада и сећање на њега заузима *посебно место* у појединчевој меморији. Све претходно речено ме је подстакло на истраживање личних сећања на свадбу. Лична сећања на свадбу могу се уврстити у оквир сећања на ритуалну праксу (в. Asman 2011, 63–68). При томе, свадбу посматрам као симболичку праксу која, према Асмановој, припада формама које обезбеђују понављање (*ibid.*).

Свадбу о којој говорим називам *горанском* пре свега због тога што је у питању свадба која се организује у Гори.² Саговорници сматрају да је управо та свадба „права горанска свадба“, јер она садржи све елементе који се сматрају обележјем *горанске свадбе* и горанске заједнице. На обележја „праве горанске свадбе“ упућују садржаји који су заступљени у сећању појединаца. Они уједно кореспондирају са описима *горанске свадбе* на које наилазимо у литератури (в. Николић 1995, 169–174; Дивац 1995, 195–202; Hasani 2003). У тексту настојим да укажем на чиниоце који доприносе задржавању одређених садржаја у појединчевој меморији и на то како настају *општа места сећања* у оквиру личног сећања.

Где, када и како сам истраживала

Рад се базира на емпиријском материјалу који сам прикупила путем разговора (тј. интервјуа) са припадницима горанске заједнице који живе у Београду.³ Слажем се да разговор путем интервјуа, као „метода прикупљања обавијести о прошлости (...)“ (Brkljačić, Prlenda 2006, 11), због селективности памћења и субјективности говорника представља тек делимично поуздану методу (*op.cit.*), с тим што полазим од тога да ослобођени „императива објективности и схваћени као мјесто драгоценог увида у субјективне доживљаје повијесних актера,

¹ Горанци или Горани су етнимима који се користе за припаднике горанске етничке заједнице. Суштинске разлике између једног и другог назива нема. Сматра се да су називи Горанин / Горанка и Горани (пл.) – аутохтонији, а да је употреба назива Горанац / Горанка и Горанци (пл.) – новијег датума (в. Младеновић 2001, 33). Саговорници са којима сам разговарала себе називају Горанац / Горанка и користе израз Горанци за припаднике горанске заједнице. Стога сам сматрала оправданим и прикладним да и сама користим поменуте називе.

² Гора представља планинску котлину која се налази „јужно од Призрена, између највиших врхова Шар Планине, Кораба и Коритника“ (Хасани 2000, 33). Због близине Призрена се за овај део Горе користи и назив Призренска Гора (в. Младеновић 2001).

³ Међутим, емпиријска грађа на коју се позивам у раду односи се на праксу из појединих села Призренске Горе (Диканце, Глобочица, Г. Крстац, Кукуљане, Лештане, Млике). Током истраживања сам такође користила необјављени етнографски материјал, који је колегиница Десанка Николић прикупила обављајући теренска истраживања током 1992. и 1993. године у појединим горанским селима (Д. и Г. Рапча, Љубовиште, Брод, Враниште, Г. Крстац). Овом приликом јој се искрено захваљујем на поменутом материјалу и помоћи коју ми је пружала током мога истраживања.

усмени интервјуи“ (*op.cit.*) могу бити „првокласни извор (...) за проучавање механизма памћења и структуре сећања“ (*op. cit.*).

Разговоре сам водила током 2012. и 2013. године, и то са саговорницима који су стари између 30 и 75 година, те је самим тим период од свадбе до момента присећања различит. При томе, дискурзивне праксе које истражујем посматрам *извана* (в. Златановић 2010, 129–139), што се показало као отежавајућа околност за остваривање неформалног контакта са саговорницима и боравак у њиховом приватном окружењу.⁴ Услед тога изостаје једна од компоненти теренског истраживања – опсервација са партиципацијом, која се сматра значајном парадигмом етнолошког теренског рада (в. Златановић 2010, 130). Наведено је условило да у раду применим анализу наративног дискурса, и то „у форми која је прилагођена етнографском истраживању“ (Златановић 2012, 80).

У анализи су, осим наратива, коришћени и видео-записи свадбе. Они се могу посматрати као „материјалан ослонац живог памћења“ (Asman 2011, 29). Међутим, они нису коришћени приликом разговора,⁵ па због тога нису могли послужити саговорницима да се присете свадбе, односно – одређених сегмената овог догађаја.⁶

Општа места сећања у оквиру личног сећања

У тексту се фокусирам на сећање „обичног човека“ (Spasić 2012, 578; према: Куљјић 2011, 235), које „комуницира лицем у лице (...)“ (Gillis 2006, 176), те се самим тим разликује од „других сјећања, неких службених, других комерцијализираних“ (*op.cit.*). Другим речима, сагледавам улогу индивидуалне меморије у оквиру колективне. Правац анализе не иде са колективног према индивидуалном, већ обрнуто, при чему полазим од тога да лично и колективно сећање и памћење није могуће, а ни исправно посматрати одвојено или изоловано. При томе, памћење појединца посматрам као процес који је „нужно интересубјективно средство самоконституисања, које увек обликује однос према другима, према прошлости и према будућности“ (Куљјић 2006, 219), а сећање – као „облик дубоко конструираних нарација“ (Brkljačić, Prlenda 2006, 13). Сећање посматрам као „процес који се одвија искључиво у правцу из садашњости у прошлост“ (Стевановић 2009, 102), док „памћење означава процес у оба

⁴ Разговоре сам обављала изван приватног окружења (стан, кућа) мојих саговорника.

⁵ Саговорници су замољени да ми опишу како је изгледала њихова свадба. Настојала сам да потпитањима не наводим саговорнике на то да призову у сећање садржаје којих се нису одмах сетили. Потпитања сам постављала онда када ми није био јасан одређени израз или сегмент свадбеног ритуала.

⁶ Видео-записи свадбе могу да послуже и као пример конструкције колективне меморије: лице које је задужено за снимање снима све сегменте свадбе, али приликом монтаже не остају запамћени сви сегменти свадбе (на снимцима није забележено ручавање званица, рецимо). Брачни пар и сниматељ се договарају о томе који сегменти свадбе могу да буду изостављени са снимка. Видео-записи које сам погледала наликују једни на друге по свом садржају. Другим речима, снимљени су по истом моделу.

смера“ (*op.cit.*). „Памћење је, дакле, регулисано, а сећање није, или барем не мора бити“ (Стевановић 2009, 103). То значи да не искључујем могућност да су „индивидуални облици памћења обликовани (...) под утицајем колективних система памћења“ (Кулјић 2006, 111). Другим речима, код индивидуалног сећања на свадбу прихватам утицај колективног памћења и сећања на лично, јер полазим од тога да је појединчево сећање неодвојиво „од наративне структуре вредносног система других облика друштвеног општења“ (Кулјић 2006, 69) и да сећање ипак јесте „разноврсна и промјењива збирка материјалних артефаката и друштвених пракси“ (Brkljačić, Prlenda 2006, 13), односно – друштвени феномен (*ibid.*). Уз то, утицају колективног памћења не придајем већу важност у односу на улогу субјекта у креирању сопственог памћења и сећања. То значи да прихватам да лично сећање на свадбу јесте врста (ре)конструкције прошлости, али ту (ре)конструкцију не сматрам чистом пројекцијом колективног памћења, већ полазим од тога да она у знатној мери зависи од појединца и његовог прихватања колективних образаца и веровања. Притом полазим од тога да прошлост коју појединац памти није „никада аутентична историја, већ флуидна слика прошлости у којој се преплићу, прожимају, изнова акцентују, монтирају и искривљују лично, групно, породично и генерацијско искуство“ (Кулјић 2006, 71). Она „није гола субјективна перспектива, него сложени динамички стваралац смисла света“ (Кулјић 2006, 304).

За индивидуална сећања такође важи да су „условљена садашњицом“ (Кулјић 2006, 72) и да се мењају услед измењених „друштвено пожељних вредности“ (*op.cit.*). Прихватам да појединац „врло активно, а у складу са потребама садашњице комбинује, обликује и преоцењује ускладиштене садржаје властитог памћења“ (*op.cit.*). То такође значи да полазим од тога да утицај колективног на лично сећање не би требало да буде увек исти током живота, већ да се у зависности од животне и друштвене ситуације мења (в. Кулјић 2006, 63-80). Уједно, индивидуално памћење и сећање не посматрам као опозицију колективном сећању и памћењу. Полазим од тога да су појединци „увек део већих мрежа односа у које су усађени“ (Asman 2011, 19) и да мреже односа представљају комуникациони оквир у којем се укрштају индивидуална искуства (*ibid.*). „Памћење појединца зато обухвата далеко више од онога што је садржано у фондусу незаменљиво личних искустава. У њему, појединцу, увек се укрштају индивидуално и колективно памћење“ (Asman 2011, 21), с тим да колектив, односно *ми-групе* (в. Asman 2011, 19–22), образује „специфичну форму памћења: ми-памћење породице, суседства, генерације, друштва, нације, културе“ (Asman 2011, 21). „Није лако одредити где престаје једна формација памћења, а почиње друга, јер кроз појединачног човека пролазе различите равни, у њему се мешају и пресецају, односно међусобно преклапају“ (*op.cit.*). Лично сећање на свадбу у том контексту посматрам као једну од равни појединчевог памћења и сећања.

Сећања на свадбу се разликују – с обзиром на догађај на који се односе – од сећања на рат, разарања, насиље, и томе слично (в. Asman 2011, 22–24). Сећање на свадбу представља *епизодно сећање* (в. Asman 2011, 23), које заузима своје

место у оквиру личних сећања појединца, премда лична сећања на свадбу, као уосталом и друга лична сећања, не постоје изоловано ни у оквиру индивидуалног сећања, а ни у односу на сећања других. Сматра се да су индивидуална сећања „умрежена са сећањима других“ (Asman 2011, 23) и да „делују као чинилац повезивања и образовања заједнице“ (*op.cit.*). Другим речима, „апсолутно усамљен човек не може створити никаква сећања, јер се сећања граде и учвршћују тек у комуникацији, то јест у језичкој размени са другим људима“ (Asman 2011, 24). Индивидуално памћење се у том погледу може посматрати „као повезаност наших сећања“ (*op.cit.*), односно – као „медијум субјективне обраде искустава“ (*op.cit.*). „Не смемо га, наравно, замишљати као самодовољно и чисто приватно памћење“ (*op.cit.*), јер настаје у „миљеу просторне близине, редовне интеракције, заједничких животних облика и заједничких искустава“ (*op.cit.*) појединаца. Оно је, с обзиром на то, названо и *комуникативно памћење* (в. Asman 2011, 24–25). Из овога следи да са кидањем *мреже живе комуникације* (в. Asman 2011, 29) „ишчезавају и заједничке успомене“ (*op.cit.*).

Наведено ме је подстакло на то да лично сећање појединца на свадбу сагледам и размотрим са више различитих аспеката, али у контексту који је подразумевао сагледавање односа између индивидуалне и колективне меморије кроз призму *опитих места сећања*. Поменути израз је у курзиву, јер га не користим у значењу које му поједини аутори одређују (в. Kuljić 2006, 179–184; Asman 2011, 281–305), већ полазим од тога да у личном сећању постоје одређена *места сећања* која можемо сматрати *опитим*. *Опита места сећања* о којима говорим нису географски, просторно одређена, већ представљају сегмент личне меморије створен симболичким путем, под утицајем индивидуалног и колективног оквира памћења. Та места сећања настају као последица упамћивања тачно одређеног сегмента догађаја (свадбе), као и простора на којем се догађај одвијао. Другим речима, простор и поједини сегменти догађаја могу због симболичког значаја које му појединац и колектив придају да постану (*опите*) *место сећања*, које се налази у оквиру личног сећања. Сматра се да конкретан простор и догађаји могу да постану место памћења и сећања само уколико задобију „симболичку ауру“ (Nora 2006: 36),⁷ односно, ако постоји воља за памћењем (в. Nora 2006, 39)⁸ и сећањем. „Оно што конституира мјеста јест игра памћења и повијести, интеракција двају чимбеника која резултира њиховом узајамном преувјетованошћу“ (Nora 2006, 37). „Мјеста су, дакле, (...) спирала колективног и индивидуалног (...)“ (*op.cit.*). Сматра се да је „темељна сврха постојања неког мјеста памћења заустављање времена, блокирање напретка заборавља,

⁷ П. Нора је један од аутора који „дискутује о сусрету места и сећања, и одређује појам места сећања (*lieux de memoire*), које може бити митске или реалне природе, при чему оно не постаје сигнификантним због своје материјалне постојаности већ због симболичке функције“ (Radović 2013, 31).

⁸ Ипак, недостатак воље за памћењем може се компензовати „огромном тежином“ – наводи Нора (Nora 2006, 39), коју је нечему „донијело вријеме, знаност, снови и сећање људи“ (*op.cit.*).

фиксирање стања ствари (...)“ (*op.cit.*). Наведена констатација се односи на она места памћења која су у „димензији простора“ (Asman 2011, 281). Међутим, полазим од тога да се и са *опитим местима сећања* на свадбу, која се налазе у личној меморији, такође „уређује присутност прошлости у садашњости“ (Nora 2006, 39), премда – „место сећања не сме се поистоветити са самом прошлошћу, јер место сећања увек представља тек репрезентацију, одређену представу о прошлом“ (Radović 2013, 31). Претпоставила сам да ће анализа такве једне врсте *опитих места сећања* допринети јаснијем сагледавању и потпунијем разумевању односа између индивидуалне и колективне меморије, што је иначе топос овог рада, који представља само један од могућих погледа на тему личног сећања на свадбу.⁹

Сећање на свадбу у Гори

Показало се да сви сегменти свадбе нису остали запамћени у подједнаком обиму. Саговорници су имали јасније упамћене оне сегменте догађаја у којима су и сами учествовали, а мање јасно оне у којима нису узели удела (младожења не учествује када се невеста припрема за излазак из куће њених родитеља, на пример). Саговорници се оних сегмената свадбе у којима нису учествовали сећају на основу приче коју су им други презентовали, као и на основу видео-материјала. Разлике постоје и с обзиром на године старости саговорника. У том погледу је сећање млађих саговорника, тј. оних чија свадба је била пре пет или десет година, – обимније; описи појединих догађаја у оквиру свадбе су такође јаснији у односу на сећање оних саговорника чија свадба је била пре двадесет или више година.

Оно што свакако захтева посебну пажњу јесте постојање одређених садржаја који се јављају у сећању свих саговорника, независно од тога колико времена је прошло од њихове свадбе. У питању су *опита места сећања*. У овом случају су то: Гора, одн. одређено село / одређена села, затим музика (*тупани / тапани* и *зурле*),¹⁰ костим – поготово женски (тј. *капа* и *терлик*),¹¹ као и поједини

⁹ Претпостављам да у личном сећању појединца постоји више различитих *опитих места памћења* и *сећања*, односно – да формирању *опитих места сећања* у оквиру индивидуалне меморије доприносе различити догађаји у животу појединца. Лично сећање на свадбу се ставља у фокус посматрања зато што су саговорници придавали посебан значај том догађају. Уједно, лично сећање на свадбу (било да је у питању *горанска* или нека друга) представља за сада недовољно истражену сферу у домену домаћих етнолошких и антрополошких истраживања културе памћења и сећања.

¹⁰ *Тупани* (врста бубња) и *зурле* (врста дувачког инструмента) представљају музичке инструменте који се обавезно користе на *горанској свадби*. Саговорници наводе: „Кад се свадба код Горанаца прави, тупани су број један“.

¹¹ Сећање на костим везано је пре свега за изглед и боју костима, за његову материјалну вредност, као и за његов симболички значај. Саговорници наводе да *црни терлик* (врста мантила) симболизује прелазак из статуса девојке у статус жене (уп. Николић 1995, 171–172; Hasani 2003, 35–37).

сегменти свадбе, као што су: *тупани / тапани*,¹² *аљиштари*,¹³ *канарица*¹⁴, одвођење невесте (*млајнеста / манеста*) из родитељске куће (тј. *сваатоји*),¹⁵ *с(т) рамување*¹⁶ и *излазак на вода*.¹⁷

Када су у питању поједини од наведених садржаја који се јављају у оквиру *опитих места сећања*, онда је потребно казати и то да се свадба организује у центру села, на отвореном.¹⁸ Центар села као јавни простор за време трајања свадбе постаје и приватни, јер се на том простору одвија славље које није везано за село као заједницу, већ за појединца као члана те заједнице. У том погледу не постоји разлика између јавног и приватног дискурса, јер средиште села припада подједнако свима. Организовање свадбе на отвореном, у центру села, пружа могућност позивања свих комшија на свадбу,¹⁹ али и присуство оних који нису позвани, односно појединаца који живе у другим селима.²⁰ На основу личних сећања саговорника долазим такође до података да „свадба је битна, много је битна код нас“, и да се организује лети, када Горанци који живе изван Горе долазе у Гору да у њој проведу своје годишње одморе (уп. Derans, Žeslen, 2011, 42, 44; Тончева 2012, 109). Саговорници се такође сећају да су свадбе пре двадесетак и више година трајале недељу дана, а да се данас прослављају три

¹² Младожења са рођацима и другарима одлази *по музику, по свираче*, тј. по *тупанице* и *зурлаше*. Они их чекају на уласку у село (према исказу саговорника).

¹³ У питању је сегмент свадбе када младожењини родитељи и рођаци односе невести одећу (костиме које она одева на свадби – укључујући *терлик* и *капу*) и друге дарове. „То се зову аљиштари, ту се носи младој дарови, дарови се носе да је припреме за млајнесту“ – наводе саговорници (уп. Дивац 1995, 198; Тончева 2012, 115, 222).

¹⁴ Саговорници наводе да је у питању украшавање невестиног лица и да то ради *мајмарица*, тј. жена која је вична том послу (уп. Дивац 1995, 198; Насани 2003, 43; Тончева 2012, 112, 116–117).

¹⁵ Саговорници истичу да је уобичајено да се невеста одводи од куће на коњу и да се том приликом начини круг око села, уколико су невеста и младожења из истог или суседног села. У супротном се невеста једним делом пута, тј. до изласка из свог села, одводи на коњу, а од њеног до младожењиног села превозе се аутомобилима. Невеста излази из аутомобила на уласку у младожењино село и одводи се на коњу до његове куће. Међутим, невеста се не одводи на коњу уколико није било веридбе пре свадбе.

¹⁶ Невеста *с(т)рамуже*, тј. стоји и показује да је 'озбиљна' и 'издржљива', и да уме да контролише емоције (према исказу саговорника). Другим речима, она показује да поседује врлине које се цене код жене у заједници којој припада (уп. Дивац 1995, 199; Насани 2003, 43–45; Тончева 2012, 226).

¹⁷ Ујутро, након „прве брачне ноћи“, на чесми у центру села, уз помоћ невесте, умивају се свекар, свекрва и остала најближа родбина – наводе саговорници (уп. Дивац 1995, 199; Насани 2003, 45; Тончева 2012, 227–228).

¹⁸ Саговорници наводе да је у том погледу постојала кратка пауза у периоду између 1999. и 2003. године, и додају да су свадбе у поменутом времену из безбедносних разлога организоване у ресторанима у Београду или у Гори. Свадбе су у затвореном простору (хотел, рецимо) у Гори организоване и у ранијем периоду (пре 1999), али су биле ретко заступљене, наводе саговорници.

¹⁹ Саговорници наводе да „цело село долази“ на свадбу, односно – да „цело село излази на музику“.

²⁰ Одлазак на свадбу за појединце који нису у браку представља могућност упознавања будућег брачног партнера – наводе саговорници (уп. Derans, Žeslen 2011, 45).

дана.²¹ У сећању саговорника постоје и садржаји који се односе на грађанско венчање, али се сећање на тај сегмент не потенцира, о њему се мање говори,²² као, уосталом, и о религијском обреду венчавања.²³

Анализа претходно наведених *опитих места сећања* упућује на то да су у питању сећања у оквиру којих се преплићу лична сећања са оним породичним, као и са сећањима везаним за религијску и етничку припадност појединца. Тако се са сећањем на свадбу спајају индивидуално, локално, етничко и породично сећање (в. Gillis 2006, 184; Asman 2011, 21–22). Наведено, једним делом, сматрам последицом тога што се *горанска свадба* организује на начин који подразумева укључивање шире заједнице у тај догађај, у оквиру којег се спаја и преплиће приватна сфера живота са његовом јавном сфером. Осим тога, код свадбе су присутни елементи који се иначе користе као симболи горанске заједнице (горански говор, женски костим, музички инструменти, одређене песме и мелодије, итд.) (в. Антонијевић 1995, 76–89; Hasani 2003; <http://studiokrstec.piczo.com/goraslike>). У прилог претходно изнетом ставу иде податак да се саговорници који нису имали “праву горанску свадбу” сећају своје свадбе *на другачији начин*. Другим речима, код њих такође постоје одређена *опита места сећања*, али се у оквиру њих веза између појединца и његове етничке припадности испољава у знатно мањој мери у односу на *опита места сећања* оних саговорника који су имали „праву горанску свадбу“. Упркос томе што у личном сећању на свадбу постоје садржаји који се тичу етничког идентитета, ипак од појединца до појединца зависи у којој мери се тим елементима придаје важност и у којој мери ће их појединац памтити, односно – у којој мери они остају запамћени.

Опита места сећања појединца формирају се под утицајем одређених колективних модела памћења.²⁴ Она указују и на вредности које постоје у оквиру заједнице којој појединац припада. У том погледу констатујем да лично сећање на свадбу носи са собом *терет* заједнице – заједница *намеће* своје вредности, симболе и утиче на то шта и како појединац памти и чега се сећа.²⁵

²¹ “Ондашње свадбе и данашње нису исте” – наводе саговорници, и додају да су данас обичаји редуковани и здружени, делом због недостатка времена (свадбе се организују само викендом), а делом због трошкова које младожењини и невестини родитељи могу да имају (за организацију свадбе данас може да се потроши и до десет хиљада евра, како наводе саговорници) (уп. Hasani 2003, 41).

²² То не значи да је сећање појединца на тај догађај мањег интензитета у односу на остале сегменте свадбе, односно – да не припада *опитим местима сећања*, већ да се тај сегмена свадбе, заједно са религијским обредом, сматра мање важним у односу на остале сегменте.

²³ Постоји сегмент свадбе када хоца дође у младожењину кућу и обави религијски обред венчања – наводе саговорници, и додају да тек одавно (тачније, од пре десетак година) улази у праксу венчавање у џамији (уп. Tončeva 2012, 120). Уједно наводе да венчавање у џамији ни данас није често заступљено.

²⁴ Својеврстан колективни модел се не уочава само из наратива, већ и у оквиру видео-записа свадби (в. напомену 6 у оквиру овог текста).

²⁵ Тако у сећању саговорника могу да остану израженији они сегменти свадбе које заједница

При томе, селекција садржаја који ће се упамтити интензивније од осталих, као и то у којој мери ће меморисано остати ближе колективном моделу, зависи од појединчевог личног (субјективног) избора (в. Кулјић 2006, 68–69). Другим речима, „све компоненте личног памћења не прелазе подједнако у друштвено“ (Кулјић 2006, 63). Осим тога, у личном сећању на свадбу паралелно постоји сећање које је „лично“ појединчево – посматрано као „емотивни и когнитивни однос појединца према искуству“ (Кулјић 2006, 11; Кулјић 2006, 64–65)²⁶, и оно које представља део колективне слике прошлости.²⁷ У вези са тим констатујем да колективно памћење представља само оквир који „обележава, али не дефинише индивидуално сећање“ (Војт 2005, 23). Наведено може да се посматра као последица тога што формирање *опитих места сећања* зависи од личног, тј. субјективног избора сваког појединца понаособ, при чему поменути избор није увек исти, већ се мења током живота. Судећи према наративима, он зависи пре свега од субјективних доживљаја које појединац има у датом моменту у односу на садржаје који улазе у оквир његовог личног сећања и *опитих места сећања*.

При свему, *горанска свадба* и лично сећање на њу није наметнуто и *дириговано* од стране заједнице на начин на који је то случај са колективним сећањем и памћењем које се односи на државне, националне и / или верске празнике (в. Asman 2011; Кулјић 2006; Врклјаčić, Prlenda (ed.) 2006). Наведено доводим у везу са разликама у контекстима – код свадбе је у питању догађај у животу појединца, а не догађај који се тиче прошлости одређене политичке заједнице или групе, тј. *службене историје*.

На основу садржаја који су присутни у оквиру *горанске свадбе* видимо да је у питању догађај за који је колектив конструисао значење друштвеног празника (окупљање већег броја припадника горанске заједнице на једном месту, испољавање симбола етничке заједнице, и томе слично). Она у том смислу представља „конструисани ток који се слаже са односима и обичајима“ (Кулјић 2006, 12), тј. друштвено дешавање унутар горанске заједнице, одн. врсту

поставља као *посебно* важне или значајне. Из сећања саговорника се може уочити да су најчешће у питању понашање невесте и младожење током свадбе, затим извођење обредних радњи, као и невестин костим и музика.

²⁶ Навела сам да постоји сегмент свадбе (довођење невесте младожењиној кући) у оквиру којег се невеста одводи на коњу. Судећи према речима саговорника, невеста седи на коњу кроз дужи временски период (најмање сат времена, али неретко и дуже). Једна саговорница, описујући своје искуство, наводи да то може да представља извесну потешкоћу за жену (невесту) из више разлога (невеста је слојевито обучена, тако да су јој тело и глава покривени у потпуности, а свадбе се одвијају лети; она притом држи кишобран у руци и не би требало да разговара ни са ким). Емоције које је жена (невеста) имала и когнитивно искуство које је доживљавала тада пример су оног сегмента њеног сећања које свакако можемо да означимо као њено „лично“ сећање.

²⁷ Могло би се казати да је у питању разлика између сећања и памћења (в. Кулјић 2006, 11), али није тако. Полазимо од тога да појединац у свом сећању на свадбу има упамћена различита искуства и садржаје, односно искуства и садржаје који су везани за различите равни његовог идентитета – он је у периоду свадбе бивао невеста / младожења, рођак, пријатељ, члан етничке заједнице, и томе слично.

друштвеног празника.

Свадба се не уклапа само у оквир физичког времена, већ и у хронолошки оквир друштвеног времена. Да подсетим – свадбе се организују у тачно одређеном периоду у години.²⁸ Оне тако представљају „колективно *доживљено вријеме*“ (Assmann 2006, 54). Свадба као врста празника сугерише не само „чега треба да се сећамо“ (Kuljić 2006, 173), већ и „учвршћује годишњи круг сећања“ (*op. cit.*).

Простор на којем се *горанска свадба* одвија има велику улогу у обликовању индивидуалног и колективног памћења и сећања.²⁹ У овом случају се показало да Гора, односно села која се налазе на том географском простору, не представља само симбол етничког идентитета појединца и заједнице, већ и „сидришта (...) сјећања“ (Assmann 2006, 54). У том погледу би за Гору и центар села могли да кажемо да су у питању „доминирана“, а не „доминирајућа“ места (в. Nora 2006, 41). Она представљају уједно јавни и приватни простор који постаје део колективног, као и личног памћења и сећања. Другим речима, овде се јавна и приватна сфера преклапају, а не супротстављају се једна другој (уп. Nora 2006, 41–42). На овом примеру видимо, такође, како је „цивилни простор“ (Gillis 2006, 191) семиотиизиран (в. Assmann 2006, 70). Гора, као и центар села, због симболичких карактеристика које имају као јавни простори добијају и „меморијалну димензију“ (Nora 2006, 41). А та њихова димензија је „тек једна у свежњу“ (*op. cit.*) њихових „симболичких значења“ (*op. cit.*). Села у Гори „имају нарочит симболичан смисао и служе као просторне координате осећаја припадности“ (Kuljić 2006, 180). У том смислу се могу посматрати као идентитетски неутуђива (в. Kuljić 2006, 181). Простор „који се јавља на нивоу идентитета“ (Radović 2013, 25) може се посматрати и као *место*.³⁰ Гора и центар села посматрани у том контексту јесу *места* која у личном сећању заузимају посебно *место*.³¹ Алаида Асман сматра да се места сећања могу обликовати под утицајем поноса и срама, односно – кривице и патње (в. Asman 2011, 75). Овде разматрана *општа места сећања* обликују се под утицајем жеље и намере да се садржаји које појединци и заједница сматрају важним истакну и репродукују. А свадба омогућава да се одређени симболи и сегменти ритуала понављају и тако памте, а кроз лично сећање на њу – да (о)живе и трају. Наведено се може тумачити и као одговор на питање „шта одржава сећање ’у животу’“ (Asman 2011, 322).

²⁸ Постоји летњи распоред свадби, помоћу којег се јавност може информисати о томе ко, ког дана и у ком селу организује свадбено весеље (в. <http://www.stil-rapca.webs.com>).

²⁹ Он може да се сагледа и као један од начина „контроле колективног памћења“ (Стевановић 2009, 106), као и његовог преобликовања (*ibid.*).

³⁰ „*Место* је производ искуства и социјално конструисан феномен, односно значење које је придодато некој локацији“ (Radović 2013, 25; према: Cresswell 2004, 21). Више о политикама простора, као и о конструкцији и функцији места видети: Радовић 2013, 22–30.

³¹ Чесма, уз центар села, представља такође пример преласка јавног простора у (*опште*) *место* (сећања) (уп. Radović 2003, 30–41).

Закључак

Горанска свадба представља један од догађаја у животу појединца и заједнице који је прожет „дубоким симболичким смислом“ (Noga 2006, 40), тако да у самом тренутку одвијања већ представља „антиципиране комеморације“ (*op. cit.*). Гора као простор и свадба као пракса постају *општа места памћења и сећања* тако што су конструисани од стране појединаца и заједнице, а нису *вештачки* створени (од стране власти или неке државне институције, на пример). У питању је друштвена пракса у оквиру које долази до спајања приватне сфере са јавном сфером, као и индивидуалне меморије са колективном. При томе, сећање на свадбу и она сама као вид колективног памћења и сећања не представљају данас *нове начине* који су заменили *старе облике* памћења и сећања (в. Gillis 2006, 185–188, 190). Другим речима, *горанску свадбу* нису створили „нови увјети“ (Gillis 2006, 186). Она је постала облик колективног памћења пре свега због тога што је у питању догађај из приватног живота који се одвија у јавној сфери, који обилује симболима заједнице и у оквиру којег долази до спајања различитих „равни идентитета“ (Asman 2011, 68–71).

Евидентно је да се у личном сећању на свадбу концентришу породично и генерацијско сећање, те да се индивидуално памћење и сећање не могу конституисати и одржати без друштвеног релацијског оквира (в. Assmann 2006, 52). „Субјект памћења и сјећања остаје увијек појединац, али у овисности о 'оквирима' који организирају његово сјећање“ (*op. cit.*). „Другим ријечима: индивидуално памћење неке особе изграђује се кроз њезино судјеловање у комуникацијским процесима.“ (Assmann 2006, 53). Међутим, када је у питању лично сећање на *горанску свадбу*, могу закључити да не постоји само утицај колективног на лично памћење и сећање, већ да постоји и реверзибилан утицај. Уколико колективни модел, као оквир, утиче на садржаје личног сећања, утолико индивидуално сећање – самим тим што је организовано у складу са одређеним колективним оквиром – омогућује да се он репродукује и да траје.

Литература:

- Антонијевић, Драгослав. 1995. „Етнички идентитет Горанаца“. Шарпланинске жупе Гора, Опoље и Средска. Антропогеографско-етнолошке, демографске, социолошке и културолошке карактеристике. Књ. 40/II. Београд: Географски институт „Јован Цвијић“ САНУ. Стр. 76–89.
- Asman, Alaida. 2011. *Duga senka prošlosti*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Assmann, Jan. 2006. „Kultura sjećanja“. Kultura pamćenja i historija (Brkljačić i Prlenda, prir.). Zagreb: Golden marketing-Tehnička knjiga. Str. 45–78.
- Bojм, Suzan. 2005. *Budućnost nostalgije*. Beograd: Geopoetika.
- Brkljačić, Maja i Prlenda, Sandra. 2006. „Zašto pamćenje i sjećanje. Kultura pamćenja i historija (Brkljačić i Prlenda, prir.)“. Zagreb: Golden marketing-Tehnička knjiga. Str. 7–18.
- Gillis, R. John. 2006. „Pamćenje i identitet: povijest jednog odnosa“. Kultura pamćenja i historija (Brkljačić i Prlenda, prir.). Zagreb: Golden marketing-Tehnička knjiga. Str. 169–196.
- Derans, Žan-Arno, Žeslen, Loran. 2011. *Putovanje u zemlju Goranaca. Balkan, početak XXI veka*. Beograd: Medijska knjižara Krug.
- Дивац, Зорица. 1995. „Свадбени обичаји у Средачкој жупи и Гори“. Шарпланинске жупе Гора, Опoље и Средска. Антропогеографско-етнолошке, демографске, социолошке и културолошке карактеристике. Књ. 40/II. Београд: Географски институт „Јован Цвијић“ САНУ. Стр. 195–202.
- Златановић, Сања. 2010. „Трансфер и контратрансфер у етнографским истраживањима“. Гласник Етнографског института САНУ. Књ. LVIII (1). Београд: Етнографски институт САНУ. Стр. 129–139.
- Златановић, Сања. 2011. „Дискурзивно обликовање „других“: српска заједница југоисточног Косова у послератном контексту“. Гласник Етнографског института САНУ. Књ. LIX (2). Београд: Етнографски институт САНУ. Стр. 77–87.
- Златановић, Сања. 2012. „Свадба, традиционални женски костим и идентитетски дискурси српске заједнице југоисточног Косова“. Гласник Етнографског института САНУ. Књ. LX 2012 (2). Београд: Етнографски институт САНУ. Стр. 89–105.
- Kuljić, Todor. 2006. *Kultura sećanja*. Beograd: Čigoja štampa.
- Младеновић, Радивоје. 2001. *Говор Шарпланинске жупе Гора*. Српски дијалектолошки зборник. Књ. XLVIII. Београд.
- Николић, Десанка. 1995. „Етнокултурни стереотипи становника Горе и Средачке жупе“. Шарпланинске жупе Гора, Опoље и Средска, Антропогеографско-етнолошке, демографске, социолошке и културолошке карактеристике. Књ. 40/II. Београд: Географски институт „Јован Цвијић“ САНУ. Стр. 169–174.
- Nora, Pierre. 2006. „Između Pamćenja i Historije. Problematika mjestâ.“ Kultura pamćenja i historija (Brkljačić i Prlenda, prir.). Zagreb: Golden marketing-

- Tehnička knjiga. Str. 21–43.
- Radović, Srđan. 2013. *Grad kao tekst*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Стевановић, Лада. 2009. „Реконструкција сећања, конструкција памћења - Кућа цвећа и Музеј историје Југославије“. Спомен места-историја-сећања. Зборник радова Етнографског института САНУ 26. Београд: Етнографски институт САНУ. Стр. 101–117.
- Тончева, Веселка. 2012. *Nepoznatata Gora*. Софија.
- Хасани, Харун. 2000. „Миграције становништва шарпланинске жупе Гора“. Горанци, Муслимани и Турци у Шарпланинским жупама Србије, Проблеми садашњих услова живота и опстанка. Књ. 50. Београд: Географски институт „Јован Цвијић“ САНУ. Стр. 33–45.
- Hasani, Suzana. 2003. *Etnološke karakteristike Šarplaninske Župe Gora*. Diplomski rad. Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu. Beograd.

Извори:

- Попис становништва, домаћинстава и станова 2011. у Републици Србији. Становништво, Национална припадност. Подаци по општинама и градовима. Београд: Републички завод за статистику.
http://www.praxis.org.rs/images/praxis_downloads/nacionalna%20pripadnost-ethnicity%202.pdf Преузето: 23. 04. 2013.
- <http://studiokrstec.piczo.com/goraslike>, преузето 7. 03. 2013.
- <http://www.stil-rapca.webs.com>, преузето 15. 12. 2012.

Jadranka Đorđević Crnobrnja

“Commonplaces of Memory“ in Personal Memories – the Example of Weddings in Gora

Members of the Gorani community with whom I have spoken talked about the *Gorani wedding ritual* as a marker of the Gorani ethnic community. In other words, they did not present it only as an important event in their own lives, but also as an event which is meaningful for the whole community. I have assumed that if an event is of special significance then the memory of it must occupy a *special place* in individual memory. This encouraged me to analyze personal memories of *Gorani weddings* in this paper.

In the paper I will show which elements contribute to the maintaining of certain contents in individual memory and how *commonplaces* of memory are made within individual memory. At the same time, I will attempt to answer the question of the influence of collective frameworks of remembering in the formation of these *commonplaces*. In this context I consider the question of the relationship between the individual and collective memory and remembrance.

Furthermore, in the paper I will show that *commonplaces of memory* within personal memory are formed under the influence of collective memory, and that the selection of events which will be remembered more intensively than others, as well as the measure in which the retained memories will be near to the collective model depends on the individual's personal (subjective) choice. It is evident that the *Gorani wedding* represents a social practice which is not comprised only of the influence of the collective on the individual memory and remembrance, but that the reverse is also plainly visible. Individual memory, because it is organized in accordance to a certain collective frame of reference enables that frame to last and reproduce.

Key words:

personal (individual) memory and remembrance, collective memory, *commonplaces of memory*, Gora, Gorani wedding.

Милина Ивановић-Баришић

Етнографски институт САНУ, Београд

milina.barisic@ei.sanu.ac.rs

Празнична сећања у Србији од средине 20. века до данас*

Празнична култура сећања у Србији је од средине 20. века до данас прошла кроз неколико фаза. Трансформације које су се догађале у друштву одразиле су се и на државни празнични календар. Празничним сећањима одржава се континуитет друштва са прошлошћу и спречава њено ишчезавање из сећања заједнице. У раду се указује на сећања повезана са празновањем бивше југословенске и садашње српске државе, у периоду од средине 20. века до данас.

Кључне речи:

празници,
празнична
култура, култура
сећања, Србија,
друга половина
20. века.

Сећање покрива све аспекте човечијег живота. Конструкти индивидуалног и колективног памћења упућују на прилично сложен однос искуства заједнице и појединаца према осмишљавању сопствене прошлости. У том смислу, празници, односно догађаји из прошлости, који су издвојени као празнични датуми заједнице, представљају инспиративну тему за сагледавање културе сећања, па самим тиме и односа друштва према сопственој прошлости. У раду ће бити указано на нека издвојена сећања, повезана са празновањем некадашње југословенске и садашње српске државе, у периоду од средине 20. века до данас.

Од окончања сукоба у Другом светском рату, житељи Србије променили су неколико држава, иако су многи провели цео животни век у месту свог рођења.¹ Трансформације које су обележиле развој друштва, почев од 1945. године до данас, одразиле су се на целокупни живот људи. Нестајање старих и стварање нових традиција било је усклађено са друштвеним развојем, али и са потребама структура на власти. У том смислу празници су, за власти држава које су настајале, бивали погодан инструмент да додатно појачају свој легитимитет.

• Рад је настао у оквиру истраживања на пројекту 177028: *Стратегије идентитета: савремена култура и религиозност*, који у целости финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

¹ Становник Србије који је рођен током четрдесетих година 20. века живео је до данас у две Југославије (Социјалистичку Федеративну Републику и Савезну Републику), у Државној заједници Србије и Црне Горе, и у Републици Србији, како гласи садашњи званични назив наше државе.

„Након крупних промена сваки нови режим настоји да учврсти легитимност превладавањем нежељене прошлости и раздвајањем раније власти од њених присталица“ (Куљић 2000: 254).

Послератне промене у државном уређењу у Југославији (1945–1992) одразиле су се на њене званичне називе, али је однос према културном наслеђу био готово увек идентичан.² Важеће законодавство које се бавило празницима прилагођавало се друштвеним и политичким околностима у држави. С обзиром на то да су празници само једна од форми одбацивања старих и стварања нових односа у друштву и успостављања сопствене традиције, није необично то што су се власти одмах по конституисању одлучиле на „свој“ календар државних празника. У складу са успостављеним начелима, владајуће социјалистичке државне структуре тежиле су да превреднују однос према традиционалној култури уопште, па самим тим – и народни празнични календар. Иако у првим послератним годинама није видљива тежња ка маргинализовању празника из народног календара, ипак се током каснијих деценија однос државе, али и народа, према овој врсти наслеђа прилично изменио (уп. Ивановић-Баришић 2007).

У Републици Србији, као делу југословенске државне заједнице до 90-тих година 20. века, у празничној традицији – као битном сегменту народног живота – приметан је институционални уплив структура власти. Културна политика наметнула се као изузетно важна област државног деловања, а посебно у домену валоризовања затечене традиције, која се није уклапала у репрезентативне тежње социјалистичких власти. Стога се већ током пете деценије кренуло у спровођење нове државне политике и преобликовање друштвеног живота, а посебан значај придавао се деловању у сфери културе (в. Đimić 1988). С обзиром на то да је држава Југославија у релативно кратком периоду након конституисања (1945. године) преузела готово попутну контролу друштвеног живота, установљавање новог празничног календара, као вида идентитета нове државе, чини логични наставак вођења културне политике започете још током рата. Новоуспостављеним празницима се не регулише само службено памћење, него и ритам радних и нерадних дана, свакодневни живот заједнице, па самим тим и приватни живот појединца.

У контексту културе сећања, календар државних празника подстиче на размишљање о њиховом садржају, сугеришући посматрачу да су у њему садржани сегменти „заробљене“ прошлости, која се наново сваки пут оживљава прослављањем на одређене датуме током године. С обзиром на чињеницу да су готово све власти на садашњем српском и ранијем југословенском простору установљавале свој празнични календар у релативно кратком року по

² Југославија која је настала на темељима Краљевине Југославије мењала је неколико пута свој назив: Демократска Федеративна Југославија (1943–1946), Федеративна Народна Република Југославија (1946–1963), и Социјалистичка Федеративна Република Југославија (1962–1992); (Enciklopedija 1967: 315–316).

конституисању, стиче се утисак да се тим чином постигао легитимитет државе и власти и конструисао „нови“ идентитет народа. Увид у празнични календар Републике Србије сведочи посматрачу о томе да је избор догађаја којима заједница посвећује сећање био усклађен до деведесетих година прошлог века са „потребама“ бивше југословенске, а у последње две деценије – са „потребама“ садашње српске заједнице.

Једна од функција успостављања календара државног празновања јесте стварање услова за чување конвенционалних „главних прича“ које подстичу стварање заједнице сећања. „У њему су најупадљивији најсветији периоди групе колективне прошлости. Институционализовањем празника, учвршћује се годишњи круг памћења. Празници служе друштвеном усклађивању појединачних памћења, јер свеукупна заједница сећања скреће пажњу на исте тренутке прошлости“ (Кулјић 2006: 172).

Држава користи свој привилегован статус да преко празника усмерава однос сународника према прошлости тако што одлучује коју прошлост треба памтити, па у том смислу издваја догађаје значајне не само за садашњост него и за будућност друштва, иако власти, по правилу, имају своје ограничено трајање. С обзиром на чињеницу да су државе у тренутку конституисања „нове“, код њих се јавља потреба за другачијим традицијама у односу на претходне. Како се показало у неколико махова у последњих седамдесетак година, свака власт стварала је своју културу сећања, што је потврдило чињеницу да се на балканским просторима ретко одржава континуитет (уп. Todorova 1999). У контексту реченог, видљиво је да се у Србији у обликовању празничне културе сећања, од средине прошлог века до данас издвајају време социјализма и време постсоцијализма. У времену социјализма, као база за формирање календара државног празновања послужила је новија прошлост, одн. догађаји из периода од 1941. до 1945. године. За разлику од времена када је Србија била у саставу СФР Југославије, самостална Србија се приликом формирања празничног календара одлучује за догађаје из прве половине 19. века.

Празнични календар једне заједнице „симболички је израз измишљене историје“ (Кулјић 2006: 172) и исказивања односа друштва према прошлости. Празнични дани нису *празни*, већ су испуњени садржајима који метафорично подсећају на одређене сегменте прошлости, а догађања и славља којима су испуњени бивају у функцији повезивања прошлости и садашњости, па самим тим – и спречавања склоности људи ка „заборављању“. Сећање „повезује људе са другим људима тако што као 'симболички свет смисла' ствара заједнички простор искуства, очекивања и делања и кроз своју везујућу и спајајућу снагу подстиче поверење и оријентацију“ (J. Asman 2011: 12).

Празници су позив на комуникацију, сарадњу, сећање међу члановима одређене заједнице; они доприносе уређењу и обликовању стварности, као одувек присутни у друштвеном животу кроз правилно периодично понављање. Истовремено, празници подсећају на нулту тачку почетка, уносе обнављајућу снагу у заједницу – обнављају време и „регенеришу“ друштво; свако њихово

помињање и слављење повезује садашњост са прошлошћу, али и прошлост са садашњошћу и будућношћу. Периодично понављање је у функцији јачања интегритета и структуре колектива. Кроз метафору заједништва људи репрезентују сами себе у оквиру исте групе, али и у односу на друге (в. Лукић Крстановић 2010: 43–53).

Датуми који представљају празнични календар могу се посматрати као низ сећања једне друштвене заједнице везаних за одређени део прошлости, али се могу посматрати и као низ издвојених и „обележених друштвенополитичких важних збивања [у којима су садржане] ’главне приче’ које ствара заједница сећања“ (Кулјић 2006: 173). С друге стране, држава преко календара празника одређује приоритете сећања, улаже напоре да се легитимише, а у одређеним случајевима – и да наметне вредности из прошлости, усмерава политичку социјализацију становништва, па самим тим утиче и на обликовање празничне културе сећања.

„Могућно је разликовати три важне функције годишњица. Прва функција састоји се у поводима за интеракцију и партиципацију. То одговара суштинском значењу годишњица као перформативног облика поновног доношења и реактивирања, с којим је повезана отворена могућност стварања новог и заједничког искуства. Сећање је поновно доношење посредством понављања, тако да је оно што се поновно доноси, или понавља, у крајњој линији понављање сâмо. Другим речима, (...) ствара се јавни и опште приступачни време-простор организованог враћања у прошлост. Понављање има задатак поновног отеловљења, реактивирања, поновног оживљавања“ (А. Asman 2011: 301–302).

Празнични календар југословенске заједнице, чија је дезинтеграција почела током осамдесетих година прошлог века, а чији је део била и Србија, може се посматрати као вид политичке „помоћи“ у успостављању другачијих друштвених вредности у односу на Краљевину Југославију као претходећу јужнословенску заједницу, која је нестала током ратних збивања од 1941. до 1944. године. Пошто су празници социјалистичког времена осмишљени да делују у функцији „социјализације“ друштва, у том смислу се годишње празничне „обнове“ прошлости могу посматрати у функцији боље садашњости и сигурније будућности. С обзиром на то да су углавном створане нове празничне традиције, то је памћења и сећања требало, како би трајала, периодично „подстицати“, јер суштину измишљене традиције представља успостављање одређених друштвених или националних вредности одржавањем, углавном фиктивног, континуитета с прошлошћу (Hobsbom 2002: 6). Познато је да се догађаји за које се не везује неко сећање и чије се памћење у народу не обнавља лагано истискују из тог памћења и временом бивају заборављени као неважан део историјске прошлости заједнице.

„Некада нове традиције могу непосредно да се калеме на старе, некад могу да се измишљају позајмљивањем из богатих складишта званичног ритуала, симболизма и моралног убеђења“ (Исто: 12).

О друштвено-политичком усклађивању појединачног памћења говоримо онда када се створи ситуација да истога дана цела *заједница памћења* усмерава пажњу на исти моменат историјске прошлости, али преко усклађеног и „у корак дотераног“ памћења (в. Zerubavel 2003), тако да је употреба празника у том смислу врло корисна, јер су они и установљени у функцији колективног памћења и/или сећања.³ Тако, када се погледа званични празнични календар у Србији током последњих седам деценија, приметно је да је он углавном повезан са местима и догађајима који завређују сећање, а по мишљењу групе меродавних експерата за доношење таквих одлука. Заједно са званичним (државним) календаром празника у Србији, истовремено је, до дубоко у 20. век, опстајао и народни календар који социјалистичка власт није подржавала за свога мандата, осим у једном релативно кратком временском периоду по окончању Другог светског рата.

Од 1945. године до садашњег времена, празнични живот у Србији прошао је кроз неколико фаза: а) период доминације празника на нивоу државе СФР Југославије; б) период обнове тзв. традиционалних празника, односно празника из народног календара, уз истовремено маргинализовање, али не и потпуно укидање празника југословенске државе у времену Савезне Републике Југославије; в) период увођења нових државних празника, значајних за српску историју и српски народ, а које је одобрила владајућа елита Републике Србије, уз истовремено „гашење“ одређених празника из претходног периода (Дан Републике, нпр.). Заједничко за социјалистичку и постсоцијалистичку власт јесте сличан однос према прошлости коју су стварали претходници и тежња ка њеном потирању, са циљем стварања „сопствених“ традиција. Разлике се, такође, испољавају и у датумима одређеним за државне празнике, па самим тим и у схватањима онога што представља садржај празничне културе сећања.

У складу са функционисањем јужнословенске друштвене заједнице до 90-тих година прошлог века, празнични живот у Србији одвијао се у оквирима два календара: а) народног – са претежно наслеђеним традиционалним обрасцем прослављања празника у оквиру породице, и б) државног – са празницима установљеним у првих неколико година након Другог светског рата.

Потреба да се друштвени преображај који је дошао са социјалистичком револуцијом што трајније меморише у свести грађана јавила се још током народноослободилачког рата (1941–1945. г). У прво време, недуго по конституисању државе, циљ празничних светковина био је да се обележе победа или значајан догађај из ратног периода.

„Касније су се почели прослављати догађаји револуционарне прошлости или колективно присећање и призивање те прошлости у целини. Основна намера

³ Можда је то био главни мото да се за поједине празничне датуме вежу почети различитих фестивала – филмски фестивали, на пример, у Хрватској (Пула) и у Србији (Сопот).

је била да се на нивоу глобалне друштвене заједнице успостави континуитет с минулим револуционарним преображајима како би се у домену свести учврстило сазнање о револуцији и њеном континуитету“ (Ђокић 1986: 221).

У склопу друштвеног развоја и потреба које из њега произилазе, у постреволуционарном раздобљу организују се различите прославе и свечана обележавања годишњица, са циљем подстицања општепразничног расположења. Приметно је да се из нових свечаности готово у потпуности изостављају традиционални садржаји. Како се испоставило, социјалистичке прославе нису „трпеле“ сакралне елементе „који би навели на помисао да су се у те нове празнике, у било ком виду и степену, укључили магијски, митски и религијски елементи“ (Исти: 221).

Кроз манифестације општег карактера, у које је укључивано читаво друштво, подстицано је хомогенизовање југословенске друштвене заједнице, која се „током Народноослободилачког рата довољно учврстила, али којој је у постреволуционарном раздобљу ваљало придодати још једну димензију која би прожела друштвену свест и продрла дубоко у психу појединца. Утврђени су празници који су најчешће били везани за чин победе и на разноврсне начине су је славили“ (Исти: 222).

Сврха именовања празника у југословенској социјалистичкој држави било је слављење и величање устанка, победе, друштвеног уређења, успостављање нових класних и националних односа. Празници су виђени као могућност спровођења контроле над друштвеном заједницом, као свима прихватљив образац понашања. У првим деценијама по државном конституисању, иконографија празника била је испуњена подсећањем на заслуге појединаца у изградњи земље, да би временом – са показивањем знакова друштвене, политичке и економске кризе – празници губили идеолошке ознаке и постајали дани ослобођења од радних обавеза. Са појачавањем свеопште друштвене кризе и међунационалних подела, истакнуте заставе и затворене продавнице биле су једине манифестације празника.

У времену социјализма празници су били следећег типа: а) новоформирани (Дан Републике, Дан борца, Дан младости, Дан устанка у Србији), б) преузети из празничног календара међународне заједнице (Дан жена и Празник рада), в) постојећи у претходној држави Краљевине Југославији, али им се давало на значају у послератном времену (Нова година).

Као и у другим југословенским републикама, тако је и у српском празничном календару било празника са сврхом подсећања на важније датуме из историје народноослободилачког покрета државе или појединих њених градова (дани устанка, дани ослобођења градова и сл.). Ови празници, међутим, нису значајно утицали на ритам свакодневице код становништва. У календару празновања постојали су, такође, празници који су званично били радни дани, али њихови садржаји, односно догађаји који су у те дане организовани, чинили су их углавном нерадним. Из корпуса празника социјалистичког периода, Дан Републике, Дан младости, Празник рада и Дан жена издвајају се садржајем празновања и односом шире заједнице према њима.

Д а н Р е п у б л и к е (29. новембар) празнован је као сећање на дан када је у Јајцу⁴ одржано заседање Антифашистичког већа народног ослобођења Југославије (АВНОЈ), дан када је укинута краљевина и проглашена република. Заседање АВНОЈ-а, у контексту културе сећања, јесте време раскида са дотадашњом прошлошћу и успостављање неке врсте нулте тачке, оне од које почиње „ново рачунање времена“ за нову државу, па тако и нова култура сећања за народ који је чини.

Старије становнике празник је требало да подсећа на почетак нове епохе и ново стварање у држави обликованој по „мери народа“ који су је сачињавали, а за најмлађе је датум био значајан због празничне манифестације која се пред празник догађала – пријем у пионирску организацију. Уочи Дана Републике приређивана је свечаност за најмлађе, која се може посматрати и као иницијацијски обред увођења у ред пуноправних чланова друштва. Полазак у школу уистину је, мање или више, жељен чин и у појединачном је сећању повезан са периодом одрастања и правог детињства, али и са почетком живота испуњеног обавезама.

„Један од најважнијих преломних тренутака у животу појединца свакако је полазак у школу. Овај догађај се код нас обележава[о] пригодним свечаностима како у самој школи, тако и у породици детета. Убрзо за овом следи друга, већа свечаност – 29. новембра, на Дан Републике, сви прваци постају чланови Савеза пионира Југославије. У кратком року дете тако, од неодговорног члана заједнице најпре постаје ученик, (...) а потом ова улога добија још једну димензију – ученик првак постаје пионир“ (Малешевић 1984: 74).

Д а н м л а д о с т и (25. мај) је током неколико деценија после Другог светског рата био празник посвећен младима и, истовремено, дан прослављања рођендана председника државе. Најважнији празнични догађај тога дана био је слет (гимнастичка приредба). На крају гимнастичке приредбе, председнику државе дариван је рођендански поклон – штафета. Штафетна палица, као порука младости, требало је да симболизује живот, младост, надања, добре жеље народа, јединство, напредак.

Све до 1989. године, током пролећа је, по „савезном“ плану, „трчала“ штафета. Пут штафете и пратеће догађаје организовале су одређене структуре власти. На свом унапред одређеном путу „трчања“, штафета је требало да прође кроз више различитих места и градова. Пут штафете завршавао се у Београду, на дан Титовог рођендана – 25. маја. Долазак штафете у одређено место обично се јавно прослављао уз говоре и свечану предају, „а најсвечанији митинг са спортским слетом одржавао се у присутности Тита и целе номенклатуре“ (Rihtman-Auguštin 2000: 107), па је прослава у том смислу „функционисала на

⁴ Током Другог светског рата, у Јајцу је 1943. године одржано Друго заседање АВНОЈ-а, када су постављени темељи будућој држави – Социјалистичкој Федеративној Републици Југославији. Дејтонским споразумом из 1995. године Јајце је остало у саставу Федерације Босне и Херцеговине.

два начина: један је организационо-бирокуратско дизајнирање спектакла, а други је сценско-извођачки дискурс“ (Лукић Крстановић 2010: 117).

Празник посвећен младости и најважнијем човеку у тадашњој власти представља пример напора да се на симболичан начин уједини неколико генерација младих људи кроз припреме и завршну манифестацију – слет, као препознатљиво обележје празника и оданости човеку који је требало да оличава јединство народа. Осим што је представљала симбол жеља и надања, штафета је била симбол идеолошке, али и међунационалне интеграције младих на простору читаве државне заједнице.

П р а з н и к р а д а (1. мај) је преузет из међународног празничног календара. Са обележавањем Првог маја започето је у периоду између два светска рата, у организацији Комунистичке партије. Организоване првомајске прославе биле су прилика за подсећање на успехе радничке класе у периоду између два празника. Празновање Првог маја је заправо сећање на међународну борбу радника за њихова права. У првим послератним годинама празник је представљао „традиционални раднички празник рада, [који је] по свом садржају, био у знаку победе над непријатељем“ (Ђокић 1986: 222) у Другом светском рату. Пошто је по ослобођењу прерастао у државни празник, у првомајским прославама учествује већи број људи, организују се првомајска такмичења у производњи, деле се награде херојима рада, приређују се бројне културно-забавне манифестације. Од краја педесетих година прошлог века „званични тон првомајских манифестација [свео се] на најмању меру“ (Шарчевић 1990: 94).

Празник посвећен раду временом је доживљавао различите трансформације, што је на неки начин бивало и одраз промена које су се догађале у друштву. Кроз „развојни“ пут првомајског празновања може се пратити преображај празника од времена када се славила борба радничке класе за своја права у празник који подразумева да се тога дана не обављају послови у државном и приватном сектору.

„Увид у његову историју [на нашим просторима: М. Ивановић-Баришић] показује да се 'овај раднички дан' развијао у правцу постепеног напуштања своје борбене садржине у корист јачања 'експлицитног симболизма' да би у најновије време изгубио и велики део симболичке повезаности са идејама које су га афирмисале и претворио се у дан (плаћеног) одмора“ (Шарчевић 1990: 71).

Д а н ж е н а (8. март) је празник који у својој историји обележавања у бившој југословенској државној заједници, иако посвећен женама као „нежнијем“ полу, није званично био државни празник и нерадни дан. Током целокупног времена трајања социјализма, овај празник се славио са различитим интензитетом и уз променљиве политичке нагласке. Најбољи статус је имао у првим послератним годинама, када је представљао сећање на заједничку борбу и допринос жена успостављању нових друштвених вредности (више: Rihtman-Augustin 2000: 121–139).

„Међу празницима политичког карактера вероватно нема масовнијег и веселијег од Осмог марта – Дана жена. У празничну јурњаву око куповине

поклон, слања честитки, припремања пригодних говора о равноправности, укључени су практично сви – од деце у вртићима до трговаца и угоститеља, свако са својим добрим разлогом: да се обрадује мама, одговори захтеву наставника, стекне материјална добит или политички поен. (...) Ни село, које се по правилу дуго опире сваком 'измишљеном', неспонтаном обичају – овоме није одолело. Не, додуше због повода којим се одржава, већ због потребе за празновањем и прослављањем“ (Malešević 2007: 41).

Иако замишљен као симбол родне равноправности, Осми март се релативно брзо „изродио“ у неку врсту дана цвећа и сећања посвећеног мајкама и бакама, а понајмање је остао посвећен, у пуном смислу те синтагме, равноправности жена. Прославе организоване у фирмама више су подсећале на некадашње „карневалске“ свечаности него на дан посвећен родној равноправности и доприносу жена тој равноправности.

У празнични календар који је у Србији у употреби након 2000. године уклопљени су важни датуми из српске историје, међународне традиције, као и празници из традиционалног и религијског календара. Стога је у празничном календару који се данас примењује у Србији видљиво преплитање празника који представљају подсећање на догађаје из прве половине 19. века, оних који су претходили формирању српске државе, и верских празника чији корени сежу у далеку (митску) прошлост. Према закону о празницима,⁵ у Србији се данас празнују: Дан државности, први дан Божића, Велики петак и други дан Васкрса, Празник рада, Нова година. Празници као што су Дан духовности (Свети Сава) и спомен на Косовску битку (Видовдан) званично су државни празници, али се празнују радно. За тему овога рада су од значаја Дан државности и Видовдан, па ће једино ови празници бити издвојени.

За разлику од времена социјализма, када је нултом тачком почетка у Србији сматрана народнослободилачка борба током Другог светског рата, па су и празници били укоревени у догађајима овога периода, за садашњи празнични календар је од значаја сећање на време борбе за ослобођење од турске окупације. Истовремено се утемељење за нову празничну традицију тражи и у народној религији, која је током протеклих векова утопљена у хришћански календар. Увидом у празнични календар уочава се да су религијски празници у социјалистичком времену били подређени секуларном – званичном државном календару празника, док су, међутим, у садашњем празничном календару секуларни државни празници подређени религијским.

⁵ Закон о државним и другим празницима у Републици Србији из 2001. и допуне истог из 2007. и 2011. године: www.propisi.com/zakon-o-drzavnim-i-drugim-praznicima-u-republici-srbiji-html/.

Д а н д р ж а в н о с т и се празнује на православни празник Сретење (15. фебруар).⁶ Овај дан се као државни празник слави од 2001. године и представља најзначајнији датум новог празничног календара „нове“ Републике Србије. Празнује се у спомен на дан када је на народном збору у Орашцу (1804. године) донета одлука о покретању народног устанка. Осим започињања Првог српског устанка, празник Сретење⁷ је и дан када је у Крагујевцу 1835. године потврђен први Устав Књажевства Србије (Milosavljević 2012: 999–1015). Утемељивачи празничног календара после 2000. године свакако су желели да кроз одабране датуме из српске историје иницирају код народа памћење и стварање културе сећања која валоризује датуме значајне за стварање српске државе. Дакле, празник Сретење би требало да подстиче сећање на период „српске револуције“ која је трајала од 1804. до 1835. године, а може се посматрати и као период обнављања српске државности која је прекинута турским освајањима.

Дан спомена на Косовску битку (28. јун), у народу познатији као Видовдан, посвећен је сећању на косовске јунаке. Празник има значајно место у историјском памћењу и сећању српског народа – као симбол вековног стремљења ка бољем и племенитијем животу.

„Много је примера годишње политичке комеморације у оквиру које се историја трансформише у мит. Српски јунаци који су 1389. године пали на Косову пољу уписани су именом у календар светаца и сваке године су били предмет комеморације унутар циклуса годишњих доба и црквених свечаности. Као што годишња доба образују матрицу за религијске свечаности, тако религијске свечаности образују матрицу за политичке годишњице чији углед расте захваљујући аури сакралног календарског времена“ (А. Asman 2011: 301).

Косовска битка је догађај који је у колективном сећању народа задржан до скорашњег времена као симбол отпора освајачу, симбол опстанка и очувања националног бића. У народној традицији је Косовска битка дуго фигурирала као преломни историјски догађај који се везује за изгубљену слободу и саможртвовање. То је резултирало тиме да је, у вишевековном народном истрајавању на очувању сопственог идентитета, сукоб са Турцима у народној свести задобио митску димензију.

Празничне светковине представљају једно од најмоћнијих средстава изражавања и уобличавања „политике владања“, јер се политичке поруке кроз одређене садржаје преносе на директан начин. Чином учешћа у празничном догађају, учесницима се пружа илузија да учествују у доношењу политичких одлука, као и вера да утичу на ток и стварање историје. Због њиховог дејства на масе, готово да нема политичког система који, на неки себи својствен начин, неће

⁶ О мотивима и дилемама у вези са увођењем Сретења као државног празника: Ковач 2011.

⁷ Код неких истраживача празновање Сретења изазива дилему у вези са тим шта се тога дана празнује; више: Milosavljević 2012: 999–1015.

у датом тренутку искористити њихове симболичке или практичне могућности.

Празничне „светковине су ’метафоре’ у којима су симболички кондензоване политичке поруке. У њима је могуће ’прочитати’ друштвенополитичку збиљу, основне принципе и постулате идеологије, констелацију власти и њен поглед на свет. Међутим, оне су и једно од најдраматичнијих и најмоћнијих средстава обликовања мњења, ставова и веровања, па су тако не само пратилац политичког живота, већ учесник у самој политичкој акцији“ (Ђорђевић 1997: 8).

У бившој јужнословенској заједници, као државни празници одређени су датуми за које се веровало да су репрезентативни за новоуспостављену заједницу оних народа који су је сачињавали у периоду после 1945. године, али и да ће постати одредница друштвеног живота у долазећем времену. Међутим, како се испоставило, време и догађаји учинили су да много тога замишљеног остане у домену жеља. „Празнична сцена“ од окончања Другог светског рата и формирања државе СФР Југославије релативно је стабилна у првих двадесетак година. Међутим, дезинтеграција државе подстиче њено узбуњавање током осамдесетих и деведесетих година прошлог века, па и након 2000. године.

Пример празновања у Србији показује да на просторима Балкана не постоји *трајно* време у смислу *празног* времена, односно – времена у коме нема догађаја од значаја за памћење и каснија сећања. Како нас историја учи, балкански простор је у сталним превирањима, те је тако овдашњим празницима примерен епитет променљивости као одреднице друштвеног сећања. „Променљивост прошлости“ учинила је да догађаји легитимни за једно време већ у следећој епохи друштвеног развоја постану оптерећење које заједницу успорава у развоју и интеграцијама.

С обзиром на промене које су се догодиле у друштву од 1945. године до данас, мењала се друштвена реалност, па тако и културни и празнични садржаји. Могло би се рећи да су празници увођени „славно“, али су готово сви окончали „неславно“. Можда је главни узрок таквог стања садржан у чињеници да празници нису били довољно дуго део друштвеног и културног живота, да је недостајало време да се они укорене, али и у чињеници да су без утемељења у дуготрајном искуству народа, чиме би додатно било подстакнуто запамћивање њих самих и сегмената њиховог садржаја, па би самим тим и подстицано сећање било прихватљивије за уграђивање у традицију културне заједнице.

Литература:

- Ивановић-Баришић, Милина. 2007. *Календарски празници и обичаји у подавалским селима*. Посебна издања, књ. 59. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Ковач, Сенка. 2011. *Сретење: нови државни празник у јавном дискурсу*. Етнолошка библиотека, књ. 59. Београд: Српски генеалогски центар: Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета.

- Куљић, Тодор. 2000. „Превладавање прошлости – идејна страна“. *Годишњак за друштвену теорију*. год. VII, св. 2-3. Београд: 251–280.
- Лукић Крстановић, Мирослава. 2010. *Спектакли XX века. Музика и моћ*. Посебна издања, књ. 72. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Малешевић, Мирослава. 1984. „Пријем у пионирску организацију“. *Етнолошке свеске V*. Београд: 73–81.
- Шарчевић, Предраг. 1990. „Првوماјске прославе у Београду (1893–1988) – празник и политика“. *Токови*, бр. 1. Београд: Институт за Новију историју Србије: 71–108.
- A. Asman 2011: Alaida Asman. *Duga senka prošlosti: kultura sećanja i politika povesti*. Biblioteka XX vek. Beograd.
- J. Asman 2011: Jan Asman. *Kultura pamćenja: pismo sećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama*. Beograd: Prosveta.
- Dimić, Ljubodrag. 1988. *Agitprop kultura: agitpropovska faza kulturne politike u Srbiji: 1945–1952*. Beograd: Rad.
- Đokić, Radoslav. 1986. „Ka prazničnoj kulturi“. *Kultura: časopis za teoriju i sociologiju kulture i kulturnu politiku*, br. 73-74-75. Beograd: Zavod za proučavanje kulturnog razvitka: 221–232.
- Dorđević, Jelena. 1997. *Političke svetkovine i rituali*. Beograd.
- Enciklopedija 1967: *Enciklopedija Leksikografskog zavoda*, knj. 3. Zagreb: Jugoslavenski Leksikografski zavod: 315–316.
- Hobsbom, Eric. 2002. „Kako se tradicije izmišljaju“. U: Erik Hobsbaum, Terens Rejndžer (ur.), *Izmišljanje tradicije*. Beograd: XX vek.
- Kuljić, Todor. 2006. *Kultura sećanja: teorijska objašnjenja upotrebe prošlosti*. Beograd: Čigoja.
- Malešević, Miroslava. 2007. „Osmi mart – od ideologije do demagogije“. U: *Žensko*. Beograd: Srpski genealoški centar: 41–72.
- Milosavljević, Srđan. 2012. „Dan državnosti (ili) Sretenje: ideologija vs. hronologija“. *Etnoantropološki problemi*, sv. 4. Beograd: Filozofski fakultet – odeljenje za etnologiju i antropologiju: 999–1015.
- Rihtman-Auguštin, Dunja. 2000. *Metamorfoze socijalističkih praznika*. U: *Ulice moga grada*. Beograd: XX vek: 101–119.
- Todorova, Marija. 1999. *Imaginarni Balkan*. Beogra: XX vek.
- Zerubavel, Eviatar. 2003. „Calendars and History: a comparative study of the social Organization of national memory, fort coming“. In: K. Olick (ed.): *Continuities, conflicts and transformations in national retrospection*. Duke University Press. Durham and London.
- [http://web.fmk.edu.rs/files/blogs/2009-10/MI/Conflictstudies/Eviatar%20Zerubavel%20\(calendars\).pdf](http://web.fmk.edu.rs/files/blogs/2009-10/MI/Conflictstudies/Eviatar%20Zerubavel%20(calendars).pdf) (приступ 7. 10. 2013.)

Извори

Закон о државним празницима:

www.propisi.com/zakon-o-drzavnim-i-drugim-praznicima-u-republici-srbiji-html/
(приступ 10. 10. 2013.)

Milina Ivanović Barišić

Remembering Holidays in Serbia, from the Mid-20th Century until Today

Holiday memories maintain the continuity of a society with the past and help keep the past alive in the memory of the community. The holiday calendar of the Yugoslav and Serbian state in the second half of the 20th century changed with every regime change, which meant that the contents of holiday memories changed along.

The culture of memory in Serbia during socialism served the purpose of “socializing” the society, but also imprinting the achievements of the people’s liberation war into the consciousness of the people. In the holiday culture of memory in Serbia after 2000 political holidays are intertwined as symbols with the newly established tradition of remembering events from the first half of the 19th century, as well as religious holidays with roots in the mythical past.

Key words:

holidays,
holiday culture,
culture of
memory,
Serbia, second
half of the 20th
centurya

Бранко Ђупурдија

Филозофски факултет, Београд

bcupurdi@f.bg.ac.rs

Историјски и друштвени темељи првог Дрежничког прела¹

У раду је реч о првом *Дрежничком прелу* одржаном у Бајмоку 2012. године. Ради се о окупљању и дружењу људи који су пореклом из Дрежнице и околних места, на тремеђи Горског Котара, Хрватског приморја и Лике, и њихових потомака, који су махом рођени у Бајмоку, у Бачкој, али и у другим местима широм Војводине. Показало се да Прело садржи елементе националног, регионалног и културног идентитета, да указује на припадност српском народу и православној вери, на живот на граници Горског котара и Лике, и песме и кола тога краја. Већина елемената Прела представља видљиве показатеље идентитета. Насупрот њима налазе се неки елементи идентитета који нису видљиви на Прелу, али су присутни у свести његових учесника. Ради се о регионалном идентитету, односно о ставовима Дрежничара о регионалној припадности Дрежничког краја. Према једнима, Дрежница припада Горском Котару, према другима – она је самостална област, а према трећима – припада Лици.

Кључне речи:

прело,
становништво,
идентитет,
Дрежница,
Горски Котар,
Лика, Бајмок.

Дрежничко прело

У просторијама Културно-просветног друштва „Јединство-Egyseg“, у Бајмоку је 17. новембра 2012. године, с почетком у 19 часова, одржано прво *Дрежничко прело*. Прелу је присуствовало око 270 људи из Бајмока, Суботице, Сомбора, Куле, Темерина, Новог Сада, Београда, Панчева, Малог Лошиња и других места. Међу гостима је, осим Дрежничара и њихових потомака, било и Јасенчара, Дубраваца и Гомираца, и њихових потомака и других гостију. То је, поред осталог, била прилика да се виде људи који се знају и да се упознају они који се не знају. У културно-уметничком делу програма су учествовали: Женска пјевачка група „Динарке“ из Београда, која је извела шест ојкана и шест

¹ Рад је резултат истраживања на пројекту 177028, који у целини финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије. s

поскочица из Дрежнице, Мушка пјевачка група „Коријени“ из Београда, која је певала две розгалице из Дрежнице и, уз пратњу Петра Мамуле из Панчева и његове тамбурице, десетак бећараца из Дрежнице, и Матица дрежничка и фолклорна секција ветерана КПД „Јединство-Egyseg“ из Бајмока, који су извели сплет од седам народних кола из Дрежнице. Играна су следећа кола: „Коло“ (са ојканом), „Коло“ (са забацивањем, „праћикањем“), „Коло“ („брже коло“, тзв. нијемо коло), „Паун“, „Сељанчица“, „Крушке, јабуке, грожђе“ и „Кукуњешће“. Сва извођења ове вечери била су премијерна, осим народних кола, која су премијерно изведена на 50. међународној смотри фолклора, одржаној 24. јуна 2012. године на Стадиону малих спортова у Бајмоку, са почетком у 20 часова. Водитељ културно-уметничког дела програма био је Зоран Крцић из Бајмока. Након завршетка овог дела програма послужена је вечера, која се састојала од дрежничког варива, сланаца и проје. Вариво или „*гра и купус*“, како су старији Дрежничари раније називали ово омиљено јело, припрема се кувањем пасуља, рибаног киселог купуса, димљеног свињског меса и главице црног лука, а сланци се припремају тако што се огуљен и напола пресечен кромпир кува у сланој води. Госте је, у другом делу програма песмом и музиком забављала Мушка пјевачка група „Коријени“. Она је, поред осталих, певала песме: „Ој ливадо, росна траво“, „Пјевај ми, пјевај, соколе“ и друге песме, за које се зна да су певане у старом крају, пре колонизације у Бајмок. Певане су и оне песме које су наручивали појединци из публике.

Поводом одржавања Прела припремљена је и отворена етнографска изложба „Дрежничке руке: Народне рукотворине и алати Дрежничара“, на којој је, уз радове Дрежничара, изложено и више радова две жене из Јасенка и Дубрава. Учествовало је 17 излагача са 94 предмета. На припреми изложбе је радило више људи. Изложба је била отворена недељу дана, од 11. до 18. новембра 2012. године, у Свечаној сали за венчање Месне канцеларије „Бајмок“, у Бајмоку (Ћупурдија 2012). Осим тога, за Прело је припремљен и најновији број дрежничког часописа (*Годишњак Матице дрежничке: часопис за науку, културу, књижевност и уметност* 6: 138). На Прелу су позвани на сарадњу сви који се баве писањем, цртањем, сликањем, вајањем, фотографисањем, превођењем, или неким другим обликом стваралаштва, да странице поменутог часописа обогате својим радовима. Бригу око одржавања скупа водио је Организациони одбор *Дрежничког прела*, изабран на једном од састанака Председништва Матице дрежничке из Бајмока.

Географски положај Дрежнице

Према Манојлу Маравићу, иако се Дрежница налази између Горског Котара, Хрватског приморја и Лике, она не припада ниједној поменутој области. Било би најједноставније и најприродније да се подручје на коме се налази и Дрежница, а које поједини географи зову Огулинско-плашчанска подгорна удолина или Равњачко-горски појас, зове Поткапелско или Закапелско подручје (Maravić

1982, 11). Милан Радека за овај простор користи назив „*Капелско*“. Он сматра да Горњу крајину чине области: Банија, Кордун, Капелско, Лица, Крбава и Гацка. „Посебан је дио Горње крајине област с обе стране Капеле од Саборског, Јасенице и Плашког с једне стране, и даље преко Огулина до Гомирја и Моравица, – а са друге стране до Јасенка, Дрежнице и Дабра. Капелско је на тај начин прелазно подручје између Горског котара и Лике на југ, а Кордуна на исток“ (Радека 1975, 9). Радован Павић има нешто другачије мишљење. Према њему, Дрежница је прелазно и гранично подручје унутар Горског Котара. „Zbog toga što je Drežnica smještena između užeg područja Gorskog kotara na sjeverozapadu i Like na jugoistoku – moguće je taj široki prijelazni prostor između Rudolfske i Jozefinske ceste nazvati i Drežničkim krajem“ (Pavić 1981, 9). Исти писац за Дрежнички крај користи и назив Великокапелски крај. „Drežnički kraj ima goranske prirodno-zemljopisne značajke: mnogo ima vrhunaca od 1100 do 1500 m; još izrazitije nego u drugim dijelovima Gorskog kotara ističe se tu ulančeno gorje dinarskog smjera pružanja sjeverozapad-jugoistok; u tom su smjeru izdužena gorska bila i udoline, ali nema većih zaravni ni otvorenijih pejzaža, što smanjuje prometnost kraja“. Због овога и других географских одлика, и „zbog velikih visina i krševitosti Drežnički kraj je slabije pristupačan i izoliran“. Зато се у том делу Велика Капела назива и Глувом Капелом (Pavić 1981, 23). „Preovladavajuća goranska značajka tu je visokogorski šumom dobro obrastao krški blok (Gluha Kapela), u kojem su mala izolirana krška proširenja, što je bitna razlika prema Lici, s većim poljima u kršu i većim goletima; i povijest i suvremeni gospodarski život Like je mnogo bujniji. U Drežničkom kraju stanovnici najradije kažu da su Gorani, pa i kuće izgledaju goranski“ (Pavić 1981, 9). Добра страна овог рада је што је у сажетом облику указао на историјске, географске, друштвене и културне разлике између Горског Котара и Лике и што је указао на географску и културну везаност Дрежничког краја за Горски Котар. Оно према чему треба бити опрезан јесте изједначавање Дрежничког краја и Великокапелског краја. Иако дрежничка област припада Великокапелском крају, она је знатно мања од њега. Велика Капела захвата много шире подручје од дрежничке области, а пружа се правцем северозапад–југоисток, некако од Старог Лаза и Мркопља, преко Јасенка и Дрежнице, до Језерана и Модруша, где се на 887 м надморске висине налази превој који је дели од Мале Капеле, која ту почиње и одатле се истим правцем пружа према Лици. У том погледу је за Дрежнички крај прецизнији термин „*Глува Капела*“.

Порекло и развој становништва Дрежнице

Познато је да се прва група српског становништва 1600. године населила у Гомирје, које се тада налазило у Војној крајини.² Радови неких старијих аутора

² Војну крајину је створила Хабсбуршка монархија у XVI веку да би одбранила своје границе од Турака, а значајно ју је проширила и на другачији начин уредила крајем XVII века и у XVIII веку. Њено стварање је започето 1530. године насељавањем Срба у околину Жумберка, у Унутрашњој Аустрији, а на њен каснији развој је пресудно утицало насељавање

су нас доскоро држали у уверењу да се део поменутог српског становништва, које је населило Гомирје, одатле населио у Дрежницу пре 400 година. Према њима, Дрежница је у три наврата насељавана српским становништвом: 1612. године из Гомирја, 1632. године из Цазинске Крајине, од манастира Гомеле, и 1764. године из насеља која су се налазила на Каролинској цести: Смрчеве Пољане, Равне Горе, Старог Лаза, Мркопља и Врбовског (Грбић [1891] 1990, 34, 41, 42, 50). Према новијим истраживањима, први Срби насељени су у огулинско-гомирску област у лето 1600. године, из турске Лике и Крбаве. Насељено је 325 људи, од тога 127 под оружјем. Они су створили насеља у Гомирју, Врбовском и Моравицама, а потом, постепено се ширећи, и у Равној Гори, Мркопљу, Туку, Јасенку и Дрежници. Гомирска српска заједница је на прелазу из XVII у XVIII век, по територији и по броју становника, била једна од „највећих крајишких општина у Карловачком генералату“. Имала је 121 кућу и 1.417 становника. У то време су у Гомирју, Врбовском, Српским Моравицама, Мркопљу, Равној Гори, Туку, Кракару и Дрежници живеле српске породице са следећим презименима: „Бајовић, Боснић (2 породице), Буњенковић (2), Буњевац (2), Вуиновић (5), Вукшић (3), Вукелић (3), Вучинић (9), Докмановић (3), Ивошевић (4), Јакшић (9), Косановић, Ковачевић, Лукић, Мамула (6), Маравић (6), Марковић, Миљановић, Мрвош (3), Мусулин (3), Никић (3), Павловић, Петричић (2), Петровић (5), Радошевић, Радоичић, Радуловић (4), Раиновић (3), Ранић (3), Стјепановић (4), Таталовић (6), Торнић, Трбуховић (13), Хајдиновић (6) и Царевић (2). У прве две деценије XVIII века доселили су се још Комленићи, Матићи и Мишљеновићи у Српске Моравице – Мишљеновићи, Смолановићи и Стојановићи у Гомирје, а Гвозденовићи, Томићи (3), и Зрнићи (3) у Дрежницу“ (Дабић 2000, 75 – 76). Осим 1600. године, гомирско-огулинска област је насељавана српским становништвом и 1605, 1609, 1611, 1639, 1641, 1655, 1686. и 1705. године. Оно је у XVII веку утемељило 29 насеља: Гомирје, Српске Моравице, Врбовско, Мркопаљ, Равну Гору, Јасенак, Кракар, Дрежницу, Тројврх, Оток, Вајин Врх, Царево Поље, Доње Дубраве, Горње Дубраве, Попово Село, Поникве, Муњаву, Витуњ, Хрељин, Кунић, Плашко, Потхум, Међедак, Јању Гору, Латин, Беговац, Блата, Тржић и Јасеницу (Дабић 2000, 77 – 83). Од малопре поменутих презимена српске гомирске заједнице, за три је речено да су насељена у Дрежницу: Гвозденовић, Томић и Зрнић. Познато је да се презиме Гвозденовић није одржало у Дрежници. Осим тога, познато је да је у Дрежницу насељено још осам од поменутих презимена. То су следећа презимена: Боснић, Вукелић, Ивошевић, Косановић, Маравић, Радоичић (Радојчић), Радуловић и Таталовић. Под претпоставком да су сва она већ била присутна у Дрежници на

Срба крајем XVI и у XVII веку у пограничне делове краљевина Хрватске и Славоније, који су тада били пусти. „Тада су створени Карловачки (Хрватска и Приморска крајина) и Варајдински генералат (Славонска крајина), који су до краја Бечког рата (1683-1699), када су Турци потиснути из средње Европе, представљали *antemurale christianitatis*, пошто су спречавали турске провале у *остатке остатака* краљевина Хрватске и Славоније и у Унутрашњу Аустрију“ (Дабић 2000, 3).

прелазу из XVII у XVIII век, недостају још четири презимена за која знамо да су насељена у Дрежници. То су српска презимена: Батинић, Боца, Трбовић и Ћупурдија (Упоредити: Магавић 1982, 14). За једног појединца са презименом Боца се зна да се у XIX веку населио из Кунића у Брезно у Дрежници (Магавић 1982, 31). Пред Други светски рат су у Брезном живеле четири породице са презименом Боца, од којих је највећа имала 16 чланова.³ Презимена Батинић и Ћупурдија помињу се у попису Лике и Крбаве 1712. године (Kaser, Grandits i Gruber 2003, 55, 56, 86, 90, 120, 271, 272). Презиме Батинић, као и Боца, спада у бројно најмање заступљена презимена у Дрежници. Батинићи су живели у селу Вукелићи, и пред Други светски рат је у две куће живело три породице Батинића.⁴ Презимена Трбовић и Ћупурдија су, према властитим сазнањима, пред Други светски рат била презимена средње величине у Дрежници. Појединци са презименом Трбовић живели су у Трбовићима и Кракару (засеоци Којићи и Ковачи, Секулићи и Ћошани), а са презименом Ћупурдија – у Кракару (заселак Ћупићи), где их је било 10 кућа, и на Палицама, где их је било 4 куће, што значи, с обзиром на то да је просечна породица имала око 7 чланова, да их је укупно било око 100 душа.⁵

Према попису који је 1768. године спроведен у Карловачком генералату и у Банији, Дрежница је имала 62 куће. У целој Огулинској регименти, којој је Дрежница припадала, било је тада 1.173 куће и 15.281 душа (Грбић [1891] 1990, 98, 100). По томе се може закључити да је у сваком домаћинству просечно живело 13,02 члана. На основу тога произилази и да је Дрежница имала 807,69 становника. Тридесетак година касније, 1800. године, по званичном попису „броја кућа и народа“, који је обухватио девет протопрезвитерата, слободне градове Карловац, Ријеку и Трст, и окружје манастира Гомирје, коме је Дрежница припадала, Дрежница је имала 82 куће са 1.599 душа, а 1880. године – 204 куће са 3.679 душа (Грбић [1891] 153 –158). На основу ових података се види да је Дрежница у периоду од 1768. до 1800. године нарасла за 20 нових кућа, и да се, уколико је веровати да је 1768. године свако домаћинство просечно имало 13,02 члана, број становника удвостручио до 1800. године, те да је тада у свакој кући просечно живело 19,5 чланова. Исто тако, види се да је у периоду од 1800. до 1880. године Дрежница порасла за 122 куће и 2.080 душа, што значи да је свака кућа 1880. године у просеку имала 18,03 чланова.

Према првом попису становништва, спроведеном у новој југословенској држави 31. јануара 1921. године, општина Дрежница је имала 4.673 становника, од чега, у верском погледу, 4.615 православаца и 58 римокатолика, а у погледу

³ Према једном од некадашњих житеља Брезног – Боца Ћуре Николи, који живи у Бајмоку. Разговор вођен 7. јуна 2013. године у Бајмоку.

⁴ Према саговорницима: Батинић Николе Миле и Боца Ћуре Никола. Разговори вођени 7. јуна 2013. године у Бајмоку.

⁵ Саговорници из Бајмока: Ћупурдија Дмитар (1925 – 2006) и Ћупурдија Милица, девојачко Ивошевић, (1927 –). У току насељавања у Бајмок 1945/46. године, колониистичка породица је у просеку имала 5,68 чланова (Ћупурдија 2010, 243).

матерњег језика – 4.667 Срба или Хрвата, 3 Словенца, 2 Чехословака и 1 Талијана.⁶ Десет година касније, по попису спроведеном 31. марта 1931. године, општина Дрежница је имала 689 кућа, 720 домаћинстава и 4.824 становника, од чега 2.393 припадника мушког пола и 2.431 припадница женског пола.⁷ У верском погледу је било 4.717 православних и 107 римокатолика.⁸ Резултати пописа према матерњем језику објављени су тек 1945. године, али од њих није било неке велике користи, јер су сви становници Дрежнице, њих 4.824, сврстани у једну језичку категорију – српски, хрватски, словеначки, македонски језик.⁹ Пред рат, 1941. године, Дрежница је имала око 6.000 људи.¹⁰ На основу ових података видимо да је раст броја становника мањи у двадесетим него у тридесетим годинама. На то су утицале ратне неприлике, болести и стална иселавања становништва. Иселавања су започела крајем XIX и почетком XX века, када се више Дрежничара одселило у Сједињене Америчке Државе. У периоду између два светска рата насељавали су се у разне крајеве Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, тј. Краљевине Југославије (Славонију, Банат, на Косово и Метохију, у Овче Поље и у друга места), у Сједињене Америчке Државе, Белгију, Француску, и у друге земље. У том периоду из Дрежнице се иселило (као солунски добровољци или по другој основи), према једнима – 260 породица са око 1.500 чланова (Ivošević i Sobolevski 1982, 51 – 52), а према другима – око 260 породица и око 250 појединаца, односно, пошто су домаћинства у просеку имала око 7 чланова – око 2.000 лица (Tomić Vojanov 1982, 623). То значи да би Дрежница, да се ови људи нису одселили и не рачунајући прираштај становништва, пред рат, 1941. године имала око 8.000 људи, ако не и више. Она је у то доба, са 176,27 км², била највећа општина у Огулинском Котару. Имала је око 60 села и заселака, око 6.000 људи, једну цркву, подигнуту 1842. године, и посвећену Рођењу Пресвете Богородице – Малој Госпојини, пет школа: у Центру, Кракару, Брезном, Томићима и Николићима (Упоредити: Maravić 1982, 11 – 13, 38 – 40), и 15 гробаља.¹¹ То је слика Дрежнице у напону њене снаге, у време када она има највећи број људи и насеља, слика становништва које је готово у потпуности српско и које се стално иселава, и насеља чије је просторно ширење достигло свој зенит. То је слика Дрежнице пуне живота, људи од којих се многи

⁶ *Дефинитивни резултати пописа становништва од 31 јануара 1921 год.*, 1932, 272, 273.

⁷ *Definitivni rezultati popisa stanovništva od 31 marta 1931 godine.*, 1937, 90.

⁸ *Definitivni rezultati popisa stanovništva od 31 marta 1931 godine.*, 1938, 90.

⁹ *Demografska statistika, Stanovništvo po veroispovesti i maternjem jeziku po popisu od 31-III-1931 god.*, 1945, 16.

¹⁰ Према Statističkom извештају општине Karlovac, Дрежница је 1938. године имала 5.905 душа. На основу тога се може претпоставити да је пред рат, 1941. године, имала око 6.000 душа, ако не и више. Упоредити: Žuvešić 1972, 271.

¹¹ По једно гробље налази се у Понорцу, Дебелом Лугу, Радојчићима, Јагетићима, Трбовићима, Томићима, Вукелићима, Центру (под Матушом) и Зрнићима, а по два у Брезном, Кракару (са обе стране потока) и Радловићима (старо и ново гробље); према теренским истраживањима која смо са фотографом Шимоном Веребом из Бајмока провели у селима Дрежнице у лето 1988. године.

виде последњи пут, пред рат, страдања и нове сеобе. Ту слику Дрежнице понели су њени становници у својим душама у време када су се насељавали у Бајмок.

Пресељавање становништва из Дрежнице у Бајмок

Као што смо већ поменули, други важан моменат који треба осветлити јесте пресељавање становништва из Дрежнице и околних места у Бачку. У тек створеној Демократској Федеративној Југославији, на основу Закона о аграрној реформи и колонизацији, који је донет 23. августа 1945. године, Горски Котар је одређен да насели северну Бачку. Тако су многи становници Дрежнице, Јасенка, Дубрава, околине Огулина, околине Врбовског и Гомирја колонизовани у Бајмок. Они су на пут кренули 16, а стигли 20. новембра 1945. године. Око месец дана касније њима се придружио још један транспорт колониста, који је кренуо 14, а стигао 17. децембра 1945. године. Напокон је 15. марта 1946. године доспео још један мањи транспорт. У више од сто вагона, колико је тада приспело у Бајмок, дошло је 358 породица са 2.034 душе, од чега из Дрежнице 300 породица са око 1.700 душа. Они су са собом понели оно што им је било најпотребније за живот у новој средини (Ћупурдија 2010, 19 – 21, 241). Били су то дани и месеци сеоба. Народ је у сеобама пренео и начин живота и рада из старог краја, који се често морао прилагођавати новој средини и новом друштву. Пренео је своју породичну и сродничку организацију, одређени ниво технолошког развоја везаног за обраду земље и гајење стоке, домаћу радиност и сечу и обраду дрвета, обављање послова мобом, начин рада и дружење на прелима, висок степен помагања и солидарности са људима у невољи,¹² обичајни систем у коме предњаче *бабине*, *вијенци* и *саране*, прославу Божића, Ускрса и кућних слава (Св. Ѓњатија, Св. Јован, Св. Ђурађ, Св. Никола), и још много тога. По природи ствари, усвојио је и неке новине којих није било у старом крају, као што је, рецимо, гајење винове лозе и другог воћа на песку, у Горњем Таванкуту. У старом крају су путовали у Приморје да би продали *гра*, купус, *крумпир* и дрва, а купили вино, со, смокве,

¹² Још крајем педесетих и почетком шездесетих година прошлога века, међу Дрежничарима у Бајмоку, када многи од њих још нису били у радном односу и нису имали готов динар, владала је следећа пракса. Када појединца и његову породицу задеси нека невоља од чијег решења зависи њихова егзистенција, када угине во, крава, коњ, деси се неко оштећење куће и слично, човек који је у невољи, са још једним човеком – комшијом, пријатељем или рођаком, упрегне коње и запрежним колима обилази дрежничке куће у насељу. У свакој кући затражи једну, две или више корпи кукуруза у клипу, колико ко може дати. Човек који је оштећен потом прода кукуруз и за добијене паре намири штету коју има. Ова се пракса може посматрати на три нивоа. На првом, личном нивоу – лице које је оштећено надокнадило је своју штету. На другом, социјалном нивоу – реаговали су припадници заједнице, села, Дрежничари. Заједница је спремна да заштити сваког појединца који се нађе у невољи, јер се то сутра може догодити неком другом, у крајњој линији – сваком од њих. На тај начин сви припадници заједнице се одржавају у стању да могу, колико-толико, нормално живети и бити од користи себи, својој породици и локалној заједници. Тако се одржава социјална равнотежа у заједници. На трећем и најопштијем – филозофском нивоу, ова пракса отвара питање добра у човеку, његове спремности да даје и да помаже другима.

рибу, поготово бакалар за Божић и друге потрепштине, а у новом крају су, све до средине седамдесетих година XX века, обделавали винограде у Горњем Таванкуту и производило вино у Бајмоку за властите потребе. Винову лозу данас углавном гаје у оквиру својих окућница у Бајмоку и околини, на земљи црници. Исконски, вишевековни занат Дрежничара – сеча, обрада и киријање дрвета и дрвене грађе, још једно се време одржавао у новом крају, одакле се путовало у многе друге крајеве земље где су се њиме бавили, да би постепено замро.¹³ Данас Дрежничаре у Бајмоку на дрво из њиховог старог краја подсећају *љешници*, *јеле* и *смокве* у двориштима њихових кућа, прва награда на томболи *Кракарске вечери*, кубик дрва, и скулптуре од дрвете које истрајно *ћеља* један од њих, Никола Р. Ивошевић – Нина Бикић.

Када је реч о значајним датумима из живота Дрежничара у новој средини, треба поменути да се ове године навршило 40 година од одржавања првог кракарског прела – *Кракарске вечере*, односно *Кракарске вечери*.¹⁴ У периоду од 1972. до 2012. године оно се одржавало у ресторанима: „Клуб“, „Полет“, „Задруга“, „Корзо“, „Стадион“, КПД „Јединство-Egyseg“ и „Вожд“. Све до организовања првог *Дрежничког прела* то је био једини већи, званични и уобичајени скуп једног дела Дрежничара у Бајмоку.¹⁵ Установљавање кракарског прела на свој начин сведочи да су прела која су се одржавала у дрежничким кућама у Бајмоку полако замирала крајем шездесетих и почетком седамдесетих година прошлога века и да се јавила потреба за њиховом новом организацијом. Таква потреба је постојала и када је у питању свеопште дрежничко прело, о

¹³ О сечи, обради и кирајању дрвета и дрвене грађе, и о тишлерском и коларском умећу Дрежничара могла би се написати посебна студија. Као једна мала илустрација њиховог односа према овом занату могу да послуже следеће речи: „Za vrijeme Austro-ugarske Drežničani su odlazili na šumske radove u Bosnu i u Mađarsku. Nekada su u Americi najpoznatiji šumski radnici bili doseljenici iz Švedske. Kad su tamo stigli Drežničani, oni su skoro dvostruko nadmašili švedske radne norme i zato su ih Švedani zamrzili. Jasno, radili su 12 do 14 sati dnevno. Ovo su pričali naši iseljenici koji su dugo godina živjeli u Americi“ (Maravić 1982, 36).

¹⁴ Претходно је речено да је Кракар насељен и формиран у XVII веку. Познато је да су у то време војне власти понекад биле у ситуацији да одустану од насељавања неких делова крајишке територије, јер су сматрале да би култивисање земљишта трајало неколико година и да би досељенике за то време требало помагати храном, нарочито житарицама: „Тако се, на пример, 1658. године одустало од насељавања Кракара у гомирском атару, па је он насељен неколико деценија касније, постепеним ширењем српских досељеника из Гомирја, Моравица и Врбовског“ (Дабић 2000, 144). Иначе, засада први познати помен Кракара потиче из 1486. године, када је припадао модрушком властелинству. Из тог времена постоји и један штурпи опис Кракара: „Krakar, priedjel sa više kuća u kotlinah duboko u gori prema Bieljoj lasici i Bituraju više Drežnice... Sela, što su navedena pod Krakarom, raztresena su bila po dolinah i oplazih gorja iza Velike Kapele oko Drežnice, Jasenka i Potoka“ (Lopašić 1997, 69 – 72).

¹⁵ Овде не рачунамо неколико пригодних прослава одржаних поводом 55, 60. и 65. годишњице колонизације из Дрежнице и других места Горског Котара у Бајмоку. Преглед одржавања *Кракарске вечере* и *Кракарске вечери* дат је на основу властите хронике. Саговорници: Ивошевић Владимир, Ивошевић Ј. Гојко, Ивошевић М. Гојко-Роговић, Ивошевић Г. Горан, Косановић Момир, Маравић Р. Недељко, Радојчић Дмитар, Трбовић Ђ. Миле, Ћупурдија Симо.

чему су поједини Дрежничари водили разговоре још крајем осамдесетих и почетком деведесетих година прошлог века, али оно није одмах узело маха, јер га је у извесној мери замењивало кракарско прело. Напокон је на *Кракарској вечери*, одржаној 6. марта 1999. године, у ресторану „Полет“, састављен и саопштен иницијални организациони одбор за одржавање прве дрежничке вечери (Ћупурдија 2000, 58, 67)¹⁶, али је напад НАТО снага на Југославију који је ускоро уследио, те последице које је он произвео, као што видимо, за дужи низ година одложио реализацију ове идеје.

О идентитету Дрежничког прела

Дрежничким прелом обележено је 67 година од колонизације становништва из Дрежнице и околних места у Бајмок. Истовремено са њим је, како то предвиђају правила о раду Матице дрежничке, која је организовала Прело, обележен и дан свих дрежничких сеоба, почев од момента кад је српско становништво почело 1600. године и касније насељавати огулинско-гомирску област и Дрежнички крај.¹⁷ Прело садржи елементе националног, регионалног и културног идентитета, указује на припадност српском народу и православној вери, на живот на граници Горског Котара и Лике, и песме и кола тога краја. Сви ти елементи идентитета су мање или више видљиви. Њих можемо означити као објективне показатеље идентитета. Али неки елементи идентитета су упитни и нису видљиви на Прелу, мада су присутни у свести његових учесника. Ради се о ставовима Дрежничара о регионалној припадности Дрежничког краја. Према једнима, Дрежнички крај је историјски, географски, културно и административно везан за Горски Котар. Зато су се становници Дрежнице у периоду између два светска рата држали као Горани. Као такви су и насељени у Бајмок. Ово становиште заступају неки најстарији Дрежничари, а и нормативна акта, која

¹⁶ Колико се сећамо, у саставу овог одбора су, поред осталих, били Батинић Миле, Радловић Миле Палентар и Ћупурдија Бранко.

¹⁷ У свести појединих, рекли бисмо, обавештенијих Дрежничара на основу неких језичких црта (тзв. меко *ш*, одуство гласова *х* и *ф* и других елемената културе) уврежило се мишљење да њихови преци потичу старином из Црне Горе и Херцеговине. У прилог томе иду истраживања миграција Марија Петрића, који истиче да је почетак турске инвазије на Балкан обележен померањем становништва према западним крајевима, у Србију, преко Саве, и дубоко у Босну. На основу топономастичких, патронимичких и других показатеља, он је показао да су постојала два правца кретања сточарског, старобалканског, тзв. влашког и српског становништва из Црне Горе: један је ишао преко источних и централних делова Босне, одакле се проширио по западној и северозападној Босни, а други је ишао преко Херцеговине и Далмације, да би у Босну ушао са југозапада (Petrić 1963, 7). Ова насељавања српског становништва из црногорских и источнохерцеговачких крајева, преко Херцеговине и Далмације до западне Босне, наставила су се и у XV и XVI веку, са даљим турским надирањем. „Sudbina jednog dijela ovog stanovništva koje je prebjeglo u Hrvatsku i Ugarsku odvijala se od tada u okviru austrijske kolonizacije i strateške politike, pandanu turske kolonizacije graničnih područja. Na taj način, i s jedne i s druge strane tzv. Vojne granice, frontirano je stanovništvo uglavnom istog etničkog sastava i porijekla“ (Petrić 1963, 8).

су регулисала колонизацију Дрежничара у Бајмок, говоре томе у прилог. Према другима, који су најмалобројнији, Дрежница је посебан и самодовољан крај, који не припада никоме. Људи из овог краја су Дрежничари. Према трећима, међу које спадају неки старији појединци и млађи нараштаји, рођени углавном у Бајмоку, Дрежница припада Лици. Они себе сматрају Личанима. Овакво схватање се углавном показало као последица дисконтинуитета између схватања старије и млађе генерације, родитеља и деце, као последица рата и, посебно, пресељавања и живота у новој средини, што је пореметило многе дотадашње вредности, те, изгледа, као последица схватања затеченог српског, буњевачког, хрватског и мађарског становништва о регионалном идентитету колониста из Дрежнице и околине. Овај процес најбоље илуструје став појединих старијих Дрежничара у Бајмоку, који сматрају да су у старом крају били Горани, а да су у новом крају – Личани. (*Тамо смо били Горани, ође смо Личани*). Овде се отвара једно питање за будућа шира истраживања ове проблематике. Питање је због чега се Дрежничари идентификују и са Ликом, упркос чињеници да Дрежница не припада Лици и да се географски, историјски и културно разликује од ње. Притом треба имати у виду и једну објективну чињеницу, која може да делује отежавајуће када треба заузети став о властитој регионалној припадности, а то је живот на граници, која притом није видљива и званична, као, на пример, државна граница, јер се најјугозападнија дрежничка села – Николићи, Папежи и, посебно, Радловићи, надовезују на најсевероисточнија личка села – на Шкалић и Горњи брињски крај, о чему има доста трагова у фолклорној грађи из Дрежнице.

Закључак

Први разговори о потреби одржавања *Дрежничког прела* вођени су у Бајмоку крајем осамдесетих и почетком деведесетих година прошлог века, а први организациони одбор за одржавање првог *Дрежничког прела* изабран је на *Кракарској вечери*, одржаној 6. марта 1999. године у ресторану „Полег“, али оно није реализовано због рата који је ускоро избио, да би прво *Дрежничко прело* било одржано 17. новембра 2012. године, у просторијама КПД „Јединство-Еgyseg“. Прело је одржано поводом 67. годишњице колонизације становништва из Дрежнице и околних места у Бајмок, а са њим је обележен и дан свих дрежничких сеоба, почев од момента када се српско становништво почело 1600. године и касније насељавати у Огулинско-гомирску област и Дрежнички крај. Прело садржи елементе националног, регионалног и културног идентита, указује на припадност српском народу и православној вери, на живот на граници Горског Котара и Лике, и песме и кола тога краја. Сви поменути елементи Прела су мање или више видљиви показатељи идентитета. Насупрот њима налазе се неки елементи идентитета који нису видљиви на Прелу, али су присутни у свести његових учесника. Ради се о регионалном идентитету, односно о ставовима Дрежничара о регионалној припадности Дрежничког краја. Према једнима, Дрежница припада Горском Котару. Они себе сматрају

Дрежничарима и Горанима. Према другима, Дрежница је посебна самостална област. Они себе сматрају Дрежничарима. Према трећима, Дрежница припада Лици. Они себе сматрају Дрежничарима и Личанима. Ово схватање је добило на интензитету са пресељавањем у Бајмок. Очигледно је, судећи према реченом, да овој проблематици треба посветити посебна, шира истраживања.

Извори и литература

Усмени извори

Саговорници из Бајмока: Батинић Н. Миле, Боца Ђ. Никола, Ивошевић Владимир, Ивошевић Л. Гојко, Ивошевић М. Гојко-Роговић, Ивошевић Г. Горан, Ивошевић Милица, девојачко Ћупурдија, Косановић Момир, Маравић Р. Недељко, Радојчић Димитар, Трбовић Ђ. Миле, Ћупурдија Димитар, Ћупурдија Љубица, Ћупурдија Симо.

Дефинитивни резултати пописа становништва од 31 јануара 1921 год. 1932.

Сарајево: Општа државна статистика Краљевине Југославије.

Definitivni rezultati popisa stanovništva od 31 marta 1931 godine, Knjiga I, Prisutno stanovništvo, broj kuća i domaćinstava. 1937. Beograd: Opšta državna statistika Kraljevine Jugoslavije.

Definitivni rezultati popisa stanovništva od 31 marta 1931 godine, Knjiga II, Prisutno stanovništvo po veroispovesti. 1938. Beograd: Opšta državna statistika Kraljevine Jugoslavije.

Demografska statistika, Stanovništvo po veroispovesti i maternjem jeziku po popisu od 31-III-1931 god, Hrvatska, Pregled po opštinama. 1945. Beograd: Državni statistički ured Demokratske Federativne Jugoslavije, Serija II, Sveska 5.

Литература

Годишњак *Матице дрежничке: часопис за науку, културу, књижевност и уметност*, 6: 138.

Грбић, Манојло. [1891] 1990. *Карловачко владичанство*. Прва књига: *Прилог к историји Српске православне цркве*. Топуско: „Сава Мркаљ“.

Дабих, С. Војин. 2000. *Војна Крајина: Карловачки генералат (1530 -1746)*. Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве.

Žuvela, Ivo, prir. 1972. *Ekonomsko-društveni razvoj Partizanske Drežnice*. Rijeka: Ekonomski institut.

Ivošević, Lako i Sobolevski Mihael. 1982. „Drežnica između dva svjetska rata“. U *Partizanska Drežnica*, Zbornik 12, ur. Đuro Zatezalo, 49-67. Karlovac: Historijski arhiv.

Kaser, Karl, Grandits Hannes i Gruber Siegfried. 2003. *Popis Like i Krbave 1712. godine. Obitelj, zemljišni posjed i etničnost u jugozapadnoj Hrvatskoj*. Zagreb:

- Srpsko kulturno društvo Prosvjeta.
- Lopašić, Radoslav. 1997. *Urbar modruški od god. 1486*. Ogulin: Ogranak Matice hrvatske.
- Maravić, Manojlo. 1982. „Iz prošlosti Drežnice do 1918. godine“. U *Partizanska Drežnica*, Zbornik 12, ur. Đuro Zatezalo, 11- 48. Karlovac: Historijski arhiv.
- Pavić, Radovan. 1981. „Zemljopisne značajke“. U *Gorski kotar*, ur. Alojz Crnić, 7-25. Delnice: Fond knjige „Gorski kotar“.
- Petrić, Mario. 1963. „O migracijama stanovništva u Bosni i Hercegovini“. *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu*, Etnologija, Nova serija, Sveska XVIII: 5 -16.
- Радека, Милан. 1975. *Горња крајина или Карловачко владичанство: Лика, Крбава, Гацка, Капелско, Кордун и Банија*. Загреб: Савез Удружења православних свештеника СР Хрватске.
- Томić Војанов, Никола. 1982. „Миграција народа Drežnice u vremenu od 1920 -1941. i njegovo učešće u NOR-u“. U *Partizanska Drežnica*, Zbornik 12, ur. Đuro Zatezalo, 623-654. Karlovac: Historijski arhiv.
- Ђупурдија, Бранко. 2000. „Кракарско вече `99“. *Луча*, 1/IX/17: 58-69.
- _____. 2010. *Породица колониста у Бајмоку 1945–1948*. Београд: Српски генеалогски центар.
- _____. (2012). *Дрежничке руке: народне рукотворине и алати Дрежничара*. Бајмок: Матица дрежничка.

Branko Ćupurdija

The Historical and Social Foundations of the First Drežnica Gathering

The paper deals with the first Drežnica gathering held on November 17th 2012 at KPD "Јединство-Егысег" facilities in Bajmok, Bačka. The gathering was held on the 67th anniversary of the settling of the people from Drežnica and other places in Gorski kotar in Bajmok. The day of all Drežnica people migrations was celebrated on this occasion too, starting from the moment when the Serbian population began to inhabit the Ogulin-Gomir region and the Drežnica area in 1600 and later. The gathering has the elements of national, regional, and cultural identity. It also indicates the belonging to the Serbian people and Orthodox faith, the life on the borders of Gorski kotar and Lika, and the songs and dances from these parts. All the above mentioned elements of the gathering are more or less visible indicators of identity. In contrast to this, there are some elements of identity which cannot be seen at the gathering, but which are present in the participants' consciousness. It is actually a regional identity, that is, the

Key words:

gathering,
population,
identity,
Drežnica,
Gorski
kotar, Lika,
Bajmok.

attitudes of the Drežnica people concerning the regional belonging of the Drežnica parts. According to some opinions, the Drežnica area is historically, geographically, culturally and administratively tied to Gorski kotar. They are the people of Drežnica and Gora and their number is quite significant. According to others, whose number is much smaller, Drežnica is a special and self-sufficient area which exists independently of other areas. They are the people of Drežnica. The third group, the younger generations in Bajmok, claims that Drežnica belongs to Lika. They think of themselves as the people of Drežnica and Lika. They seem to be a majority. By all odds, this opinion came as a consequence of the generation gap between the older and the younger generations, parents and children, as well as the migrations with which many cultural roots were pulled out. It also came as a consequence of the influences made by the native inhabitants, the Bunjevci, Croats, and Hungarians, on the newly settled Serbian population, who probably just returned the information received from the colonists about their ancestry to them. So, the basic question for further wider researches on this issue, to which a special attention should be paid, is what makes the people of Drežnica identify themselves with Lika.

Translated by Jelena Bojović

Научна критика и полемика **Discussion and Polemics**

Socijalizam na klupi. Jugoslavensko društvo očima nove postjugoslavenske humanistike

ur. Lada Duraković i Andrea Matošević. Pula-Zagreb: Srednja Europa, CKPIS, Sveučilište Jurja Dobrile u Puli, Sa(n)jam knjige u Istri, 357 str.

Dopadljive korice zbornika *Socijalizam na klupi. Jugoslavensko društvo očima nove postjugoslavenske humanistike*, s prikazima značaka iz jugoslavenskog socijalističkog razdoblja, neupućenog bi čitatelja mogle navesti kako je riječ o štivu koje preko popularnih insignija nastoji još jednom nostalgично podsjetiti na svakodnevicu bivše države, ili barem na to da je riječ o felerističkom iščitavanju zajedničke prošlosti. Čak i naslov eufemistički sugerira početničko bavljenje socijalizmom ili obraćanje publici koja o socijalizmu tek treba nešto naučiti. No već u samom uvodniku urednici ambiciozno postavljaju svoj cilj: klupa iz naslova je „metonimija studioznosti, nužan preduvjet svake argumentirane rasprave i polemike“, iscrpan i pedantan znanstveno-istraživački napor da se o socijalizmu govori s odmakom od uobičajenog diskurzivnog tretmana, kojeg Boris Koroman u svome tekstu opisuje kao artikulaciju od „radikalnog negiranja, institucionalnog prešućivanja, preko beskonfliktne komodifikacije do pojedinačne nekritičke nostalgije“. Metonimijsko poigravanje klupom, kao ključnim dijelom školskog inventara za kojim se stječu nova znanja, trop je i generacijske pripadnosti autora i autorica zastupljenih u ovome zborniku (oni su, naime, u vrijeme socijalizma bili učenic i djeca), ali i generacijskog eksklu-

ziviteta (upravo će se nedostatak odraslog životnog socijalističkog iskustva urednički predstaviti kao prednost za arbitrarna tumačenja). Doista, jedanaest radova „istraživača mlađe i srednje generacije humanista“ osvježavajuće pitko i pregnuto uči nas što se i kako se o jugoslavenskom socijalizmu može pisati, a da iza toga ne stoji iskustvo dobrog ili lošeg življenja kao ključan dispozitiv do sada prevladavajućeg autoritativnog govora. Kvaliteti ovoga zbornika pridonos i činjenica da se većina autora već duže vrijeme bavi (post)socijalističkim razdobljem Jugoslavije, te se ne radi o njihovom inauguralnom predstavljanju, već o etabliranom znanstvenom radu. Isto se može reći i za urednike, dvojac Duraković i Matošević, koji su uz Borisa Koromana i Igora Dudu, osnivači Centra za kulturološka i povijesna istraživanja socijalizma pri Sveučilištu Jurja Dobrile u Puli. Njihove bibliografije, kao i izdanja i aktivnosti Centra, svjedoče metodološkoj i epistemološkoj namjeri da se razdoblja socijalizma i postsocijalizma promotre izvan kategorija mitskoga vremena i nesagledive povijesti, te konačno detabuiziraju kao „nepoćudne teme“. U tom je smislu *Socijalizam na klupi. Jugoslavensko društvo očima nove postjugoslavenske humanistike* (kao komplementarni dio znanstvene konferencije *Socijalizam na klupi. Kulturološke i po-*

vijesne interpretacije jugoslavenskoga i postjugoslavenskih društava, održane u Puli u prosincu 2013. i na kojoj su, uz osamdesetak drugih izlaganja, izloženi i članci iz ovoga zbornika), riječima recenzenta Ulfa Brunnbauera – „značajan doprinos rastućoj literaturi o društvenoj i kulturalnoj kompleksnosti, paradoksima i antinomijama državnog socijalizma“.

Svojim konceptom zbornik nudi dva istraživačka pristupa, dva moguća pogleda na povijesno razdoblje kojim se bavi. Riječ je o nastojanju da se pojedine pojave ili fenomeni, s jedne strane, shvate i tumače gotovo iz „ptičje perspektive“, kao opća slika jugoslavenskog društva, neka vrsta totala ili povijesnog rezimea. S druge, pak, strane, ponuđeni su nam tekstovi koji se bave specifičnim temama, gotovo portretnim prikazom onoga što je sačinjavalo socijalističku svakodnevicu. Dobar su primjer navedenoga tekstovi kojima se otvara zbornik. Ivana Dobrivojević bavi se počecima industrijalizacije, posebice teške industrije, Jugoslavije, koju je nerijetko više određivao politički program negoli ekonomske mogućnosti. Planska privreda, niskokvalificirani radnici, neprofitna industrija utjecali su na pad životnog standarda, onemogućili regionalni razvoj, uvjetovali kompenzacijsko poslovanje, te na koncu primorali vladajuću nomenklaturu na stranu pomoć, kredite, liberalizaciju tržišta, te mnoge reforme. Izvedba industrijalizacije u prvom je desetljeću novonastale narodne republike Jugoslavije tako više nalikovala improvizaciji no osmišljenom privrednom modelu. Sličnu improvizaciju opisuje i Andrea Matošević u kontekstu odmjeravanja domaćeg modela udarništva s onim sovjetskim, ali i u međusob-

noj natjecateljskoj atmosferi. „Industrija s ljudskim licem“, ali sa simboličkom gestom, s konkretnim radnicama i radnicima koji se dovijaju prevladavanju tehnoloških nedostataka „domaćim majstorijama“, imala je u cilju motivirati ostale radnike, dati im glas te pružiti predložak za izgradnju novog socijalističkog čovjeka. I tekstovi Tvrtka Jakovine i Igora Dude mogu se iščitati kao polariteti istog povijesnog trenutka, pa je tako Jakovina istražio vanjsku politiku i diplomaciju Jugoslavije spram susjednih zemalja, posebice komunističkih, kao primjer hladnoratovskog odmjeravanja koje je ostalo nevidljivo na razini institucionaliziranih procesa „socijalističkog odgoja“. Upravo je potonje zaokupilo Dudu, koji je čin primanja u pionire analizirao kao ideološku indoktrinaciju najmlađih članova društva, te kao ritual prijelaza unutar društvene strukture. No zadatak Saveza pionira, prvenstveno kao političke organizacije, bio je i osigurati preslojavanje starih, religijskih i tradicionalnih vjerovanja novim, socijalizmu primjerenijim sadržajima i značenjima.

Ana Kladnik spaja dva navedena istraživačka pristupa, te u svom članku donosi teorijske dosege historiografskog razumijevanja socijalizma, dakle, u rasponu od teorija totalitarizma do etnografije svakodnevice. U tom rasponu postavlja i vlastito istraživanje, propitujući ideju (arhitektonski modernizam kao legitimacija jugoslavenskog puta) i realizaciju (svakodnevica stanovnika) modernističkih gradova Slovenije nastalih u prvih petnaest godina nakon rata – Nove Gorice, Velenja i Savskog naselja u Ljubljani.

Posebnu grupu tekstova čine oni koji se bave imperativima, ali i ograni-

čenjima socijalističkog kulturnog režima. Pojednostavljeno shvaćanje jugoslavenskog totalitarizma uvelike pridonosi plošnom i površnom razumijevanju socijalističke kulture kao one koja cenzurira, kontrolira i onemogućuje svaki kreativni iskorak izvan proklamirane ideologije. Tek će se uvođenjem različitih diskurzivnih praksi u analitički okvir omogućiti slojevitije i raznovrsnije sagledavanje kako su se provodile regulacija i represija unutar jugoslavenskog društva, te pokazati koliko su komplementarne s iskustvima kapitalističkog, liberalnog i, navodno, razvijenijeg Zapada. Nebojša Jovanović propituje tretman muške homoseksualnosti unutar domaće seksološke građe i filmskog materijala, te dovodi u pitanje tezu o specifičnosti socijalističkog progona homoseksualaca, ali i samu tezu kako je taj progon bio samorazumljiv i ideološki monolitan. Ana Hofman na sličan način dovodi u pitanje glazbenu cenzuru, inzistirajući na tome da je kulturna produkcija podvrgnuta internaliziranim i eksternim formama cenzure u svim društvima, te se jugoslavenske specifičnosti trebaju istraživati upravo kroz širi raster rasprava o kulturi i njezinoj društvenoj funkciji.

Amerikanizacija, odnosno, vesternizacija su pojmovi koji zaokupljaju Mašu Kolanović i Radinu Vučetić. Obje se zanimaju performansama svojstvenim američkoj kulturi, no dok Vučetić zanimaju hibridne tvorbe ranog partizanskog filma i stripa, nastale na američkim predlošcima vestern filmova, Kolanović propituje predodžbu SAD-a unutar književne produkcije i popularne kulture „dekadentnog socijalizma“. Imagološkim i kulturalnostudijskim

metodološkim pristupom nastoji u odabranom korpusu jugoslavenske poezije izdvojiti estetske, kulturne i društvene artikulacije Amerike kao znaka smještenog „između kritičkog i utopijskog pola“.

Konačno, jedina dva teksta koja o socijalizmu pišu na temelju suvremene građe, iako na posve tematski i metodološki različit način, jesu oni Borisa Koromana i Martina Pogačara. Koromana zanima na kojim se elementima konstruira predodžba o socijalističkoj prošlosti, ali i posljedično tome – o tranzicijskoj sadašnjosti, u književnoj fikciji petnaestak romana nastalih nakon 2000. godine. Djetinjstvo razlomljeno kao ono prije i poslije Domovinskog rata, deložacija i nasilje, pripadnost opozicijskoj kulturnoj matrici, odsutnost oca kao metanarativa gubitka i raspada poretka, te prikaz socijalističkog represivnog aparata koji svoj kontinuitet i danas ostvaruje unutar obavještajnog i kriminalnog podzemlja, pojavljuju se kao zajedničke točke prošlosti koje uvjetuju sadašnjost, ali je ne uzrokuju jer se tranzicija u odabranim djelima prikazuje kao proces nastao „izvan moći subjekta“. Pogačar recentnim etnografskim istraživanjem među igračima računalnih igara osamdesetih godina prošloga stoljeća detektira generacijski pogled na kasni socijalizam, koji je globalno umrežen putem računalne tehnologije i shodno tome identitetno konstruiran kao nacionalno, politički i obrazovno neproblematičan, što uvjetuje i pomalo nostalglična sjećanja na vlastito djetinjstvo i odrastanje, te kritičnost na današnje vrijeme i novu ideologiju.

Humanistički, društveni i interdisciplinarni pogledi na socijalizam za-

stupljeni u ovom zborniku, u svojoj tematskoj raznolikosti, znanstvenoj formi – od prikaza do izvornog znanstvenog rada, brojnim posezanjima za popularno kulturnom građom (napose filmom), te usvojem hermeneutičkim dosezima, dostižu potvrđuju riječi jednog od izdavača – kako nakon ove knjige ništa više neće biti isto. Iako dramatična i preuzetna,

ova se tvrdnja – spuštена на ravan kulturne analitike – може iščitati као позив да се истраживачки одговорно уде у напoкoн отворен простор зnanstvenoga дијалога, неоптерећеног, како је навела Ines Prica у представљању зbornика, „emocionalним инвестицијaма oних који су преживјели социјализам“.

Tea Škokić

Свијет се смањује, изучавање историје се шири

Trond Berg Eriksen, *Šta je istorija ideja?*, sa norveškog prevela Jelena Loma, Loznica: Karpos 2013, (175)

Историја идеја је дисциплина сродна интелектуалној историји, а може се схватити и као посебан приступ унутар интелектуалне историје. Њено дјелање јесте интердисциплинарно истраживање које свакако обухвата историју филозофије, историју науке и историју књижевности. Данас је историја идеја предмет на неколицини универзитета, од којих је први био шведски Упсала универзитет, гдје је историја идеја и науке постала посебан предмет године 1932. Термин је у првим деценијама XX в. сковао историчар Артур Лавцој (Arthur Oncken Lovejoy), професор филозофије на америчком Џонс Хопкинс универзитету, који је покренуо прво истраживање, предсједавао састанцима Клуба историје идеја и својим радом утемељио ову дисциплину. *Журнал историје идеја (Journal of the History of Ideas)*, настао још 1940. године, редовно излази из издавачке куће Универзитета Пен-

силванија и обједињује радове из историје филозофије, књижевности, умјетности, природних и друштвених наука, религије и политичке мисли.

У сусједству шведске пионирске катедре, Норвежанин Тронд Берг Ериксен (Trond Berg Eriksen, 1945) предаје историју идеја на Универзитету у Ослу. Од овог аутора више књига и уџбеника, учесника у писању и приређивању шестомне *Норвешке историје идеја*, 2003. стиже књига *Hva er idéhistorie?*, а десет година касније и у преводу Јелене Ломе на српски језик: *Шта је историја идеја?*.

Ова књига представља збирку есеја који расвјетљавају озбиљне и комплексне теме, пријемчиве јер се књига одликује питким и неоптерећујућим стилом писања, елегантним и виспирним хумором, умјереним обимом и добро промишљеном структуром. Књига се састоји из три цјелине којима претходи *Предговор*, у коме аутор открива да је историји

идеја као пољу изучавања и интересовања довело проучавање старих језика; наиме, сваки језик одражава засебан систем идеја. У *Предговору* су скициране цјелине које слиједе кроз неколико кључних мисли и питања – што се може схватити и као аргументација за одабрану структуру књиге.

Прва цјелина јесу *Рефлексије*, у чија се два поглавља историја идеја смјешта у контекст других културолошких дисциплина (којима је сродна или којима припада). У овој цјелини аутор излаже свој став да историја идеја, строго гледано, заправо није научна дисциплина, будући да нема себи својствену методологију и да нема краја темама / приступима које би један историчар идеја могао обрадити / одабрати. Иако се историја идеја отима стројој дефиницији, поглавље *Човечанства пут* ипак даје нешто прецизнију представу, издвајајући неколико типова истраживања и стављајући је у опозицију са опречним правцима у науци. Свједочанство о норвешком искуству свакако даје много материјала за размишљање о стању хуманистичких наука на нашем поднебљу. Наиме, Ериксен наводи да се савремена норвешка историја идеја развија као реакција на специјализацију хуманистичких наука на низ засебних дисциплина и као тежња да се избјегне позитивистичка неутралност и уклањање од вредновања. Надаље, Ериксенова мисао о историји идеја, као о правцу у оквиру хуманистичких наука који настоји да укаже на алтернативе материјалистичком схватању историје, може бити једна од идеја-водиља у даљем дефинисању историје идеја. Посебно мјесто се посвећује језику,

будући да језици разних народа гениришу различите мисаоне обрасце, али се и мијењају са културом коју тумаче и чије су оруђе. У поглављу *Благодети изучавања културе* скреће се пажња на значај тзв. „знања домаће производње“, уз образложење: „Но као прво, има нечег и у знању које произведеш сâм, а као друго, немогуће је вредновати, критиковати и разумети знање које начелно ниси могао сâм произвести!“ (стр. 48). Овај норвешки апел за активну научно-истраживачку дјелатност заиста је валидан и изузетно је драгоцен у малим академским срединама каква је наша. Затим слиједе кратка али оштроумна промишљања о кључним појмовима какви су „култура“ и „наука“, у спрези са новијим актуелним појмовима, као што су „културна неписменост“ и „аутентичност“. Овдје бих издвојила ауторов осврт на савремену тенденцију „музеологизовања“ прошлости и значај туризма у конструисању прошлости.

Друга цјелина се назива *Примери* и у шест поглавља (есеја) илуструје како историја идеја представља мултидисциплинарно проучавање конкретних епизода и феномена. Мени нарочито интересантан први есеј „*Увек да одличан будем и све да надмам друге*“ полази од горућих питања грчке мисли, као што су: част, срам, надметање, врлина. Аутор креће од суштинске важности такмичарског духа за грчку културу и умјетности, и закључује да је смисао европског класицизма био не опонашати, већ самјерити се са најбољим мјерилима – дометима грчке културе. У том смислу, надметање представља суштину преношења, а такмичарски однос је оно

што ће европској традицији класицизма обезбиједити континуитет. Поглавље *Рим као књига из историје* се на неочекиван, свјеж и духовит начин бави данашњим и пређашњим стањима културне баштине града Рима и односом градских власти и туриста према римским старинама. *Јулија и Ромео: конструисање љубави* је поље за испитивање разних односа: односа индивидуе и заједнице, супериорног и инфериорног, природе и културе, као и за суштинска питања слободе и судбине, слободе и одговорности. *Потиче ли све што ваља из Африке?* је поглавље посвећено критици Мартина Бернала (Martin Bernal), који пак у своје двије књиге (*Black Athena. The Fabrication of Ancient Greece*, 1987. и *Black Athena. The Archeological and Documentary Evidence*, 1991) критикује бјелачку, евроцентричну хегемонију и идеолошке митове о поријеклу западне културе у античкој Грчкој, а грчкој култури приписује египатско поријекло. Ериксен на почетку истиче важност и актуелност питања о поријеклу уопште, упозоравајући на чињеницу да питање културног поријекла има функцију културно-политичког питања о идентитету. Признајући Берналу улогу у јачању критичког отклона према увреженим верзијама историје, Ериксен аргументује свој став да Бернал често запада у негативни конструктивизам, фабрикујући мит са пансемитском поруком, који је, тврди Ериксен, лош одговор на негдашњи пангерманизам; томе у прилог иде и аргумент о Берналу као лошем етимологу-аматеру. У епилогу ове приче о идеологијама и културним стереотипима, аутор упозорава на изузетно важну чињеницу

о историји: она припада одређеном цивилизацијском пројекту и њено конструисање није нимало наивно. Што је пројекат „успјешнији“, то се његови мисаони конструкти лакше доживљавају као природне и једине разборите истине. Историја идеја управо у овој ситуацији, а под условом да различитостима приступа са њихових становишта, може дјеловати прогресивно, расијавањем сумње у оно наводно право и разумно (а историзовано), стварањем дискусије у областима у којима је она непожељна и у којима се критика и расправа сузбијају управо тврђом да је нешто „разумно“, „природно“, „нормално“. *Проблеми модернитета* се баве процесом модернизације, напретком технике и науке, а *Савремена историја* се враћа перспективама и тежиштима историје идеја, уз једну лијепу и прегнантну мисао: „Идентитет није нешто што поседујемо, већ поље које непрекидно обрађујемо“ (стр. 135).

Трећа цјелина књиге, *Идентитети*, успоставља двојак проблем идентитета – у случају испитивача и у случају испитиване грађе. Тако онај који тумачи грађу уједно испитује и самога себе и своје доба. Поглавље *Шта историчари идеја имају да кажу о Норвешкој?* пружа осврт на норвешке публикације значајне за ову област (поглавито на капитално дјело *Норвешка у деветнаестом вијеку*) и на модеран норвешки интелектуални живот уопште. Поглавље *Традиције и глобализација* тумачи историју идеја као (засада) саморефлексију Запада и дефинише проблем овако конципиране историје идеја: опасност да ова дисциплина служи да оправда надмоћ Запада. Аутор се

даље бави проблемом сасвим познатим етнолозима и антрополозима – тешкоћама утврђивања идентитета и културних разлика у времену хомогенизације глобалне културе: „Модерни свијет својом секуларизацијом, технификацијом и интеграцијом прети да избрише или маргинализује све локалне особености“ (стр. 163). Бавећи се питањем идентитета, Ериксен сматра да су идентитети – и природа и култура, и судбински предоређена датост и варијабла која зависи од одређеног дјелања, не губећи из вида да питање да ли је идентитет датост или конструкција бива у извјесној мјери и историјско питање. С обзиром на постојање чиниоца сопственог дјелања, испоставља се да је за образовање идентитета кључна слободна воља да се он гради. Избор индивидуе модерног свијета је такође и којим ће све колективним идентитетима припадати.

Уз све препоруке, ипак морам признати да сам од мислиоца који трезвено разматра евроцентричне / западне идеолошке конструкте и од писца који се зна језгровито изразити и при летимичном прегледу неке теме очекивала да се не изрази еуфемистички по питању европског империјализма. Аутор исправно примјећује (чини ми се, без горчине у гласу, упркос критици позитивистичког неутрализма на стр. 20) да ни Африка ни Азија не би данас тако добро познавале своју прошлост да није било европских мисионара и империјалиста. (Одабир ријечи је пажљив: с обзиром на позитиван контекст, у овој реченици нема колонијалних сила, али има мисионара.) Даље се каже: „Колонијалне силе нису само желеле да

приграбе богатства егзотичних народа, већ и да их контролишу учећи њихове језике и упознавајући им душу“ (стр. 51). И одмах затим: „Хоризонте више не ширимо како бисмо контролисали душе потлачених, већ да схватимо како је програмирано њихово друштво“ (стр. 51). Рекла бих да је Ериксен овдје остао, у најмању руку, недоречен. Наиме, он се не изјашњава *зашто* контролисати егзотичне народе и *зашто* схватати како је програмирано друштво потлачених. Мој став се у сваком случају сасвим уклапа у домен приказане књиге, будући да се у њој више пута скреће пажња на улогу идентитета, става, перспективе, залеђа тумача текста (и друге грађе) у самом тумачењу.

Књигу *Шта је историја идеја?*, Тронда Берга Ериксена, сматрам нарочито корисном за студенте постдипломских студија и за све истраживаче који прате савремене научне токове интердисциплинарног приступа. Ова збирка есеја се у неку руку приближава уџбенику по честим примјерима који поткрепљују јасно изнете идеје, као и по препорукама за читање, у којима се након сваког поглавља нађе од пет до десет корисних наслова. Читљивост књиге и јасноћа идеја су на завидном нивоу, чему је свакако допринијела Јелена Лома – млади али врсни преводилац. На иницијално питање (*Шта је историја идеја?*) аутор се непрестано враћа, дајући одговор из разних перспектива, илуструјући тако мноштеност ове дисциплине. Тако је ова књига свакако једна од првих које утиру пут ужем и прецизнијем дефинисању задатака,

домена и метода историје идеја. Још на једно питање Ериксен радо тражи могуће одговоре: то је питање односа природе и културе, на које књига нуди неколико занимљивих промишљања. Надам се да ће ова књига, као при-

мјер стручности аутора на пољима више сродних дисциплина, али и начитаности, животног искуства и ширине видика писца, наћи пут до заинтересованог читаоца.

Ђурђина Шијаковић

Никола Ф. Павковић, Студије и огледи из правне етнологије

Српски генеалогски центар. Етнологска библиотека. Посебна издања, књ. 7, Београд, 2014, 1–398.

Књига под насловом *Студије и огледи из правне етнологије* представља избор од 25 студија и огледа др Николе Ф. Павковића, редовног професора Филозофског факултета Универзитета у Београду (у пензији од 1997. године). Ти радови објављивани су претходно у домаћим и иностраним публикацијама (10 радова на страним језицима), а репрезентују опус проф. Павковића у временском распону од 40 година, од 1965. до 2005. године (том опусу проф. Павковић додаје и своје радове који настају ових година). Студије и огледи разврстани су у три тематске целине, које чине три дела књиге:

О појмовима *обичајно право и правна етнологија – антропологија* (стр. 13–98);

Племи, насеље и друге традицијске друштвене заједнице и њихово право (стр. 99–247);

Породица и својина (стр. 249–340).

После ових главних делова књиге дата је – уз биографску белешку о аутору – целовита библиографија

проф. Павковића (стр. 341–348), која садржи укупно 222 библиографске јединице (објављиване од 1957. до 2010. године). Међу њима су и обрађене енциклопедистичко-лексикографске одреднице (њих укупно 74): једна у *Енциклопедији Југославије* (Загреб 1965); 44 у *Социолошком лексикону* (Београд 1982); 11 у *Енциклопедији српске историографије* (Београд 1997); 12 у *Лексикону српског средњег века* (Београд 1999); шест у *Малој српској енциклопедији* (Београд 2008).

На почетку књиге је Увод (5–11), а на крају књиге је посебан додатак у виду опширног интервјуа, под насловом „Поглед на пређени пут. Разговор о животу посвећеном истраживањима у правној и социјалној етнологији“ (стр. 349–396), који је с проф. Павковићем водио његов ученик и следбеник на Факултету – др Слободан Наумовић. Уводни и завршни део књиге и библиографија чине, на неки начин, целину зато што заједно осветљавају животни пут, радну каријеру и укупно стваралаштво проф. Павковића, а дају

и контекст проблематици којој су посећени овде сабрани радови. А како то наводи Слободан Наумовић – три најизразитије одреднице приступа етнолошким истраживањима проф. Павковића биле су (а и даље остају) усмерење ка проучавању друштвених институција, заинтересованост за посматрање појава у историјској перспективи и интересовање за тематику обичајног права, што се све огледа (у различитом степену) и у садржају ове књиге. Сâм проф. Павковић наглашава да је разлог његовог историјског приступа етнолошким појавама (проблемима) – двојакò сазнање, теоријске и уже методолошке природе: прво, да етнографске чињенице треба сагледавати не само у функционалној повезаности него и у времену и простору, нарочито појаве дугог трајања; друго, то што се лично уверио да се успешно могу комбиновати историјски и етнолошки метод (како су радили Стојан Новаковић и Миленко Филиповић). За такав приступ определио се већ приликом пријављивања своје докторске дисертације *Право прече куповине у обичајном праву Срба и Хрвата*, чему је претходило темељно упознавање с релевантним изворима и литературом. Истраживања која је потом имао током студијског боравка у Паризу, у библиотекама у Прагу, Брну и Братислави, у Историјском архиву у Дубровнику и у Богишићевој библиотеци и архиву у Цавтату још више су га уверила у оправданост примене комбинованог историјско-етнолошког метода, тако да га је доследно примењивао у даљем научном раду и плодној сарадњи с иностраним научним институцијама.

Први део књиге садржи шест радова, од којих су три била објављена и на страним језицима – на пољском (у Вроцлаву) и на француском (у Бриселу и Паризу). Ближе су дефинисани и разјашњени кључни појмови: *обичајно право* и *правна етнологија* (*правна антропологија*). У оквиру енциклопедијске одреднице, аутор језгровито дефинише обичајно право као „скуп обичаја, правила друштвеног понашања, који делују као самосталан извор права при регулисању односа између људи и у људским заједницама; настало је спонтано у ужим или ширим друштвеним заједницама (породица, род, племе, насеље, шира област, па и држава)“⁴. Широки комплекс обичајног права спада у домен истраживања једне од етнолошких дисциплина – *правне етнологије*, чијим се теоријским оквирима аутор позабавио у посебном раду. Изворишта правне етнологије код Јужних Словена аутор идентификује у стваралаштву Валтазара Богишића, а дао је и сажет преглед географских и историјских оквира и суштине правних обичаја у југословенским земљама, посебно на подручју Косова и Метохије (на основу властитих теренских етнолошких истраживања 1965–1967. године).

Други део књиге обухвата 11 радова, од којих су четири била објављена на страним језицима – на немачком (у Бечу, у коаторству са Слободаном Наумовићем) и на француском (у Паризу и Бриселу). Залазећи у историјску антропологију, аутор свестрано осветљава кључне традиционалне друштвене и правне институције у прошлости јужнословенског прос-

тора: племе, село, брак и породицу (инокосну и задружну), који су били предмет пажње генерација наших истраживача (етнолога, историчара, правника, социолога). Сумирајући дуготрајне расправе о старини, пореклу и формирању динарских племена (која Јован Цвијић сврстава у категорију „етнографског освежавања“, а Клод Леви-Строс – у категорију „лажних архаизама“), аутор истиче да су се у том домену искристалисале две теорије: теорија континуитета (Јован Ердџановић, Петар Шобајић и др. старији истраживачи племена) и влашко-катунска теорија (Константин Јиречек, Милан Шуфлај, Бранислав Ђурђев). Он указује на доприносе и једне и друге теорије, али наглашава да ниједна од њих не даје адекватне одговоре на један број питања, „која се тичу, између осталог, и још недовољно проучене историје трансхумантног сточарства на Балкану“, тако да „проблем настанка динарских племена остаје отворен за научна испитивања“. Преглед обичајноправних уговорних и производних односа у сточарству код југословенских народа и Арбанаса, који је предмет посебног ауторовог рада, пружа синтетичан и веома информативан увид у рецентне форме традиционалног сточарства. Аутор у посебним студијама расправља: о селу као обредно-религијској заједници код балканских Словена; о генези права прече куповине код Јужних Словена и, у вези с тим, о византијској установи *протимесис*; о крвној освети и умиру крвне освете код јужнословенских народа и Арбанаса; о казни у обичајном праву Јужних Словена (XVIII–XX век); о заклетви

и залогу речју у родовско-племенском патријархалном друштву на Балкану (Црна Гора, Херцеговина, Србија, Албанија).

Трећи део књиге обухвата осам радова, од којих су три била објављена на страним језицима – на италијанском (у Падови) и француском (у Паризу и Бриселу). Враћајући се на традицијске облике породичног живота и живота на селу, аутор прво расправља о заједници живота као основу искључења ендогамије, и то у различитим срединама на јужнословенском простору и међу Арбанасима. Аутор анализира одредбе о породичној задрузи у Српском грађанском законнику (из 1844. године) и однос обичајноправне праксе XIX века у односу на та позитивноправна решења, а затим, у посебној студији, осветљава однос традицијског права и савремене селоске породице, као пример правног дуализма. Посебну пажњу посвећује појавама матриликалног брака (домазетлука, призећивања) у патријархалном друштву на Балкану, који до наших дана није био тако ретка појава (нарочито на Јадранском приморју и међу припадницима влашке етничке групе у источној Србији), али се јављао у јасно одређеним случајевима: највише зато да би се обезбедила мушка линија наслеђивања у породици која нема синове. Живот у породици и питање својине (почев од средњег века до наших дана) чини комплекс питања којима се аутор посебно бави у двама својим студијама. С тим вези су и правни обичаји наслеђивања, али и обичајноправне радње у вези са смрћу, чему аутор поклања посебну пажњу. Увид у шире оквире тра-

дицијских својинских права унутар патријархалног аграрног друштва Јужних Словена пружа посебан оглед о колективној својини на простору бивше Југославије и о режиму њеног коришћења према правним обичајима, и то у два географска зонама – панонској и динарској. Како аутор разјашњава, у панонској зони су постојала два основна облика заједничке својине – задружна (задружне породице) и сеоска (утрине, салаши с „бикарницама“, артески бунари, сеоске пумпе за воду). У динарској зони, с изразито патријархалном културом, постојала су пак четири облика колективне земљишне својине: задружна (задружне породице), сеоска, братственичка и племенска (комунице: пашњаци, шуме, селине, водопоји). При томе, аутор истиче да је у динарској зони у тесној вези с колективном својином заправо пашно сточарство (често и полуномадско), као главни облик економије динарског становништва.

Вредност и значај студија и огледа проф. Павковића објављених у овој књизи најбоље су истакли рецензенти књиге: проф. др Сима Аврамовић и др Ђурђица Крстић, научни саветник (фрагменти њихових рецензија објављени су на покорици књиге). Ђ. Крстић наглашава да „са страница књиге недвосмислено избија велико истраживачко искуство, ерудиција и широко компаративно познавање материје у домену антропологије, социологије, етнологије и њихових комбинација, од који је једна правна етнологија“, што проф. Павковића чини „једним од највиђенијих протагониста ових научних дисциплина у

нашем региону“. С. Аврамовић подвлачи да је проф. Павковић својим „импозантним опусом и храбрим искорак изван граница етнографије, мултидисциплинарним приступом предмету свога истраживања не само промовисао нове тенденције у западној науци већ је израстао у најзначајнијег правног антрополога Србије у другој половини XX и на почетку XXI века“, те да му је „Европа већ одавно одала признање“, а да је „сада издавањем ове књиге, коначно, дошао ред и на нас...“

Ове речи угледних рецензентата најбоља су препорука за ову књигу проф. Николе Павковића најширем кругу читалаца заинтересованих за проблематику обичајног права и правне етнологије.

Милош Луковић

Хроника Cronicle

Међународни научни скуп *О идентитету*

Црногорска академија наука и умјетности, Одјељење друштвених наука,
Подгорица 11. и 12. април 2013. године

Идентитет је једно од најзанимљивијих питања савремених друштвених и хуманистичких наука у глобалним размерама. Питање идентитета неодвојиво је од процеса глобализације — тачније, оно је његово наличје. Стога актуелност ове теме представља знак угрожености идентитета на различитим нивоима, о чему је, у највећој мери, и било речи на дводневном међународном научном скупу *О идентитету*, који је 11. и 12. априла 2013. године одржан у Црногорској академији наука и умјетности у Подгорици.

На скупу је учествовало више од педесеторо учесника из Црне Горе, Србије, Македоније, Босне и Херцеговине, Хрватске и Словеније. Током инспиративних излагања и веома плодних дискусија дотакнути су готово сви аспекти проблематике идентитета: филозофски, културолошки, национални, политиколошки, лингвистички, правни, социолошки, антрополошки, историјски и др. Радило се у отвореној, критичкој, полемичној и, пре свега, у атмосфери изузетног поштовања саговорника и онда када се оспоравало туђе мишљење и аргументација. Скуп су отворили академици Драган Вукчевић, председник Организационог одбора, Момир Ђуровић, председник ЦАНУ, и Иво Шлаус, председник Светске акаде-

мије уметности и науке (WAAS).

Уводничар Драган Вукчевић истакао је да је у свету све веће флуидности тешко успоставити идентитете који значе неку врсту постојаности, те да он идентитет сматра једним од најзначајнијих лица идеје равнотеже, која се углавном успоставља између три идентитетска слоја: личног, колективног и општељудског. У погледу Црне Горе, Д. Вукчевић је скренуо пажњу на три кључне чињенице које се тичу покушаја да се статичност традиционалног замени динамичношћу модерног, тј. на својеврсно померање трију базичних тежишта, и то: с нације на државу, са сфере културе на политику и са ирационалног на рационално.

Општетеоријским разматрањима питања идентитета придружили су се и др Жарко Пуховски (Филозофски факултет, Загреб), који се у свом излагању осврнуо на интригантну тему рађања колективног идентитета из духа скандала, и др Радуле Кнежевић (Факултет политичких знаности, Загреб), који је, пошавши од премисе да се лако може закључити како се ни за саму централну тему овог скупа не може рећи да има јасан и прецизан идентитет, говорио о контроверзама идентитета. Сродним питањима бавили су се и Антун Сбутега, амбасадор Црне Горе при Светој Столици

и Сувереном Витешком Малтешком Реду, који је указао на комплексно питање трансцендентне и историјске димензије индивидуалног и колективног идентитета, и двојица универзитетских професора из Београда, др Владимир Милић, чија се тема тичала теоријског разумевања идентитета у контексту класне структуре бивших југословенских друштава у транзицији, и др Чедомир Чупић, који је изнео своје мишљење о односу између личности и идентитета.

Политиколошким аспектима идентитета своја излагања посветили су професори Факултета политичких наука у Београду: др Милан Подунавац, који се бавио самим концептом политичког идентитета, и др Илија Вујачић, чији су ставови о проблемима који се јављају у вези са институционализацијом политике идентитета изазвали и једну од полемичнијих и комплекснијих дискусија на овом скупу.

Увек интригантна тема националног идентитета нашла се у фокусу саопштења академика Зорана Лакића, који је овај проблем осветлио с дијахронијског аспекта, на примеру третмана тог питања у Уставу Црне Горе некад и сад; те у реферату др Шаћира Филандре (Факултет политичких наука, Сарајево), у којем се говори о веома отежаном и изазовном процесу изградње савременог босанскохерцеговачког политичког идентитета након стицања државне самосталности Босне и Херцеговине, у процесу политичке дисолуције југословенске државе крајем 20. столећа, као и у средишту излагања др Вука Ускоковића (Универзитет „Доња

Горица“, Подгорица), чије саопштење представља интересантан покушај реконструкције идентитета Црне Горе у првој половини 18. века.

Идентитетском питању с правне тачке гледишта пажњу је посветио др Марко Петрак (Правни факултет, Загреб), који је указао на различите правне традиције (обичајноправну, римску – у облику источног византијског и западног општег права, и исламску), које су вековима паралелно егзистирале на простору југоисточне Европе, при чему се посебно осврнуо на то у којој су мери те правне традиције, с обзиром на њихов међусобни утицај и прожимање, одредиле идентитет споменутог простора. Правне аспекте идентитета дотакао је и Андреј Брацановић (Универзитет „Доња Горица“, Подгорица) у излагању *Scientia Communis*, у којем је, приказујући *мрак* средњовековне Европе као темељ заједничког европског идентитета, показао афекцију ка једном новом читању *Средњовековља*.

О односу потребе задржавања базичног личног и колективног идентитета и нужности промена са становишта друштвеног развоја говорила је др Соња Томовић Шундић (Факултет политичких наука, Подгорица); на проблем културног идентитета и глобализације пажњу је скренула мр Зорица Мрваљевић (ЈУ Музеји и галерије, Подгорица). Тему идентитета и глобализације на специфичан начин осветлили су и др Рудолф Ризман (Универзитет у Љубљани), који је, између осталог, истакао и то да изучавање вере и идентитета у оквиру глобализованог контекста представља шансу да се продуби наше освешћење

њихове комплексности, и др Никола Самарџић (Филозофски факултет, Београд), чија је анализа локалног питања кризе београдског идентитета била постављена у контекст глобалне стварности и динамике промена.

Ужим културолошким аспектима црногорског идентитета бавили су се: др Саша Брајовић (Филозофски факултет, Београд), која се, пошавши од становишта да персоналност представља идеолошки продукт одређен социјалним, економским, религиозним и политичким силама, осврнула на идентитет и презентацију Бокелја у барокно доба; академик Петар Влаховић, који се посветио улози црногорског традиционалног народног стваралаштва у процесу глобализације; др Слободан Јерков (Завод за школство, Подгорица), у чијем се излагању истичу могућности искоришћавања предности које доноси глобализација у контексту шире афирмације црногорског народног музичког стваралаштва; мр Ведрана Марковић и мр Јелена Мартиновић Богојевић (Музичка академија, Цетиње), које су изнеле своје мишљење о односу музике и идентитета у мултикултуралном друштву.

Занимљиву појаву псеудооријенталних антропонимијских неологијама као покушаја осавремењивања антропонимијског инвентара представила је др Драгана Кујовић (Историјски институт, Подгорица). У излагању др Ненада Вујадиновића (Филолошки факултет „Блаже Конески“, Скопље) и мр Станислава Станковића (Институт за српски језик САНУ, Београд) скренута је пажња на комплексна лингвистичка питања која се

тичу генетског и типолошког идентитета појединих јужнословенских говора у контексту постојања језичког континуума који је некада повезивао црногорске народне говоре и македонски дијасистем. Сложеном лингвистичком темом идентитета језика с теоријске тачке гледишта бавила се др Рајка Глушица (Филозофски факултет, Никшић), истичући прихватљивост и практичну применљивост теорије о три аспекта идентитета језика: структуралном (одн. типолошком), генетском (родословном) и социолингвистичком (вредносном). Питања која говоре о томе шта одређује идентитет једног писца и какав је однос између књижевног текста и идентитета нашла су се у фокусу занимљивих и примерима богато илустрованих излагања др Радивоја Константиновића (Филолошки факултет, Београд) и др Татјане Бечановић (Филозофски факултет, Никшић); на тему рода и идентитета пажњу су скренуле др Анђелка Милић (Филозофски факултет, Београд), др Милева Филиповић (Универзитет Црне Горе) и др Маја Богојевић (Универзитет „Доња Горица“, Подгорица), која је, посебно се осврнувши на дело филмског аутора Живка Николића, говорила о политици репрезентације и родној „машкаради“ у југословенском ауторском филму. Вредна, запажена излагања о идентитету, са становишта својих научних области, имали су и др Славен Равлић, др Дејан Јовић, др Божидар Језерник, др Синиша Таталовић, др Слободан Вукићевић, др Ружица Јакешевић, др Невенка Богојевић Глушчевић, др Раденко Шћекић, др Лидија Вујачић, др Радован Бакић, др Вукић

Илинчић, мр Миомирка Лучић и мр Предраг Живковић, мр Милун Лутовац, мр Мирко Ђуковић, Мираш Мартиновић, Луција Ђурашковић.

На крају, треба истаћи и то да је Црногорска академија наука и умјетности беспрекорно организовала овај научни скуп, те да црногорска средина све више постаје отворена за сусрете учесника који долазе из центара различите друштвене и хуманистичке научне провенијенције. По исказаним идејама,

концептима који су изложени и аспектима који су били заступљени у разматрању проблематике идентитета, овај скуп спада међу значајније интелектуалне догађаје и у Црној Гори и у њој суседним државама. Шира научна јавност ускоро ће имати прилику да се у то и увери, јер ће у 2014. години бити објављен зборник радова учесника овог проблемски интригантног и изузетно важног научног догађаја.

Ненад Вујадиновић
Станислав Станковић

Упутство за припрему рада за штампање у Гласнику Етнографског института САНУ

Гласник Етнографског института САНУ излази у две свеске годишње. Штампа се на српском (ћириличним писмом) и повремено на енглеском језику. Радови иностраних аутора могу бити објављени и на другим језицима и одговарајућим писмима. Рок за предају текстова за обе свеске је 31. децембар. Текстови се достављају секретарици редакције Марији Ђокић, у електронском формату (као Word документ), на електронску адресу: marija.djokic@ei.sanu.ac.rs

Гласник Етнографског института САНУ објављује само радове који нису раније објављивани и нису предати за штампу на другом месту. Категорије радова који се достављају могу бити оригинални научни рад, прегледни научни рад, научна критика и полемика, приказ, научна библиографија.

Сви достављени радови пролазе процедуру анонимног рецензирања од стране два компетентна рецензента које одређује Редакција. У случају да рад добије једну позитивну и једну негативну рецензију, Редакција одређује трећег рецензента. Аутори који добију условно позитивне рецензије дужни су да уваже примедбе рецензената или, уколико то не желе, да повуку рад из штампе.

У категорији оригиналних и прегледних научних радова, обим приложеног текста мора бити до 30 000 знакова, укључујући и напомене и друге прилоге. Научне критике, полемике и прикази могу бити дужи до 10 000 карактера. Врста и обим научних библиографија одређују се у договору са редакцијом и библиотекарима библиотеке Етнографског института САНУ.

Поред основног текста рукопис обавезно треба да садржи следеће:

- Име и презиме аутора, назив установе, адресу, електронску адресу и годину рођења аутора.
- Апстракт обима до 100 речи, кључне речи (до пет) и резиме обима до десет посто дужине рукописа.
- Резиме мора бити преведен на енглески језик. Уколико је текст на неком од страних језика, резиме се објављује на српском језику.
- Текстови на српском језику треба да буду куцани ћирилицом. Сви текстови се достављају у формату Word документа. Текстовете не треба посебно форматирати, него их спремити у дифолт (default) подешавањима које аутори имају на својим рачунарима. Наслови и поднаслови куцају се малим словима. Уз рукопис се предају и сви потребни прилози (илустрације, табеле...) у изворном формату. Посебно треба дати списак илустрација, потписе испод њих, те име и презиме аутора прилога.
- Уколико аутор има потребе да користи писма са специфичним словним знацима, обавезно треба да достави и фонтове које је користио.
- Графички прилози могу се доставити у електронском облику и то за цртеже обавезно као Line art у резолуцији од 600 dpi, а фотографије у резолуцији до 300 dpi. Ако аутор угради графички прилог у свој Word документ, обавезно мора доставити исти тај графички материјал и као посебне документе у формату tif, pdf ili jpg.

Прилози се не враћају ауторима

**Упутство за навођење референци коришћењем Чикаго стила
библиографског цитирања (варијанта Author-Date)**

Редакција издања Етнографског института САНУ определила се за коришћење Чикаго стила библиографског цитирања, који има две варијанте: notes and bibliography i author-date. Избор варијаната зависи од природе текста и коришћених извора. У хуманистичким наукама у нашој средини последњих година се, због рационалности и прегледности, све више користи друга варијанта. Из тог разлога је она изабрана као начин цитирања и у Гласнику Етнографског института

У даљем тексту дати су примери за најчешће коришћене врсте референци. За више примера и детаљнија упутства потребно је консултовати штампано односно online издање The Chicago Manual of Style. У примерима који се овде дају најпре је наведен начин на који референцу треба наводити у списку литературе на крају текста (Реф), а затим начин навођења у самом тексту рада (Т).

Референце на крају текста треба да буду наведене писмом и језиком на коме су публиковане, с тим што након имена аутора и назива референце треба отворити заграду и у њу латиницом уписати име аутора, а назив референце превести на енглески језик.

Књига

Један аутор

(Реф): Prošić-Dvornić, Mirjana. 2006. Odevanje u Beogradu u XIX i početkom XX veka. Beograd: Stubovi kulture.

(Т): (Prošić-Dvornić 2006, 101–103)

Два или три аутора

(Реф): Кулишић, Шпиро, Петар Петровић и Никола Пантелић. 1998. Српски митолошки речник. Друго допуњено издање. Београд: Етнографски институт САНУ – Интерпринт.

(Т): (Кулишић, Петровић и Пантелић 1998, 78)

Четири или више аутора

(Реф): Навести све ауторе у списку литературе (Презиме Име, Име Презиме, Име Презиме и Име Презиме).

За цитирање у тексту: навести само првог аутора, а у наставку ставити и др. односно et al. (Т): (Anđelka Milić et al. 2004)

Приређивач монографије (аутор није наведен)

(Реф): Папић, Žarana i Lydia Sklevicky, prir. 1983. Antropologija žene. Beograd: Prosveta.

(Т): (Папић i Sklevicky 1983, 183–186)

Приређивач или преводилац монографије уз аутора

(Реф): Abeles, Mark. 2001. Antropologija države. Prev. Ana A. Jovanović. Zemun – Beograd: Biblioteka XX vek – Čigoja štampa.

(Т): (Abeles 2001, 322)

Поглавље или део књиге

(Реф): Rubin, Gejl. 1983. „Trgovina ženama – beleške o 'političkoj ekonomiji' polnosti“. U Antropologija žene, prir. Žarana Pačić i Lydia Sklevicky, 91-151. Beograd: Prosveta.

(Т): (Rubin 1983, 101)

Поглавље прештампано из другог (примарног) извора

(Реф): Филиповић, Миленко С. 1991. „Ексоприк, мирашчија или приорац кроз векове: прилог познавања живота на селу код Јужних Словена.“ У Човек међу људима.прир. Ђурђица Петровић, 241–255. Београд: Српска књижевна задруга. Прештампано из Радови Научног друштва СР БиХ, XX (Сарајево 1963).

(Т): (Филиповић 1991, 251)

Уводник, предговор, поговор

(Реф): Петровић, Ђурђица. 1991. Предговор у Човек међу људима, Миленко С. Филиповић, vii–xxiv. Београд: Српска књижевна задруга.

(Т): (Петровић 1991, ix–x)

Репринти и преводи – навођење оригиналне године издања

Уколико се у референцама наводи репринт или превод издања, а аутор текста жели да наведе годину излагања првог издања, то чини у угластим заградама. У листи референци, ако један аутор има више референци, њихов редослед се одређује према години у угластој загради - од старијих ка новијим.

(Реф): Dirkem, Emil. [1912] 1982. Elementarni oblici religijskog života: totemistički sistem u Australiji. Beograd: Prosveta.

(Т): (Dirkem [1912] 1982, 362)

Електронска књига

За књиге доступне у више формата (штампани, online) цитирати онај формат који је коришћен. За књиге које су консултоване online навести адресу сајта, као и датум преузимања. Ако нема пагинације, може се навести наслов или број поглавља.

(Реф): Trifunović, Vesna. 2009. Likovi domaćih viceva: socijalni tipovi lude u savremenim vicevima. Beograd: Srpski genealoški centar.

http://www.anthroserbia.org/Content/PDF/Publications/EB-41_VTpregledano.pdf (преузето 21. новембра 2011.) Доступно и у штампаном облику.

(Т): (Trifunović 2009, 43)

Чланак у научној публикацији 1

Чланак у штампаном часопису

(Реф): Милорадовић, Софија. 2009. „Музички жаргон младих (I) – Ледило свирка у Београду и гнањ веселуху у Москви.“ Гласник Етнографског института САНУ 57 (1): 27–50.

(Т): (Милорадовић 2009, 31–32)

Чланак доступан online

Укључите DOI број уколико постоји. DOI број је стални идентификациони број који када се укуца на адресу <http://dx.doi.org/> води директно до чланка. Ако нема DOI броја наведите само адресу сајта. Наведите датум преузимања.

(Реф): Pospíšilova, Jana. 2010. „Ethnological research of the city Brno: Stability and metamorphosis of Moravian metropolis.“ Glasnik Etnografskog instituta SANU 58 (2): 83–90.

http://www.etno-institut.co.rs/GEI/GEI_VLIII_2/pospisilova%20LVIII_2.pdf Accessed November 21, 2011. DOI:10.2298/GEI1002080P.

(Т): (Pospíšilova 2010, 85)

Чланак у новинама или популарном часопису (штампаном или online)

Новински чланак се може навести унутар самог текста, без посебног навођења

у списку литературе (нпр. „Као што пише С. Димитријевић у чланку 'Истраживачи на рубу егзистенције', објављеном у Политици од 3. јуна 2002., ...“). Уколико аутор жели да наведе чланак у литератури, то може да уради на следећи начин:

(Реф): Димитријевић, Сандра. 2002. „Истраживачи на рубу егзистенције.“ Политика, 3. јун.

(Т): (Димитријевић 2002, 9)

Уколико је наведен *online* извор, наводи се адреса сајта:

(Реф): Ђорђевић, М. 2011. „Српска уметност у Регенсбургу.“ Политика, 1. новембар. Приступљено 21. новембра 2011.

<http://www.politika.rs/rubrike/Kultura/196225.sr.html>

(Т): (Ђорђевић 2011)

Ако није потписан аутор, цитира се наслов чланка:

1 У случају да постоји више аутора, применити упутство као за књиге.

(Реф): „Италијански филм у Кинотеци.“ 2011. Политика, 23. новембар. Приступљено 24. новембра 2011.

<http://www.politika.rs/rubrike/Drustvo/196291.sr.html>

(Т): („Италијански филм у Кинотеци.“ 2011)

Приказ књиге

(Реф): Erdei, Ildiko. 2008. "Fashion, Difference, and Identity in Serbian Socialism." *Review of the Aleksandar Joksinović. Moda i identitet, by Danijela Velimirović. Etnoantropološki problemi*, 3 (3), 253–256.

(Т): (Erdei 2008, 253–254)

Необјављена магистарска теза и докторска дисертација

(Реф): Богдановић, Бојана Б. 2011. „Политика употребе простора у социјалистичком периоду на примеру Титовог Ужица.“ Докторска дис., Филозофски факултет Универзитета у Београду.

(Т): (Богдановић 2011, 64)

Рад представљен на научном скупу или конференцији

(Реф): Славец Градишник, Ингрид. 2011. „Култура и границе: застарели, корисни или суштински концепти?“ Рад представљен на Међународном научном скупу Етнографског института САНУ Културе и границе, Вршац, 6–8. октобра.

(Т): (Славец Градишник 2011)

Навођење више извора на истом месту

Ако се наводи више извора на истом месту, раздвајају се тачком и зарезом. Редослед може бити по значају, или хронолошки.

(Т): (Ђорђевић 1997, 129; Прошић-Дворнић 2006, 101–103)

Навођење више радова истог аутора

Ако се наводи више радова истог аутора, у референтној листи се име аутора замењује троструком средњом цртом. Редослед референци се одређује хронолошки, од старијих ка новијим.

(Рефс2): Ђорђевић, Jelena. 1997. *Političke svetkovine i rituali. Beograd: Dosije - Signature.* ———. 2008. *Postkultura: uvod u studije kulture. Beograd: Clio.*

Ако исти аутор има више референци у истој години, оне се означавају малим словима - а, б, ц, итд.

(Реф) Nedeljković, Saša. 2011a. *Kultura i nasilje: pojmovi i paradigme*. Kruševac: Baštinik. ———. 2011b. *Kultura i nasilje. Antropološki pristup proučavanju naličja nasilja*. Kruševac: Baštinik.

(Т): (Nedeljković 2011b)

Поновљено навођење из истог извора

Уколико се исти извор у тексту наводи више пута заредом, референца се наводи после првог цитирања.

(Т): *Pojam nasilja često se vezuje za pojam agresivnosti, ali se autori ne slažu oko toga kakva je priroda njihove veze. (Nedeljković 2011a, 68). Moguće je napraviti više tipologija agresivnosti (69). Erih From, na primer, u funkcionalnom smislu razlikuje dva tipa agresije svojstvene gotovo svim životinjskim vrstama: odbrambenu i grabežljivu agresiju (78).*

Web site

Навођење веб сајта може да буде само у тексту (Нпр. „Као што је 19. јула 2011. било наведено на сајту Британског музеја...“). Ако је неопходно наводити га у списку литературе, онда треба, с обзиром да се садржина сајтова мења, обавезно навести датум преузимања. или датум последњег уређивања сајта (ако постоји). Ти датуми се онда, у недостатку других, узимају као основа за навођење цитата.

(Реф): *British Museum. 2011. „Lord Elgin and the Parthenon Sculptures.“*

Pristupljeno 21. novembra.

http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/article_index/l/lord_elgin_and_the_parthenon.aspx (Т): (British Museum 2011)

Блог текст и блог коментар

Текстови блогова или коментари на блогове могу да се наводе у тексту („У коментару који се налази у блогу Небојше Миленковића на сајту Блог. Б92 од 18. новембра 2011, ...“) и обично се не наводе у референтној листи. Ако има потребе да се наводе у референтној листи, у случају коментара, наводи се само блог, а у тексту се помене да је у питању коментар. Датум на који се реферише је датум постављања блога.

(Реф): *Milenković, Nebojša. 2011. „Elementarno telo Marine Abramović.“ Blog B92, Postavljen 18. novembra. Preuzet 22. novembra.*

<http://blog.b92.net/text/19160/Elementarno-telo-Marine-Abramovic/>

(Т): (Milenković 2011)

Електронска или текстуална порука

Уобичајено је да се електронске или текстуалне поруке наводе у самом тексту (нпр. „У писаној поруци аутору од 1. октобра 2011. године...“), и оне се само изузетно наводе у списку литературе. Ако је неопходно да се наведу, треба навести име и презиме пошиљаоца, врсту поруке и датум. У скраћеном навођењу у тексту, користи се термин „персонална комуникација“.

(Реф): (Петар Петровић, електронска порука аутору, 29. фебруара 2008).

(Т): (Петар Петровић, перс.ком.)

Комерцијалне базе података

Уколико је неки цитирани текст преузет из комерцијалне базе података, потребно је уз уобичајено навођење библиографске јединице навести назив базе

података, као и референтни број текста (уколико постоји).

(Реф): Choi, Mihwa. "Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynasty." PhD diss., University of Chicago. ProQuest (AAT 3300426).

Instructions for Publication in the Bulletin of the Institute of Ethnography SASA

The Bulletin of the Institute of Ethnography of the Serbian Academy of Sciences and Arts is published in two volumes each year. It is published in Serbian (utilizing the Cyrillic script) and, occasionally in English. Papers by foreign authors can be published in other languages using the proper script. The deadline for submission of papers for both volumes is December 31st. Papers are submitted by e-mail to Marija Djokic, the secretary of the editorial board, and are to be sent as a Microsoft Word document to: marija.djokic@et.sanu.ac.rs

The Bulletin of the IE SASA publishes only papers which haven't been published earlier and haven't been submitted for publication anywhere else. The papers submitted can belong to one of the following categories: original research paper, scientific review paper, scientific critique or debate, review or scientific bibliography.

All submitted papers undergo a reviewing process by two expert reviewers appointed by the editorial board. In the event of a paper receiving one positive and one negative review, the editorial board appoints a third reviewer. Authors who receive conditionally positive reviews are required to take into account the comments made by thereviewers, or, if they do not wish to do so, they can withdraw their submissions.

In the categories of original research paper and scientific review paper the text must not exceed 30 000 characters, including footnotes and other additional material. Scientific critiques, debates and reviews should not exceed 10 000 characters. The type and extent of scientific bibliographies are determined in accordance with the editorial board and the librarians of the library of the Institute of Ethnography of the SASA, respectively.

Aside from the basic content, the submitted paper must also contain:

- *The full name(s) of the author, the name of the institution which employs them, the address of the institution and e-mail address of the author.*
- *An abstract (up to 100 words), key words (up to 5), and a resume which must not exceed 10% of the length of the text.*
- *The resume must be submitted in English. In case the paper is in a language other than Serbian, the resume will be published in Serbian.*
- *Papers in Serbian should be typed in the Cyrillic script. All papers are to be submitted as word documents. Text files should not be specifically formatted, the authors are encouraged to use the default formatting provided by their computers. Titles and subtitles are to be typed in lower case. All additional material (photographs, tables...) should be submitted along with the paper in their default format. A list of illustrations, captions which accompany them and the full names of their authors are to be supplied separately.*
- *In case the author has need of scripts/alphabets which utilize specific glyphs, the fonts which were used must also be supplied.*
- *Additional graphics are to be submitted as follows: drawings in the format of Line art, with a resolution of 600 dpi, and photos with a resolution of 300*

dpi. If the author chooses to incorporate graphics into their word document, the same graphics must also be submitted separately as .tif, .pdf, or .jpg files.

Citing references using the Chicago bibliographic format of references (the author – date variant)

The editorial board of the publishing department of the IE SASA has chosen to utilize the Chicago bibliographic format of references which has two variants: notes and bibliography and author – date. The choice of variant depends on the nature of the text and sources cited. The Bulletin of the IE SASA requires the use of the author – date variant.

References should be cited using the language and script in which they were published. In cases in which the reference being cited is not originally in the Latin script, the list of references should contain the same reference written in Latin script in square brackets, beside the original. In such cases authors are to follow the rules of transliteration proscribed for the language in question (e.g. Bulgarian, Russian etc.).

In papers written in Serbian/the Cyrillic script, references should be cited following the alphabetic order of the Cyrillic alphabet, while papers in English/the Latin script should state references following the alphabetic order of the Latin alphabet.

