

Слободан Наумовић
Филозофски факултет Универзитета у Београду

Зорица Ивановић
Филозофски факултет Универзитета у Београду

НАСЛЕЂА ОСПОРАВАНЕ ИНСТИТУЦИЈЕ. КА РАЗУМЕВАЊУ ИДЕОЛОШКИХ И ПОЛИТИЧКИХ ИМПЛИКАЦИЈА НАУЧНИХ ТЕОРИЈА О НАСТАНКУ, ФУНКЦИОНИСАЊУ И ДРУШТВЕНИМ ПОСЛЕДИЦАМА ЗАДРУГЕ*

Апстракт: У овом тексту се полази од општег питања – из ког разлога поједине теме и проблеми изазивају интерес истраживача на начин који надилази чисто научни приступ – како би могло што успешније да се приступи прецизније одређеном проблему – шта је то, конкретно, што поједини друштвени научници саопштавају у својим написима о институцији задруге, осим онога што изгледа очигледно у стручном смислу? У чему се, дакле, састоји концептуално, идеолошко и политичко наслеђе академских размишљања и писања о институцији која је названа задругом? Где је све могуће препознати основе такве праксе, односно шта је то у самом појму задруга, историји његовог коришћења, скупу значења која су му приписивана, конкретним друштвеним организационим облицима, породичним и сродничким праксама које појам описује, као и критикама које су му као концепту упућиване, што га чини толико погодним за различите врсте идеолошке употребе? Које су, најзад, и какве ваннаучне импликације такве научне делатности? На ова питања нуде се одговори који настају пажљивим ишчитавањем текстова који се баве начинима на које је задруга проучавана, а најзад и програмског текста пројекта у оквиру кога је настао овај текст. Показује се, наиме, да ни покушај критике идеологизације једног научног концепта није ослобођен од идеолошких импликација.

Кључне речи: задруга, политичке идеологије, политички и научни митови, идеолошке и политичке импликације научних теорија, политика друштвених и хуманистичких наука.

* Радови на основу којих је сачињен овај текст саопштени су 27. 10. 2016. године у Београду на међународном научном скупу под називом „Zadruga —Politics and Ideology in the Balkans,” (27 и 28. 10. 2016. године) у организацији Универзитета у Паризу – Сорбона (Sorbonne Université – Faculté des Lettres), Института за славистичке студије из Париза (Institut d’Etudes slaves) и Филозофског факултета Универзитета у Београду.

Задруга је идеална основа за стварање и одржавање мита (Todorova 1989, 11).

Као што можемо очекивати, било који мит се може користити као „научни” аргумент у служби идеологије, и митови о породици ту не представљају никакав изузетак (Todorova 1989, 22).

Да парафразирамо Фукоово запажање да „идеологија не искључује „научност”, можемо рећи да наука не искључује идеологизацију (Todorova 1989, 23).

Породични облик који је постао познат као „задруга” представља друштвено-економску групу две до три генерације патрилинеарно повезаних сродника која почива на заједничком животу, својини, производњи и потрошњи (в. Hammel 1972; Halpern with Halpern 1972; Павковић 2014, 251–270). Другим речима, ожењени синови/браћа остају да заједно живе и раде у истом домаћинству. Питање – какво мишљење имаш о задрузи? – постало, како каже немачки историчар Зундхаузен, део једне дуготрајне културне борбе чији су протагонисти „западњаци” и „антизападњаци”, „модернисти” и „традиционалисти”, односно критичари и бранитељи балканског културног простора (Zundhausen 2009, 171). На тај начин је један породични облик (и шире посматрано систем сродства) постао значајан симбол у пољу политичког деловања. „Политички живот задруге” се може пратити од 19. века, међутим, последњих деценија је добио нов подстицај кроз научне расправе о „(не)европској” породици и домаћинству.

У овом тексту полазимо од општег питања – из ког разлога поједине теме и проблеми изазивају интерес истраживача на начин који надилази чисто научни приступ – како бисмо могли што успешније да приступимо прецизније одређеном проблему – шта је то, конкретно, што поједини друштвени научници саопштавају у својим написима о институцији задруге, осим онога што изгледа очигледно у стручном смислу? Користећи Бурдијеову речиту формулацију (Bourdieu 1982), постављамо питање о томе шта заиста значи говорити (*ce que parler veut dire*) о задрузи у академским контекстима антропологије сродства и породице, (демографске) историје породице или типологије породице, односно које све слојеве значења имају искази који се формулишу у тим регистрима, поред оних чисто научних? На овом месту, међутим, задатак није толико да се утврде односи између врста друштвено санкционисаних положаја оних који изричу исказе и степена перформативности онога што је њима казано, што би више занимало доследно Бурдијеовски инспирисаног истраживача (Bourdieu 1982), колико на намераваној (али

и ненамераваној) вишезначности академског говора и писања о задрузи. Ради се, другим речима, о могућности да се у оквиру академских текстова говори у два, три или више „регистара” (Hastrup 1996); ради се, такође, о свему ономе што се у идеолошком и политичком смислу подразумева у таквим текстовима, чак иако се не исказује отворено; ради се, најзад, о намерном или ненамерном отварању могућности за вишеструка читања, па тиме и за читавања у ишчитано, односно тумачења која се разликују од намераваних. Разумљиво, ради се и о узимању у обзир евентуалних идеолошких и политичких практичних исхода таквих академских „херменеутичких кругова” (Shklar 2004), али та димензија у овом раду остаје у другом плану. Као што постаје јасно, намеравамо да допринесемо размишљању о једном од кључних питања којем је посвећен научни пројекат за који је овај текст писан.¹ У чему се, дакле, састоји концептуално, идеолошко и политичко наслеђе академских размишљања и писања о институцији која је називана задругом? У чему је могуће препознати основе такве праксе, односно шта је то у самом појму „задруга”, историји његовог коришћења, скупу значења која су му приписивана, конкретним друштвеним организационим облицима, породичним и сродничким праксама које појам описује и подразумева, а најзад и у критикама које су му као концепту упућиване, што га чини толико погодним за различите врсте употребе? Које су, најзад, и какве ваннаучне импликације такве научне делатности?

Стазице које изокола воде ка Путу у срце таме научног мита, или први кораци ка одређењу истраживачког проблема рада

На путу којим смо одлучили да кренемо, имамо намеру да оставимо по страни проблеме који уобичајено привлаче више научне пажње, и који представљају две главне осе истраживања у већ наговештену истраживачком пројекту посвећеном политичком наслеђу задруге, чији је резултат и овај текст. Тако је прва оса истраживања била усмерена на разматрање различитих начина на које су научне представе о задрузи као једној од кључних друштвених институција бивале инструментализоване у од науке издвојеним сферама идеологије, политичке комуникације и политичког деловања на Балкану (в. нпр. Naumović 2009), што су теме о којима читалац може да сазна пуно у радовима који су резултат друге

1 Наслов пројекта: „The Political Legacy of *Zadruga* in the South Slavic Area / Héritage politique de *zadruga* dans l'espace sud slave – mythes ou/et la réalité,” носиоци: Универзитет у Паризу – Сорбона (Sorbonne Université, Faculté des Lettres), Институт за славистичке студије из Париза (Institut d'études slaves) и Филозофски факултет Универзитета у Београду.

фазе пројекта (нпр. Stojanović 2017). У тексту којим се најављује пројекат, и који представља његову теоријску основу, та оса је представљена на следећи начин:

Пре свега, истраживање би било усмерено на употребу *zadruga* у самом политичком дискурсу али и у широко схваћеном литерарном наслеђу, од фикције до историографије – или прецизније, кроз писане публикације уопште у којима је феномен истраживан током последња два века. Идеја није само да се употпуни слика о политичком миту, већ такође да се реконструише сложени процес његовог стварања – да се наново опишу његови почети, испрате страни утицаји, опише динамика његове пролиферације и осе његове спонтане еволуције (*The Political Legacy of Zadruga ...*, 2–3).

Као што из наведеног одломка може да се закључи, ради се о веома широко постављеном пољу рефлексije. У оквиру прилично амбициозно одређене области истраживања, разазнају се две међусобно повезане подтеме, које су, како нам се чини, довољно различите да им се може приступати и одвојено. Прва се тиче разоткривања логике употребе појма задруге у различитим врстама политичких дискурса, за које се можда са превише лакоће у предлогу пројекта резервише појам „политичког мита”. Друга је усмерена на разоткривање сложених идејних процеса производње и дограђивања таквих дискурзивних творевина, укључујући у такво разматрање како саму научну продукцију, тако и друге облике систематске рефлексije, попут књижевности. Управо у области коју обухвата друга подтема овог пројекта, она која се тиче научне рефлексije о задрузи, видимо простор за могући допринос нашег текста.

У истом програмском тексту се најављује и друга главна оса истраживања, која је и сама веома богата различитим истраживачким могућностима:

Међутим, деконструкција имагинарног не би била потпуна без обнове историјске представе истраживане појаве. Друга сврха пројекта се односи на реконструкцију аутентичних одлика *zadruga* као политичког ентитета. Да појаснимо: истраживање нормативних правила, историјских чињеница и етнографија неће тежити да открије претпостављену историјску истину о феномену *zadruga* већ пре да одреди у ком обиму је реалност била у стању да храни имагинацију њених савременика. Овај други проблем би конституисао једну врсту археологије политике, при чему би социополитичко окужење митова било поново истражено као један од њихових извора (*The Political Legacy of Zadruga ...*, 3).

Изгледа као да су аутори желели истовремено да утврде аутентична наспрам митских својстава задруге и да за таква својства прецизно знају њихове социјалне основе, с једне стране, као и да проуче на које су све начине такве реалне основе храниле машту изумитеља и корисника митова, с друге стране. Изнова сложеност постављеног задатка отежава његово једнозначно одређење. Како се у том случају поставити?

У овом тексту, намерно сужавамо поље интересовања у односу на могућности отворене у нацрту пројекта. Пажњу, дакле, намеравамо да усмеримо на наоко маргиналан проблем изналажења разлога због којих је знаменита историчарка Марија Тодорова била спремна да верује да „било који мит може да буде искоришћен као ‘научни’ аргумент за неку идеологију” (Todorova 1989, 12), а посебно да је задруга „идеална тема за стварање и подржавање мита” (Todorova 1989, 11). Укратко, бавићемо се оним што би, пре не тако много времена, било названо „поетиком и политиком” (Clifford and Marcus, eds., 1986; Naumović 2000) научне рефлексије о задрузи. На страницама које следе понудићемо почетни оквир за размишљање о томе шта се све може казати, осим оног што спада у строго научни садржај, када се у науци говори или пише о задрузи, док ће у наредним радovima бити детаљније анализирани кључни примери, од којих ће неки на овом месту бити само наговештени.

Време је сада да се вратимо инспиративном покушају Марије Тодорове да изведе на чистину оно што назива идеолошким и митским наслеђама у научном разматрању проблема задруге, да бисмо пробали да утврдимо да ли се, и у чему, наш покушај разликује од њеног, и тиме одемо корак даље у одређењу сопственог истраживачког проблема. Погледајмо како Тодорова одређује свој задатак:

Мој циљ у овом раду је да покажем како и зашто се митови стварају и којим политичким, етичким или другим идеолошким сврхама могу да служе. У овом случају оно што ме занима није узајамно дејство између „науке” и „знања” већ пре груба област „могуће употребе или злоупотребе” науке и знања (Todorova 1989, 2).

Ако бисмо прихватили да претходни пасус веродостојно исказује циљ њеног прегнућа, онда разлику не би било толико тешко утврдити. Наиме, нас у овом раду занима управо „фини простор међуигре између науке и знања”, а у много мањој мери „груба област могуће употребе или злоупотребе науке и знања”. Још прецизније, овде се као питање поставља управо начин на који фини простор међуигре значења у домену „чисте” науке отвара (или не) могућност њене касније употребе или злоупотребе у ширем друштвеном контексту. Разлог за такав приступ налазимо у чињеници да се од доба просветитељства разум и наука узимају (изнова) за главне арбитре људског деловања, као и у на тој чињеници заснованом опажању да се од тада па до данас, првенствено али не и искључиво у западном свету, најзначајнији политички ефекти постижу вештим заодавањем идеолошких ставова у одоре науке или филозофије (у последње време посебно етике). Такви се ставови даље пласирају кроз научну и стручну комуникацију, а потом чине јавним уз помоћ тзв. слободних медија, обликујући ставове јавности и утичући на друштвено понашање (Habermas 1984 [1981]). Улогу науке као *моралне савести* али и *интелектуалне њеснице* онога што се данас назива евроатлантском цивилизацијом речито је

описала једна од утицајнијих савремених англосаксонских академских и примењених историчарки, Маргарет МакМилан (MacMillan 2008; 2013), узимајући своју дисциплину као пример:

У секуларном свету, у коме живи већина нас у Европи и северној Америци, историја преузима улогу да нам показује добро и зло, врлине и мане. Религија више не игра значајну улогу у постављању моралних стандарда или преношењу вредности као некада ... Историја са великим И је позвана да испуни ту празнину. То враћа осећај не неопходно божанског бића, али нечега што је изнад и изван људских бића. Она је наш ауторитет: она нас може оправдати и проклетити оне који су против нас (MacMillan 2008, скраћивања С.Н. и З.И.).

Разумљиво, у својој књизи Маргарет МакМилан, тадашња надстојница Колеца Св. Антонија у Оксфорду, не заговара описану праксу, него реконструира њене токове у новијем времену и подвргава је речитој критици, заговарајући тезу да би историја требало да нас учи, ако ичему, онда одмерености и скрушености. Из тог разлога, наоко парадоксалније изгледа чињеница да се у неким другим делима (MacMillan 2013), па и на неким страницама наведеног дела, МакМиланова се и сама бави праксом коју је са пуно проницљивости раскринкавала.² Па ипак, управо због тога што

- 2 На пример, одељак посвећен критици мита о „древним мржњама”, МакМиланова (MacMillan 2008) је зачинила заступањем читавог низа веома честих политичких митова везаних за распад СССР-а и ратове у Југославији, од којих је, како изгледа сасвим несвесно, заговарала и онај који је намеравала да критикује. Наиме, одељак започиње митом о „фрижидеру хладног рата који је замрзнуо конфликте и тензије” после чијег краја (квара?) долази до „отопљавања” због којег „давно потиснути снови и мржње” како она каже, „испливавају на површину изнова”. Одмах потом сазнајемо да су Срби и Хрвати имали „историјске разлоге да се мрзе” (да ли је овде могуће не препознати управо критиковани мит о „древним мржњама?”), али да истовремено народи у Совјетском савезу имају „своје поносне историје и желе своју независност.” Да ли МакМиланова нехотице даје пример бацања „клетве на онога који нам се супротставља”, док истовремено „ослобађа отужби оне који су нам (јој) савезници?” Потом сазнајемо да се ради о „поновном рађању историје,” што је сасвим за очекивати ако поверујете у њену претходну „смрт”, коју је тако „проницљиво” прогласио Френсис Фукујама (Fukuyama 1989; то је, иначе, исти аутор који се у последње време толико одлучно одриче свог сада већ ноторног „открића”; Fukuyama 1992). Макмиланова не пропушта да одмах по проглашавању „поновног рађања историје” подастре и манихејски мит о „злом Милошевићу (кога изгледа сматра председником старе Југославије) и његовим сатрапима” као јединим „разоритељима Југославије и дробницима Босне”, који она сматра историјском истином коју треба супротставити, није тешко погодити, управо миту о „древним мржњама!” Када је потребно именовати кривца, онда није добро подсећати на сложене контекстуалне факторе – то разводњава слику! МакМиланова чини и велики реторички напор да покаже како би борба против историјских митова могла да доведе до практичне политичке користи када би политичке елите више слушале стручњаке који им стоје на располагању. Ако нас историја употребе историје са којом нас МакМиланова упознаје заиста може нечему научити, онда је то наука да је раскринкавање туђих увек опасно близу пласирању сопствених историјских и политичких митова. Историографија коју практикује МакМиланова представља дисциплину која „узима на себе улогу да нам показује добро

наука данас тако снажно „бива позвана да испуни ту празнину”, можемо разумети и склоност МакМиланове да пређе границу коју сама поставља, и позове се на ауторитет сопствене науке како би „проклела оне који јој се супротстављају”, или „ослободила оптужби” оне који то не чине. Сада смо, захваљујући финим запажањима Тодорове и МакМиланове, али и примерима које њихове активности пружају, нешто ближе још прецизнијем одређењу задатка овог рада.

Има ли „фини простор међуигре између науке и знања” о коме пише Тодорова неке везе са „грубом облашћу могуће употребе или злоупотребе науке и знања”, односно са способношћу науке „да нас ослободи оптужби или да нас осуди, и да прокуне оне који нам се супротстављају „ о којој нам тако речито говори МакМиланова? Каква је природа те везе и на чему почива њена делотворност? Проучавање задруге, како је Марија Тодорова приметила, и само је једно од поља научног истраживања на коме се преплићу и сукобљавају научне и ваннаучне тежње, о чему, како смо видели, проницљиво пише МакМиланова у вези са својом струком (али и струком Марије Тодорове) – историјом.

Пут у срце таме „научног мита”, или како приступити „финим просторима међуигре између науке и знања” и „грубој области могуће употребе или злоупотребе науке и знања” при проучавању задруге?

Колико је осетљив тај фини простор међуигре између науке, знања, идеологије и политичке употребе науке може се наслутити из одељака који следе. Још важније је, међутим, што ће се њиховим навођењем отворити могућност за другачије, нијансираније виђење главног проблема коме је посвећен овај рад. Пишући у осетљиво време о осетљивој теми на енглеском језику, дакле за страну публику, једна од водећих хрватских антрополошкиња Јасна Ђаро-Џмегаћ (1996а) успела је да учини препознатљивом ту тihu али снажну спрегу између науке, знања, идеологије и политичке употребе науке, и то како у радовима својих колега на које се критички осврће, тако, попут МакМиланове, и у сопственој мисли:

С друге стране, хрватски антрополози и данас када проучавају породицу предност дају истраживању сложених породичних домаћинства, највећим делом занемарујући друге породичне облике и квантитативне податке који могу да пруже алтернативну перспективу на облике породице и домаћинства. То може добро да објасни зашто се концентришу

и зло, врлине и пороке”; то је, даље, делатност која „може да нас ослободи оптужби или да нас осуди,” а главни циљ јој је, како изгледа, управо „да прокуне оне који нам се суйрошћивљају.”

управо на оне регионе за које се сматрало да у њима доминирају сложена домаћинства, као што су централне и јужне планинске области Кордуна, Лике и далматинско залеђе ... као и Војна граница у Славонији где су власти охрабривале и спроводиле стварање и одржавање *задруге*. Инсистирање ових хрватских антрополога на сложености домаћинстава у прошлости подсећа на егзотизам који је хранио рад ранијих етнографа и антрополога. Егзотична природа овог породичног облика може чак да објасни и привлачност коју је задруга имала за научну публику и јавност. Ови научници би чак могли да допринесу, ако је нису креирали, идеологији (неко би могао рећи миту) о задрузи. Они су засигурно допринели да се ова идеологија овековечи (Ћаро-Žмегаћ 1996а, 375–76).

Много тога је наговештено фином градацијом изражајних средстава, од употребе „благих” појмова, попут „запостављања осталих облика породице и квантитативних података” који могу да доведу до „алтернативних погледа на облике породице и домаћинства”, преко нешто „оштријих”, попут „егзотизма”, па све до сасвим „снажних” појмова, попут „идеологије” или „мита.” Износећи методолошке напомене у односу на приступ који се ограничава само на истраживање једог облика породичног домаћинства, задругу, ауторка с правом критикује идеолошки засновану поделу друштава на она са проширеним или сложеним и једноставним/”независним” породичним домаћинствима, иако на овом месту та критика можда није толико експлицитна. Међутим, јасно је да фина игра градације, а поготову употреба „тешких” појмова стоје у некој вези са претпостављеним (намераваним или ненамераваним) културним, идеолошким, етничким, професионалним и политичким импликацијама оних истраживања која Чапо-Жмегаћ критикује, али се ти наговештаји до краја рада не експлицирају. Прећуткивањем се покатак речитије говори о ономе што је прећутано од громогласне критике која би му била упућена. Веома је у том светлу значајна чињеница да се у закључку њеног рада „тешки” појмови више не користе, као и да се стил писања и аргументације задржава у претходно описаном строго научном регистру:

Ове опсервације о факторима који утичу на разноврсност облика домаћинстава на једном имању сугеришу да интерпретације о облицима домаћинства развијене на основу (постојећих прим. С.Н и З.И) сакупљених података треба да буду третиране са великим опрезом. Сва уопштавања о ширим областима неопходно превиђају диференцијације на нижем нивоу. Овде је прикладно да се преиспита значај разлика у породичним облицима између континенталне и медитеранске хрватске. Као што је поменуто у ранијем делу овог рада, континентална Хрватска је обично сматрана за област у којој доминирају вишепородична домаћинства док је медитеранска Хрватска повезивана са једноставним породичним домаћинствима. Сада, међутим, можемо видети да је у обе ове широко дефинисане области, захваљујући социо-економској, демографској и културној хетерогености, постојала значајна урбано-рурална диференцијација и евентуално и регионалне и субрегионалне варијације. Ако се

може показати да су градско-сеоске разлике имале кључни утицај у континенталној Хрватској, по свему судећи се могу очекивати чак и важније диференцијације исте врсте у медитеранској Хрватској где су насеља налик градовима постојала вековима. Можемо чак претпоставити да су научници могли да пренагласе присуство једноставних породичних домаћинстава у медитеранској Хрватској управо због њеног урбаног карактера. Дубинска истраживања структуре породице и домаћинства у Хрватској у прошлости, регионална и средњег нивоа, праћена истраживањем имовинских и наследних права и праксе, помоћи ће у одговору на ово питање. Као што сам изнела раније, разликовање домаћинстава као правних ентитета (која имовину поседују заједнички као *загрује* или не) и домаћинства као породичних облика било би од највеће важности у овим подухватима (Ћаро-Џмегаћ 1996а, 392–93).

Одељак сведочи о начину на који се научни приступ, односно теоријско-методолошки захтеви у савременим изучавањима породице и домаћинства, ефектно користе да разреше политичке и идеолошке недоумице које поставља отворено идеологизована наука. Наиме, ако је наш циљ да разумемо и објаснимо организацију породичног домаћинства онда он може бити остварен ако истражујемо различитост домаћинства у друштву и артикулацију међусобних односа између домаћинстава, пре него на основу поређења која читава друштва своде на један тип домаћинства и породичне структуре (Junko Yanagisako 1979, 174). На тај начин, док је у првом одломку акценат био ближи ономе што је Марија Тодорова назвала „грубом облашћу могуће употребе или злоупотребе науке и знања”, због чега је Јасна Ћаро-Џмегаћ критиковала своје неименоване колеге, у другом одељку се са изузетним ауторским тактом и истраживачком утемељеношћу отвара питање „финог простора међуигре између науке и знања.”³ Па ипак, у раду објављеном исте године на хрватском језику, дакле писаном за „домаћу” публику, Чапо-Жмегаћ се не устручава да отворено именује оно што је за страну публику било тек наговештено:

Pitanje pripadnosti „europskome” odnosno „neeuropskome” modelu obitelji ključno je pitanje stoga što ono izlazi iz uske specijalističke domene povijesne

3 Са далеко мање академског такта, а засигурно са дозом оштрине, па ипак и научно сасвим оправдане искрености, о политичким импликацијама „заоштрене дебате о балканској обитељи” пише хрватска антрополошкиња Инес Прица:

„Teza popularna naročito u krugovima austrijske etnologije gdje je „Balkan” još uvijek neprerađeni koncept idealnog antropološkog terena, iskustvenog uvida u europsku razliku/ egzotiku kojega se profesionalci nemaju namjeru tako lako odreći. Zaoštravanjem debate o „balkanskoj obitelji” kao gnijezdu korijenskog patrijarhalnog nasilja, teza koju je navodno još jednom potvrdio rat devedesetih, izlazi i metateza obrnuta onoj o autoegzoticizmu, odnosno insinucija da domaći (hrvatski) etnolozi navlače tumačenja vlastite tradicije na mlin svoje unutarbalkanske razlike, odnosno „europske” pripadnosti, umjesto da, uhodanom i komfornom rutinom, upravo na distanci spram predmeta (naroda) grade svoj vlastiti profesionalni „europski” identitet (o prijemorima oko „balkanske obitelji” vidi Čapo Žmeđač 2004)” (Prca 2004, 143).

demografije ili antropologije, ulazeći u političku arenу, можда баš зато што су модели обителји и друштвене структуре названи тим слабо neutralним називима (Čапо Жмегаč 1996b, 180).

У извесном смислу, могло би да се тврди да раније описани *йрисиџуи* у *два корака* ове ауторке разрађује узор који је поставила Марија Тодорова у тексту који је већ помињан. Тако у почетном делу навођеног рада Тодорова и сама приступа задатку описивања и систематизације идеолошког потенцијала задруге, дакле „грубој области могуће употребе или злоупотребе науке и знања”, полазећи, као и Чапо-Жмегач, од „домородаца” међу интелектуалцима:

Домаћи научници су имали поларизован емотивни однос према задрузи. Већина њених заступника, већина домаћих научника, поздрављала је њено постојање због једног од два супротстављена разлога. Традиционалисти или домаћи аутохтонисти, протохтонисти, или једноставно конзервативни националисти су у њој видели јединствену локалну институцију која би, промовишући вредности као што су солидарност и узајамна помоћ, сачувала јединственост и културни идентитет народа од реметилачког утицаја модернизације са Запада. Други су се надали, наглашавајући вечни демократски и кооперативни дух задруге, да ће она обезбедити природни пут у нови друштвени поредак. Тако је Светозар Марковић, један од оснивача социјализма у Србији, задругу сматрао „најчистијим обликом колективизма” који би „друштво издигао из егоизма у алтруизам, из експлоатације ка правди...”. Напади на задругу, иако знатно малобројнији, долазили су управо са супротног гледишта, од оних који су сматрали да (задруга) продужава конзервативну традиционалну структуру која не би уступила место новим модернизујућим друштвеним токовима. На пример, износећи своје мишљење против тврдње да није постојала основа за социјализам у Бугарској, оснивач бугарске Социјалдемократске партије (касније Комунистичке партије) Димитар Благоев је 1891. тврдио да је капитализам био незаобилазан ступањ у развоју његове земље и да су све наде да се избегне ова еволуција, тако што ће се очувати или васкрснути у многоме мртва задруга, узалудне. У том погледу и у вези са историјским развојем у Русији, Благоев се слагао са Плехановим пре него са Лењином који је чврсто заступао сеоску комуњу.

Иако из другачијих разлога, заступници различитих приступа су увек прецењивали своје аргументе и на тај начин помогли да се промовише претерано схватање о месту и улози задруге у друштвеном животу Балкана и посебно код јужних Словена (Todorova 1989, 11–12).

У наведеном одељку, Тодорова успева да са малим бројем примера наговести богато и сложено поље идеолошких спорова око културних, политичких, економских и других импликација размишљања о задрузи „на домаћем терену.”

Ако крајње поједноставимо фино нијансиран приступ Тодорова, примећујемо да она деветнаестовековне балканске мислиоце и научнике дели

на две велике групације, у оквиру којих потом разликује неколико мањих табора. Прву групацију по њеном мишљењу чине аутори који у задрузи виде институцију која има позитивне друштвене последице. У тој групацији она разликује табор различито профилисаних конзервативаца и националиста који сви заједно, мада из донекле различитих разлога, и са другачијим аргументацијама, у њој виде неопходну брану против нагризајућих дејстава западне модерности. Покушавајући да штите и одржавају у животу задругу правним прописима и другим мерама попут економских, они имају и шири циљ – желе да очувају културну самобитност и посебност словенског живља. Њима супротан табор чине социјалистички модернизатори и револуционари, који у задрузи виде „најчистији облик колективизма”, али препознају и њен изразити „демократски потенцијал.” Подржавајући задругу, аутори из тог табора настоје да поспеше социјалистичку револуцију и убрзају искорак своје заједнице ка будућности човечанства, избегавајући при томе страшне људске трошкове које намеће неконтролисани капиталистички развој.

У другу групацију, коју сматра знатно малобројнијом, Тодорова смешта противнике задруге, дакле мислиоце који у њој виде препреку наступајућим пожељним развојним токовима. Занимљиво је да се ради о мслиоцима који у суштини последице задруге виде на исти начин на који их тумаче и припадници првог табора из претходне групације, само што их другачије, односно супротно вреднују. Док је за прве главна вредност задруге у њеној способности да буде брана нежељеним друштвеним токовима, за друге је она штетно наслеђе кога се треба што пре решити, како би се отворили путеви за жељене друштвене, економске и политичке промене, укратко за целовиту модернизацију друштва.

Веома је значајно то што Тодорова указује на важну последицу „партизанског”, односно идеологизованог приступа размишљању о задрузи, без обзира са које топографске стране идеолошког спектра (левице или деснице) то закривљавање долазило. Намерно пренаглашавање аргумената, без обзира на та да ли се ради о ауторима који задругу величају или споре, у оба случаја за последицу има преувеличану, па тиме и искривљену представу о месту и улози задруге у друштвеном животу на Балкану, што, у крајњој линији за последицу има симболичко удаљавање Балкана од Европе.

Међутим, Тодорова жели да иде и даље у свом разматрању идеолошких наслага у научном и политичком бављењу задругом. У закључку прве верзије свог текста о митотворству у проучавању задруге (Todorova 1989) сама себи, у духу МакМиланове, прибавља сасвим солидне изворе о научној производњи онога што она назива митовима о задрузи. Пре свега, Тодорова се у закључку, као и Чапо-Жмегачева, враћа из регистра политичке употребе задруге као симбола, у регистар чисто научних рефлексија. Она, наиме, насупрот свим ауторима које претходно помиње, износи алтерна-

тивну теорију по којој је задруга, онаква о каквој се говори у политичким дискурсима, а потом и у историјским и етнографским студијама које је претходно приказала, морала бити искључиво деветнаестовековни, или чак двадесетовековни феномен (Todorova 1990). Тиме на у научном смислу веома провокативан, али у идеолошком регистру изузетно ефектан начин избацује из дебате све оне неистомишљенике који у задрузи виде временски укоренењу, самосвојну културну праксу, на којој се може градити историјска самобитност, па чак и ваневропска (у смислу разлике од доминантне европске матрице) културна специфичност. Тодорова потом предлаже потпуно укидање употребе појма задруга, додуше првенствено у „квантитативним историјско-демографским анализама” (Todorova 1989; 1990; потсетимо се, ради се управо о анализама којима Тодорова придаје највиши степен научности), чиме покушава да додатно оснажи управо успостављену интелектуалну брану против сваког облика радикалног културног подругојачивања оних који би могли да буду поистовећени са културним простором задруге.⁴ Без значењима оптерећеног појма на који се осведочено лако „лепи” културна различитост, задатак постаје тежи, како онима из „домаћег” тора који би на основу те другости да граде сопствени ексклузивизам, тако и „странцима” који у културној различитости

4 Наиме, квантитативне историјско-демографске анализе у највећем броју случајева показују да је мало, нуклеарно породично домаћинство и уранијим историјским периодима била бројчано доминантно. На пример, позната компаративна истраживања којима је руководио Питер Ласлит (P. Laslett), на основу анализе пописа показују да је у периоду од 1574–1821. године, осим у случају Јапана, нуклеарна породица представљала доминантан породични облик. (в. Laslett, Wall eds. 1972). Уопштено посматрано, највећи допринос Ласлитовог рада је одбацивање теорије да се историја породице одвијала од сложеног ка „једноставном”, нуклеарном облику до чијег развоја је дошло под утицајем индустријализације и развоја модерног друштва. Међутим, Ласлитовог приступа има значајна ограничења – изједначавање резиденцијалних обрасца са породичном и чак сродничком организацијом; занемаривање развојних фаза домаћинства, као и друштвено-културног контекста и регионалних различитости; необраћање довољно пажње на односе између резиденцијалних група; неоправдана претпоставка да пописи у различитим друштвима и историјским периодима користе заједнички критеријум за дефинисање домаћинства (о ограничењима и (зло)употреби пописа и (неких) квантитативних анализа в. Berkner 1975; Junko Yanagisako 1979, 168 и д.). У Србији, на пример, попис 1834. године показује да су нуклеарна породична домаћинства била три пута бројнија од задружних ((Љушић 1986, 83). Анализа пописа из 1862/3. године такође показује да већу бројност ових домаћинства (68,8 %). Од 16,7% задруга најбројније су биле оне које су чинила два ожењена брата са женама и децом (Вулетић 2002). Међутим, како је показао још Богишић (1884), а потом и Хамел (Hamell 1972) нуклеарна и задружна породица представљају само различите фазе истог породичног типа, задруге. Стога се на основу ове врсте података о структури домаћинства не може доносити закључак о истој породичној облику у различитим друштвима и временима. Истовремено, не може се претпоставити да постоји један и јединствен развојни правац и динамика породичног домаћинства јер модел униформних развојних фаза не може да објасни различитости нити зашто историје различитих породица често имају различите развојне фазе (в. Junko Yanagisako 1979, 168).

виде доказ сопствене етничке, националне, политичке или једноставно еволутивне супериорности. Као што постаје јасно, иза описаних или наговештених теза и предлога, који су представљени као строго научно аргументовани ставови, стоје у том тренутку неексплицирани, али препознатљиви идеолошки садржаји, чије су политичке импликације могле да буду од великог значаја. Заиста, крај хладног рата је захтевао опрезно исказана, али политички сасвим недвосмислена интелектуална и идеолошка сврставања. Тодорова ту чињеницу не пориче, напротив, имплицитно је признаје, чак за њу налази бриљантну кованицу – „наука се не да изузети од идеологизације,” – али своје признање заодева у веома сложену, па чак и двосмислену реторичку форму, избегавајући оно што се у колоквијалном разговору назива „отварањем карата”:

И још нешто о идеолошким импликацијама ове врсте истраживања. Да парафразирамо Фукоово „идеологија није изузета од сцијентификације”: наука није изузета од идеологизације. У овом раду је био учињен покушај да се изложе неки од идеолошких употреба мита. Јасно, само ово излагање и побијање мита може бити лако и успешно идеолошки контекстуализовано. Али ту постоји важна, иако слабо охрабрујућа нијанса између скептичне свести о томе како нечије сопствено истраживање може бити контекстуализовано и свесне идеолошке контекстуализације (Todorova 1989, 23).

Рефлективни увид Тодорове у „лакоћу и успешност са којом се може идеолошки контекстуализовати” њено сопствено писање (без обзира на сву „скептичну самосвест” коју је при писању показала), примери финог нијансирања у оцени идеолошких наноса у научним радовима о којима је писала, и које је у својим истраживањима испољила Јасна Чапо-Жмегач, Причина оштрија, али и непосреднија појашњења, а сасвим сигурно и речити примери које је, можда и без свесне намере, приложила Маргарет МакМилан, узети заједно имају изузетан значај за поступно изграђивање приступа главном проблему овог рада. Ради се, дакле, о потреби да се знађе одговарајући оквир за разумевање „подложности науке идеологизацији” у сасвим конкретном случају научне продукције о институцији породичне задруге, и то у оквиру текста предлога једног истраживачког пројекта о задрузи, дакле, текста који и сам претендује на научност.

За сада, најважнији увид тиче се чињенице да ни пракса истраживања и критике митова у науци није слободна од идеологизације и митотворства. Критичари митова, као што је примећено, врло често подастиру алтернативне научне или политичке митове, било да то чине свесно или несвесно. То, са своје стране, не би требало да чуди, с обзиром на чињеницу да је критика митова врло често идеолошки или политички мотивисана, као и да се успешност те праксе најчешће мери величином простора који се критичким деловањем отвара за пласирање алтернативних политичких ставова, односно, у појединим случајевима, и политичких митова.

Самокритички усмерена рефлексивност поставља се у таквој ситуацији као услов без кога се не може, али који, као што се може приметити, није по себи довољан.

Оно што још увек недостаје, и чему су до сада највише, али и даље на веома посредан начин допринеле Јасна Чапо-Жмегач својим пажљивим формулацијама и нешто одсечнијим опаскама, и Инес Прица својом сврховитом оштрином то је отворено и недвосмислено навођење главних ненаучних, или прецизније ваннаучних импликација научних теорија о задрузи. Марији Тодоровој, са њеним дипломатским маниром пажљивог одмеравања свих могућих последица вербалних и других исказа, било је потребно више од петнаест година од првог указивања на праксу „митотворства у бављењу задругом” па до „скидања рукавица” и изласка на отворено (1989–2006), барем што се неувијеног разоткривања најважнијих и потенцијално најразорнијих облика идеологизације научне продукције о породичној историји и типологији тиче:

Јасно, иако не експлицитно, историја породице је имала специфичне и снажне идеолошке конотације. То је посебно истинито за покушај да се направи модел европске породице и постулира јединственост западноевропског искуства. Овај покушај се углавном испољио кроз два настојања. Један је имплицирао, али никада грубо наводећи, нормативни (и, такође природни) карактер севернозападне европске, и поглавито енглеске породичне структуре. У овом начину размишљања остатак Европе (и на основу индукције, остатак света) се појављује ако не као аберација нормативног модела онда бар као борба против нестабилности економских, социјалних и културних принуда да би се приближило овом моделу. Други начин размишљања полази од претпоставке о релативној независности друштава, и централној улози породице за друштво као целину. У својој екстремној верзији овај тренд представља вулгаризовано социолошко објашњење. Иако експлицито не поставља енглеско искуство и постигнуће на врх хијерархијске структур вредности то је имплицитно садржано у претпоставци о директној корелацији између нуклеарне породице и демократских структура и друштвених вредности (Todorova 2006, 162).

Разматрања структура различитих типова породица, на њима заснована реконструкција упоредне историје „европских” и „неевропских” породица, а потом из ње дедукована хијерархија вредносних поредака са јасно назначеним статусима појединачних друштава, а у неким случајевима и развој „теорија” о „недемократским” и „демократским”, или „антимодернизацијским” и „модернизацијским” потенцијалима читавих популација у зависности од претпостављеног типа породице који је код њих већински, показују се као „срце таме” у области проучавања идеолошких и политичких импликација научних теорија о историји и типовима породица. Јасна Чапо Жмегач недвосмислено контекстуализује тренутак у коме је, како изгледа у науци било отворено политичко питање задруге:

Danas možda još više nego prije, ili na drukčiji način, zbog novostare uporabe iste dihotomije pri uspostavljanju novih diferencijalnih razmaka u Europi, odnosno nastojanja da se pomaknu uvriježene granice Zapada i Istoka. U državama istočne Europe pitanje pripadnosti Zapadu osobito je postalo važno devedesetih godina nakon rušenja „klasične” granice između europskoga Zapada i Istoka, posljednjih pedeset godina politički definirane kao granica zapadnih građanskih demokracija s jedne, i „narodnih demokracija” s druge strane. Rušenjem te jednoznačne i „prirodne” granice nekadašnji politički Istok bori se protiv identificiranja s Istokom općenito, pa i u naoko nevinoj, neideološkoj raspravi o tipu obitelji. No, ima li nevinih podjela bez političkih implikacija, postavljanja granica uključivanjem nekih a isključivanjem drugih, makar njihovi tvorci bili toga nesvjesni ili to nenamjerno činili? Pitanje se može postaviti i obratno, kao pitanje o utjecaju političkoga diskursa na znanost ili, kako je rekla Todorova, o ulozi znanosti u održavanju istoga (Čapo Žmegač 1996b, 192).

Ауторкина неуобичајено експлицитна тврдња баца светло сумње на тезу коју она сама касније у раду изгледа да заступа, по којој „невина” питања, каква су по њој питања на статистичким подацима утемељеног утврђивања степена заступљености одређених типова породице и њихове географске дистрибуције, управо зато што су техничка и чисто чињенична, могу да измакну идеологизацији. Наиме, ауторка прецизно одређује историјски тренутак у којем се укида „невиност” неидеолошких питања – то је моменат у коме пада „природна граница” коју је успоставила „гвоздена завеса”, и у коме бивши „политички источњаци” почињу очајнички да се боре против сопствене (до тада натурализоване) идентификације са „политичким Истоком”. У том, историјски изузетно важном периоду, чак и демографске статистике и пописи становништва престају да буду „невини,” ако су то икада и били. Историјски токови отварају „срце таме,” у коме чини се нема културних вредности и институција чије су последице идеолошки и политички неважне.

Небалканска балканистичка варијанта „срца таме”, дакле она коју пласирају неки западни научници и политички делатници, сачињена је од међусобно густо испреплетаних телеолошко-еволуционистичких и културно детерминистичких мотива утканих у наративе о историји и географском распореду типова породица на тлу Европе. Носећи наратив би у том случају, крајње поједностављено, гласио: ево шта је, и како изгледа европски тип породице, који имамо Ми који овде живимо, а сви облици породице који се од Нашег разликују, не могу се сматрати европским. Овакве тврдње могу се пратити најраније од радова француског социолога и економисте Фредерика Ле Плеја (Le Play 1871; видети и Silver ed. 1982) и његове типологије породице, свој најекстермнији израз добијају у културно детерминистичким спекулацијама Емануела Тода (Todd 1989; Todd 2011), али најразвијенији, и данас најутицајнији израз добијају у радовима статистичара и историјског демографа Џона Хајнала, у којима се

успоставља чувена линија (тзв. Хајналова линија, која иде од Санкт Петербурга до Трста) која раздваја „праву Европу” (у ствари поједине делове западне Европе) од оне која то по Хајналу није (дакле од источних и југоисточних делова Европе), и то на основу претпостављене заступљености „европског обрасца” породице у „правој” Европи:

Образац брака већине Европе какав је постојао бар два века до 1940-их година био је, колико можемо рећи, јединствен или готово јединствен у свету. Не постоји познати пример популације или неевропске цивилизације која је имала сличан образац. Дистинктивне одлике „европског обрасца” су (1) касније године склапања брака и (2) висок проценат особа које никада не склопе брак. „Европски образац” је био распрострањен у читавој Европи, осим у источном и југоисточном делу (Хајнал 1965, 101).

Балканске балканистичке варијанте, дакле оне које заступају аутори са Балкана, најчешће представљају различите врсте одговора на изазове које намећу небалканске варијанте научног балканизма (можда би овде имало смисла увести кованицу „источноевропизма?”), најексплицитније исказане тезом о постојању Хајналове линије.⁵ При томе треба имати на уму да је Хајналова теза само једна у низу од теорија које заговарају постојање радикалне разлике између „европских” и „неевропских” типова брака и породице, и да је сходно томе одговора на такве тезе било и

5 Овде се не можемо шире бавити ограничењима приступа који, бавећи се једним елементом сродничког система, какав је брак, разматрања своди само на демографске процесе. Иако ови процеси утичу на величину и састав домаћинства, овај приступ често занемарује стратегије које људи примењују да би имали „контролу над величином и саставом домаћинства, а који су нераздвојиви од ‘сродничких’ обичаја као што су брачне праксе и праксе адопције и време када долази до поделе породице” (Јунко Јапагисако 1979, 167–168). Овде је такође потребно подсетити да социјална дефиниција крвнородничких веза, правила брака, терминологија сродства и наслеђивање добра указује да се у западној Европи врло рано (између 6. и 11. века) развио когнатски или недиференциран тип сродства тј. систем у коме билатерални сроднички односи представљају основни организациони принцип тако да се сродничке групације формирају око појединца и нуклеарне породице док родови и друге групе порекла не постоје. (Godelier 1998, 391). То, наравно, не значи да у друштвима западне Европе није (било) могуће идентификовати друштвено значајне проширене породичне структуре и шира сродничка груписања, већ да су оне засноване на другачијим принципима у односу на друштва са једнолинијским или другим системима порекла. Важно је такође рећи да тип сродства који је распрострањен у западноевропским друштвима постоји и у различитим деловима света и различитим друштвима која међу собом немају много тога заједничког, о чему сведочи већ и сам његов назив назив (Ескимски). Дакле, постоји у различитим друштвеним, економским, политичким и религијским контекстима, што истовремено показује да нема директне корелације између ових домена и типа сродства (Годелије, 1998, 391.; в. Ивановић 2008). Имајући ово у виду, тумачење разлика између западноевропских и балканских друштава у вези са породицом и сродством постаје много сложеније од питања које се тиче односа између нуклеарне породице и задруге и између „европског” и балканског”, „модерног” и традиционалног (о метаморфозама и трансформацијама сродства в. Godelier, Maurice. 2004; Godelier, Trautmann and Tjon Sie Fat 1998).

пре 1965. године. Јасни Чапо Жмегач су импликације Хајналове тезе савршено јасне, и она их на недвосмислен начин поставља као питање о природи „хрватског културног идентитета:”

Je li zadruga, taj gotovo bi se moglo reći zaštitni znak dijela hrvatske etnologije, doista distinktivno obilježje hrvatske tradicijske kulture i jedna od sastavnica hrvatskoga kulturnog identiteta? Je li po tome obilježju opravdano svrstavanje hrvatskoga društva u „neeuropska” društva, u Istok, koji bi počinjao na crti St. Petersburg – Trst (Čapo Žmegač 1996b, 189)?

Неки од одговора на слична питања заснивају се на поунутравању западне тезе, и укључивању себе (и својих) у западни културни поредак (Хајналов ‘European pattern’), уз истовремене покушаје да се културна „срамота” (односно поседовање претпостављених не-европских елемената културе, као што је тип комплексне породице попут задруге) пребаци на источније или јужније суседе, односно на периферију Европе, или чак и даље, ван њених граница. Такав наратив би, најјезгровитије исказан, могао да гласи: Ми (ипак) имамо европску породицу, а не задругу (или су такве породице код нас у мањини), и зато смо ми Европа; задругу (у већини) имају Они тамо, и зато они нису Европа. Као што је показано, поједине импликације теза које износе Марија Тодорова у вези Бугарске и Јасна Чапо Жмегач у вези Хрватске⁶ имају сличности са овом школом мишљења, иако оне у начелу одбијају могућност примене те тезе на њихова друштва.

Посебну подгрупу прве групе чинили би они аутори који поунутрују западна вредновања задруге као неевропске и немодерне, али не покушавају да своју заједницу на симболички начин укључе у западни културни поредак, умањујући степен заступљености „незападне” институције у укупном друштву. У очекивању да ће културна и политичка критика те институције, као и праксе њене политичке употребе, поспешити стварне развојне процесе у њиховом друштву и довести до позитивне промене у догледној будућности аутори оваквог усмерења усмерења се задовољавају негативним одређењем задруге као препреке модернизацији, индивидуализму и либерализму, укратко европеизацији, Иако су изворно развијени у оквиру деветнаестовековног социјалистичког, марксистичког, односно либералног прогресизма,⁷ такви ставови су и данас веома распрострањени:

6 Ситуација се, најзад, приказује као сасвим јасна по својим политичким импликацијама, а у наративу се појављују и императивни моменти као својеврсна опомена колегама:

Hrvatska se nalazi u žarištu nastojanja da se pokaže „zapadnom”, dakle „europskom” zemljom, pa i istraživači naoko nepolitičke teme kao što je povijest obitelji moraju biti svjesni tih nastojanja i njihovih posljedica na vlastito istraživanje i, obratno, posljedica svojih analiza na šire društvene i političke procese. A povijesnost dihotomije Zapad – Istok Europe čini imperativnim njezino preispitivanje i oprez spram njezina olakog preuzimanja u okvirima vlastitoga znanstvenog interesa (Čapo Žmegač 1996b, 192).

7 Рани пример би могли да пруже неки од ставова које је у својој докторској тези из педагогије одбрањеној на Универзитету у Цириху на самом почетку двадесетог века

Симптом који може да укаже на пут за дубље разумевање српског друштва. Стално враћање на патријархални премодерни идеал је сведочанство покушаја различитих политичких група да ометају развој, да спрече промене. Враћање на задругу није доказ да се историја понавља већ да се између садашњости и прошлости бира прошлост (Stoјanović 2017, 66).

Друга група аутора, попут Светозара Марковића (за детаљнији приказ прилично широког поља тадашњих дебата о политичким импликацијама различитих друштвених институција видети Subotić 1992) не одбацује задругу као препреку развоју, него у њој види позитивну културну посебност, идући за тим да се избори за право на самосвојан развојни пут за своју заједницу, најчешће уз помоћ делимичног или потпуног превредновања западних негативних квалификатива. Прича коју они причају, могла би да се сажме на следећи начин: да, Ми имамо задругу, и баш зато смо Ми „овакви” (добри, мирни, вредни, демократични...), или ћемо такви постати у будућности, развојем потенцијала који већ постоје у задрузи. Ви, пак, који је немате, баш зато сте „онакви” какви сте, и зато ће вам бити теже (или немогуће) да досегнете жељени идеал (демократију, социјализам...).

Најзад, у скорије време се примећује све већи број методолошки иновативних радова у којима аутори настоје да на примерима нових извора и података укажу на чињеницу да је са обе стране претпостављене линије коју је успоставио Хајнал ситуација далеко сложенија него што његов модел претпоставља, и да због тога нема смисла и даље подржавати таква груба уопштавања. Методолошко-истраживачки делови раније поменутих студија Јасне Чапо Жмегач могу да послуже као добар пример за такве трендове, који обећавају највише у научном смислу (Ћаро Жмегаћ 1996а; 1996б, 1996с). Независно од могућности да се нови извори, нове методологије па чак и нови теоријски оквири искористе за делатност коју је могуће назвати геополитичким репозиционирањем, која је такође наговешена, остаје отворено питање потенцијалних ненаучних импликација сукоба који све укључене стране доживљавају као чисто научни. Конкрет-

(објављеној 1914. године) заступала Љубица Ракић, прва жена са ових простора која академски писала о задрузи. Ево како те ставове представља историчарка Наташа Виторели:

Ракић је била једина од ова четири аутора (Виторелијева мисли на Утјешеновића, Богшића, Строчала и саму Ракићеву, прим. С.Н. и З.И.) која је у потпуности одбацила *задругу*. За њу је све западноевропско обећавало развој, културу и цивилизацију док је све српско било повезано са премодерним архаичним примитивизмом. Међутим, Ракић је успоставила једну врсту везе између западне Европе и *задруге* конституишући еволуционистички модел по коме је српска задруга „врло стара институција патријархалног ступња развоја (Rakitsch 11), која је сведочила о одликама које су Германи са њиховим клановима већ превазишли. Она је тако предвидела могућност да ће се српско друштво развијати на позитиван начин (позитиван у њеним прогресистичким терминима, наравно) (Vittorelli 2002, 36).

но, да ли постоје, и ако да, које би биле ваннаучне импликације научних неслагања, на пример између Солитшека (Szoltyszek 2012)⁸ и још увек бројних заступника Хајналове тезе, да наведемо само тај пример?

При томе треба водити рачуна да су у претходних неколико редова описане првенствено могућности које се тичу одговора на културне и геополитичке последице прихватања Хајналове тезе (линије). То можда јесте преовлађујући оквир размишљања у западноевропским наукама које се баве (демографском) историјом и типологијом породице од раних седмдесетих, а на балканским просторима од краја осамдесетих и почетка деведесетих година двадесетог века, али тај оквир није једини чак ни у наведеном периоду, а поготову не пре њега. У том смислу, слика је још сложенија од онога што је до сада скицирано. Понуђену скицу треба допунити са другачијим листама изазова и одговора, али такав задатак премашује оквири овог рада. Узгредни наговештај може се добити ако се погледа листа разлога због којих аустријски историјски антрополог Карл Казер, на трагу Тодорове, али са нешто другачијом мотивацијом и аргументацијом, предлаже избегавање термина задруга у научној литератури (Kazer 2002; Kaser ed. 2012). Неки од разлога пружају добар материјал за расправу о идеолошким и митским наслеђима појма задруга, али наговештавају и исте такве мотиве код аутора који их износи, о чему ће бити више речи на другом месту:

За потпуно избегавање термина задруга у научној литератури залажемо се преваходно зато што као такав представља прави мит. Он најпре сугерише да је наш балкански тип (овде Казер мисли на оно што он назива *балканским њородичним домаћинством* прим. С.Н. и З.И.) ограничен на јужнословенско становништво. *Задруга* јесте словенска реч која се с једне стране употребљава у значењу *удружења*, а с друге стране, у ширем смислу, у значењу *кућној удружења*. Овај термин првобитно није био у општој употреби, већ се уводи тек у *Српском рјечнику* Вука Стефановића Карацића (*Lexicon serbico-germanico-latinum*) издатом у Бечу 1818. године: *Hausgenossenschaft (im Gegensatz der einzelnen Familie, plures familiae in aedem domo [more Serbico])*. Као што ћемо још видети, распрострањеност нашег балканског типа нипошто није ограничена само на словенско становништво.

Осим тога, овим термином се оправдава један изразито идеолошки заснован мит. *Задругу* су како Срби тако и Хрвати, свако за свој рачун, на сумњивим основама рекламирали као типичну националну институцију. Поред тога, она бива оптерећена свим замисливим позитивним

8 Тако Солтишек закључује рад у коме реконструира генеалогичку источноевропске разлике у истраживањима западних стручњака износећи чврсто уверење:

Свеобухватни закључак рада је да су изузеци једноставним моделима европских образаца породице – каква је „линија поделе” – толико обилни да наставак употребе ових модела као дескриптивних маркера европског развоја не може више да се подржи (Szoltyszek 2012, 337).

особинама радишног, демократски делатног, конзервативно настројеног сељаштва које отелотворује националну супстанцу, што бива разумљиво само из романтичарске перспективе (Kazer 2002, 39–40).

Укратко, Казер напада неколико „митова“: „мит“ по коме је задруга јужнословенска институција, „мит“ по коме је она национална (нпр. српска или хрватска) институција, као и „мит“ да је она демократска и у сваком другом културном и политичком смислу позитивна институција. Није тешко у „митовима“ потеклим из „романтичарске перспективе,” које Казер критикује, препознати претходно представљену реторичку стратегију излажења на крај са западном стигмом, по којој смо „Ми” такви какви смо зато што имамо задругу, која је као таква другачија (а неретко и боља) од онога што „Ви” имате (више о романтичарској реторици нао симболичком средству за излажење на крај са балканистичком стигмом у Naumović 1998)

Казер, међутим, митове који му нису по вољи замењује структурама сличне природе, које, како се чини, ни не препознаје као такве. Тако он своју интелектуалну конструкцију гради на почетној културалистичкој тези у коју изгледа да и сам неупитно верује: „Знамо да је Балкан другачији, јединствен, и да се по многим питањима разликује од онога што се назива Европом (Kazer 2002, 9).” Овде је препознатљива тенденција целе школе мишљења „учитавања типова обитељи у простор,” за чије је истакнуте представнике Јасна Чапо-Жмегач сковала сликовит израз „шампион уписивања културолошких разлика у еуропски простор” (Џаро Жмегаћ 1996, 183). Казер се, ваља признати, веома учитиво ограђује од импликација које су садржане у његовом претходном ставу: „Треба се, ипак, суздржати од тога да оно што је другачије тумачимо као нецивилизованост (Kazer 2002, 9),” али му то не смета да настави даље у истом културалистичко-еволуционистичком правцу:

Балкан је представљао и дан данас представља једну другачију цивилизацију, боље речено – културу. ... *Културни њросџор Балкана* (овде Казер алудира на наслов истоимене студије Дагмар Буркхарт, Burkhardt 1989, прим. С.Н. и З.И.) обликовао се у нарочитим историјским условима, о којима ће још бити речи. Та балканска култура дуго времена се опирала западном културном обрасцу. У деценијама комунистичке владавине сузбијао се утицај Запада на друштво и државу; покушај стварања новог идеала човека и културе завршио је у безваздушном простору између традиције и напретка. Под утицајем нових политичких услова, између осталог, данас се јављају многобројни знаци који указују на будуће нивелисање разлика између балканске и *евројске* културе, и то већ у следећој или оној потоњој генерацији. Балканска култура би по окончању тог процеса могла да се уврсти у ред „несталих (Kazer 2002, 9–10).”

Балканска култура је, у Казеровом виђењу, „била и остала *џаџиријархална* (Kazer 2002, 10).” Посебности „балканског патријархата” Казер, у оквиру свог карактеристичног културалистичког и у суштини аисторијског гледишта, одређује на следећи начин:

У оквиру европског патријархата, она (балканска патријархална култура, прим. С.Н.и З.И) представља балканску варијанту, обликовану у специфичним условима пасторалне (сточарске) економије. Балкански патријархат структурално се темељи на две суштинске компоненте. Он се може ... окарактерисати као систем патрилинеарности, патрилокалности и уређења заснованог на правима мушкараца. Тај први склоп елемената обезбеђује, опште узев, изразиту доминацију мушкараца над женама унутар балканских друштава. Други склоп елемената успоставља одређену хијерархију међу мушком половином становништва, којом се обезбеђује ауторитет старијих над млађима, претходне генерације над потоњом. Тај ауторитет се у основи успоставља подређивањем сина очевој вољи и млађег брата вољи старијег. Ово су карактеристична својства балканског патријархата, и он се по томе разликује од патријархалних устројстава других европских и ваневропских патријархалних система. Основу ове балканске патријархалне културе чине специфични облици породице и сродства, обележени оваквим патријархализмом. Ова се култура могла развити и опстати све до данашњег дана само у одређеним политичким, економским и еколошким условним оквирима, које карактеришу следећи елементи: недовољна политичка и социјална интеграција, економија заснована на сточарству, као и живот у тешким еколошким условима затворених планинских предела. Од пре извесног времена – у последње две-три генерације – ови условни оквири практично су изгубили сваки значај. Културе се не морају непрестано мењати, већ могу и истрајавати. Ипак, чини се да се овој ближи крај, а да је тиме наговештен и крај специфичних, патријархално заснованих сродничких и породичних структура на Балкану (Kazer 2002, 10; скраћивање С.Н. и З.И.).

Овде није место за детаљније критичко преиспитивање проблематичних теза којима овај одељак обилује, али јесте за својеврстан резиме домета оваквих културно-детерминистичких приступа:

Hajnalove i Laslettove klasifikacije postale su najčešće citiranim radovima u povijesnodemografskoj i antropološkoj literaturi posljednjih desetljeća, možda podjednako često i s negativnom i s pozitivnom ocjenom. Važna im se kritika upućuje zbog oslanjanja na statičke pokazatelje, kao što su veličina i struktura kućanstava, i pledira za istraživanje dinamike obitelji, odnosno za promatranje predloženih tipova kao faza u razvoju u kućanstava a ne kao tipoloških oznaka obitelji i kućanstava (Berkner 1972a i b, 1975, Hammel 1972). Dio je istraživača krenuo tragom ponuđenih modela stvorivši zavidan broj povijesnih istraživanja strukture i formiranja obitelji i i kućanstava. Pokazali su neodrživost Hajnalove i Laslettove tipologije u prostornim okvirima, te je u jednoj recentnoj ocjeni povijesnih istraživanja obitelji bilo moguće reći da su u želji da se isprave stare – o velikim i složenim obiteljima i kućanstvima u europskoj prošlosti – nove generalizacije dovele do nastanka novih stereotipa (Hareven 1994:18) (Čapo Žmegač 1996c, 185).

Како видимо из претходних примера, симболички потенцијал задруге омогућује да се уз помоћ различитих импликација тог мотива размишља и опредељује о скоро сваком важном политичком питању које се

тиче политичког положаја и историјске судбине балканских друштава. Историчарка Наташа Виторели у веома занимљивом тексту посвећеном јужнословенским академским дискурсима о задрузи из времена пре Првог светског рата одређује „поља спорења” која мотив задруге разматра на продуктивнији начин од претходно изнетог Казеровог, полазећи од три контрастне дијаде са којима би се он вероватно сложио: „Балкан насупрот Западне Европе”, „проширена породица насупрот нуклеарној породици” и „патријархални насупрот непатријархалном поретку (Vittorelli 2002, 35–39).” Међутим, она те осе спорења успоставља не да би, попут Казера, уз помоћ њих описала несводиву културну разлику између његове „Европе” и нашег „Балкана,” него да би отворила простор за разумевање идеолошких спорова међу балканским интелектуалцима. Објашњавајући избор баш те три контрастне дијаде, Виторелијева примећује да се у свакој од њих отеловљују кључни идеолошки и политички парадокси изградње националних држава међу јужним Словенима:

Процеси изградње јужнословенских нација угледали су се на западне концепте националности; да би њихови напори на изградњи нације успели, требало је да јужни Словени покажу како *сличности* тако и *разлику* у односу на Запад. Чини се да је *задруга* била идеална за такав дискурс. Могла би бити интерпретирана као друштвена институција чија је унутрашња логика била формирана на солидарности и стога је била потпуно непозната и неразумљива „западним индивидуалистима” или – ближе Западу – класификована као заостала фаза у „антрополошком развоју” породичних типова коју је запад већ превазишао. Уз помоћ задруге о категоријама као што су „балканска”, „патријархална” или „проширена породица” могло се преговарати и, када се утврди да су неповољне за јужне Словене, одлучно одбачене. Стога, кретање ка и од Запада били су изрази амбивалентности чији се екстремни полови испољавају на следећи начин: с једне стране, у поређењу са Западом задруга се појављивала као безнадежно заостала; с друге стране, она западу може послужити као модел (Vittorelli 2002, 38–9).

Виторелијева у претходном одељку успева да Казерова есенцијалистичка, кутуралистичка и модернизаторска веровања изнова тематизује, овај пут као поља дискурзивне праксе у оквиру којих балкански мислиоци разрешавају сопствене политичке и идентитетске дилеме. Тако се помало наивна идеолошка концепција једне окоштале и заостале патријархалне балканске културе која коначно нестаје под налетима модернизације, преобликује у интелектуално много занимљивију визију дискурзивног поља у оквиру кога задруга постаје симболичко средство расправљања о амбивалентним културним алтернативама.

Остаје, међутим, питање од суштинског значаја за размишљања која овај пројекат о задрузи изискује. Да ли је ово што смо управо урадили позивајући се на увиде Виторелијеве још један пример идеолошки мотивисане реторичке стратегије уз помоћ које се непријатни негативни увиди

оних споља преобликују у неутралне полемичке игре оних који су унутар неког културног подручја, нешто попут постмодернистичке деконструкције великих наратива о цивилизацијској супериорности Запада, или се ради о научном увиду којим се померају границе објективног сазнања? Рад на овом пројекту мора да подразумева стално преиспитивање туђих и својих позиција јер су исклизнућа, због идеолошке осетљивости проблематике и важности њених политичких импликација, али и због, како би то Тодорова рекла, интелектуалне захтевности „финих простора међуигре између науке и знања” врло вероватна, а истовремено и тешко приметна, поготову онима који их чине.

Са претходним појашњењима заокружен је оквир који је неопходан за приступање разматрању идеолошких и политичких импликација научних теорија о настанку, функционисању и друштвеним последицама задруге као типа породице. Остаје да се такав оквир провери у конкретним анализама. Управо ћемо у то поље покушати да уђемо у следећем одељку рада.

„У срцу таме” или које је све митове могуће уочити у научном пројекту посвећеном раскривавању „политичких митова” присутних у научним и ван-научним приступима задрузи?

На страницама које следе, покушаћемо да добијене увиде применим на сам идејни склоп пројекта у оквиру кога је настао овај рад, како бисмо развили неколико теза које могу да послуже као смернице за будућу рефлексију и истраживања. У суштини, намера нам је да знатно уже и прецизније одређење истраживачког циља, какво је развијено за потребе финих позиционирања у претходном делу овог рада, применимо на шире конципирани оквир целог пројекта, у нади да ће такав приступ помоћи да се „ишчитају” различити начини на које „фини простор међуигре значења у домену чисте науке” отвара (или не) могућност њене идеолошке употребе (а у појединим случајевима и злоупотребе) у ширем друштвеном контексту, какав је у овом конкретном случају представљен текстом предлога пројекта.

Ту је, пре свега, потребно скренути пажњу на чињеницу која до сада била тек наговештена. Наиме, скоро сви претходно разматрани примери су, осим студије Маргарет МакМилан (MacMillan 2008), чија тема строго узев није повезана са разматрањем историје или типологије породице, и малог броја примера који се односе на чисто теоријска позиционирања, по логици свог настанка реактивни. Ради се, наиме, о студијама или текстовима из области историје и типологије породица који су наменски

писани како би исправили неку чињеничну грешku, или отклонили неku неправду у области вредновања, или се разрачунавали са идеолошким и политичким импликацијама теза које се њиховим ауторима не чине оправданим, а најчешће како би се постигла сва три циља истовремено. У већини наведених случајева ради се одговорима на изазов који упућује Хајналова теза, и још конкретније, о начинима превазилажења њених културних и политичких импликација. О томе се ради чак и у текстовима који су настали пре формулисања саме Хајналове тезе, јер је она само израз једног дубљег и старијег приступа разматрању историје породице. Из тог разлога, не треба да чуди што се у тим радовима могу препознати неки аспекти бављења науком о којима је писала Маргарет МакМилан.

За разлику од поменутих текстова, предлог пројекта чије поједине тезе намеравамо да критички размотримо наменски је писан са циљем да представља полазну основу за научну рефлексију и истраживачку праксу у прилично широко одређеној области истраживања – питању политичког наслеђа задруге на јужнословенским просторима (*The Political Legacy of Zadruga in the South Slavic Area*).⁹ Из тог разлога, предлог научног пројекта би требало да буде саздан тако да се не темељи на оним праксама које је тако речито разоткрила МакМиланова – на узимању на себе одговорности да се „показују добро и зло, врлине и пороци,” или на узимању на себе права да „нас ослободи оптужби или да нас осуди.” Најзад, не би у тексту пројекта требало да се препознаје ни спремност „*да се њрокуну они који нам се сујројсїављају*.” Преиспитивање полазних основа пројекта, којем ћемо ускоро приступити, требало је да је већ извршено у припремној фази настанка пројекта. У том смислу, оно што следи представља заиста сасвим необичан корак. Међутим, сматрамо да такав корак има смисла предузети, а разлог за то налазимо у увиду о коме је већ било речи на претходним страницама. Ради се о чињеници да ни пракса истраживања и критике митова у науци није заштићена од идеологизације и митотворства. Наиме, како је раније примећено, у ситуацијама у којима долази до интензивне научне критике политичких митова, може се са одређеном вероватноћом очекивати да ће доћи и до истовременог пласирања алтернативних митова. То се врло често дешава у склопу настојања да се оствари жељени идеолошки или политички утицај, а у нешто ређем броју случајева и несвесно, зато што су одређени митови или идеолошки ставови у неком ранијем тренутку усвојени као полазна начела која нису доводива у питање. Најзад, до несвесног пласирања неке врсте митова упоредо са раскринкавањем неке друге њихове врсте може да дође и из

9 Ради се о тексту обима 12 страница стандардног формата, од којих текстуелни део пројекта заузима пет страница, а обимна библиографија седам. Текстуелни део пројекта је подељен у шест одељака неједнаког обима: 1. Одређење области истраживања; 2. Научни интерес и циљеви; 3. Стање истраживања; 4. Методологија; 5. Програм и временски оквир; 6. Библиографија (прво одреднице сређене по језику на ком су писане, а потом по области коју описују).

снажне жеље да буде у праву, односно да се оствари победа у научном спору, за шта су такође неведени примери у претходном одељку. Из тог разлога, сваки случај планске научне критике митова треба и сам да буде подвргаван преиспитивању и критици у свакој појединачној фази рада. Управо то намеравамо да учинимо у овом завршном одељку. Поступак ће бити следећи – из сваке посебне целине текстуелног дела пројекта биће издвојене тврдње које захтевају додатно промишљање, и та промишљања ће, као тезе, бити понуђена уместо закључка овог текста.

У првој, релативно краткој целини предлога пројекта, која је посвећена утврђивању *обухвата* *пројекта* нуди се условна дефиниција кључног појма задруге, износи се тврдња да упркос чињеници да задруга иза себе има историју политичке употребе дугу више од два века, та употреба остаје недовољно описана и слабо схваћена у јужнословенским наукама, иако је изузетно заступљена у књижевности, историографији, програмским политичким текстовима и политичкој штампи на Балкану. Већ на овом месту наговештена је вера у неупитну супериорност западноевропске научне традиције, поготову у каквоћи анализе митских дискурса и у нивоу рефлексивности, на чему ће се у више наврата инсистирати у предлогу пројекта. Овде као да се чује ехо Леви-Брилових размишљања: Ми имамо логику и науку, а Они митове и веровања, другим речима, примитивни менталитет (Levy-Bruhl 1922). Овај пример помаже да се уочи како се право на идеолошку критику у оквиру научног дискурса легитимизује претпостављеном научном супериорношћу, што углавном проистиче из наивне вере да су „митови” који се критикују само врста лоше науке (дакле неистине), а не субјективни вредносни ставови који као такви могу постојати равноправно са другачијим ставовима исте врсте.

Потом се констатује да је задруга као мотив употребљавана од стране међусобно веома различитих идеологија, што се, како изгледа, сматра занимљивом посебношћу локалне интелектуалне и политичке сцене, уместо да се у тој чињеници препозна универзално својство симболичких форми, а поготову политичких симбола и митова (Наумовић 1995).

Већ сама понуђена дефиниција показује се неодговарајућом: *загруја* – домаћинство засновано на заједничкој својини добара, расподели задатака и крвном сродству (уместо патрилинеарном пореклу, прим. С.Н. и З.И.) које практикују Јужни Словени (*zadruga* – a household unit based on the common ownership of goods, distribution of tasks and the bloodline relationships used by the South Slavs). Пре свега, нису понуђене важније дефиниције појаве које су у научној употреби данас (као ни историјат стручне употребе појма), из којих би потом могло да се издвоји оно што се у описима својстава институције показује као политички употребљиво, и употребљавано. При томе се мисли како на сродничке и имовинске односе, који су наговештени, тако и на структуру породице, бројност чланова, њихове демографске карактеристике, међусобне односе, права

и обавезе, и слично.¹⁰ Није учињен ни напор да се прецизно наведу одређења задруге у конкретним примерима њене политичке употребе, нити да се реконструише контекст у којем долази до политичке или друге врсте употребе.¹¹ Сваки покушај бављења митовима, а поготову научним митовима, мора почети са ваљаном дефиницијом појаве чија се употреба разматра, и темељити се на детаљно контекстуализованим „густим описима” конкретних случајева њихове производње, односно употребе.

Осврнућемо се, што се првог одељка тиче, још само на понуђено одређење основе мита о задрузи. Овде се износи следећа теза: „срж мита – идеја да би задруга могла да буде основа једне ендемске сељачке демократије – изгледа још занимљивија данас, у времену ‘одложене транзиције’, када се јужнословенске нације још једном суочавају са искушењем „митоманијачког дискурса (mythomaniac discourse).” И на овом месту се, на жалост, изнова сусрећемо са митовима које заступају научни критичари и „развијачи миова”. Овде се „митски” елементи у вези са задругом карактеристични како за доба Светозара Марковића, и његово виђење улоге задруге, тако и за време бујања десничарских идеја пред Други светски рат, сасвим произвољно повезују са савременим периодом одложене транзиције.

И само одређење овог времена се може читати у „митском” регистру, као израз наивних телеолошких веровања у задату будућност, која ће

10 Веома исцрпну листу дефиниција задруге као институције сачинила је Марија Тодорова (Todorova 1989; 1990). На овом месту има смисла навести одређење које даје Миленко Филиповић, јер оно испуњава већину од горе наведених услова. Наиме, овај аутор кућну задругу одређује као особиту установу заједничког живота која је шира од нуклеарне породице (мада он за овај породични облик користи неприхватљив појам „биолошке породице). „Та установа је доскора била веома честа у Хрватској, Босни и Херцеговини, Србији, Црној Гори и Македонији. ... њени чланови живе и раде заједнички по начелу поделе рада, заједнички располажу средствима производње која припадају заједници и заједнички искоришћавају плодове свога рада. Насупрот задрузи је мала породица ... која се каткада зове инокосном породицом или инокоштином. Нигде и никада, док је било задруга, нису сва домаћинства у једном месту или пределу била задруге, али је и свака мала породица представљала потенцијалну задругу и у њој су владали у основи исти односи као у задрузи (што је важан увид који је изнео Валтазар Богишић још 1884. године прим. С.Н. и З.И.). С ишчезавањем задруге као установе шири се тип модерне индивидуалне породице и на селу” (Филиповић 1991, 3).

11 Важан искорак ка таквом приступу чини Дубравка Стојановић у већ поменутом раду насталом у оквиру овог пројекта (Stojanović 2017). Ауторка улаже напор да сваки конкретан случај политичке употребе мотива задруге документује пуним наводом исказа, као и да реконструише контекст у коме исказ настаје. Тако, на пример, описује случај Радикалског гласила *Самоујрава*, у коме се у фебруару 1908. године у оквиру неколицине текстова посвећених стварању земљорадничких задруга појављују чланци у којима се исказује залагање за патријархалне односе удруштву у оквиру којих заједница штити појединца, а појединац се препушта и повинује заједници, како би допринео њеном очувању, али и жал због губљења таквих односа и слабљења и сиромашења појединаца до кога, како се претпоставља, доводе процеси растакања задруга.

неминовно бити управо онаква каквом ми желимо да је видимо. Управо због вере у задату будућност је и могућ дискурс о „одложеној транзицији”. Одложеној у односу на шта? У односу на историјске законе дијалектичког материјализма? У политичком миту о неминовном ходу историје ка зацртаном циљу прво се политичка воља производи у норму (треба да дође до жељеног развоја јер је то историјска нужност), а затим се тако настала норма користи за вредновање актуелне друштвене ситуације (жељени развој се није догодио, дакле ради се о историјском кашњењу), да би се такво вредновање најзад представило као неутралан опис стања (по среди је, дакле, случај одложене или закаснеле транзиције). Па ипак, главни проблем не лежи толико у наивној вери у задату будућност, колико у незаинтересованости за стварне дебате које се управо воде, или су се до скоро водиле у науци или јавном животу. Тако се мотив „ендемске сељчке демократије” намеће као кључан за пројекат, иако је у савременим дебатама од маргиналног значаја. На тај начин мотив који изазива највише научне пажње бар од времена пада „гвоздене завесе” – питање претпостављених културних и политичких последица Хајналове линије, укратко питање „јесмо ли, или нисмо Европа, ако имамо или смо имали задругу?” – остаје потпуно занемарено. Покушај да се разуме начин функционисања научних „митова” мора да почива на свесном напору да се уоче и избегну они политички митови који карактеришу доба у коме се истраживање врши. Исто тако, не би требало дозволити упловљавање ранијих митова у анализу садашњице, чак ни онда када верујемо да пропуштањем, или свесним убацивањем таквих садржаја јачамо нашу позицију наспрам митотворства као таквог, или неких конкретних савремених политичких митова које желимо да критикујемо или потпуно искоренимо.

У следећој целини предлога пројекта, која је посвећена *научном значају и циљевима пројекта* износе се неке од најважнијих претпоставки, полазних основа и хипотеза пројекта. Нажалост, као и у претходном одељку, приметна је подложност одређеним неутемељеним ставовима.

Тако се на самом почетку одељка поново срећемо са јаком верзијом западног научног балканизма: „Ако је дисциплина (мисли се на историјски приступ проучавању репрезентација, односно друштвено конструисаних представа, прим. С.Н. и З.И.) била добро развијена у западним земљама, исто не важи и за Балкан, где је историја социјалних репрезентација у самом зачетку, док је ментална деконструкција цивилизације тек на пола свог пута.”

Једно од кључних места у том одељку заузима одређење појма политичког мита, што је и разумљиво с обзиром на улогу коју појам има у целини пројекта:

Сам механизам политичког мита је већ добро описан: он је релативно једноставна репрезентација чија порука има за циљ да изазове емотивно ангажовање маса и ојача друштвену кохезију. Митолошки карактер

ових представа проистиче из чињенице да се, извитоперујући емпиријске податке, ослањају само на колективна веровања и стога не захтевају било какве егзактне аргументе или научна објашњења. Ако су прихваћене, то је само због тога што је њихов наратив удобан: у то верујемо јер нас задовољава или једноставно зато што нас привлачи. Оне често водећу улогу предлажу самом режисеру драме: ово имагинарно и историјски неосновано самопредстављање нуди легитимитет потенцијално деструктивним авантурама политичких елита (2).

Поново је, као и у случају појма задруга, изостало навођење важнијих одређења појма која је могуће наћи у новијој литератури (Flood 2013 [1996]; Smith 1999; Bottici 2007), од којих су нека већ поменута. Основна теза, по којој је политички мит скуп релативно једноставних представа, чија је сврха покретање емотивног односа према кључним проблемима које мит тематизује, са циљем да се тиме оснажи кохезија групе која тај мит прихвата, није проблематична. Проблем се отвара са следећом претпоставком, по којој „митски карактер” представа које чине језгро групног веровања проистиче из „искривљавања емпиријских основа,” почива „само на колективној вери,” и због тога нема потребу за „чврстом аргументацијом” и „научним објашњењима.” Оно што измиче ауторима пројекта, то је чињеница да се једини доказ неистинитости неког мита може тражити у његовој неспособности да покреће на политичко деловање управо оне који у њега верују, или у чињеници да је последица деловања другачија од, или супротна предвиђањима која проистичу из мита, а да се једини доказ његове истинитости може тражити у његовој способности да покреће на деловање, и то управо са оним последицама које су предвиђене.¹² На пример, ако је веровање да је задруга демократска институција на

12 Добар увод у шири оквир горе заступаног става нуди следећи одељак:

Ми идеологије не дефинишемо, као што је некада случај у традиционалним приступима, у терминима истине или лажи (за расправу видети Eagleton, 1991; Larrain, 1979; Mannheim, 1936). То не значи, на пример, да расисти не могу имати погрешна веровања о црнцима, или мушки шовинисти о женама. То такође не значи ни феминисткиње не могу имати „истинита” веровања о мушкој доминацији или енваиromенталисти о загађењу, дат специфичан (научни или други) епистемолошки стандард и критеријум о знању и истини (Kornblith, 1994). Али ови примери сугеришу да идеологије уопштено нису специфично „истините” или „лажне”. Оне представљају једнострану истину неке друштвене групе која је сама по себи сврха. У том смислу, оне су мање или више *релевантни* или *ефикасни* оквири интерпретације (и деловања) за такве групе ако су у стању да унапреде интересе ових група (Van Dijk 1995, 245–6).

Нешто касније у истом тексту, Ван Дијк одређује свој став на још јаснији начин:

Видели смо да су основни (референцијалн) семантички појмови „истине” и „лажи” често били повезани са идеологијама (Larrain, 1979). Специфичније, идеологије су често биле идентификоване са погрешним веровањима, или са појмом искривљене свести наметнуте од стране доминантних група да би легитимисале или прикриле своју доминацију. Ми се, међутим, залажемо за ширу концепцију идеологије у којој истина или лаж могу, али не морају, да имају дефинишућу улогу. Очигледно, као што

различите, позитивно утврдиве начине утицало на побољшавање односа између појединаца који су у таквим институцијама живели и радили, као и у друштву у целини, и ако је унапредило политичке интересе оних који то веровање заговарају, укратко, ако је помагало демократизацији друштва и политичком позиционирању оних који мит заступају, онда је такав мит био оправдан, а ако није доводио до таквих исхода, онда није.

Сада видимо да право питање које „разбијачи митова” треба да постављају није да ли је мит истинит, него како можемо разумети (а евентуално и објаснити) везе које се успостављају (или не) између скупа веровања и вредности која неки мит заговара, конкретних радњи које његови заговорници предузимају позивајући се на те вредности, и стварних друштвених последица тих радњи. То је, на жалост оних „миторазбијача” који се надају брзом и лаком поентирању, изузетно тежак и захтеван посао, за који друштвене науке немају једноставне и брзо применљиве моделе.

Већ се назире још једно веома озбиљно питање непосредно постављено у предлогу пројекта: „ова имагинарно и историјски неосновано самопредстављање пружа легитимитет потенцијално деструктивним авантурама политичких елита”. Ради се о инструменталистичком приступу размишљању о политичким митовима и политичком деловању уопште, у оквиру кога се постулира механицистички однос између активних и себичних елита и пасивних и наивних маса. По том моделу, елите заводе масе лажним митовима, наивне масе верујући у њих извршавају радње или непочинства којих нису ни свесне, или их не разумеју добро, а елите на тај начин остварују своје прикривене интересе, остајући при томе „чистих руку,” јер кривицу увек могу да пребаце на масе као непосредне починиоце. Проблем са овим моделом, коме се не може одрећи извесна логичка заснованост, је у томе што се он лако преображава у праксу за коју је МакМиланова нашла веома одговарајући опис: њоме се, наиме, лако могу „проклетити они који нам се одупиру.” У оквиру пројекта, инструменталистички приступ се исказује у покушају да се пронађе узрочна веза између митова о задрузи и ратних сукоба на простору бивше Југославије:

Рат у бившој Југославији је само један од најочигледнијих примера. У том случају је недостатак капацитета, одсуство воље да се покрене

је напред расправљано, неке идеологије (ко што је расистичка или сексистичка, и за атеисте такође религијска) могу бити засноване на погрешним веровањима, када се процењује на основу широко прихваћених критеријума истине, али то није случај са свим идеологијама. Међутим, пресудно за дефиницију је да идеологије дефинишу како групе и њихови чланови схватају, интерпретирају или конструишу друштвену реалност, и као такве, **конструкције које су у служби своје сврхе** могу добро да укључе погрешна веровања, то јест, ако претпоставимо вредност вредност од групе независних, непосредованих епистемологија (Kornblith, 1994). Слично, идеологије отпора могу, с друге стране, захтевати управо „истинита” веровања да би ефикасно функционисал као инструмент промене. Уопштено, оно што је „знање” за нас други могу одбацити као „пуко веровање”, и обрнуто versa (Van Dijk 1995).

серија друштвених реформи – које неопходно укључују одређене ризике – отворило пут за политичка деловања чији је циљ био испуњење „историјских циљева” заснованих на политичком миту: освајање територија, етничко чишћење и успостављање чврстих граница. Међутим, тренутна транзиција ових друштава која теже либералној демократији није поразила све ове манипулације историјом. Она траже демократски модел у националној прошлости да би легитимизовале неке често тешке и непопуларне реформе: структуре понуђене јавности наводе на погрешан пут, усмерене су на стварање колективне имагинације, успоравајући и подривајући закаснили процес демократизације (2).

Поново имамо посла са веома „богатим” одељком. Наиме, препознатљиви су како елементи инструменталистичког модела објашњења, о којима је већ било речи, тако и други идеолошки мотиви: а) претпостављено одсуство политичке воље да се спроведу „озбиљне друштвене реформе” које носе „одређене ризике,” тумачи се као узрок окретања ка „историјским циљевима,” као да се „озбиљне реформе,” које се у ствари свode на прилагођавање неолибералним агендама и геополитичким интересима оних који такве агенде намећу, морају разумети као неминовни ход историје. И као да борба за „историјске циљеве,” који се имплицитно одређују као супротни неминовностима неолиберализма и актуелне геополитике, не може сама бити покретач легитимне (или нелегитимне) политичке акције; б) ти циљеви (који се уз очигледно поједностављивање одређују на следећи начин: „заузимање територија”, „етничко чишћење” и „успостављање чврстих граница”) представљају се као утемељени на „политичком миту”; уместо да се у тим праксама препознају, како је то приметила Марија Тодорова (Todorova 1997), оне исте делатности које су створиле модерну Европу нација; в) „транзиција ка либералној демократији” се приказује као брана за све врсте митова, уместо да се у том процесу, а поготову у реторичкој делатности оних који га обликују, види снажан идеолошки филтер који врши тријажу митског материјала, одбацује непожељне митове и друге идеолошке садржаје, а допушта оне другачије, своје, или како би се то данас рекло „политички коректне” идеолошке садржаје. Помињање наука МакМиланове још једном било би примерено, али излишно.

Најзад, на самом крају другог, кључног одељка предлога пројекта, његови аутори по последњи пут износе своју главну тезу, смештајући је, овог пута, у контексте европских, а шире гледано и западних политичких идеја и идеологија:

Блиска са са традицијом европске политичке филозофије од Жана Бодена и Роберта Филмера и њихових представа о породици као архетипској политичкој јединици, и сродна са промоцијом малог пољопривредног имања као основе русоовске парадигматичне републике пољопривредника, а чак и више са успехом америчке демократије према Рајту Милсу, експлоатација *загрује* се налази у срцу главног српског политичког мита.

Проширена породица без правог доминантног вође, са својим члановима окупљеним око заједничког живота и рада, *загруја* је нудила слику савршено егалитарне заједнице и доказ о националном духу својственој склоности за демократију. Ова интерпретација је била присутна у српском политичком дискурсу, историографији и књижевности током његове модерне историје (2).

Мада је од самог почетка текста било назнака, овде се, на самом крају главног дела предлога пројекта, на сасвим јасан начин чини нешто што се непосредно коси са основним претпоставкама и прокламованим циљевима пројекта. Наиме, од самог почетка, пројекат је представљен као регионално усмерен, компаративан и интердисциплинаран покушај да се понуди објашњење за праксу политичке и идеолошке употребе мотива задруге на целовитим просторима Балкана и Југоисточне Европе. Читалац се сада суочава са сасвим другачијом формулацијом: „експлоатација задруге стоји у срцу главног српског политичког мита.” Ако се хтело тврдити да је српски пример најизразитији, и да се на њему најбоље виде посебности описане праксе, које су карактеристичне и за друге средине, то је морало да буде јасно назначено. Ако је, пак, циљ пројекта што успешније разрачунавање са српским митовима, због чега је намерно изабрана двосмислена формулација, јер би тај циљ можда могао ефектније, а засигурно поштедније да се остварује да је јасно експлициран у предлогу пројекта. Међутим, ако се ово питање остави по страни, остаје оно далеко важније – наиме, на основу којих аргумената или научних ауторитета аутори предлога пројекта сматрају да „експлоатација задруге стоји у срцу главног српског политичког мита”. Или још прецизније – због чега мисле да је мит о задрузи (на који год варијанту тог мита да заиста мисле) „главни српски политички мит?” Чини се да би се како међу значајним критичарима митова (Ћоловић 2016), тако и међу ауторима који митове сматрају културолошки потребним (в. нпр. Ковић 2018) лако успоставио консензус да статус „главног српског политичког мита,” барем на крају XX и почетком XXI века, има „косовски мит,” или „косовски завет,” како би га алтернативна школа мишљења назвала, а не „мит о задрузи,” шта год да се под тим подразумевало. Такође, у оној мери у којој је мит о задрузи уопште релевантан за савремени политички живот на Балкану, претходне анализе су, надамо се, показале да је његов значај у томе што се употребом тог мита разрешавају питања идеолошких и геополитичких позиционирања и репозиционирања различитих југоисточноевропских популација на политичкој карти Европе у пресудним политичким временима.

Пређимо сада на оно што се експлицитно сматра суштином тог „главног српског политичког мита,” а што је у предлогу пројекта кондензовано у једној реченици: „проширена породица, без заиста доминантног главешине, са члановима које окупља заједнички живот и рад, која нуди слику савршено егалитарне заједнице, и доказ да је национални дух

урођено опредељен за демократију.” Сматрамо својеврсним парадоксом чињеницу да се проблематичним сматра баш мит који велича демократске вредности и егалитаризам (додуше, само између мушкараца) у једној популацији, дакле управо оне елементе на којима почива митско саморазумевање савремене европске демократске политичке културе (која је такође за дуже време искључивала жене).

Најзад, време је да изнесемо неколико теза које уоквирују размишљање у почетном делу истраживања коме је овај рад посвећен. Неке од њих су већ биле наговештене на претходним страницама. Ради се о тезама до којих смо дошли помним ишчитавањем неколицине референтних радова који се баве критиком митова о задрузи, као и ставова који се заступају у предлогу научног пројекта који се бави идеолошким наслеђем задруге као институције и као теме научних истраживања и уметничког стваралаштва.

Пре свега, сматрамо да упркос вишезначним, у извесној мери чак контрадикторним ставовима (и поступцима) аутора попут Маргарет Мак-Милан, задатак друштвених наука не треба да буде ни „митоборство” ни „митотворство”, што су првенствено идеолошки, односно политички задаци који се, као што смо видели, најчешће обављају истовремено. Наиме, наративи који се о политичким митовима испредају у научним радовима током борбе за њихово раскринкавање, често се и сами могу сматрати митовима. Разлог томе, како су то изгледа схватили чак и припадници оних генерација које су још веровале у митове о задрузи, лежи у чињеници да се мит митом најлакше „избија.”¹³ У том смислу, пласирање митова у научним радовима посвећеним митовима о задрузи не би требало да се сматра ни изненађујућом праксом, ни непремостивим проблемом. То је устаљени начин борбе за остваривање жељених идеолошких, односно политичких циљева у области научне продукције, а са циљем да успеси постигнути у тој области имају и шире друштвене последице. У том смислу, прави изазов за науку попут антропологије није да се учини одлучујући покушај да се митови коначно раскринкају (што може бити дуготрајан, мукотрпан, а чини се и прилично узалудан посао), него да се континуирано ради на стварању амбијента у коме се о митовима неће расправљати на митологизован начин, дакле покушајем да буду замењени другачијим митовима.

Задатак наука попут антропологије треба да буде стварање услова да се разуме смисао људских радњи и исказа, били они инспирисани митовима или научним трактатима. Другим речима, да се допринесе разумевању друштвених односа, институција и појава као и веберијанско-герцовских мрежа значења које смо сами или у заједници са другима исплели, и у које смо у овој или оној мери уплетени сви заједно (Geertz 1983). Такав задатак би, што се теме овог пројекта тиче, требало да обављамо како би постало

13 Ради се, разумљиво, о парафрази изреке коју је записао Вук Стефановић Караџић: „Клин се клином избија.”

јасније шта нас, односно било кога другог чије смо мишљење и понашање ставили под лупу, опредељује да у вези са задругом мислимо и поступамо тако како то чинимо, или смо то некада чинили. На основу тако остварених увида, у мери у којој је то уопште могуће, постало би изводљиво и да износимо покушаје објашњења конкретних мисаоних система и облика понашања који се тичу задруге, или су на било који други начин повезани са задругом.

Најзад, на основу онога што је до сада изложено, износимо и претпоставку која може да послужи као радна хипотеза у следећим фазама истраживања. Претпоставка има неколико теза:

- Главни мит што се тиче задруге у савременом периоду није био онај који се у предлогу пројекта апострофира, дакле мит о задрузи као демократској установи, већ неколико сложених митова, или прецизније гроздова међусобно повезаних политичких митова који у своме језгру имају задругу;
- Први међу њима је онај коме је на претходним страницама посвећено највише пажње; то је западноевропски културно-детерминистички мит, који има и бројне поклонике на овим просторима, по коме на географској територији Европе постоје „европски” и „неевропски” типови породице, и по коме је „задруга неевропски тип породице,” из чега даље проистиче неколико закључака, од којих је најважнији онај по коме ако имате неевропски тип породице, онда у културном, али и политичком смислу нисте „Европа,” шта год то значило; упоредо са њиме грозде се и митови који су настали са циљем да потру његове политичке и идентитетске последице, о којима је такође било речи;
- Други савремени мит о задрузи потекао је у овдашњим интелектуалним срединама које су наклоњене политичкој критици митова, и такође спада у културно-детерминистичке и еволуционистичке митове, као и претходни; он се састоји од две претпоставке неједнаке општости, од којих је прва општија и гласи да је културни склоп на коме почива задруга као институција током новије историје био, а и даље остаје стварна вредносна, односно културолошка препрека друштвеној и политичкој модернизацији у југоисточној Европи, а посебно Србији; док друга, у извесном смислу из претходне општије тезе изведена претпоставка, тврди да се насилни породични односи унутар задруге као социјализацијског амбијента морају сматрати главним узрочником склоности ка насиљу (а поготову његовим специфичним облицима испољавања, попут сексуалног насиља над женама из дугачије културне или верске групације) које се испољило током ратова за југословенско наслеђе;

- Трећи савремени мит о задрузи, парадоксално, препознаје се управо у једној од главних претпоставки пројекта, по којој је мит о задрузи као егалитарној и демократској институцији био од пресудног значаја у идеолошком и политичком смислу током позних осамдесетих и деведесетих година прошлог века, а и касније, на самом почетку овог века, што, како је већ наговештено, у емпиријском смислу није утемељено.

Уместо закључка: неколико мисли уз помоћ којих ће се, можда, о митовима о задрузи размишљати на мање митологизован начин

Можда је сада време да почнемо да отварамо очи за оне нешто другачије срочене мудрости, у које се не усуђујемо да поверујемо јер их сматрамо митовима, или још горе, јер их казују митовима према којима имамо одбојност. Тако, да останемо код само једног мислиоца који је оптужен за митотворство, Огњеслава Утјешеновића Остражинског, могу да се наведу мисли које је на провокативан начин срочио пре много година о слози у задрузи:

Ту је прави кршћански комунизам и социјализам у сретној комбинацији, с посебним приватним правом у смислу благе обитељске идеје народа голубињег срца; ту је практична школа 'здравог самоограничавања и чедности ради побољшања социјалног живота'; само се с љубазним обзиром на особитости тога народног живота морају настојати одстранити његове израстине (Утјешеновић 1850, 105–106; наведено према Rihtman-Auguštin 1984, 183).

Приметно је повезивање, чак и нераздвајиво преплитање, личног ауторовог носталгичног сећања на давно прошле дане детињства са касније насталом тежњом ка политичкој идеализацији „благе обитељске идеје народа голубињег срца” у којој се препознаје чак и идеал „кршћанског комунизма и социјализма.” Па ипак, због израза попут претходно наведених, савремени читалац лако губи из вида кључни Утјешеновићев увид – чињеницу да он у задрузи препознаје школу „здравог самоограничавања и чедности ради побољшања социјалног живота,” у чему је ипак довољно трезвен да види утицај „посебног приватног права.” Због начина на који су срочени, његови увиди данас наликују „мистификацијама”, како се то учинило чак и великој антрополошкињи Дуњи Рихтман-Аугуштин (Rihtman-Auguštin 1984, 183), али ипак, не сме да се заборави да наспрам нечега што наликује наивној идеализацији стоје и оштра и сасвим утемељена опажања о реалним условљеностима, као и жеља Утјешеновићева за, како би се мешавином ондашњег стила писања

и савременог антрополошког жаргона могло рећи, „љубазним обзиром вођеном ремедијалном акцијом” (или, како он другачије каже, одстаињавањем израслина). Нити је, дакле, његова идеализација слепа, нити се задовољава оним што као такво постоји, нити пак чезне за бегом у измаштану прошлост, него је спремна за побољшавање затеченог стања, уз чување онога што је у њему у људском смислу вредно. У Утјешеновићевом случају, идеологизацију није тешко приметити јер се он ни не труди да је прикрије, али циљ његовог приступа, како је Ван Дијк речито показао у својим анализама идеологије као дискурзивне праксе (Van Dijk 1995; Van Dijk 1998; Van Dijk 2006), није био причање употребљивих неистина улепшавањем постојећег, него речитије исказивање онога што су људи који су живели таквим животом непосредно и сасвим поуздано знали, како би се залагало управо за даље унапређење тих вредности. У задрузи се могло, бар у појединим случајевима, наћи изражено заједништво, као и узајамност живота и бића, који надилазе ускогрудост појединачних интереса, дакле управо оно искуство о коме је не тако давно писао Маршал Салинс када је ишао за тиме да проникне у то шта сродство заиста јесте (Sahlins 2013). Тај осећај узајамности темељио се у конкретном културном склопу који је почивао, како је Утјешеновић приметити, а Валтазар Богишић практично показао, на одсуству апсолутног права располагања имовином и животима чланова домаћинства које би вршила само једна личност (*patria potestas*), или само једна категорија особа (Богишић 1884).¹⁴

Да ли је већина нас данас свесна шта бисмо можда могли да прочитамо у овом кратком, митски интонираном, але не и непоправљиво митологизованом одломку, ако бисмо бар на трен скинули „миторазбијачке” наочари? Тако ћемо остати верни оном интелектуалном прегнућу које нико боље није описао, нити доследније спроводио у нашим узбурканим временима, од писца редова који следе:

... Још увек на располагању имамо рационалне интерпретативне вештине које су наслеђе хуманистичког образовања, не као сентименталног пијетета да се вратимо традиционалним вредностима или класицима већ као активној пракси световног секуларног рационалног дискурса. Секуларни свет је свет историје онако како су је направила људска бића.

14 Важност конкретног културног склопа за уобличавање општељудске могућности у систем решења који постоје у издвојеном просторно-временском контексту истакао је сам Салинс:

Све ће зависити од онога што је локално дефинисано као „припадање једно другом” ... заједно са неопходним додатком о томе шта је различито и искључено. По овом схватању, посао језика и културе је да ограничи и разликује људску диспозицију за трансперсонално постојање ... Сродство може бити универзална могућност у природи, али истим симболичким срдствима, као кодификовано у језику и обичају, оно је увек културна посебност (Sahlins 2013, 43–44; скраћивања изворника према Sahlins 2013b, 339).

Људско деловање је предмет истраживања и анализе, чије разумевање има за циљ да схвати, критикује, утиче и суди. Пре свега, критичка мисао се не потчињава државној власти или наређењима да се придружи редовима који марширају против једног или другог одобреног непријатеља. Уместо произведеног сукоба цивилизација, треба да се усредсредимо на дуготрајну сарадњу међу културама које се преклапају, позамљују једна од друге и живе заједно на много занимљивије начине које било који скраћени или неаутентични начин разумевања може дозволити. Али за ту врсту шире перцепције потребно је време и стрпљиво и скептично истраживање које је подржано вером у заједнице интерпретације, што је тешко спровести у свету који тражи тренутно деловање и реакцију.

Хуманизам је усмерен на деловање људске индивидуалности и субјективну интуицију пре него на примљене идеје и одобрен ауторитет. Текстови морају да буду читани као текстови који су створени и наставаљају са животом у историјској области у свим врстама онога што сам назвао световним начинима. Али то ни на који начин не искључује моћ, јер би у противном оно што сам покушао да покажем у својој књизи биле инсинуације, уплитање моћи у најтананија истраживања и размишљања (Said 2003 [1978], xxii).

Има знакова да израста један нараштај антрополошкиња и антрополога који је све мање подложен ономе што Салинс назива „савременим идолом антрополошког племена (current idol of the anthropological tribe),” а Саид „усађеним идејама и прихваћеним ауторитетима (received ideas and approved authority),” нараштај отворен да у грађи, али и њеним раним, несофистицираним тумачењима, која су понудили први етнологзи са ових простора, потражи не оно што ми мислимо да ту морамо да нађемо (и што одмах одбацујемо с одбојношћу), него оно што је у тим описима и тумачењима људског искуства заиста ту – сведочанства о ономе за шта је Салинс срочио тако поетичан, а ипак тачан израз – „заједништво, односно узајамност бивствовања (mutuality of being).” Погледајмо како то може да изгледа у пракси:

Филиповићева интервенција представља случај онога што Стратерн назива „антропологијом у иностранству” – он показује да постоји фина логика и сензибилно резонување иза једне институције која је често схватана као манифестација „ниже цивилизације” (Rakitsch, 1914). Схваћена као „културни дуги” у поређењу са урбаном нуклеарном породицом, сложена породица је често узимана као симбол заосталости народа који живе на Балкану и њихове отежане/ impeded modernization (Rakitsch 1914). Показујући да су сложене породице биле засноване на јасним економским принципима заједничког опстанка/ of shared subsistence Филиповић налази економску рационалност у пракси која из модернистичке перспективе изгледа заостала (Brković 2018,7–8)

Полазећи од радова које су Валтазар Божишић и Миленко Филиповић посветили проблематици задруге, и налазећи у тим радовима примере

како за „погед изнутра,” тако и за „поглед споља,” антрополошкиња Чарна Брковић на инспиративан начин вредан пажње (Brković 2017) показује како њихови приступи схваћени као елементи балканске етнографије задруге могу заједно понудити моћну епистемолошку алатку – епистемолошки еклектицизам – уз помоћ кога постаје остварив циљ за који се Саид залаже – разумевање дуготрајног процеса у оквиру кога се „културе прожимају, позајмљују једна од друге и живе заједно на много занимљивији начин него што било који скраћени и неаутентични приступ тумачењу може да омогући.” Наиме, како Брковићева примећује:

Штавише, он нуди експлицитну културну критику ригидних модернистичких правних дефиниција породице супротстављајући их народним облицима знања и праксе. ... Оно што је важно за моју расправу јесте да се Филиповићбавио антропологијом као обликом културне критике: он је користио „портрете других [сељачких]” културних образаца да самокритички промишља о нашим сопственим [урбаним модерним] начинима (Marcus and Fischer, 1999: 1), реметећи здрав разум у процесу и покушавајући да учини да политичке и правне елите у земљи и иностранству преиспитају своје, узете здраво за готово, претпоставке о томе шта је породица, или шта би могла бити (Brković 2018, 8).

Приступајући антрополошком задатку у складу са Саидовим смерницама, дакле без унапред задатих вредновања и закључака, постаје могуће разумевање ранијих аутора на начин који не умањује њихову изворну оригиналност и ангажованост:

Уместо да сугеришем да би антропологија на Балкану требало да буде призната као специфично (подређено) полазиште, мој циљ је био да покажем како етнографије задруге могу бити корисне за размишљање о продукцији антрополошког знања у ширем смислу. Епистемолошки еклектицизам не проистиче из специфичности Балкана већ је исход етнографског приступа разликама. Балканска литература о задрузи пружа јединствен угао за размишљање о томе да ли је антропологија првенствено изучавање (западњачког) Другог или је изучавање људских разлика у свом њиховом богатству и прилагодљивости (Brković 2018, 18).

Пажљив и одмерен приступ радовима утемељивача проучавања типологије породице и задруге на овим просторима какав развија Брковић чини могућим да се у њима препозна не оно што смо навикли да унапред видимо, митотворство и идеологизације, него смернице за, како би се то данашњим речником рекло, антиесенцијалистичко читање културних разлика и Другости. Јер, свака разлика је сама по себи увек неутрална и тек када буде означена као чињеница од посебног значаја путем које се може објаснити место, улога, карактер и међусобни (хијерархијски) однос између посматраних ентитета она постаје део политичког дискурса и деловања.

ЛИТЕРАТУРА

Јединице на латиничном јисму:

- Berkner, Lutz K. 1975. The Use and Misuse of Census Data for the Historical Analysis of Family. *Journal of Interdisciplinary History*, V: 4, 721/738.
- Bottici, Chiara. 2007. *A Philosophy of Political Myth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1982. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard.
- Brković, Čarna. 2017. Epistemological eclecticism: Difference and the „Other” in the Balkans and beyond. *Anthropological Theory*, Vol. 18, Iss. 1, 106–128.
- Burkhardt, Dagmar. 1989. *Kulturraum Balkan. Studien zur Volkskunde und Literatur Südosteuropas*. Berlin / Hamburg: Dietrich Reimer.
- Clifford, James and Marcus (eds.). 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Čapo-Žmegač, Jasna. 1996a. New evidence and old theories: multiple family households in northern Croatia. *Continuity and Change*. 11.3, 375–398.
- Čapo-Žmegač, Jasna. 1996b. Pogled izvana: Hrvatska i model balkanske obitelji. *Otium: časopis za povijest svakodnevice*. 4. 1–2, 103–113.
- Čapo-Žmegač, Jasna. 1996c. Konstrukcija modela obitelji u Europi i povijest obitelji u Hrvatskoj. *Narodna umjetnost* 33. 2, 179–196.
- Čolović, Ivan. 2016. *Smrt na Kosovu Polju*. Beograd: XX Vek.
- Flood, Christopher G. 2013 [1996]. *Political Myth: A Theoretical Introduction*. London and New York: Routledge.
- Fukuyama, Francis. 1989. The End of History? *The National Interest* (16), 3–18.
- Fukuyama, Francis. 1992. *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press.
- Geertz, Clifford. 1983. *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Godelier, Maurice. 2004. *Métamorphoses de la parenté*. Paris: Fayard.
- Godelier, Maurice. 1998. Afterword: Transformations and Lines of Evolution, U: Maurice Godelier, Thomas R. Trautmann and Franklin E. Tjon Sie Fat (eds.), *Transformations of Kinship*. 386–417. Washington and London: Smithsonian Institution Press.
- Godelier, Maurice, Trautmann R. Thomas and Tjon Sie Fat, E. Franklin (eds.). 1998. *Transformations of Kinship*. Washington and London: Smithsonian Institution Press.
- Habermas, Jürgen. 1984 [1981]. *Theory of Communicative Action, Volume One: Reason and the Rationalization of Society* (Translated by Thomas A. McCarthy). Boston, Mass.: Beacon Press.
- Hajnal, John. 1965. European Marriage Systems. U: D. V. Glass & D. E. C. Eversley (eds.), *Population in History. Essays in Historical Demography. Volume I: General and Great Britain*. 101–143. New Brunswick (U.S.A.): Aldine Transaction.
- Halpern Joel with Kerewsky Halpern, Barbara. 1972. *A Serbian Village in Historical Perspective*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

- Hammel, Eugene A. 1972. The Zadruga as Process U: Peter Laslett, Richard Wall (eds.), *Household and Family in Past Time*. 334/373. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hann, Chris (ed.). 2002. *Postsocialism: Ideas, ideologies and practices in Eurasia*. London / New York: Routledge.
- Hastrup, Kirsten. 1996. Anthropological Theory as Practice. *Social Anthropology*. Vol. 4 part 1, 75–81.
- Ivanović, Zorica. 2008. O izučavanju srodstva u poslednjim decenijama dvadesetog veka, *Etnoantropološki problemi*, n. s. god. 3, sv. 3, br. 2, 107–138.
- Junko Yanakisako, Sylvia. 1979. Family and Household: The Analysis of Domestic Group. *Annual Review of Anthropology* Vol.8, 161–205.
- Kazer, Karl. 2002. *Porodica i srodstvo na Balkanu. Analiza jedne kulture koja nestaje*. Beograd: Udruženje za društvenu istoriju/Čigoja štampa.
- Kaser, Karl (ed.). 2012. *Household and Family in the Balkans. Two Decades of Historical Family Research at University of Graz*. Berlin: LIT Verlag.
- Laslett, Peter, Wall, Richard (eds.). 1972. *Household and Family in Past Time*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Le Play, Frederic. 1871. *L'organisation de la famille selon le vrai modele signale par l'histoire de toutes les races et de tous les temps*. Tours: Mame.
- Lévy-Bruhl, Lucien. 1922. *La mentalité primitive*. Paris: Les Presses univertitaires de France.
- MacMillan, Margaret. 2008. *The Uses and Abuses of History*. Toronto: Penguin Canada.
- MacMillan, Margaret. 2013. *The War that Ended Peace: How Europe abandoned peace for the First World War*. London: Profile Books.
- Naumović, Slobodan. 1998. Romanticists or Double Insiders? An Essay on the Origins of Ideologised Discourses in Balkan Ethnology. *Ethnologia Balkanica*. Vol. 2, pp. 101–120.
- Naumović, Slobodan. 2000. 'Balkanski kasapi': mitovi i pogrešne predstave o raspadu Jugoslavije, *Nova srpska politička misao*, Nova edicija, Vol. VI (1999), br. 1–2, 57–77.
- Naumović, Slobodan. 2009. *Upotreba tradicije u političkom i javnom životu Srbije na kraju dvadesetog i početkom dvadeset prvog veka*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju /"Filip Višnjić."
- Prica, Ines. 2004. Na tlu trivijalnog. Pismo iz tranzicije. *Narodna umjetnost* 41/2, 141–156.
- Rakitsch, Ljubiza. 1914. *Die hausliche Erziehung in der serbischen Sadruga zur Zeit der turkischen Herrschaft*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen philosophischen Fakultät I der Universität Zürich. Leemann & Co.
- Rihtman-Auguštin, Dunja. 1984. *Struktura tradicijskog mišljenja*. Zagreb: Školska knjiga.
- Said, Edward. 2003 [1978]. *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. London: Penguin Books.
- Sahlins, Marshall. 1999. Two or Three Things That I Know about Culture. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. 5, No. 3, 399–421.
- Sahlins, Marshall. 2013a. *What kinship is — and is not*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, Marshall. 2013b. Dear colleagues – and other colleagues. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (3): 337–47.

- Shklar, Judith N. 2004. Squaring the Hermeneutic Circle, *Social Research*. 71 (3), 655–678.
- Smith, Anthony. 1999. *Myths and Memories of the Nation*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Stojanović, Dubravka. 2017. Imagining the *Zadruga*. *Zadruga as a political inspiration to the Left and the Right in Serbia, 1870–1945*. U: Stojanović, D. *Populism the Serbian Way*. Beograd: Peščanik, 43–66.
- Subotić, Milan. 1992. *Sricanje slobode. Studije o počecima liberalne misli u Srbiji XIX veka*. Niš: Gradina.
- Szotlyszek, Mikolaj. 2012. The Genealogy of Eastern European Difference: An Insider's View. *Journal of Comparative Family Studies*, 335–371.
- Todd, Emmanuel. 1989. *The explanation of ideology: Family structure and social systems*. Oxford: Blackwell.
- Todd, Emmanuel. 2011. *L'origine des systèmes familiaux*. Paris: Gallimard.
- Todorova, Maria. 1989. Myth Making in European Family History (The *Zadruga* Revisited). The Wilson Center, 1–54. Unpublished document. Доступно на: <https://www.wilsoncenter.org/publication/19-myth-making-european-family-history-the-zadruga-revisited>.
- Todorova, Maria. 1990. Myth Making in European Family History: The *Zadruga* Revisited. *East European Politics and Societies*, Vol. 4, No. 1, 30–76.
- Todorova, Maria. 1997. *Imagining the Balkans*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Todorova, Maria. 2001. On the Epistemological Value of Family Models: The Balkans Within the European Pattern. U: Wall, Richard, Tamara K. Hareven and Josef Ehmer (Eds.), *Family History Revisited: Comparative Perspectives*, Newark: University of Delaware Press, 242–256.
- Todorova, Maria N. 2006. *Balkan Family Structure and the European Pattern: Demographic Developments in Ottoman Bulgaria*. Budapest and New York: The CEU Press.
- Utješenić, Ognjeslav Ostrožinski. 1988. *Kućne zadruge. Vojna krajina. Karl Marx*. Zagreb: Školska knjiga.
- Van Dijk, Teun A. 1995. Discourse Semantics and Ideology. *Discourse and Society*. Vol. 6 (2), 243–289.
- Van Dijk, Teun A. 1998. *Ideology: A Multidisciplinary Approach*. London: Sage, 1998.
- Van Dijk, Teun A. 2006. Ideology and Discourse Analysis. *Journal of Political Ideologies*. 11 (2). 115–140.
- Vittorelli, Natasha. 2002. An „Other” of One's Own: Pre-WWI South Slavic Academic Discourses on the *zadruga*. *Spaces of Identity*. 2. (3/4), 27–43.
- Zundhausen, Holm. 2009. *Istorija Srbije od 19. do 21. veka*. Beograd: Clio.

Јединице на ћириличном јисму:

- Богишић, Валтазар. 1884. *О облику названом инокошићина у сеоској јородици Срба и Хрвајта* (прев. Јован Аћимовић). Београд: Штампарија Напредне странке.
- Вулетић, Александра. 2002. *Породица у Србији средином 19. века*. Београд: Историјски институт, ЈП „Службени гласник”.

- Филиповић, Миленко. 1991. Кућна задруга. У: Филиповић, М. *Човек међу људима*. Београд: Српска књижевна задруга, 3–17.
- Караџић, Вук Стефановић. 1852 [1818]. Задруга. У: *Српски рјечник: истаумачен њемачкијем и латинскијем ријечима*. Беч: У штампарији јерменскога намастира, 173. Доступно у оквиру Дигиталне библиотеке Матице српске: <http://digital.bms.rs/ebiblioteka/pageFlip/reader/index.phptype=publication-s&id=1255&m=2#page/8/mode/2up>
- Љушић, Радош. 1986. *Кнежевина Србија (1830–1839)*. Београд: САНУ. Посебна издања књ. DLXX. Одељење историјских наука књ. 12.
- Ковић, Милош. 2018. Косовски завет и национални идентитет Срба. *Сћање сћвари*. Доступно на: <https://stanjestvari.com/2018/02/12/kovic-kosovski-zavet-nacionalni-identitet/>
- Наумовић, Слободан. 1995. Устај сељо, устај роде: симболика сељаштва и политичка комуникација у новијој историји Србије. *Годишњак за друштвену историју*. Свеска 1, 39–63.
- Наумовић, Слободан и Никола Павковић. 2014. Поглед на пређени пут. Разговор о животу посвећеном истраживањима у правној и социјалној етнологији. У: Павковић, Н. *Сћудије и ољеди из љравне ећнолоије*. Београд: Српски генеалошки центар, 349–396.
- Павковић, Никола. 2014. *Сћудије и ољеди из љравне ећнолоије*. Београд: Српски генеалошки центар.

Примљено: 15. 06. 2018.

Одобрено: 27. 06. 2018.

Slobodan Naumović and Zorica Ivanović

The Legacies of a Contested Institution: Ideological and Political Implications of Scientific Theories on the Formation, Functioning and Social Consequences of the Zadruga.

In this text we start from a general question – why is it that certain research topics and problems, like the zadruga, arouse scholarly interest in particular ways – in order to confront a more narrowly focused one – what is it, exactly, that a given social scientist communicates in her or his particular writings about the institution of the zadruga, apart from what seems to be obvious in the disciplinary sense? Speaking in Bourdieu's terms, we address the question of *ce que parler veut dire* in the academic contexts of family history and family typology (Bourdieu 1982). Here, though, the task is not so much the tracing of the relationship between the socially sanctioned positions of those who utter public statements and the performativity of their utterances in the social field. Rather, the accent is on the polyvalence of academic speech on the zadruga, on its possibility to speak in two, three, or more „registers”, on the ideological and political

sous-entendus of such utterances, on the multiplicity of possible readings (and misreadings) of such pronouncements, and on the eventual political outcomes of such scholarly *hermeneutical cycles* (Shklar 2004). On the way, we intend to attack one of the central questions of the project – what exactly constitutes the conceptual, ideological and political legacies of scholarly reflections on the institution that used to be termed as the *zadruga*? In doing so, we are going to leave aside the problems that generally attract more scholarly attention – the many ways in which the *zadruga*, seen as one of the key local social institutions, was instrumentalised in the spheres of political communication and action in the region of the Balkans (Naumović 2009), topics on which the reader will find more in some of the fine texts resulting from the project (see, for example, Stojanović 2017). We are interested in probing the reasons out of which the great historian Maria Todorova believed that „any myth can be used as the ‘scientific’ argument for an ideology (Todorova 1989, 12),” and that the *zadruga* „is an ideal subject for the creation and perpetuation of a myth (Todorova 1989, 11).” This study demonstrates that academic critiques of the practice of ideologisation of scientific concepts are themselves not allways free from ideological implications.

Key words: the *zadruga*, political ideologies, political and scientific myths, ideological and political implications of scientific theories, the politics of social sciences and the humanities.