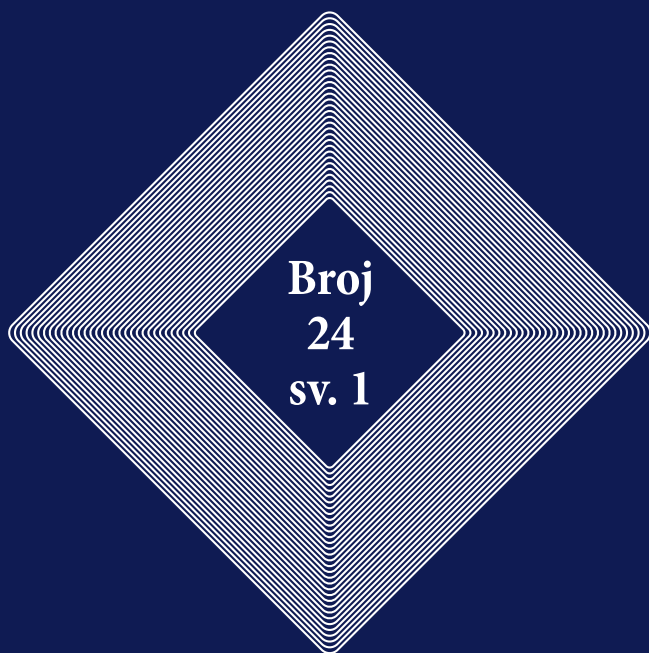


# Antropologija

Časopis Instituta za etnologiju i antropologiju  
Filozofskog fakulteta u Beogradu



1838

Beograd, 2024.



# *Antropologija*

Časopis Instituta za etnologiju  
i antropologiju (IEA)  
Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

# *Anthropology*

Journal of the Institute of Ethnology  
and Anthropology (IEA)  
Faculty of Philosophy, University of Belgrade

## ANTROPOLOGIJA/ANTHROPOLOGY

Broj 24, sveska 1, 2024. godina / Vol. 24, No. 1, 2024.

Primljeno na sednici Izdavačkog saveta održanoj 18. 06. 2024. godine

Accepted by Advisory board on 18th of June 2024.

### Izdavači

Institut za etnologiju i antropologiju Odeljenja za etnologiju i antropologiju  
Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu  
Institute of Ethnology and Anthropology Department of Ethnology and Anthropology  
Faculty of Philosophy University of Belgrade

Dosije studio, Beograd

### Urednici / Editors

*Prof. dr Marko Pišev*, Institut za etnologiju i antropologiju

Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

*doc. dr Jelena Čuković*, Institut za etnologiju i antropologiju

Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

### Sekretar Redakcije / Secretary

*dr Ivana Gačanović*, Institut za etnologiju i antropologiju

Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

### Redakcija / Editorial board

*Prof. dr Adam Kuper*, Boston University / LSE; *Prof. dr Tim Rhodes*, London School of Hygiene and Tropical Medicine, University of London; *Prof. dr Goran Pavel Šantek*, redovni profesor Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu; *Dr Gordana Đerić*, naučni savetnik, Institut za evropske studije, Beograd; *Prof. dr Antonadia Monteiro Borges*, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília; *Dr Petko Hristov*, naučni savetnik, Etnografski institut Bugarske akademije nauka, Sofija; *Dr Laura Jiga Iliescu*, Institutului de Etnografie si Folclor „Constantin Brailoiu“, Academia Româna, Bucuresti; *Dr Stef Jansen*, senior lecturer, School of Social Sciences, University of Manchester; *Dr Saša Nedeljković*, redovni profesor, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu; *dr Ljubica Milosavljević*, viši naučni savetnik, Institut za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu; *dr Marija Brujić*, viši naučni saradnik, Institut za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu; *dr Marija Ajduk*, naučni saradnik, Institut za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu; *Dr Mira Radojević*, redovni profesor, Odeljenje za istoriju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu; *Dr Lidija Radulović*, vanredni profesor, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu; *Dr Jadranka Đorđević Crnobrnja*, viši naučni saradnik, Etnografski institut SANU, Beograd; *Dr Aleksandar Krel*, viši naučni saradnik, Etnografski institut SANU, Beograd; *Dr Marko Stojanović*, muzejski savetnik, naučni saradnik, Etnografski muzej u Beogradu

**Predsednik izdavačkog saveta / Chair of the Advisory board**

*Prof. dr Ivan Kovačević*, Odeljenje za etnologiju i antropologiju  
Filozofskog fakulteta u Beogradu

**Izdavački savet / Advisory board**

*Prof. dr Aleksandar Bošković*, Institut društvenih nauka Beograd; Odeljenje za  
etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

*Prof. dr Vesna Vučinić*, Odeljenje za etnologiju i antropologiju  
Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

*Prof. dr Bojan Žikić*, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Uni-  
verzitetu u Beogradu

*dr Ljiljana Gavrilović*, naučni savetnik, Etnografski institut SANU, Beograd

**Prevod na engleski / Translation to English:** *dr Sonja Žakula*

**Kompjuterska obrada/ Technical support:** Dosije studio

**Lektor i korektor / Proof reading:** *dr Nina Kulenović, dr Marija Mandić*

**Logo:** *mr Miroslav Niškanović, SGC*

**Časopis izlazi tri puta godišnje/ Journal is published three times a year**

**Članci izlaze na srpskom ili engleskom jeziku / The articles are published  
in Serbian or English language**

**Časopis se sufinansira sredstvima Ministarstva za prosvetu i nauku / Journal is  
co-funded by Ministry of Education and Science of Republic of Serbia**

**Tiraž: 300**

Časopis se neprofitno distribuira naučnim i drugim bibliotekama, ustanovama kulture  
i istraživačima u zemlji i inostranstvu / Journal is freely distributed to institutions of  
science and culture, public libraries, and individual researchers in Serbia and abroad

Časopis se besplatno može preuzeti sa sajta [www.anthroserbia.org](http://www.anthroserbia.org)  
Journal is free to download from the Web site [www.anthroserbia.org](http://www.anthroserbia.org)

ISSN 1452-7243

COBISS.SR-ID 136468492

Elektronsko izdanje ISSN 2334-881X

**Adresa redakcije:**

Filozofski fakultet, Čika Ljubina 18-20

11000 Beograd

011/3206-298

[antropologija@f.bg.ac.rs](mailto:antropologija@f.bg.ac.rs)

[www.anthroserbia.org](http://www.anthroserbia.org)



## Članci:

- 9–26 | **Бојан Жикић**  
Боја бејзбола – (мит о томе)  
како је интегрисана МЛБ
- 27–47 | **Milica Mitrović**  
Special Food on the Feasting Menu:  
Remains of Archaeological Meals Served With  
Ethnoanthropological Aperitifs
- 49–73 | **Ljubica Milosavljević**  
Starost u muzičkom videu:  
antropološka perspektiva
- 75–96 | **Др Радосав Пушић, ред. проф.**  
Кинески Празник гладних демона и духова:  
изгнанство и повратак
- 97–121 | **Александра Петровић**  
О култури насиља и женском искуству:  
проза и поезија Тање Ступар Трифуновић
- 123–147 | **Suzana Leković**  
Klub međunarodnog prijateljstva u Beogradu (1954–1969):  
mesto kulturnih susreta u socijalističkoj Jugoslaviji
- 149–168 | **Jelena Ćuković**  
Cultural anthropology and cognitive science:  
Mapping the environment



**Članci i studije**

---

**Articles**



Бојан Жикић

*Одељење за етнологију и антропологију  
Филозофског факултета Универзитета у Београду*

bzicic@f.bg.ac.rs

## БОЈА БЕЈЗБОЛА – (МИТ О ТОМЕ) КАКО ЈЕ ИНТЕГРИСАНА МЛБ<sup>1</sup>

**Апстракт:** Бејзбол је спорт који се у САД, као и широм света, посматра готово у смислу заменске значењске одреднице појмовима „Америка“ и „Амерички“. Најважније професионално такмичење у бејзболу јесте Главна бејзбол лига (МЛБ), која постоји готово век и по. 15.04. 1947. године, Џеки Робинсон је постао први Афроамериканец који је заиграо у њој. Американци то називају интеграцијом лиге, односно преломним тренутком у датом процесу. У тексту се разматра управо та процесуалност догађаја, односно митотворачко коришћење догађаја као означајућег целокупног процеса. То се чини представљањем како је дошло до расне сегрегације у америчком бејзболу, на који начин је спровођена, како се борило и изборило против ње. Показује се да се такав дискурс састоји од сличних елемената од каквих се састоје митови – од херојских актера и њихових великих дела која преокрећу ток историје, те да се преноси на истоветан начин, приказивањем историјских чињеница као образаца, а не као узрочно-последичног низа различитих социокултурних околности.

**Кључне речи:** бејзбол; расна сегрегација; америчка култура; митотворство.

### Увод

Сваког 15.04. у Главној бејзбол лиги (Major League Baseball, у даљем тексту МЛБ)<sup>2</sup> прославља се Дан Џекија Робинсона. Тај датум односи се на

1 Рад је настао на основу предавања „Број 42 и боја бејзбола“, одржаном у оквиру Недеље америчке културе на Филозофском факултету у Београду 11.04.2024. Реализацију истраживања финансијски је подржало Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије у склопу финансирања научноистраживачког рада на Универзитету у Београду – Филозофском факултету, број уговора 451-03-66/2024-03/ 200163.

2 Основни појмови професионалних бејзбол такмичења у САД јесу Главна лига и Ниже лиге. Потоње служе као развојне лиге првој и у њима се надмећу клубови које

први дан у сезони 1947<sup>3</sup>, када је Џејмс Рузвелт Робинсон постао први Афроамериканец који је заиграо у најстаријој и најважнијој професионалној лиги најстаријег спортског такмичења у САД. Американци кажу да је лига тада „интегрисана“<sup>4</sup>. Потоњи израз односи се на чињеницу да у МЛБ, као у кровном такмичењу професионалног бејзбола, нити у такозваним нижим лигама које су (биле) повезане са њом, ниједан Афроамериканец, као ни особа такве боје коже за коју се сумњало да није бела, није заиграла готово пола века пре тога, а што је период у којем су уобличена та такмичења у оном виду у каквом постоје данас (Swain 2005).

МЛБ није постала интегрисана одједном, наравно, Робинсоновим уласком у њу. На таквом нечему радило се мање-више активно готово читаву деценију пре 15.04.1947, а проћи ће још више од деценије од тада пре него што дословно у сваком њеном тиму заигра барем један Афроамериканец<sup>5</sup>. У време када је Робинсон окончао каријеру (након сезоне 1956), рецимо, у три од шеснаест клубова није још заиграо ниједан тамнопут играч (Henry 1997). И поред тога, наведени датум узима се као празник у свету америчког бејзбола, самим тим поклања му се пажња у широј јавности и тог дана организују се различити пригодни програми, ако не и свечаности на бејзбол теренима и око њих у целој земљи (Kaplan 2007). Не обележава се, дакле, само оно што се заиста догодило тог дана, већ дуготрајне последице проистекле из тог јединственог догађаја.

Није у питању никаква култура сећања, како би се то могло оценити на први поглед, можда, већ пре митологизација својеврсног критичног до-

---

су филијале МЛБ тимова. Разлика је, у основи, у висини уговора, територијалној покривености такмичења и дужини сезоне. У МЛБ сваки тим одигра 162 утакмице у регуларном делу сезоне, док је тај број у нижим лигама 150. Играчи под уговором са МЛБ тимовима могу играти у току једне сезоне за било коју њихову филијалу у нижим лигама, као и за МЛБ тим. У тимове нижих лига шаљу се, на одређено – краће – време играчи који су се тек опоравили од повреде, тамо се кале таленти, као и иностранци играчи који се потписују под посебним условима (нису бирани на драфту). У повесном смислу, термин „ниже лиге“ односи се на све професионалне и полупрофесионалне лиге које су оперисале на мањим тржиштима, односно на ограниченој територији, са мањим финансијским средствима, нижим уговорима за играче, мањим бројем утакмица по сезони и често – несталном структуром. В. нпр. Axelrod 2021.

3 МЛБ се игра данас од краја марта или почетка априла до краја септембра или почетка октобра. У време Џекија Робинсона играла се од половине априла до средине октобра и у оба случаја мислим на регуларни део сезоне (у којем сваки тим данас одигра 162 утакмице, док их је 1947. године играо 154). Њему следи доигравање које може да потраје и целих месец дана данас, а могло је да траје до двадесетак дана у Робинсоново време. Игра се и играло се свакодневно (осим отприлике тродневне паузе када је Утакмица свих звезда, *All Star Match*), некада исти тимови одиграју и две утакмице у току једног дана, одакле првог дана у сезони играју сви тимови, тако да израз „отварање сезоне“ и „први дан“ могу представљати синониме израза који се користи у Америци, *Opening Day*.

4 <https://www.mlb.com/mlb-together/jackie-robinson-day>, <https://www.mlb.com/phillies/community/educational-programs/uya-negro-league/road-to-baseball-integration>, в. такође Schug, Niederjohn and Wood 2021.

5 Последњи су се „интегрисали“ Бостон „Ред Сокс“ 21.07.1959. године, када је за њих пут наступио Илајца Грин.

гађаја. Појам културе сећања везује се за проживљена искуства и њихова накнадна тумачења од стране актера одговарајућих дешавања, без обзира на њихову улогу у њима, док је идеја критичног догађаја везана за неки преломни повесни моменат и његово дугорајно трауматско деловање не само на културно поимање погођених њиме, већ и на њихово организовање свакодневног живота као последице таквих искустава (Das 1996, 5 *et passim*). Улазак Џекија Робинсона у МЛБ није трауматичан у том смислу да је изазвао негативне последице по њега или његове ближње, нити за ону заједницу коју је у том тренутку представљао у очима савременика, али утицај тога на главне заинтересоване стране, да се тако изразим, био је разоран за присталице и поборнике расног одвајања у САД – за неке у позитивном, за неке у негативном смислу – и збиља је, уз многе друге сличне догађаје, додуше, којима је обиловала повест Покрета за људска права, на пример, утицао на обликовање не само света професионалног бејзбола у тој земљи, већ и свакодневног живота у њој<sup>6</sup>.

Први наступ Џекија Робинсона у МЛБ представља митему, ону круцијалну, мита о томе како је интегрисана МЛБ. То није једини мит везан за бејзбол, наравно. Један од најпознатијих јесте онај „како је измишљен бејзбол“, који говори о томе да га је изумео Абнер Даблдеј из Куперстауна у држави Њујорк, написавши правила 1839. године (Deanne 2012, 1–4)<sup>7</sup>. Сличност Даблдејовог писања правила и Робинсоновог првог наступа за „Доџерс“ у томе је што представљају споменуте круцијалне митеме својих митова, али и референце стварних догађаја. Даблдеј је збиља написао правила која ће послужити касније као основа „њујоршког стила бејзбола“ и данашњих правила те игре, баш као што је Робинсон заиста био први Афроамериканец у модерној МЛБ. Предмет овог текста нису митови о бејзболу сами по себи, већ – имајући у виду то, да се ради о митологизацији повесних дешавања, показивање тога да круцијалне митеме представљају преношење културно уобличених дискурзивних образаца о догађајима који се памте тако да означавају процесе, заправо.

Циљ рада, одатле, јесте показивање како социокултурни процеси доводе до догађаја који се сматрају преломним, битним, критичним – како

6 За оне који би поставили питање „а како то тачно?“ имајући у виду последњи део реченице, један од многих одговора могао би да гласи, рецимо, да Афроамериканци нигде у САД више нису присиљени да користе посебне јавне чесме, просторе, превоз и томе слично. Изван САД су можда заборављене околности афроамеричке свакодневице које се описују изразом „Америка Џима Кроуа“ (в. даље у тексту), али у тој земљи то свакако није случај.

7 Даблдеј је био професионални војник, официр, који се истакао у Грађанском рату, учествујући игром случаја у два кључна догађаја тог сукоба. Командовао је артиљеријском четом у бици за Форт Самтер, којем је заправо отпочео рат, те једном од три дивизије Првог корпуса Армије Потوماка Војске Уније у Бици код Гетисбурга, преузевши команду над тим корпусом након погибије генерала Рејнолдса. Осим тога је патентирао отворени спори трамвај у Сан Франциску и био председник Теозофског друштва САД.

год то назвали, што ће бити учињено представљањем тога како је дошло до расне сегрегације у америчком бејзболу, на који начин је спровођена, како се борило и изборило против ње. Многе ствари морале су се догодити да би Робинсон заиграо у МЛБ, а то што је напoкон заиграо у тој лиги представљало је услов томе да у њој заиграју и други Афроамерички играчи, али не смао они, наравно, већ и Латиноамериканци и Азијати. Оно шта хоћу да кажем јесте – да интеграција бејзбола у САД није била догађај, већ процес. Исто важи и за сегрегацију бејзбола и његов настапак, наравно, али како је то већ показану у антропологији одавно, повест се памти кроз догађаје који представљају процесе, кроз културне когнитивне обрасце који сугеришу да оно што нам претходи памтимо тако што бирамо кључне догађаје којима сажимамо шира дешавања у одређеном временском периоду, те датим догађајима означавамо периоде – понекад и у баналној форми, типа да је Хенри Осми био успешан мушкарац, владар који је имао много жена и убио неке од њих (Leach 1969, 81–82).

## Бејзбол, амерички мит и културни производ у једном

За такве обрасце кључно је да су организовани – попут „правих“ митова (оних у смислу свете приповести) око личности и дела појединих особа, такозваних великих људи. Истина је да је антропологија – такође одавно – денунцирала стварну могућност појединца да самостално и без ичије помоћи, практично, усмерава друштвене и културне појаве, установе и односе тако да мења правац историје (Vajt 1970, 176 *et passim*, 213 *et passim*). То не мења, међутим, убеђење. А верујем истовремено и потребу људи да снажне друштвене актере посматрају као једино способне и одговорне за друштвене промене, одакле се такви појединци појављују и у миту о интеграцији, а пре тога сегрегацији бејзбола. У принципу, то можемо да посматрамо коа јединствени мит и он гласи да је Ејдријан Енсон одговоран за постављање такозване границе боје у бејзболу осамдесетих година година деветнаестог века, а да је она важила све док Бренч Рики није омогућио Џекију Робинсону да заигра за „Доџерс“ средином априла 1947. године.

Пре него што кажем нешто о главним ликовима тог мита, треба да одговорим на питање – због чега је бејзбол толико значајан за причу о расним проблемима САД током безмало два века. Не зна се са сигурношћу да ли је та игра самоникла на америчком тлу, тачније – у коликој мери није, или представља разрађивање старије енглеске сеоске игре раундерс. Постоје различите претпоставке о томе, које су ирелевантне за тему рада, наравно, али чињеница јесте да је бејзбол – и то управо по правилима које је осмислио Дабледеј и по којима се играо у околини Њујорка у првој половини деветнаестог века, постао још пре Грађанског рата у то време

редак производ младе америчке културе који су и сами Американци сматрали оригинално својим. Као такав, још 1860. године у Конгресу је назван „омиљеном америчком разбрибригом“, што је израз који се и данас користи (Macklin 1999).

Као културни артефакт, бејзбол представља израз носталгије за временима која су се можда десила, а можда и нису, али чија својства су била невиност и неисквареност живота, већа повезаност људи са природом, наглашавање значаја породице, присније везе између људи у заједници и томе слично. Оно што је значајно јесте што у питању није само данашњи наратив, већ се о тој игри тако мислило још почетком прошлог века (Vincent 2007, 4). Све до половине тог века, збиља, у многим мањим местима, а нарочито по руралним срединама, надметање између становника два просторно блиска места био је начин провођења недеље, одмах после посете цркви, а пре породичног ручка. Са друге стране, они који су се сматрали искљученим или недовољно укљученим у ширу заједницу – попут америчких Јевреја у последњим деценијама деветнаестог и првим деценијама двадесетог века, на бејзбол и учешће у са њим повезаним активностима, гледали су као на прилику за потпуно афирмисање сопственог идентитета као Американаца (Alpert 2008).

У Америци постоји израз по којем мама, бејзбол и пита од јабука представљају темељне вредности америчке културе. Имплицира се повезаност бејзбола и дома, дакле, што значи да постоји унутарамеричка идентификација управо са том игром као видом америчког самоодређења. Због тога мит о Даблдеју као творцу бејзбола опстаје и поред тога што је чињенично утврђено да се оно што ће бити названо бејзболом играло и у другим деловима САД, а не само у Њујорку, те да има несумњиве сличности са споменутом старијом енглеском игром. Бејзбол је од најранијих дана, у суштини, сматран делом америчког културног идентитета, одакле су утемељивачи, ако баш не америчке културе у правом смислу речи, али свакако – америчког друштва, потомци англосаксонских досељеника, давали себи за право да одређујући ко може да игра „америчку игру“, сугеришу кога треба сматрати Американцима, заправо (Beck 2014).

Специфичност бејзбола и у томе је што се није развио као школски спорт, као што је то био случај са (америчким) фудболом у САД, или рагбијем и крикетом у Великој Британији. Од почетка је сматран „народском“ игром, професионализован је и комерцијализован од раних дана, а начин на који је то учињено постао је образац за организовање професионалног спорта у САД у целини. У том смислу, за разлику од овде споменутих спортова, за њега се није веровало – односно, није тако представљан – да изражава етичност неког посебног карактера, на пример господског, продуктивног, високообразованог и томе слично. Од самог почетка био је „америчка игра за Американце“, то јест једино својство које му је приписивано у културној мисли друштва у којем се развијао било је то да

је – амерички. Због тога је учешће у професионално организованим бејзбол такмичењима представљало потврду укључености у општеамерички идентитет припадницима свих оних група које други или које саме себе нису иницијално тако доживљавали (Kelly 2007).

Лигашка такмичења у бејзболу организована су од шездесетих година деветнаестог века, а 1876. године основана је Национална лига професионалних бејзбол клубова, претеча данашње Националне лиге МЛБ<sup>8</sup>. Професионални бејзбол у почетку су играли рођени Американци, наравно, односно углавном они англосаксонских корена, а током последње деценије деветнаестог века постепено су у тим такмичењима постајали присутнији припадници различитих европских народности. Почетком двадесетог века, у МЛБ су се појавили и први Латиноамериканци, тачније Кубанци, који су задовољавали критеријум да су „бели“. Потоње се односило на превасходни визуелни утисак о њиховој комплексији, односно на подразумевајући захтев да се ради о особама јасног европског етничког порекла (Ruck 2011, 63).

## Боја игре и њена граница

Мексиканци су рано прихватили бејзбол као важан део своје културе – како они у Мексику, тако и они у САД, међутим, као и за друге особе латиноамеричког порекла, од оних који су желели да га играју професионално у МЛБ и њеним нижим лигама захтевало се да задовоље услов такозваног правила капи крви, које је гласило, отприлике, да особа не може бити сматрана белом уколико има барем једну кап крви (метафорички схватано и у то време) небелачког порекла. Другим речима, ако било ко од њених предака није био у потпуности бео, особа се није могла сматрати белом. Јасно је да се радило о „правилу“ које је било осмишљено тако да спречи такозване расно мешовите бракове, или да их барем сведе на минимум (Peterson 1970, 17 *et passim*). У случају Мексиканаца, као и других Латиноамериканаца у бејзболу, инсистирало се посебно на њему, иако те особе чак и када су задовољавале дате критеријуме, нису биле доживљаване као „прави“ белци у многим срединама, о чему говори и амбивалентан однос према првим играчима латиноамеричког порекла у МЛБ (Lomax 1998).

Правило „једне капи крви“ било је примењивано шире од бејзбола у деветнаестовековним САД. Након присаједињења некадашњих мексич-

8 МЛБ се састоји од Националне лиге и Америчке лиге (чија претеча је основана 1901. године) и све до 1997. године у такмичарским утакмицама могли су да се сусретну само победници тих лига у Светској серији (игра се на четири добијене утакмице). Од те године уведене су међулигашке утакмице (тј. сусрети тимова из НЛ и АЛ током регуларног дела сезоне) и њихов број повећавао се из сезоне у сезону.

ких територија САД 1848. године, рецимо, Уговор из Гваделупе гарантовао је пријем у америчко држављанство свим Мексиканцима који су се затекли на тим територијама. У пракси, као што је то био случај са Калифорнијом и Тексасом, држављанство су добијале особе јасног европског порекла; уколико би се сумњало да имају домородачке (индијанске) или афроамеричке крви, држављанство је одрицано и тек ће околности које су уследиле завршетку Грађанског рата у САД утицати да се престане са таквом врстом правно неформалне дискриминације (Nuñez 2022).

Белопутост сама по себи није морала значити и то да ће особа бити сматрана једнако белом као да је англосаксонског, германског или француског порекла, рецимо. Италијани су се, слично Латиноамериканцима, појављивали као делимично бели у раним америчким културним представама о етнорасном пореклу, како су то називали. Постојала је пописна категоризација Северних и Јужних Италијана до после Првог светског рата, где су се првима сматрали они који су били јасно беле коже, док је други термин био резервисан за оне тамније коже. Посебан случај представљали су Јевреји, који су били јасно беле коже, додуше, али је социорелигијски анимозитет према њима условљавао њихов третман до отприлике двадесетих година прошлог века као различитих од „правих белаца“, тачније – били су сматрани припадницима посебне, семитске расе (Brodkin 1998). Очигледно је, значи, да су „раса“, „етницитет“ и „религија“ били појмови који су се бркали и да се представа о томе ко је „бео“ односила, заправо, само на особе европског порекла јасно беле коже и хришћане, што и јесте било полазиште расне сегрегације у бејзболу у другој половини деветнаестог и првој половини двадесетог века.

Расна сегрегација у бејзболу упућује на схватање о томе, заправо, да ако је та игра – а са њом и професионално организована такмичења – сматрана раном културном одликом посебног америчког идентитета, посматраног као суштински различитог у односу на изходне европске етнокултурне идентитете, требало је да је играју искључиво Американци. Одатле произлази да црнци (који у то време нису користили одредницу „Афроамериканци“ за самоодређење, нити су друге америчке етничке заједнице тако гледале на њих) нису били сматрани Американцима. О томе говори и *кроу* (у једном значењу „врана“, а у другом „пајсер“) као погрдан назив за њих, који се јавио у САД још у осамнаестом веку. Популаризован кроз водвиљску представу „Џим Кроу“<sup>9</sup> Томаса Дартмута Рајса

9 Џим Кроу (што бисмо рекли, Јаша Врана) био је шаливи лик којег је створио забављач Томас Дартмут Рајс (познат и као „Деди Рајс“), почетком 19. века на основу песме „Jump Jim Crow“ коју је чуо од црначких певача. *Crow* је, такође, био погрдни назив за црнце у 18. веку, али и жаргонски израз за пајсер, *crowbar*. Дартмутови наступи били су изузетно популарни. Сматрали су их највећом представом 1830-их и 1840-их у САД и Великој Британији, одакле се и назив „Џим Кроу“ усталио као погрдан, тачније поспрдан назив за црнце, али и као културолошка ознака периода сегрегације од након Грађанског рата па до 1960-их, в. Lhamon Jr. 2003, 1–6.

у првој половини деветнаестог века, дати израз постао је не само означавајући појам за црнце у САД, већ и расистичка метафора (Harnischfeger and Corey 2010).

Историјски период од завршетка Грађанског рата па до појаве Покрета за људска права и доношења Закона о људским правима у првој половини шездесетих година прошлог века назива се у САД често Добом или Америком Џима Кроуа, онда када се говори о расној проблематици. То се односи на наглашавање потпуног законског одвајања белаца и црнаца на америчком Југу, а на основу максиме „једнаки, али одвојени“ (која је у пракси значила „неједнаки“, наравно), док су на бившем Северу као и у неким другим деловима земље остале предрасуде и нетрпељивост према црнцима<sup>10</sup>. У суштини, чак и међу многим аболиционистима, који су на ропство гледали као на гнусобност у Божијим очима или неморалност, присутне су биле идеје о томе да су црнци тупави, ирационални, на менталном нивоу деце и томе слично (Sipress 1997).

Све то треба знати да би се разумело – нипошто и оправдало – нерасположење које је владало у већем делу јавности, а пре свега у самом бејзболу, у погледу учешћа црних спортиста у такмичењима. Споменути Ејдријан Енсон<sup>11</sup> био је први суперстар бејзбола, као играч и као менаџер. Био је рекордер у свим ударачким и одбрамбеним категоријама свог времена, миљеник публике и убеђени расиста, гласноговорник сегрегације. Као што је већ речено, сматра се да су његови јавни иступи допринели званичном искључивању црних играча из МЛБ 1889. године. Познати су његови инциденти са са Џорџом Стоувијем 1887, када је Енсон практично приморао Стоувијаве Њуарк „Џајантс“ да га не пусте да игра, да би играчи Енсонових Чикаго „Вајт стокингс“ уопште наступили, или са Мозесом Флитвудом Вокером из септембра 1888, када је дословно узвикнуо „гоните црнчугу са терена“ и претио да ће повући свој тим (Laliberte 2013).

Мит о сегрегацији у бејзболу повесно је неправедан према Енсону, међутим. Какав год да био, Енсон није тај због којег је будућим Афроамериканцима онемогућено да наступају у МЛБ и њеним нижим лигама. Још 1867. године, у зору организовања професионалних такмичења у том спорту – да се тако изразим – састављена је прва петиција, којом је Национални савез играча бејзбола захтевао једногласно искључивање из такмичења сваког клуба који има црне играче. Петиција је била у супротности са 14. амандманом Устава САД, који не само што гарантује једнака права свим грађанима те државе („рођеним на њеном тлу или натурали-

10 Економска обесправљеност црнаца на Југу у датом периоду – били су ослобођени ропства, али без земље, средстава за рад или улагање и образовања довела је до пораста афроамеричког становништва на Северу. То је доводило до поремећаја на тржишту рада (слично неевропским мигрантима у Европи данас) и погодновало појави расизма као врсти економске и етнокултурне одбојности према њима

11 Звани Кеп (*Cap*, од „капитен“) (1852–1922), играо је за Филаделфија „Атлетикс“, Чикаго „Колтс“/„Вајт стокингс“, био менаџер тих клубова као и Њујорк „Јенкија“.

зованим“), већ и забрањује њихову дискриминацију на основу етничког порекла, вере, расе итд, али свеједно, ниједан је суд није оспорио у то време (Peterson 1970. 16–17).

Америчка штампа је у наредних двадесетак година, такође, отворено заговарала искључивање црних играча из професионалног бејзбола, позивајући се на осећања белих играча и публике, као и наводну комерцијалну штету коју њихово присуство има по такмичење, њихову недораслост учешћу у организованим активностима и томе слично. Напокон, бели играчи махом су одбијали да играју против црначких тимова, или таквих у којима има црнаца. Забрана црнцима да играју у МЛБ добила је на крају и накнадну законску потпору, након што је Врховни суд САД 1896. године донео одлуку да постојање одвојеног јавног превоза и самим тим кажњавање црнаца који уђу у трамвај за белце не представља кршење 13. амандмана (укидање ропства), као и да је у складу са 14. амандманом, пошто расна сегрегација не нарушава устав докле год су одвојени простори и услуге за белце и црнце једнаког квалитета<sup>12</sup>. Шта је важило за јавни градски превоз, по принципу правног преседана важило је и за друге сегменте свакодневног живота, укључујући ту и бејзбол (упор. Harnischfeger and Corey 2010).

Бејзбол ипак није био сегрегисан у потпуности. То је важило за његово најважније професионално такмичење, МЛБ, али црни спортисти такмичили су се у колецима и полупрофесионалним лигама до успостављања црначких лига<sup>13</sup>. Осим црначких колеца, то јест оних које су основали и финансирали амерички црнци, оне високообразоване установе које су дозвољавале упис такозваних обојених људи<sup>14</sup>, дозвољавали су им и учешће у спортским такмичењима<sup>15</sup> (Laliberte 2013). Полупрофесионалне лиге, са друге стране, биле су нестална такмичења, пошто су углавном трајале кратко, неке од њих и само једну такмичарску сезону, услед нестабилности финансирања. Играле су се углавном на североистоку САД још у деветнаестом веку и у њима су се такмичили не само такозвани расно

12 Случај „Плеси против Фергусона“: Хомер Плеси је 1892. године намерно ушао у трамвај у Њу Орлеансу означен са „само за белце“ и тиме прекршио Закон о одвојеном превозу државе Луизијана из 1890. године. На суђењу је захтево од судије Џона Хауарда Фергусона да одбаци оптужбе против њега о кршењу датог Закона, на темељу тврдње да је тај закон неуставан. Судија је одбио, Врховни суд Луизијане је подржао одлуку судије и тако се отишло на Врховни суд САД, који је донео одлуку какву је донео. Одлука се може видети на <https://www.archives.gov/milestone-documents/plessy-v-ferguson>.

13 Један од ретких појмова који и данас, нецензурисано, садржи у себи израз „negro“: *Negro leagues* остао је генерички назив за та такмичења у дискурсу везаном за бејзбол у целини.

14 У то време, израз „colored“ или „people of color“ сматрао се пристojним начином означавања особа које нису белци. И сами црнци су га користили за сопствено означавање.

15 Мозес Вокер играо је с великим успехом за колец Оберлин и Универзитет Мичиген, на пример, док је Џеки Робинсон био најбољи спортиста у историји Универзитета Калифорнија у Лос Анђелесу (UCLA).

мешовити тимови, већ и у потпуности црначки тимови, од којих су најпознатији били „Кубански дивови“ из Њу Џерсија (Tygiel 2002).

Својеврсни одговор на сегрегацију у бејзболу било је оснивање професионалних црначких лига, то јест такмичења у којима су наступали клубови састављени искључиво од такозваних обојених људи. Прва од њих била је Национална обојена бејзбол лига, која је основана и уташена 1887. године, а разлози потоњем били су финансијске природе. Повећан интерес за бејзбол као такмичарски спорт у целини у САД, те чињеница да је црначка заједница бивала све бројнија, па и економски стабилнија, довели су и до већег улагања у црначки бејзбол у другој деценији прошлог века – од стране црних и белих бизнисмена подједнако. Златно доба црначких лига било је у периоду од након завршетка Првог светског рата, па до отприлике десетак година након Робинсоновог дебитовања у МЛБ. Седам лига оперисало је на националном нивоу у том периоду, од којих је најзначајнија, то јест економски најуспешнија и медијски најприсутнија, била Црначка национална лига<sup>16</sup>, која је имала и Црначку Светску серију (Burgos Jr. 1997).

Економска самодрживост, најпре, а потом и исплативост црначких лига, као и евидентно обиље играчког талента у њима, утицали су на увођење својеврсног дискурса о интеграцији бејзбола у америчку јавност. „Питсбург Куријер“, најутицајнији црначки недељник тог времена, започео је у фебруару 1933. године серију интервјуа са различитим посленицима МЛБ, у којима се разговарало о томе зашто бејзбол није интегрисан и када ће бити. У сваком броју часописа, у наредних дванаест година, био је понеки текст о томе, чему се почела придавати пажња и у осталим националним штампаним медијима. Црначки медији подржавали су интеграцију здушно, наравно, али се у штампи генерално све чешће постављало питање о томе због чега бејзбол представља изузетак у односу на друге професионалне делатности и занимања, формулисано чак и на такав начин током Другог светског рата, да ако су црнци довољно добри да погину за своју отаџбину, зашто се не сматрају добрим да наступају у МЛБ (Lamb 2002).

Највећи отпор томе постојао је у самом професионалном бејзболу. Многи играчи, менаџери, па и власници клубова отворено су стављали до знања да интеграција бејзбола не долази у обзир. Тако нешто иритирало је чак и одређене политичаре, па је, рецимо, утицајни масачусетски демократа и градски већник Бостона Изадор Мачник почетком 1945. године запретио бостонском тиму „Ред сокс“ да ће се лично постарати да се забрани одигравање бејзбол утакмица недељом у том граду, уколико не дају шансу неком црном играчу да заигра за њих<sup>17</sup>. Слична ситуација

16 У своје две реинкарнације, краткотрајној почетком 1920-их и оној познатијој, од 1930-их до 1950-их.

17 „Ред сокс“ су довели на пробу три црна играча, али објективно слабијег квалитета од оних играча које су имали у свом саставу, те су тако истовремено задовољили Мачников захтев и остали верни сопственој политици сегрегације у бејзболу.

била је и у другим америчким градовима, а нарочито у онима у којима су црнци представљали значајнији број бирачког тела, као што је то био случај у Њујорку, у којем ће се 1947. године и десити пробијање границе боје у бејзболу, тачније у МЛБ (Кнез 2003).

## Пробијање границе боје

Строго узевши, та граница почела је да се цепа у октобру 1945. године, када је Бренч Рики, председник Бруклин „Доџерса“, објавио да је потписао уговор са Џекијем Робинсоном. То се није десило тек тако, наравно. Весли Бренч Рики био је играч у МЛБ почетком прошлог века, али је у том спорту постао значајна личност као успешан менаџер бројних клубова. Пре него што је 1943. године преузео руковођење „Доџерсима“, исту ту функцију обављао је у „Кардиналима“ из Сент Луиса више од две деценије. Четрдесетих година прошлог века почео је да врши скаутинг црних, карипских и латиноамеричких играча, али и да проучава законе везане за запошљавање, расно одвајање и спорт. Своје идеје о интеграцији лиге држао је подаље од јавности, мада је у Ротари клубу, као истакнути члан, отворено иступао против расизма у бејзболу, укључујући и зеленашке цене изнајмљивања стадиона црначким тимовима. Утврдивши да је „граница по боји“ неписано правило, односно ствар договора који се примењује унутар лиге а не савезног законодавства, окренуо се политичким фигурама свог времена, града и државе да би добио законску потпору за акцију потписивања првог црног играча за МЛБ тим (Mann 1957, 4).

Може се рећи да је Рики био руковођен два основна идејама. С једне стране, као дугогодишњи посленик у бејзболу, разумео је да укрштање објективног играчког квалитета присутног у црначким лигама и пораст интересовања јавности – целокупне, а не само црначке – за такмичења мора да доведе до нове економске реалности која ће објединити оно најбоље у свим бејзбол такмичењима. Са друге стране, савременици су га видели и као отелотворење духа Североистока САД, који је презирао затуцаност јужњака у свим друштвеним погледима, укључујући и белачки супрематизам, а својим вредностима сматрао је хуманизам, егалитарност, евангелистичко хришћанство, предузетнички дух, прагматизам и антикомунизам (ibid. 5–6).

Рики је током 1944. године изнео пред Управни одбор „Доџерса“ план ревитализације клуба који је укључивао потписивање црних играча и за њега добио једногласну подршку. Потом је, почетком 1945, за то добио и подршку гувернера државе Њујорк, Томаса И. Дјуија, као и градоначелника Њујорк Ситија, Фјорела Лагвардије. Током 1945. године држава Њујорк донела је закон против дискриминације у запошљавању и основала комитет са тим циљем, чији је примарни задатак био, заправо, да убеди власни-

ке МЛБ клубова да потпишу црног играча. Половина лиге (осам клубова) одбило је одмах и то питање се није појављивало у јавности у том облику до даљег. Лагвардија је био фрустриран непоколебљивим ставом власника осталих њујоршких клубова по том питању („Јенкији“ и „Џајантс“) и утицао је на Рикија да пожури са јавном објавом тога да је члан организације „Доџерс“ постао тамнопути играч. Рики је то учинио 23.10.1945. године и наишао на охрабрујући одзив јавности. Одобравање је стигло готово из свих сфера друштва, осим из самог бејзбола (*ibid.* 212, 224).

Рикијев избор Робинсона био је неочекиван за свет бејзбола, помало, али не и за спортску јавност. Робинсон се професионално бавио бејзболом тек једну сезону пре тога, наступајући за Канзас Сити „Монаркс“ у Црначкој националној лиги. Робинсон није био непознат ни спортској, нити јавности уопште, међутим. Имао је изузетну каријеру у универзитетском спорту, наступајући за свој Универзитет Калифорније у Лос Анђелесу (UCLA) у бејзболу, кошарци, (америчком) фудбалу, атлетици, тенису, пливању и голфу, доносећи победе и обарајући рекорде. Поред тога, био је бивши официр војске САД и макар формално учествовао у Другом светском рату, а нико није могао да му оспори образовање, елоквенцију, такозвани расни и национални понос, харизму. Од њега је било познатијих и – мислило се – бољих играча у црначким бејзбол лигама, али Рикијева процена била таква да управо он обједњије тип играча и личности неопходних за подухват рушења расне сегрегације у професионалном бејзболу, то јест у МЛБ (Kahn 2014, 13 *et passim*).

Робинсон је постао члан „Доџерса“ пре краја 1945. године, а наредну сезону, 1946, провео је у једној од њихових филијала у нижим лигама, „Ројалс“ из Монтреала. Тај канадски град процењен је као отпорнији на расну нетрпељивост, односно као средина у којој ће Робинсону бити лакше да се прилагоди професионалном бејзболу у МЛБ. Проблема је било у градовима из којих су долазили противници „Ројалса“ и Робинсон је често, у складу са Џим Кроу социокултурном заоставштином Америке, морао да спава у посебним хотелима, одвојен од саиграча, или да обедује у својој хотелској соби, ако би му дозвољавали да буде смештен са тимом. Током припремног периода развио је различите психосоматске тегобе које ће га пратити целе те сезоне, практично, но то га није спречило да буде најбољи играч свог тима, одведе га до финала Светске серије нижих лига и тамо победи (*ibid.* 225 *et passim*).

Било је јасно да ће наредне сезоне Робинсон бити „унапређен“, то јест уврштен у тим „Доџерса“, што је довело до покретања петиције међу неким од играча тог тима, који су се противили томе. Против петиције био је главни тренер тима, међутим, Лео Дурокер, а успротивили су јој се још неки играчи – индикативно, сви пореклом са некадашњих територија Конфедерације – на челу са капитеном Пи Ви Ризом, који је први одбио да је потпише (Sparks 2022, 2, 81–82). Слично томе, главни тренер „Ројалса“,

Клеј Хопер, родом из Мисисипија, пред почетак сарадње са Робинсоном јавно је изражавао сумњу у његову људскост као припадника „инфериорне расе“ и тражио од Рикија да Робинсона додели некој другој филијали „Доцерса“. Без обзира на то, Хопер се понашао према Робинсону као према свим другим играчима, а након успешне сезоне јавно је повукао своје речи и назвао га „великим играчем и центлменом“ (Rowan 2015, 156, 164).

Све то уклапало се у Рикијеву визију начина на који се треба борити против расног одвајања: професионалним квалитетом и људским достојанством. Рики је самтрао да је расизам неприродна идеја, био свестан његових културно-историјских корена у САД, и веровао да ће просечни човек релативно лако променити мишљење о црнцима када му се предоче прави аргументи. А један од њих био је и тај да могу да раде ствари добро као и бели и сви други људи ако добију прилику за то. Као што је то већ речено, у Робинсону је видео људску и бејзбол димензију тога. Рики и Робинсон слагали су се, заправо, у погледу политичких ставова, значаја који су придавали верким учењима и ослањања на веру у тешким жвиотним околностима, животне етике и схватања морала. Обојица су доживљавали Робинсона као део божанског плана окончања „гнусности“ расне сегрегације у САД (Lowenfish 2009, 427 *et passim*).

Робинсонова прва сезона у МЛБ оцењена је као „звездана“. Учинак му је био такав да је освојио награду за новајлију године, а од неколико основних нападачких категорија, у којима је свуда био у првих неколико играча, био је најбољи по броју украдених база<sup>18</sup>. За интеграцију МЛБ важније од тога било је, међутим, што су те године, када је Робинсон напoкон заиграо у МЛБ, „Доцерс“ имали још три црна играча под уговором, а „Индијанци“ из Кливленда двојицу. Сви они ће наступити наредне, 1948. године у МЛБ, а Сечел Пејџ ће те године постати први Афроамерканац који је играо у Светској серији и – освојио је. Робинсонова каријера била је изузетна. Наступао је десет година за „Доцерс“, освојио награду за најбољег играча лиге и учествовао у неколико „Ол стар“ утакмица. 1955. године освојио је са својим тимом, напoкон, Светску серију, а каријеру је завршио 1956. године, у тридесет осмој години живота (Kanago and Surdam 2020, Henry 1997).

Током његове каријере више тамнопутих играча освајало је награде за најбољег новајлију и најбољег играча лиге, те изборило своје место на „Ол стар“ утакмицама. У том смислу, може се рећи да је бејзбол био интегрисан. То није било у потпуности тачно, међутим, пошто три од шеснаест тимова из Робинсоновог времена нису пристајала на то да у свом саставу имају црнце. Штавише, двадесет година након његовог дебија у МЛБ, будући

---

18 Освајање база на било који начин – на основу доброг ударца, грешке одбране, или „крађе“, то јест коришћења сопствене брине да се стигне на наредну базу онда када хватач покушава да избаци тркача додавањем лоптице саиграчу који чува базу – представља основну стратегију бејзбола, заправо.

професор антропологије на Универзитету Сан Франсиско, Џорџ Мелк, избачен је из нижелигашке афилијације детроитских „Тигрова“, Роки Маунт „Лифс“ из Северне Каролине, након тога што је за новине из Сан Франсиска писао о третману „обојених“ играча, идентичном ономе из времена које се означава појмом Џим Кроу. Мелк је дошао до тога, чак, да је Велики змај локалне подружнице Кју клукс клана шерифов брат, што није резултовало правном акцијом против белих супрематиста, већ претњом тужбом против њега и одлуком „Тигрова“ да га отпусте (Gmelch 2008).

Највидљивији ефекат такозваног интегрисања МЛБ био је пораст гледаности. Говоримо о времену пре телевизијских преноса, што значи да се односи на број продатих карата. У периоду након Другог светског рата, капацитети бејзбол стадиона ретко су премашивали 35000 места. Многи стадиони нису имали рефлекторе, тако да се велики број утакмица играо у раним поподневним сатима, тачније у оквиру уобичајеног радног времена у САД. У првој Робинсоновој сезони у МЛБ, „Доџерс“ (основани 1883) су поставили клупски рекорд по броју људи који су присуствовали њихвим утакмицама, са нешто мање од два милиона гледалаца у сезони, или нешто преко 23000 по утакмици. Наредне сезоне, споменути „Индијанци“ премашили су два и по милиона гледалаца, са два тамнопута играча у тиму, Пејдом и Леријем Добијем, што значи да их је гледало у просеку нешто више од 33000 људи на свакој утакмици, а то би их и данас, када су бејзбол стадиони знатно већег капацитета, а у лиги има 32 тима, сврстало међу првих десет клубова по гледаности (упор. Henry 1997).

## Закључак

Интеграција МЛБ изгледа да је процес без јасног завршетка. У једном тренутку, отприлике седамдесетих и осамдесетих година прошлог века, Афроамериканци чинили су готово 20% играча у тој лиги, док их је данас мање од 10%<sup>19</sup>. Повећан је број играча латиноамеричког и азијског порекла, међутим, а има и одређен број играча рођених у Европи. До почетка овог века уочљива је била несразмерна заступљеност такозваних етно-расних мањина у САД на вишим управљачким позицијама – у бејзболу, али и иначе у односу на њихов број на тржишту рада. У првој половини прошле деценије, вероватноћа да ће у МЛБ менаџер бити Афроамериканец била је 74% мања него када су у питању белци, односно 66 % мања за људе латиноамеричког порекла. Такође, до скоро је био знатно већи број белаца и појединачна светлије комплексције на медијски највише испраћеним позицијама бацача и хватача, односно менаџера и главних тренера,

19 Упор. <https://sabr.org/bioproj/topic/baseball-demographics-1947-2016/>, <https://www.usatoday.com/story/sports/mlb/columnist/bob-nightengale/2023/04/14/mlb-percentage-black-players-baseball-jackie-robinson-day/11657961002/>.

па чак и новинара који преносе утакмице од људи тамније коже. То се променило у последњих петнаест до двадесет година, али управо такво стање омогућава да Робинсоново пробијање границе боје, односно интеграцију МЛБ, назовемо митом (упор. Volz 2013)

Тај мит (био) је неопходан самој лиги, али и америчком друштву, имајући у виду како повесну потребу за дефинисањем и редефинисањем појма „Американац“, тако и данас актуелну ситуацију у којој фрагментарност идентитета разних врста (не више само етничких или „расних“) као да изискује интегративне чиниоце општеамеричког идентитета у различитим друштвеним доменима. Бејзбол је један од њих, а битан је управо због споменуте формативне улоге у америчком културном самоодређењу у дугачком периоду од готово стотину година. Све то време, учешће у професионалним бејзбол такмичењима подразумевало је да сте Американац, а на разним етнокултурним заједницама било је да се изборе за то да сопствено укључивање у амерички идентитет изборе и на тај начин. Испоставило се да је највећој такозваној мањинској заједници у САД – црнцима, односно Афроамериканцима – то било најтеже, али да је управо због њиховог објективног социокултурног значаја за развој установа, друштвених односа, економије итд, почетак таквог процеса америчка културна мисао усвојила као ознаку његове реализације.

Мит о интеграцији МЛБ послужио је, на тај начин, као средство њене интеграције у стварности. Као што је то изнето већ, пример „Доџерса“ следили су и остали клубови – истина у не тако кратком временском периоду као што то сугерише идеја која стоји иза исказа „бејзбол је интегрисан Робинсоновим наступом у МЛБ“, али још пре него што је последњи МЛБ тим на терен у званичној утакмици послао играча тамне боје коже, такозвани други талас Афроамериканаца у бејзболу донео је нове велике играче и миљенике публике, попут Вилија Мејса или Хенка Арона, и о повратку на старо више није било говора и поред тога што су се, на пример у нижим лигама, ту и тамо дешавале ствари попут оних о којима је писао Мелк (Surdam et al. 2016).

Рики је изјавио својевремено, након Робинсонових изврсних игара у Монтреалу, како „предрасуде беже од истине и понашају се кукавички сучене с чињеницама“. То се показало као доста добар опис процеса који је довео до интеграције МЛБ, односно до мита о томе. Бејзбол је тако наставио да функционише као интегративни чинилац америчког друштва, дефинишући изнова ко су Американци укључивањем сваке нове етнорасне групе у себе. У друштву идентитетске фрагментарности – религијске, етничке, политичке итд – понашао се као најмањи заједнички садржалац америчког културног идентитета (упор. Kneese 2003, White 1965, Chacar and Hesterly 2004). За тако нешто био му је потребан идејни дискурс који објашњава и сажима дате процесе. Такав дискурс састоји се од сличних градивних елемената од каквих се састоје митови уопште – од херојских

актера и њихових великих дела која преокрећу ток историје – а пренosi се на истоветан приповедни начин, који повесне чињенице приказује као образце, а не као узрочно-последични низ различитих друштвених и културних околности.

### Литература:

- Alpert, Rebecca. 2008. Jackie Robinson, Jewish Icon. *Shofar. An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 26 (2): 42–58.
- Axelrod, Daniel Ryan. 2021. Baseball's Minor Leaguers Call Foul: How the Save America's Pastime Act Strikes Out Within State Lines. *Hofstra Law Review* 49 (2): 499–534.
- Beck, Bernard. 2014. The Dark Knight Rises: In 42 Jackie Robinson Saves the American Dream. *Multicultural Perspectives*, 16 (2): 86–90.
- Brodkin, Karen. 1998. *How Jews Became White Folks and What That Says About Race in America*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Burgos Jr. Adrian. 1997. Playing Ball in a Black and White "Field of Dreams": Afro-Caribbean Ballplayers in the Negro Leagues, 1910–1950. *The Journal of Negro History* 82 (1): 67–104.
- Chacar, Aya S, William Hesterly. 2004. Innovations and Value Creation in Major League Baseball, 1860–2000. *Business History* 46 (3): 407 – 438.
- Das, Veena. 1996. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.
- Deanne, Bill. 2013. *Baseball Myths. Debating, Debunking and Disproving tales from the Diamond*. Lanham MD/ Toronto CA/ Plymouth UK: The Scarecrow Press.
- Harnischfeger Mark, Mary E. Corey. 2010. Cap, Jackie, and Ted: The Rise and Fall of Jim Crow Baseball. *OAH Magazine of History* 24 (2): 29–36
- Gmelch, George. 2008. An anthropologist on the team. Studying baseball as a former player. *Anthropology Today* 24 (6): 10–15.
- Henry, Patrick. 1997. Jackie Robinson: Athlete and American Par Excellence. *Virginia Quarterly Review* 73 (2): 189–203.
- Kahn, Roger. 2014. *Rickey & Robinson. The True Untold Story of the Integration of Baseball*. Emmaus, PA: Rodale Press
- Kanago, Bryce, David George Surdam. 2020. Intimidation, Discrimination, and Retaliation: Hit-by-Pitches during the Integration of Major League Baseball. *Atlantic Economic Journal* 48 (1): 67–85.
- Kaplan, Paul M. 2007. Opening day: The story of Jackie Robinson's first season. *Library Journal* 132 (2): 78.
- Kelly William W. 2007. Is baseball a global sport? America's 'national pastime' as global field and international sport. *Global Networks* 7 (2): 187–201.
- Knee, Stuart. 2003. Jim Crow Strikes Out: Branch Rickey and the Struggle for Integration in American Baseball. *Culture, Sport, Society* 6 (2–3): 71–87.
- Laliberte David J. 2013. Foul Lines: Teaching Race in Jim Crow America through Baseball History. *The History Teacher* 46 (3): 329–353.
- Lamb, Chris. 2002. „What's Wrong With the Baseball?": The Pittsburgh Courier and the Beginning of its Campaign to Integrate the National Pastime. *The Eastern Journal of Black Studies* 26 (4): 189–203.

- Leach, Edmund R. 1969. *Genesis as Myth and Other Essays*. London: Cape.
- Lhamon Jr. W.T. 2003. *Jump Jim Crow: Lost Plays, Lyrics, and Street Prose of the First Atlantic Popular Culture*. Cambridge MA/ London UK: Harvard University Press.
- Lomax, Michael. 1998. 'If He Were White': Portrayals of Black and Cuban Players in Organized Baseball. *African American Men* 3 (3): 31–44.
- Lowenfish. Lee. 2009. *Branch Rickey: Baseball's Ferocious Gentleman*. Lincoln, NE: Bison Books.
- Macklin, Tony. 1999. American Pastime. *The North American Review* 284 (3/4): 14–18.
- Mann, Arthur William. 1957. *Branch Rickey: American in Action*. Boston, MA: Houghton Mifflin.
- Nuñez, Alex. 2022. A Catcher's Mask: Vincent Nava, Mexican Americans, and the Question of Race in Early Baseball. *Journal of American Ethnic History* 42 (1): 82–102.
- Peterson, Robert. 1970. *Only the Ball Was White. A History of Legendary Black Players and All-Black Professional Teams*. New York: Oxford University Press.
- Rowan, Carl. 2015. *Wait Till the Next Year. The Story of Jackie Robinson*. Mountain View, CA/ New York: Ishi Press.
- Ruck, Rob. 2011. *Raceball: How the major leagues colonized the Black and Latin game*. Boston, MA: Beacon Press Books.
- Schug, Mark C, M. Scott Niederjohn, William C Wood. 2021. How Jackie Robinson and Adam Smith Worked Together to Desegregate Major League Baseball: An Educational Note. *Journal of Private Enterprise* 36 (4): 75–83.
- Sipress, Joel M. 1997. Relearning Race: Teaching Race as a Cultural Construction. *The History Teacher* 30 (2): 175–185.
- Sparks, Glenn. 2022. *Pee Wee Reese. The Life of a Brooklyn Dodger*. Jefferson, NC: McFarland
- Surdam, David, Kenneth Brown, Paul E. Gabriel. 2016. Not So Black and White: Race and Promotion in Major League Baseball, 1951–1955. *Journal of Sport and Social Issues* 40 (4): 315–328.
- Swain, Rick. 2005. *The Black Stars Who Made Baseball Whole: The Jackie Robinson Generation in the Major Leagues, 1947–1959*. Jefferson, NC: McFarland.
- Tygiel, Jules. 2002. "Unreconciled Strivings: Baseball in Jim Crow America". In *The American Game: Baseball and Ethnicity*, eds. Lawrence Baldassaro and Richard A. Johnson, 257–270. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.
- Vajt, Lesli. 1970. *Nauka o kulturi*. Beograd: Kultura.
- Vincent, Fay. 2007 *The Only Game in Town: Baseball Stars of the 1930s and 1940s Talk About the Game They Loved*. New York: Simon & Schuster
- Volz, Brian D. 2013. Race and the Likelihood of Managing in Major League Baseball. *Journal of Labor Research* 34 (1): 30–51.
- White, Leslie A. 1965. Anthropology 1964: Retrospect and Prospect. *American Anthropologist* (New Series) 67 (3): 629–637.

**Bojan Žikić**

## **The Color of Baseball: (The Myth About) How MLB Was Integrated**

**Abstract:** Baseball is a sport perceived locally - in the USA - as well as globally, almost in the sense of objective correlative to concepts of "America" and "American". The most important professional competition in baseball is Major League Baseball (MLB), and it has existed for almost a century and a half. On the 15th of April in 1947, Jackie Robinson became the first African American to play in the MLB. Americans define this as an integration of baseball, or as a turnaround point in the process of breaking the color barrier. In this text I observe exactly this procedurality of events, that is the myth-making instrumentalization of events which signify the whole process. I maintain this by showing how did racial segregation in American baseball took place, how it was carried out, and how the fight was fought and won against it. Furthermore, I argue that such a discourse consists of elements similar to those which myths are built of - elements such as heroic actors and great deeds which manage to reverse the course of history. Also, they are transmitted in the similar fashion, by presenting historical facts as patterns, and not as a causal chain of events effected by different socio-cultural circumstances.

**Keywords:** baseball; racial segregation; American culture; mythmaking.

Primljeno: 18. 04. 2024.

Odobreno: 10. 05. 2024.

Milica Mitrović  
*Archaeological collection*  
*Faculty of Philosophy, University of Belgrade*  
*Belgrade, Serbia*  
mmitrovi@f.bg.ac.rs

## SPECIAL FOOD ON THE FEASTING MENU: REMAINS OF ARCHAEOLOGICAL MEALS SERVED WITH ETHNOANTHROPOLOGICAL APERITIFS<sup>1</sup>

**Abstract:** Even though food is a fundamental physiological necessity, its meanings and roles vary among cultures. Food is an essential factor in all social spheres for preserving the integrity of culture, even in cases when its consumption is taboo. This paper takes the standpoint of structuralism to examine the conditions in which certain foods become specific and significant. Ethno-anthropological cases are used as examples to indicate possible meanings of food in archaeological contexts. The study focuses on pork consumption in the contemporary funeral ritual of the islands of Papua New Guinea and animal domestication at the Çayönü site, going back to the Pre-Pottery Neolithic, but also looks at ethnographic and archaeological cases of cannibalism as an exceptional meal. Preparation, service, and food consumption depend on the social context, which is best gleaned through social events of a public character, such as rituals, feasts, and ceremonies. Food acquires its special status when it reinterprets social relations by turning a group of people into a community and creating a collective individual identity. Thinking in opposing pairs determined by food reveals contemporary and former metaphors regarding social, cultural and religious realities.

**Keywords:** food, feasts, ritual, structuralism, cannibalism, neolithisation

---

1 Acknowledgments: Sincere thanks to the reviewers who, with their detailed comments, influenced the work to complete and strengthen the non-archaeological perspective and improve the work in general. All errors and omissions are solely mine.

## Appetizer

Over the past few decades, food has been extensively studied not only as a universal physiological need, but also as a social activity that is both intimate and public. The systematic organization of eating habits within each society has produced terminology that is used to express many aspects of life. Foodways serve as a metaphor for family, religion, gender, social status, group and national identity (Harvey 2015; Gardella 2005; Hunnewell Leynse and Pérez 2003; Mintz and DuBois 2002). Food arouses and intensifies the sensory experiences in the events in which it is involved and as such plays a role in forgetting and evoking memories (Holtzman 2006) and is even closely related to conflict management (VanDerwarker and Wilson 2016).

Anything that is not toxic is potential food. Yet, what is edible in one culture is not in another, and is determined by special rules for storing, serving and consuming. The properties of the food itself may make it more desirable, e.g. high calorie value (like fatty foods in hunting-gathering communities, Hayden 1995), rarity and difficult procurement. However, it acquires a special status by participating in prominent social contexts such as rituals, feasts and ceremonies. In a structuralist approach, we explore the meanings and significance of foods within selected communities from the past and present: pork within the current funerary customs of the community in Papua New Guinea (PNG) and neolithisation<sup>2</sup> at the Çayönü site, as well as human meat in Brazilian Wari and its consumption among archaeological remains.<sup>3</sup> Although critiques of Lévi-Strauss theory point out that numerous examples do not fit into binary oppositions (Ashley et al. 2004), we use ethno-anthropological cases as guidelines for interpretations of the food in archaeological contexts and question whether the structuralism aligns with past remains.

Food-related works indicate that 1° there are more cases of taboos, omissions of rather than consuming specific foods in certain circumstances, 2° rarely certain foods play a role solely on special occasions; instead, everyday foods gain new, metaphorical meanings (wine and nafora in communion), or even its daily consumption is ritualistic (tea drinking in Japan, see Anderson 1987).

---

2 Neolithisation, sometimes refers to the process by which human societies transitioned from a lifestyle of hunting and gathering to one based on agriculture and settlement, approximately 10000–3000 BC. Local neolithisation processes of animal and plant domestication, along with other changes in social, economic, and technological aspects of life, happened in a few areas in the world, among others, the Fertile Crescent in the Near East (including Anatolia where Çayönü is). In other adjacent areas, neolithisation is studied in terms of spreading the Neolithic way of life from primary areas. See more in Thorpe 1999, Kennet and Winterhalder 2006, Zeder 2011.

3 Although the selection of the site may appear random, there are similarities between the Çayönü site and PNG in the early domestication of pigs, which still hold significance in PNG (see Larson, Cucchi and Dobney 2011) The Wari case represents cannibalistic ritual practices. All three cases are chosen as representatives of specific food and ritual/feast contexts.

## Structure of the Meal: Watch How You Eat to Stay Clean

Each culture is a series of structures that are interrelated, encompassing social forms, values, cosmology, knowledge, and through which all experience is transmitted (Douglas 2001). Food pervades all social spheres, and even its absence, in terms of taboos, is to preserve the integrity of culture. Lévi-Strauss (1969) suggested that cooking, like language, possesses an ‘unconscious structure’ that enables the expression of basic understandings of reality in opposing pairs. Natural species are chosen for totems not because they are edible (as functionalists argue), but because they stimulate thought and symbolically express cultural concepts. Myths and taboos determine rules for consuming cooked and raw foods, creating a distinction between nature and culture.

Food becomes specific when tabooed and deprived of the edibility status. Certain foods are permanently forbidden within a group, while other taboos may only apply during specific ritual events or life stages. Taboos contribute to strengthening group cohesion and identity, but also serves in resource management (Quiroz and van Anandel 2015).

Taboo is considered the precursor to religious life and even to be at the root of social life. It represents the rules of conduct, does not do proscribed, otherwise something bad, bodily harm or supernatural punishment will occur. This act of disobedience alone makes someone unclean and in danger (Fowles 2008, 16). Taboo is a negative ritual because it separates the sphere of the profane and the sacred, but also a confirmatory ritual because it affirms the frames of the sacred (Zuesse 1987). Setting boundaries and separating categories are considered to be the main role and feature of taboos. The most common food taboos are those related to the consumption of a particular animal<sup>4</sup>, which come from the classification of the animal kingdom into 1) species that are eaten, 2) never eaten, and 3) which are edible or inedible in certain situations and to certain individuals (Fowles 2008). Food taboos symbolically classify culture, separating humans from animals, culture from nature, and appearing to demarcate in situations where there is a danger of categories being mixed: food must not be eaten if it is to disturb taxonomy. M. Douglas (2001) believes that animals that do not fit into clearly defined categories cause clutter, ruin landscaping, similar to dirt. Removing dirt is not a negative moment, but a positive attempt to organize the environment: exaggerating differences by making pairs of oppositions to create a sense of order. As taboo is usually about banning access

---

4 Taboos related to the consumption of plants are also well-known among cultures and societies (see Meyer-Rochow 2009, Quiroz and van Anandel 2015). The study of plant remains, especially those that were consumed, in the archaeological record is limited and specific compared to animal remains, which are less perishable. Accordingly, this section deals with animal taboos because they are more visible in the archaeological material and more strongly indicate that they were consumed. The taboo on eating human substances is understood in modern society, so its occurrence related to specific circumstances is discussed later in the text (see also Ben-Nun 2014).

to or contact with *things*, this allows archaeologists to study it through material culture. On the other hand, this materialization of the prohibition is a kind of challenge because it is necessary to prove the meaning from the absence of remains, to discover the act that did not happen. Knowing about prohibitions can indicate parts of the ritual and belief systems. Archaeologically the most studied are taboos on food (Fowles 2008).

### *Dressing: Codes and Salads*

Specific contexts of food use are rituals and ceremonies, of which feasts are an integral part. From a meal standpoint, it can be hard to distinguish them as they all entail eating food that is not commonly consumed, is usually shared in a public event or includes a larger group of people. These circumstances create and reaffirm social relationships as food becomes a powerful symbol that stimulates all the senses and satisfies physical, emotional and physiological needs.

Ritual is understood as symbolic human behavior as such, regardless of religious or social context, or as stylized, repetitive and explicitly religious behavior (Zuesse 1987; Alexander 1987). Its symbolism is largely about the simplest and most intense sensory experiences – eating, sexuality and pain. Ritual is a combination of mental activity and action, and includes emotions, experiences (knowledge), movements and communication (Insoll 2004). Ceremony is a purely social event that is formalized or custom-defined. It may have a religious note, but above all it has secular interests to maintain existing social norms. The study of rituals in small-scale societies concentrates on political action and leaders gaining prestige, while the accompanying competitive and ceremonial feasts with exchanges make up the political economy. Spielman (2002) emphasizes the direct influence of ritual events on an individual's life by creating and changing social relationships and imposing needs and desires for objects.

Since archaeological contexts and findings are often easily attributed to ritual significance<sup>5</sup>, Verhoeven (2002) suggested criteria to determine them with more certainty. Archaeological remains should be special and distinguished from others on the site, based on spatial location, according to shape-texture-color, size, material of construction, presence of special parts, inventory, associations with other objects, number (unique or very rare) and functionality (cannot be interpreted in a domestic, everyday sense). In

---

5 Brück (2007, 317) notes that 'If sites or artefacts cannot be explained according to a contemporary functionalist rationale, then they become relegated to a residual ritual category'. Likewise, as we learned during our studies, archaeologists specializing in the Metal ages commonly refer to an artifact as 'symbolic' or 'part of the horse equipment' when they are unable to ascertain its function.

archaeological research, ritual is an event in which people, their activities and things are separated from others and placed in a non-domestic field.<sup>6</sup> Swenson (2015) states that conceptual themes in the past, like cognition, personality, household, social memory, are mostly reconstructed by interpreting material remains through structuralist epistemologies and appropriate opposites: male-female, domestic-wild, nature-culture and similar.

The *feast* entails a plentiful meal in which food is also served for display, and the act of consuming it is not ordinary, but over-emphasized, as a play. A feast can represent any meal of two or more people that differs from everyday and involves special foods in terms of quality, preparation or quantity, as well as public ritual activity including consumption of food and drink and performance (Dietler and Hayden 2001). Feasts create social identities and memories, political power, and develop prestigious technologies. The structural-functionalist approach emphasizes that the feasts maintain a current cultural system, manipulating food-related meanings in order to obscure the elements of conflict and promote social solidarity. Archaeologists widely accept this view and sometimes make distinctions between competitive feasts that emphasize individuals and clans and ceremonial and ritual feasts intended to strengthen social bonds (Hayden and Villeneuve 2011; Hayden 1995).

Twiss (2008) identified ethnographic characteristics of feasts of hunter-gatherers and farmers, which are also observable in the archaeological record: consumption of large quantities of various food and drink, including alcohol, foods that are rarely eaten or symbolically significant, consumption of large and domestic animals, use of special locations and structures. The feasts are public and include performance like singing, dancing, music; displaying wealth and destroying things or throwing away food, and circulating special commemorative items. The food served stands out in value, requiring a lot of effort to obtain. Neolithic feast embraced the symbolic and practical values of early domesticated plants and animals, they would be desirable and special food because rarity and difficult procurement. While animal slaughter could have been a public, sacrificial act, a performance the annual cultivation of cereals and their ability to be fermented into beer, a popular social beverage, allowed it to be enjoyed at seasonal feasts. Phenomena like rituals, feasts and sacrifices remain poorly defined and differentiated in archaeological studies (Hayden and Villeneuve 2011).

---

6 Here, one should remember the limited possibilities of archaeological research that is based on the material remains of the past. For example, the future archaeologists would distinguish the present ritual church context from secular residential buildings. They may notice the symbolism of the regularity of placing icons/oil lamps on the eastern walls of the houses. However, they would not be able to claim the existence of everyday ritualized actions such as prayer at the table before a meal or by the bed before going to sleep, which do not leave or are associated with special objects. Moreover, even if a person was physically present in a ritual context, we cannot claim whether he/she actively participated or was mentally absent. Therefore, the archaeological indicators defining ritual are in focus.

### *Main Course: Pork Dish – Social and Soul Food*

In the community in the Tanga Islands belonging to Papua New Guinea, pork is specific food consumed exclusively at feasts as part of a funeral ritual (Foster 1990). At the Çayönü Tepesi archeological site in Turkey, which testifies to the development of the Neolithic, the special status of food – pork, as well as meat of sheep and beef, can be inferred based on the context of ritual and feast.

The funeral ritual in the Tanga Islands includes a series of customary feasts following the death of a community member. In the first phase, the matrilineal lineage of the deceased receives live pigs from members of the clan, and organizes smaller feasts when one or two pigs are cooked. After the funeral, only the male members of the deceased's lineage attend a feast where they have to eat everything and symbolically consume the 'body odor'. Subsequent feasts break the taboos of grief and announce the second phase, the construction of a men's house, which is common after the death of a prominent member and can last for ten years. It begins with the erection of smaller dwellings, imposing an obligation on the deceased's lineage to raise pigs for sharing at future feasts. When the pigs are fattened, after about four years, a feast is held to begin construction of the new house. A series of feasts accompany works for which no rules have been laid down as to the number and structure of attendees or the type of meal. After the house is erected, the grief of the deceased ceases and he is replaced by a younger member of the lineage. At ending feasts, the hosts distribute cooked meat of 20–30 pigs to the guests, and the pork is 'bought' by shells beforehand from the deceased's nephews (Foster 1990).

Çayönü Tepesi is well-known site located in southeastern Turkey. Its archaeological remains from Pre-Pottery Neolithic, c. 9–7th millennium cal BC, include complex architecture and secondary burials (Özdoğan 1999). The ritual in Çayönü is evidenced by cult buildings, burials (both in domestic contexts and in public buildings), decapitation of skeletons and finds of skulls, figurines of humans and animals and animal horns in public buildings. Feasts and a complex public ritual were held during the PPNB period (Table 1) in the eastern part of the settlement, where there were no buildings other than cult ones. The local domestication of a pig indicates that pork was a desirable food, certainly served at feasts. It may have been used in rituals, especially if they relate to the connection between humans and animals. Also, emmer has been cultivated. In the following period, sheep and goat, introduced domesticates, received the status of feast foods. Traces of sheep and bovine blood, along with human, have been discovered on the 'altar' in Skull building where a funeral ritual was performed. At the end of the PPNC period, the influence of ritual as a cohesive force declines, there is no collective burial or common ancestors. The Red square made of the *in situ* burned bricks had the role of attracting an audience and the ritual had to be spectacular. It took place in a Terrazzo building in which a stone recipient with traces of human blood was discovered, but the question remains whether the finding indicates human sacrifice

Table 1. Insight into diet, ritual and competition at the Çayönü site, according to data from Özdoğan 1999, Verhoeven 2002 and Kuijt 2000. Older settlement phases before the appearance of ritual buildings, cultivation and competition were not considered.

Phases and dating				Food resources	evidence on ritual	possible rituals	competition	
II	Early PPNB	9100-9000	Channeled building	ch 1-4	wild boar kept in the settlement, wild emmer was intensively harvested	The Flagstone and Skull buildings, primary and secondary burials in ritual building: decapitation, horns and auroch skulls with human bones, secondary burials in the domestic context, female figures from earlier, with animals occurring, burial of houses	public: rites of passage, skull cult, rituals about human-animal bonding, calendrical, political; individual and home&domestic: rites of passage and cult of the skull, magic rituals: of exchange and communion, affliction	competition begins, prominent residents are buried in Skull building
	Middle PPNB	9000-8600 (?)	Cobble paved building	cp 1-3	domestic? sheep and goats are increasingly used in the diet, wild emmer - cultured	Pebbled Plaza with stelaes, the Bench building, the Skull building: 1) sacrificial altar with traces of human blood, sheep, auroch, 2) burials: secondary, decapitation, skulls, 3) aurochs skull on the wall towards the yard; secondary burials in open areas, mainly children, burial of houses, figurines	public: includes blood - rituals of exchange and sacrifice, rites of passage, calendrical, recovery, political, feasts, festivals; individual and home: magic rituals, exchanges and sacrifices, healing	the competition continues, but with the semblance of equality, as all the deceased except the infanate receive the same treatment
III	Late PPNB	8600-8300	Cell plan building	c 1-3a	domestic sheep and goats, cereals become more important	Red clayey plaza 60x20 m, renewed three times and cleaned; Terrazo building - pool and recipient with traces of human blood; funerals - primary, in houses, in one: dead in crouched position in clay chest, figurines, burial of buildings	public: includes liquids and blood, rituals of recovery, exchange and sacrifice; individual and home: rites of passage, magic rituals: exchanges and sacrifices, healing	more compartments in houses, the competition continues; social stress due to population growth, reduced information flow and the ability to participate in public rituals, reduced ritual effect
	PPNC	8200-8000 (?)	Large room building	Ir 1-6	fully domesticated sheep and goats	no burial of houses, eastern space becomes inhabited, necropolis outside settlement ?, three buildings of unspecified functions stand out, sudden appearance of sheep and goat figurines	the decline of rituals, the cessation of taboos, individual and household rituals: magic, exchanges	

(Kornienko 2015). The ritual was not for many participants as the building could accommodate 43 people and was closed towards a square that could seat at least 600 people (Verhoeven 2002, 247<sup>7</sup>). The diet is dominated by sheep and goats with a higher representation of cereals. The ritual during the PPNB is also the practice of ‘burying’ houses and cult buildings. They were at some point cleansed with the removal of personal items, while stationary inventory and animal bones were left behind, doors were blocked and sterile soil was poured onto the building (Özdoğan 1999). Moreover, the Stone Building and the Skull Building were ‘killed’ at the end of Phase II, with the act of breaking the stone stelae inside them. The very end of the PPNB period testifies to the great changes and the cessation of public ritual, which continue during the PPNC: there are no cult buildings, the spatial ‘border’ in the settlement has disappeared, and no funerals have been discovered. The houses are being used continuously without their ‘burial’, while figurines<sup>8</sup> have been found in the residential area.

In the Tanga islands, pork and shellfish discs materialize the opposition between consumption and non-consumption. Jewelry is collectively used in various exchanges, and each lineage has a number of large discs that do not circulate but remain in the hands of the heads of the family. Value gives them the property of permanence, because they are not consumable, as opposed to pork and foods that are ‘edible’ – transient. The discs do not change for live pigs that can be physically reproduced. In this way, consumption symbolizes temporality while abstaining from eating indicates permanence. By receiving disks and refraining from eating at the feast, the host line is constituted as a collective, permanent individual, (Foster 1990).

The two stages of the ritual mark the lineage of the deceased in two ways. Initially, only the family receives pork, and at the feast after the funeral, only male relatives ‘eat the body odor’ of the deceased through the pig’s meat. The lineage receives ephemeral and consumer / consumed status as the deceased feeds on himself. Opposite the lineage of the deceased are those who mourn, who, under various taboos, abstain from food and represent non-consumers. After the funeral, the lineage of the deceased hosts a series of feasts, reversing the signs of status and becoming a giver, non-consumer. By feasting and building a new house, the lineage is constituted as a permanent individual on the basis of the ability to transform temporary (pigs and food) into long-term values (shells) (Foster 1990).

---

7 The author states that ‘It has been estimated that a person would occupy 2 square metres of floor area. This is a relatively large amount of space, which has been chosen in order to account for ‘the loss of floorspace’ caused by the presence of interior features.’ (Verhoeven 2002, 255, footnote 21)

8 Figurines have traditionally been interpreted in archeology as an indicator of ritual, although in recent decades many have been found to be the product of children’s hands, ie. probably toys (see Kamp 2001; Balj 2012). However, no such analysis was made for the Çayönü findings

Ritual feasts involving pork are also present at Maring, also in Papua New Guinea. They accompany the wars and take place about every 12 years. An ecological and economic explanation points out that pigs are a competitors to humans and their numbers must be controlled by multi-day feasting (Harris 1974). The slaughter of pigs at the height of each cycle reduces and replaces the killing of humans or the ancestral victim. Food is important and symbolizes the various oppositions (Table 2, Rappaport 1999).

Table 2. Opposites in Marings', according to Rappaport 1999

warfare	planting
upper parts of the body	lower parts of the body
male	female
hot	cold
hard	soft
dry	wet
cultural	natural
spiritual	fertile
immortal	mortal
Red Spirits	Spirits of the Low Ground

Let me discuss the oppositions of food in Çayönü. In the early PPNB period, pigs kept in the settlement would be 'domestic' as opposed to wild animals. They would change that status in the next phase when the sheep and the goat are 'domestic' and the pig returns to 'wild'. The eastern part of the settlement was a ritual area, possibly understood as wild, that needs to be cultivated, as opposed to a western residential and domestic one. If we follow the opposition that the woman is related to domestic, then the eastern part would be male, where they hold rituals in 'men's houses'. There is evidence of a calendar-regulated ritual likely to be associated with the harvest of a cultivated emmer in the middle PPNB period. The skulls testify to the longer storage in the ritual building, the question is what time intervals took place. In Papua New Guinea, the ritual period is determined not by the astronomical calendar, but by estimates when enough pigs have been bred to be served on the feast (Rappaport 1999). The temporal dimension of the ritual is lost at the end of the PPNB. It is noticeable that the residents of Çayönü were somehow obsessed with cleanliness, as evidenced by secondary funerals – the 'cleaning' of bones from organic tissue, as well as the cleaning of houses before 'burial' and the cleaning of the Square before each renovation. So the question arises what was dirty, taboo, forbidden and what boundaries should not have been crossed, or categories mixed. The Eastern, ritual part would be sacred, but at the same time unclean, in the true physical sense. If sacrifices and preparations were made for secondary funerals, the space would be dirty – with the blood, with many unpleasant, from our point of view, the smells of body decay and rot, which

would contribute to a marginal position in the settlement (Croucher 2005). The chronology of the building shows that it has been used for about 400 years, and the remains of at least 450 individuals have been discovered in it (Verhoeven 2002). Relationship with wildlife was important to the ritual and opposition was highlighted (Table 3, Verhoeven 2002).

Table 3. Opposites in Çayönü, as suggested Verhoeven 2002

wild	domestic
male	female
nature	culture
death	life
stone	clay

Connecting with wild animals would be an act contrary to the domestication of society, plants and animals, in which the man managed to maintain a dominant role. In this case, the pig ‘walked’ from the male category into the female and domestic sphere, to return to the male and death sphere again<sup>9</sup>, as evidenced by the wild boar mandible placed over two graves, from the late PPNB period (Özdoğan 1999). Interestingly, domesticated sheep and goats are first used in the diet and later their figurines appear. Initially, they were important as food and thus became part of private rituals and symbolism, which does not correspond to the postulate of Lévi-Strauss that the animal is first essential for thought and then for nutrition.

## The Treat: A Cannibalistic Specialty

Ethnographic records indicate that served human flesh was a specific meal whose consumption was not exclusively related to ritual events. Although some scholars have doubted the credibility of the ethnographic descriptions of 16th-century missionaries about such behavior in newly discovered communities, today the question of past cannibalism as a reality is not raised, but the causes of its occurrence and duration are studied (Lindenbaum 2004). Cannibalism types are classified by function (Fernández-Jalvo et al. 1999) as 1) nutritional, which can be incidental triggered by starvation, or gastronomic when human meat is part of the diet<sup>10</sup> but usually related to magic, 2) ritual, magic, funerary – related to beliefs, e.g. consuming the deceased to inherit his traits 3) pathological – indicating a mental disease of a consumer. Social criteria recognize *exocannibalism* – consumption of aliens, and *endocannibalism* – consumption of individuals within a group.

9 For more on female vs. male and domestic v.s. wild dichotomies see Hodder 1987

10 The existence of this type is frequently rejected since evidence shows that communities that regularly consume human flesh have deeply held beliefs connected to it.

The discourse on cannibals, savages practicing anthropophagy, was constructed in the context of colonialism (Lindenbaum 2004, Obeyesekere 2005). For two months in the 1960s, South American natives Guayaki hid from anthropologists P. Clastres that they were cannibals, accusing other tribes and making fun of them. When he discovered the practice, they confirmed and enthusiastically detailed customs (Clastres 1998).

According to the Lévi-Strauss classification, the way a person is cooked would reflect their social position and indicate whether 'food' is a relative or an enemy. If boiling is associated with home preparation and roasting with guests, the relative should be boiled and the enemy baked, but this has not been demonstrated by a cross-cultural analysis of cannibalism types and processing methods (Shankman 1969, 58). Even so, the structuralist approach reveals metaphors about numerous social realities. The practice of cannibalism in Wari, a resident of western Brazil, expressed sorrow for the deceased members of the community, while exo-cannibalism also existed, with the flesh of the enemy consumed with carelessness, like the flesh of an animal<sup>11</sup>. Their social universe, expressed in funerary customs, was structured around opposites and reciprocities between hunters and prey on multiple levels: humans vs. animals, relatives (those who mix body fluids) vs. relatives acquired by marriage, living vs. dead. The most dramatic moment of the ritual was the taking of the dead body of the deceased for cutting from the cousins who embrace it, while consumption was a natural following that is peacefully embraced. The closest relatives of the deceased did not participate in the meal as this would be autocannibalism. The taboo on incest and the prohibition on consumption coincided: the deceased might be 'tried' by the relatives of the spouse, and if he had not been married, then he was eaten by the relatives' spouses. Cannibalism was an obligation and rejection is an insult. The act itself began with an expression of aversion and only after persuading the relative to access the meal. Participants ate slowly and cried during the meal to commemorate the dead. It was ideal to eat all the meat, but the amount eaten depended on the state of decay of the body: a greater reputation imposed a longer delay for roasting, for all friends to gather and express their sorrow. After cremation, the bones were crushed, mixed with honey and eaten, or crushed and buried (Conklin 1995).

The goal of the ritual was to help the community cope with the loss and to make it easier to adjust to life without the deceased; therefore, everything related to the deceased was removed – the house and belongings were destroyed, and the deceased was transitioned from the living world to the world of the dead (Conklin 1995). Similarly, the Aché of Paraguay consumed their dead so that the spirits would not return to the world of the living, lest they be bound by the body to this world (Clastres 1998). According to Wari's beliefs, those who ate were at

---

11 Upon the arrival of missionaries who attributed the spread of the disease, inexplicable to the Wari, to the practice of anthropophagy, they began to bury the deceased and abandoned cannibalism in 1962/63

the same time those who were eaten: they were hunters of the Aquatic spirits embodied in animals, but also hunted in relation to the Aquatic spirits of death. The cosmological conception of reciprocal circulation reflected the alliance of people with the Aquatic Spirits: the spirit of the deceased first moved into the water, entered the body of the fish and sent food to the living. The spirits of the dead entered the bodies of the animals that supplied the community, and cannibalism was the offering of themselves first as food (Conklin 1995).

### *Archaeological Evidence on Cannibalistic Meals*

Cannibalism cannot be easily claimed on archaeological remains: even with numerous indicators, such conclusions are subject to very sharp criticism. If even with great certainty the existence of anthropophagy is attributed to a particular context, it is not easy to determine its motivation. Nutritional cannibalism is suggested by comparing human and animal remains from the same archaeological context (Fernández-Jalvo 1999, 593). If human and animal remains come from different contexts, with distinct patterns of use and distribution, we should consider the possibility of ritualistic or other forms of cannibalism.

Cannibalism was confirmed in early hominins in the Atapuerca, Spain, ca 780 000 years BP (Fernández-Jalvo 1999) and in Neanderthals, in the Moula-Guersi cave in France, ca 100 000 years ago (Defleur et al. 1999), as well as in Krapina, Croatia, ca 130 000 years ago (White, 2001), which is recognized as surviving cannibalism. In the Klasies River Mouth site, ca 100 000 years ago, osteological finds of early modern *Homo sapiens* in context with food remains incisions indicate episodic dietary cannibalism (Deacon and Wurz 2005, 138).

Postmortem ritual cannibalism with modifications of human skulls into vessels was discovered in Gou Cave, UK, aged 15000 years BC (Bello et al. 2015), while somewhat later, on the transition from the Epipaleolithic to the Mesolithic, food shortages, accompanied by developed complexity of rituals and social relationships, may have provoked anthropophagy in the area of Spain (Morales-Pérez et al. 2017). Numerous indicators of the practice of cannibalism on the sites of Hopi culture in American Southwestern dated to 12/13. century AD are thought to be due to climatic conditions, that is, food shortages caused by drought (Billman, Lambert and Leonard 2000), but some researchers reject the existence of cannibalism by attributing modifications of human bones to the remains of magical rituals (Darling 1998; Dongoske, Martin and Ferguson 2000).

### *After-Party Discussion and Conclusion*

The study of food in the past mainly focuses on outstanding events – feasts, as they are more visible in the archaeological record (Hayden and Villeneuve 2011); however, some authors emphasize the importance of everyday commensality

and foodways, which ensure social reproduction while maintaining the identity of the community (Pollock 2015). This view is especially important for the study of colonial contacts, in this sense neolithisation can be seen as a period of contacts.<sup>12</sup> Food, through *commensality* – social rules who with whom and when to eat plays a strong role in creating and defining social relationships, which are established by the ways in which food is prepared, served and consumed (Jaffe, Wei and Zhao 2018). Food has a particularly symbolic meaning in communities that do not have a monetary economy because it provides what is necessary to survive and fulfill social obligations (Rappaport 1999). Food makes a group of people a *consubstantial community* (Obeyesekere 2005) by creating the identity of a collective individual through the consumption of a consecrated substance. Consuming the same food, usually from joint vessels, draws boundaries around the group, making it sacred and family-like. Food is central to many myths and plays a central role in rituals, as its symbols connect the realities of current life with the sacred, in a touching way. Without any pretense of drawing general conclusions about the use of specific foods, the comparison of consuming extraordinary food in Wari and the Tang Islands highlights similarities: both follow a funeral ritual, in both communities those who eat are at the same time eaten, relatives do not participate in the meal, and ‘body odor’ plays a significant role by imposing an obligation to eat rather than to enjoy. In Papua New Guinea, it is possible that pork in ritual is a substitute for formerly human flesh, as in Madagascar where human meat has been replaced by beef. In doing so, although the type of food was changed, the new food retained, or received, the symbolism of the former (see Bloch 1985). Likely, Strathern (1982) argued that cannibalism in the eastern highlands is linked to the lack of pigs needed to fulfil social obligations, but later works disagreed (see more in Whitfield, Pako and Alpers 2024<sup>13</sup>). In some cases, the ritual consumption of human flesh actually marks and empowers taboo on cannibalism. In the Yoruba community, the king should eat the heart of his predecessor, while in Gonja, the older chiefs eat food containing the human liver. Such a practice of so-called controlled cannibalism is widespread in West Africa and actually represents rejection rather than acceptance of cannibalism (Goody 1982).

Archeological remains cannot be directly explained by contemporary forms of community behavior, but thinking about them through food reveals a former world that was worldly and spiritually possibly structured into pairs of opposites.

---

12 This analogy should be used careful consideration and appropriate contextualization; colonial contacts often involve conflict situations, of which we have only a few evidence from the Neolithic period. The interplay of culinary and consumer habits among cultures and communities is undoubtedly an exciting and important question that remains beyond the scope of this paper.

13 The authors show through a detailed analysis that the South Fore people from PNG ate the bodies of their loved ones out of love and respect. They conclude that anthropophagy served as a means to conquer death and transform the deceased into an ancestor, thus affirming the enduring nature of the individual and society (Whitfield, Pako and Alpers 2024), similar to Foster’s (1990) remarks on consuming pigs in mortuary customs.

The evidence from Çayönü can be compared to the conclusions of Twiss (2008), who tested feast indicators on remains originating from Levantine Pre-Pottery Neolithic (PPN). During the early PPNB period, competition occurs, while in the middle PPNB, a more public ritual is developed that, with the feasts, aims to unite individual households in functional settlements. Late PPNB testifies to the rise in differentiation but also to investment in community integration through collaborative work on public architecture. At that time, Çayönü was invested in cleaning and maintaining the Red Square, but the power of public ritual was declining. In PPNC, there is a disaggregation of the population and material simplification, which in Çayönü is seen as the strengthening of individual rituals. An analysis of Levantine PPN remains indicates that feasts played a dual role, on the one hand supporting differentiation through private household competition, while buffering stress by enhancing connectivity through the participation of all members of the community (Twiss 2008), as evidenced in Çayönü. Although domesticated animals are considered prestigious, specific foods at feasts, it should be borne in mind that domestication is an on-going process that involves numerous interrelationships and complex relationships and not just two categories of animals: wildlife and domesticated (Simon 2015). Changing categories and types of animals used in rituals and feasts in Çayönü support such a view. Moreover, skeletal evidence from Cell-building subphase at Çayönü indicate differences in male and female food consumptions meaning that some social rules related to sex /gender differences were related to the distribution of resources among groups (Pearson et al. 2013).

Pig feasts played a major role in PNG societies. Their significance and complexity are attested regarding of social cohesion, gender constitution, economic redistribution, status and prestige as well as rituals and ceremonies in works of A. Strathern 1971, M. Strathern 1988, Brown 1978, Rappaport 1984, Lindenbaum 2013 and many more. Foster's (1990) structuralist perspective adds another dimension, just as this paper seeks to present discussing prehistoric feasts. The structuralist viewpoint reveals the symbolic nature of the feast while still acknowledging the existence of other aspects, providing a more extensive array of possible meanings. Just as Broderick (2016b) advocates that the purpose of analogy is not to suggest a like-for-like behaviour but a possibility.

Consumption is a social event and serves to mark social time and establish a social identity, which is especially emphasized in rituals that are reproduction, renewal of the whole lineage, collective individual. Pigs are bred in Taiwan to be sacrificed to ancestors in bridal or rituals to thank for their hunting success, they bring people together and make them a community (Simon 2015). Incorporating ritualistic habits, like repeating gestures, can increase the pleasure of consuming food, making it more delicious and desirable (Vohs et al. 2013). On the other hand, the food involved in the ritual enhances its emotional aspects because the ritual is a somatic, sensory and material practice (Swenson 2015; Insoll 2004). While the ritual context of serving and

consumption strengthens solidarity, feasting can emphasize competition, supporting stratified social systems based on differences in gender, age. Food at feasts along with all senses, space, spoken language and body movements create concepts of inequality, status is a sensory experience (Keating 2000), while at the same time uniting participants as they have a coordinated taste perception (Joyce and Henderson 2007).

Archaeologists cannot reveal the sensory experiences of the meal with certainty<sup>14</sup>, but they can consider the religious factors that shape the diet, in terms of conception, ingredients and consumption, and their impact on material remains, since the structure of animal consumption does not always fit the economic 'logic' (Insoll 2004). Harvey (2015) calls for religion to be seen as foodways because its beginnings also lie in delimiting the environment to what is eaten and what is not eaten. People's relationships with the surrounding are reflected by taboos on food<sup>15</sup> being transmitted, taught, adopted, adapted, or rejected, and make religion seem more like a system of purity rather than belief. This approach to consumption in past societies may indicate certain religious, cognitive aspects of the community that archaeologists have traditionally studied solely through symbolic, special objects. The authors highlight the relationship between food and other aspects of life, emphasizing its relevance in the analysis of cultural and social factors such as political, emotional, expressive, linguistic, material spheres, gender identification and confirmation, ethnic and racial difference (Sutton 2010).

Binary categorizations have notable limitations, particularly in their application to social categories, which are fluid and context-dependent. Western dichotomies such as humans versus animals and nature versus culture are not universally accurate.<sup>16</sup> Ingold (2000) highlights this by describing hunter-gatherer practices where animals present themselves to hunters, making the act of killing non-violent. Among the Wari, animals with ancestral spirits are seen as food gifts. These examples illustrate the need to recognize the variability and situational nature of social categories, challenging rigid binary classifications.

Marshall (2006) points out that while the structuralist approach may seem too limiting, the postmodernist approaches prioritize lived experience, actors, practices and context but underestimate the importance of routines and habits in our eating (in terms of meal structure, daily meals as ritual and routine with foreseen and known actions, place, participants, time frame). Indeed, cooking can be thought of as a language that expresses thoughts and ideas,

---

14 However, in the last few decades, intensively developing fields and defining methodologies for cognitive archaeology, sensory archaeology, archaeology of emotions (see Tarlow 2000; Day 2013; Pellini, Zarankin and Salerno 2015; Coolidge and Wynn 2016; Skeates and Day 2020; Mitrović 2022, 2023)

15 Taboos are approachable from different perspectives too, see, e.g., the functionalist approach in Meyer-Rochow 2009.

16 See more on shared existence and coconstitutions of human- and non-human animals (Haraway 2003), on multiple relations between humans and animals (Broderick 2016a), on diverse ways in which societies conceptualize and interact with the natural world (Descola 2013)

manifested in food taboos and structured in binary oppositions (Insoll 2004; Lévi-Strauss 1969). Mullins (2011) sees consumption as an ongoing process of self-definition and collective identity and agrees that structural processes profoundly impact consumption, shaping consumer behavior and symbolism. In reviewing the archaeological studies of consumption, he emphasizes the tension between structural influences and consumer agency, favouring the archaeology's methodological rigor in examining material objects as crucial for understanding consumption. An interdisciplinary archaeology of consumption can document consumer patterns, embed them in structural and cultural contexts, and highlight how consumers navigate dominant influences in unique ways (Mullins 2011). The structuralist approach to consumption reveals contemporary and former metaphors about social, cultural and religious realities expressed through specific foods.

## References

- Alexander, Bobby C. 1987 and 2005. "Ceremony". In *Encyclopedia of religion*, Vol. 3, edited by Lindsay Jones, 1512–1519. Second edition. New York: Thomson Gale. (First published 1987)
- Anderson, Jennifer L. 1987. "Japanese Tea Ritual: Religion in Practice." *Man* 22 (3): 475–498. <https://doi.org/10.2307/2802501>.
- Ashley, Bob, Joanne Hollows, Steve Jones and Ben Taylor. 2004. *Food and Cultural Studies*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203646915>.
- Balj, Lidija. 2012. "O intimnom i emotivnom u praistoriji – priča o igračkama." *Godišnjak Muzeja grada Novog Sada* 8: 191–197
- Bello, Silvia M., Palmira Saladić, Isabel Cáceres, Antonio Rodríguez-Hidalgo and Simon A. Parfitt 2015. "Upper Palaeolithic Ritualistic Cannibalism at Gough's Cave (Somerset, UK): The Human Remains from Head to Toe." *Journal of Human Evolution* 82: 170–189. <https://doi.org/10.1016/j.jhevol.2015.02.016>.
- Ben-Nun, Liubov. 2014. *Attitude Towards Cannibalism*. Israel: B.N. Publications House (First published 2009). [https://www.researchgate.net/publication/281775678\\_ATTITUDE\\_TOWARDS\\_CANNIBALISM#fullTextFileContent](https://www.researchgate.net/publication/281775678_ATTITUDE_TOWARDS_CANNIBALISM#fullTextFileContent)
- Billman, Brian R., Patricia M. Lambert and Banks Leonard. 2000. "Cannibalism, Warfare, and Drought in the Mesa Verde Region during the Twelfth Century A.D." *American Antiquity* 65 (1): 145–178. <https://doi.org/10.2307/2694812>.
- Bloch, Maurice. 1985. "Almost Eating Ancestors." *Man* 20 (4): 631–646. <https://doi.org/10.2307/2802754>.
- Broderick, Lee G., ed. 2016a. *People with Animals: Perspectives and Studies in Ethnozoarchaeology*. Oxford: Oxbow books. <https://doi.org/10.2307/j.ctvh1dr8g>.
- Broderick, Lee G. 2016b. "People with Animals: A Perspective of Ethnozoarchaeology." In *People with Animals: Perspectives and Studies in Ethnozoarchaeology*, edited by Lee Broderick. Oxford: Oxbow books. <https://doi.org/10.2307/j.ctvh1dr8g.4>.
- Brown, Paula. 1978. *Highland Peoples of New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brück, Joanna. 2007. "Ritual and Rationality: Some Problems of Interpretation in European Archaeology." *European Journal of Archaeology* 2 (3): 313–344. <https://doi.org/10.1179/eja.1999.2.3.313>

- Clastres, Pierre. 1998. *Chronicle of the Guayaki Indians*. New York: Zone Books. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1c9hq6f>.
- Conklin, Beth A. 1995. "‘Thus Are Our Bodies, Thus Was Our Custom’: Mortuary Cannibalism in Amazonian Society." *American Ethnologist* 22 (1): 75–101. <https://doi.org/10.1525/ae.1995.22.1.02a00040>.
- Coolidge, Frederick and Thomas Wynn. 2016. "An Introduction to Cognitive Archaeology." *Current Directions in Psychological Science*, 25 (6): 386–392. <https://doi.org/10.1177/0963721416657085>
- Croucher, Karina. 2005. "Queering Near Eastern Archaeology." *World Archaeology* 37 (4): 610–620. <https://doi.org/10.1080/00438240500418664>.
- Darling, J. Andrew. 1998. "Mass Inhumation and the Execution of Witches in the American Southwest." *American Anthropologist* 100 (3): 732–752. <https://doi.org/10.1525/aa.1998.100.3.732>.
- Day, Jo, ed. 2013. *Making Senses of the Past. Toward a Sensory Archaeology*. Carbondale: Southern Illinois University
- Deacon, H. J. and Sarah Wurz. 2005. "Late Pleistocene Archive of Life at the Coast, Klasies River." In *African Archaeology*, edited by Ann Brower Stahl, 130–149. Blackwell Publishing.
- Defleur, Alban, Tim White, Patricia Valensi, Ludovic Slimak and Évelyne Crégut-Bonnouere. 1999. "Neanderthal Cannibalism in Moula-Guercy, Ardèche, France." *Science* 286 (5437): 128–131. <https://doi.org/10.1126/science.286.5437.128>.
- Descola, Philippe. 2013. *The Ecology of Others: Anthropology and the Question of Nature*. Chicago: Prickly Paradigm Press (Originally published in 2011, *L'écologie des autres. Lanthropologie et la question de la nature*, Versailles: Quae)
- Dietler, Michael and Brian Hayden, eds. 2010. *Feasts: Archeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*. Washington, D.C.: Smithsonian Institute.
- Dongoske, Kurt E., Debra L. Martin and T. J. Ferguson. 2000. "Critique of the Claim of Cannibalism at Cowboy Wash." *American Antiquity* 65 (1): 179–190. <https://doi.org/10.2307/2694813>.
- Douglas, Mary. 2001. *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London and New York: Routledge. (First published 1966).
- Fernández-Jalvo, Yolanda, Carlos Diez, Isabel Cáceres and Jordi Rosell Ardèvol. 1999. "Human Cannibalism in the Early Pleistocene of Europe, Gran Dolina, Sierra de Atapuerca, Burgos, Spain." *Journal of Human Evolution* 37: 591–622. <https://doi.org/10.1006/jhev.1999.0324>.
- Foster, Robert J. 1990. "Nurture and Force-Feeding: Mortuary Feasting and the Construction of Collective Individuals in a New Ireland Society." *American Ethnologist* 17 (3): 431–448. <https://doi.org/10.1525/ae.1990.17.3.02a00020>.
- Fowles, Severin M. 2008. "Steps toward an Archaeology of Taboo." In *Religion, Archaeology, and the Material World*, edited by Lars Fogelin, 15–37. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Gardella, Peter. 2005. "Food." In *Encyclopedia of Religion*, Vol. 5, edited by Lindsay Jones, 3167–3175. Second edition. New York: Thomson Gale. (First published 1987.)
- Goody, Jack. 1982. *Cooking, Cuisine and Class. A Study in Comparative Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511607745>.

- Halstead, Paul. 2004. "Farming and Feasting in the Neolithic of Greece: The Ecological Context of Fighting with Food." *Documenta Praehistorica* 31:151–161. <https://doi.org/10.4312/dp.31.11>
- Haraway, Donna. 2003. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press
- Harris, Marvin. 1974. *Cows, Pigs, Wars & Witches: The Riddles of Culture*. New York: Random House.
- Harvey, Graham. 2015. "Respectfully Eating or Not Eating: Putting Food at the Centre of Religious Studies." *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 26: 32–46. <https://doi.org/10.30674/scripta.67445>.
- Hayden, Brian. 1995. "A New Overview of Domestication." In *Last Hunters, First Farmers: New Perspectives on the Prehistoric Transition to Agriculture*, edited by Douglas Price and Anne Birgitte Gebauer, 273–299. Santa Fe: School of American Research Press.
- Hayden, Brian and Suzanne Villeneuve. 2011. "A Century of Feasting Studies." *Annual Review of Anthropology* 40: 433–449. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-081309-145740>.
- Hodder, Ian. 1987. "The Contextual Analysis of Symbolic Meanings." In *The Archaeology of Contextual Meanings*, edited by Ian Hodder, 1–10. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holtzman, Jon D. 2006. "Food and Memory." *Annual Review of Anthropology* 35: 361–378. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.35.081705.123220>.
- Hunnell, Wendy and Ramona Lee Pérez. 2003. "Metaphor, Food as." In *Encyclopedia of food and culture*, Vol. 2, edited by Solomon H. Katz, 489–491. New York: Thomson Gale.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. New York: Routledge
- Insoll, Timothy. 2004. *Archaeology, ritual, religion*. London and New York: Routledge
- Jaffe, Yitzchak, Qiaowei Wei and Yichao Zhao. 2018. "Foodways and the Archaeology of Colonial Contact: Rethinking the Western Zhou Expansion in Shandong." *American Anthropologist* 120 (1): 55–71. <https://doi.org/10.1111/aman.12971>.
- Joyce, Rosemary A. and John S. Henderson. 2007. "From Feasting to Cuisine: Implications of Archaeological Research in an Early Honduran Village." *American Anthropologist* 109 (4): 642–653. <https://doi.org/10.1525/aa.2007.109.4.642>.
- Kamp, Kathryn A. 2001. "Prehistoric Children Working and Playing: A Southwestern Case Study in Learning Ceramics." *Journal of Anthropological Research* 57 (4): 427–450. <https://doi.org/10.1086/jar.57.4.3631354>.
- Keating, Elizabeth. 2000. "Moments of Hierarchy: Constructing Social Stratification by Means of Language, Food, Space, and the Body in Pohnpei, Micronesia." *American Anthropologist* 102 (2): 303–320. <https://doi.org/10.1525/aa.2000.102.2.303>.
- Kennett, Douglas J. and Bruce Winterhalder, eds. 2006. *Behavioral Ecology and the Transition to Agriculture*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press
- Kornienko, Tatiana V. 2015. "On the Problem of Human Sacrifice in Northern Mesopotamia in the Pre-pottery Neolithic." *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia* 43: 42–49. <https://doi.org/10.17746/1563-0102.2015.43.3.042-049>.

- Kuijt, Ian. 2000. "People and Space in Early Agricultural Villages: Exploring Daily Lives, Community Size, and Architecture in the Late Pre-pottery Neolithic." *Journal of Anthropological Archaeology* 19: 75–102. <https://doi.org/10.1006/jaar.1999.0352>
- Larson, Greger, Thomas Cucchi and Keith Dobney. 2011. "Genetic Aspects of Pig Domestication". In *The Genetics of the Pig*, edited by Max Rothschild and Anatoly Ruvinsky, 14–37. CAB International. <https://doi.org/10.1079/9781845937560.0014>
- Lévi-Strauss, Claude. 1969. *The Raw and the Cooked*. New York: Harper & Row. (Originally published in French in 1964)
- Lindenbaum, Shirley. 2004. "Thinking about Cannibalism." *Annual review of Anthropology* 33: 475–498. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.33.070203.143758>.
- Lindenbaum, Shirley. 2013. *Kuru Sorcery: Disease and Danger in the New Guinea Highlands*. Second Edition. Routledge. First published 1979. <https://doi.org/10.4324/9781315636337>
- Marshall, David. 2006. "Food as Ritual, Routine or Convention"? *Consumption Markets & Culture* 8 (1): 65–85. <https://doi.org/10.1080/10253860500069042>.
- Meyer-Rochow, Victor Benno. 2009. "Food Taboos: Their Origins and Purposes." *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 5 (article 18). <https://doi.org/10.1186/1746-4269-5-18>
- Mintz, Sidney and Christine DuBois. 2002. "The Anthropology of Food and Eating." *Annual Review of Anthropology* 31: 99–119. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.32.032702.131011>.
- Mitrović, Milica. 2022. "Digging up past Feelings: The Crisis of Neolithisation through Reflection on Emotions." (Iskopavanje prošlih osećanja: Kriza neolitizacije kroz refleksiju o emocijama). *Antropologija* 22 (2): 55–73. <https://www.antropologija.com/index.php/an/article/view/123/119>
- Mitrović, Milica. 2023. "Emotions under the Stone: Discovering the Sensibility of Humans from Early Prehistory." (Emocije ispod kamena: Otkrivanje osećajnosti ljudi iz rane praistorije). *Journal of Serbian Archaeological Society (Glasnik srpskog arheološkog društva)* 39: 27–57. <https://doi.org/10.18485/gsad.2023.39.2>
- Morales-Pérez, Juan V., Domingo C. Salazar-Gracia, M Paz de Miguel Ibáñez, Carles Miret i Estruch, Jesús F. Jordá Pardo, C. Carls Verdasco Cebrián, Manuel Pérez Ripoll, J. Emili Aura Tortosa. 2017. "Funerary Practices or Food Delicatessen? Human Remains with Anthropogenic Marks from the Western Mediterranean Mesolithic." *Journal of Anthropological Archaeology* 45: 115–130. <https://doi.org/10.1016/j.jaa.2016.11.002>.
- Mullins, Paul R. 2011. "Archaeology of Consumption." *Annual Review of Anthropology* 40: 133–144. <http://dx.doi.org/10.1146/annurev-anthro-081309-145746>.
- Obeyesekere, Gananath. 2005. *Cannibal talk. The man-eating myth and human sacrifice in the South seas*. Berkeley, LA & London: University of California Press.
- Özdoğan, Mehmet. 1999. "Çayönü." In *Neolithic in Turkey: The cradle of civilization new discoveries*, edited by Mehmet Özdoğan and Nezihe Başgelen, 35–63. Istanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Pearson, Jessica, Matt Grove, Metin Özbek and Hitomi Hongo. 2013. "Food and Social Complexity at Çayönü Tepesi, Southeastern Anatolia: Stable Isotope Evidence of Differentiation in Diet According to Burial Practice and Sex in the Early Neolithic." *Journal of Anthropological Archaeology* 32: 180–189. <https://doi.org/10.1016/j.jaa.2013.01.002>.

- Pellini, José Roberto, Andrés Salerno and Melisa Zarankin, eds. 2015. *Coming to Senses: Topics in Sensory Archaeology*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Pollock, Susan. 2015. "Towards an Archaeology of Commensal Spaces". Introduction to *Between Feasts and Daily Meals: Toward an Archaeology of Commensal Spaces*, edited by Susan Pollock, 1–20. Berlin: Edition Topoi. <https://doi.org/10.17171/3-30>.
- Quiroz, Diana and Tinde van Andel. 2015. "Evidence of a Link between Taboos and Sacrifices and Resource Scarcity of Ritual Plants." *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 11 (5). <https://doi.org/10.1186/1746-4269-11-5>
- Rappaport, Roy A. 1984. *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. Second edition. New Haven: Yale University Press. First published 1968.
- Rappaport, Roy A. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shankman, Paul. 1969. "Le Rôti et le Bouilli: Lévi-Strauss' Theory of Cannibalism." *American Anthropologist* 71 (1): 54–69. <https://doi.org/10.1525/aa.1969.71.1.02a00060>.
- Simon, Scott. 2015. «Real People, Real Dogs and Pigs for the Ancestors: The Moral Universe of "Domestication" in Indigenous Taiwan.» *American Anthropologist* 117 (4): 693–709 <https://doi.org/10.1111/aman.12350>.
- Skeates, Robin and Jo Day, eds. 2020. *The Routledge Handbook of Sensory Archaeology*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315560175>
- Spielman, Katherine A. 2002. «Feasting, Craft Specialization, and the Ritual Mode of Production in Small-Scale Societies.» *American Anthropologist* 104 (1): 195–207. <https://doi.org/10.1525/aa.2002.104.1.195>
- Strathern, Andrew. 1971. *The Rope of Moka: Big-Men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen, New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511558160>
- Strathern, Andrew. 1982. «Witchcraft, greed, cannibalism and death: Some related themes from the New Guinea Highlands.» In *Death and the regeneration of life*, edited by Maurice Bloch and Jonathan Parry, 111–133. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511607646>
- Strathern, Marylin. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520910713>
- Sutton, David E. 2010. «Food and the Senses.» *Annual Review of Anthropology* 39: 209–223. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.104957>.
- Swenson, Edward. 2015. "The Archaeology of Ritual." *Annual Review of Anthropology* 44: 329–345. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-013838>.
- Talalay, Lauren E. 2004. "Heady business. Skulls, Heads, and Decapitation in Neolithic Anatolia and Greece." *Journal of Mediterranean Archaeology* 17: 139–163. <https://doi.org/10.1558/jmea.17.2.139.65540>.
- Tapper, Richard and Nancy Tapper. 1986. "‘Eat This, It’ll Do You a Power of Good’: Food and Commensality among Durrani Pashtuns." *American Ethnologist* 13 (1): 62–79. <https://doi.org/10.1525/ae.1986.13.1.02a00040>.
- Tarlow, Sarah, 2000. "Emotion in Archaeology." *Current Anthropology*, 41: 713–746. <https://doi.org/10.1086/317404>

- Thorpe, Ian J. 1999. *The Origins of Agriculture in Europe*. London and New York: Routledge (First published 1996.) <https://doi.org/10.4324/9780203165072>
- Twiss, Katheryn C. 2008. "Transformations in an Early Agricultural Society: Feasting in the Southern Levantine Pre-pottery Neolithic." *Journal of Anthropological Archaeology* 27 (4): 418–442. <https://doi.org/10.1016/j.jaa.2008.06.002>.
- VanDerwarker, Amber M. and Gregory D. Wilson, eds. 2016. *The Archaeology of Food and Warfare: Food Insecurity in Prehistory*. New York: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-18506-4>
- Verhoeven, Marc. 2002. "Ritual and Ideology in the Pre-pottery Neolithic B of the Levant and Southeast Anatolia." *Cambridge Archaeological Journal* 12 (2): 233–258. <https://doi.org/10.1017/S0959774302000124>.
- Vohs, Kathleen D., Yajin Wang, Francesca Gino and Michael I. Norton. 2013. «Rituals Enhance Consumption.» *Psychological Science* 24 (9): 1714–1721. <https://doi.org/10.1177/09567976134789>.
- White, Tim D. 2001. Once Were Cannibals. *Scientific American* 285 (2): 58–65. <https://doi.org/10.1038/scientificamerican0801-58>.
- Whitfield, Jerome T., Wandagi H. Pako and Michael P. Alpers. 2024. "Robert Hertz, Anthropophagic Practices and Traditional South Fore Mortuary Rites in Papua New Guinea". *OMEGA – Journal of Death and Dying*. 2024 Mar 8: 302228241239210. <https://doi.org/10.1177/00302228241239210>.
- Zeder, Melinda A. 2011. "The Origins of Agriculture in the Near East." *Current Anthropology* 52 (S4): 221–235. <https://doi.org/10.1086/659307>.
- Zuesse, Evan M. 1987. "Ritual". In *Encyclopedia of religion*, edited by Lindsay Jones, Vol. 11, 7833–7848. Second edition. New York: Thomson Gale. (First published 1987).

Primljeno: 26. 03. 2024.

Odobreno: 30. 05. 2024.



Ljubica Milosavljević  
viši naučni saradnik, vanredni profesor  
Institut za etnologiju i antropologiju,  
Odeljenje za etnologiju i antropologiju  
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu  
ljmilosa@f.bg.ac.rs

## STAROST U MUZIČKOM VIDEOU: ANTROPOLOŠKA PERSPEKTIVA<sup>1</sup>

**Apstrakt:** U središtu antropološke analize nalazi se pet muzičkih videa koji na različite načine koriste starost i stare ljudi. Muzički videi tretirani su kao svojevrsne reklamne poruke koje imaju prevashodni zadatak da skrenu pažnju na izvođača i pesmu; dok se starost – bilo da je uvedena i tekstem ili samo spotom – razmatra i kao način da se progovori o datom društvenom fenomenu, ali i kao pokazatelj izrazito plodnog tla za stereotipizacije svake vrste. Pored dela analize muzičkog videa kao reklame – koji je u prvi plan stavio korišćene parove opozicija i, sledstveno, izdvajanje najzastupljenijih motiva vezanih za starost, starenje i stare ljudi u spotovima – drugi deo rada uvodi analizu recepcije na sajtu *YouTube* kao mediju koji dominira u savremenom plasmanu muzičkog videa.

**Ključne reči:** starost, muzički video, reklama, recepcija

### Uvod

Cilj rada jeste da dovede u vezu dva fenomena koji su se u proteklim godinama stidljivo približavali jedan drugom. Sa jedne strane reč je o *starosti* koja predstavlja svojevrsni društveni konstrukt (Milosavljević 2014), dok se sa druge strane nalazi *muzički video* kao zona „preklapanja muzičke i reklamne industrije, u skladu sa zapažanjem da je on istovremeno industrijski, komercijalni proizvod i kulturna forma kojoj se status umetničkog dela dodeljuje samo u

1 Realizaciju ovog istraživanja finansijski je podržalo Ministarstvo nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije u sklopu finansiranja naučnoistraživačkog rada na Univerzitetu u Beogradu – Filozofskom fakultetu (broj ugovora 451-03–66/2024–03/ 200163).

specifičnim okolnostima“ (Šentevska 2023, 570). U tom smislu, rad predstavlja nastavak antropoloških istraživanja načina na koje je starost predstavljena u domaćoj reklamnoj industriji<sup>2</sup>; ovoga puta s ciljem da se istraže načini na koje je starost *korišćena* u video spotovima kao delu muzičke industrije, s namerom da veže gledaočevu pažnju, ali i kao prenosilac *poruka* o značajnim sociokulturnim aspektima povezanim sa starima i starošću.

U opštem i svedenom smislu, pod muzičkim videom, „podrazumeva se filmom ili videom tumačena snimljena muzička numera“, odnosno, „vizuelno interpretiran tekst numere“ (Silard 2015, 49). Međutim, muzički video, istovremeno, i „proširuje sadržaj pesme i zahteva drugačiju, svesniju reakciju“ (Taylor 2007, 235) koja se ispostavlja kao naročito značajna ako se ima u vidu da „funkcija videa nije samo da predstavi izvođače, nego i da ih proda“ (Allan 1990, 6); kao i to da je dizajniran za višestruko gledanje (Taylor 2007, 231) čime se njegova funkcija pojačava. Rad, stoga, nastoji da se ovaj izrazito kompleksan fenomen u kojem se susreću i tekstualni i vizuelni predložak – često zaviseći i od same muzike tj. od žanrovskih konvencija – najpre postavi u red antropološki relevantnih, ali i da se preispita u okviru konkretne antropološke subdiscipline kakva je *antropologija starosti*.

Kako bi to bilo moguće, kao jedan od glavnih zadataka, nameće se potreba da se preispita metodološki pristup koji bi bio pogodan za antropološku analizu muzičkog videa kao *reklame*, što on u svojoj suštini jeste, ali i za analizu *filmske priče* koju on kao sredstvo često koristi. Istovremeno, biće značajno uputiti i u pojedine etape razvoja muzičkih videa na ovim prostorima kako bi bilo jasnije tematsko orijentisanje ka starosti, ovo tim pre ako se ima u vidu da su muzički videi primarno bili orijentisani ka mlađoj publici. Postepeno *otkrivanje* starosti, iako nije podrazumevalo uvek isti pristup u njenom *slikanju* značilo je, mahom, posezanje za pozitivnim ključem zanimljivim i kao pokazateljem mesta starih u društvu u kojem stare, ali i kao jedne od razlika između muzičkog videa i domaće televizijske reklame kod koje je, najpre, negativno stereotipiziranje starosti i starih postepeno prevođeno u dominantno pozitivno stereotipiziranje (više u: Milosavljević 2013, 2024).

Primeri na kojima će to biti moguće pokazati jesu, spotovi za pesme: *Melom* – Stereo banana, *12 sati* – Vuk Mob ft. Mili, *Dome starih* – Zoran Kalezić i Ljubiša Bulatović, *Otkucaj* – Gorica & The Grooveheadz i *70* – Ida Prester. Odabrani spotovi biće predstavljeni u hronološkom sledu<sup>3</sup>, da bi naknadnom analizom bili apostrofirani najznačajniji *parovi opozicija* na kojima su građene predstave o starima – bilo da su refleksija teksualnog sadržaja ili ne – što će omogućiti i izdvajanje najvažnijih motiva korišćenih u nameri da, u prvom redu, privuku pažnju publike i izazovu reakciju, a onda i da dovedu do pozitivne evaluacije ponuđenog. Platforma koja se pokazala kao najsvrhovitija, kada su ove intencije u pitanju, jeste YouTube zbog čega će biti istaknuta nje-

2 Kada su u središtu pažnje bile televizijske reklame (Milosavljević 2010, 2013, 2024).

3 U zasebnom delu rada.

na višestruka važnost. Najpre, kao polja na kojem je prikupljana građa za istraživanje, nakon što su spotovi s televizije „migrirali“ u digitalni prostor; a onda i kao resursa koji je omogućio i uvid u najznačajnija pitanja koja se tiču recepcije, što je finalni zadatak ovog rada.

## Razvoj muzičkog videa u Srbiji

Muzički videi su dominantno televizijska forma (Allan 1990, 8) čiji se počeci u Srbiji moraju „sagledati u kontekstu Jugoslovenske rado-televizije i uloge koju su televizija i njeni zasebni žanrovi imali u (socijalističkom) društvu“ (Šentevska 2023, 62–63). Šentevska naglašava da je razvoj televizije u socijalističkoj Jugoslaviji od početka bio orijentisan ka zadovoljavanju konkretnih društvenih potreba, poput: obrazovanja stanovništva, vaspitanja mlade generacije u duhu markističkih pogleda, jačanja bratstva i jedinstva naroda i narodnosti, razvijanja samoupravnih odnosa i delegatskog sistema, upoznavanja i vrednovanja tekovina NOB, unapređenja kulturnog, umetničkog i naučnog stvaralaštva, te upoznavanja s kulturnim tekovinama drugih naroda među kojima su se našli i savremeni žanrovi popularne muzike sa Zapada (Šentevska 2023, 63). Međutim, postojala je i bitna razlika između muzičkih videa sa Zapada i onih na jugoslovenskoj televiziji. Naime, potonji nisu imali reklamni karakter i nisu pripadali *ekonomsko propagandnom programu* (Šentevska 2023, 75) pri čemu se pojam *muzičkog video-spota* vezivao i za umetničku (krajnje) nekomercijalnu muziku, pored popularne (Šentevska 2023, 76) svojstvene zapadnoj produkciji muzičkih videa. Kada je reč o daljim etapama razvoja, Šentevska uočava da je muzički video osamdesetih godina prošlog veka predstavljao ili „kreativni stejtment“ ili ispomoć za popunjavanje programa na državnoj televiziji; u devedesetim je predstavljao ili „politički stejtment“ ili ispomoć u popunjavanju prostora novonastalih dereguliranih medija; dok u periodu nakon 2000. godine „postaje (isključivo) sredstvo promocije muzičkog proizvoda (odnosno izvođača) u kontekstu kapitalističke ekonomije i kompetitivne medijske industrije“ (Šentevska 2019, 366).

Na ovom mestu, važno je još naglasiti i značaj pojave domaćih muzičkih televizija, na komercijalnim osnovama, za razvoj date televizijske forme. One su, kao ugledajući model, imale MTV koji počinje s emitovanjem 1981. godine (o MTV više u: Kinder 1984, Banks 1997, Fenster 1988, Allan 1990, Mundy 1994, Taylor 2007, Fitts 2008, Mitić 2015). Namerna ove stanice bila je da „pokaže kako emitovanje jednostavnih poruka ne mora nužno da nosi poruku nekvaliteta. Međutim, takva politika zaživela je samo nakratko, jer je već sredinom devedesetih godina nastupio režim komercijalizacije u kojem dominantnu ulogu imaju rijaliti šouovi“ (Zavargo 2012, 52). No, i pored zaokreta od televizije koja je prvobitno emitovala samo muzičke spotove, uticaj MTV bio je veliki kako na globalnu muzičku industriju (Banks 1997), tako i na produkciju muzičkih videa koja se, sledstveno, reflektovala i na domaće prilike bez žan-

rovskih ograničenja. Najzad, uticaja MTV nastavlja da opada i od momenta kada je „internet postao osnovni medij za upoznavanje s tekućom muzičkom produkcijom“ (Šentevska 2023, 57) što važi i za domaće prilike kada su lokalne muzičke televizijske stanice u pitanju. To je, upravo, i razlog zbog kojeg je ovo istraživanje bilo orijentisano ka YouTubeu, o kojem će naknadno biti više reči.

## Metodološka razmatranja

Ukoliko se prihvati stav da antropolozi, između ostalog, ispituju prakse kroz koje pojedinci i grupe proizvode *tekstove* i *izvođenja*, dodeljuju im značenja, koriste ih za osporavanje ili redefinisane postojećih značenja i ugrađuju ih u svoje živote (Mahon 2000 484), onda se muzički video pokazuje kao značajan savremeni poligon za data proučavanja iako ostaje da važi da ne pripada redu tzv. atraktivnih tema ne samo u domaćoj antropologiji, nego i šire:

...u domaćem akademskom kontekstu video je ostao u zapećku naučnih interesovanja: možda zbog trivijalnosti, možda zbog potrošnosti, komercijalnog karaktera ili manjka umetničkih aspiracija njegovih stvaralaca... A možda zato što i sam kontekst nije senzibilisan na bavljenje savremenom kulturnom produkcijom: nečim što nastaje *as we speak*, prema čemu nemamo *istorijsku distancu* i čija je *kulturna vrednost* upitna. (Šentevska 2023, 23)

Uspešno pobijajući veći deo iznetih pretpostavki kada je muzički video u pitanju, Irena Šentevska, zapravo, pokazuje da u popularnoj kulturi nema trivijalnih i manje važnih medijskih formi, nego da može postojati samo manjak motivacije i metodologije za njihovu analizu i refleksiju (Šentevska 2023, 23); što za muzički video, možda, važi i u najvećoj meri<sup>4</sup>. Razlozi za to, barem kada se radi o antropološkom uglu sagledavanja, svakako su delom i rezultat činjenice da se radi o veoma kompleksnom fenomenu, nasuprot vremenskoj sažetosti u kojoj se ispoljava.

Složenost date medijske forme uticao je, sledstveno, i na metodološku raznovrsnost, globalno gledano, pa se, tako, muzički video razmatra kao filmski podžanr; kao nova televizijska forma specifičnog stila, kao vizuelna umetnost, kao postmoderni tekst, kao deo advertajzing industrije, kao deo šoping-mol kulture... (Šentevska 2019, 359). Shodno navedenom, antropološki pristupi koji dominiraju u proučavanju popularne kulture, a koji bi se mogli primentiti i na muzički videa – koji objedinjava više složenih planova, od kojih svaki može biti zaseban aspekt analize – nalažu obrazlaganje ključnih razloga zbog kojih će se ova forma tretirati prevashodno kao reklamna, iako postoje tendencije da se muzički video sagledava i kao film. Kada je reč o potonjem, važno je istaći da je, posebno, teorija filma imala ogroman uticaj na analizu muzičkog videa zbog

4 Savremena antropologija uveliko se uspešno bavi popularnom kulturnom kroz istraživanja: filma, televizijskih serija, reklama, muzike itd. što i nije slučaj kada je muzički video u pitanju.

naizgled sličnog strukturiranja zvuka i slike ova dva žanra; ali i to da: “prema kriterijumima filma, muzički spotovi imaju tendenciju da rezultiraju kao neuspeli narativi” te da “efektivnost žanra izmiče objašnjenju” (Varnallis 1998, 153). Pri čemu i činjenica da će na ovom mestu biti analizirano pet muzičkih videa, koji kao zajedničko imaju jedino korišćenje starosti, starenja i starih, dodatno idu u prilog tome da se na ovom mestu odustane od ove mogućnosti<sup>5</sup>.

Antropološki pristup, u ovom slučaju, stoga, podrazumeva da se muzički video tretira, upravo, kao televizijska reklama kod koje se jasno naglašava ko je pošiljalac poruke, kakva je ta poruka i kome je namenjena, dok je cilj slanja poruke uvek jedan – skretanje pažnje na proizvod i što bolji plasman (Antonijević 2008). Prevedeno na primer muzičkog videa, cilj je skrenuti pažnju na izvođača i njegov *proizvod* tj. na muzičku numeru i učiniti ih što poželjnijima kod publike. Ovo proističe i iz tvrdnje da je muzički video sasvim svesno usvojio vizuelne konvencije televizijske reklame te da je, kako navodi Kinder, teško razlikovati MTV spotove od reklama zbog bliske sličnosti u vizuelnom stilu, muzike u pozadini i kratkom formatu (Kinder 1984, 5). Ove konvencije koje pripadaju reklamama usvojene su, upravo, zbog sposobnosti da vežu i zadrže pažnju gledaoca, što je ključno za njihovu moć kada je prodaja u pitanju (Kinder 1984, 5). Pored toga, važnim se čini i to da su video spotovi u oblasti muzičke industrije imali reklamnu funkciju koja je dovela, između ostalog, i do toga da se nove generacije konzumenata ne zadovoljavaju samo slušanjem muzike, nego žele i da je gledaju (Božilović 2018, 450) što će se pokazati, naročito, bitnim u delu rada posvećenom recepciji.

Međutim, u metodološkom smislu, kao i kod televizijske reklame – kada se istovremeno vrši analiza više izrazito kompleksnih vizuelnih predložaka, kojima je kao i u ovom slučaju zajedničko jedino to da koriste staro telo kao *znak* – uobičajeni semiološki metod koji bi se odvijao prema uputstvima Danijela Čendlera (Chandler 1994) pokazuje se kao delimično primenljiv (videti Milosavljević 2010, 2013, 2024). Ono što se u ranijim istraživanjima, koja su za cilj imala da ukažu na načine na koje je starost predstavljana u domaćim televizijskim reklamama, pokazalo kao svrsishodno jeste „ukazivanje na parove opozicije čime je postalo moguće ukazati na „*suprotstavljanje*“ starosti ostalim dobnim kategorijama i na podvajanje unutar nje same, kao posledice učitanje (ne)moći na različitim društvenim planovima“ (Milosavljević 2024, 122), što će biti pri-

---

5 Antropološki pristup muzičkim spotovima, kada bi se radilo o analizi jednog spota ili više njih koji prate iste konvencije, mogao bi da ide ka tome da ekranizovanu priču tretira kao svojevrsnu etnografiju, kao što se to čini kada je u pitanju film tj. gde filmska priča predstavlja „označeno“ ili „narrativni sadržaj“ i kada biva shvaćena kao simulacija „stvarnog sveta“ (Omon et al., 2006, 103–104). Tako shvaćena priča, postaje *univerzum*, preciznije, *dijegetički univerzum* koji se sastoji od niza radnji i njihovih pretpostavljenih okvira (geografskog, istorijskog ili društvenog), uz uvažavanje i osećajnog i motivacionog ambijenta odvijanja radnje (Omon et al., 2006, 104; Daković 2006, 296). Etnografija filma (Kovačević, 2015, 744), dalje, obuhvata povezane elemente tj. produkciju, sadržaj i recepciju (Kovačević 2015, 744), što bi moglo biti usvojeno i kada je analiza muzičkih videa u pitanju tj. kada bi odabir spotova bio drugačiji od ovdašnjeg. Za primer relacije filma i muzičkog videa videti: Kovačević 2018, 234–235.

hvaćeno i na ovom mestu. Konkretnije, to će značiti pokušaj da se kroz detekciju parova opozicije, prevashodno, ukaže na stereotipe koji, bilo da su pozitivni ili ne, upućuju na društvene uticaje kojima su izloženi stari ljudi.

Zbog svega rečenog, analiza koja sledi podrazumevaće tretiranje muzičkog videa prevashodno kao reklamnog videa; dok će kao dodatni deo analize biti uvrštena i recepcija korisnika YouTubea tj. one publike do koje je spot kao reklamna poruka našao put i kod koje je izazvao manje ili više željenu reakciju.

## Sižei muzičkih videa i osnovne informacije o izvođačima

Na ovom mestu biće predstavljeni sižei muzičkih videa, dok će istovremeno biti pružene i osnovne informacije o izvođačima kako bi mogla da se stekne kompletnija slika o kontekstima koji su diktirali pojavu starih ljudi u spotovima. Njihova pojava nekada je bila logičan nastavak onoga što je tekstovima sugerisano<sup>6</sup>, dok je u pojedinim slučajevima korišćenje starijih glumaca i statista bila naknadna intervencija kreatora muzičkog videa. Svi videi su praćeni na internetu tj. na YouTube platformi koja je osnovana 2005. godine „s idejom da služi kao mesto na kojem će ljudi moći da postavljaju, gledaju i dele video snimke (svoje li tuđe)“ (Ajduk 2018, 397). Ova početna namera vremenom je, kako navodi Ajduk, proširena na mnoštvo funkcija koje su pored skladištenja video snimaka, podrazumevale i kreiranje prostora za stvaranje identiteta, umrežavanje s ljudima sličnih interesovanja, mogućnost iskazivanja sopstvenog mišljenja, komentarisanja tuđeg tj. uspostavljanja dijaloga među korisnicima. U međuvremeni, YouTube je preuzeo „višestruku ulogu enormno popularnog veb-sajta, platforme za neposredno obraćanje javnosti, medijskog arhiva i društvene mreže“ (Šentevska 2023, 22), što ga čini svojevrsnim kulturnim fenomenom pogodnim za antropološka istraživanja (Ajduk 2018). Zbog označenih svojstava, YouTube predslavlja plodno istraživačko polje koje će na ovom mestu biti suženo ka muzičkim spotovima naročite vrste tj. ka onim video prezentacijama koje će kroz obilje dostupnog sadržaja put do publike tražiti, upravo, preko prikaza starijih, manje ili više stereotipno portretisanih.

### *Melem<sup>7</sup> – Stereo banana*

Muzičku grupu *Stereo Banana* iz Niša čine Marko Anđelković Naopak i Nemanja Nedeljković Nemus. Od 2010. godine objavili su tri albuma žanrovski

6 Zbog čega će u oni biti navođeni u fusnotama.

7 Nije mi jasno kako ti ne dosadim, /gledaš svakog jutra kako iste stvari radim, /rukama te tražim da vidim da l' si u blizini, / skupljaš moje sede vlasi po posteljini, / suptilno se protegneš kako samo ti umeš, / ne moram ništa da ti kažem jer me sve razumeš, / s tobom je svaki trenutak prime time, / pristavis za čaj, dobro jutro Jah Rastafari, / nikad nisi kukala kad nije bilo para, / nikad me nisi bila pitala da li te varam, / jer nikad nisam prestao da ti se udvaram, / nisi me volela samo dok sam bio popularan, / tolerisala si moje fizičke nedostatke,

određena kao mešavina regea, hip hopa, brejkbita i fanka. Spot za pesmu *Melem*, sa albuma *Munje nebjeske*, snimljen je 2015. godine. Priča prati jedan dan starijeg ljubavnog para u seoskoprigradskoj sredini i predstavlja vizuenu podršku tekstualnom predlošku direktnim referisanjem na staračku ljubav nakon *pola veka braka*. Glavne likove tumače internet atrakcija lovac Pejče<sup>8</sup> iz Pasi Poljane i njegova partnerka Zorica. Autor videa je Miodrag Misha Ignjatović.

U uvodnim sekvencama, nalik dokumentarističkim, stariji par se vozi po seoskom putu na motorciklu Tomos, koji se nekada proizvodio u Sloveniji. U sledećoj sceni, par spava u krevetu u kući na čijem je zidu poster pevačice novokomponovane narodne muzike Dragane Mirković. Pospani muškarac, kojem nedostaju pojedini zubi, ustaje da radi vežbe i obavlja jutarnju toaletu. Kuva kafu koju odnosi ženi u krevet koja ga ljubi. Potom, i doručuju uz poljupce... Zajedno odlaze u baštu i dalje se često ljubeći. Kod kuće gledaju meč Novaka Đokovića. Dok ona hekla, on sređuje crveni motorcikel kojim se kasnije odvoze na livadu. Leže na šatorskom krilu, žena mazi muškarca, potom piju pivo iz flaše. Drugi deo dana provode u Nišu. On je hrani šećernom vunom i ponovo se ljube. U naredenoj sceni, klackaju se, ljuljaju i spuštaju niz tobogan u parku. Kasnije ih gledamo kako igraju igricu u igraonci, kako se ljube dok gledaju film u bioskopu, igraju u klubu pred bendom, igraju stoni tenis, piju rakiju u kafani gde joj on kupuje i ružu, zatim plešu... Spot se završava obraćanjem pripitog muškarca ženi: Ljubavi moja. Dušo moja. Gugutko moja. Anđele moj. Biće ujutru... Pera će stradati. Naš Pera će teško stradati...<sup>9</sup> Uz informaciju da nijedna životinja (pa ni Pera niti Džerko) nije stradala tokom snimanja spota, priča se završava najavom njihovog seksualnog odnosa.

## 12 sati<sup>10</sup> – Vuk Mob feat. Mili

Tekst pesme *12 sati*, referiše na stihove drugih izvođača koji nisu povezani sa starenjem i starošću, dok vizuelni sadržaj to otvoreno čini smeštanjem fik-

---

nisam imò pločice, / zujali smo zajedno, kao osice iz košnice, / puštala si nokte da bi mi češkala mošnice. /

Boli me prostata zato što si koščata, / zauzmeš ceo jastuk zato što si glavata, / budim se sa tvojom kosom oko vrata, / pola veka braka puna usta tvojih dlaka. / Boli me prostata zato što si koščata, / mažeš mi melem napravljen od opijata, / dok nam sa gramofona poskakuje rege, / mi se gledamo ćutke, maziš mi staračke pege. / Stare zajedničke slike kažu da si najbolja riba u kraju / i da te mrze komšike, / blistavim osmehom ubijaš sve brige, / iritiraš udavače sa debelim slojem šminke. / Zvocaš mi što jedem mnogo kasno, / tvrdo glav sam pa forsiram samo masno, / dok s prozora gledaš omladinu što se ljubi, / maštaš da nam po treći put izađu zubi, život sa tobom je kao konsantan high, / noću Nova godina, danju Prvi maj, / Uparimo se udvoje da se razliju boje, / rolaš džamutku u papire s aromom aloje, / nije te pokolebala čak ni moja građa pileća, / nije mi frka da sve probleme uzmem na svoja pleća / jer te nije groza da mi stiskaš bubuljice s leđa.

8 <https://www.youtube.com/watch?v=l-qyZR-nxzI>

9 <https://www.youtube.com/watch?v=h3rw7MorNN8>

10 [*Vuk Mob*:JA tek je 12 sati, ona je slomila je klub / Nije normalno, niko ništa neće znati / Iza prazne čaše stoji srce slomljeno / Moji drugovi vole samo Jack I Chivas / Pare pukò bih

tivne radnje u privatni starački dom. Pored starijih likova i dve devojke u ulozi negovateljica, u spotu se pojavljuju i izvođači Vukadin Gojković poznatiji kao Vuk Mob i Marko Milivojević Mili. Srpski pop folk pevač, reper i tekstopisac Vuk Mob postaje poznat nakon učešće 2015. godine u rijaliti šou program Parovi na Happy televiziji. Do 2018. godine, kada sa reperom Milijem snima pesmu *12 sati*, snimio je tridesetak singlova sa velikim brojem kolega iz Srbije i regiona<sup>11</sup>. Njih dvojica potpisuju tekst, muziku Senad Bislimi, dok se kao etiketa i nosilac prava pojavljuje IDJTV.

Spot počinje deljenjem terapije domskim korisnicima okupljenim u dnevnom boravku, kada negovateljica iskarikiranim glasom kaže: *Vreme je za leikće*, što dvojica korisnika koji igraju šaj s mukom prihvataju. Jedan od njih igra uz pomoć lupe i pre nego što će popiti lek umornim glasom pita saigrača: *Gde je Mile?* Ovaj mu mrzovoljno odgovara: *Ma pusti ga. Doći će sad. Eno ga sa onim njegovim ćelavim reperom. Nemam pojma*. Zatim, ispijaju terapiju. U narednom trenutku, Vuk Mob gura jednog korisnika u invalidskim kolicima koji mu kaže: *Pusti ono tvoje sranje*. Odgovor je: *Važi deda* posle čega se sa starog kasetofona čuje muzika koja transofmiše učmalu domsku atmosferu u kojoj jedni dremaju, drugi igraju karte... Vuk Mob u ulozi negovatelja kreće se kroz boravak, igra i stupa u različitu interekciju sa korisnicima kada se atmosfera pretvara u klupsku. Starci igraju najpre sedeći a onda i živo se krećući po prostoru. Sa njima igraju i negovateljice. Jedan od korisnika, očitno, dobija infarkt zbog čega ga odvoze na kolicima. U tom trenutku pojavljuje se Mili. Repuje i puši<sup>12</sup> ispred staraca koji sede dok su iza njega negovateljice sada izazovno obučene, bez bele uniforme kroz koju im je i ranije provirivala noga. Atmosfera tek sada dostiže vrhunac kada starci bacaju terapiju i poneseno igraju dok se povremeno pojavljuju kadrovi kola hitne pomoći ispred čijih otvorenih vrata su Vuk Mob i Mili s medicinskom sestrom unutra. U poslednjem kadru, budi se stariji muškarac u invalidskim kolicima, s početka spota, i na grudima pronalazi kasetu na kojoj pise *Tek je 12 sati* i smeje se.

---

da mi celo veče igra / A ja tražim tebe da zaboravim problem / Pijan ne vidim da problem najveći si ovde samo ti / Duga crna kosa, u glavi već si gola bosa

Da te da te nosim preko praga ali ovde nema ljubavi / A tek je 12 sati, ona je slomila je klub / Nije normalno, niko ništa neće znati / Iza prazne čaše stoji srce slomljeno / A tek je 12 sati, ona je slomila je klub / Nije normalno, niko ništa neće znati / Iza prazne čaše stoji srce slomljeno /

A tek je 12 sati! / [Mili:] Gore klubovi kada naša pesma kida / Lome se kukovi, pijan sam, al' samo sipaj / Tek je, tek je 12 sati / Opusti se, tvoj dečko ništa neće znati / Skuplja si nego moji advokati / Budi noćas moja, pa se njemu vrati / Bebo, reci šta te muči? / Hoću da ti kupim Gucci / Na tebe ću svu lovu pući / Tek je 12 sati bebo, šta ćeš kući? / [Vuk Mob:] / A tek je 12 sati, ona je slomila je klub / Nije normalno, niko ništa neće znati

Iza prazne čaše stoji srce slomljeno/ A tek je 12 sati, ona je slomila je klub / Nije normalno, niko ništa neće znati

Iza prazne čaše stoji srce slomljeno / A tek je 12 sati! <https://www.azlyrics.com/lyrics/vuk-mob/12sati.html>

11 <https://www.kudaveceras.rs/bendovi/vuk-mob>

12 Po svoj prilici radi se o džointu.

### *Dome starih*<sup>13</sup> – Zoran Kalezić i Ljubiša Bulatović

Spot za pesmu *Dome starih* koju su otpevali pevač narodne muzike Zoran Kalezić i Ljubiša Bulatović, koji potpisuje i tekst, snimljen je za namenski napisanu pesmu što postaje jasno prvim kadrom spota s napisom: *Javna Ustanova Dom Starih „Bjelo Polje“ vam predstavlja*. U narednom kadru je namenski građena ustanova novijeg datuma snimana iz vazduha. Potom su u kadru stariji muzičari, očigledno korisnici doma: violinistkinja, bubnjar, gitarista, harmonikaš koji sviraju u dnevnom boravku u kojem sede korisnici i igraju karte. Obučeni su u bele košulje<sup>14</sup> i crne pantalone, dok je oko njih osoblje odeveno u jarke boje. Žene igraju ne ljuti se čoveče isto obučene u bele košulje i crne pantalone. Najzad, ispred benda se pojavljuju i dvojica pevača, starci pljeskaju rukama dok se u pozadini mlađi zaposleni njišu u ritmu muzike. Potom je prikazan stariji muškarac u svojoj sobi kako čita knjigu, gleda ka kalendaru i priseća se dolaska u dom u koji ga je dopratio sin koji se, potom, odveo luksuznim automobilom. Ostavljen i zbunjen, stariji muškarac nosi manju torbu koju spušta na pod. U narednom kadru vidi se isti automobil čiji sada ulazak u dvorište promatraju korisnici odeveni u karakteristično zagasite boje. U posetu dolaze sin, snaja i unuci. Na recepciji ih ljubazno dočekuju. Oni ulaze u starčevu sobu dok on gleda televiziju. Zajedno su srećni i raspričani. Nakon toga, bendu prilazi stariji muškarac podignutih ruku i vidno veseo, pošto su ga posetili najmiliji. Potom se smenjuju kadrovi iz dnevnog boravka kada se muzičarima pridružuje i okupljena porodica i poneki zaposlen; kao i kadrovi iz doma u kojem se vide: frizerski salon u kojem se friziraju starice; hodnik kroz koji se kreću vremešni mladenci i zvanice na njihovo venčanje; dok na drugom mestu, starica gleda televiziju kojoj osoblje doma priprema tortu na kojoj su svećice koje ona gasi za osamdeset peti rođendan dok po njoj padaju konfete... Na kraju, bend i korisnici zadovoljno aplaudiraju.

### *Otkucaj*<sup>15</sup> – Gorica & The Grooveheadz

Gruppu od 2019. godine čine mladi džez muzičari koji su zajedno studirali na džez odseku beogradskog Fakulteta muzičke umetnosti. Pemsu *Otkucaj*,

- 13 Dani idu, dani lete, a ja sanjam dom./ Niko ne zna šta ga čeka u životu svom./ Ruku će ti neko pružit' kad ti teško bude./ Nemoj da te izda nada i vjera u ljude./ Dome starih. Dome starih, kuća si mi druga./ Vratila se radost, a nestala je tuga. Dome starih. / Dome starih, kuća si mi druga./ Vratila se radost, a nestala je tuga./ Kad godine postanu teret srcu tvom/ u Bijelom Polju za stare je dom./ Kažu da se ljubav rodi samo nek se proba. / Sve je ljepše, sve je slađe i to treće doba. /Dome starih. Dome starih, kuća si mi druga./ Vratila se radost, a nestala je tuga. Dome starih. / Dome starih, kuća si mi druga./ Vratila se radost, a nestala je tuga./ Dome starih. Dome starih, kuća si mi druga./ Vratila se radost, a nestala je tuga. Dome starih. / Dome starih, kuća si mi druga./ Vratila se radost, a nestala je tuga./

14 Neki muškarc nose leptir mašne.

15 <https://www.youtube.com/watch?v=RK0LeVvPY8Q>

Sve je tiho / čujem samo tvoj strah / pogledom boliš, / dobro znaš / Još jedna noć je / Odešena burom / tvojih misli o kraju. / Sad kad se hitro bliži / sve ono što se već dugo sluti, /

posvećena starijima, našla se na njihovom prvom albumu. Tekst, kompoziciju i aranžman potpisuje vokal Gorica Šutić, dok video potpisuje Vojin Ivkov. Spot je sniman u prostorijama *Kluba penzionera Olga Petrov* u Novom Sadu.

Radnja započinje ulaskom muzičara u klub penzionera u kojem se čuje žamor članova. U uobičajenoj atmosferi druženja u ovakvim klubovima, izvođače najavljuje jedan od domaćina. Muzičari, koji ne odudaraju samo mladosti, nego i time što su obučeni u narandžasto, montiraju instrumente u ćošku velike prostorije. Pevačica počinje da igra i peva među članovima. Starije, lepo odevene žene, igraju oko nje. Na podijumu je i po neki mešoviti par za ples. Svi su veseli i razigrani. Na kraju spota aplaudiraju.

## 70<sup>16</sup> – *Ida Prester*

Tekst, muziku i aranžman za pesmu objavljenu 2023. godine uradila je Ida Prester, regionalna indi pop ikona, kako se često navodi u medijima, s name-rom da skrene pažnju na to: „kako divan i ispunjen može biti život u starijoj dobi. Starost nije sramota, već privilegija. Nadam se da će moj 70. rođendan izgledati kao onaj opisan u pjesmi i ovom spotu“<sup>17</sup>. Spot je realizovala velika ekipa. Režiju potpisuje Hani Domazet koja je bila i u ulozi scenaristkinje. Ovaj video predložak ima najizraženiju umetničku ambiciju, zbog čega je njegovu radnju i najteže transponovati u tekst.

pružam ti ruku, u njoj je sunce / još jedno jutro da s tobom ugledam / I bol i strah na tren mi daj / i slušaj svoga srca otkucaj, / mladost i strast oslušni tad, dok još uvek ima vremena.

- 16 [https://www.google.com/search?client=firefox-b-d&q=da+prester+70+#wptab=si:AC-C90nxRWvuwqTR4TiacZ7sCfkHhcGgWdDOv2v2HxpHAAuIhwd0hqVQcoOD2\\_2OW-mYVP1pheYmiQzf\\_W6-47AmB-v5Kb3LdEHhqImtwCIWYgK2xsDkU\\_43jBuZaMVAs-w6BD2nMMtyVYnxnyUyM73mC9aDu\\_weexhuA%3D%3D](https://www.google.com/search?client=firefox-b-d&q=da+prester+70+#wptab=si:AC-C90nxRWvuwqTR4TiacZ7sCfkHhcGgWdDOv2v2HxpHAAuIhwd0hqVQcoOD2_2OW-mYVP1pheYmiQzf_W6-47AmB-v5Kb3LdEHhqImtwCIWYgK2xsDkU_43jBuZaMVAs-w6BD2nMMtyVYnxnyUyM73mC9aDu_weexhuA%3D%3D)

Sa sedamdeset imam plan za rođendan / Kupit' ću si caravan / Vozim te do Pariza / Otvorit' ćemo karneval, / plesat bosu kroz Pigalle, zaboravit' na moral / Život ne, život ne, život ne, život nema repriza / Sa sedamdeset ja sam tvoja / Sijamo u milion boja, bejbe / Šareni starci puni bora, nemamo vrijeme, ni rok, vrijeme, ni rok. / Sa sedamdeset ja sam tvoja. / Sijamo u milion boja, bejbe / Šareni starci puni snova, nemamo vrijeme, ni rok, vrijeme, ni rok / Sa sedamdeset, sjest' ćemo na ulicu, motamo si frulicu / Dodiri tvoji i zalazak sunca / Smežuranim usnama ljubit' ću te satima / Prolaznici će se zgražat', a mi ćemo pokazat' / Da ljubav nema vrijeme, ni rok, da ljubav- / Sa sedamdeset ja sam tvoja / Sijamo u milion boja, bejbe / Šareni starci puni bora, nemamo vrijeme, ni rok, vrijeme, ni rok / Sa sedamdeset ja sam tvoja / Sijamo u milion boja, bejbe / Šareni starci puni snova, nemamo vrijeme, ni rok, vrijeme, ni rok / To ljetu svirat' ću na Exitu (sa sedamdeset) / Vidi baku Lollobrigidu (sa sedamdeset) / Hula hop kao Grace i haljina bez brusa / Ovo tijelo slobodno je, srce glasno kuca

Ti ćeš opet palit' baklje za nas (sa sedamdeset) / I svi će pjevat' s nama u glas (s nama u glas, s nama u glas)

Da ljubav nema vrijeme, ni rok, da ljubav- / Sa sedamdeset ja sam tvoja / Sijamo u milion boja, bejbe

Šareni starci puni bora, nemamo vrijeme, ni rok, vrijeme, ni rok / Sa sedamdeset ja sam tvoja / Sijamo u milion boja, bejbe / Šareni starci puni snova, nemamo vrijeme, ni rok, vrijeme, ni rok.

- 17 <https://www.danas.rs/kultura/scena/kako-ce-izgledati-vas-70-rodjendan-nova-pesma-ide-prester-govori-bas-o-tome-video/>

Na starom zidnom telefonu s brojčanikom neko okreće broj 70 prema nazivu pesme koja slavi već ostvarenu ljubav u staračkoj budućnosti. Potom starija žena glanca pult iznad recepcije, na kojoj mlađi muškarac u uniformi s crvenom leptir mašnom čita knjigu, dok starija žena, takođe u uniformi, prima poziv. Radnja tj. proslava rođendana, odvija se u memorijalnom centru u Kumrovcu koji, iako više prazan nego pun, odiše socijalističkim nasleđem u koje su starije žene u spotu uklopljene tek delimično. Njihova tela pripadaju tom vremenu, dok smela ekstravagantna odeća većine od njih raskida vezu s takvom prošlošću. U narednoj sceni žene igraju karte dok je na stolu knjiga na čijoj prednjoj strani stoji ime izvođačice i naslov 70. U sceni koja sledi pevačica prolazi hodnikom, dok je pogledom prati još jedna starija žena. Odatle kreće njihova interakcija koja se odvija po hodnicima po kojima se jure ili pak u praznom bazenu u kojem poziraju, jedna od njih s vijačom u rukama koju vrti ali ne preskače. U drugim sekvencama zadovoljno igraju i pevaju i mlađa pevačica i njene starije pratilje od kojih je jednoj namenjena uloga njenog alter ega iz budućnosti. Spot ima zadatak i da ukaže na sponzore. Tako, u jednoj sceni vidimo pevačicu koja stavlja ruž na usne dok joj mlađe ženske ruke pružaju i ostalu šminku, ali i Revitalift L'oreal preparat što je jasno uočljivo na pakovanju. U narednom trenutku, podržanom delom teksta: *Sešćemo na ulicu. motamo si frulicu*<sup>18</sup>, tri starije žene sede na ivici praznog bazena i sviraju frule. Potom, u kadru će biti stariji ljubavni par koji se ljubi. Na red dolazi i naredni sponzor – Kokta koju spija starija žena za šankom. U jednoj od grupnih scena, starije žene rade vežbe da bi se jedna od njih pretvorila u pokazivanje lakta kao otpora. Nakon toga, pevačica će vrteti oko struka hulahop u napola punoj sali za projekcije u kojoj će starije žene gledati ispred sebe. U jednom kadru, pevačica sedi i gleda se s mlađim muškarcem, dok su u narednom vide satovi koji se tope na zidu, poput Dalijejih. Najzad sve kulminira u njihovom zajedničkom plesu u klupskoj atmosferi. Stariji par se ponovo ljubi, odmah potom i mlađi. U poslednjim scenama su razbacane stolice; drvene table na zidu koje više nisu satovi koji se tope; knjiga bez naslova 70, ali se zato na njoj ispisuje: Fueled by Cockta, potom i L'oreal i optika Oculito.

## U oku posmatrača

U skladu sa antropološkom orijentacijom, rad u središtu analize neće imati samu muziku, baš kao što se neće posvećivati ni analizi tekstova. U središtu analize nalaze se, upravo, videi koji „dodaju vizuelnu dimenziju muzici i tekstu, što često sugeriše drugačije konotacije i kontekstualne asocijacije nego što bi se moglo tumačiti samo na osnovu muzike ili teksta“ (Taylor 2007, 235). Ipak, ostaje da važi da su pojedina vizuelna rešenja posledica činjenice da su tekstovi

---

18 Što je aluzija na džoint.

adresirali upravo starost, kao što je to slučaj s numerama *Melem, Dome starih i 70* gde je to činjeno direktno i nedvosmisleno, dok je u slučaju pesme *Otkucaj* to moguće zaključiti na osnovu dovođenja u vezu spota i iskaza protagonista sa tekstom koji tek tada postaje u potpunosti jasan dok referiše na *kraj*, primera radi. Jedini izuzetak jeste pesma *12 sati* koja niti jednom asocijacijom ne uvodi starost, starenje ili stare ljude u fokus, dok će i u ovom slučaju, tek, naknadni video ostaviti mogućnost da se pojedine rime pogrešno „čuju“ kao one koje imaju veze sa starašću tj. sa jednim njenim zdravstvenim aspektom, kako će se videti. Sa druge strane, *12 sati* podrazumeva i da je kasno, budući da pojam 5 do 12 označava da je poslednji trenutak, kao i to da 12 i 5 znači da je za nešto prekasno. U tom smislu, *12 sati* može asociirati i na kasni, pozni život kontrastiran sa pesmom *Tek je 12 sati* grupe ET gde mladi tek počinju noćni život.

Takođe, ni muzičko-žanrovska određenja ovde nisu od presudnog značaja izuzev što je potrebno napomenuti da je moguće konstatovati izrazitu raznolikost. Ona je podrazumevala posezanje za konkretnim vizuelnim rešenjima i u slučaju kada se radilo o numerama koje pripadaju hip hopu i repu, u najširem smislu, ili pak narodnoj, džez i indi pop muzici. Ostaje upadljivo jedino to da u ovom preseku tj. odabiru spotova nije bilo onih urađenih za potrebe rokenrol izvođača, što može biti i pokazatelj trenutne zastupljenosti kada je ovaj muzički žanr u pitanju, ali i njegovog rastakanja na veliki broj podžanrova.

Na ovom mestu, kao što je već obrazložano, savremenom muzičkom videu, pristupa se kao digitalnom mediju koji se koristi za „stvaranje“ i „prodaju“ umetnika, a koji istovremeno „izmišlja i narušava svet koji predstavlja“. Takođe, njemu se priznaju i „vrhunska vizuelna dejstva“, ali i povremena upotrebena „neozbiljnih i banalnih stereotipa“ (Taylor 2007, 231) na što će analiza koja sledi, takođe, uputiti. Kako bi ovo bilo moguće, a u skladu sa revidiranim metodološkim postupkom primenjivanog u slučaju i televizijskih reklama, potrebno je najpre uputiti u parove opozicija na kojima su građene vizuelne poruke s ciljem odgovaranja na pitanje šta je to što treba da veže gledaočevu pažnju iznova i iznova? Da je to starost, kao ona koja mahom odudara od ciljane, mlađe publike, lako je uočljivo. Međutim, zanimljive za analizu jesu i razlike u postupcima kojima se to postiže. Razlike se, u najkraćem, odnose na stereotipno predstavljanje starih i starosti koje se u spotovima ili iz početno negativnih veoma brzo transformišu u izrazito pozitivne do mere da starije ljude portretišu na neobičan, začudan način<sup>19</sup> ili je njihovo potretisanje u pozitivnom ključu slučaj od prvih sekvenci vizuelnog predloška, što je većenski bio slučaj kod spotova odabranih za analizu.

Najčešći parovi opozicija odnose na to kome su *suprotstavljeni* stari ljudi koji se pojavljuju u spotovima, prevashodno, u vizuelnom smislu. Svi spotovi snimani u enterijeru, pri čemu dva podrazumevaju staračke domove (jedan pravi u vidu javne ustanove, drugi zamišljeno privatni<sup>20</sup>), zatim onaj koji je sni-

19 Što je samo jedna od paralela koja bi se mogla povući i sa televizijskim reklamama.

20 Što se vidi po inventaru.

mljen u klubu penzionera ili, pak, u memorijalnom centru, koji prema tipu gradnje podseća na staračke domove zidane u Jugoslaviji sedamdesetih godina prošlog veka<sup>21</sup>, podrazumevaju i pojavu izvođača i starijih ljudi u istim kadrovima, što se nameće kao prvi kontrast. Međutim, u samom postupku postoje jasne razlike koje, pak, upućuju na stereotipe na kojima su građene vizuelne predstave. Primer koji uključuje transformaciju iz negativnog u pozitivno jeste spot za pesmu *12 sati* u kojem najpre zatičemo ili čangrizave starce ili one koji „ubijaju“ vreme društvenim igrama ili dremežom što upućuje na neaktivnost kao jednu od pretpostavljenih karakteristika starih ljudi. Pojava mlađih izvođača transformiše ovaj stereotip u krajnju suprotnost u kojoj se stari približavaju mladima kroz igru, slobodno kretanje, otpor koji pružaju u vidu bacanja terapije itd., čime stari ljudi iz spota postaju i svoja suprotnost sa početka, ali i suprotnost onim starim ljudima kojima je, iz različitih razloga, onemogućeno kretanje, pri čemu valja imati u vidu da se mobilnost smatra jednim od najvažnijih kvaliteta života u starosti (više u: Mollenkopf and Walker 2007). Upravo, ovaj obrt u kojem starci bivaju postavljeni kao zamena za, najčešće, lepe, mlade devojkice koje igraju u spotovima jeste ono što odudara od manirskog i što izaziva reakciju, o kojoj će kasnije biti više reči.

I dok su početni uslovi, u prvom primeru, pokazani kao negativni, u drugom spotu snimljenom u staračkom domu, te iste uslove vidimo kao pozitivne gde starci provode vreme u tzv. slobodnim aktivnostima igrajući karte, ne ljuti se čoveče, šah, domine i slušajući orkestar, delom, sastavljen i od korisnika, ali i od pevača koji su tu kao profesionalci koji, međutim, ni stavom, ni odevanjem, pa ni mladošću nisu izraziti kontrast iako je jasno da tu ne pripadaju tj. da tu ne žive. Dominantni parovi opozicija koji se sreću u ovom slučaju jesu oni koji korisnike razdvajaju od ostalih zaposlenih ili od onih koji u dom dolaze kao poseta. Ipak, činjenica da realni korisnici žive u specifičnom *izolatu*, biva ublažena time što se insistira na pozitivnim prikazima života u domu, u skladu sa njegovom otvorenom reklamnom namerom gde i početno *dobro* biva prevedeno u *još bolje* tj. u slavlje: svadbeno, rođendansko, porodično...

Proslava je okosnica radnje i muzičkog videa za pesmu *70*, upravo, za *budući* sedamdeseti rođendan koja po svemu odudara od ustaljene vizije staračkih rođendana kojima se ne slavi budućnost i koji predstavljaju izvor nelagode i za daleko mlađe. Međutim, starije žene koje se pojavljuju u spotu na svaki način pobijaju stereotip o starima kao nepreduzumljivima i afektivno tupima (Powell Lawton 2001, 123). Zanimljivo je i to da su parovi opozicija građeni na više načina, ali samo u izvesnoj meri. Dok pevačica, činjenicom da je mlađa, odudara od njih, ona s druge strane vizuelnim predstavljanjem biva izjednačena sa ostalim negovanim, doteranim, mladalački ili ekstravagantno odevenim starijim ženama. Dalje, dok se u spotu pojavljuju i žene u mrkoj odeći karakterističnoj za odevanje starijih žena na ovim prostorima, dotle njihovo živo i razigrano ponašanje biva uklopljeno u opštu naraciju, ali delimično biva i postavljeno kao

21 Dok istovremeno podseća i na ondašnje hotele.

kontrast onima koji u realnom životu, iz različitih razloga, ne mogu da podrže tu živost koja uvodi i seksualnost starih u obzorje. Tako vidamo dva para koji se ljube – stariji i mlađi koji godinama ukazuju na razliku, ali ispoljavanjem privrženosti tu razliku potiru; ali i staricu koja vizuelno ne odudara od svojih realnih vršnjakinja, a koja, pak, u ruci vrti vijaču kao bič s izvesnom seksualnom konotacijom. Ipak, uočljivo je i to, da je u onim sekvencama u kojima je trebalo predstaviti sponzore, napravljena razlika između mlađih i starijih. Dok prvi bivaju korišćeni da ukažu na kremu protiv bora, na način da je mlade ruke dodaju pevačici, dotle Koktu pije starija žena za šankom odevena kao u vreme kada je taj isti napitak mogla ispijati i kao mlada<sup>22</sup>.

Muzički video čija je priča građena na najmanjem broju opozicionih parova koji bi suprotstavljali stare i mlade urađen je za pesmu *Melem*. Najpre, ljubavni par je gotovo sve vreme sam, osim u nekoliko kadrova: dok su na dečjem igralištu, u praznom klubu kada slušaju bend ili i praznom bioskopu kada se u jednom kadru vide članovi grupe Stereo banana, ili pak kada u kafani muškarac od mlađeg prodavca kupuje ružu. Međutim, već mestima odabranim za snimanje, kojima treba dodati i igraonicu, par biva postavljen kao suprotnost ljudima svojih godina. Ova suprotnost ne ispoljava se samo u vidu bivanja na mestima koja im, izuzev kafane, zbog godina nisu namenjena, nego i prema otvorenom pokazivanju ljubavi i seksualne želje koja nisu ostala samo u četiri zida ili u vremenu njihove osamljenosti, čime se demontira još jedan ustaljeni stereotip o starima. Zanimljivo je i to da je ambijent u kojem je snimljen video podrazumevao prelaz od seoskopigradskog kojem protagonisti pripadaju, do urbanog u kojem provode deo dana u kojem se zabavljaju. Funkcionisanje u javnom prostoru, upravo, je ono što radnju ovog spota razlikuje od ostalih, s delimičnim izuzetkom spota za pesmu *Otkucaj*.

I poslednji spot koji će na ovom mestu biti razmatran sniman je na javnom mestu, ali specifičnom po tome što je namenjen druženju upravo najstarijih i zbog čega ga priča ne transformiše u mladalački klub, kao u pojedinim primerima, nego zadržava njegovu osnovnu funkciju doma penzionera. I uklopljenost pevačice u ono što se uobičajeno događa na takvim mestima sugerise želju da se prevaziđe barijera u čemu mladost muzičara, ipak, predstavlja nužni kontrast.

Ono što je na osnovu iznetog moguće zaključiti jeste da staro telo kao znak ima presudnu ulogu u slanju pojedinih poruka, naročito onda kada se tom telu opredeljuju ponašanja koja se tretiraju kao ona koja su izvan vremena (Laz 1998, 85–86). Te poruke, kako je pokazano, ciljano apostrofiraju starost iz različitih pobuda: demontiranja stereotipa o starosti kao svakovrsnom opadanju; iskazivanja empatije; čisto reklamne prirode ili, pak, provokacije... dok istovremeno vezuju pažnju slušalaca i gledalaca muzičkih video za nešto što je za njih neočekivano. Ta neočekivanost posledica je i činjenice da se spotovi obraćaju

22 Slogan ovog napitka, upravo je: „Kokta, piće naše i vaše mladosti“ – <https://infozija.rs/2023/03/08/pice-nase-i-vase-mladosti-cockta-danas-slavi-71-rodjendan/>

mlađoj publici (o koncipiranju medijskih generacija u Srbiji, više u: Matović 2021), s jednom razlikom u kojoj je namenski spot snimljen za starački dom orijentisan, najpre, ka tzv. *sendvič generaciji* tj. deci potencijalnih korisnika koji su po pravilu u srednjim godinama, pa tek onda najstarijima kao ciljanoj publici. Razlog za to leži, upravo, u činjenici da su bližnji ti koji najčešće donose odluku o smeštanju starijih članova porodice u dom, što je i spotom indirektno pocrtano, te da domovi vide upravo decu korisnika kao klijente (više u Milosavljević 2019).

Vratimo li se telu kao fizičkom objektu i simboličkom resursu (Žikić 2018, 17) tj. kao onom što prenosi značenja i određene poruke ili kao mamacu pažnje gledalaca, onda je značajno uputiti u dve strategije. Jedna počiva na tome da se staro telo predstavi kao najvernija kopija onoga što svakodnevno vidamo u svojoj okolini, dok druga podrazumeva određenu stilizaciju koja podrazumeva odvajanje od starosti i fiktivno *podmlađivanje*, ali bez uklanjanja svih tragova koji bi tom intervencijom mogli biti sklonjeni sa ekrena, poput: sede kose, bora i tome slično. Da je to učinjeno, postignuti efekat bi značio distanciranje od starosti što u spotovima nije ciljena namera. Upravo, suprotno, u njima starost, različito akcentovana, služi kao željeni *kvalitet* i *inovacija* te preporuka za samog izvođača, ali i kao provokacija.

Tela koja gledamo ili su u pokretu koji podrazumeva igranje i trčanje ili svedoče o uobičajenim dnevnim rutinama, kao što je slučaj sa spotovima za pesme *Dome starih* i *Melem*. Kod potonje, međutim, postoje i one radnje koje se preklapaju sa svetom dece npr. na igralištu gde se par klacka, spušta niz tobogan... Ipak, češća strategija bila je ta da se stara tela stavi u klupski kontekst u kojem *menjaju* mlade, razigrane, željne provoda i zabave. Realniji prikazi te potrebe – koja zbog stereotipizacije često izostaje i u doživljaju mlađih u odnosu na starije ili pak u životima starijih kao vidu samorestriktivnog ponašanja – jesu oni snimljeni u klubu penzionera u kojem stari ljudi nisu *zalutali*, nego domaćini koji primaju svoje zabavljače. Na ovaj način naglašena je jedna važna dimenzija koja u starosti iz različitih razloga biva izazvana. Reč je o društvenom životu starih koji ili izostaje ili biva veštački proizveden životom u staračkom domu, što vidimo i u primerima datih videa ili, pak, biva potiskivan u zonu tajnog, što i pojedini spotovi sugerišu.

Zanimljiv je i motiv otpora koji se javlja ili kroz određene radnje i postupke, poput bacanja lekova u spotu za pesmu *12 sata* ili, pak, u spotu za pesmu *70* u kojem starije žene dok rade vežbe pokazuju lakat kao znak odbijanja onoga što im se društvenim konvencijama nameće. Primeri otpora prisutni su i u spotu za pesmu *Melem* činjenicom da stariji ljubavni par biva na mestima na kojima želi da se zabavlja i da to čini na nekonvencionalan način. Ova nekonvencionalnost, valja imati u vidu, upravo je posledica činjenice da se pojedine konvencije vezuju za određenu dob čime ono što se dozvoljava u jednoj etapi života postaje osporavano u narednoj, pa i obrnuto, gde svakako spadaju pravo na ljubav i seksualnost (više u Milosavljević 2019, 2022).

Najzad, veoma zanimljiv motiv odnosi se na već pominjanu mobilnost. Dok je ona ukinuta kod dvojice korisnika doma u slučaju spota za pesmu *12 sati* time što je jedan muškarac u invalidskim kolicima, a drugi usled infarkta biva smešten na bolnička kolica i, najzad, kola hitne pomoći; dotle upadljivo izostaje ono što čini neizostavni deo ikonografije, pre svih rep i hip hop, spotova. Reč je o izostajanju skupih automobila kao prenosilaca poruke o rastrošnom, često, promiskuitetnom i poročnom stilu životu koji bi kao takav trebalo da bude dopadljiv, upravo, mlađoj publici, ovo tim pre ako se ima u vidu da je muzički video najuticajna forma vizuelne kulture, upravo, na kulturu mladih<sup>23</sup> (Taylor 2007, 230). U ovim spotovima, međutim, toga nema. Prisutna su ili prevozna sredstva namenjena onima sa zdravstvenim problemima, ili onima kod kojih je očita finansijska oskudica kao što je to slučaj kada je reč o upotrebi motorcikla Tomos u spotu za pesmu *Melem*, koji služi i kao generacijski marker. Jedini prikaz luksuznijeg automobila javlja se u spotu za pesmu *Dome starih* gde on simbolizuje, upravo, razdvajanje i odvojenost starog muškarca od porodice u kojoj je pre doma živeo, ali i ranijeg načina života.

Koliko od onoga što je do sada navedeno a što osvetljava čitav niz opozicija, poput: starog i mladog, ali i spotovski starog i onih varijeteta izvan; kao i motiva i, još značajnije, šta se od onoga što dosadašnjom analizom nije detektovano nalazi u komentarima publike, pokazaće naredni deo rada koji će u središtu imati recepciju.

## Starost u muzičkim videima iz perspektive publike

Ovaj deo rada posvećen je istraživanju recepcije na osnovu komentara publike odabranih muzičkih videa na YouTubeu. Razlozi za to su višestruki i kreću se od onih koji apostrofiraju to da ovaj sajt funkcioniše na način da korisnici mogu gledati, deliti i postavljati videe koje publika širom sveta može videti za samo nekoliko minuta (Blagojević 2012, 159); do toga da YouTube funkcioniše i kao društvena mreža tako što okuplja ljude u zajednicu koja se zasniva na istim ili sličnim muzičkim preferencijama (Ajduk 2018, 399). Tako, „korisnici ovog internet sajta, kroz komentare koji se tiču određenog muzičkog klipa, ali i teme koje prevazilaze inicijalni razlog posete, kreiraju osećaj deljenih vrednosti“ (Ajduk 2018, 399). Upravo ove deljenje vrednosti, ali i pojedina mimoilaženja u mišljenju i načinu reagovanja, kao posledicama širih društvenih uticaja na korisnike postaju važni za detaljnije razumevanje fenomena odabranog za proučavanje. Na osnovu njihovih komentara, tako, postaje moguće detektovanje mere u kojoj su odaslane poruke primljena na unapred programirani način, ali i svih onih nepredviđenih odgovora publike koji su za proučavanje starosti kao društvenog fenomena i značajniji.

23 Pri čemu se muzički video sagledava i kao željen kod mladih ljudi zbog zadovoljstva koje im donosi (Hurley 1994, 322), dok u ta zadovoljstva mogu spadati i njihove komentatorske težnje kako će biti pokazano.

Za gledanje videa na internetu karakteristično je to da korisnicima daje veću kontrolu nad onim što vide iz razloga što onome za čim tragaju mogu trenutno pristupiti, za razliku od gledanja televizije (Taylor 2007, 231), ali i da izraze vlastita ubeđenja i vrednosti i time aktivno učestvuju u njihovom reprodukcivanju. Ovo su, delom, i razlozi iz kojih se iz antropološkog ugla na publiku gleda kao na aktivne učesnike (više u: Banić and Gačanović 2024, 268) čiju aktivaciju su omogućili, upravo, novonastali mediji (Kleut 2019, 523). Pri tome, najveći stepen interaktivnosti i korisničke kontrole nad društvenom interakcijom, tekstom i tehnologijom nastaje kada „pojedinaac stvori i javno distribuira poruku“ usled čega nastaju raznovrsni sadržaji koji stvaraju korisnici (*user generated content*) (Kleut 2019, 524). Na ovaj način, nastala je „situacija u kojoj komunikacijsku moć (makar potencijalno) dobijaju obični ljudi, koji mogu ukoliko žele i imaju određen nivo tehničke opremljenosti i znanja da se oglase u online okruženju“ (Ninković Slavnić 2019, 498), dok su istraživanja mahom teorijskog karaktera i manjim brojem onih zasnovanih na empirijskim nalazima (za njihove primeri u domaćoj antropološkoj produkciji videti: Blagojević 2012, Ajduk 2018).

Za ovu novu, aktivnu publiku karakteristično je to da „prelazi sa one strane linije koja je decenijama razgraničavala komunikatore i recipijente. Nekadašnji recipijenti mogu izneti svoje mišljenje, podeliti saznanja koja imaju, postati komunikatori“ (Ninković Slavnić 2019, 504). Pojam publika, u svom „najširem određenju koristi se da označi manju ili veću grupu ljudi koja određene sadržaje konzumira, učitava u njih svoja znanja, može da učestvuje i da određeni doprinos ovom sadržaju“ (Vučenović 19, 265). „Ti ljudi koji su nekada bili publika postali su i sami deo „trke“, građani novinari koji pišu blogove, komentarišu u forumima, uređuju Vikipediju, prave Maj Spejs naloge, postavljaju svoje video snimke na Joutub. Oni, jednom rečju, uvode dvosmerno komunciranje...“<sup>24</sup> (Kleut 2020, 159)

Ti ljudi jesu i specifični *kazivači* koji dok komentarišu ono što *vide* u spotovima, ali i *čuju* u tekstovima, saopštavaju i neke od dominantnih predstava o starim ljudima, starenju i starosti, istovremeno, saopštavajući i šta misle o pojedinim konvencijama vezanim za muzičke videe, o kojima će biti takođe reči. Komentari koji će na ovom mestu biti analizirani klasifikovani su kao *top comments*. „Popularniji komentari su oni koji maju više „lajkova“ odnosno pozitivnih ocena, kao i komentara koji ih prate budući da na YouTubeu komunikacija može da se odvija i kroz komentare komentara i njihove ocene (sviđa mi se/ne sviđa mi se) u kvantitativnom smislu (jasno se pokazuje broj pozitivnih i negativnih ocena) (Ajduk 2018, 405).

Spot za pesmu *Otkucaj* za četiri i po godine imao je 8.724 pregleda i 19 ostavljenih komentara<sup>25</sup>. Upadljivo je to da se samo jedan komentar direktno

24 Dok stovremeno ove aktivnosti, kao i upotrebu muzičkih sadržaja na internetu možemo sagledavati i kao aktivnosti slobodnog vremena (Ljujić i Leković 2022, 242).

25 <https://www.youtube.com/watch?v=RK0LeVvPY8Q>

odnosio i na spot: *Odlična kompozicija, a spot ostavlja bez daha. Toliko je iskrene radosti i života u tim divnim ljudima. Bravo!*; dok se iz drugog to moglo posredno zaključiti: *Sve je mnogo lepo*. Pored ovakvih odobravanja koja su potencirala radost, živost, lepotu, ostala su u prvi plan postavljala kvalitet muzike i izvođenja, što je ostaje izvan domašaja ovog rada.

Spot za pesmu *Dome starih* bio je na YouTubeu pet godina u trenutku kada je imao 11.102 pregleda i 13 komentara<sup>26</sup>. Jedan broj je bio lične prirode i podrazumevao je hvalu za korisnike koji su se pojavili u spotu. Drugi su se odnosili na samu pesmu i starost koja je njome opisana, ali i period izolacije za vremen korona virusa, poput: *Predivna balada, super tekst aranzman Ljubisa, Zoran i Isko. Bravo veoma emotivna pogotivo za ovo vrijeme izolacije. Svi cemo bit jefnog dana stari i nemocni*<sup>27</sup>. Ili: *Dirljivo i sjajna pesma*. I tek jedan komentar koji hvali ustanovu, pohvaljuje i spot: *Odličan spot! Upoznat sam sa radom ove intitucije i imam samo riječi hvale....* Zanimljivo je i to da je ovaj spot imao i premijernu projekciju u bjelopoljskom Centru za kulturu 2019. godine<sup>28</sup> na kojoj su govorili: predsednik Skupštine opštine Bijelo Polje Abaz Dizdarević, direktor Direktorata za socijalno staranje i dječiju zaštitu u Ministarstvu rada i socijalnog staranja Crne Gore Goran Kuševića, direktor Doma starih Dejan Pavićević, Zoran Kalezić itd.

Sasvim drugačiju vrstu premijere imao je spot za pesmu *Melem* koji je prvi put prikazan na MTV 21. avgusta 2015. godine<sup>29</sup>. Četiri dana kasnije, spot je dospao i na YouTube od kada ima 1.128.024 pregleda i 224 komentara<sup>30</sup>. Neki od komentara u prvi plan stavljaju same protagoniste tj. lovca Pejču i njegovu partnerku Zoricu koji sami po sebi izazivaju reakciju kod dela publike kojoj su poznati. Zanimljivo je i to da veći broj komentara upućuje u to da se pesma razume kao *ljubavna* gde se uvažava činjenica da je ljubav imanentna i starosti. I još više, oduševljenje komentatora, mahom, i dolazi iz te činjenice. Pojedini komentari zadržavali su se samo na citiranju stihova, poput: *mi se gledamo ćutke, maziš mi staračke pege; maštaš da nam treći put porasu zubi; pola veka braka, puna usta tvojih dlaka; Život sa tobom je kao konstantan haaj, noću nova godina, danju prvi maj!* Kroz komentare koji odobravaju, moguće je uočiti i dozu čuđenja koja veliča ideje kreatora pesme, ali još više samog spota koji se opisuje kao: remek delo, najbolji u poslednjih deset godina, lep, najjači, genijalan, najbrutalniji, fenomenalan, kao onaj koji bi mogao da dobije Gremi nagradu itd. Starost se čita kao nešto pomereno, drugačije pa i ludo u spotu, što se u ekstremnom, ali i dalje blagonaklonom maniru vidi iz komentara: *odvratno ali cool odvratno*. Postoji i pozitivna identifikacija sa glavnim likovima, poput: *Zeno, el*

26 <https://www.youtube.com/watch?v=RIOpddKFu1M>

27 Greške, bilo u kucanju ili druge prirode, ostavljene su u originalu.

28 <https://www.antenam.net/drustvo/124133-bijelo-polje-promovisana-pjesma-dome-starih>

29 <https://www.atastars.rs/vesti-ostalo/muzika/127333-mtv-premijera-stereo-banana-melemq/>

30 [https://www.youtube.com/results?search\\_query=melem+stereo+banana](https://www.youtube.com/results?search_query=melem+stereo+banana)

*cujes da nismo jedini!!! Krcavela;* i iskazana želja da se nešto od prikazanog prenese i u buduće živote recipijenata, poput: *uz nju i ovo hoću da ostarim!* Jedan od komentara upućuje kritiku mladima kao onima koji su jadni tj. kao oni koji ne umeju tako da se zabavljaju.

Posebno saglasje između odaslane poruke i komentara sreće se u slučaju pesme i spota za 70 koja je za godinu dana imala 234.658 pregleda i 198 komentara<sup>31</sup>. Obrazložena namera autorke i izvođačice da starost valja promatrati i kao privilegiju, sreće se i u znatnom delu komentara, poput: *Ti si jedna posebna žena, stvarno svaka cast za ideju. Pisma me tera da razmislim kako je starost privilegija koju treba da cenimo i kako može biti zabavna. Ili: Nažalost, neki nemaju ni priliku da dožive starost. Tako da je u jednu ruku starost privilegija. Odličan spot, pjesma... Sve! Hvala Ida na ovome!*

U opšte pohvalnom tonu i za tekst i za izvođenje, ali i za spot pri čemu su dominirali pridevi: genijalno, preslatko, predivno u komentarima je bilo promišljanja i o samoj starosti: *Ida hvala ti što postojiš, što pjevaš i o bitnim temama koje kod nas još uvijek na žalost imaju "lošu" konotaciju.. Zašto na starost gledamo kao o nečim o čemu se ne treba pričati, kao nečim teškim i tužnim? Samo da je zdravlja, a duh djevojčice/dječaka neka ostane zauvijek...* Sa druge strane, ali gotovo usamljen, stoji i komentar: *Cure moje sve ima rok trajanja. Zanimljivi su i oni komentari koji dovode u vezu mladost i mlade sa onim što gladamo u spotu, npr.: Želim energiju gospođe sa početka videa koja drži telefonsku slušalicu i kasnije mrda kukovima bolje nego ja sa svojih 25! Inače, sve devojke su predivnee, divan tekst i spot <3. Kao, i: Ida je odlično ubola ovom pjesmom koja nosi poruku i za one puno mlađe (carpe diem)! Odličan ritam i odlična ekipa u spotu!;*

Deo komentara, u najpohvalnijem maniru, odnosio se i na mesto snimanja spota tj. Kumrovec, ali i na ličnosti koje su se pojavljivale, među kojima je bilo devet glumica i glumaca i petnaest statistknja. Osobe koju su privukle najviše pažnje jesu hrvatska glumca Ksenija Marinković i Đurđa Antolović *stilist, model za odjeću i accessories* – kako stoji na njenom Instagram nalogu.

Spot za pesmu *12 sati* za pet i po godina imao je 11.760.581 pregled i 3190 komentara<sup>32</sup>. Zbog velikog broja komentara, njihov pregled će biti dat prema tematskim celinama koje se odnose na starost, starenje i stare ljude. Ovakve komentare uslovio je isključivo spot, budući da tekst ne referiše na konkretni društveni problem. Ono što komentare za ovu numeru i spot razlikuje od prethodnih primera jeste to što su stari, mahom, kvalifikovani kao društvena grupa penzionera što je onima koji komentarišu omogućilo širi društveni komentar na temelju njihove, pretpostavljene, radne neaktivnosti i sledstvene ekonomske ugroženosti usled činjenice da se penzije ocenjuju kao male i nedovoljne. Ova-

31 [https://www.youtube.com/results?search\\_query=70+ida+prester](https://www.youtube.com/results?search_query=70+ida+prester)

32 <https://www.youtube.com/watch?v=zXBGpL0YyI>

kve poruke često su bile i prebojene ejdžizmom uz impetariv bivanja *duhovitim* gde „sam čin komentarisanja i razmene mišljenja nadilazi interesovanje za video sadržaj“ (Ajduk 2018, 408). O tome najbolje govore sledeći komentari: *Penzionerima povećali penziju, pa ih Vuk mob odmah u spot ubacuje hahahhh; Ovim penzionerima podjelili piletinu i oni tek onda htjeli da snime spot i da igraju:D; 1:43 – stigla penzija!; Svi penzioneri posle na afterparty u Lidl; Da bog da nasli 100 evra; Šta ovi penzioneri neće uraditi za pile lidla. Babe i dede vidim da ovako skacu samo kad vide mesto u autobusu.* Ovome valja dodati i komentar koji ih i politički opredeljuje na jednu stranu, već prema ustaljenom viđenju starih kao održavalaca vladajućeg režima na vlast: *SNS miting 2020!!!!* Međutim, činjenica je i to da većina komentara jeste pozitivna i da iskazuje divljenje za ideju, pri čemu se izražava i pozitivan sentiment prema starima: *U čast svim penzionerima! Muzika je top!; Gde nadjose ove penzionere, brutalni su! XD. Ili Lajk samo zbog penzionera.*

Već je bilo reči o tome da spotovi za rep muziku<sup>33</sup> podrazumevaju i određene konvencije poput insistiranja na skupim automobilima, lepim, mladim i oskudno odevenim ženama, ali i određenom stilu života koji podrazumeva upotrenu narkotika i alkohola ili veličanje kriminalnog ponašanja. Zanimljivo je da znatan broj komentara referiše na izostajanje ustaljenog obrasca i da to smatra, mahom, dopadljivim i pozitivnim: *Odlican spot, bez golotinje, bravo za vas; nema psovanja, golih zena itd svaka cast; U svim spotovima sve neke devojke sa guzicama i tverkovanje a mili i vuk mob penzionere u spotu pa ovo je hitt buraz; Ljudi probali nesto novo, a ne samo droga, alkohol i golotinja...uspeli u svakom pogledu!; Što mi drago kad vidim ovako starce a ne samo kurave i glupostii....; Pazi sad kad svi u spotove krenu da ubacuju penzionere a ne gologuze...; Verujte da spot bolje izgleda sa babama i dedama nego sa golim dupetima; Nikad nisam videla ovoliko baba i deda u nekom spotu. Na kojim su drogama ovi penzosi?; verovatno su tipenzioneri u nekoj mafiji posto su brutalni.* Ukratko, dati spot doživljen je kao suprotnost onome na šta je publika naviknuta kada je u pitanju komeercijalni rep muzički video, a koji počiva na apostrofiranju akumuliranog bogatstva i vlasništva repera nad kućama, automobilima, nakitu i žinama (Fitts 2008, 211). U konkretnim komentarima podvučeno je odsustvo takvog “vlasništva” nad ženama u prvom redu, dok će biti značajno uputiti u to kako publika komentariše i samo mesto na kojem je sniman spot gde, takođe, izostaju prepoznatljivi markeri bogatstva, iako je vidljivo da je reč o domu koji je luksuzniji od tzv. državnih domova.

Mesto radnje tako se pokazuje kao svojevrsan okidač za komentatore baš zbog toga što je radnja smeštena u dom: *Čovek ladno iz sprdnje napravi Hit u staračkom domu: Treba imati muda za ovakav spot hahah:D; Mesto snimanje pesme je hit, respect za ovo, iz mnogo razloga, pozitivnih i suprotno; Nova himna svih staračkih domova xD.* Međutim, starost i starački domovi viđeni su i kao

33 Ali i šire od ovog muzičkog žanra.

poslednja stanica za umiranje, takođe, prema ustaljenom shvatanju: *STARAČKI DOM POSLEDNJI TRZAJ; Pola ljudi iz spota je već umrlo do sada, bog da im dusu prosti; Pola ucesnika u spotu nisu zivi dočekali da se objavi spot; Ne daj Boze da korona dodje ovde.*

Među komenatrima bilo je i onih seksističke prirode gde se izvođači kvalifikuju kao oni koji „vole“ starije žene, čemu je moguće dodati i ovakve komentare: *Osoh sutra u staracki dom da pojebem nesto; Bolje u bakicu nego u shakicu.*

Ono što je, takođe, funkcionisalo kao provokacija za one koji slušaju i gledaju jeste i zanimljiva greška koja je nastala kao posledica gledanja spota i potenciranja zdravstvenog stanja starih, između ostalog, i načina na koji su recipijenti čuli stih *ona slomila je klub*. Tako se ređao znatan broj komentara u kojima su se komentatori ili pitali da li su dobro čuli ili su vlastitu omašku razumeli kao dobar potez kreatora: *Tek je 12 sati, ona slomila je kuk nije normalno; Ja uporno čujem "ona slomila je kuk" Ide uz spot nekako.; Uff a ja mislio da sam jedni koji je cuo: ONA SLOMILA JE KUK NIJE NORMALNO; Ja sve vreme čujem ona slomila je kuk.*

Ipak, većina komentara, kao što je već naglašeno ima pozitivnu konotaciju. Neki od njih odnose se i na samu starost i stare ljude, ne samo na ideju za spot i njegovu realizaciju: *Odličaaan spot! Stari ljudi su konačno u nečemu, da se podsjetimo da i oni još znaju za život i ritam. Svakaaaaa cast; Koliko dobra stvar! Svaka cast. Ne mogu ni da zamislim koliko su usrecili ove ljude bar na kratko, plesom, muzikom.. KAPA DO PODA!!!; odličan spot, lepo je videti da stariji uživaju.* Sa druge strane, bilo je i komentara koji su u prvi plan stavljali, upravo, to da tekst i spot nemaju dodirnih tačaka: *Ne kapiram kakve veze ima spot sa pesmom; Ne kontam zasto su stare osobe u spotu a pesma kida; A koja je fora sa ovim starcima.*

Ako se prihvati stav da je muzički video, za neke od nas<sup>34</sup> postao ključan za način na koji posmatramo svet (Taylor 2007, 231), onda je na osnovu iznetog moguće skicirati taj svet na osnovu odabраниh komentara publike. Dok spotove, gotovo unisono, ocenjuju kao: dobre, lepe, najbolje, genijalne... dotle starost u njima pobuđuje ambivalentne reakcije. Dominira otvoreno pozitivan sentiment, ali nije propuštena ni prilika da se progovori o: nemoći, svekolikoj bedi i blizini kraja života, naročito kada je reč o spotu za pesmu *12 sata* što može biti i zbog toga što tekst ne uvodi temu starosti, bilo na pozitivn ili negativan način, i što poruka biva odaslata samo vizuelnim predloškom. One numere za koje su spotovi snimani kao nadgradnja teksta koji slika starost, po pravilu, u pozitivnom maniru, nisu izazivale negativne reakcije. Upravo, suprotno tome, bile su osnova za izražavanje pozitivnijih stavova i o vlastitom budućem životu i u životu drugih starih, ali i za pohvalu kreatora koji se kroz upotrebu starosti diživljavaju kao kreativni, hrabri, empatični i originalni.

---

34 A mlade pre svih.

## Zaključak

Preduzeta analiza imala je za cilj da uput u načine na koje su starost i stari ljudi predstavljeni u savremenim muzičkim videima koji su bili razmatrani u antropološkom ključu, prevashodno, kao reklamni spotovi. Kao što je pokazano, cilj ovih videa bio je da skrenu pažnju na izvođače koji dolaze iz različitih muzičko-žanrovskih zaleđa – od regea i hop hopa, preko pop folka i repa, narodne muzike i džeza, do indi popa – tj. da uz specifično korišćenje motiva koji pripadaju starosti, starenju i starim ljudima osiguraju da odabrana numera, među mnoštvom drugih, nađe put do publike na YouTubeu. Sa druge strane, korišćenje ovih motiva, kao ilustracije onoga što je zadato tekstom ili, pak, bez ove podloge, otvorilo je i mogućnost sagledavanja načina na koje se starost stereotipizira, za ove potrebe, čemu svedoče uočeni parovi opozicija. Najčešće opozicije podrazumevale su vizuelno suprotstavljanje mlađih izvođača i starijih glumaca i statista, sa jedne strane, dok su sa druge strane ukazivale na podvojanje između prikaza starih u muzičkom videu i onih starih koji određena ponašanja, iz različitih razloga, ne mogu da podrže u realnosti. Ono što, međutim, mahom, izjednačava sve muzičke vidoe jeste namera da se stari od prvih kadrova prikažu na krajnje pozitivan način ili da se, početno, negativno stanje uz pomoć mlađih izvođača prevede u svoju suprotnost, što izvođače stavlja u red super heroja.

Ovaj pozitivan manir, gotovo, po pravilu biva prihvaćen i od strane (mlađe) publike koja izvođače koji pevaju o starosti ili je koriste tek za vizuelni predložak u komentarima na YouTubeu, proglašava: originalnima, hrabrima, saosećajnim i, zbog narečenog, vrednijim njihove pažnje. Na ovaj način, starost postaje novi *kvalitet* i pokazatelj *inovativnosti*, makar, u muzičkom videu. U daleko manjem broju, ali ipak prisutni, bili su i komentari koji su potcrtavali široko prihvaćene i ukorenjene stereotipe o starima, kao: siromašnima, gramzivima i kao onima koji su neodvojivo povezani sa smrću.

### Literatura:

- Ajduk, Marija. 2018. Razumevanje, stvaranje i slušanje muzike na internet sajtu *YouTube*: slučaj hora *Viva Vox*. *Etnoantropološki problemi* 13(2): 395–413. <https://doi.org/10.21301/eap.v13i2.6>
- Allan, Blaine. 1990. Musical Cinema, Music Video, Music Television. *Film Quarterly* 43(3): 2–14.
- Antonijević, Dragana. 2008. O Crvenkapi, Dureksu i ljutnji: proizvodnja, značenje i recepcija jedne bajke i jedne reklamne poruke. *Etnoantropološki problemi* 3(1): 11–35. DOI: 10.21301/eap.v3i1.1.
- Banić Grubišić, Ana and Ivana Gačanović. 2024. „*Morning Will Not Change Everything* – the Representation of Youth in Post-socialist Serbia”. In *Popular Culture in Post-Socialism* ed. Ana Banić Grubišić and Vlado Kotnik. Belgrade: *Dosije and Faculty of Philosophy, University of Belgrade* 253– 276.

- Banks, Jack. 1997. Video in the Machine: The Incorporation of Music Video into the Recording Industry. *Popular Music* 16(30): 293–309.
- Blagojević, Gordana. 2012. Turbo-folk and Ethnicity in the Mirror of the Perception of the YouTube Users. *Glasnik Etnografskog institute LX 2*: 155–170. DOI: 10.2298/GEI1202155B.
- Božilović, Nikola. 2018. Tranzicija pop kulture iz potrošačkog u hiperpotrošačko društvo. *Kultura* 161: 435–453. DOI:10.5937/kultura1861435B
- Chandler, Daniel. 1994. *Semiotics for Beginners* – [www.aber.ac.uk/media/Documents/S4B/demiotic.html](http://www.aber.ac.uk/media/Documents/S4B/demiotic.html)
- Daković, Nevena. 2006. Pojmovnik Teorije filma u *Estetika filma*, Omon, Žak, Alen Bergala, Mišel Mari i Mark Verne, 291–302. Beograd: Clio.
- Fitts, Mako. 2008. “Drop It like It’s Hot”: Culture Industry Laborers and Their Perspectives on Rap Music Video Production. *Meridians* 8(1): 211–235.
- Hurley, Jennifer M. 1994. Music Video and the Construction of Gendered Subjectivity (Or How Being a Music Video Junkie Turned Me into a Feminist). *Popular Music* 13(3): 327–338.
- Kinder, Marsha. 1984. Music Video and the Spectator: Television, Ideology and Dream. *Film Quarterly* 38(1): 2–15.
- Kleut, Jelena. 2019. Od aktivne publike do pasivnih podataka: Dominantne konceptualizacije korisnika internet. *Sociologija LXI* (2019): 521–534. DOI: <https://doi.org/10.2298/SOC1904521K>
- Kleut, Jelena. 2020. *Ja (ni)sam bot. Komentari čitalaca kao žanr participacije u digitalnom prostoru*. Novi Sad: Filozofski fakultet u Novom Sadu.
- Kovačević, Ivan. 2015. „Fudbal i film: Drug predsednik – centarfor“. *Etnoantropološki problemi* 10 (3): 743–763. <https://doi.org/10.21301/EAP.v10i3.9>
- Laz, Cheryl. 1998. “Act Your Age”. *Sociological Forum*. 13(1): 85–113.
- Ljujić, Bojan G. i Biljana, Leković M. 2022. „Muzički sadržaji sa interneta: obrazovni aspekti u kontekstu slobodnog vremena“. *Zbornik radova Akademije umetnosti* 10–1: 237– 253.
- Mahon, Maureen. 2000. The Visible Evidence of Cultural Producers. *Annual Review of Anthropology* 29 (2000): 467–492.
- Matović, Marija. 2021. Medijske generacije u Srbiji. *Etnoantropološki problem* 16(2): 459– 490.
- Milosavljević, Ljubica. 2010. „Namćori“ iz komšiluka: predstavljanje starosti u domaćoj televizijskoj reklami. *Etnoantropološki problemi* 5 (3): 75 – 97. DOI: 10.21301/eap.v5i3.4.
- Milosavljević, Ljubica. 2013. Zašto su „namćori“ otišli iz komšiluka? Predstavljanje starosti u domaćoj televizijskoj reklami – ponovljeno istraživanje. *Etnoantropološki problemi* 8 (1): 117 – 148. DOI: 10.21301/eap.v8i1.6.
- Milosavljević, Ljubica. 2014. Antropologija starosti – penzije: konstruisanje društvenog problema kroz penzije – od prvih penzionera do penzionih fondova. Beograd: Srpski genealoški centar: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.

- Milosavljević, Ljubica. 2019. *Pozni parovi: antropološka analiza partnerskih veza u domovima za stara i odrasla lica*. Beograd: Univerzitet, Filozofskifakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Centar za antropologiju nauke i obrazovanja: Dosije studio, Biblioteka Etnoantropološki problemi, Monografije, knj. 8.
- Milosavljević, Ljubica. 2024. „Old Age in Serbian Post-Socialist Television Commercials: An Anthropological Perspective”. In *Popular Culture in Post-Socialism* ed. Ana Banić Grubšić and Vlado Kotnik. Belgrade: Dosije and *Faculty of Philosophy, University of Belgrade* 277–300.
- Mitić, Katarina. 2015. Madonna: Feminist or Antifeminist? Domination of Sex in Her Music Videos and Live Performances From the 20th Century to the Present Day. *Journal of Art and Media Studies* 8: 69–72. DOI: <https://doi.org/10.25038/am.v0i8.107>
- Mundy, John. 1994. Postmodernism and music video. *Critical Survey* 6(2): 259–266.
- Ninković Slavnić, Danka. 2019. Online publika iz ugla domaće naučne zajednice: Pregled objavljenih radova. *Sociologija* LXI (2019): 497–512. DOI: <https://doi.org/10.2298/SOC1904497N>
- Omon, Žak, Alen Bergala, Mišel Mari i Mark Verne. 2006. *Estetika filma*. Beograd: Clio Primeau, R., 1997, *Romance of the Road: The Literature of the American Highway*, Bowling State University Popular Press.
- Powell Lawton, M. 2001. Emotion in Later Life. *Current Directions in Psychological Science*. 10(4): 120–123.
- Silard, Antal. 2015. Vizuelna analiza muzike u funkciji muzičkog spota. *Zbornik radova Akademije umetnosti* 3: 47–56. DOI: 10.5937/ZbAkUm1503047A
- Šentevska, Irena. 2019. Muzički video u Jugoslaviji i postjugoslovenskom periodu u Srbiji – proces diferencijacije u kombinatu za proizvodnju i preradu šećerne repe. *Kultura* 162: 358–370. DOI: 10.5937/kultura1962358
- Šentevska, Irena. 2019. *Raspevani Beograd. Urbani identitet i muzički video*. Beograd: Clio.
- Taylor, Pamela G. 2007. Press Pause: Critically Contextualizing Music Video in Visual Culture and Art Education. *Studies in Art Education* 48(3): 230–246.
- Zavargo, Iris. 2012. MTV – misli globalno, deluje lokalno. *Communication Management Quarterly* 25: 45–68. DOI: 10.5937/comman1225047Z
- Vernallis, Carol. 1998. The Aesthetics of Music Video: An Analysis of Madonna's 'Cherish'. *Popular Music* 17(2): 153–185.
- Vučenović Tamara. 2019. Digitalne komunikacije i publika – od posmatrača prema učesniku. *Kultura* 164: 260–280. DOI: 10.5937/kultura1964260V
- Žikić, Boja. 2018. *Antropologija tela*. Beograd: Univerzitet, Filozofskifakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Centar za antropologiju nauke i obrazovanja: Dosije studio, Biblioteka Etnoantropološki problemi, Monografije, knj. 8.
- Walker, Alan & Heidrun Mollenkopf. 2007. *Quality of Life in Old Age* (3–13). Dordrecht: Springer.

**Ljubica Milosavljević**

## **Old Age in a Music Video: An Anthropological Perspective**

**Abstract:** The anthropological analysis is focused on the five music videos that use old age and old people in different ways. Music videos are treated as commercial messages of their own kind whose primary task is to draw attention to the performer and the song, whereas old age – no matter whether it is only introduced by the text or the video itself – is considered as both the way to speak about the given social phenomenon and the indicator of an extremely fertile soil for creating stereotypes of every kind. Apart from the segment of the analysis of the music video as a commercial, which puts to the fore the used pairs of oppositions and, consequently, the singling out of the most present motives related to old age, ageing and old people in videos, the second part of the paper introduces the analysis of reception on the YouTube website as a medium dominating in the contemporary presentation of a music video.

**Key words:** old age, music video, a commercial, reception

Primljeno: 04. 06. 2024.

Odobreno: 15. 06. 2024.



Др Радосав Пушић, ред. проф.  
Филолошки факултет  
Универзитет у Београду

## КИНЕСКИ ПРАЗНИК ГЛАДНИХ ДЕМОНА И ДУХОВА: ИЗГНАНСТВО И ПОВРАТАК

**Апстракт:** У овом раду биће речи о кинеском Празнику *гладних демона и духова*, који пада петнаестог дана седмог месеца лунарног календара, на рођендан Владара Земље. Тога дана, према веровању, он походи Земљу да забележи добра и лоша дела, исправне и неисправне поступке. Изворно, овај празник се називао *Празник средине искона*. Два важна феномена везују се за њега, то су смрт и бесмртност душе. Свака од кинеских слика света, даоизам, конфуцијанизам и будизам, имају своје одговоре на ова питања. У том светлу, може се говорити и о различитим приступима како овим феноменима, тако и виђењу самога празника. Пошто сви фестивали који се везују за „духове” и „демоне” у Кини у себи носе и потребу за искреношћу, једноставношћу, спонтаношћу, и као по неком неписаном правилу подразумевају „исповедање”, „сажаљење”, „покајање” и молитву, у њима се сабира читава лепеза различитих веровања, вештина, умећа и знања, који чине део *Празника гладних демона и духова*. У овом раду, покушаћемо да осветлимо његову природу, улогу и значај, у контексту широког спектра кинеске цивилизацијске матрице.

**Кључне речи:** *Празник гладних демона и духова*, смрт, животна снага, путовање, светлост, душа

### 1.

Разумно звуче речи које кажу да све што живи мора да умре или ишчезне. Али поучени искуством, додуше, необичним искуством, ако бисмо се ослонили само на разум, како би то неки волели да буде, тешко да бисмо икада дотакли оне чудесне, тајанствене, нестварне, несхватљиве пределе живота. А без њих живот би изгубио најпривлачније мирисе,

укусе, боје. Баш њих разум одбија као неразумне, бесмислене, недостојне пажње. Међутим, ако се на тренутак склоне из наше свести ти разумом обогачени разлози, отварају се светови за које је понекад тешко пронаћи речи. Та ризница слика, идеја, визија, музике, креативног замаха, маште, имагинације, поезије, мистерије, одувек је привлачила и одувек је имала своје представнике, „сведоке“ и следбенике.

Смрт се у старој Кини није доживљавала као коначан крај, кидање свега, застрашујућа „казна“. У кинеској слици света нема прародитељског греха, или казне за еротски преступ, или искупљења, и ту се не може за Смрт рећи да је она „дословно ништа, апсолутно ништа“<sup>1</sup> (Јанкелевич 2017, 542). Она је свакодневна, природна, нешто што је у нас „уписано“ као нужност обликовања и трансформација, нешто што по свему има своје космичко исходиште. У том контексту, Кина је на Смрт гледала као на најслабији облик живота, као потпуно расипање животне снаге. Али такво расипање које је, у темељу саме ствари, подстицај за сабирање. Та врста саборности од Смрти је учинила нешто што не може бити потпуно гашење живота, већ само његово најминималније изражавање. То „расуто“, та енергија *ћи* (*qi* 气), то несхватљиво космичких и природних нити, увек се уплиће, преплиће, спаја, обликујући, креирајући нове облике живота, појава, феномена.

Када се дође до спознаје да постоје и други светови, када у нама заискре нека друга Сунца, замиришу нека другачија јутра, јасно се види да прелазак у неки други свет не значи да Живот као исконска сила престаје да постоји. Мења се само перспектива, угао гледања, све се прелама кроз другачју призму светла и таме, односно, игру, поигравање, мешање *јина* (*yin* 阴) и *јанга* (*yang* 阳). А с друге стране, осветљава се оно темељно, неизбрисиво, мистеријом прожето: Живот и Смрт су, на један чудесан начин, садржани једно у другоме.

То како се они уплићу, мешају, како се показују свету, каже нам да је Смрт неиспољен живот, а Живот испољена Смрт. Зато је Лао Ци и могао да каже да „рођењем улазимо у смрт“<sup>2</sup>. (Пушић 2003, 153) Али не на онај баналан, шићарџиски начин, не онако како смо обично научени да бројимо, да меримо, да поткрадамо, лажемо, подваљујемо, да бисмо остварили неку ћар, добит, већ на један посебан, искрен, тајанствен, чудесан, једноставан и аутентичан начин. Ми живимо и умиремо у сваком тренутку нашега живота. Ако се некеме на површини учини да су те две „силе“, Живот и Смрт, у сукобу, то значи да смо прихватили илузију, обману, привид, који се тако лако уносе у наш дан. Ако пажљивије погледамо њихове везе, ништа не указује на било коју врсту спора, сукоба, нетрпељивости, несасгласја, готово да се о њима може испевати песма љубави.

1 Јанкелевич, Владимир. 2017. *Смрт*, Београд: Орион Арт, стр. 542

2 Пушић, Радосав. 2003. *Лао Ци: Књига о даоу и геу*. Београд: Плато, стр. 153

Ако се на овај начин одредимо према овим феноменима, онда је то таква врста односа где се о Животу и Смрти једино може говорити језиком љубави. Може се и овако рећи, тамо где љубави има Смрт не одузима живот, већ је она сама манифестација Живота. А исто тако, тамо где љубави има, ни Живот никада, иако би неки филозофи волели да баш то тако буде, не одузима ништа од Смрти, она је увек, одано, верно, нераскидиво, љубавно, везана, стопљена за Живот. То није баналност обичне везе, већ кодирана порука велике мистерије: Живот и Смрт су, на један чудесан начин, садржани једно у другоме.

## 2.

Према даоистичким веровањима, која се ослањају на древна народна предања, судбину човека контролишу три божанства: Велики господар Небеса (*Tian Guan Da Di* 天官大帝), који даје срећу; Велики господар Земље (*Di Guan Da Di* 地官大帝) који опрашта све погрешке, заблуде, „грехе“; и Велики господар воде (*Shui Guan Da Di* 水官大帝), који ублажава и умањује све опасности у које је човек непромишљено или по наговору демона, богова, духова, доспео. Даље се каже да су празници *Шанџуенђује* 上元节 (Празник раних искона), који пада на петнаести дан првог лунарног месеца, и *Сија Јуенђује* 下元节 (Празник позних искона), који пада на петнаести дан десетог лунарног месеца, рођендани владара Неба и Воде. А да је празник *Џунџуенђује* 中元节 (Празник средине искона), који пада на петнаести дан седмог лунарног месеца, рођендан владара Земље, који баш на тај дан походи Земљу у намери да забележи добра и лоша дела, исправне и неисправне поступке, добротинећа и злонамерна дела сваког људског бића<sup>3</sup>. (Gao 2005, 13–20)

Небо (*tian* 天), вода (*shui* 水) и Земља (*di* 地) представљају три поља у којима се „исконско“ појављује у различитим манифестацијама. А срећа, умањење опасности у које смо непромишљено или смишљено упали и опрост наших погрешних одлука, избора, доживљава се као најпресуднија за наше постојање.

Да бисмо потпуније разумели позадину свих ових догађаја, од помоћи може бити текст откривен у гробницама династије Хан, „Велико Једно рађа воду<sup>4</sup>“ (*Taiji sheng shui* 太一生水) (Li; Пушић 1994, 58–62; Пушић 2017,

3 Gao, Hongxing. 2005. Zhongguo gui jie yu yin yang wu xing: cong Qingming jie he zhong yuan jie shuo qi, *Fudan Xuebao* (shehui kexue ban), di 4 qi. (高洪兴. 2005 年. 中国鬼节与阴阳五行: 从清明节和中元节说起, 复旦学报 (社会科学版), 第 4 期, 13–20 页 <https://tusitainternational-archive.dhammaearth.org/medias/pdf/%E8%B0%88%E9%AC%BC%E8%AF%B4%E9%AD%85%E5%BA%86%E9%AC%BC%E8%8A%82.pdf> (23.2.2024)

4 Li, Ling. Du Guodian Chu jian „tai yi sheng shui“ (李零, 读郭店楚简 „太一生水“ – Li Ling, Reading „Taiyi Gives Birth to Water“ from the Guodian Chu Bamboo Slips) <https://pdf.fengshui86.com/wzpdf/2828247.pdf> (23.2.2024)

131–135), где се промене годишњих доба, као и свега што се човеку догађа (и не догађа), виде у знаку *juna* 阴 и *janja* 阳, али и у знаку божанског духа (*shen* 神) и светлости (*ming* 明), и то као манифестације Неба и Земље.

Човек, у крајњем случају, није ништа друго него уобличена (*xing* 形) енергетска садржина материјалног (вода) и духовног елемента (божанска светлост). Материјално је, ако се тако може рећи, најтемељније, најизворније везано за воду, а духовно, за божански дух, односно, светлост. Тако уприличен човек, као печат, жиг свега сабраног, јесте „икона“, лик, слика, појава. А са својим „пакетом воде“, „одуховљеним“ и „светлоносним“ нитима постаје видљив свету и другом оку, и као такав улази у свет феномена, догађаја, односно, улази у живот. Управо то јављање живота као „космичке силе“, на врло специфичан начин, јесте оспољење *dao* 道. То је у неки лик сабрана енергија (*qi* 气), коју Лао Ци, од првог трена њене манифестације, баш зато што се уопште и показала као таква, именује као *mo* (де 德). И таман када помислимо да смо сабрана, оспољена моћ, таман када осетимо пуноћу њених наговештаја, закорачили смо у своју „немоћ“. Те танане, финотварне везе, где се уплиће и кида, где се види и не види, чује и не чује, дира и не дира, у нама се простиру и гранају као космичка, природна датост. Први знак да долази до разлагања тако описане и схваћене животне силе јесте тренутак када схватимо да што више дајемо све мање имамо, али и тренутак када спознамо да што више дајемо све више имамо. Та врста несврсносног давања, бесмисленог поклањања, неконтролисаног губљења енергије, уводи нас у „немоћ“, али нам сврсисходно давање, смислено поклањање, контролисано трошење енергије показује разноврсне манифестације саме моћи. И сваки пут када „онемоћамо“, тачније, када моћ (космичке енергије у нама) полако напушта наша места сабирања, помислимо на Смрт. У основи то јесте трошење, уситњавање, „распарчавање“, одлазак наше „телесне структуре“. Зато се веома рано у Кини развило веровање, а неко би рекао и вештина и знање, да „очување“, „чување“, „одржавање“, „култивисање“ те енергије, у ствари, одржава (по природним и космичким почелима) везивне нити свих места која су истовремено прожета „Водом“ и „божанском светлошћу“, у којима се корени свако обликом уприличено тело.

Да бисмо разумели колико је то било важно и колико је по својим захватима свеобухватно, неопходно је дотаћи учења како кинеске медицине тако и алхемије, филозофије, науке, религије, уметности, итд. старе Кине.

Уколико не успемо у томе, а то је чини се најизвеснији исход, телесна структура се разлаже у своја енергетска влакна и по принципу „истости“ враћа се својим изворима (Небу/космосу, Земљи/природи и Води/иско-

Pušić, Radosav. 1994. Laozi: Ying'er yu shui, *Dao jia wenhua yanjiu*, Shanghai guji chubanshe (老子: 婴儿与水, 道家文化研究, 上海古籍出版社 – Laozi: Infant and Hydrological Culture Research, Shanghai), 58–62 页

Пушић, Радосав. 2017. *Детте и вода*, Београд: Чигоја штампа, стр. 131–135

ну). Њен космички део, по природи саме ствари, оличен је у душама „породице“ хун (*hun* 魂), које због своје етеричности и склоности „лутању“ пошто напусте тело постају духови, демони, утваре, приказе; а душе „породице“ ѿо (*po* 魄), пратећи судбину земаљских елемената, одлазе у земљу; док душе „породице“ шен (*shen* 神), као најмистериозније и најтајанствене душе, одлазе незнатим путевима „воде“<sup>5</sup>. (Хје 2014, 53–60) Ово јесте веома упрошћено казивање, али тешко да би било ко могао нешто више рећи о томе.

Ако кажемо да су у даоизму, будизму, па чак и у мистичним облицима конфуцијанизма, развијене широке лепезе различитих техника, вежби, вештина, које су имале само један циљ а он је био сачувати места окупљања космичких сила и тако их спасти од расипања, трошења, ништа ново ни оригинално нећемо рећи, али скренућемо пажњу на важност ових места. Напомена да је неопходно научити вештине неговања, самообнављања, ревитализације, које су доживљаване као пресудне за дуговечност, склад, здравље и срећу, било је важно за будуће „путовање“ које је Смрт покретала у нашим животима. У потаји, у сваком тренутку наших живота, ми се спремамо и увежбавамо за Смрт. Да ли ћемо јој дати баш то име или неко друго, зависи од степена знања, умећа и количине страха које у себи носимо.

Да ли ће то бити: преминути, угасити се, заспати вечним сном, издахнути, испустити душу, бити убијен, отићи Богу на истину, упокојити се, „представити се“, „заглавити“, отићи на онај свет, погинути, пасти на бојном пољу, или ћемо рећи да је некога смрт однела, отела, уграбила; или да је утонуо у вечни сан, да је стигао до свога краја, коначног губитка, ствар је нашег културолошког, цивилизацијског погледа, навика, обичаја, веровања, итд.<sup>6</sup>. (Тома 1989, 86)

С друге стране, митологије тзв. архаичних друштава говоре о враћању човека у Земљу-Мајку. Вера да ће се из Земље поново трансформацијом одређене врсте човек „вратити“ и поново родити, Смрти даје одређену „благост“, отупљује јој оштрицу и чини је прихватљивом. Иако помисао на њу изазива стрепњу, страх, јавља се и поверење, спокојство, пошто смрт и рођење нису ништа друго до прелажење из овога света у онај свет, и обрнуто.

Они који су склони филозофском тумачењу, одмах ће питати: Да ли су светови душа и тела раздвојени или преплетени? Да ли је уопште могуће о „смрти“ говорити? Да ли је „тишина смртин мучна немост мрачних просторана“, где сва наша питања остају без одговора? Да ли је

5 Xie, Junzhi. 2014. *Guodian Chu jian „taiyi sheng shui“ de tiandao sixiang jiqi chongquan* (謝君直, 郭店楚簡 „太一生水“的天道思想及其重詮 – Xie Junzhi, *The Celestial Thought of „Taiyi Gives Birth to Water“ in the Guodian Chu Bamboo Slips and Its Reinterpretation*), 53–60 頁 <http://nhuir.nhu.edu.tw/retrieve/22437/4012002702.pdf> (23.2.2024)

6 Тома, Луј-Венсан Тома. 1989. *Смрт данас*, Београд., стр. 86

онај ко је кренуо на то „путовање“ тако мртав, нем и глув за све? Да ли је смрт „неописива“? Да ли је могуће да она није повезана са било чиме, да се не може разумети из живота, из језика? Има ли истине у тврдњама да „она није језик, она није живот, нема ни укус, ни мирис, ни боју. Она исцрпљује сав наш полет, виталност на самом свом извору? Да ли је могуће да је смрт „апсолутно уништење“ и да у њој нема релација и промена, времена и места?<sup>7</sup> (Јанкелевич 2017, 326) „Умире се само једном, и с тим је заувек завршено! Схватате ли шта значи та реч: заувек?“<sup>8</sup> (Јанкелевич 2017, 442)

Јанкелевич у својој изузетној студији о смрти нуди и оправдање за ту другачију визију, али је ставља у поље бесмислених радњи човека, које се могу образложити једном речју: „утеха“. И он каже: „А ево најпре космолошке утеше. Смрт нам предочава очигледност распадања органског тела, претвореног најпре у непомични леш, затим у костур, минералне соли, хемијске елементе. Али шта се збило са животом који је оживљавао то тело? Ако смрт није метафизичко нестајање и несхватљиво уништење, и ако се након смртног разлагања мора пронаћи оно што је пре ње постојало, али другачије уређено, изгледа природно да се прихвати враћање животног принципа универзалном животу; на то нас упућује извесни панбиотички витализам кога воле песници и сањари. У ту универзалну и безимену масу посезала би материнска природа да би припремала реинкарнације и метемпсихозе. ... Смрт је метаморфоза, смрт је поновно рађање; распадање и клијање, труљење и расцветавање; јер умрети значи поново оживети, распасти се овде да би се на другом месту поново родили и у другачијим облицима. Жив човек је смртан, али живот тог живог човека и виталност тог живота су неуништиви и непокварљиви; и према томе смрт није крај живота него је само крај живог човека; јер смрт прекида појединачни животни пут, али не и универзални живот. Смрт нема више ничег трагичног“<sup>9</sup>. (Јанкелевич 2017, 532–533)

Да ли је кинески народ, по многима веома практични и окренут реалним аспектима живота, народ сањара и песника? Уз све ограде које филозофији склони нуде, а међу њима су и увиди да „постојање није једини начин бивствовања, и да се може бити, а не постојати“, па да на неки начин бити после смрти не значи њу „надживети“<sup>10</sup> (Јанкелевич 2017, 546), или да бивствовање може бити постојеће и непостојеће<sup>11</sup> (Јанкелевич 2017, 547), у Кини се отворило поље у којем је могуће на смрт гледати другачијим очима. И они су, као и Јанкелевич на једном месту, дошли до увида да је потпуно уништење, у том смислу, магијски прелаз, и да признати

7 Јанкелевич, Владимир. 2017. *Смрт*, Београд: Орион Арт, стр. 326

8 Исто, стр. 442

9 Исто, стр. 532–533

10 Исто, стр. 546

11 Исто, стр. 547

потпуно уништење, у ствари значи, на један посебан начин, устукнути пред загонетком. Тело је свакако витални услов душе, оно није ни посуда ни ваза, ни њено пребивалиште, већ је, и на овом месту се јављају бројни парадокси, тело душа. Како?

Јанкелевич даје свој одговор: никако. Наиме: „Изгубивши своје тело, душа је изгубила свој витални услов и не може, дакле, преживети. Јер душа је била душа само својим телом. Али управо је по томе душа нешто друго него што је њен сопствени услов: не „друга ствар”, јер душа није некаква ствар, него је нешто друго, нешто неодређено другачије. Живот је жив само када је у вези са анатомским супстратом, ткивима и ћелијама; а ипак је виталност тог живота, мада још неопипљива, увек изнад тог супстрата.“<sup>12</sup> (Јанкелевич 2017, 556)

Кинески одговор је суптилнији и далекосежнији. Ово што је горе речено, у Кини су везали за душе *ѿо* 魄 (живот је жив само када је у вези са анатомским супстратом, ткивима и ћелијама) и *хун* 魂 (виталност тог живота, мада још неопипљива, истовремено је и у том супстрату, али и изнад њега). Али остаје поље које Јанкелевич није посебно разматрао, а које је за Кинезе од пресудног значаја за разумевање како живота тако и „смрти“ (ако се о њој уопште тако може говорити из кинеског угла гледања на ствари). Кинези су га назвали душа *шен* 神. Шта је то?

Већ смо поменули да је душа *шен* 神 у знаку божанског и светлости. Од династије Хан, у контексту развијања приче о „смрти“, кључна улога се даје космичким почелима *јин* 阴 и *јан* 阳, као и принципу „Пет космичких усмерења“ (*wu xing* 五行). Бинарним системом *јан* 阳 (светло/живот, са његовом „наградом, или акумулираном моћи, *де* 德”) и *јина* 阴 (мрак/смрт, што означава „казну“ или умањење, *xing* 刑), као и њиховом везом са општим аспектом времена (звезде, годишња доба и дани календара), календар се као „водич космичких енергија“ *ћу* (*qi* 气) сагледава као нешто што је од пресудне важности за организацију и разумевање самога живота.

Вода је север, сабиралиште, ризница за све ствари. Када налог небеса као животна сила (*ming* 命) дође до својих крајњих граница, прети му „расипање“ космичких енергија. Тако се покреће процес сабирања и чувања (*zang* 藏), које подстиче семену енергију (*jing* 精) и божански дух (*shen* 神) да се ослободе свих веза и спутавања. Са тим креативним замахом, они мудрих увида граде храмове предака за сабирање и прикупљање енергије *ћу* 气 и душе *хун* 魂, а жртве се приносе у пролеће и јесен, док потомци исказују побожност (*xiaodao* 孝道).

Ритмови природе и космоса се морају пратити уколико се жели дуговечност, здравље, спокој и срећа. Зато се у складу са њима, када владар преузима престо, приносе жртве Небу и Земљи, молитве се упућују и свим боговима, планинама и рекама, духовима и демонима, и само тако Смрт не долази кад јој време није.

Када се погледају гробнице из династије Шанг<sup>13</sup>, јасно је да су у Кини тога времена била заступљена веровања у „загробни живот“. То истовремено значи да су се увелико распделе приче о натприродном утицају душа, духова и демона на живе, односно, да су постојале слике, визије о својеврсном „путовању“ за које се веровало да није обично и да није подложно баналним празноверним тумачењима.

Гробница, тачније света места, храм, олтар, доживљавани су као „саборно место“, „сигурна кућа“ за покојника, али и за све који живе. Лутајућа душа, дух, демон, могу потенцијално донети невоље, проузроковати штету у свету живих<sup>14</sup>. (Cook 2006, 16)

С друге стране развијала се идеја о одвојености тзв. „етеричног сопства“ од телесне структуре, и чини се да се и у томе огледало древно кинеско веровање да „душа путује“. То путовање душа дешава се како током спавања тако и у периодима болести и смрти. Отуда има смисла објашњење да су гробна места, односно гробнице, биле нека врста „космодрома“ на којима се душа припремала за своја путовања ка „космичким висинама“. Јасније представе о овоме развијене су у династији Хан, где се дух *јина* (阴) везивао за свет „мртвих“, односно за земаљску душу *јо* 魄, а дух *јанја* 阳 за етеричну душу *хун* 魂<sup>15</sup> (Cook 2006, 17). Уздизање до божанских, прецизније, космичких висина, до неке врсте „астралног света“, био је везан за божанску душу, дух, демона, *шен* (*shen* 神). У оквиру тога, рецимо, у *Књизи докумената* (*Shang shu* 尚书), рано је установљена готово прецизна „мапа“ кретања душе, духа, које је отпочињало на северу, а затим је ишло на исток, југ, ка центру, западу и најзад на северозапад. Веза која се успостављала између северозапада и трансформације духа отворено је приказана у култовима из периода династије Хан и причама о планини Кунлун (Kunlun 昆仑) – магичном омфалосу, „пупку света“, кроз који се на безброј начина манифестује Васељена. У земаљској форми, то је било „свето место“ у облику камена, жртвеника, олтара или огњишта. Али то су и „врата“ за улазак у друге светове и друге димензије нашег постојања. На овој планини се одиграва тај магични, чудесни процес трансформације духа у „живу воду“. Зато се у древним текстовима, које је касније преузео даоизам, говори о „подземном свету“ и Жутим изворима (*Huang quan* 黄泉), као местима где се одиграва овај преображај<sup>16</sup> (Cook 2006, 14).

Међуоднос „човек – космос“, „човек – природа“, „човек – преци“, једном речју, садејство, склад, хармонија човека и богова (*he shen ren* 和神人), омогућавају чување и одржавање енергија на саборним местима.

13 Династија Шанг (商朝) је друга по реду кинеска династија, која је владала Кином од 1600–1050. г.п.е. Позната је по својим изузетним предметима од бронзе и развијеној форми кинеског писма.

14 Cook, Constance A. 2006. *Death in Ancient China*, Leiden and Boston: Brill, стр. 16

15 Исто, стр. 17

16 Исто, стр. 14

Тако долазе „благослови“, испуњење, задовољство и срећа. *Шен* 神 се овде испољава у својој улози неспутане, несхватљиве, креативне силе „богова“. На тај начин се бар делимично осветљава једна страна душе *шен* 神, која се са другим душама налази у човеку. Она је по свему показаном и непоказаном „божанска“, „небеска“, „космичка“ и припада „води“. Јасно је зашто је човек први пут угледао своје лице баш у води. Она је „огледало“ не само наше душе већ и космичких енергетских поигравања и тела. Ако је веровати овој слици света, ми смо у истој мери природна, људска, колико и космичка бића. Да би се одгонетнула загонетка смрти, ако је то уопште и могуће, морају се истовремено разматрати сва три аспекта нашега бића: људски, природни и космички.

### 3.

Шта значи пратити ритам природе? Најближе се то види у ономе што описујемо као „дисати са њом“, осећати њено топло, хладно, вруће, влажно, суво, итд. Циклус активности духова и демона, који су везани за космичко почело *јин* 阴, током једне године, како се у Кини веровало, одвија се на следећи начин: они постају активни седмог месеца лунарног календара, достижу свој врхунац једанаестог месеца лунарног календара, а затим се постепено смирују и постају тихи и неприметни током трећег месеца лунарног календара. И тако сваке године. То значи да је од „енергетског пулсирања“, космичких циклуса, људског уплитања, зависила и активност и деловање „духова и демона“. Ако погледамо месеце лунарног календара, и њих преведемо у нашу календарску причу, то су: август, децембар и април. А ако пратимо ритам годишњих доба, јасно је да су активности „духова и демона“ отворене крајем лета и почетком јесени, а да своју кулминацију достижу током зиме. Током пролећа и већим делом лета, посебно од априла до средине августа, њихова активност је осетно умањена, а њихово присуство готово неприметно.

Зашто су људи исплели причу према којој се баш седмог лунарног месеца капије „подземног света“, које склони катастрофичним сценаријима и застрашујућим причама називају „паклом“, отварају? У складу са ритмовима природних циклуса, „земља“ се отвара и затвара. Гладни духови, демони, опсене, приказе, итд. долазе тако и ходају земљом походећи људе и њихове светове у потрази за „храном“. Зашто баш за храном? Зашто не за неким добрим пићем, или забавом, или неком бесмисленом игром којом људи знају да скрену пажњу са важних ствари у животу?

Прво, као најелементарнија потреба која нас одржава у животу, храна, има вишеструки смисао и читаву лепезу разнородних значења. Она је та која утољује сваку „глад“, она нас чини ситим, спокојним, мирним, и у крајњем случају, здравим и срећним бићима. Друго, храна не упућује

нужно на оно што ми обично под њом подразумевамо. Најизворнија представа о „храни“ у Кини била је везана за „храћење виталном енергијом (*qi* 气)“.

Има ту још питања: Да ли су они који бораве у „подземном свету“ баш најсрећнији и најзадовољнији својим тамошњим „животом“? Или, напротив, да ли су веома задовољни али су вођени старим осветољубивим поривом дошли да „наплате неке старе рачуне“? А можда су дошли да се „нахране“ и виталном енергијом Живота која, чини се, мањка у „подземном свету“? Или су можда дошли да нас упозоре на оне ствари које не радимо добро? Шта год да је у питању, могуће је кренути најмање у два правца. Један с правом уноси немир, јер све оно што смо потиснули, што смо заборавили, што смо лоше урадили, све што у нама изазива кајање, стид, неспокој, све оно чега бисмо се иначе, да можемо, ослободили, они изнова желе да осветле, раскринкају, желе да нас подсети да они све то „знају“ и да би било добро да се променимо и то склонимо, „очистимо“ из себе. Неко би, вероватно, упитао зашто? Па нама је овако лепо. Нити желимо да нас неко подсећа на то, нити желимо да се мењамо. Зато нас њихов долазак плаши, од њих зазиремо, бежимо, скривамо се. То је једна слика.



Празних духова<sup>17</sup>

Друга слика отвара једно другачије поље. Она показује сву лепоту наших веза са духовима преминулих предака, пријатеља, вољених. Дошли су да са нама буду ту зато што нас воле, зато што чезну за својим земаљским животом и нама. Изворност овога празника, чини се, упућује на то да он није био усмерен ка страху, лошим знамењима, и да су то засигурно измислили и исплели они људи који у срцу „имају неког свог злог демона“;

17 Преузето са: <https://wapbaike.baidu.com/tashuo/browse/content?id=2abb8e962d3951f70d4f1830> (26.1.2024)

тачније, они који знају да је страх од непознатих сила веома добар механизам за манипулацију и владање људским душама.

Празник је ту да нас учини бољим особама, да нас уведе у свет који се обично не види а део је наших живота, свет са којим вреди поделити срећу, радост, сећања, успомене и љубав. Тај дан је дан за „славље“, дан када заједно са „духовима“ „демонима“, „утварама“, треба да славимо живот, љубав, богове и све оне „моћи“ које нам омогућавају да се променимо набоље, да преиспитамо све учињено, да се сетимо свега што смо добро урадили током наших живота и размислимо о ономе што тек треба урадити. „Духови“ и „демони“ су ту да нас усмере ка добротности, да нам дају прилику да помогнемо духовима предака да више не пате, да у нама изазову емпатију, саосећање за све који из неког разлога нису имали среће ни у овом ни у оном свету. Та манифестација „служења“ добру и учења о природи душа, демона и духова, свакако није поље страха и невоља, већ пре поље љубави и добротности. Зато се израз „гладни духови и демони“ мора узети као метафора, јер та „глад“ није толико глад за храном, понудама, колико за добрим делима, љубављу, понашањем у складу са ритмовима природе и космоса. О томе је реч у празнику који је посвећен „Гладним духовима и демонима“.

#### 4.

Сви фестивали који се везују за „духове“ и „демоне“ у Кини у себи носе и потребу за искреношћу, једноставношћу, спонтаношћу, које као по неком неписаном правилу подразумевају „исповедање“, „сажаљење“, „покајање“ (*zuo chan* 做忏) и молитву. Када употребимо ове речи, услед наше везаности за хришћанску причу, у њих одмах учитавамо садржаје из наших духовних простора. Међутим, услед непостојања бољих речи, принуђени смо да се ослањамо на то што имамо, уз напомену да се ради о нерелигиозним, егзистенцијалним, терапеутско-медицинским техникама, којима се свако добро дело и свака заслуга отварају пред нама, како би се утврдило на који начин се све то може успешније и боље урадити. Наравно, и свако лоше дело и сваки неуспех се отварају на исти начин и са истим циљем. Добре намере, добра дела, доприносе томе да се духови и демони наших предака „уздигну“ до висина богова. Фокус овог празника зато јесте у промени набоље, у жељи да се свака себична, недостојна ми-сао, идеја, дело, претворе у своју супротност, и да се тако потражи „бољи живот“ за свако живо биће. Зато се тога дана нуди „храна“, спрема „трпе-за“, бирају дарови, чине добра дела<sup>18</sup> (Wang).

18 Wang, Chenfa. *Qing ba zhong yuan jie de yiyi huanyuan guizhen* (王琛发, 请把中元节的意义还原归真 – Wang Chenfa, Please Restore the True Meaning of Zhongyuan Festival) [https://www.xiao-en.org/system/magazine/pdf/b1-179\\_tra.pdf](https://www.xiao-en.org/system/magazine/pdf/b1-179_tra.pdf) (26. 1. 2024)

То је и прилика да се подсетимо на чињеницу да је бол као саставни део сваког живота ту због погрешних избора, кретања, мисли, одлука, идеја, снова. Бол је наш помагач, он нас упозорава да нас је нешто или неко увео у невоље, да смо на прагу неке несреће. Лоша знамења, па чак и превремена смрт, представљају потврду таквог пута. Али на празник Гладних духова и демона то се може исправити, променити. Посвећеност исправном, добром, љубавном, јесте основна идеја овог празника, то је дан када се ревитализују све битне ствари наших живота. Зато се уместо страха, усмерења ка невољама, овог празничног дана треба молити за своје преминуле родитеље, пријатеље, претке, бринути се о живима, о стварима, о плодовима свога рада. Вероватно је то разлог зашто је овај празник смештен у седми месец лунарног календара, у време јесење жетве, када се слави убирање плодова после напорног рада у пољу, неко би рекао, у „пољу живота“.

Даоистички свештеници, који играју улогу „посредника“, „спаситеља“, „измиритеља“ између светова људи и „космичких сила“, традиционално током овог месеца обављају различите обреде. На олтар се приноси жртвена храна. А народ, посећује храмове (света места) да ту потраже не само утеху већ и изворе нове снаге која ће им помоћи да своја лоше учињена дела, изречене лажи, обмане, преваре, како би хришћани то тенденциозно назвали „грехе“, исправе. Наравно, кад су већ ту, и кад су им олтари „отворили врата“, користе ту прилику и да се помоле за срећу, здравље, и затраже милост од оних сила које су у моћи да подаре различите невоље и катастрофе. То су тренуци дубоке забринутости, ретке искрености према себи, посвећености молитвама, сабраности срца, нескривене брижности, љубави, милости за све оне које љубимо и до којих нам је стало. Обећавамо да ћемо све учинити, само да нас оставе на миру, да нас забораве, да нас не раскринкавају, да нам не одузимају то мало „спокоја“ који смо тешком муком испословали, направили, добили. У том, неко би рекао психолошком „трилеру“, том играчку за смирај душа, човек је спреман све да обећа, или, како се много пута испостави, да настави да лаже и себе и друге и свет. Зашто кажемо лаже? Па зато што се сваке године у исто време одвија иста „представа“, „духови и демони“ долазе да нам кажу колико нас воле, али и да нас подсети на то да је време да се испуни обећано. Та игра, чини се, никада не досади, никада не престаје.

Ако су даоисти желели да „умире духове и демоне“, будисти током овог празника имају другачије намере.

Будизам је овај празник именовао као Ју лан њен (*Yu lan nen* 盂兰盆), што је како кажу они који се у то разумеју, транслитерација санскртског назива за будистички фестивал Уламбана. Ју лан на кинеском значи „висити наглавачке“, а њен је чинија, која се у овом контексту односи на посуду напуњену понудама хране. Тачније, то је „жртвена храна“ која

се приноси са циљем да се спасу нечији преци од патњи у будистичком „чистилишту“<sup>19</sup> (Xingyun 2020, 3–13; Liao).

Уврежено је мишљење да се почев од шестог века два будистичка текста везују за Празник духова, то су *Суџра Јулан њен* и *Суџра о њриношењу жртве за одужење учињене љубазности*. Забележно је да први запис о овој вези потиче из 561. године. Превод на кинески је потекао или из индијских или из централноазијских извора, и он је настао почетком шестог века. А обе сутре овако почињу:

*Тако сам чуо да се њрича. Једном је Буда боравио у краљевству Срасвастии, међу Јејавана дрвећем у врију Анаџихаиндика. Велики Муџијен-лијен је њочео да остварује шест њродора у онострани свей. У жељи да сјасе своје родишље и да се одужи за љубазност коју су њоказали док су ња дојили и хранили, он је користио своје божанско око да види свей. (Тако је) видео своју њреминулу мајку како се њоново родила међу њладним духовима: и видео је да никад није имала храну или њиће, а кожа јој је висила са костиију. Мулијен се сажалио, њаунио своју чинију њиринчем и њослао мајци као дар. Када је мајка њримила чинију њиринча, користила је леву руку да сачува њиринач а друом руком је куйила храну, али њре нео шиио је храна ушла у њена усџа у њламену се њреџварала у уџевље, њако да није моџла да њоједе даровани њиринач. Ми Лијен је закукао, њочео да лије њорке сузе, њојуро назад до Белоџ Буге. Ёџо, њако се њо збило.<sup>20</sup> (Fo shuo Yulanpen jing)*

У причу о Му Лијену (*Ми Лиан* 目连), сину који у својој љубави и оданости према родитељима, односно мајци, одлази у „подземни свет“ како би је избавио, несумњиво је уткана веза са старим кинеским обичајима приношења понуда и молитвама за претке током овог годишњег фестивала.

19 Xingyun, Dashi. 2020. „Dizangjing“ zhong de diyu guanli fa (星雲大師,“地藏經”中的地獄管理法 – Venerable Master Xingyun, Hell Management Methods in the „Ksitigarbha Sutra“), 佛光山人間佛教研究院 Fo Guang Shan Institute of Humanistic Buddhism, Taiwan, China 《人間佛教》學報 藝文第28期, 3–13 頁 <https://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BJ010/bj010597043.pdf> (23.2.2024)

Liao, Ben. *Mulian Shimo* (Shang) 廖奔, 目连始末 (上) – Liao Ben, The Beginning and End of Mulian (Part One) <https://core.ac.uk/download/pdf/41375888.pdf> (23.2.2024)

Liao, Ben, *Mulian Shimo* (Xià) (廖奔, 目连始末 (下) – Liao Ben, The Beginning and End of Mulian (Part Two)) <https://core.ac.uk/download/41375899.pdf> (23.2.2024)

20 聞如是：一時佛在舍衛國，祇樹給孤獨園。大目乾連始得六通，欲度父母，報乳哺之恩。即以道眼觀視世間，見其亡母生餓鬼中，不見飲食，皮骨連立。目連悲哀，即鉢盛飯，往餉其母。母得鉢飯，便以左手障鉢，右手搏食。食未入口，化成火炭，遂不得食。目連大叫，悲號涕泣，馳還白佛，具陳如此。

*Fo shuo Yulanpen jing* (佛說盂蘭盆經 – The Buddha Speaks the Yulanpen Sutra) <https://www.abtemple.org/image/files/2%E4%BD%9B%E8%AA%AA%E7%9B%82%E8%98%AD%E7%9B%86%E7%B6%93%202020-8-29.pdf> (23.2.2024)

А како је она тамо доспела и зашто?

Чини се да је разлог био веома бизаран, али по последицама трагичан. Наиме, као вегетаријанка, и не би нас зачудило да јој је неко злонамерно подметнуо, попила је супу у којој је било стављено месо. Ето, тај безазлен и по много чему безопасан чин, за будисте је био довољан разлог да се она упути у „пакао“.

Када је Му Лијен после низа безуспешних покушаја одлучио да потражи помоћ од Буде, он му је рекао да су греси његове мајке тешки, и да он као појединац не може учинити ништа. Саветовао му је да потражи помоћ монаха из десет различитих места, који ће својим духовним моћима бити од користи. Затим му је упутио савет да прикупи храну „сто укуса“, пет врста воћа, да све то стави у чинију и у десет различитих места понуди онима чија је врлина на гласу. Затим је наложио монасима да певају молитве у име седам генерација предака дародаваца, све је упутио да се посвете духовним вежбама и сабирању мисли, и да тек после тих „припрема“ крену у прикупљање „жртвене хране“, односно, понуда. По реализацији Будиних савета, Му Лијенова мајка је спасена мука<sup>21</sup> (Teiser 1988, 57).

У превирањима, заплетима, које сваки живот нуди, веровало се да постоје простори између светова у којима се духови и демони крећу. На тим „граничним линијама“, у тим „међупросторима“, тамо где се светови не преплићу али се неким чудом додирују, сусрећу, настају „потреси“, узнемиреност, невоље, али баш на тим местима крије се и све оно што је наша радост, испуњење, срећа. То понекад зна да уплаши.

## 5.

Много пре уласка будизма у Кину, а сигурно пре династије Танг, а вероватно још у древној Кини, веровало се у загробни живот, и на смрт се гледало као на својеврсно „путовање“. То потврђују како бројни археолошки налази тако и садржина појединих старих текстова. Разграђене гробнице које датирају из периода династије Шанг<sup>22</sup> (Olberding, Inanhoe

21 Teiser, Stephen F. 1988. *The Ghost Festival in Medieval China*, Princeton, NJ: Princeton University Press, стр. 57

22 У гробницама династија Шанг и Сија откривени су бројни вредни предмети, који су стављани у гробнице јер се веровало да ће бити од користи онима који крећу на дуго „путовање“. Ту су бронзани предмети били високог техничког и уметничког квалитета. И тако, када би умро Син Небески (цар), његова сахрана би се састојала од седам слојева ковчега; за принца, пет слојева; за службеника, три; а за племенитог господина, учењака, два. У складу са бројем ковчега, покојник је бивао снабдевен и одређеним бројем погребних предмета, међу којима су најистакнутији биле бронзане посуде као што су: *dini* 鼎, *iyi* 簋, *xu* 壺, *xe* 盃, итд., које су биле ритуалне посуде у

2011, 14–15) такође сведоче о томе. Записи о прорицању и приношењу жртви прецима, заједно са бројним причама о духовима и демонима, доказују и показују најмање две ствари. Прва је да су Кинези од најранијих времена веровали да смрт није крај нашем „космичком путовању“<sup>23</sup>, а друга је да је „очигледан“ био утицај демона и духова на живе.

Занимљиво је да су гробнице увек биле дизајниране тако да послуже као савршено место „спокоја“, „среће“, „одмора“ за све оне које су ушли у њу. Најмање је јасно шта је све „гробница“ за Кинезе оних времена значила. Ако се подсетимо само са колико су пажње, обзира, царевима градили та места, очигледно је да је постојала далеко дубља и комплекснија вера која их је чинила не само „гробним местом“ већ много необичнијим и значајнијим „простором“. Зато је архитектура гробница у династијама Шанг и Џоу посебно важна за разумевање вишедимензионалног и веома комплексног система веровања.

Празник „гладних духова“, гледано из ове перспективе, само је мали део далеко сложеније слике света. Важно је напоменути да је однос према „смрти“ превасходно био одређен, као што је то и данас случај, односом према „животу“.

Без обзира на то да ли се веровало у свепрожимајућу моћ космичких почела *јин* 阴 и *јан* 阳, или у постојање душе после смрти тела, ритуално обредни приручници старе Кине говоре о Смрти као о „одсецању“ (*zhe* 折) телесне структуре од отелотвореног облика који је увек био саборно место „животне снаге“ (*sheng qi* 生气), или о „расипању“, распршивању, развејавању (*san* 散) космичке, виталне енергије (*qi* 气), и почетку самосталног и самосвојног постојања „нетелесних ентитета“ нашег бића, који су се најчешће именовали као „духови“ или „демони“ (*gui* 鬼). „Повратак у земљу“ (*guitu* 归土) мора бити такав да се на достојан начин испра-

---

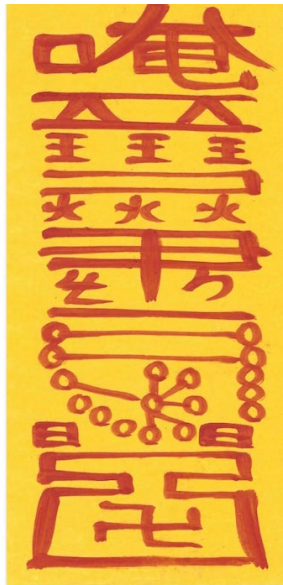
којима се држало вино, жито, итд. Па се тако за Сина Небеског стављало девет динга и осам гуија; за принца, седам динга и шест гуија; за службеника, пет динга и четири гуија; и за племенитог господина три динга и два гуија. Слично томе, различити облици гробне јаме одражавали су хијерархијски ред. Археолошка открића гробница ране династије Хан показују да у то време није била поштована погребна пракса која је одговарала политичком статусу на горе наведен начин. Али су индивидуалне разлике или друштвени статус играли значајну улогу. У раном западном Хану, нови стил сахрањивања постепено је био прихваћен, а структура гробнице је почела да се развија у компликованије форме. Гробна комора од опеке је постајала све већа, често је имала предсобље, а неке гробнице су имале чак и две бочне „собе“, које су служиле као складиште за погребне предмете. Такав гроб је стога више личио на подземну кућу за покојника. Ова склоност опонашања домова живих била је уједначена очигледније када су у гробницу додате декоративне слике и рељефни зидови од цигала, слични онима које су људи качили по зидовима својих кућа.

Olberding, Amy; Inanohoe, Philip J. 2011. *Mortality in Traditional Chinese Thought*, State University of New York, SUNY Press, стр. 14–15

23 У кинеској књижевности најбоље сведочанство о томе јесте чувена збирка о чудесним догађајима Пу Сунглинга (Pu Songling 蒲松齡 1640–1715).

ти „тело“ на свом „путовању“, повратку ка својој природној „кући“. То је подразумевало одређену врсту „гозбе“, неку врсту испраћаја на тај далек пут<sup>24</sup> (Cook 2006, 19–20). Обично су се такве ствари одигравале на посебним местима, која ће се због своје посебне намене и улоге називати светилиштима (*miao* 廟). Дакле, то су „света места“, али и „места моћи“ у којима се одиграва нешто што није свакодневно, уобичајено и што је за наше постојање било веома битно, а можемо рећи и пресудно<sup>25</sup>.

Душа или дух преминулог путује према свету духова предака и својим космичким димензијама и на том путу мора имати „документе“ који би послужили као нека врста потврде „идентитета“ или идентификације. Неки записи говоре и о томе да је то и нека врста „пропуснице“ кроз капије раја, на исти начин на који су касније даоистички посвећеници користили своје свете дијаграме или амајлије (фу 符) састављене од чудног писма да уђу у безбројне светове пролазећи кроз капије свете планине<sup>26</sup> (Cook 2006, 16).



Талисман за срећу<sup>27</sup>

24 Cook, Constance A. 2006. *Death in Ancient China*, Leiden and Boston: Brill, стр. 19–20

25 Могуће је да је гробница била место кратког предаха или одмора, одакле се даље путовало. Нека врста „коначишта“ и „одмаралишта“. Приметно је да су у једном периоду кинеске историје гробнице прављене по почелима *јина* и *јаниа*, као и космичким принципима *Пеј* космичких усмерења.

26 Cook, Constance A. 2006. *Death in Ancient China*, Leiden and Boston: Brill, стр. 16

27 Преузето са: <https://www.etsy.com/ca/listing/699669507/bujeok-paper-talisman-for-god-luck-get> (26.1.2024)

Брига око тога где ће тело боравити, како ће се оно упокојити, шта ће уз њега бити, какву ће одећу обући на том путовању, које ће амајлије, талисмане оно са собом понети, итд., била је од посебног утицаја. Зашто?

Научници углавном наглашавају да је од усклађености са ритуално обредним правилима, која су омогућавала да се прихвате жртве потомака, од безбедног и поузданог „преласка тела” из једног у други свет, зависило да ли ће преци прихватити или неће прихватити наше „жртвене понуде“.

Као последица неучињеног или лоше учињеног приношења жртви, тела која нису била на прави начин збринута дозивала су своје „душе” да се врате, а оне су се, наравно, одазивале, и у тој „потрази”, тражењу упокојења достојног „тела”, догађало се да се духови, демони, опсене и приказе упуте на пут трагања за начинима смиривања и испуњења свих неиспуњених жеља „душа и тела”. Ко је могао да им помогне у томе? Обично потомци, пријатељи, познаници, са којима је то „душа-тело” имало најближи могући однос. Зато су духови и демони прво њих походили. Наравно, неко ко није веровао у те исплетене везе светова, није ни имао потребу да све обави по обредним правилима, и сигурно није био заинтересован да помогне душама, духовима и демонима. У каквој су се невољи такви људи налазили, ми само посредно из прича знамо. Не можемо знати да ли су демони из беса, љутње, или неких других разлога, одлучили да онима који игноришу њихове потребе, захтеве, жеље, донесу бројне невоље, немире, болести, итд.<sup>28</sup> (Јојић Pavlovski; Ђорђевић; Чајкановић). Чак је тешко проценити да ли су невоље, немири и болести, уопште везани за деловање духова и демона. Али је неко у неком тренутку понудио такву причу и људи су је без резерве прихватили.

28 Да ли „гладни духови, демони” подсећају на неку врсту „повампирења” и страха од те непознате, а присутне силе. На нашим просторима постоји слично веровање. Влашка култура је богата причама сличних садржаја. Као и у Кини даоисти, будисти, шамани, овде „врачеви” помажу људима да се ослободе греха, који је почињен за живота, да врате своје дугове и умире своју немирну душу. Али постоји и други, много чешћи и опаснији, чиновни вампирисања. Најчешће се каже да су то људи који су умрли изненада без свеће, а њихови најближи им нису посебним понудама и ритуалима помогли да на другом свету нађу прави пут. Вампир постаје и онај којег је, док је мртав лежао на одру, прескочила нека животиња (обично мачка) или човек. Опасност постоји чак и уколико је преко покојника нешто пренето. Душа овако преминулих не одваја се од тела. Не одлази на онај свет, већ првих 40 дана лута узимајући час свој стари облик, час се трансформира у птицу или неку другу животињу. Како је „умирити”? Слично као и у Кини, нуди им се храна, пали се тамјан. Ове понуде су често распоређене на малим импровизованим олтарима поред пута или на „стратешким тачкама прелаза” као што су степеништа, врата, капије, прагови који воде изван историја у којима људи бораве.

Ради поређења, видети следеће радове:

Јојић Pavlovski, Jasna. 2009. *Vlaška magija 1*, Novi Sad: Prometej.

*Вампирци у Србији у XVIII веку: Књија и коменџари*. 2018. Београд: Службени гласник.

Ђорђевић, Тихомир Р., 1953. *Вампир и група бића у нашем веровању и њередању*, Српски етнографски зборник LXVI. Београд, САН Одељење друштвених наука.

Чајкановић, Веселин. 1973. *Мити и религија у Срба*. Београд: СКЗ, стр. 116-124

За све што се дешава телу и души (односно душама), неопходно је добро упознати и један и други аспект нашег постојања. То није била само прича која се везује за поље „смрти“, то је била и прича која је имала изузетну улогу и значај у пољу „живота“. Бројне душе које се везују за тело, а даоисти то најбоље потврђују, имају своја места деловања у телу, од којих зависи, како наш мир, спокој, здравље, тако и срећа. Тело, као највредније ткање енергетских сила, као најзанимљивија појава помешаних душа, као лик и као „маска“, као икона и као појава, сагледавало се у вишеструком светлу: космичком, природном, људском, стварном, имагинарном, створеном и нествореном. Оно је било „саборно место“ свега што је, иначе, космос одувек имао. Зато се на њега гледало као на „микрокосмос“ и оно је по свему одговарало макрокосмичким творевинама, подстицајима, вибрацијама, пулсирањима, кретањима.

Без амбиција да се упуштамо у детаљније описе енергетских саборних места унутар гробнице и ван гробнице, који се у крајњем случају показују кроз односе три врсте душа *хун* (ваздушасто, етерично поље), *ио* (земаљско поље) и *шен* (космичко, васељенско поље), чак и површно знање указује на блискост коју су гробнице имале са одговарајућим космолошким мапама. То значи да се „прелаз“ из једног света у други могао одиграти само уколико су се добро познавали „путеви“ којима се мора ићи. Али не само путеви, знање је морало да се развија и о сваком опасном месту, које је могло да омете, успори, заустави, поквари, уништи, како положај тела тако и путање душа. Очигледно је да то онда није била само ствар човека, већ и ствар космоса и његових сила. Гробнице су, ако тако гледамо на свет, биле и „пролази“, „капија“, „врата“, „места одмора“, „сабиралишта снаге“, из којих се, после неког времена, опет кретало на „пут“. Остају питања, где се то ишло? Да ли је било пратилаца на том путу? Шта је све било неопходно понети да би тај пут био успешан и задовољавајући, сигуран и безбедан? Ритуално-обредни играчки много нам говоре о томе. Мада, ако пажљиво погледамо, границе између светова, на које смо ми тако поносни, у тој слици света, не изгледају видљиве и лако приметне. Тако да је оправдано питати да ли их уопште има?

Занимљиво је да се још један празник који има везе са демонима и духовима преминулих ставља у трећи месец лунарног календара. То су биле „задушнице“, или на кинеском *Празник чисте светлости* (*qingming jie* 清明节). Пратећи космичка почела *јин* 阴 и *јан* 阳 и принцип *Пеј* космичких усмерења (*wu xing* 五行), на задушнице се излази на гробље, поравнава се земља око гробних места, чисте се и уређују споменици, пали се папирни новац, који се симболично шаље „прецима“, њиховим „духовима“, да би лакше поднели „живот“ на том другом свету. Веома рано се излази на гробље, а смисао овог празника јесте „сабрати и окупити духове предака, умрлих, око својих места“. Термин на кинеском језику за тај чин је „шоу гуеи“ (*shou gui* 收鬼), „окупити душе, демоне“.

За *Празник средине искона*, или као се то у народу одомаћило празник „Гладних демона, духова“ (*zhong yuan jie* 中元节, остаје се код куће, нема

чишћења, уређивања гробних места, све обредне активности обављају се у свом дому. Током овог дана и самог празника, Кинези приносе жртвене дарове у облику хране, миришљавих штапића, свећа, папирног новца, од папира направљених кућа, аутомобила и одеће. Све папирне понуде су се спаљивале, јер се верује да ватра има преображавајућу моћ која из једног облика преображава у други. У модерно доба овај празник попримио је и неке друге димензије. Тако се на овај дан организују добротворне вечере, аукције, сценски наступи (посебно у Хонгконгу и Сингапуру). У храмовима се продају комади дрвеног угља умотани у златни или жути папир познат као *wujin* 烏金 (црно злато), кадионице „просперитета“, украшени крчизи пуни пиринча, мандарине за срећу, фигурине моћних божанстава, папирни новац који ће духовима предака помоћи да и на ономе свету подмите оне који им могу олакшати живот. Ако су у питању сценски наступи, први редови за гледаоце се остављају празни за „духове“ који ће можда свратити да одгледају представу. Ту су и бројне „забране“: не излази се без потребе по мраку, не иде се на пливање, не дирају се жртвене понуде, не дирају се олтари, избегавају се алкохол, халуциногена и друга слична средства, итд. Верује се да се духови „лепе за зидове“, па се саветује свима да се држе подаље од свих зидова. У круг „забрана“ спадају и ове: нема шишања, бријања, качења одеће, венчања, сахрана, селидби, куповине, итд. Остаје се у свом дому и не гасе се светла. Наравно, понуде су увек на столу.

Вера да су демони, духови, који су напустили свој свет и тако доспели у свет људи, свуда, да их на сваки начин треба одобровољити, умилостивити, али их се, ако је могуће, треба и клонити, потекла је из страха. У основи се развија читав спектар активности које имају само један циљ: спречити да нам они нанесу неку штету.



Празник духова<sup>29</sup>

29 Преузето са: <https://wapbaike.baidu.com/tashuo/browse/content?id=2abb8e962d3951f70d4f1830> (26.1.2024)

Негде се у неком тренутку развио страх. Да ли је то страх од непознатог? Да ли је он изазван злонамерним причама и застрашивањима? Да ли се на саму помисао о „загробном животу“ јавља неверица, бесмисао, страх? Не знам. Али се у Кини на овај празник на столу оставља храна; јела се спремају три пута дневно; пали се тамјан, миришљави штапићи; током целе ноћи гори светло да би „духови“ лакше видели и дошли до свега што смо за њих спремили. Пред сумрак се износе породичне таблице са именима умрлих, као и њихове фотографије, и стављају се поред малих олатара који се каде тамјаном. За време вечере, остављају се празна места за столом, за „духове предака“, да би им се и на тај начин показало како су ту, како мислимо на њих, како их волимо, и како су и даље део наших живота.

Трећег месеца лунарног календара, енергија *ћи* 气, заједно са енергијом воде и енергијом космичког почела *јин* 阴, улази у „мирнији период“ свог поигравања. Зато се и говори о „сабирању демона и духова“, јер се они враћају у своја природна пребивалишта. Њиховим умирењем и духови наших предака спокојније могу да проведу своје време у „другом свету“.

Са буђењем виших енергија у природи, а то је очигледно седмог месеца лунарног календара, демони и духови се покрећу, врата „другог света“ се отварају и они лутају земљом. Тако се уз путеве пале ватре, поред река лампиони, на видним местима се остављају сламне сандале, како би им се олакшало да лутају светом, и како би им се показало колико ми бринемо о њима на овом нашем свету. Та гостопримљивост, та доброта, та брижност, неко би рекао то лицемерно понашање, јер већина људи то не чини из љубави већ из страха, обележја су овог празника. Да ли је страх а не љубав, тај незаобилазни феномен наших живота, исходишна тачка како ових светковина тако и свих наших мисли и поступака? Да ли је он тај „скривени покретач“ наших живота, спознаје, вере? Да ли је оно што је непознато, несхватљиво, тајанствено, мистериозно, увек и застрашујуће?

Када се разматра време одржавања ових празника, иако је очигледно да они прате смене годишњих доба и пулсирање енергија васељене, мора се истаћи да је пре династија Ђин и Хан, а за то има много доказа, и у другим месецима било сличних активности. Зашто су те друге активности остављене по страни, зашто су те светковине касније потиснуте, заборављене, занемарене? Да ли у томе има неке скривене намере? Најчешће се наводи разлог који је наизглед лако разумљив. Сачувани датуми су се поклапали са временима када су локалне заједнице, по свом ритуалном календару, имале активности које су се односиле на феномен „гладних духова“. То значи да је празник „гладних духова и демона“, по свом пореклу, био пре локалног карактера, и то далеко пре него што су установљени даоизам и будизам. Ова два погледа на свет, ове две религије су, да би се приближиле народу, усвојиле овај народни празник и почеле да га боје својим бојама. Даоисти су испричали своју причу, а будисти своју.

Ако прихватимо идеју да је исходиште овог празника љубав према животу, онда прихватимо и мисао да тамо где љубави има Смрт не одузима живот, већ представља, на један посебан начин, манифестацију Живота. Тамо где љубави има, ни Живот не одузима ништа од Смрти, она је увек, одано, верно, нераскидиво, љубавно, везана, стопљена са Животом.

Када се дође до спознаје да постоје и други светови, када у нама заискре нека друга Сунца, замиришу нека другачија јутра, јасно се види да прелазак у неки други свет не значи да Живот као исконска сила престаје да постоји. Мења се само перспектива, угао гледања, све се прелама кроз другачју призму светла и таме, односно, игру, поигравање, мешање *јина* (*yin* 阴) и *јанја* (*yang* 阳). А с друге стране, осветљава се оно темељно, неизбрисиво, мистеријом прожето сазнање: Живот и Смрт су, на један чудесан начин, садржани једно у другоме.

### Литература и извори:

- Cook, Constance A. 2006. *Death in Ancient China*, Leiden and Boston: Brill.
- Чајкановић, Веселин. 1973. *Миџ и религија у Срба*. Београд: СКЗ.
- Ђорђевић, Тихомир Р. 1953. *Вампир и група бића у нашем веровању и његовању*, Српски етнографски зборник LXVI. Београд, САН Одељење друштвених наука.
- Gao, Hongxing. 2005. Chinese Ghost Festival and the Theory of Yin-Yang and Five Elements: Starting from Qingming Festival and Zhongyuan Festival. *Fudan Journal* (Social Sciences Edition), Issue 4. Gao, Hongxing. 2005. Zhongguo gui jie yu yin yang wu xing: cong Qingming jie he zhong yuan jie shuo qi, *Fudan Xuebao* (shehui kexue ban), di 4 qi. (高洪兴. 2005 年. 中国鬼节与阴阳五行: 从清明节和中元节说起, 复旦学报 (社会科学版), 第 4 期)
- Guodian Chu mu zhu jian* (“郭店楚墓竹简” – Guodian Chu Tomb Bamboo Slips) <https://pdf.fengshui86.com/wzpdf/2828247.pdf>
- Јанкелевич, Владимир. 2017. *Смрт*, Београд: Орион Арт.
- Jojić Pavlovski, Jasna. 2009. *Vlaška magija 1*, Novi Sad: Prometej.
- Li, Ling. Du Guodian Chu jian “tai yi sheng shui” (李零, 读郭店楚简“太一生水” – Li Ling, Reading “Taiyi Gives Birth to Water” from the Guodian Chu Bamboo Slips) [https://www.daoist.org/BookSearch\(test\)/list009/0489.pdf](https://www.daoist.org/BookSearch(test)/list009/0489.pdf)
- Liao, Ben. *Mulian Shimo* (Shang) 廖奔, 目连始末 (上) – Liao Ben, The Beginning and End of Mulian (Part One) <https://core.ac.uk/download/pdf/41375888.pdf>
- Liao, Ben. *Mulian Shimo* (Xià) (廖奔, 目连始末 (下) – Liao Ben, The Beginning and End of Mulian (Part Two)) <https://core.ac.uk/download/41375899.pdf>
- Olberding, Amy, Philip J. Inanohoe. 2011. *Mortality in Traditional Chinese Thought*, State University of New York, SUNY Press.
- Pušić, Radosav. 1994 年. Laozi: Ying'er yu shui, *Dao jia wenhua yanjiu*, Shanghai guji chuban she (老子: 婴儿与水, 道家文化研究, 上海古籍出版社 – Laozi: Infant and Hydrological Culture Research, Shanghai)
- Пушић, Радосав. 2003. *Лао Ц: Књижа о даоу и деу*. Београд: Плато.
- Пушић, Радосав. 2017. *Дејје и вода*, Београд: Чигоја штампа.

Тома, Луж-Венсан Тома. 1989. *Смрт и данас*, Београд.

*Tan gui shuo mei qing gui jie* (谈鬼说魅庆鬼节 – Discussing Ghosts and Celebrating the Ghost Festival) <https://tusitainternational-archive.dhammadownload.com/medias/pdf/%E8%B0%88%E9%AC%BC%E8%AF%B4%E9%AD%85%E5%BA%86%E9%A-C%BC%E8%8A%82.pdf>

Teiser, Stephen F. 1988. *The Ghost Festival in Medieval China*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

*Вампири у Србији у XVIII веку: Књижа и коменџари*. 2018. Београд: Службени гласник.

Wang, Chenfa. *Qing ba zhong yuan jie de yiyi huanyuan guizhen* (王琛发, 请把中元节的意义还原归真 – Wang Chenfa, Please Restore the True Meaning of the Zhongyuan Festival) [https://www.xiao-en.org/system/magazine/pdf/b1-179\\_tra.pdf](https://www.xiao-en.org/system/magazine/pdf/b1-179_tra.pdf)

Xie, Junzhi. 2014. *Guodian Chu jian „taiyi sheng shui“ de tiandao sixiang jiqi chongquan* (谢君直, 郭店楚简 „太一生水“的天道思想及其重詮 – Xie Junzhi, The Celestial Thought of “Taiyi

Радосав Пушић

## Chinese Hungry Daemon and Ghost Festival: Exile and Return

**Abstract:** The paper deals with the Chinese *Hungry Demon and Ghost Festival*, which falls on the fifteenth day of the seventh month of the lunar calendar, the birthday of the Ruler of the Earth. On that day, it is believed that he descends upon the Earth to record good and bad deeds, right and wrong actions. Originally, the festival was called *The Mid-Origin Festival*. There are two important phenomena connected with it, namely, death and the immortality of soul. Each of the Chinese worldviews, Daoism, Confucianism and Buddhism, has its own answers to these questions. In this light, it is also possible to talk about different approaches to both these phenomena and the perception of the festival itself. As all Chinese festivals connected with “ghosts” and “demons” imply a need for sincerity, simplicity and spontaneity, and as if by an unwritten rule involve “confession”, “pity”, “repentance” and prayer, they are a point of convergence for a whole range of different beliefs, skills, arts and knowledge, which are part of the *Hungry Demon and Ghost Festival*. In this paper, we will attempt to shed light on the nature, role and significance of this festival in the context of the wide diversity of the Chinese civilization matrix.

**Keywords:** *Hungry Demon and Ghost Festival*, death, life force, journey, light, soul

Primljeno: 24. 03. 2024.

Odobreno: 08. 06. 2024.

Александра Петровић

*Испираживачица приравница*

*Инститорни за књижевности и уметности, Београд*

alek.petrov97@gmail.com

## О КУЛТУРИ НАСИЉА И ЖЕНСКОМ ИСКУСТВУ: ПРОЗА И ПОЕЗИЈА ТАЊЕ СТУПАР ТРИФУНОВИЋ

**Апстракт:** Рад је посвећен анализи разумевања културе насиља у прози и избору из поезије Тање Ступар Трифуновић. Насиље је тематизовано пре свега у роману *Ой како сам куйила лабуда* (2019), али значајно место добија и у роману *Сайшови у мајчиној соби* (2014). Неколицина песама из збирки *Главни јунак је човек који се заљубљује у несрећу* (2010) и *Размножавање домаћих животиња* (2018), непосредно тематски и мотивски повезаних с романима, додатно ће учврстити и проширити анализу изабране теме. У овим делима Тање Ступар Трифуновић насиље се разумева као структурни чинилац патријархалне културе и ауторка је за њега заинтересована пре свега с обзиром на његове утицаје спрам културно маргиналног искуства: женског, мајчинског и хомосексуалног. Полазећи од теоријског оквира који претежно комбинује појмове и увиде антропологије насиља, феминистичке и књижевне антропологије, рад систематизује и осветљава облике тог насиља (симболички матрицид, рат, сексуално насиље (силовање, садомазохизам, порнографија) и самоубиство / аутодеструкција) у изабраним делима, тумачећи значења која им ауторка придаје, те истовремено сутеришући вредност коју би проучавање изабраних и сличних књижевних дела могло имати за антропологију.

**Кључне речи:** Тања Ступар Трифуновић, култура насиља, женско искуство, антропологија.

### Увод: насиље, антропологија и књижевност

Једно од многих комплексних питања која уоквирују покушаје теоретизације насиља у антрополошким истраживањима јесте питање о функцији насиља у људском друштву, које пак изниче из разматрања сложеног

односа културе и насиља. Ово питање би се детаљније могло формулисати на следећи начин: да ли је, наиме, насиље рушилачко понашање и анархија спрам друштвеног реда или, напротив, насиље подупиरे културу утолико што заправо помаже опстанак њених пракси и дискурса (Zuckerhut 2011, 20). У истраживањима је прихваћена идеја о амбивалентном односу културе и насиља: култура, с једне стране, може покушати да искорени одређене облике насиља, али она насиље у великој мери генерише и подстиче (Nedeljković 2011, 17–18; Zuckerhut 2011, 20); од културних и политичких фактора, осим тога, зависи хоће ли се нешто сматрати насиљем, као и који ће облици насиља и у којим околностима бити (де)легитимисани (Zuckerhut 2011, 15–20; Eller 2007, 221). Стопљеност културе и насиља, те сугерисани „ауторитет” који култура има над насиљем концепти су који нарочито служе феминистичкој антропологији и, уопште, феминистичким објашњењима насиља (Zuckerhut 2011). С тим у вези, у изабраним делима бајалучке књижевнице Тање Ступар Трифуновић<sup>1</sup> однос културе и насиља могао би се разрешити синтагмом „култура насиља”, будући да ауторка, уводећи полну и родну перспективу, показује да је насиље према женама и онима којима се женскост приписује<sup>2</sup> темељни чинилац културе, упућујући и на механизме његовог сакривања и легитимације.

С друге стране, сама феминистичка антропологија је од својих академских почетака у првој половини 70-их година прошлог века артикулисала својеврсну антропологију насиља. Антропологија жене – како се у почетку звала (Lewin 2006, 2) – била је, у складу с критиком андроцентризма у науци (Lewin 2006, 9), заинтересована да подстакне истраживање живота жена, питајући се о томе шта узрокује женску подређеност и да ли је она универзална, тј. присутна у свим друштвима (Lewin 2006, 9–11). С тим у вези, овде нам може користити теза антропологије жене о подели рада по полу као друштвено произведеној (Rubin 2003: 110), тј. њена

1 Поводом књижевности Тање Ступар Трифуновић често се говори о њеним феминистичким позицијама и феминистичким мотивима. О њој би се могло говорити као о феминистичкој књижевности, нарочито уколико се сложимо с (нешто широм) дефиницијом Рите Фелски према којој феминистичка књижевност „обухвата све оне текстове који показују критичку свест о подређеном положају жене и роду као проблематичној категорији“ (Felski 1989, 14; превела А. П.). То је књижевност која, како сугерише Фелски, преиспитује постојећи темељни образац мушко-женских односа и вредности друштва којим управљају мушкарци (Felski 1989, 14–15).

2 Положај жене и особине које се уз њу вежу су у хијерархији родне опозиције депривилеговани. С једне стране, маскулинитет се, као „скуп друштвено произведених очекивања поводом начина на који мушкарци и дечаки треба да се понашају, изгледају, доживљавају и изражавају емоције“ (Reidy *et al.* 2022, 125; превела А. П.), везује за ауторитативност и доминацију, имуност на физички и психички бол (Reidy *et al.* 2022, 126), итд. Женскост је, с друге стране, такође производ друштвених очекивања, с тим што се ова очекивања односе на супротне особине. С тим у вези, често ће свако ко је, без обзира на пол, перципиран као немоћан, пасиван, маргинализован итд. бити феминизован.

позната елаборација дихотомије јавно-приватно (Lewin 2006: 10). Чињеница да је у већини познатих друштава јавна улога припадала мушкарцу, а жени приватни, првенствено мајчински задаци (Rosaldo 1974, 23; Reiter 1975, 280) сматрала се важним чиниоцем женске подређености (Rosaldo 1974, 41–42; Reiter 280–282). Другим речима, далекосежне последице оваквог положаја жене и мушкарца на странама поменуте дихотомије суштински су подразумевале осујећивање женског суделовања у моћи (Reiter 1975, 282; Papić i Sklevicky 2003, 24–27). Из те перспективе (патријархална) култура се може сагледати као скуп стечених вредности, веровања, образаца понашања итд., формираних под утицајем мушкараца као носилаца положаја и структура моћи. Саша Недељковић издваја управо појам моћи као кључан за анализу насиља које култура производи (Nedeljković 2011, 45): моћ се, другим речима, јавља као основна претпоставка насиља. Саму чињеницу да се жене одржавају у статусу немоћи Бурдје је сматрао тзв. симболичким насиљем. Пошто обухвата натурализацију и интернализацију (Burdje 2001, 51) пракси искључивања жена из структура моћи с циљем да се те праксе очувају,<sup>3</sup> симболично насиље је „изван сваке физичке принуде” (Burdje 2001, 55), „благо и, често, невидљиво” (Burdje 2001, 52; подвукла А. П.). Фројд говори о убиству оца као насилном чину којим објашњава настанак културе (Nedeljković 2011, 182–187), *не уочавајући* убиство мајке, сугерисаће Лис Иригаре (Irigaray 1993: 11). Симболично насиље над женама у изабраној поезији и два романа Тање Ступар Трифуновић уобличено је управо кроз идеју о матрициду, дочараном мотивима пресецања пупчане врпце и женске телесне и психичке ране, те сликом трауматичног порођаја. Симболички матрицид схвата се као искључивање жене и мајке из друштвене моћи и културних процеса, што се манифестује у њеној ћутњи и пасивности, наметнутим јој вербалним ограничењима, немогућности да комуницира о својим емоцијама јер наилази на неразумевање, затворености у сферу приватног (тако су у роману *Сашови у мајчиној соби* кућа, окућница (башта) и соба повлашћено женски простори), те немогућности да успостави генеалошке и љубавне везе с другим женама.

У роману *Сашови у мајчиној соби* приватни домен мајчинских активности нарочито је контрастиран јавном деловању мушкарца у рату. Као најексплицитнија манифестација насиља, рат је, заједно с појмом нације и начинима на које нација злоупотребљава женско тело (Lewin 2006, 23), у антропологији тек под феминистичким утицајем био подвргнут родно сензибилисаном анализи. На основу доступних етнографских записа о

3 Бурдје објашњава да, на пример, „подређени“ често прихватају категорије које су „изграђене са становишта оних који владају владајућим односима“ (Burdje 2001, 51; подвукла А. П.) као сопствене, *унућрашње* вредности, доприносећи тако томе да оне изгледају као *иприродне*, што пак онемогућава њихову критику и конзервира актуелно стање. Често ће се, услед овога, десити да жене перпетуирају омаловажавајуће представе о женама (Burdje 2001, 51).

улози мушкараца и жена у ратним околностима, утврђује се да је – мада је документовано да жене могу бити способне за војничку борбу (Ferguson 2021, 118) – рат уско повезан с маскулинитетом у његовим разноликим манифестацијама (Ferguson 2021, 116). Друге студије, оперишући и неким другим појмовима, у везу доводе тзв. хегемонијски маскулинитет<sup>4</sup> државе и њену стратешку културу, тј. сет уверења и концепата деловања који утичу на одлуке о томе како и када се ступа у конфликт с другим државама (Sjoberg 2013, 146). Ову културу непосредно конституише (и њоме је, истовремено, конституисана) веза између родно (маскулино) одређеног национализма и милитаризма (Sjoberg 2013, 147). На том трагу, у делу Тање Ступар Трифуновић рат је оно што припада „свету очева”. Од важности је чињеница да се ауторка притом осврће на југословенске ратове 90-их, који су у процесу репатријархализације друштва некадашње државе оснажили родне улоге и стереотипе. Феминистичке анализе указују на обресе хегемонијског маскулинитета који се нашао у темељу ратова 90-их година: то је „ратнички маскулинитет” при коме мушкарац заузима милитантну улогу заштитника традиције, породице и нације (Parić 2012, 299). Жене су, с друге стране, невидљиве осим у улози мајки и са задатком репродукције нације (Parić 2012, 298–299). Тања Ступар Трифуновић указује на то да је ова заоставштина југословенских ратова још увек жива, те да хегемонијски маскулинитет генерише насиље према онима које собом не обухвата. У том контексту, ауторка ће, у роману *Ошћкако сам куйила лабуда*, говорити и о хомосексуалности.

Овај роман се најнепосредније дотиче теме насиља, у ширем замаху је захвата и у структуралном смислу привилегује. Облици насиља којима се роман додатно бави односе се на породично и сексуално насиље, као и аутодеструкцију. Када је о сексуалном насиљу реч, маскулине родне особине препознате су као фактор ризика за почињење овог облика насиља (Reidy *et al.* 2022, 125). С тим у вези, сексуално насиље може бити начин остварења и потврде сопствене „мушкости” (Reidy *et al.* 2022, 126), а реализује се и као ритуал којим се преко женских тела формира посебан тип савезништва међу мушкарцима, што су показала истраживања силовања (Sanday [1990] 2007). Управо је силовање посебан облик сексуалног насиља о којем говори Тања Ступар Трифуновић. На трагу критика социобиолошког становишта о силовању као биолошком и еволутивном императиву (Martin 2003, 377), те критика претпоставки о силоватељу као дегенерисаној и ирационалној особи (Brownmiller 1975, 11, 391), ауторка говори о друштвеним и културним претпоставкама силовања, а фигуру сексуалног напасника првенствено везује за лик прорачунатог и интелигентног Набоковљевог професора Хамберта, те моћног олимпског бога

---

4 Хегемонијски маскулинитет подразумева доминантан облик маскулинитета у оквиру појединачног друштва у одређеном временском тренутку; почивајући на женској подређености, он истовремено маргинализује и све друге начине на које се може бити мушкарацем (Connell [1995] 2005, 77).

Зевса, смештајући сексуално насиље поново у дискурс о неједнакој расподели моћи (в. Brownmiller 1975, 256). Није, притом, случајно што се тема силовања рашчлањава надовезивањем на мит. Идеологични по својој природи, митови – било да говоримо о класичној / религијској митологији или о друштвеним и политичким (националним, родним итд.) дискурсима у које је уткан језик мита (Bošković 2000, 135–137) – могу бити моћно средство прилагођавања појединца постојећем друштвеном систему, чиме се тај систем реafirмише (Bošković 2000, 126–127; Sinclair 1986, 107–109). Будући да, осим тога, (индиректно) „рефлектују” друштвене односе (Sinclair 1986, 109) њиховом се анализом долазило до података о овим односима (Bošković 2000, 122; Sinclair 1986). У том погледу, класични и хришћански мит у изабраним делима, али и књижевност која с њиме комуницира, а на коју се ауторка надовезује, „откривају” да позната култура почива, између осталог, на сексуалном насиљу над женама. Темама које се пак тичу породичног насиља, садомазохизма и порнографије ауторка отвара питања о границама између љубави / секса и насиља и разлозима због којих се те границе замагљују. Садомазохистички сексуални однос, нарочито онај у којем мушкарци узимају доминантну, а жене субмисивну улогу, не може се, испоставља се, увек разлучити од насиља, чак и када постоји вербализована жеља за оваквим односом (Beres and MacDonald 2015, 429). Ако се мазохизам контекстуализује информацијама о социјализацији у култури насиља у којој је дете добија поруку да је вољено онда када је кажњено (Repišti 2010, 91–92), те у којој се хетеронормативни секс перципира као шанса за демонстрацију маскулиних способности (Reidy *et al.* 2022, 126), онда се он може видети – а тако га, по нашој интерпретацији, види ауторка – као својеврсно насиље над собом којим се афирмишу актуелни родни односи. Изложеност облицима родно заснованог насиља нарушава психофизичко здравље жене (в. Nelson 2021, 98), па се помену-та тема о насиљу над собом у делу Тање Ступар Трифуновић наставља и причом о самоубиству као последици депресивних стања јунакиња.

Осим што се могу тумачити постојећим увидима у однос насиља, културе и рода, изабрана дела Тање Ступар Трифуновић могу се, како желимо да предложимо, третирати и као извор додатних и квалитативно другачијих информација које би потенцијално стајале на располагању антропологији. За овакав предлог кључан је став књижевне антропологије према коме књижевност може послужити као извор антрополошким истраживањима (Simić 2005, 558–560). О потенцијалним везама или чак истоветности књижевности и антропологије постоји немали број радова и расправа (Simić 2005, 550–558). Оно што је, међутим, остало да важи као начело књижевне антропологије јесте да је књижевност „и продукт и стваралац културе” (De Angelis 2002, 2) и да се антропологија може њоме користити тако што је посматрати, читати и интерпретирати (De Angelis 2002, 2). Везе феминизма и књижевности такође су одувек биле блиске, а томе сведочи и чињеница да је управо феминистичка антропологија сла-

била границе између етнографског текста и фикције: антрополошкиње су, наиме, често одевале своје увиде у поезију и прозу (Mahmud 2021, 353–354). Антрополошка истраживања књижевности су се у Србији, по нашем сазнању, досада претежно фокусирали на књижевност која тематизује мигрантско искуство.<sup>5</sup> У светлу антропологије миграција читан је, на пример, Давид Албахари (Brujić 2020) или гастарбајтерски роман (Grubišić 2020), а полазило се од идеје да књижевност може рећи нешто ново о овим феноменима (Brujić 2020, 147–148) што се у статистичким анализама (Grubišić 2020, 103) не може видети и што се „не може јасно артикулисати приликом спровођења дубинских теренских интервјуа” (Grubišić 2020, 123). Тако је у неким од ових истраживања акценат стављен на емоције јунака, тј. њихове унутрашње доживљаје одређених културних процеса (Brujić 2020, 147; Grubišić 2020, 103). Готово идентична ствар важи и за проучавање односа патријархалне културе и насиља. Поједина истраживања, наиме, истичу да се антрополошко проучавање насиља до сада исувише фокусирали на физичко насиље (и то на поједине његове облике попут убиства или телесног насртаја) међу мушкарцима (Nelson 2021, 92), на нагло и екстремно насиље, као и на јединствене „провале насиља” (Eller 2007, 221). То је насиље могло бити видљиво, измерено, тј. подесно за употребу квантитативних истраживачких метода (Nelson 2021, 93). Међутим, да би се потпуније разумела природа насиља, нарочито у савременим друштвима, требало би проучавати и друге његове облике, попут структуралног (Galtung 1969), емотивног, те финансијског насиља које често погађа жене и друге, тзв. рањиве групе (Nelson 2021, 93, 97–99; Eller 2007, 221). Управо женска књижевност, а међу њом и дела Тање Ступар Трифуновић која ћемо у овом раду читати, може пружити информације о свим нијансама душевног стања жене, психолошког, структуралног и симболичког, али и сексуалног насиља као посебног облика физичког насиља коме је жена изложена. Стога ће овај рад покушати да дочара поменуте нијансе, предлажући их као могући допринос разумевању културе насиља (над женама) и у локалном и у ширем контексту.

## Симболички матрицид и рат

Иако знатно критична према њој, француска теоретичарка Лис Иригаре следила је психоаналитичку теорију Жака Лакана у премиси да се субјективност формира уласком у језик, те је свој академски рад, између осталог, посветила покушају да објасни на које начине су жене искључене из језика и културе (услед чега им је потребан сопствени лингвистички

5 Читав број часописа *Етноантрополошки проблеми* (2020, књ. 15, бр. 1) био је посвећен теми миграција и књижевности. В. <https://eap-iea.org/index.php/eap/issue/view/6>.

систем).<sup>6</sup> У том погледу за наш рад је значајан њен есеј „Тело уз тело с мајком” (наслов превела А. П.) јер у њему Иригаре обликује – кроз експлицитну полемику с Фројдвом идејом о првобитном оцеубиству – идеју о матрициду као насилном потискивању жене из културе. У овом контексту, она најпре нуди феминистичко читање Есхилове *Орестиде*, осликавајући напред речену перцепцију мита као механизма одржања друштвеног реда. Иригаре истиче да је Клитемнестрина љутња због дугогодишњег Агамемноновог одсуства, а потом и повратка с љубавницом, као и због претходног жртвовања Ифигеније, пресудно мотивисала њену одлуку да оконча живот свог мужа (Irigaray 1993, 11). Убивши потом Клитемнестру, њен син Орест, према Иригаре, заправо спречава да женски претећи, агресивни импулс разори друштвени ред. Уз помоћ Аполона и Атене, ћерке рођене из очеве главе, он успева да поврати ред у полису и да потврди власт оца (Irigaray 1993, 12). Овакав наратив, који дискредитује осећања и искуства жене, опстаје, према Иригаре, и у оквирима модерних дискурса као што је психоаналитички, који привилегује оца и „забрањује” мајку (Irigaray 1993, 14). Психоаналитичка тумачења процеса одрастања и развоја појединца, тј., пре свега, мушкарца, подразумевају управо удаљавање од мајке и окретање оцу:

„Мада су се у психоанализи развила тумачења процеса како људи улазе у подручје језика, као и процеса одвајања детета од мајке, проблем је у томе што се подразумевало да је то дете син. Син треба да се одвоји од мајке посредством интервенције језика или Имена-Оца. [...] Ћерка, међутим, нема на располагању средства која би јој помогла у овом одвајању, зато њен однос према симболном није развијен”. (Ђурић 2009, 98)

Према Лакановој теорији субјективности, за формирање субјекта неопходан је, дакле, симболички поредак који функционише као својеврсни лингвистички регистар у којем се пак све значење производи посредством фалуса као главног означитеља (Moog 1994, 145; Rubin 2003, 123–126). Симболички поредак је стога фалоцентричан, мушки и „очев”, а мајка је у њему мрачни континент (Irigaray 1993, 10), потиснута и табуисана. Одвајање од мајке Иригаре представља чином пресецања пупчане врпце (Irigaray 1993, 14), те раном која за овим пресецањем остаје (Irigaray 1993,

---

6 Антропологија се у разматрању културе сусреће и преплиће са психоанализом. Лаканова теорија била је важна антропологији управо због везивања субјективности уз социолингвистичку сферу, чиме је омогућила да се антропологија „удаљи од есенцијалистичких и фиксних погледа на природу личности и сопства” уједно откривши „огroman потенцијал који за истраживање ових [психоаналитичких, А. П.] проблема нуде кроскултурални подаци” (Moog 1994, 148; превела А. П.). Ипак, Хенријета Мур истиче да Лаканова теорија исувише апстрахује субјект и да језик посматра као систем означавања не говорећи о друштвеним дискурсима, институцијама, праксама и локалним односима моћи (Moog 1994, 147). Задатак антропологије је да психоанализу доведе до реченог, те да је коригује, предлажући теорију о субјективности која узима у обзир друштвене дискурсе и дискурзивне праксе (Moog 1994, 148).

16). На место пупчане врпце долази фалус, који од мајке присваја моћ да рађа и храни, те да у целини организује свет (Irigaray 1993, 14). У контексту разматрања дихотомије јавно-приватно и неједнаке расподеле моћи, тј. концептуализације симболичког насиља, те тумачења везе културе и матрицида које нуди Иригаре могло би се протумачити оно што препознајемо као идеју о симболичком матрициду у делу Тање Ступар Трифуновић, под којом се суштински подразумева немоћ и неагенсност жене у интерперсоналним односима и ширим друштвеним процесима. Анализу представља којим се симболички матрицид манифестује и конкретизује у изабраним делима започињемо песмом Тање Ступар Трифуновић која акценује мотиве пресецања пупчане врпце и женске ране, истоветне онима које помиње Иригаре:

„Моја глава и моје срце и моја пичка су *рана*  
постоје непристојне ријечи, али оне нису непристојне као  
*кад њресијечеш њуичану врцу* извадиш свој курац из моје утробе и одеш  
[...]

Мама кад је љута каже требала сам те абортирати  
ја је разумијем док у утроби љуљушкам нерођеног Исуса не желим  
да га родим не желим

да паги да га боли да га распну да сав буде рана  
*јер је ово свијет у којем се убија одриче и оставља*  
у којем умотана у бол ходам и гледам  
све ће бити лакше кад заборавим

*на њуичану врцу*

и нашу цркву саграђену на твојим длановима Петре” (Stupar Trifunović 2010, 26; подвукла А. П.)

У песми је остварена јасна алузија на Богородицу, с којом се женски песнички субјекат идентификује. Мајка се буни против пресецања врпце, тј. рођења сопственог детета зато што га оставља свету „у којем се убија одриче и оставља”, лишеном свог активног присуства. Њена емотивна и физичка рана последица је културе насиља која чини да се осећа невидљиво и напуштено („[...] и одеш...”), скрхано, маргинализовано и пасивно („умотана у бол ходам и гледам”), онемогућивши њену интервенцију у свет, као и у живот сопствене деце. Показујући да, осим што изазива бол, такво стање изазива и бес који нагна на кајање и окупне речи за које се овде тражи разумевање („требала сам те абортирати / ја је разумијем...”), ауторка показује комплексности, противречности и чак потенцијалну субверзивност овакве представе о мајчинству, супротстављајући је мистификованом култу чисте и безазлене богородичине љубави која жену утврђује у подређености, не представљајући претњу за друштвене односе (Sinclair 1986, 111). Полемишући притом с одређеним естетским представама о (не)прихватљивим појавама у уметности, ауторка врло јасно понтира о томе да су стилске склоности у погледу употребе непристојних речи безазлена појава спрам свеprisутног насиља. Истовремено, употре-

бом „непристојних речи” женски песнички субјекат провоцира и изазива, сугеришући постојање језичких и изражајних граница које су, у склопу представе о „лепом васпитању” и њиме имплициране субмисивности, наметнуте, пре свега, женама. Песма се завршава очајничким поуздањем у олакшање које доноси заборав, али би се крај, с друге стране, могао тумачити и као болна и иронична констатација пракси заборављања и брисања траума, којима се омогућује неометано одвијање и умножавање насиља. Богородичина страна јеванђеоске приче пак добија значајно место и у роману *Сайлови у мајчиној соби*. Богородичина мајчинска персону је у овом роману ресемантизована утолико што новозаветна мајка престаје бити идеал према коме жене треба да се самеравају, а који им је у коначници ипак недостижан, и постаје с њима једнака по болу који патријархална култура не препознаје или не разуме, а који мајке осећају због губитка деце у свету који је тако темељно обележен насиљем:

„Мушкарци воле романџизовајти ње очи које њогсјећају на оне Богородичине. Пуне сјетне, шуће и неосвојиве њојлине [...]. Они не разумију. Њеној живој сина су разайели у њој. Њену љубав. То је усуд жене”. (Stupar Trifunović 2020, 86; подвукла Т. С. Т.)

На почетку песме „Реинтерпретација првог гријеха” такође се говори о порођају и одвајању од мајке:

„Погледај мајка намјешта креветац и њежно љуља твоје срце  
али ти још не знаш да си то ти  
тек послије  
када се одмакне  
када устукне  
вриснућеш јако и пробудити се обливен ужасом  
[...]  
и које прича о теби као бићу одвојеном од свих руку и ствари  
и док са њих скидаш кожу ѡражећи мајчин мирис и мојућности  
да се завучеш у њедра самој ѡчешка  
кулисе падају пред тобом  
голо дрво и плодови  
чворови кољена  
и усамљености коже” (Stupar Trifunović 2018, 96; подвукла А. П.)

Уместо везе с мајком, која је овде названа „самим почетком”, дете трауматичним порођајем улази у свет усамљености, отуђености и ужаса. У наведеним се песмама имплицитно проблематизује поменута идеја о одрастању као процесу уласка у културни поредак који потискује мајку, а тај је процес нарочито проблематичан за девојчице (Ђурић 2009, 98). Стога ће јунакиње оба романа Тање Ступар Трифуновић покушати да прекину нит симболичког матрицида накнадним успостављањем континуитета с мајчинским од кога су отргнуте, постављањем питања о мајци и показивањем разумевања за њу, чиме ће је унеколико учинити видљивом. У

роману *Ой како сам куйила лабуда* повратак женском и мајчинском отпочиње захваљујући контакту с другом женом, младом студенткињом с којом библиотекарка започиње љубавни однос. За нараторку романа *Сашови у мајчиној соби* пак враћање мајци започело је рођењем ћерке: „Прије, свијет је био мушко дјело. [...] С тобом [с ћерком] су стигла питања. О мајци, о теби, о мени, о том женском што је протицало неименовано и непримјетно” (Stupar Trifunović 2020, 49).

Имплицитно критикујући хришћанску представу о Богу и Оцу као творцу света и живота и надовезујући се тиме поново на дискурс о симболичкој (не)моћи, нараторка у роману *Сашови у мајчиној соби* подсећа да је стваралачка моћ, у ствари, најуже повезана с мајком и њеном могућношћу стварања рађањем: „Свијет је женско масло. Носе га у трбуху. [...] Живот је надахнуће тајно даровано жени” (Stupar Trifunović 2020, 76–77). С тим у вези, у песми „Жене” помињани мотив ране јавља се у нешто другачијем контексту: рана имплицира могућност да се потенцијална смрт преобрази у живот и умањена је смехом и снагом преживљавања обичних непознатих жена (Stupar Trifunović 2018, 70–71).<sup>7</sup> У овим делима се, међутим, мада ауторка спретно повлачи биолошке паралеле, не мисли на пуку биолошку способност рађања, која некада бива експлоатисана и у коначници производи кајање („требала сам те абортирати”). Рађање подразумева слободу, могућност самоизражавања и остварења креативних потенцијала, што је начин да се запоседне „мајчинско”, тј. сопствено стваралачко тело. Будући да су јој ове могућности ускраћене, мајка је у роману *Сашови у мајчиној соби* „упорна у својим узмицањима и шутњама” (Stupar Trifunović 2020, 21). Она се удаљава од ћерке и повлачи из сопственог брака усмеривши сву своју креативну енергију на одржавање баште (Stupar Trifunović 2020, 21). Њена стопљеност са сфером приватног потцртава се и сликом уграђивања њених делова тела у кућу: „Да њобјејне из себе, из њијела, из куће у коју осјећам како се уирађују моје ноје и моје руке и мој тлас и моје труги [...], јер моје све бљеће лице њостјаје дијелом бијелих зидова” (Stupar Trifunović 2020, 21; подвукла Т. С.Т.). Песма „Кућа” пак доноси још радикалнију слику: жена је у потпуности деперсонализована и објектификована, па се уместо ње оглашава сама кућа, сугеришући безизлазност своје ситуације: „зато сам увијек хтјела искочити из себе [...] / ја сам кућа / куће нико ништа не пита” (Stupar Trifunović 2010, 20). Није, дакле, случајно што нараторка у *Сашовима у мајчиној соби* говори о кући у којој је одрасла као о *мајчиној* (Stupar Trifunović 2010, 25), док се самим насловом романа инсистира на *мајчиној соби* као простору у коме је врхунац достигала мајчина дистанцираност од света и сопствене породице, те препуштеност сопственим мислима, синхронизованим с

7 Мотив женске ране јавља се и на другим местима у делу Тање Ступар Трифуновић. На пример, Ана у роману *Сашови у мајчиној соби* закључује: „Процијеп је рана, процијеп је жена” (Stupar Trifunović 2020, 43).

претећим откуцавањем сатова. *Мајчиној соби* као простору осамљености и бола у роману *Ойкакo сам куйила лабуда* супротставља се пак идеја о *сойсџивеној соби* (Stupar Trifunović 2019a, 80; Vulf 2003). Након што напусти мужа и њихов заједнички животни простор, библиотекарка у овом роману проналази сопствени стан који представља простор слободе изван деловања патријархалних закона.

\* \* \*

Позиција мајке се у роману *Сайшови у мајчиној соби* преиспитује и у оквирима представе о рату као изразу „очеве” културе насиља:

„Одговарало нам је да се предамо заводљивом осјећају да је свијет сигурно и топло мјесто *као мајчина уйроба*. Очеви су били далеко са својим љутњама, савјетима и потребом да граде свијет у чврстим и стабилним формама. [...] Он је требао постати очеви некад и негдје. Нисам могла гледати како води узалудне *райшове* и осваја земље туђих фантазија, како губи снагу и доброту и посустаје уоквирен у слику сопственог *оца*” (Stupar Trifunović 2020, 42; подвукла А. П.).

Везу с мајком прекинуло је насиље у виду пресецања пупчане врпце и то се насиље наставља у облику рата, онемогућивши да се свет доживи на другачији начин, наиме: као сигурно место које налачи мајчиној утроби. Осветљујући женску страну рата, нараторка романа *Сайшови у мајчиној соби* говори о својим преткињама и женама у месту у које се, боравећи у мајчиној кући, привремено настанила, наглашавајући њихов бол због деце настрадале у рату:

„Никог није брига ко су те жене, битни су били синови и војске које су служили, једнако гинући у свакој и остављајући их да, умотане у црно, вену по најтужнијим селима на свијету...” (Stupar Trifunović 2020, 50)

Осим што одваја дете од мајке, рат удаљава, специфично, ћерку од мајке и жену од жене. Библиотекарка у роману *Ойкакo сам куйила лабуда* сања како је изгубила ћерку управо у рату (Stupar Trifunović 2019a, 37). У песми „Неко је бацио камен” је, затим, описана судбина ћерке која одлучује да се не одваја од мајке и да рат преспава у њеној утроби. Међутим, до одвајања ипак долази непосредно после рата, али још увек у „погрешно вријеме” које је мирисало „на туђе смрти” (Stupar Trifunović 2018, 41). Ратне околности, сиромаштво, глад и хладноћа урезали су се у подсвест девојчице тако да у њеним сновима „никад не престају ратови” (Stupar Trifunović 2018, 42), те обликовали неповерење према људској топлини и доживљај љубави неодвојив од осећања неугодности и хладноће (Stupar Trifunović 2018, 42). Нараторка романа *Сайшови у мајчиној соби* указује и на везу између рата и недостатка трагова о женским родословима:

„Жене у нашој породици постоје још једну генерацију прије моје бабе, односно твоје прабабе, даље не постоји ништа. Ратови, глад, ратови, тама, биједа [...], нема крштеница, нема папира који свједоче о њима. [...] Нема прича о њима.” (Stupar Trifunović 2020, 49)

Иако свесна да преткиње постоје, тј. да су постојале, али да о њима нема трагова, нараторка констатује:

„Ми смо жене без родослова, од нас и пси имају дужу листу предака. Немој да се стидиш због тога. Ми у ходу порађамо саме себе, између двије запаљене куће и два изгубљена огњишта. [...] Ми смо великим маказама преседеле пупчану врпцу и породиле саме себе, упамти то” (Stupar Trifunović 2020, 50)

Мотив пупчане врпце се овде јавља као израз дисконтинуитета, изостанка повезаности са женским о којем „не постоји прича” ни у породици ни у култури. Пресецање врпце је, међутим, и самосакаћење којим се раскида с болном прошлошћу и тиме подноси жртва због могућности изградње новог живота (Stupar Trifunović 2020, 50). Оно је, истовремено, и израз својеврсног достојанства и моћи коју је опстанак упркос ратним разарањима донео. У вези с ратним околностима у делу Тање Ступар Трифуновић, те с фигуром мајке која се јавља као својеврсни контраст деструктивности „очеве” културе, индикативна је напомена Меријен Херш – она, наиме, наглашава да није изненађујуће да су се теорије о разликама између закона мајке и закона оца, те о потреби повратка мајци, појавиле у време појачаних претњи од рата и нуклеарне катастрофе, и у Европи и у Сједињеним Државама (Hirsch 1989, 135).

Насиље, међутим, не престаје с ратом: „Можда сам хтјела повјеровати да је престало с ратом. Али није. Тада је само почео да расте један нови насилни свијет. [...] Свијет који зна да *јачи њлачи*” (Stupar Trifunović 2019a, 62; подвукла Т. С. Т.). До ових закључака долази библиотекарка у роману *Ой како сам куйила лабуда* након што је примила вест о младићу претученом због хомосексуалности. Њену љубавницу, младу студенткињу, вест је у највећој мери потресла: „Говориш ми како појма немам у каквом насилном свијету живимо. Све ће нас побити. Фашисти. [...] И моја мајка је фашиста и она би ме убила да зна да спавам с тобом” (Stupar Trifunović 2020, 62). Рат који библиотекарка помиње зацело се односи на један у низу југословенских ратова 90-их. На то упућује и специфичан помен Босне – студенткиња, наиме, сазнаје да је Босна међу странцима на гласу као место у којем се „ми само убијамо” (Stupar Trifunović 2019a, 90), додајући да то „и није далеко од истине” (Stupar Trifunović 2019a, 90). Тања Ступар Трифуновић је, у једном интервјуу, експлицитно истакла да су ратови 90-их део њеног искуства, те подсетник да је „рат највећи женски непријатељ” (Stupar Trifunović 2019b). У том интервјуу она говори и о *Најуљској шејралоиџи* Елене Феранте, истичући како јој је у књигама италијанске ауторке била занимљива позиција жене у патријархалном друштву, али

и чињеница да је то друштво послератно: „И то је друштво гдје фашизам није побијеђен него потиснут у метафоричне подруме, у које упадају лутке неопрезним дјевојчицама” (Stupar Trifunović 2019b). Готово исте речи би се, судећи по роману *Оћкако сам куйила лабуда*, могле употребити за тзв. послератно друштво у државама некадашње Југославије. Ратовима подстакнута репатријархализација, као и култура елиминисања и искључивања Другог пресудно су обликовали ово друштво (Parić 2012, 296–298, 341). Тип маскулинитета који је одредио ток и природу ових ратова, утемељен на слици ратника-заштитника нације, хетеросексуалног брака и традиционалне позиције жене, стога се, опстајући у послератном друштву, агресивно противи хомосексуалности. Овакав маскулинитет, како се види из напомене јунакиње о хомофобним ставовима њене мајке, могу присвојити и жене.

## Порозне границе

Роман *Оћкако сам куйила лабуда* нарочито упућује на проблем породичног насиља као дела културе насиља, на деликатан начин преиспитујући притом комплексан процес формирања женске сексуалности у патријархалној култури. Породично насиље у поменутом роману подразумева пре свега физички аспект кажњавања деце. Неименована библиотекарка, главна јунакиња романа, с тим у вези истиче: „Одрасла сам у таквој култури гдје су дјецу тукли. Мајка редовно. А и отац” (Stupar Trifunović 2019a, 27). Одсутни отац и емотивно нестабилна, незадовољна и усамљена мајка стварали су напету породичну психолошку динамику од које је библиотекарка желела да побегне (Stupar Trifunović 2019a, 94). Библиотекаркина љубавница, млада студенткиња, с друге стране, долази из „дисфункционалне породице” (Stupar Trifunović 2019a, 44), како је то на њеном лекарском налазу назначено. Она преноси да ју је мајка редовно тукла „да буде[м] нормална. Тако је говорила” (Stupar Trifunović 2019a, 86). Мајка младе јунакиње и сама је пропатила будући одбачена од породице када је затруднела не завршивши студије. Због тога је студенткиња, и поред своје оптимистичке вере у могућност позитивне интервенције у свакодневицу, свесна суровости у свету:

„Са гнушањем си одбацивала моја квазирелигиозна тумачења свијета јер какав Бог аматер би створио све ово [...], ову проклету гдје матер само што ти нису каменовали када се једног дана вратила кући без дипломе и са великим стомаком”. (Stupar Trifunović 2019a, 7)

У погледу изостанка школовања због трудноће поклапају се судбине мајки двеју јунакиња: библиотекаркина мајка је, наиме, такође затруднела, што је, како је сама истицала, стало на пут њеном образовању (Stupar Trifunović 2019a, 93). У условима у којима патријархална средина регу-

лише (обичајно или законски) околности постајања мајком мајчинство постаје препрека на путу остваривања женских креативних и образових потенцијала. Због немогућности да себе осмисле изван институције материнства (Rich 1976), жене постају незадовољне и насилне према себи и сопственој деци, правдајући се, у овом случају, љубављу и бригом:

„Она лаже. Викала је твоја мајка за тобом. Глуми жртву. Само сам о њој бринула. Сигурно је ирљала хаљине и била безобразна. Та је на све иљунула, на све ишло сам за њу урадила”. (Stupar Trifunović 2019a, 61; подвукла Т. С. Т.)

Уско скопчано с породичним насиљем јесте и сексуално насиље, које се у роману *Ошћак сам куйила лабуда* уводи кроз епизоде које се тичу младе студенткиње. Студенткиња, наиме, започиње садомазохистички однос са својим колегом, истичући да је у питању игра и израз ослобођености од сексуалних предрасуда: „Причала си ми како те млади глумац везује и дави” (Stupar Trifunović 2019a, 57). Исте еротске сценарије студенткиња жели да оствари и у односу с библиотекарком: „Нисам била добра. Казни ме. Варала сам те. Нисам била добра дјевојчица” (Stupar Trifunović 2019a, 85). Ове епизоде сугестивне су у погледу отварања питања о граници која дели насиље од сексуалних пракси које, између осталог, укључују наносење бола. Реч је, прецизније, о еротским праксама које укључују везивање и дисциплину (енгл. *bondage / discipline*), доминацију и субмисивност (енгл. *dominance / submission*) и садомазохизам (енгл. *sadomasochism*) (надаље: БДСМ). Истраживања отворена да саслушају, уваже и анализирају искуства жена које уживају у поменутих праксама, отворена да преиспитају могућност да те праксе буду субверзивне спрам хетеросексуалне парадигме (Beres and MacDonald 2015, 419), ипак истичу да се ради о клизавом терену, поготово када су у питању хетеросексуалне жене које у БДСМ односу заузимају субмисивну позицију:

„У томе лежи потешкоћа у вези са снажним фокусом на појам пристанка у оквиру БДСМ-а. Приступ сексу који се своди на све је дозвољено докле год је особа дала иприсјанак игнорише друштвене структуре које привилегују одређене позиције и групе. Претпоставља се да је сваки избор слободан и не препознаје се начин на који су сви избори омеђени друштвеним структурама и дискурсима који обликују понашање у друштву”. (Beres and MacDonald 2015, 429; подвукле ауторке; превела А. П.)

С тим у вези, у роману се претходна насилна искуства повезују с избором одређене сексуалне праксе. Наиме, податак о насиљу које је мајка младе студенткиње правдала бригом добија на значају уколико се доведе у везу са својеврсним „мазохистичким животним ставом” (Repišti 2010, 91) јунакиње. Овакав став, из кога произилази и еротски мазохизам студенткиње може се, дакле, тумачити као резултат генерализације стеченог уверења да је насиље скопчано с љубављу (Repišti 2010, 92). Конкретно

опхођење мајке према ћерки у анализираном роману, које, дакле, подразумева кажњавање зарад „нормалности” родног формирања, део је – како сугерише Гејл Рубин супротстављајући се психоаналитичким биолошким рационализацијама мазохизма – шире социјализације током које жене стичу уверење да ће у култури бити прихваћене и процењене „нормалним” онда када прихвате и репродукују симболичко насиље над собом (Rubin 2003, 130–131). Библиотекарка јасно препознаје овакве претпоставке понашања младе јунакиње: „Нешто у твојим очима било је страшно. Нешто што жели казну више од награде. Мрзила сам свијет који је оставио то у твојим очима” (Stupar Trifunović 2019a, 85). Ради се, дакле, о насилном свету, који трауматично утиче на студенткињу убедивши је да заслужује казну: „Осјећам се кривом. Увијек. Због свега. [...] Лакше ми је кад ме неко казни” (Stupar Trifunović 2019a, 85–86). Вероватно имајући на уму сазнања о студенткињи, библиотекарка размишља о неодређеној девојчици, која заправо представља све девојчице, и њеној изложености окрутним играма и злостављању још у детињству (Stupar Trifunović 2019a, 59). Патријархални захтеви спрам очувања чистоте и невиности под претњом стигматизације уколико им се жена не покори, али, с друге стране, и колизија између права на безбрижно детињство и насиља које то право нарушава симболички се сажимају у сугестивној слици упрљане беле хаљине (Stupar Trifunović 2019a, 60). Епизодом се сугеришу нормализација, релативизација, а можда чак и романтизација злостављања девојчица и деце. Одрасле жене чије је детињство обележено таквим искуствима спремне су да и саме релативизују и трпе физичко кажњавање и сексуално злостављање: „Није ме силовао. Само ми је упрљао хаљину. Није ме тукао глумац, само се играо са мном. Неки људи другачије постижу узбуђење. Што му не бих мало удовољила?” (Stupar Trifunović 2019a, 60). Насилне праксе се, и у овом случају, називају љубављу: „Он ми је последије рекао да ником не кажем ништа. И да је то љубав” (Stupar Trifunović 2019a, 60). Када је реч о садомазохистичком односу студенткиње с глумцем, она сама признаје да јој се глумчево понашање није допало (Stupar Trifunović 2019a, 57), а библиотекарка демаскира глумчеву позицију у том односу, истичући: „Свијет је препун јадних дркација који мањак жеље надомјештају насиљем. Немој да будеш жртва. Не треба то да те пали” (Stupar Trifunović 2019a, 58). Када студенткиња покуша да је приволи на сексуални однос заводећи је притом својим нагим телом, библиотекарка јој поручује: „Сусретни се са тим твојим сукобима ума, срца и патријархалног одгоја у костима. Нисам твој мушкарац који узима и оставља. Али ти машташ да јесам. Одупри се томе” (Stupar Trifunović 2019a, 57). Хетеросексуална патријархална фантазија о мушкарацу који „узима и оставља” јесте фантазија која детерминише сексуалне жеље и сексуално понашање збуњене младе жене, образоване, интелигентне и критичне спрам друштвених неправди, репресивних аспеката брака, религије и медија, а

опет онеспособљене да у личном животу направи разлику између насиља и љубави, те да не делује себи на штету. Другим речима, таква врста сексуалног понашања својеврсно је самопотчињавање које ни на који начин не противречи патријархалној култури.

Проницљивим испитивањем порозних граница између љубави, насиља и секса, указује се, дакле, на комплексност обликовања женске, али и мушке сексуалности у култури. Насиље, перверзија и грубост схватају се некада као замена за љубав и, како истиче библиотекарка, пречица до задовољства и слободе (Stupar Trfiunović 2019a, 58). С тим у вези, индикативно је што се у роману накратко помиње и порнографија (Stupar Trfiunović 2019a, 21): студенткиња, наиме, пушта порно-филм који приказује груб сексуални контакт двеју жена, због чега библиотекарка у први мах негодује. Прихватљивост хомосексуалности у оквирима порнографије стоји насупрот њеној прогнаности из стварног живота – у роману, као што је већ речено, јунакиње добијају вест о младићу претученом због хомосексуалности, а студенткиња се боји хомофобне реакције своје мајке. Хомосексуалност је, дакле, допуштена само онда када је фетишизована, и мада овде порнографију конзумира млада и збуњена јунакиња, фетишизоване представе лезбејског односа намењене су, у ствари, мушкарцима, као што су и потекле из патријархалног имагинирања женске сексуалности:

„У порнографији, жене се сексају једино да би узбудиле мушкарца и угодиле му. [...] Стварну лезбијку, ону која одржава сексуалне односе са женама без назнака о мушкарцима или пенису, порнографи доживљавају као неумољива непријатеља”. (Dworkin 2002, 287)

Сексуална грубост коју у личним односима тражи или којој се препушта млада јунакиња такође је, дакле, у вези са садржајима које конзумира и који нормализују представу о сексуалном односу као о суштински насилном чину.

Проблем сексуалности и сексуалног насиља отварају и вишеструке натукнице јунакиња о *Лолити* Владимира Набокова. Набоковљев роман је мноштво пута читан и интерпретиран из феминистичке перспективе. Неке ауторке покушале су да *Лолиту* „поново напишу” уважавајући перспективу и глас саме девојчице и потцртавајући да је реч о жртви сексуалног злостављања (Meek 2017, 154–157). С тим у вези, роману се замерало привилеговање Хамбертовог гласа и алегоризовање жене (Kauffman 1992, 64–65). Друга се пак истраживања супротстављају изједначавању читавог романа с Хамбертовом перспективом (Goldman 2004). С тим у вези, истиче се да је, у оквирима романа, једино Хамберт онај који жену митологизује, представљајући Лолиту као еденску грешницу, Еву и заводницу, тј. приписујући њеној сексуалности девијантску димензију како би оправдао сексуално насиље (Goldman 2004, 87–89). У роману, међутим, постоје јасне назнаке о природности и нормалности Лолитиног сексуалног развоја (Goldman 2004, 88–89), као и назнаке њене потресености и трауме

због злостављања (Goldman 2004, 96). Роман у целини, према томе, демитологизује жену и њену сексуалност изводећи је из оквира ерудитне хришћанске и патријархалне имагинације професора Хамберта, због чега поједини интерпретатори сматрају да роман заузима чак феминистичку перспективу (Goldman 2004, 103; Meek 2017, 160). Хамбертовим присуством се у роману *Оћкако сам куйила лабуда* суптилно пориче теза о напаснику као неурачунљивој и дегенерисаној особи. Осим тога, Хамберт није једнострано представљен као „обичан педофил” (Stupar Trifunović 2019a, 26); он је, напротив, и својеврсна фантазија: „њежан, допадљив и пун свих тих дивних знања” (Stupar Trifunović 2019a, 26). Библиотекарка га повезује са својим мужем, с којим је отпочела љубавни однос још док је била млада студенткиња књижевности, а он њен, тада ожењени, професор. Професор се јавља као симбол мушког научног, интелектуалног и сексуалног ауторитета (Stupar Trifunović 2019a, 31), као израз женске фантазије, обликоване хетеросексуалном социјализацијом, о мушкарцу „који узима и оставља”, као сигурна лука у коју се склањају девојке изложене родитељској агресији. Та фантазија се, међутим, распршила, и библиотекарка живи у несрећном браку, који напоследку напушта. У оном смислу у коме се Хамберт јавља и као фигура која „прекине наше нити са дјетињством” (Stupar Trifunović 2019a, 26), библиотекарка га повезује са собом, не зазирући од питања о сопственој одговорности услед чињенице да је започела везу с младом особом и на њу пресудно утицала.

Попут Набоковљевог романа који проблематизује патријархално-хришћанску митологију о жени, и роман *Оћкако сам куйила лабуда* се окреће проблемском дијалогу с грчким митом о Зевсу и Леци. Ради се о миту према којем се Зевс прерушио у лабуда и „обљубио” Леду (Srejić i Serpanović 1987, 229). Назив романа Тање Ступар Трифуновић и његов први мото потичу од кратке рефлексije која се односи на овај мит, и која је преузета из књиге *Ватре* Маргерит Јурсенар: „Леда је говорила: ’Нисам више слободна да се убијем откако сам купила лабуда’” (Jursenar 1984, 35). Јурсенар је књигу назвала збирком љубавних песама (Jursenar 1984, 7), тематизујући љубав у њеном преплету с насилним и болним догађајима. Књига је, укратко, посвећена ревизији класичног мита из модерне перспективе (Callen King 1991, 201), а посебно се издвајају јунакиње и обликује њихова страна митске приче (Braund 2012, 190–191). Лецино могуће самоубиство које помиње Јурсенар и које насловом и првим мотом свог романа апострофира Тања Ступар Трифуновић несумњиво је у вези с њеним контактом са Зевсом. Мит се често из феминистичке перспективе тумачио као прича о силовању (Neimneh, Sawwa and Obeidat 2017, 36–40; Brownmiller 1993, 283–284). Ликовне или литерарне представе овог мита које су обликовали уметници углавном су, истиче се, романтизовале сусрет Леде и Зевса, представљајући Леду као саучесницу у насилном чину (Neimneh, Sawwa and Obeidat 2017, 33–35). Лецина помисао о самоубиству стога би могла бити последица тог крајње дехуманизујућег искуства.

Имајући то на уму, насловном сугестијом о куповини лабуда ауторка, по нашој интерпретацији, имплицира моћ и (можда и финансијску) самосталност жене која најзад – оваквом куповином – *стииче власи* над силама које у патријархалним митовима није могла контролисати, што јој помаже да преживи, да креира и исприча сопствену причу, којом би исказала отпор актуелном друштвеном реду и митовима који га афирмишу. Разобличујући патријархалне мистификације и осветљујући комплексну женску сексуалност, затим проблем љубави и (сексуалног) насиља, женског гласа и репресивног патријархалног мита, роман се промишљено надовезује на мит о Леди и Зевсу, на књиге В. Набокова и М. Јурсенар, стварајући густу алузивну и интертекстуалну мрежу којом усложњава и нијансира свој приступ поменути проблемима.

На сличан начин као мит о Леди и Зевсу може се расплести и бајка о Црвенкапици у роману *Сайшови у мајчиној соби*. Пероова верзија ове бајке (Pero 1984, 20–22), као и верзија браће Грим (Grim 1957, 60–65), преносе мушкоцентричну визију о пожељним субмисивним оквирима женског понашања, који, ако се прекораче, изазивају реакцију предатора-вука, па Црвенкапица бива кажњена тако што је вук прогута, тј. силује, усмрти и потпуно поништи (Srebnički 2016, 36–37). Верзија браће Грим има срећан крај, али се као спасавац јавља ловац, док се Црвенкапица налази у стереотипној улози „даме у невољи”. На почетку романа *Сайшови у мајчиној соби*, у бајковитој атмосфери, модификацији бајке о Црвенкапици, нараторка обећава својој ћерки да ће, у причи коју експлицитно назива својом (Stupar Trifunović 2020, 9), успети да врати снове које је појео вук (Stupar Trifunović 2020, 8). Реч је, опет, о праву на сопствену причу, при чему је вук овде симболичка представа мита и културе који „једу” женске снове. Мајка, а не ловац, постаје хероина и главна личност, она која се разрачунава с вуком, да би на крају констатовала да је успела да врати снове себи и својој ћерки (Stupar Trifunović 2020, 131).

## Начин да не будеш

У песимистичком закључку којим сажима своје друштвено искуство, библиотекарка у роману *Ой како сам куйила лабуда* истиче: „Постоје само двије врсте људи. Они који су насилни према себи и они који су насилни према другима” (Stupar Trifunović 2019а, 60). Бавећи се првима, ауторка романа заправо говори о женским аутодеструктивним понашањима, проницљиво их ситуирајући у друштвени контекст који жену осуђује на (невољну) емотивну и телесну расположивост деци и мушкарцима. Најнепосредније речено, аутодеструкција, али и нарушено психофизичко здравље које је подстиче јесу директна последица облика насиља којима је

жена изложена и о којима смо говорили. У роману *Оћкако сам куйила лабуда* последице насиља се осликавају у представи инсомничне мајке чија депресија трансцидира њу саму и временски тренутак у коме се налази, те постаје својеврсни наднаравни аманет који мајке остављају у наслеђе ћеркама:

„Не спава. Незадовољна је. Сања. Чезне. Хода ноћу рашчупана кроз кућу. Чим имаш депресивну мајку, можеш бити сигурна да педантно покушава да убије жену у себи [...]. Кћери у наслеђе добију депресију, умјесто снаге. То је начин да не будеш превише жена када постанеш мајка. То је начин да не будеш”. (Stupar Trifunović 2020, 23–24)

Дихотомија жена-мајка у роману се пак јавља и онда када нервно растројена Ана, имењакиња Толстојеве јунакиње, добија савет од свог психијатра: да буде више мајка, а мање жена (Stupar Trifunović 2020, 63). Психијатрово уверење у лековитост сузбијања сваког трага индивидуалних потреба да би се жена уклопила у нормирану слику мајке, безличне фигуре која мисли једино на потребе других, говори о неразумевању и предрасудама на које није имуна ни званична наука.<sup>8</sup> С тим у вези, у *Сајшовима у мајчиној соби* пажња се посвећује и Ани Карењиној и Еми Бовари, јунакињама – и, врло важно, мајкама – које су покушале делати према својим жељама. Упућујући на површност стигматизације којој су биле изложене, роман образлаже њихову личну и друштвену ситуацију, те одлуку о самоубиству коју је ова ситуација произвела: обе јунакиње су незадовољне својим животима, жртве карактера својих мужева и културних узуса који онемогућују остваривање истинске брачне блискости или слободу избора да се законски и физички напусти незадовољавајући однос (Stupar Trifunović 2020, 99–100).

Да је проблем самоубиства пак кључан за роман *Оћкако сам куйила лабуда* назначено је и његовим првим мотом, који смо већ цитирали. У роману је самоубиство починила библиотекаркина мајка, претходно мучена неоствареним сновима, несрећним браком, те суочена с осећањем напуштености због коначног одласка мужа и ћерке (Stupar Trifunović 2019a, 95). И библиотекарка и млада студенткиња такође размишљају о самоубиству (Stupar Trifunović 2020, 20, 90). Библиотекаркин суицидални покушај приказује се кроз алузију на самоубиство књижевнице Вирџиније Вулф:

„Сјећам се да је била субота. [...] Сјећам се хладне воде која реже глежњеве. И мрака. У којем не, нећу рећи да све нестаје, него се уклапа у њега. И ја, док ходам према води. И улазим у њу”. (Stupar Trifunović 2019a, 20)

8 Психијатар се често јавља као представник науке која нема алате за разумевање женског искуства. В. песму „I Киша“ из збирке *Главни јунак је човјек који се заљубљује у несрећу* (Stupar Trifunović 2010, 59), као и песму „Није завист“ (Stupar Trifunović 2010, 33) из истоимене збирке, у којој се полемише с Фројдовим идејама.

У том погледу индикативан је и помен Силвије Плат (Stupar Trifunović 2019a, 32), књижевнице која је окончала живот самоубиством. Помен Силвије Плат, нарочито у контексту овог романа, упућује на њен аутобиографски роман *Сџаклено звоно* и његову чувену протагонисткињу Естер Гринвуд, која се такође, 50-их година прошлог века у конзервативном америчком друштву, суочава с депресивним и аутодеструктивним епизодама, мада их на крају успешно превазилази.

Профилишући сопствене јунакиње, а истовремено се надовезујући на мит, књижевност и, суптилно, на чињенице из живота књижевница, ауторка обликује убедљиву идеју о специфичном женском наслеђу, радикалној тежњи за самоуништењем коју мајке завештавају ћеркама, а која је у супротности с њиховим забрањеним стваралачким потенцијалима. Оба романа се, упркос томе, завршавају оптимистичким назнакама, сугеришући да решење проблема женске аутодеструкције лежи у лековитом контакту с другим женама, који имплицира лични и политички отпор патријархалној култури у којој су жене одвојене од себе самих и међусобно. При завршетку романа *Сашови у мајчиној соби* нараторка се враћа ћерки након суочавања с прошлосту и сећањима на мајку; суочавање није резултирало налажењем коначних одговора, али је омогућило спасоносно враћање „женском што је протицало неименовано и непримјетно” (Stupar Trifunović 2020, 49), те враћање снова које је појео симболички вук. У роману *Ой како сам куйила лабуда* се нарочито упечатљиво изражава идеја о женском савезништву и саучесништву које започиње препознавањем заједничког, генерацијског женског искуства бола и насиља, али чији је циљ, најзад, да овакво искуство оконча кроз процес којим ће жене учити једна другу артикулацији сопствених траума, те замишљању света изван оквира постојећих парадигми.<sup>9</sup>

## Закључна разматрања: шта књижевност нуди

Опсежна тематизација односа између културе насиља и, првенствено, женског искуства, те проицљивост којом се ово искуство улаччава са ширим структурама друштва и културе, подстакле су наше читање изабраних дела из антрополошког угла, али су произвеле и сугестију, подстакнуту идејама књижевне антропологије, да разматрање овакве књижевности може, уз одговарајући опрез, допринети антрополошким покушајима теоретизације насиља (према женама и другим рањивим групама), нарочито оног невидљивог: симболичког, емотивног и психолошког, које

<sup>9</sup> Након раскида везе и селидбе у Француску, студенткиња шаље библиотекарки фотографију с посветом на полећини: „Оној која ме је научила да сањам” (Stupar Trifunović 2019a, 96). Библиотекарка пак отпочиње љубавну везу с Маријом, која је учи да разговара с биљкама и да пусти „бол да изађе” (Stupar Trifunović 2019a, 95).

је понекад изван могућности дубље и изнијансираније артикулације при примени формалнијих истраживачких метода. С тим у вези, у делу Тање Ступар Трифуновић јасно се, пре свега преко фигуре (симболички убијене) мајке, показују дубоке психолошке трауме и комплексност осећајности жена у култури у којој су на свакодневном нивоу изложене насиљу. Но, изабрана дела се опсежно баве и физичким сексуалним насиљем, оцртавајући сложеност и противречност женског психосексуалног развоја, те доприносећи и неким важним актуелним дебатама, нпр. о порнографији, као и о улози, с једне стране, друштвених структура и, с друге, „пристанка” у сексуалном садомазохизму. Иако рат није њихова централна тема, ова дела Тање Ступар Трифуновић такође су драгоцене због своје концептуализације везе рата и рода, нарочито у оном смислу у коме сугеришу дубоке психолошке последице рата у животу појединачних жена, али у читавој послератној култури у локалном контексту. Додатно, чињеница да се Тања Ступар Трифуновић ослања на књижевност у дискутованим романима, те да овај ослонац чини њену тематизацију насиља изнијансираном и луцидном, додатно препоручује књижевност као драгоцен материјал и за друге, а по сугестији књижевне антропологије – антрополошке, елаборације насиља и других културних феномена.

Најзад, осим што великим делом говори о (ауто)деструкцији, Тања Ступар Трифуновић у изабраним, али у другим делима,<sup>10</sup> доноси низ оптимистичких сугестија – о неким од њих смо у раду местимично говорили. Ове сугестије суштински су сажете у идеји о томе и подсећању на то да је брижан и емпатичан међуженски и међуљудски однос неизоставни део замишљања и покушаја изградње света слободног од непрекидног уланчавања насиља и дубоких, генерацијских и индивидуалних траума. Посвећеност и проницљивост којима се анализирана дела баве насиљем упућују на то да су и њихове оптимистичне идеје резултат исто тако посвећеног, али и хуманог промишљања, те да би се такође морале узети озбиљно, било у личним, књижевним или антрополошким разумевањима насиља и света.

## Референце

- Beres, Melanie Ann and Jo E. C. MacDonald. 2015. “Talking About Sexual Consent: Heterosexual Women and BDSM.” *Australian Feminist Studies* 30 (86): 418–432. <https://doi.org/10.1080/08164649.2016.1158692>
- Bošković, Aleksandar. 2000. “Anthropological Perspectives on Myth.” *Anuário Antropológico* 25 (1): 103–144. <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/issue/view/617>
- Braund, Susanna. 2012. “‘We’re Here Too, the Ones Without Names.’ A Study of Female Voices as Imagined by Margaret Atwood, Carol Ann Duffy, and Marguerite Yo-

10 На пример, у овом контексту су нарочито упечатљиве песме из збирке *Размножавање домаћих животиња*: „Не иди у мрачне шуме“ и „Откривање свијета мајки“.

- urcenar.” *Classical Receptions Journal* 4 (2): 190–208. <https://doi.org/10.1093/crj/cls019>
- Brownmiller, Susan. 1975. *Against Our Will: Men, Women, and Rape*. New York: Fawcett Columbine.
- Brujić, Marija. 2020. „Roman 'Snežni čovek' Davida Albaharija. Antropološko čitanje.” *Etnoantropološki problemi* 15 (1): 129–153. <https://doi.org/10.21301/eap.v15i1.5>
- Burdje, Pjer. 2001. *Vladavina muškaraca*. Prevela Mileva Filipović. Podgorica: CID.
- Callen King, Katherine. 1991. “Achilles on the Field of Sexual Politics: Marguerite Yourcenar’s *Feux*.” *Lit: Literature Interpretation Theory* 2 (3): 201–220. <https://doi.org/10.1080/10436929108580056>
- Connell, R. W. (1995) 2005. *Masculinities*. 2nd ed. Berkeley: University of California Press.
- De Angelis, Rose. 2002. Introduction to *Between Anthropology and Literature*, edited by Rose De Angelis, 1–7. London: Routledge.
- Dworkin, Andrea. 2002. *Pisma iz ratnog područja*. Prevela Marina Leustek. Zagreb: Ženska infoteka.
- Đurić, Dubarvka. 2009. *Poezija, teorija, rod*. Beograd: Orion Art.
- Eller, Jack David. 2007. *Introducing Anthropology of Religion*. New York: Routledge.
- Felski, Rita. 1989. *Beyond Feminist Aesthetics: Feminist Literature and Social Change*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ferguson, R. Brian. 2021. “Masculinity and War.” *Current Anthropology* 62 (S23): 112–124. <https://doi.org/10.1086/711622>
- Galtung, Johan. 1969. “Violence, Peace, and Peace Research.” *Journal of Peace Research* 6 (3): 167–191. <http://www.jstor.org/stable/422690>
- Goldman, Eric. 2004. “‘Knowing’ Lolita: Sexual Deviance and Normality in Nabokov’s *Lolita*.” *Nabokov Studies* 8: 84–104. <https://doi.org/10.1353/nab.2004.0007>
- Grim, Jakob i Vilhelm Grim. 1957. *Trnova ružica i druge bajke*. Prevela Irma Lisičar. Beograd: Dečja knjiga.
- Grubišić, Ana Banić. 2020. „Između dva sveta’ – antropološka analiza ‘gastarbajterskog romana’ *Taksist od Münchena*”. *Etnoantropološki problemi* 15 (1): 101–128. <https://doi.org/10.21301/eap.v15i1.4>
- Hirsch, Marianne. 1989. *The mother / daughter plot: narrative, psychoanalysis, feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Irigaray, Luce. 1993. *Sexes and Genealogies*. Translated by Gillian C. Gill. New York: Columbia University Press.
- Jursenar, Margerit. 1984. *Vatre*. Preveo Jovica Aćin. Niš: Gradina.
- Kauffman, Linda. 1992. *Special Delivery: Epistolary Modes in Modern Fiction*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lewin, Ellen. 2006. Introduction to *Feminist Anthropology: A Reader*, edited by Ellen Lewin, 1–38. Malden: Blackwell Publishing.
- Mahmud, Lilith. 2021. “Feminism in the House of Anthropology.” *Annual Review of Anthropology* 50: 345–361. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-101819-110218>
- Martin, Emily. 2003. “What is ‘Rape’?—Toward a Historical, Ethnographic Approach.” In *Evolution, Gender, and Rape*, edited by Cheryl Brown Travis, 363–381. Cambridge (Massachusetts): MIT Press.

- Meek, Michele. 2017. "Lolita Speaks, Disrupting Nabokov's 'Aesthetic Bliss.'" *Girlhood Studies* 10 (3): 152–167. <https://doi.org/10.3167/ghs.2017.100312>
- Moore, Henrietta. 1994. "Gendered persons: Dialogues Between Anthropology and Psychoanalysis." In *Anthropology and Psychoanalysis: An Encounter Through Culture*, edited by Suzette Heald and Ariane Deluz, 131–149. London: Routledge.
- Nedeljković, Saša. 2011. *Kultura i nasilje*. Beograd: Baštinik / Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta.
- Neimneh, Shadi S., Nisreen M. Sawwa and Marwan M. Obeidat. 2017. "Re-tellings of the Myth of Leda and the Swan: A Feminist Perspective." *Annals of Language and Literature* 1 (1): 32–41. <https://doi.org/10.22259/2637-5869.0101005>
- Nelson, Robin G. 2021. "The Sex in Your Violence: Patriarchy and Power in Anthropological World Building and Everyday Life." *Current Anthropology* 62 (S23): 92–102. <https://doi.org/10.1086/711605>
- Papić, Žarana i Lydia Sklevicky. 2003. Predgovor *Antropologiji žene*, priredile Žarana Papić i Lydia Sklevicky, preveo Branko Vučićević, 5–30. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Papić, Žarana. 2012. *Žarana Papić. Tekstovi 1977–2002*. Uredile Adriana Zaharijević, Zorica Ivanović i Daša Duhaček. Beograd: Centar za studije roda i politike FPN, Rekonstrukcija Ženski fond i Žene u crnom.
- Pero, Šarl. 1984. *Bajke starih vremena*. Prevela Tanja Dugonjić, priredio Nikola Kovač. Sarajevo: Svjetlost.
- Reidy, Dennis E., Ruschelle M. Leone, Katherine W. Bogen, and Monica H. Swahn. 2022. "The Culture of Masculinity and Sexual Violence: Raising Boys to be Nonviolent Men." In *Engaging Boys and Men in Sexual Assault Prevention*, edited by Lindsay M. Orchowski & Alan D. Berkowitz, 125–148. Amsterdam: Academic Press.
- Reiter, Rayna R. 1975. "Men and Women in the South of France: Public and Private Domains." In *Toward an Anthropology of Women*, edited by Rayna R. Reiter, 252–282. New York: Monthly Review Press.
- Repišti, Selman. 2010. „Sadizam i mazohizam ili sadomazohizam: konceptualna i empirijska razmatranja”. *Antropologija*, 10 (3): 73–97. <https://antropologija.com/index.php/an/article/view/304>
- Rich, Adrienne. 1976. *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*. New York: Norton.
- Rosaldo, Michelle Zimbalist. 1974. "Women, Culture, and Society: A Theoretical Overview." In *Women, Culture, and Society*, edited by Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere, 17–42. Stanford: Stanford University Press.
- Rubin, Gejl. 2003. „Trgovina ženama. Beleške o 'političkoj ekonomiji' polnosti". U *Antropologija žene*, priredile Žarana Papić i Lydia Sklevicky, preveo Branko Vučićević, 87–145. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Sanday, Peggy. (1990) 2007. *Fraternity Gang Rape. Sex, Brotherhood, and Privilege on Campus*. 2nd ed. New York: New York University Press.
- Simić, Marina. 2005. „Da li su svi antropolozi (još uvek) književnici? (kratak pregled antropoloških pristupa problemu književnosti i antropologije)". *Zbornik Matice srpske za književnost i jezik* 53 (1–3): 549–560.
- Sinclair, Karen. 1986. "Women and Religion." In *The Cross-Cultural Study of Women: A Comprehensive Guide*, edited by Margot I. Duley and Mary I. Edwards, 107–124. New York: Feminist Press.

- Sjoberg, Laura. 2013. *Gendering Global Conflict: Toward a Feminist Theory of War*. New York: Columbia University Press.
- Srebnicki, Erika. 2016. *A Feminist Analysis of the Female Identity in "Little Red Riding Hood."* MA Thesis, VU Amsterdam. [https://www.academia.edu/33571423/Vrije\\_Universiteit\\_Amsterdam\\_A\\_Feminist\\_Analysis\\_of\\_the\\_Female\\_Identity\\_in\\_Little\\_Red\\_Riding\\_Hood](https://www.academia.edu/33571423/Vrije_Universiteit_Amsterdam_A_Feminist_Analysis_of_the_Female_Identity_in_Little_Red_Riding_Hood)
- Srejšović, Dragoslav i Aleksandra Cermanović. 1987. *Rečnik grčke i rimske mitologije*. Beograd: SKZ.
- Stupar Trifunović, Tanja. 2010. *Glavni junak je čovjek koji se zaljubljuje u nesreću*. Kreševo: Književna zaklada / fondacija „Fra Grgo Martić“.
- Stupar Trifunović, Tanja. 2018. *Razmnožavanje domaćih životinja*. Sarajevo: Buybook.
- Stupar Trifunović, Tanja. 2019a. *Otkako sam kupila labuda*. Beograd: Arhipelag.
- Stupar Trifunović, Tanja. 2019b. „Prednost ženskih poetika je u različitosti, intervju s Tanjom
- Stupar Trifunović; deo 1”. Intervju vodila Jelena Lalatović. *Bookvica*, 19. decembar 2019. <https://bookvica.net/tanja-stupar-trifnovic-intervju/>
- Stupar Trifunović, Tanja. 2020. *Satovi u majčinoj sobi*. Beograd: Arhipelag.
- Vulf, Virdžinija. 2003. *Sopstvena soba*. Prevela Jelena Marković, Beograd: Plavi jahač.
- Zuckerhut, Patricia. 2011. “Feminist Anthropological Perspectives on Violence”. In *Gender and Violence in the Middle East*, edited by Moha Ennaji and Fatima Sadiqi, 13–25. Oxon: Routledge.

**Aleksandra Petrović**

## **On the Culture of Violence and Female Experience: Prose and Poetry by Tanja Stupar Trifunović**

The paper analyses the portrayal of the culture of violence in the prose (i.e., the novels *Clocks in My Mother's Room* (2014) and *Since I Bought a Swan* (2019)) and selected poetry by Tanja Stupar Trifunović. In the selected works, violence is directly related to patriarchal cultural and political power and particularly impacts culturally marginalized groups: women, mothers, and homosexuals. Drawing on theoretical perspectives from anthropology of violence, feminist anthropology, and literary anthropology, the paper systematically examines various forms of violence in selected works – including symbolic matricide, war, sexual violence (in this regard, I discuss rape, sadomasochism, and pornography), and suicide / self-destruction – and proposes the potential significance of studying these selected works and others alike for anthropology, especially in terms of conceptualizing 1) the invisible forms of violence, such as symbolic or psychological violence, and 2) sexual violence.

The paper begins by discussing the theme of symbolic matricide, elaborated in some of the selected poems and the novel *Clocks in My Mother's Room*. Present in the earliest myths, the symbolic matricide implies a cultural murder and suppression of the woman and mother to establish a phallogocentric order. On the other hand, the nov-

el *Since I Bought a Swan* focuses on physical violence – family and sexual – but also explores its influences on female emotional and sexual development and insightfully raises questions about the implications of conflating love with violence, as well as sex with violence. The novel also extensively touches on the problem of female suicide or self-destruction and implies its inseparability from social structures that hinder women from attaining full autonomy and freedom. Both novels and several poems examine the repercussions of war on women, mothers, and children. In exploring the theme of violence, the novel *Since I Bought a Swan* also touches upon the Yugoslav Wars of the 1990s and their impact on contemporary society in the postwar era.

After emphasizing the anthropology-related value of the analyzed works, the paper concludes by discussing their significant optimistic messages.

**Keywords:** Tanja Stupar Trifunović, culture of violence, female experience, anthropology.

Primljeno: 12. 12. 2023.

Odobreno: 09. 06. 2024.



Originalni naučni rad

UDK 329.78-057.875:061.237(497.11)

329.78-057.875:061.237(497.11)

Suzana Leković

Nezavisni istraživač

suzana.lekovic@icloud.com

## KLUB MEĐUNARODNOG PRIJATELJSTVA U BEOGRADU (1954–1969): MESTO KULTURNIH SUSRETA U SOCIJALISTIČKOJ JUGOSLAVIJI

**Apstrakt.** Rad se bavi rekonstrukcijom i razlozima osnivanja i delovanja Međunarodnog kluba prijateljstva u Beogradu u periodu njegovog nastanka do 1969.godine, kao i analizom metoda kojima je uspevao da integriše strane studente u jugoslovensko društvo. Polazeći od pretpostavke da je dolaskom stranih studenata u jugoslovenski društveni milje izvršena određena kulturološka razmena, ovo istraživanje će putem promatranja rada i strukture jednog studentskog međunarodnog kluba analizirati način na koji je dolazilo do uklapanja inostranih studenata u okvire jugoslovenskog socijalističkog društva.

**Ključne reči:** *Klub međunarodnog prijateljstva, akulturacija, integracija stranih studenata, tolerancija, nesvrstanost, mirna koegzistencija*

### Uvod

Polazišna tačka i tema mog istraživanja jeste međunarodni studentski društveni klub kao odraz studentske saradnje i solidarnosti. Stvaranje društvenih klubova omladinskih i studentskih, antropološki posmatrano ima posebnu moć da oblikuje ne samo studentski život već i društveni život šire zajednice. Cilj ovog rada je višeslojan, pre svega želim da predstavim način funkcionisanja jednog društvenog kluba u socijalističkom okruženju i da prikažem njegovu ulogu u multikulturalnoj studentskoj društvenoj zajednici. Takođe baviću se ispitivanjem njegovih mehanizama i potencijala koji su korišćeni u svrhu adaptacije stranih studenata u jugoslovenku sredinu.

Izučavajući sa antropološke perspektive ovaj društveno politički period, u kome se zapravo po prvi put tadašnje jugoslovensko civilno društvo susreće

sa mnogobrojnim pripadnicima drugih etničkih zajednica<sup>11</sup>, kroz program i funkcionisanje jednog studentskog kluba upoznaćemo se sa iskustvima različitih etničkih grupacija, sa poteškoćama i preprekama njihove akulturacije<sup>12</sup> u socijalističkoj Jugoslaviji.

Rekonstrukcijom postojećih zapisa, intervju a i zabeleški iz arhivskog materijala, kao i proučavanjem članaka dnevnog lista „Politika” i beogradskog studentskog časopisa „Student” pokušaću da sagledam stepen integracije stranih studenata, na ličnom nivou ali i šire bazirano na društvenoj zajednici civilnog solijalističkog društva. Kroz inervjue i novinske članke dobiću opsežniji uvid inostranih stipendista u njihove lične doživljanje jugoslovenskih fakulteta i društvene sredine koja ih je (ne)prihvatala. Proučavajući arhivski fond 145 Saveza studenata Jugoslavije, fasciklu 32 (Strani studenti na našim fakultetima i naši studenti u inostranstvu; 1952;1955–1967), kao i fasciklu 33 (Klubovi međunarodnog prijateljstva i udruženja stranih studenata 1960; 1961; 1963–68) Arhiva Jugoslavije, kroz izveštaje, informacije i zabeleške, istražujući iscrpnu gradu o aktivnostima Kluba međunarodnog prijateljstva u Beogradu, pokušaću da predočim realan uticaj studentskog kluba u u okviru šire društvene zajednice.

## Društveno politički milje; kratak pregled

Godine koje su odabrane da budu deo ovog razmatranja zanimljive su iz više razloga, pre svega odlikavaju prelom u svim sferama jugoslovenskog društva, uslovljene spoljno političkim zaokretom iznedrile su novine na mnogim unutar društvenim poljima. „Kao alternativa strahotama nuklearnog naoružanja i blokovskoj isključivosti pojavio se polovinom pedesetih godina pokret nesvrstanosti, duboko progresivna snaga savremenog sveta, održavajući tendenciju naroda za samostalnim i nezavisnim životom, slobodnim od dominacije i blokovske discipline” (Dimić 2014). Posmatrajući istoriografski taj period hladnoratovskih blokovskih podela, slika sveta je polarizovana, ali u svojoj spoljnoj politici Jugoslavija se nije vezivala ni za Zapad ni za Istok (Petranović 1988). „Šezdesete. Decenija ispunjena nadom i razočaranjem. Rasna segregacija, apar-

- 11 Pojmovi etnička grupa i etnija izvedeni su od grčke reči etnos. Pojam etnos koristio se tokom istorije na različite načine i doživio je brojne promene; od pojma koji ima negativnu (pejorativnu) vrednosnu notu postao je pojam koji ima afirmativno određenje, da bi se danas koristio kao pojam sa skoro neutralnim prizvukom; bio je pomoćno sredstvo prilikom definisanja manjinskih grupa, a danas se upotrebljava za označavanje ne samo manjina, nego i većina.” (Nedeljković 2007, 14)
- 12 Akulturacija je proces približavanja ili stupanja u kontakt međusobno odvojenih ili razdvojenih kultura (Žegarac, Kišjuhaus, Koprivica 2016). Autori dalje ovaj pojam objašnjavaju kao proces složene kulturne interakcije i uzajamnog pozajmljivanja različitih kulturnih sadržaja ljudi iz dvaju ili više kultura, dok društvenu integraciju definišu kao stanje ili proces u kome su svi članovi društva relativno ravnopravno integrisani i uključeni u funkcionisanje društva i kulture.

thejd, neonacizam, anarhizam, terorizam. Ideje slobode, socijalne pravde, rasne i polne jednakosti. Ideološki konflikti iza gvozdene zavese. U svetu ispunjenim protivurečnostima i sukobima Jugoslavija je tokom 60-tih godina XX veka nastojala da pronađe mesto“ (Dimić 2014).

Jugoslovenska politika ostaje imuna na blokovske pritiske, pa se određuje za nešto potpuno novo, za princip nesvrstanosti i međunacionalne saradnje. Umesto sukoba i podela, okreću se ka ideji mirne i aktivne koegzistencije.<sup>13</sup> „Nesvrstanost se nije mogla svesti samo na jednu dimenziju:bilo ekonomsku, političku ili regionalnu. Neprekidno se širila uprkos strahu od razvodnjavanja pokreta” (Petranović 1988, 378). U političkoj praksi to je podrazumevalo stvaranje svakovrsnih višefunkcionalnih projekata sa širim stepenom delovanja: raznih društvenih udruženja, organizacija, klubova koji bi u praksi implementirali državne principe. Konkretno, kada je reč o politici nesvrstanih govorimo o trendu otvaranja jugoslovenskog društva ka afričkim i azijskim državama i pružanju više vidova pomoći u svim postojećim društvenoekonomskim aspektima, između ostalog školske i prosvetne saradnje.<sup>14</sup> Jugoslovenski univerziteti su tih godina počeli sa primanjem prvih stranih studenata na osnovne studije, specijalizacije i praktična usavršavanja<sup>15</sup>. Ovaj projekat bio je dvojako dragocen za obe strane, jugoslovensku kao domaćina koji je ovim načinom proširila svoj državni i ideološki uticaj na nove dekolonizovane zemlje, dok je sa druge strane novostečeno znanje predstavljalo značajan potencijal ne samo za strane studente već i za njihove domovine.<sup>16</sup>

Bogata istorija Pokreta Nesvrstanih donela je mnogo toga plodonosnog u kulturno društvenu sferu socijalističkog života. Mreža prvobitnog jugoslovenskog bratstva i jedinstva proširila se na polje međunarodne saradnje, solidarnosti i nadnacionalnog prijateljstva pružajući utočište za stotine nesvrstanih omladinaca željnih znanja.<sup>17</sup> U pedesetim godinama Beograd postepeno postaje

13 „Miroljubiva koegzistencija i saradnja država i naroda,bez obzira na razlike u državnom uređenju,označene su i u uvodnom delu Ustava SFRJ iz 1963, kao podloga mira i ravnopravnih međunarodnih odnosa.” (Petranović 1988, 377)

14 Jugoslovensko zalaganje za nezavisnost novooslobođenih zemalja Azije i Afrike i mogućnost ekonomske saradnje sa njima davali su osnovu za razvijanje veza. Jugoslavija je 1953.godine imala diplomatske odnose sa Burmom, Egiptom, Etiopijom, Indijom, Iranom, Japanom, Jordanom, Libanom, Pakistanom, Sirijom (Petranović 1988, 370).

15 Domaći falukteti su počeli da se otvaraju za strane studente već početkom 50-tih godina, preko MIP i Saveta za nauku i kulturu. Posledično spoljnoj politici i novim metodama prosvetne pomoći afričkim i azijskim zemljama, do kraja školske 1952./53. godine u Jugoslaviju je došlo 23 studenta iz sedam zemalja, tri Burmanca i osam Indijaca (Bondžić 2014).

16 Okosnica multilateralnih saradnji u pogledu razvijanja prosvetnih programa ogledala se u pružanju stipendija stranim studentima na domaćim jugoslovenskim univerzitetima (Beogradu, Zagrebu, Sravajevu, Ljubljani i Skoplju). Saradnja se odvijala na više državnih nivoa, uglavnom posredstvom Saveznog komiteta za nauku i kulturu kao i posredstvom Komisije za međunarodne veze. Što je dalje podrazumevalo određene korake i aktivnosti koje je prosvetni sistem Jugoslavije trebao da učini kako bi omogućio dolazak stranaca na domaće univerzitete i njihov život u zemlji učionio funkcionalnim.

17 Počevši od Bandunške konferencije (18–24 april 1955.), na kojoj su su začeti principi nesvrstane politike, pa preko Brionskog sastanka Tita, Nehrua i Nasera, Konferencije u Beogradu

univerzitetska metropola i dom mnogih stranih studenata koji su dolazili na osnovne studije, specijalističke ali i na srednjoškolsko doškolovanje. Pružajući im uslove koji su svojim benefitima često nadmašivali uslove domaćih studenata, nova jugoslovenska politika time je glamuroznu sliku o stabilnosti i tolerantnosti svoje politike projektovala u svet. U danima punih privredno društvenih nestabilnosti ovakav poduhvat nije mogao da prodje bez susretanja sa poteškoćama. Na koncu, iako je sticanje naučnih saznanja bio prioritetan cilj njihovog dolaska, ne treba zanemariti ni političko propagandni aspekt socijalističke ideologije koga su stranci pasivnije ili aktivnije usvajali u novom okruženju (AJ 145–33–4). Iskustva stranih studenata o jugoslovenstvu gostoprimstvu koje će eventualno prenositi stranim ambasadama kao i svojim matičnim drzavama po povratku bila su pokazatelj uspešnosti jugoslovenstvog društva u ostvarivanju ovakvih projekata. Odslikavali su svojevrsnu refleksiju socijalističke političke moći kako u geopolitičkim okvirima pokreta nesvrstanih tako i na unutar društvenom planu. Usklađivanje takve politike u okvirima društvenog života ostvarivalo se uz pomoć različitih društvenih udruženja i organizacija, jedna od njih specifično fokusirana na integraciju novih studenata je *Klub međunarodnog prijateljstva*.

## Osnivanje Kluba Međunarodnog prijateljstva u Beogradu; rukovođenje plemenitom težnjom mirne koegzistencije

Na osnivanje Kluba međunarodnog prijateljstva u Beogradu, ali i u ostalim univerzitetskim centrima tadašnje FNRJ, prvenstveno u Zagrebu, Ljubljani, Sarajevu i Skoplju<sup>18</sup> uticao je niz različitih faktora uslovljenih vremenskim i političkim okvirima novog nesvrstnog poglavlja u istoriji Jugoslavije. „U univerzitetskim centrima osnovani su takozvani klubovi međunarodnog prijateljstva. Da bi stranim studentima olakšali međusobno poznavanje, kontakte sa jugoslovenskom omladinom, kao i radi lakšeg rada sa njima.”<sup>19</sup> Za istraživačku temu uzet je fokus na Beograd kao glavni grad tadašnje SFRJ. Beograd kao glavni administrativni centar, žarište političkih i društvenih aktivnosti socijalističke Jugoslavije najbolje odslikava obrise moći i nemoći tadašnje države. „Ne samo da prestonica presudno utiče na život zemlje, nego se u njoj i odvija dobar deo života jedne države, pogotovo takve države sa predimenzioniranim glavnim gradom” (Marković 1996, 17). Uzimajući Beograd za uzorak posmatranja ne-

---

1959. Antikolonijalnih pokreta Mediterana i Bliskog Istoka, Titovog puta u Afriku 1961. godine (gde je posetio osam afričkih država) pa do Prve konferencija nesvrstanih zemalja u Beogradu 1961. godine, uspešno su formirani ključni principi i ideali koji su kroz naredne decade definisali politiku nesvrstanošći.

18 Posle Drugog svetskog rata u Jugoslaviji su postojali univerziteti u Beogradu, Zagrebu i Ljubljani, potom su prvi fakulteti u Skoplju i Sarajevu osnovani 1946., tako da su do 1949. god. i ovi gradovi imali formirane univerzitete (Bondžić 2014).

19 Arhiv Jugoslavije, fond 145, Klubovi međunarodnog prijateljstva u Jugoslaviji 145–33–3.

ćemo uočiti samo lokalne akcije na mikroplanu, već čitavu mrežu spoljno političkih ideja, vrednosti i ciljeva socijalističkog društva proklamovanih u vanblokovskom sistemu vrednosti.

32U novom društvu najpristupačnije je bilo ono što što je u prošlosti bilo najnepristupačnije-obrazovanje i kultura” (Zinovjev 1985). Upravo se na ovakvom temelju može definisati Titova politika nesvrtnosti usmerena ka pružanju prosvetne pomoći i univerzitetske saradnje državama u razvoju. Državama koje su osiromašene dugogodišnjom kolonizacijom i imerijalizacijom bile u okudici svega, a ponajviše stručnog, školovanog kadra. Jugoslavija je sa druge strane bila u prilici da ponudi visokoškolvane kadrove i univerzitete čija je reputacija bila na dobrom glasu. Pojavila su se mišljenja da će stipendiranje određenog broja studenata iz ovih zemalja biti jednako značajno za obe strane. Jugoslavija će na taj način, ponesena humanim principima omogućiti strancima, ne samo besplatno školstvo i znanje već će na taj način pokušati da proširi delokrug svog političkog sistema i ideoloških uverenja (AJ 145–33–4). Organizacija oko dolaska stranih studenata bila je poverena Komisiji za kulturne veze sa inostranstvom. U političkoj i društvenoj praksi ovakve akcije su bila novina, pa je često dolazilo do praktičnih problema oranizacije i smeštaja studenata ali i do drugih zastoja u funkionisanju. To je rešeno time što se deo sadržaja i akcija usmerenih ka novopridošlim studentima, preusmerio na druge organe i organizacije

Odgovor u rešavanju nekih od datih pitanja ponudio se u osnivanju Kluba međunarodnog prijateljstva. „Smatralo se da će Klub biti podesna forma za stvaranje osnova za zbližavanje studenata međusobno, produbljivanje prijateljstva posebno među jugoslovenskim studentima i studentima stranog državljanstva i davanje mogućnosti stranim studentima da prema svom interesovanju u potpunosti upoznaju razne oblasti našeg društveno političkog života i rada, kao i da našu omladinsku i širu javnost upoznaju sa kulturno istorijskim i društveno političkim obeležjima svojih zemalja.”<sup>20</sup>

Strani studenti koji su sve više boravili u Jugoslaviji kao stipendisti na studijama susretali su se sa različitim izazovima u novoj sredini. Pored pitanja smeštaja u domovima, učenja jezika domaćina, adekvatne ishrane u menzama, novčanih dotacija u vidu stipendija i kredita, nepostojanja regularnih čitaonica u tadašnjim studentskim domovima (AJ 145–33–20) ili uopšte prostorija za rad i učenje, novopridošli studenti iz prijateljskih nesvrstanih zemalja susretali su se i sa svakodnevnim poteškoćama u međuljudskim odnosima, sa novom kulturom, običajima i društvenim normama.<sup>21</sup> Sve su te okolnosti nametnule pitanje rešavanja njihovih školskih, smeštajnih, materijalnih, zdravstvenih problema kao i organizovanje kulturno-zabavnog života i drugih društvenih aktivnosti.

„Rastući broj stranih državljana u Beogradu– studenata, učenika, specijalizanata, praktikanata, doktoranata, slušalaca srpskohrvatskog jezika na Institutu

20 Arhiv Jugoslavije, fond 145 Komisija za kulturne veze sa inostranstvom, Predlog programa rada za 1966. godinu.

21 Arhiv Jugoslavije, fond 145, Beleška 145–32–129.

za strane jezike – opravdano nameće pitanje obaveze koje, kao sredina u koju dolaze, treba da ispunimo da bi se udovoljilo, s jedne strane mnogobrojnim i pojačanim zahtevima stranih državljana, a sa druge strane da bi dosledno sledili i razvijali principe naših međunarodnih odnosa, veza i internacionalizma.”<sup>22</sup>

Zahvaljući arhivskim podacima (AJ 145–33–18) Centralnog odbora Saveza studenata Jugoslavije, predložen je opsežan hronološki sled nastanka Kluba za međunarodno prijateljstvo studenata i omladine Beograda. Analitički posmatrano, nastanku Kluba međunarodnog prijateljstva u Beogradu prethodilo je postojanje i spajanje dva kluba koji su bili posvećeni radu na sličnoj osnovi. Na Beogradskom univerzitetu 1954. osnovan je Klub za međunarodnu saradnju studenata i nastavnika. Cilj mu je bio da se bliže posveti pitanjima funkcionisanja radničkog pokreta, sistema školstva, studentskim pokretima i uopšte svim aktuelnim pitanjima tog društvenog perioda. Zbog skromnih materijalnih sredstava Klub je bio prinuđen da suzi svoj domen delovanja, stoga je nastavio da se bavi pretežno informativnom delatnošću. Bitno je naglasiti da je zainteresovanost profesora za ovakav vid saradnje veremenom opadala pa se ovaj klub stoga prirodno pretočio u studentski klub. Arhivski podaci govore da je klub kroz različite diskusije organizovane na večerima međunarodnog prijateljstva uspevao da okupi oko 200 studenata koji su se sastajali jedanput nedeljno u prostorijama kluba univerzitetskih nastavnika u Šafarikovoj ulici (AJ 145–33–18).

Sličan klub je postojao i pri Domu omladine Beograda 1955. godine, čija je usmerenost bila fokusirana na slične teme. Stoga je u Centralnom komitetu Narodne omladine Jugoslavije i Centralnom odboru Saveza studenata Jugoslavije odlučeno da se ova dva kluba spoje u jedan. Budući da su imali iste ciljeve i zadatke, njihovo spajanje delovalo je potpuno prirodno, pa se na ovaj način njihov rad centralizovao i usmeravao, a samim tim i podigao na viši stepen. Kako je ranije rečeno veliki broj aktivnih članova su predstavljali strani studenti koji su pokazali veliku zainteresovanost za rad Kluba jer su na taj način uspevali da realizuju svoje ideje i da uzmu učešće u širim društvenim aktivnostima (AJ 145–33–18).

Osnivanje ovakvog Kluba nesumnjivo je bilo bazirano na plemenitim težanjama koje bi međusobnu saradnju i suživot studenata kako domaćih, a prvenstveno stranih učinile lakšim i kvalitetnijim. Osnovni zadatak Kluba bio je da organizuje, neguje i razvija obrazovnu delatnost, kulturni i zabavni život studenata i učenika stranog državljanstva kao i jugoslovenske omladine u cilju razvijanja i učvršćivanja prijateljskih veza omladine svih zemalja sveta (AJ 145–33–110). U početku svog postojanja funkcionisanje Kluba je podsećalo na pen-klubove jer je okupljalo omladinu i studente koji su želeli da se upoznaju i dopisuju sa omladinom iz drugih zemalja deleći svoje ideje i iskustva. Nedugo potom ova slika se menja, dolaskom sve većeg broja inostranih studenata Klub je poprimio adekvatnu formu i proširio delokrug rada. Posledično sve većem

---

22 Program rada Kluba međunarodnog prijateljstva za 1967. godinu, AJ 145–33–54.

broju studenata koji su rapidno pristizali, Klub je već u startu bio suočen sa nizom problema, pre svega neodgovarajućim prostorijama.<sup>23</sup>

*„Naša osećanja nisu bitna za stav naše zemlje, ali će nas po povratku kući svakako pitati kakvi su naši utisci o Jugoslaviji, a to će na svoj način moći da ima uticaja na politiku naše zemlje.”* studentkinja Tete Togo (AJ 145– 32–87)

Komisija za kulturne veze sa inostranstvom kao i Savez studenata Jugoslavije detaljno su se bavili pitanjima što bolje adaptacije inostranih studenata i rešavanjem njihovih tekućih problema. Organizacija dočeka i briga o stranim studentima tokom njihovog školovanja i boravka u Jugoslaviji, smeštaj stranih studenata u domove, kontrola njihovog uspeha u učenju jezika i studija, beneficije u vezi sa zdravstvenom zaštitom, ishranom u menzi, povlasticama u korišćenju prevoza samo su jedne od niza tema koju je Komisija za kulturne veze sa inostranstvom bila u obavezi da pokrije. Stoga se i osnivanje ovakvih klubova može staviti pod njihovu direktivu. Adaptacija stranih studenata na jugoslovensku društvenu klimu započinjala bi godinu dana pre upisa na željeni fakultet. Naime, pre početka studijskog programa, stranci su se susretali sa prvim većim izazovom, učenjem novog jezika na kome će ubuduće slušati predavanja i komunicirati. Prve godine po pristizanju u Jugoslaviju studenti bi proveli intenzivno učeći jezik domaćina i pripremajući se za osposobljavanje za nastavu u sledećoj školskoj godini.<sup>24</sup> To bio osnovni preduslov za dalji nastavak školovanja i ostanak u zemlji.

Analizirajući podatke iz arhivskog fonda 145 Komisije za kulturne veze sa inostranstvom dolazi se do zaključka da se broj studenata sa stranim državljanstvom iz godine u godinu progresivno uvećavao. U Beogradu je u školskoj 1953/54. godini broj stranih studenata iznosio 23 iz sedam zemalja, dok je u

23 U okviru tadašnjih studentskih domova Ivo Lola Ribar i Studentskog grada na Novom Beogradu nisu postojale adekvatne čitaonice, niti klubske prostorije pa su studenti ostajali uskraćeni za prostor za učenje. Strani studenti su uglavnom odlazili da uče u čitaonice stranih ambasada dok su arapski studenti posećivali Sovjetski dom kulture. Stoga su adekvatne prostorije Kluba sa svojim višenamenskim sadržajem predstavljale dragocenost za studente, kako za razvijanje različitih kulturnih sadržaja i programa, tako i u pogledu korišćenja istih u vidu čitaonice. (AJ 145–33–20)

24 Prva godina u kojoj bi strani student došao u Jugoslaviju bila bi pripremna godina i korišćena je u svrhu učenja jezika domaćina posredstvom organizovanog kursa. U početku se smatralo da bi optimalno trajanje kursa bilo tri puta po dva casa nedeljno što je kasnije smatrano nedovoljnim, da bi se produzio na čitavu školsku godinu kako bi stranci bolje savladali jezik. U početku je rađeno u grupama od 10–12 studenata. Rađeno je po udžbeniku Jelice Marković a predavač je bila Stanislava Bojić profesorka Škole za unutrašnju upravu Sekretarijata unutrašnjih poslova. Tokom organizovanih kurseva primećeno je da se određeni broj studenata uopšte ne pojavljuje niti je zainteresovano za rad a primetilo se i da ovakvo tempo rada ostavlja studentima dosta slobodnog vremena koje provode u dokolicima. Stoga je predloženo da se promeni metod učenja pa da se u rad uključe magnetofonke ploče u trajanju od 4 sata dnevno u periodu od 15. januara do 15. jula. Prva četiri meseca studenti bi savladavali jezik u opštim crtama a naredna dva meseca bi proveli učeći stručne izraze u zavisnosti od fakulteta za koji se pripremaju. AJ 599 (fond u obradi), Izveštaj o radu Komisije 1958. g.

toku školske 1958/59. god. taj broj iznosio 249 studenata iz ukupno 42 zemlje (AJ 145–32–2). Njihov dolazak bio je samo uvod u sve veću potražnju za jugoslovenskim univerzitetima. Dolaskom prvih stranih studenata Klub je dobio novo svetlo u radu, prihvatanje i usmeravanje stranaca ka što bolje upoznavanje društva i sistema u kome će studirati i boraviti. Sa brojem studenata rastao je i problem rešavanja smeštaja u domove i njihovog stanovanja ali i organizovanja njihovih vannastavnih aktivnosti. Arhivski podaci (AJ 145–32–929) govore da je u desetogodišnjem periodu od 1955. godine do 1965. godine Komisija za kulturne veze sa inostranstvom stipendirala ukupno 2007 stranih državljana. U ovom istom periodu 968 stranih studenata stipendista Komisije za kulturne veze sa inostranstvom otišlo je iz Jugoslavije nakon uspešno završenih studija, dok je njih 200 prekinulo studije smatrajući da ih ne mogu uspešno završiti. Kako su jugoslovenski univerziteti dobijali pozitivne kritike u svetu tako je svake godine intenzivno rastao pritisak od strane zemalja u razvoju na Komisiju za kulturne veze sa inostranstvom da se poveća broj stipendija za strane državljanke. Zbog nedovoljnih kapaciteta u studentskim domovima<sup>25</sup> i restoranskim menzama kao i zbog drugih organizacionih poteškoća, bilo je komplikovano izaći u susret baš svakom zahtevu za stipendiranje. Uprkos tim nedostacima, rezultati rada sa strancima bili su zadovoljavajući obostrano.

Program Kluba je bio široko i raznovrsno baziran, o čemu će u kasnijim poglavljima biti detaljnijih prikaza. Uglavnom, delatnost Kluba bila je usmerena ka što efikasnijem rešavanju potreba studenata i omladinaca, što je dalje podrazumevalo, kao što je rečeno, kako olakšavanje pitanja školskih i materijalnih prepreka, tako i organizovanje što kvalitetnijih društvenih aktivnosti poput: kulturno zabavnog života, raznih kurseva jezika, ciklusa predavanja, časova sviranja muzičkih instrumenata, modernog plesa, radionica (za radioamatere, fotografisanje), organizovanja filmskih projekcija... Klub se takođe bavio proslavama nacionalnih i međunarodnih praznika, kao i organizovanjem izleta i ekskurzija što je za cilj imalo bolje međunacionalno upoznavanje i približavanje kultura (AJ 145–33–34). Postojala je ideja za osnivanjem časopisa Kluba, koji bi izlazio kao dodatak „*Studentu*”, na svakih petnaest dana na čijim bi se stranicama našli članci stranih studenata sa tekstovima o njihovim zemljama, kulturama, društvenim i političkim obeležjima društva iz koga dolaze. List „*Međunarodno prijateljstvo*” imao bi potpuno humani karakter, time što bi se sva zarada od prodaje lista usmeravala kao pomoć ugroženim zemljama. Klub je svoje delovanje uspešno usmeravao i na polje različitih sportskih delatnosti, formirajući fudbalsku, košarkašku, stonotenisku, odbojkašku, šahovsku, plivačku i sekciju

---

25 Školske 1938/39. godine u Jugoslaviji je bilo 16 978 studenata, a školske 1957/58. studiralo je 112 136 studenata, što je predstavljalo povećanje za 660%. Uporedni podaci pokazuju da se na jugoslovenskim prostorima dogodio bum visokoškolskog obrazovanja, koje je teško bilo pratiti odgovarajućim standardom. Iz godine u godinu bio je prisutan stalan porast relativnog i apsolutnog broja stipendista. Preciznije govoreći 15 172 studenta bilo je u domovima, a da bi se zadovoljila potreba za smeštajem, krajem pedesetih godina nedostajalo je još 10 250 mesta (Mitrović 2002).

za kriket, pa na taj način pružao studentima i mogućnost uživanja u sportskim sadržajima.

Od važnosti je napomenuti da je političko ideološki rad kluba bio takođe sadržajan i usmeren prvenstvo na studente sa stranim državljanstvom, bez izbora što su Klub činili i jugoslovenski studenti u velikom broju. Akcenat je bio na specifičnom političko ekonomskom životu i principima samoupravljanja koji se uz pomoć cikličnih predavanja i tribina pokušao približiti strancima. Društveno politički rad bio je široko postavljen sa akcentom na promovisanje socijalističkih vrednosti i jugoslovenskog tipa državnog uređenja.

„Došli smo u Vašu zemlju ne samo da završimo studije, već i da proučavamo socijalni i politički život Jugoslavije i smatramo da nam to treba omogućiti. Podesna forma je Klub međunarodnog prijateljstva studenata koga treba više aktivirati.” student Hasan Musmar El Rasau iz Sudana, Studentski grad Novi Beograd AJ (145–32–86).

Klupko ovih humanih ideja i plemenitog delovanja ispletenih oko ovog studentskog međunarodnog udruženja bacilo je novo svetlo na društvene teme i razmišljanja. Razmatrajući pitanje u antropološkom kontekstu, Klub je imao značajnu ulogu kako za pojedince tako i za celokupnu studentsku zajednicu Beograda jer je delujući na različitim nivoima pokušavao da izgradi bazu za harmoničnu koegzistenciju. Istražujući ovu tematiku uvidećemo da li se spektar plemenitih i svetlih boja od kojih se počelo promenio u tamnije. Analizirajući individualne impresije i iskustva pokušaćemo da formiramo kolektivnu sliku o uspešnosti jugoslovenske kulturne saradnje.

## **Pravilnik Kluba međunarodnog prijateljstva u Beogradu; simbolika koegzistencije u obrisima amblema**

Proučavajući arhivski fond 145 Saveza studenata Jugoslavije, Klubovi međunarodnog prijateljstva i udruženja, pronalazimo detaljno definisanu strukturu i programska usmerenja rada Kluba međunarodnog prijateljstva u Beogradu. Prema odredbama Nacrta pravilnika iz 1966. godine, zaključuje se da je to jedna celovita organizacija koja ima jasno postavljene ciljeve kao i dalekosežno polje rada; produbljena u društveno pravne slojeve, definisala je svoje bitisanje u formalno pravnom polju sa precizno definisanim članstvom i organima.

Pre svega u pogledu zakonitosti, predstavljao je produženu ruku Saveza studenata Beograda, u čijim je sferama interesa delovao. Klub Međunarodnog prijateljstva u Beogradu obavljao je svoju delatnost u okviru Univerziteta a bio je pod direktnim nadzorom Univerzitetskog Odbora Saveza Studenata Beogradskog univerziteta (AJ 145– 33–43). Komisija za pomoć studentima stranog državljanstva bila je odgovorna za koordinisanje i definisanje delovanja Kluba.

Može se zaključiti da je članstvo Kluba bilo inkluzivnog tipa. Svaki strani student redovni ili vanredni, koji se nalazio na osnovnim studijama ili postdiplomskim/specijalizaciji, ukoliko je to želeo mogao je postati član Kluba. Dobrobrodošlicu za članstvo u Klubu imali su i stranci, učenici srednjih stručnih škola, praktikanti, stranci na posdiplomskim studijama i oni koji se nalaze na pripreмноj godini učenja jezika. Članovi Saveza studenata Jugoslavije, Socijalističke omladine Jugoslavije, ali i drugi građani koji su pokazivali zainteresovanost za rad Kluba bili su takođe dobrodošli. Laki pristup članstvu proistekao je iz ideje da će celishodnije delovanje Kluba proisteći na taj način. Klub bi delovanjem iznutra, u direktnom kontaktu sa pridošlom populacijom mogao preciznije da artikuliše zadatke i iznedri rešenja.

Detaljnije pravne uredbe o tome definisane su u Osnovnim odredbama Pravilnika u članovima 8–10, dok se u članu 11 navode prava i obaveze članstva. Iako je pristup Klubu na prvi pogled delovao fleksibilno, ostanak u članstvu u slučaju kršenja pravila donosilo bi i propisane nefleksibilne kazne. Član 12. odnosno 13. jasno definiše nastupanje i razloge odluka o disciplinskim merama kao i eventualni prestanak članstva u Klubu. Postojao je i Disciplinski sud koji je radio u sastavu Odbora za rad i članstvo i koji je bio ovlašćen da samostalno donosi odluke o prekršajima i kažnjavanju. U okviru ovog odbora radilo je i Mirovno veće koje bi u slučajevima narušavanja prijateljstva među studentima istupalo u ime Kluba i radilo na ponovnom uspostavljanju prijateljstva (AJ 145–33–124).

„Zbog izazivanja rasne, verske, političke i druge netrpeljivosti, neuljudnog ponašanja, pravljenja nereda i ometanja rada Kluba, kao i zbog izrečenih kazni od strane školskih vlasti, članu Kluba se mogu izreći disciplinske mere.”

*Član 12 (AJ 145–33–46)*

Organi koji su definisali upravni rad Kluba bili su: Savet Kluba, Sekretarijat Kluba i upravnik Kluba, kao i godišnja konferencija članova Kluba.

Član 17. definiše Savet Kluba koga čini dvadeset jedan član. Trećinu članova Saveta Kluba predstavljali su strani državljani, drugu trećinu je birao osnivač Univerzitetski odbor Saveza studenata, dok su preostalu trećinu Saveta činili predstavnici ustanova i organizacija zainteresovanih za rad Kluba. Pitanja koja je pokrивao Savet Kluba bila su usmerena ka planu rada kluba, finansijskom sektoru, sistematizaciji radnih mesta, donošenju pravila Kluba u dvotrećinskoj većini (AJ 145–33–43 član 17.2.).

Savet Kluba je imao još jednu važnu funkciju a to je biranje sekretara i predsednika Kluba. Sekretarijat je imao nadležnosti u polju prijema novog članstva, sprovođenja plana rada, kao i u polju disciplinskih mera. Upravnik Kluba je bio svojevrsan rukovodeći organ koji je u granicama ovlašćenja Univerzitetskog odbora Saveza studenata rukovodio materijalno finansijskim poslovanjima u cilju što efikasnijeg delovanja Kluba. Međutim, činilo se na mahove da je koncepcija Kluba bila nestalna i da se menjala u zavisnosti od preferencija rukovodećih organa koji su često donosili neke „korenite izmene” (AJ 145–33–125).

Taj subjektivistički faktor predstavljao je smetnju funcionisanju Kluba ali je on ipak uspevao da održi svoj značaj u pomoći inostranim studentima.

Analizirajući finansijski aspekt Kluba, Pravilnik navodi da se materijalna sredstva Kluba pribavljaju od članova Kluba (preko godišnje članarine čiju visinu određuje godišnja konferencija članova Kluba), donacijama osnivača i drugih organizacija, poklonima raznih privrednih subjekata zainteresovanih za rad Kluba, kao i od prihoda sopstvene delatnosti (izdavanja i prodaje klubskog časopisa). Finansijski aspekt u mnogome je zavisio i od budžeta koji je dodeljivan od strane Komisije za kulturnu saradnju na godišnjem nivou.

Pošto je Klub međunarodnog prijateljstva zamišljen kao svetionik razvijanja prijateljstva svih nesvrstanih zemalja, odlučeno je da se formiraju određeni odbori koji bi lakše usmeravali tretiranje različitih oblasti delovanja. Takođe bi se na taj način omogućilo upoznavanje stranaca sa našom zemljom i običajima ali bi se i široj jugoslovenskoj javnosti približile društvene i istorijske osobenosti zemalja iz kojih dolaze strani studenti. S tim u vezi oformljeni su Odbori koji su pokrivali sledeća pitanja (AJ 145–33–36): Odbor za društveno politički i studijski rad, Odbor za kulturno umetničku delatnost Kluba, Odbor za sportsku aktivnost, Odbor za školske aktivnosti, Odbor za informaciju i propagandu aktivnosti Kluba, Odbor za spoljnu aktivnost i saradnju, Odbor za izlete i ekskurzije, Odbor za proslave nacionalnih i internacionalnih dana, Odbor za korespondenciju i međunarodnu saradnju, Odbor za unutrašnji rad i članstvo.

Klub je imao svoj pečat i jedinstven amblem. Pečat je bio okruglog oblika i na njemu je bio ispisan tekst: „Klub Međunarodnog prijateljstva Beograd Jugoslavija”. U sredini pečata nalazio se unikatan amblem Kluba. Ovaj pečat je nadalje krasio mnoga dokumenta, beleške, izveštaje, pisma Kluba međunarodnog prijateljstva.

Amblem kluba je izneden preko konkursa za idejno likovno rešenje. Na konkurs se odazvalo preko 14 umetnika koji su priložili svoje radove. Autor najboljeg rešenja dobijao je nagradu od hiljadu novih dinara. Proslavljeni arhitekta i slikar Grigorije Samojlov, koji je bio predsedavajući član žirija ocenio je da prva nagrada pripada Konstantinu Dimčevu, studentu likovne akademije (AJ 145– 33–86). Amblem je predstavljao drugarski zagljaj, simbolično prijateljstvo i suživot studenata i omladine.

## Tolerancija u povelju; Klub kao mesto susreta

Ako govorimo o toleranciji u jednom mladom socijalističkom društvu koje je napravilo oštre spoljno političke zaokrete i čije je civilno društvo još na ispitu zrelosti, moramo delikatno da pristupimo ovom pojmu, pre svega bliže određujući pojam tolerancije. Tolerancija kao vrednost leži u istoj ravni sa trpeljivošću. Trpeljivošću drugačijeg, različitog od sebe i svojih uvrenja (bilo po pitanju na-

cionalnih, rasnih, verskih, rodih razlika). Trpeljivost podrazumeva neslaganje oko ubeđenja koja su bitna za nekog drugog ali uprkos tome uzdržavanje od osude i prinude, kao i nesprečavanje drugih da žive po svom (Enciklopedija političke kulture, Šušnjić 1185).

Talas mira i međunarodne saradnje širio se poput plime Beogradom pa je u tom tonu i afirmisan rad Kluba. Iako fokusiran ka razvijanju i jačanju međusobnog prijateljstva, Klub se kao svojevrsna zajednica i mesto sastanka često susretao i sa konfliktnim situacijama koje su se manifestovale uglavnom među studentima različitih nacija (zasnovane na ličnim, političkim ili nacionalnim razlikama). Na sledećem primeru zahvaljujući arhivskoj belešci Miodraga Dejanovića (AJ 145-33-23) upoznajemo se sa novim aspektom, pojavom ličnih konflikata među članovima Kluba.

Naime, do konkretnog konflikta je došlo 1. jula 1963. u Klubu međunarodnog prijateljstva između Lasli Amara iz Alžira i Al Ataz Adnana iz Iraka. Lasli Amar se u tom trenutku još uvek nije upisao na fakultet već je bio na pripreмноj godini učenja srpskohrvatskog jezika, dok je Al Ataz Adnan bio student druge godine Medicinskog fakulteta. Prema rečima svedoka, sukob je započeo Amar koji je u vidno alkoholisanom stanju ispoljavao veoma agresivno i neprimereno ponašanje ka Adnanu i njegovoj devojci. U 21:30h došlo je do fizičkog kontakta kada je Amar udario glavom Adnana. Potom je došlo do borbe između njih, koju su sprečili prisutni studenti. Zanimljivo je da su se u tom trenutku u neposrednoj blizini nalazili i studenti kako iz Iraka tako i iz Alžira ali je zabeleženo da se oni nisu mešali niti intervenisali u ovaj sukob. Ipak, nedugo posle toga nekoliko studenata iz Alžira se okupilo ispred Kluba sa namerom da sačekaju Adnana i da ponovo dodje do inicijacije konflikta. Uz svesrdnu pomoć jugoslovenskih studenata ponovo je došlo do smirivanja neprijatne situacije. Nakon ovog incidenta obavešteno je i iransko i alžirsko udruženje. Pričalo se da je Amar konfliktan i da mu ovo nije bio prvi incident. Bilo je dokaza da je pre ovoga bio učesnik incidenta u restoran „Kasina” (AK 145.33-23).

Analizirajući ovakve situacije postavlja se pitanje da li je produbljavanje prijateljstva bio previše idealistički projekat. Da li su strani studenti među sobom osećali tenzije, ili su se osećali nedovoljno adaptirani na novu sredinu? Bilo da je reč o nekim ličnim nesuglasticama ili nesuglasticama dublje političko društvene prirode, sve je to uticalo na opšti uspeh boravka stranih studenata u Jugoslaviji. Površno posmatrano zanemaruje se da su konflikti jednako proizlazili na realciji strani-domaći studenti, ali i na unutargrupnom nivou među stranim studentima. Komisija za kulturne veze sa inostranstvom kao i Komisija centralnog odbora Saveza studenata Jugoslavije organizovali su diskusije na ovu temu. Posle iznetih žalbi i zapažanja došlo je do zaključka da se ispita i kazni nedolično ponašanje pojedinaca, pa da se dalje nastavi saradnja u prijateljstvom tonu. Međutim, pokraj svega toga ipak ostaju teškoće koje proizilaze iz susreta različitih običaja, etničkih i društveno ekonomskih sredina, koji predstavljaju objektivni osnov za izvesnu neadaptiranost stranih studenata (AJ 32-181). Zabeleške sa ovakvih diskusija potvrđuju da je unutar javnog miljea pojavljivanje konflikta nije bilo neuobičajeno (AJ 145-32-89).

Sukobi na ličnom nivou između domaćina i stranaca ali i između stranaca pripadnika različitih nacionalnosti, dešavali su se i na verbalnoj i na fizičkoj osnovi. U arhivskoj zabelešci fonda 145–32–148 ukazuje se na nezdrav odnos koji vlada između naših i stranih studenata. Mnogostruki incidenti potkrepljuju tu tezu. Jedan od primera je incident koje se dogodio drugog januara u blizini Studentskog grada na Novom Beogradu. Napadnut je i povređen student iz Alžira, koji se u tom trenutku nalazio u društvu svoje devojke i njene majke. Vinovnici ovog sukoba bili su domaći pijani studenti, njih šestorica koji su se veoma agresivo i nedolično ponašali i pokušali da čestitaju Novu godinu njegovoj devojci. U nameri da se izbegne dalja rasprava i tuča, on je pokušao da pobegne ali su ga oni sustigli i nemilosrdno istukli. U samoodbrani on je pererezom koji je imao kog sebe jednom od napadača naneo povredu po obrazu i ruci. Potom je došlo do lekarske intervencije koju je morao da zatraži i alžirski student i povređeni napadač. Istraga je dalje detaljno utvrdila da su nedvosmisleno provokatori i počiniooci ovog incidenta bili domaći studenti. Napadnuti alžirski student bio je veoma disciplinovan, istaknut u svom dotadašnjem radu i studiranju, kao predsednik sekcije UGEMA i uvek prijateljski naklonjen ka Jugoslaviji.

Očekivano, nakon ovog incidenta, u kome je povređena lična bezbednost, alžirski i arapski studenti su ujedinjeno protestvovali pisanom notom obraćajući se rektoratu i ističući zabrinutost za ličnu bezbednost. I pored svih neprijatnosti, zapaženo je da je ton njihovog obraćanja bio je miran i tolerantan. Reagovalo se instantno, pa su vinovnici ovog incidenta su bili kažnjeni i isključeni iz studentskih domova. Ovakav primer nasilja nažalost nije bio usamljen. Učestali su primeri i fizičkog obračunavanja stranih studenata između sebe, skoro tri meseca svakodneвно su se dešavali incidenti između studenata UAR i Iraka, zbog očiglednih političko ideoloških razlika.

„Problemi nastaju sa onima sa kojima smo u dodiru svakoga dana. Prvi put se lakše pređe preko uvreda, kasnije ne možemo. Verujem da do ovih teškoća dolazi zato što Vaši studenti ne znaju ništa o nama i mislim da treba pisati više o našim zemljama u „Studentu”. Kažu nam da smo kući živeli kao robovi a to nas vređa, jer mi nismo ovde došli da molimo za hleb i to nas vređa. – studentkinja Kamila Adibo iz Gane, Studentski dom Ivo Lola Ribar (AJ 145–32–88)

„Devojke koje idu sa nama moraju redovno da se javljaju policiji, a to nas vređa.” – student Kovi Asamoa iz Togo, Studentski dom Ivo Lola Ribar (AJ 145–32–88)

„Odnos prema nama je sve gori iz godine u godinu. Pre su nas drugovi zvali da idemo skupa na igranke, sada i kada pođemo tamo dobacuju nam i tako nam kvare raspoloženje.” student Kvemi Saba, Togolend, studentski dom Ivo Lola Ribar (AJ 145–32–88)

„Tek kada budemo shvatili da tolerancija ne znači samo uvažavanje drugog, a još manje dopuštanje drugom da radi na našu štetu, već da je tolerancija istinska i funkcionalna tek ukoliko istovremeno uvažavamo i druge i sebe, stalno nalazeći i potvrđujući moralnu i interesnu ravnotežu tih uvaženosti, moći ćemo stvoriti društvo svakovrsne tolerancije” (Simeunović 2002, 296).

Posledično pređašnjim konfliktima nameće se pitanje koliko je tolerancija kao vrlina bila razvijena u tadašnjem civilnom društvu, posmatrajući ga kroz prizmu pojedinica i grupa. Da li je zrelost društva bila na dovoljnoj razini miroljubive politike ili su koflikti odmagali razvoju tolerantnog i stabilnog civilnog društva? Nesumnjivo da su međusuboni konflikti uticali na lične doživljaje i predstave o dobrodošlici koju je Jugoslavija pružila. Sve to ne može se striktno podvesti pod kolektivni karakter ali je jasno da su postojali pojedinačni slučajevi koji su uticali na kvarenje pozitivne slike o jugoslovenskoj dobrodošlici. Da li karakter Jugoslovena ostao neprilagođen na novu otvorenu politiku? Da li grad kao pozornica novih liberalnih vrednosti mogao da nauči svoje građanstvo ka otvorenosti i prihvatljivosti?

Uzroci netrpeljivosti naših i stranih studenata su veoma složeni. Oni leže u primitivizmu, navikama, nekulturi, nemanju razumevanja naročito kod naših studenata za neke od zvaničnih jugoslovenskih stavova prema stranim studentima (AJ 32–152). Zbog različitih kulturnih obrazaca ovakvi sukobi su poprimali dublje i šire dimenzije. Pored razlika izazvanih drugačijim kulturnim i potkulturnim obrascima, sukobi i sporovi su nastajali iz čisto ličnih, sebičnih interesa. Domaći studenti su često inicirali pitanja beneficija koje su po njihovom mišljenju nezasluzeno forsirane u korist inostranih studenata. Visina stipendija stranih studenata (25 000 dinara mesečno) smatrana je nerazumno visokom od strane domaćih studenata čija je stipendija bila manja (AJ 145–32–142). S druge strane, inostrani studenti i pored stipendije od 25 000 dinara mesečno, nisu bili u mogućnosti da izdvajaju novac za kupovinu odela ili ostvarivanja drugih potreba, koje je zahtevao boravak u jednoj zemlji u trajanju od pet godina. Iz tog razloga je Komisija za kulturne veze sa inostranstvom omogućila stranim studentima korišćenje kredita<sup>26</sup> (AJ 145–32–142). Nerazumevanje jugoslovenskih studenata je iskazano i u pogledu privilegije koju su stranci imali vezano za stanovanje u studentskim sobama (po dvoje u sobi koje su opremljene kvalitetnijim nameštajem). Zabeleženo je da se na nekoliko sastanaka pojavio zahtev od strane stranih studenata za umanjnjem njihove stipendije, samo da bi se umanjile nesuglasice koje imaju sa domaćim studentima (AJ 145–32–153). S druge strane najveći broj žalbi koje su strani studenti ulagali odnosio se upravo na loš smeštaj u studentskim domovima i na neadekvatnu ishranu u studentskim menzama (AJ 145–32–71). Savezno izvršno veće je u maju 1959. u cilju rešavanja tih problema odobrilo sumu od 39 000 000 dinara za rekonstrukciju dva sprata studentskog doma Ivo Lola Ribar kao i preuređenje F-krila prvog bloka studentskog doma na Novom Beogradu. Na taj način delimično je rešen smeštajni kapacitet studenata i poboljšani su uslovi stanovanja (prostorije su okrečene, nabavljen je nov nameštaj) (AJ 145–32–141). Pitanje adekvatne ishrane rešeno je tako što je stranim studentima dozvoljeno da se hrane u dijetalnim menzama. Domaće kolege su i na to imali zamerke, žaleći se da su stran-

26 Ostvarivanje prava na kredit su imali strani studenti na redovnim studijama, stipendisti Komisije za kulturne veze sa inostranstvom. Komisija bi prilikom isplaćivanja stipendija zadržavala otplatu za kredit (AJ 145–32–142)

cima date sobe sa boljim nameštajem kao i da im je omogućena kvalitetnija ishrana.<sup>27</sup> Trivijalno bi bilo ukoliko bi se ova međusobna nerazumevanja podvukla i smestila samo na materijalnu ravan. Nerazumevanje je dobijalo mnogo dublju formu i koreni pobuna su dosegali do samog pitanja: zašto stranci uopšte dolaze na studiranje kod nas; što je iznova uslovljavalo negativnu konotaciju njihovog suživota i svakodnevno narušavalo međusobne odnose. Ne bi trebalo smatrati da su međusobne provokacije bile unapred planirane ili organizovane, to su uglavnom bila spontana sporečkanja, rasprave, tuče. Primećeno je bilo i da su se i domaćini i stranci međusobno solidarisali u ignorisanju ili napadanju onih drugih (AJ 145–32–154).

„Nezgodno je da pišemo kući kako ovde imamo poteškoća. Francuzi i Englezi su nam govorili da ne dolazimo u Jugoslaviju. Mi smo ipak došli. Nezgodno je da se ovakve stvari dešavaju”, student Viktor Olimpio iz Toga, stanovnik studentskog doma Novi Beograd (AJ 145– 32–87)

Pokušaji u pronalaženju temeljnih rešenja u ovakvim konfliktima društvenog života studenata tretiralo se u radu Kluba Međunarodnog prijateljstva. Kao što i sam naziv kaže, dat je akcenat na prijateljstvo. Sadržaj rada bio je osmišljen kao temelj okupljanja i ostvarivanja zajedničkih miroljubivih ideja. Ključ je stavljen na međusobno zbližavanje studenata, koji će kroz različite vidove zabave i organizovanih akcija raditi na produbljanju međunarodnog prijateljstva i lakše prevazići eventualna međusobna neslaganja. Iako je Klub bio svojevrsna kulturna zona, njegov rad se protezao i ka učinkovitom iznalaženju tehničkih i logističkih rešenja ukoliko su strani studenti zapadali u određene teškoće. Oni su imali slobodu da se obrate Klubu sa molbom za rešavanje njihovih problema. Dolazilo je i do materijalnih poteškoća stranih studenata. Iako je većina studenata dobijala stipendije i stanovala u studentskim domovima, određeni broj je stanovao privatno o svom trošku, pa su izdaci za takav život podrazumevano bili viši u odnosu na studente koji su imali svoje mesto u studentskim domovima.<sup>28</sup>

Na primeru arhivske beleške iz 25. novembra 1964. može se primetiti kako se student Ekonomskog fakulteta Ređep Turki obraća Klubu za međunarodno prijateljstvo kako bi mu izašli u susret u vidu finansijske pomoći. Molilac detaljno izlaže svoj problem objašnjavajući da mu je ukinuta stipendija uslovljena neočekivanim odsustvom i produženim boravkom u Tunisu. On, naime objašnjava kako je dobivši telegram da mu je majka na umoru 29. avgusta 1964. godine sutradan hitno otputovao u Tunis. Međutim kada je došao u Tunis njeno

27 Strani studenti su često isticali problem vezan za neadekvatnu ishranu, imali su primedbe na račun spravljanja hrane u studentskim domovima. Da bi se to pitanje u vezi sa poteškoćama u ishrani pozitivno rešilo omogućeno im je da se hrane u dijetalnim menzama. AJ 145–32–141

28 Veliki je broj studenata koji je na školovanje u Jugoslaviju dolazio o svom trošku, pa ih je to ponekad zbog neobezbeđenosti sredstava, dovodilo u situaciju da se obraćaju za pomoć ili da traže privremena zaposlenja. Savez studenata se trudio da izađe u susret i u granicama postojećih mogućnosti pružao pomoć. (AJ 145–32–143)

zdravstveno stanje se delimično popravilo, pa je ostao uz nju da je neguje. Ona je nažalost preminula 10 .novembra 1964. godine. On zatim objašnjava da se za to putovanje jako zadužio kao i da nije dobrog imovinskog stanja, stoga je molio Klub da mu izađe u susret i da agituje za njega da mu se vrati stipendija, kao i da mu se isplate dve zaostale stipendije. Uz ovu molbu on je Klubu priložio i potrebna dokumenta iz svoje ambasade koja su verifikovala ove iskaze (AJ 145–33–24).

Uspešnost Kluba u rešavanju ovakvih situacija vezanih za finansijsko materijalne poteškoće ostaje upitan iz razloga što je i sam nije bio izuzet iz konteksta te problematike. Od samog osnivanja Kluba dovedeno je u pitanje obezbeđivanje adekvatnih i stalnih prostorija za njegov rad, o tome će kasnije slediti detaljniji prikaz. Osim toga, neretko je dolazilo i do finansijske nestabilnosti koje su njegov rad dovodile u nezavidne pozicije. „Klubovi još uvek pate od prikladnih nedostataka, materijalnih sredstava i nerazumevanja od strane univerzitetskih vlasti.”<sup>29</sup> Paradoksalno je da u društvu progresa koje stremi ka ostvarivanju ovakvih međunarodnih projekata usmerenih ka univerzitetskoj saradnji, čiji rad nadmašuje državne granice, dolazi do zastoja u finansijskom sektoru. Analizirajući izveštaje Kluba međunarodnog prijateljstva upućene Centralnom odboru Saveza studenata Jugoslavije uočava se da je finansijski aspekt često bio aktuelna tema.<sup>30</sup>

## Problematika svakodnevnog funkcionisanja, raskorak u prostoru

Kontroverzna je činjenica da samog osnivanja Klub nije uspevao da obezbedi stalne prostorije za rad i okupljanje svog članstva. U početku je Klub predlagao da svoje aktivnosti i sastanke povremeno održava u Klubu univerzitetskih nastavnika, međutim takav predlog je odbijen upravo na negodovanje univerzitetskih nastavnika. Predlagano je dalje da se pitanje prostorija reši na samom univerzitetu, time što bi neki već postojeći univerzitetski klub ljubazno ustupio svoje prostorije na korišćenje, međutim došlo je nerealizacije i ove ideje. U cilju rešavanja ovakvog problema obraćalo se i višim državnim instancama. Gradski komitet SKS Beograda, nažalost nije mogao da reši trajno ni adekvatno ovaj zahtev. Jedno vreme članovi Kluba su se sastajali nedeljom u terminu od 10h do 12h u Omladinskom domu opštine Stari Grad. Kako raditi na širenju ide-

29 Fond 145, Klubovi međunarodnog prijateljstva u Jugoslaviji 145–33–3.

30 Kroz obraćanje predsednika Kluba međunarodnog prijateljstva, Branka Lukovca Centralnom odboru Saveza studenata Jugoslavije 6.decembra 1964. godine vidimo potvrdu ove problematike. Lukovac tom prilikom dostavlja izveštaj o troškovima Kluba za novembar i prvu dekadu decembra i moli da se što hitnije isti uputi Komisiji za kulturne veze sa inostranstvom sa ciljem da se što pre prebace neophodna sredstva do kraja tekuće godine kako bi Klub mogao nesmetano da nastavi sa aktivnostima, naglašavajući da se trenutno nalaze u veoma teškoj finansijskoj situaciji. (AJ 145–33–25)

je prijateljstva u jednom nestalnom okruženju, gde osnovna pitanja prostorija rada ostaju nerešena? Klub se u nekoliko navrata selio, menjajući svoje privremene adrese. U početku je bio smešten u prostorijama na Obilićevom vencu, kasnije u prostorijama Tehničkog fakulteta, a zatim su se dugo očekivane nove prostorije Kluba svečano otvorile 20. decembra 1966. godine na adresi Svetozara Markovića 79. Početak rada Kluba u novim prostorijama obeležen je odgovarajućim svečanim programom. Koliko dugo se čekalo na ove prostorije i koliko je bio veliki društveni značaj Kluba kazuje i svečanost na kojoj su govorili kako predstavnici Saveta Kluba tako i predsednik Skupštine grada Beograda, predstavnici Diplomatskog kora, predstavnici studenata prijateljskih zemalja i predsednik Univerzitetskog odbora Saveza studenata. Tom prilikom je priređen i sadržajan kulturno umetnički program. Nastupao je hor KUD Branko Krsmanović, Kumara Rita je izvodila indijske igre, prezentovale su se pesme i igre iz Indonezije, Latinske Amerike, Cejlona, Kurdistana, Jordana, Tanzanije. Na ovoj svečanosti prisustvovalo je više od 400 zvanica. Spisak zvanica je podrazumevao visoke i uticajne predstavnike svih društvenih i političko-privrednih organizacija i institucija: predstavnike Komisije za kulturne veze sa inostranstvom, diplomatski kor, članove međunarodne komisije Savezne konferencije SSRNJ, rektorat Univerziteta, dekane svih fakulteta, predstavnike Skupštine grada Beograda, predstavnike krupnih beogradskih preduzeća, predstavnike Doma omladine Beograda, rukovodioce i radno osoblje Kluba (AJ 45–33–99).

Iako se činilo da je došlo do uspešnog rešenja problematike ipak čitava priča oko prostornih poteškoća ovde nije završena. Naime, arhivski izveštaj fonda AJ 145–33–72 Tehničko stanje prostorija Kluba pruža podroban prikaz ove problematike. Ubrzo po otvaranju novih prostorija pojavili su se novi problemi, tehničke prirode. U pitanju su bile neadekvano urađene električne instalacije, koje su predstavljale potencijalnu opasnost za sve koristike tog prostora. Preduzeće kome su povereni ovi radovi „24. septembar” veoma nestručno je izvelo ove radove i odbişi da se isti revidiraju i saniraju, udaljeni su sa projekta. Umesto njih doveden je novi izvođački tim koji je pokušao da sanira aljkavo urađen posao predhodinika. Još jedan nedopustiv propust bio je nepostojanje telefonskih instalacija, a bez njih logističko funkcionisanje Kluba ne bi bilo izvodljivo. Na postojeće probleme otvorilo se još jedno tehničko-građevinsko pitanje, hitna rekonstrukcija krovne poršine. Postojeći krov je bio oštećen i propuštao je vlagu, a posledično tome došlo je do oštećenja zidova ostalih prostorija. Komisija je potvrdila ove propuste i hitno naložila dalje sanacije, prvenstveno iz bezbednosnih razloga.

Tehničko stanje prostorija i rekonstruktivni radovi nisu bili jedini kamen spoticanja rada novih prostorija Kluba u Beogradu. Budući da su se nalazile u stambenoj zgradi nove prostorije nisu bile po volji stanara. Klub je po svojoj prirodi i karakteru aktivnosti organizovao čitavu paletu društveno kulturnog programa, čiji karakter povremeno podrazumevao i zabavni program i igranke. Kako se broj stranih studenata u Beogradu svake godine povećavao a samim tim je i rastao broj članova Kluba i ove prostorije su pokazivale ograničenost u

svojim dometima rada. Na sednicama kućnih saveta često je postavljano pitanje buke i igranki koje su bile nedopustive za kućni red i stanare zgrade. Podaci govore da se neretko dešavalo da stanari protestuju protiv rada Kluba, ulaze u njegove prostorije i zahtevaju prestanak određenih aktivnosti, takođe su podnosili žalbe za iseljenje Kluba i obraćali se višim državnim organima.

Suočavajući se sa finansijskim ograničenjima, došlo se na ideju o postojanju bifea Kluba. Na taj način ne samo da bi došlo do pribavljanja odedenih novčanih sredstava već bi se u okviru bifea odvijala i okupljanja studenata i na taj način bi se olakšalo organizovanje različitog zabavnog sadržaja kao i organizovanje posebnih proslava. Dakle, postojao je određen ekonomski interes ali je bife kao prostorno neodvojivi deo Kluba omogućavao i olakšice u organizovanju studentskih aktivnosti i prijema. Uzimajući u obzir sve te činjenice došlo se na ideju da se u novinskom listu „Politika” 14. januara raspiše oglas kako bi se prostorije bifea ponudile u zakup adekvatnom ugostitelju. Smatralo se da postojanje bifea nije prioritetno ali bi na taj način došlo do svojevrsnog finansijskog predupredjivanja rada Kluba (AJ 145–33–78).<sup>31</sup>

Na konkurs se odazvalo više beogradskih ugostitelja<sup>32</sup> sa bogatim ugostiteljskim iskustvom i sa nizom predloga i zahteva usmerenih na funkcionisanje bifea. U međuvremenu, dok se konačna odluka o sudbini bifea čekala za rad u bifeu je angažovana drugarica Savka Popović. Na primeru njene lične inicijative i bezulovne posvećenosti radu ovog bifea bez ikakve nadoknade i sebičnih interesa, odražava se ljudski doživljaj plemenitosti i truda za razvoju ovakvih međunarodnih prijateljstava i socijalističkih ideala. „Drugarica je posao obavljala potpuno savesno, sa puno lične inicijative. Studenti su bez izuzetka potpuno zadovoljni njenim radom i odnosom. Vrlo često je angažovala pomoć o ličnom trošku.” Kaže se u četvrtoj tački dnevnog reda na sednici Kluba (AJ 145–33–86), a dalje se navodi da je radila čak i za novogodišnje praznike, za šta joj takođe nije plaćeno. Napominje se da bi obavezno trebalo pribaviti novčana sredstva za nadoknadu njenog rada. Analizirajući sa antropoloških principa ovaj primer pojedinca koji društvene vrednosti i etiku stavlja daleko iznad ličnog profita, nastojeći da sve u svojoj moći učini ka ostvarenju ideje, direktno implicira na to da li je bila istovetna posvećenost društvenih struktura i političkih činilaca.

---

31 Finansijski izveštaji pokazuju da je bife ostavarivao pozitivan promet čak i kada to nije bilo očekivano zbog loših uslova u Klupskim prostorijama, neispravnih elektro instalacija u Klubu i kvara u grejanju u periodu između 2–18 januara. Treba napomenuti da je Klub bio zatvoren ponedeljkom, tako da tada ni bife nije radio ni prihodio. Čak i u takvim oskudevajućim okolnostima imao je pozitivan platni bilans. Promet bifea zaključno sa 5. februarom je iznosio 9 060 novih dinara (AJ 145–33–84).

32 Kao kandidati za uzimanje bifea avoje ponude su objavili sledeći ugostitelji: Ranić Aleksandar iz Beograda sa prebivalištem na adresi Stanka Vraza 47, Miograd Jovanović, iz Beograda na adresi Baba Višnjina 47, Radule Šutović iz Beograda, Hadzi Ruvimova 14/1, Radomir M. Kojadinović, Beograd, Dositejeva 17/V, Blažević Stojan, Beograd, Knez Danilova 48 (AJ145–33–86).

## Kulturno umetnički i zabavni program Kluba; karavan jugoslovenskog prijateljstva

Navođenje različitih tehničko ekonomskih poteškoća u radu, nikako nije imalo za cilj da se iste fokusiraju i da im se da primat, niti je to imalo za svrhu umanjeње značaja rada Kluba i njegov dalekosežan uticaj unutar društveni i spoljnopolitički, pojedinačni i kolektivni. Posmatranje kulturnog rada i propagiranje kulturnih vrednosti nekog društva ili organizacija, ne može se izopštiti iz slike društveno političkog konteksta vremena koji je obojen različitim istorijskim faktorima. Kada se posmatra jedan širi okvir, dobija se temeljitija slika društva i antropoloških shvatanja vezanih za temu izučavanja. Revidirajući kroz istoriju ljudske i društvene vrednosti su često stavljane u svrhu očuvanja i podupiranja društvenog sistema. Istorijski period koji analiziramo, jugoslovenski socijalizam u poletu bio, je prožet idejama sa dominantnom notom solidarnosti, internacionalnog prijateljstva, pacifizma, neutralnosti, pomoći ugnjetavanim narodima. U takvoj atmosferi rad svih društvenih organizacija a pogotovo onih čiji je rad usmeren na polje kulturne saradnje podrazumeva usvajanje tog sistema vrednosti i delovanje u skladu sa njim. Recipročno tome ni vrednost ne može biti aktivirana ukoliko se njen pojam ne izvodi iz društvene prakse. To znači da svaka istorijska epoha i zajednica uspostavljaju sistem vrednosti polazeći od sebe i dominirajućih društvenih odonosa, oblika rada i proizvodnje (Perović 1982).

Novi vid jačanja politike nestrantanosti svoju afirmaciju je imao u vidu jačanja kulturno političkih činilaca i univerzalnih vrednosti (pravo naroda za samoopredeljenje i nacionalnu nezavisnost, borba za ekonomsku jednakost i političku i kulturnu saradnju). Pokriće u ispravnosti ovih ideja, nalazilo se u činjenici da je Pokret nestrantanosti pružio snažan doprinos uspešnom ishodu antikolonijalnih revolucija. Nisu samo članice nestrantanosti podržavale ove vrednosti, mnoge države su postali simpatizeri iako ne direktni članovi. Okolnosti govore da i veliki broj demokratskih i progresivnih partija i pokreta u zemljama Sredozemlja koje nisu članice pokreta nestrantanosti izražavaju jake afinitete za principe i ciljeve nestrantanosti (Petković 1985, 150).

Vraćajući se na temu kulture i kulturnih vrednosti u državi koja svojim primerom želi da menja svet i blokovsku politiku, nužno je pomenuti princip multikulturalizma. Pod pojmom multikulturalizam podrazumeva se koncept društva u kome ravnopravno i neometano koezistira više kultura (Đorđević, Simić, 2019). On je zapravo neraskidivo povezan i krucijalno utkan u svaku društvenu akciju i organizaciju. On podrazumeva jedan ambijent u kome postoji svest o različitom, o poštovanju drugačijeg, o slobodi, o poštovanju nacije, etniciteta. Preusmerivši ovo na lični nivo, posmatrajući sa antropološkog staništa možda se to periodično sukobljavalo sa jugoslovenskom predstavom o sebi, o ličnom ja. Prema Vladimiru Dvornikoviću, Jugoslovensko ja teško, vrlo teško, ustupa ne samo pred tuđim pojedinačnim ja, nego i pred iznadličnim društvenim obzirima (Dvorniković 1939).

Zamisao rada i postojanja jednog međunarodnog studentskog centra upravo je vođena ovim vrednosnim idejama pa je centar sa njima i rastao simbolično šireći krugove delatnosti. Prosvetni rad je predstavljao jednu ravan partijske delatnosti na polju culture (Marković 1996, 323).

Osnovna motivacija za formiranje Odbora za kulturno umetničku delatnost Kluba proizilazi iz dvojakih razloga. Pre svega bogato multikulturalno članstvo Kluba, koga čini spektar raznorodnih zemalja pripadnica poketa nesvrstanih, trebalo je približiti širokoj jugoslovenskoj javnosti. "U pokretu nesvrstanih ne postoji nikakav vid uniformisanosti koji bi nesvrstane zemlje svodio na istu civilizacijsku, političku, ekonomsku ravan" (Petković 1985, 51). U šarenilu različitosti bilo je lako pronaći niz tema koje su pokrivala aktivnosti na umećničko zabavnom planu pa je i rad ovog Odbora bio bogato osmišljen. Sa druge strane jednako je važno bilo predstaviti nacionalne kulturno umetničke vrednosti jugoslovenskog društva, pa je kroz posete raznih kulturnih institucija, pozorišta, izložbi, galerija, muzeja ovaj vid rada dobijo bogatiju formu.

Negovanje kulturnog identiteta i upoznavanje sa novim prijateljskim kulturama i običajima bio je jedan od vodećih principa delovanja Kluba. Većinu nesvrstanih zemalja su činile zemlje „trećeg sveta“, zemlje Afrike, Azije i Latinske Amerike. Klub je predstavljao svojevrsnu oazu susreta različitih kultura, mesto gde su se studenti okupljali nezavisno od svojih školskih i studijskih obaveza. Mesto na kome su mogli da neguju svoje osobenosti i da se kroz prijateljske akcije rasonode, da organizuju kvalitetan kulturno umetnički program i da učestvuju u njemu. Domaći studenti su kroz različite umetničke vidove prezentovali strancima bogatu riznicu kulturnog stvaralaštva, folkloru i narodnog melosa. Sa druge strane i strani studenti su kroz iste sadržaje približili svoje umetničke vrednosti i izraze.

Intenzitet i šarenolikost ovakvog sadržaja odslikava program rada iz 1967. godine u kome je za tu godinu planirano održavanje četiri velike priredbe u najvećim beogradskim dvoranama, kao i 25 priredbi na fakultetima, školama, fabrikama i drugim salama širom zemlje (AJ145-33-69). Na njima su pozornicu delili jugoslovenski i strani studenti pružajući raznovrstan kulturno umetnički i zabavni program. Takođe je bilo odlučeno da će se u prostorijama Kluba jednom nedeljno održavati večeri kulturno umetničkih priredbi, nacionalnih večeri i koncerata. Jugoslovenska kulturno umetnička društva su često uzimala učešća u ovakvim priredbama. Pre svega KUD „Branko Krsmanović“ u pogledu prezentovanja folklorne i dramske sekcije, zatim „Žikica Jovanović Španac“ kako u folklornoj sekciji tako i u literarnoj i dramskoj, KUD „Ivo Lola Ribar“, KUD „Abrašević“, KUD „Gradimir Mihajlović“...Učešću su se odazivali i poznati jugoslovenski solisti i ansamli, izvođači zabavne i narodne muzike. Gostovanja glumaca, pozorišnih i filmskih, književnih i filmskih kritičara doneli su nove tonove u spektar ovog programa. Sa druge strane učešće u kulturno umetničkim izrazima inicirali su i studenti iz: Indije, Indonezije, Cejlona, Nepala, Iraka, Grčke, Jordana, Jemena, Kenije, Konga, Malija, Meksika, Bolivije, Tanzanije, Tunisa, Etiopije...

Svakog meseca je predviđeno organizovanje izložbi u prostorijama Kluba. Posebno su obeležavani nacionalni praznici raznih zemalja, na kojima se akcent stavljao na približavanju kulturnih, društvenih, privrednih, ekonomskih karakteristika tih zemalja. Za svaki nacionalni praznik bogato je pripreman program nacionalnih pesama i igara. Osnovni motiv ovih proslava je, pored želje da se strancima omogući da proslave praznik svoje zemlje, bilo i neposredno približavanje i upoznavanje drugih kultura i običaja tadašnjem jugoslovenskom društvu. Tokom 1966.godine oko 40 zemalja je proslavljalo svoje nacionalne praznike u okviru Kluba (AJ 145–33–63). Primeri ovakvih slavlja su mnogobrojni; proslavljali su se nacionalni i međunarodni praznici, praznik rada Prvi maj, Osmi mart, Dani Afrike... Slavili su se i obeležavali podjednako jugoslovenski ali i nacionalni praznici stranih studenata i njihovih zemalja. Studenti Indije su obeležavali svoj nacionalni praznik u Klubu 25.januara 1966.godine. Tom prilikom je Klub posetio i ambasador Indije u Beogradu, što implicira na važnost koju je Klub imao u društvenom ali i političkom domenu (AJ 145–33–71). Studenti Iraka proslavili su godišnjicu ustanka 31.januara u prostorijama Kluba, dok su 3.januara studenti Cejlona slavili svoj nacionalni praznik. Pri ovakvim proslavama postojala je tendencija da se šira jugoslovenska javnost upozna sa kulturnim i folklornim nasleđem prijateljskih naroda.

Ovakav program bio je uspešno razvijan zahvaljujući Odboru za kulturno umetničku delatnost Kluba koji je u svom sektoru objedinio: rad muzičke sekcije, sekcije za folklor, sekcije za pozorišnu aktivnost i organizaciju priredbi, likovnu sekciju, sekciju za izlobe i zidne novine, sekciju za odabir filmova i filmskih večeri, kao i sekciju za organizovanje nacionalnih i internacionalnih večeri. Zanimljivo je da je likovna sekcija brojala mnogo studenata iz Indije koji su bili na specijalizaciji na likovnoj akademiji pa je u zajedničkom radu sa njima priređivala izložbe njihovih radova, u školama, na fakultetima i na drugim prigodnim mestima.

U Klubu su se jedanput nedeljno organizovale filmske večeri (AJ 145–33–63.) Interesantno je da je šezdesetih godina za Beograđane film predstavljao najomiljeniji vid zabave. Pored akutelnih filmova, prikazivani su i dokumentarni filmovi, domaće i strane produkcije. Repertoar se hronološki u zavisnosti od dekade menjao i nagingjao kao određenim vrednosnim sistemima. „U socijalizmu su film i umetnost oružje za menjanje stvarnosti” (Marković 1996, 440). Do 1949. godine na jugoslovenskim platnima je uglavnom preovladavao sovjetski film, što se nedugo nakon političkog razlaza sa Informborom promenilo. Posledično tome u toku narednih godina broj američkih filmova se rapidno uvećavao. Posle 1951.došlo je do uprošćavanja procedure uvoza filmova kao i do obilne finansijske pomoći za kupovinu filmova koja je stizala iz SAD-a. Iz tog razloga kao i zbog izmenjenih političkih činilaca je broj američkih filmova od uvezenih 26 filmova 1951. porastao na 106 za 1956. godinu. Početkom pedesetih godina u Beogradu se prikazuju filmovi dobitnici Oskara, pa se u leto 1952. gleda „Mesto pod suncem”, dok 1965. na beogradsko platno stize rado očekiva-

ni „Na dokovima Njujorka” (Marković 1996, 442–445). Prema anketi časopisa „Student”<sup>33</sup> iz 1965, rađenoj na uzorku od hiljadu studenata najgledaniji strani filmovi među studentima 1956. su: „Nadnica za strah”, „Lili”, „Zabranjene igre”, „Kradljivac bicikla”, „Tramvaj zvani želja”.

Pored prikazivanja svetskih blokastera, publici Kluba su predstavljani i ideloško politički filmovi sa kontekstom socijalističkog života i uspeha druga Tita. „Zastava film” je omogućio prikazivanje filmova o poseti druga Tita Africi. Filmski program ima raznovrstan spektar pa su prikazivani i filmovi koje su snimali članovi Kluba, kinoamateri. Ove filmske projekcije su bile upotpunjene sa diskusijama i predavanjima na kojima bi gostovali filmski kritičari. Prikazivani su i filmovi zemalja iz kojih su strani studenti dolazili.

Studirajući u Beogradu, studenti sa stranim državljanstvom su uglavnom imali priliku da dobro upoznaju glavni grad, ali su često izražavali želju za boljim upoznavanjem novih mesta i krajeva Jugoslavije. Vodivši se takvim željama Klub se trudio da svake godine organizuje što više izleta i ekskurzija širom Jugoslavije. Kao što je školovanje omogućeno širokim narodnim masama tako je omogućeno i letovanje. Domaća štampa je sa ponosom komentarisala letovanje kao tekovinu karakterističnu za socijalizam (Marković 1996, 240–243). Svojevrsno omasovljavanje letovanja bilo je omogućeno kroz saradnju sa Ferijalnim<sup>34</sup> i Planinarskim savezom. Na taj način ostvarivale bi se beneficije u vidu finansijskih olakšica pa bi letovanje bilo dostupnije široj populaciji, naročito omladincima i studentima. Putem Ferijalnog saveza leti su organizovani odmoru u Ferijalnim letovalištimama i time je bilo zagarantovano letovanje velikom broju studenata. Planinarsko društvo je takođe bilo uključeno u slične akcije, pa je organizovao različite pohode planinara minimum tri puta godišnje, kao i zimovanje u planinskim centrima. Da bi Jugoslavija pokazala svoje turističke lepote, u saradnji sa turističkim agencijama „Putnikom” i „Generalturistom” bile su organizovane duže i kraće ekskurzije i izleti, pa su tako blagodeti socijalističkog letovanja bile dostupne i strancima. Godišnje je planirano oko pet većih ekskurzija u poznata jugoslovenska istorijska i turistička mesta. Klub je u uskoj saradnji sa odborom Saveza studenata svakog leta organizovao i odlazak studenata stranog državljanstva na radne akcije u Jugoslaviji<sup>35</sup> (AJ 145–32–310).

33 Anketa „Student”, 29. 4. 1953. godine

34 Ferijalni Savez Jugoslavije je omladini Jugoslavije omogućavao niz olakšica u pogledu putovanja i smeštaja u određenim turističkim centrima, letovalištimama i izletištimama. Članovi Ferijalnog saveza su mogli da postanu omladinci od 7 do 27 godina. U zavisnosti kojoj grupi bi pripadali, pionirima (do 14 godina), seniorima (21–27 godina) ostvarivali bi popuste. Svakako je popust bio velikodušan kako u pogledu transporta, odnosno karte za putovanje (75% popusta na putovanje železnicom) tako i pogledu smeštaja, pa da je za većinu predstavljao jedini način preko koga se ostvarivalo letovanje. U prostorijama Kluba se osnovala poslovna Ferijalnog saveza Jugoslavije tako da su članovima Kluba na taj način omogućene olakšice za putovanja i boravak u ferijalnim odmaralištima širom Jugoslavije.

35 Domaći studenti su pozivali svoje inostrane kolege da im se tokom leta 1960. godine priključe na radnoj akciji izgradnje autoputa „Bratstvo-Jedinstvo”, pa se pored naših akcija odazvalo i 77 stranih studenata (32 iz Beograda).

Na temeljima ovog programa organizovan je i „karavan prijateljstva”, specifična manifestacija na kojoj bi učestvovali studenti koji su bili vlasnici automobila. Ovu inicijativu je podržalo Akademsko auto moto društvo pa se došlo na ideju da se tokom aprila 1967. organizuje ovaj auto karavan koji bi prolazio kroz različite krajeve Jugoslavije sa trajanjem od nekoliko dana. Predloženo je da sa karavnanom krene i kulturno umetnička sekcija pa da se u svakom većem mestu izvede adekvatan zabavno kulturni program (AJ 145–32–85).

Ispod ove pojavne slobode i propagiranja ranolikosti kroz kulturno umetnički rad nalazilo se i propagiranje ideloško političkih aktivnosti kroz malo suptilnije forme delovanja. Klub je podrazumevao i bavljenje društveno političkim radom koji se pogotovo usmeravao ka stranim studentima. Težnja je bila da se strancima približi naš politički sistem i da se uključe u mogućnosti upoznavanja i angažovanja u jugoslovenski društveno-politički život. Klub se angažovao da se kroz mnogobrojne tribine i predavanja na kojima su govorili poznati stručnjaci, profesori i društveni radnici studentima omoguće iscrpna obaveštenja o akulenom političkom, društvenom i ekonomskom životu. Posebno se tretirao pojam samoupravljanja. Ovaj koncept kao jedinstven u svetu, bivao je nejasan za mnoge strance čak iako su duži niz godina proveli boraveći u Jugoslaviji. Stoga je velika pažnja usmerena na objašnjavanje ovog koncepta. Analiziralo se na koji način radnici mogu da utiču na svoje dohotke, kakav je princip raspodele prema radu, kakav je ekonomski interes svake proizvodne jedinice. Detaljno su se objašnjavali osnovni principi spoljne i unutrašnje politike Jugoslavije: smernice koje su oblikovale politiku nesvrstanosti, oblici pomoći zemljama u razvoju. Bogat društveno politički rad se odvijao kroz forme tribina Kluba, seminara kao i putem poseta radnim organizacijama i ustanovama. Stranci su posebno izrazili zainteresovanost da prisustvuju otvaranju rada Narodne skupštine kao i uopšte da se upoznaju sa njenom delatnošću<sup>36</sup> (AJ 145–32–130).

## Zaključna razmatranja

Osnovna pitanja na koje je trebalo odgovoriti kada se sistematski proučavao rad i osnivanje Kluba međunarodnog prijateljstva u Beogradu odnosila su se na razloge njegovog osnivanja, na cilj delovanja i uspešnost sprovođenja ideja miroljubive koegzistencije među studentskom jugoslovenskom zajednicom.

Jedno od obeležja ovog društveno-političkog perioda je dolazak stranaca na domaće univerzitete. S tim u vezi pojavilo se i mnogo poteškoća vezanih za organizaciju studija stranih studenata. Da bi se takvi problemi rešili ili ublažili

---

36 Veliki broj stranih studenata postavljao je niz pitanja vezanih za pojam samoupravljanja, šta je to, kako se to ostvaruje u preduzeću, kakav je princip raspodele prema radu, na koji način su radnici u mogućnosti da utiču na svoje lične dohotke, kakav je stepen slobode pojedinih preduzeća u vezi sa istupanjem van granica Jugoslavije i slično (AJ 145–33–58).

ponuđeno je osnivanje svojevrstnih studentskih klubova. Klub međunarodnog prijateljstva je svojim radom i programom pokušavao da ponudi odgovore i adekvatna rešenja koja bi olakšala boravak stranaca u zemlji. Nesumnjivo da se u njegovom delovanju može dijagnostifikovati mnogo manjkavosti (prvenstveno zbog neiskustva) ali ne treba sumnjati u ispravnost njegovih ideala i borbe za stvaranje jednog prijateljskog okruženja za strance ali i za domaćine. Analizirajući rad ovog kluba dobija se potvrda da je i sadržajno i organizaciono uspevao da odgovori zahtevima vremena i razlozima osnivanja.

Namera mi je bila da ovim radom prikažem doprinose koje je Klub međunarodnog prijateljstva u Beogradu imao u pogledu funkcije integracije stranaca u jugoslovensko društvo i socijalističku zajednicu. S obzirom na sadržajno bogat program koji je ovaj klub obezbeđivao, nesumnjivo da je izvršen određen stepen integracije u kulturološkom pogledu ali isto tako i ponuđen niz olakšica vezanih za svakodnevno funkcionisanje u novoj sredini. Što je dalje opravdalo pretpostavku da će osnivanje ovakve organizacije imati relativno značajnu ulogu u studentskoj zajednici. Na taj način ne samo da je domaći teren približen strancima, već je nesumnjivo došlo do dvosmerne migracije kulturnog sadržaja.

### Izvori i literatura

- AJ 145-Arhiv Jugoslavije. Beograd (AJ): fond 145 Savez studenata Jugoslavije
- AJ559-Arhiv Jugoslavije. Beograd (AJ): fond559, Komisija za kulturne veze sa inostranstvom
- Bogetić Olivera i Dragan Bogetić. 1981. *Nastanak i razvoj pokreta nesvrstanih*. Beograd: Export press
- Bondžić, Dragomir. 2014. *Školovanje studenata iz zemalja u razvoju kao deo spoljne politike Jugoslavije 1950–1961*. Annales. Ser.his. soc. 637–648
- Bondžić, Dragomir. 2010. *Univerzitet u socijalizmu: Visoko školstvo u Srbiji 1950–1960*. Beograd: Institut za savremenu istoriju
- Dimić, Ljubodrag. 2014. *Jugoslavija i hladni rat: ogleđi o spoljnoj politici Josipa Broza Tita (1944–1974)*. Beograd: Arhipelag
- Dvorniković, Vladimir. 1939. *Karakterologija Jugoslovena*. Kosmos. Beograd: Geca Kon
- Đorđević Jelena i Marina Simić. 2019. *Teorija kulture. zbornik tekstova*. Beograd: Fakultet političkih nauka
- Jakovina, Tvrtko. 2010. *Treća strana hladnog rata*. Zagreb: Fraktura
- Jakovina, Tvrtko. *Jutarnji list*. Zagreb. 19.2.2011.
- Kreč, Dejvid, Ričard S. Kračfild i Igerton L. Balaki. 1972. *Pojedinac u društvu*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva Srbije
- Marković, Predrag. 1996. *Beograd između istoka i zapada*. Beograd: Službeni list
- Mitrović, Momčilo. 2002. *Domovi i menze studenata Beogradskog univerziteta (1838–1998)*. Beograd: Centar za savremenu istoriju
- Nedeljković, Saša. 2007. *Čast, krv i suze*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar

- Petranović, Branko. 1988. *Istorija Jugoslavije 1918–1988: treća knjiga Socijalistička Jugoslavija (1945–1988)*. Beograd: Nolit
- Politika*. Beograd: *Politika 1904–*
- Politička sociologija. 2006. *Izbor tekstova*. Beograd: Fakultet političkih nauka
- Politička Enciklopedija*. 1975. Beograd: Savremena administracija
- Perović, Puniša. 1979. *Pregled istorije međunarodnog radničkog pokreta*. Beograd: Institut za savremenu istoriju
- Petković, Ranko. 1985. *Nevstana Jugoslavija i savremeni svet: Spoljna politika Jugoslavije 1945–1985*. Zagreb: Školska knjiga
- Simeunović, Dragan. 2002. *Teorija politike: rider I deo*. Beograd: Udruženje Nauka i društvo
- Student. Beograd: Student 1937–
- Zinovjev, Aleksandar. 1985. *Polet naše mladosti*. Beograd: Prosveta
- Žegarac, Nevenka, Aleksej Kišjuhas, Ivana Koprivica. 2016. *Pojmovnik kulturno kompetitivne prakse*. Novi Sad: Pokrajinski zavod za socijalnu zaštitu

Suzana Leković

## International Friendship Club in Belgrade (1954–1969): a place of cultural encounters in the Socialist Yugoslavia

**Abstract:** The paper deals with the reconstructions and reasons for the establishment and operation of the International Friendship Club in Belgrade in the period of its creation until 1969 as well as the analysis of the methods by which it managed to integrate foreign students into Yugoslav society. Starting from the assumption that the arrival of foreign students in the Yugoslav socialist society led to a certain cultural exchange, this research will analyse the way foreign students were integrated into the Yugoslav society by observing the work and structure of an international student club. The time span taken for consideration is interesting for several reasons. The foreign policy orientation of Yugoslavia is directed towards the Non-Aligned Movement, which further initiates cooperation in all socio-economic fields, as well as university cooperation and the opening of Yugoslav universities to foreign students. Observing Belgrade as a university center, and the capital of Yugoslavia at the time, we will be able to form an image of the practical and real power of such policy that involved fostering pacifist ideas, multiculturalism, and peaceful coexistence. In such a sociopolitical community, the International Student Club represented a kind of an indicator of cultural changes.

**Keywords:** International Friendship Club, acculturation, integration of foreign students, tolerance, non-alignment, peaceful coexistence.

Primljeno: 22. 04. 2024.

Odobreno: 10. 06. 2024.



Jelena Ćuković

*Department of Ethnology and Anthropology*

*Faculty of Philosophy*

*jelena.cukovic@f.bg.ac.rs*

## CULTURAL ANTHROPOLOGY AND COGNITIVE SCIENCE: MAPPING THE ENVIRONMENT<sup>1</sup>

**Abstract:** Cognitive sciences have initiated the revolution in the interdisciplinarity of the research of the human mind, but cultural anthropology as one of the founding disciplines has gradually withdrawn from this group. The reasons for this are manifold, but the space emptied by anthropology has since then remained as such, or has been filled with predominantly psychological content or the content of cultural neuroscience. In recent years, developments in psychology, neuroscience and AI studies (shifts to constructivism) have led to a renewed call for anthropology to contribute its findings to an interdisciplinary understanding of the human mind and cognition through culture. This shift is evident in the field of environmental and space perception, which is pivotal for the understanding of the concept of reality. The aim of the paper is to present findings of the comparative analysis of classical anthropological theories and emerging theories in other cognitive disciplines regarding this topic, especially in neuroscience. The broader goal is to emphasize the importance of re-evaluating our categories of scientific disciplines and the separation of nature and culture as a distinguishing feature, and also to begin to fill the gap in the anthropological literature on this topic that has existed for almost a decade.

**Keywords:** cognitive sciences, constructivism, anthropology, culture, environment, reality

“The outside universe we perceive doesn’t exist as such. Through a series of electrical and chemical reactions, we generate a reality internally. We cre-

---

<sup>1</sup> This research was financially supported by the Ministry of Science, Technological Development and Innovation of the Republic of Serbia as part of the financing program of scientific research at the University of Belgrade – Faculty of Philosophy (contract number 451-03-47/2023-01/ 200163).

ate forests and oceans, warmth and cold. We read words, hear voices, and form interpretations. Then, in an instant, we produce a response. All of this in a world of our own creation.”

Rick Rubin, *The Creative Act: A Way of Being* (2023, 10)

## Running a model of the world

The need for a paper like this became clear when I was creating the syllabus for my new course, Anthropology of Space and Place. The theme of the course revolves around people’s perception of space, focusing on the cultural meaning and use of place. While I was summarizing the history of exploring and understanding the world around us in the course introduction, I had to include many philosophers, sociologists, and anthropologists, but also many physicists. I had to include all the explanations we humans have come up with to make sense of our surroundings, which we at times call space, outside world, environment or – reality.

For a long time it seemed that the natural sciences were concerned with things that existed objectively, factually, and with or without human perception, while the social sciences were concerned with their cultural meanings and subjective interpretations. But more and more you could see that individual “hard” scientists in mainstream global academia were theorizing about something that most anthropologists had been saying all along – all human perception is subjective perception. Starting with physicists who announce that there is no longer space which ‘contains’ the world, and there is no time ‘in which’ events occur (Rovelli 2016) and other scientists claiming that reality is not what it seems. At this point, I began incorporating work from neuroscience and psychology into my syllabus, realizing the importance of the cognitive approach to space and place.

Cognitive science can be broadly summarized as the scientific interdisciplinary study of the mind (Friedenberg & Silverman 2006, 2) and cognition. Its intellectual origins reside in the mid-1950s, when researchers in various fields began to develop theories of the mind based on complex representations and computational procedures, encompassing philosophy, psychology, artificial intelligence, neuroscience, linguistics, and anthropology (Friedenberg & Silverman 2006).

Now, it is safe to say that cognitive sciences have come to the conclusion that we humans do not perceive reality as it objectively is, but that we construct a model of it. Locked in a dark and silent box of a skull, (Feldman Barrett 2017) our brain receives signals that indicate changes in our environment and classifies them into different categories, guessing their meaning. The most elementary one is good or bad in terms of our survival, dangerous or safe, unpleasant or pleasant, and then branches out into incomprehensible complexity.

These realities at first seem unreachable and unobservable. Therefore, early research performed by cognitive scientists from all fields was criticized as nonscientific, with the argument that, since observation is the foundation of all science, there can be no science of thought or belief (Lanman 2008). Behaviorism, for example, suggests that disciplines like psychology should restrict themselves to examining the relation between observable stimuli and observable behavioral responses. It is similar with cultural anthropological research where, furthermore, we had to stick with what was perceived as cultural behavior (customs, rites, rituals) solely, as if it was totally independent from human cognition. The issue of consciousness and mental representations was in fact banished from respectable scientific discussion (Thagard 2023).

Meanwhile, the methodology of all of these disciplines has shown that there can be an adequate approach to the human mind. With various technological advances, such were psychology and neuroscientifically– conducted experiments, while anthropology offered ethnography, with observation with participation, or deep interviews as basically the science of outputs that focused on exploring the systems of concepts through their linguistic labels, and comparing them across languages in different cultural settings in order to discern their underlying principles of organization (Brown 2006, 96). Cultural anthropology developed its methodology with knowledge that one cannot get to culture directly, but only through the observation of communicative activity, with constructing (probably in imagination) a representation of culture of the people they study, since this is the only way to make sense of their activities (Brown 2006, 187).

Also, the constructivist point of view was first represented by sociology and anthropology<sup>2</sup>, and the “hard” sciences of the cognitive group did not agree on this quality of objective reality. Therefore, in the following decades, anthropology took its own way on the path of researching the human mind and cognition, focusing mainly on human expression within constructed reality. Only recently, the other scientific community has voiced the idea that we as a species create the world around us as an interface for reality. The complete story of constructionism and constructivism is too large to be presented within this paper. I will use these as synonyms, even though they don’t have the same meaning. I will also not differentiate between radical and social constructivism here, since it is my belief that the two should be considered in unison and not separately.<sup>3</sup>

---

2 The phrase “social construction” was officially introduced by Peter Berger and Thomas Luckmann’s *The Social Construction of Reality* (1966), but the term was embraced and re-defined by numerous others in sociology and cultural anthropology.

3 Constructivism is a paradigm which is mostly concerned with learning, with the human way of accumulating knowledge. In social constructivism accent is given to a social interaction as a source of knowledge, while the radical approach mostly established by Jean Piaget, proposes that constructing knowledge is dependent on the individual’s subjective interpretation of their active experience (Brau 2022)

When it comes to the structure of the paper, I will firstly focus on the two perspectives that are the most distinct in this interdisciplinary group of cognitive sciences – neuroscience and cultural anthropology, with a brief reflection on psychology, which falls somewhere in between. I will describe what the transition to constructivism looks like in these disciplines and combine perspectives in the last chapter, testing whether anthropology can regard this as an opportunity to find middle ground.

Since the question of whether or not cultural anthropology should rejoin cognitive science group needs more space to be answered, the discussion in the following pages serves as a basis mainly for the understanding of the topic of space and place, and the environment, not the one which likely exists outside of our bodies, but the one which our minds have modeled. For the purposes of the argument, I will use the term objective reality to refer to the putative world that exists without humans perceiving it, and the term environment as an interface or simulation that we as humans have created, so that we can maintain our existence and make sense of the signals we are experiencing. I think this analysis is very important for anyone interested in the specific and important topic of the relationship between humans and the environment.

## Neuroscience and the construction of reality

Neuroscience has become a superstar of sciences in the past decade. Through its popular outputs, bestselling books, podcasts and YouTube channels, its insights have been spread among the laic public. The practical nature of experiments, research outcomes and the potential to formulate everyday tips for mental improvement (breathing techniques, the use of light and movement) and the so-called brain hacks, have made this scientific branch quite relevant and attractive to the modern human.

Neuroscience is the general study of the brain, and the nervous and endocrine systems. The attempt to explain cognitive processes in terms of underlying brain mechanisms is known as cognitive neuroscience (Friedenberg & Silverman 2006, 18).

Basically, a neuroscientist attempts to grasp how the sensory, cognitive and philosophical concepts we have developed about our minds throughout human history work — or perhaps do not work — at the cellular, electrical and computational level of our neurons (Whachspers, 2020).

Neuroscientists have shown that much of our behavior has its origins in certain brain parts. Robert Sapolsky, an eminent scientist and bestselling author, has popularized a theory that there is a biological explanation for every human behavior. He is a strong advocate for a non-existence of free will in terms of unprovoked, spontaneous human behavior – he states that our actions are always determent by multiple factors. One of them is our cultural background

and current social environment combined.<sup>4</sup>In that sense the structure of our brains is evenly determined by our experience.

A significant element of the discovery concerning brain parts employed for different capabilities is research conducted on people with damaged brains. Neuroscientists could map brain spots mostly responsible for different cognitive capabilities.

For example, Friedenberg and Silverman (2006, 177–178) refer to the case of Oliver Sacks's (neurologist) patient suffering from visual agnosia, which is considered to be the consequence of a general damage to the occipital lobes and nearby areas:

“P’s gaze is unusual, his eyes dart around as they take in Sacks’s face, fixating on one feature and then another. P. is unable to recognize a rose and describes it as “a convoluted red form with a linear green attachment.” During one interview with Sacks, P. took hold of his wife’s head as he apparently tried to lift it and put it on his own head. Sacks writes: “He had ...mistaken his wife for a hat!””

It appears that the brain is a strictly structured organ, that organizes our thoughts, capabilities, behavior etc., and that we can map these in its specific parts. This made neuroscientists believe that the human body, epitomized in the brain, represents a hardwired basis for a software like culture. For a long time, neuroscientists believed that the brain’s structure and function were essentially fixed throughout adulthood, and mostly genetically determined during childhood.

However, with the discovery of the phenomenon called neuroplasticity, it became evident that culture has a role in brain wiring – that its physical features can be changed through individual practices and social interaction. There is clear evidence that sustained experiences may affect both the structure and function of the brain. Therefore, it is entirely plausible to suggest that prolonged engagement with a specific array of cultural encounters and habitual actions could influence both the structure and functioning of the brain (Park and Huang 2010).

Neuroplasticity refers to the brain’s capacity to undergo alterations and adjustments in response to various experiences. It is an umbrella term referring to the brain’s ability to change, re-organize, or grow neural networks. This process can include functional changes caused by brain damage, or structural changes, which are the result of learning (Cherry 2022).

Our minds actively assimilate the patterns present in our cultural surroundings. These mental representations subsequently affect our interactions with, and the molding of our environments. Culture plays a significant role in the

---

4 I made this quite simplistic synthesis of Sapolsky’s theories according to his books *Biology and Human Behavior: The Neurological Origins of Individuality*(2005) and *Behave: The Biology of Humans at Our Best and Worst* (2017).

wiring and activating of the brain, yet the brain remains adaptable. Similar to how shifting tides can alter imprints in the sand, evolving experiences can re-shape brain activity over time. Thus, the brain can be likened to a “cultural sponge,” absorbing the norms of our physical and social landscapes (Ambady 2011).

Collective and cultural neuroscience is a rapidly growing field of research. A notable and consistent discovery from early studies indicates that when individuals engage in conversation or collectively share an experience, their brain waves synchronize. Neurons in their corresponding locations in different brains fire at the same time, creating matching patterns. Auditory and visual areas respond to shape, sound and movement in similar ways, whereas the same brain areas seem to behave similarly during more challenging tasks, such as making meaning out of something that was either seen or heard (Denworth 2023).

When *exploring* the connection between human brain and spatial orientation, neuroscientists have identified hippocampus as specifically important for allocentric spatial memory, meaning that the hippocampus is essential for the remembrance of object locations (Shrager et al. 2007).

Also as reported in *Nature Neuroscience* in 2022, the study reveals that neurons within the hippocampus, crucial for spatial navigation, memory, and planning, encode space according to a non-linear hyperbolic geometry — a three-dimensional structure that expands outward exponentially, akin to the interior of an expanding hourglass. Furthermore, the research indicates that the spatial representation within the hippocampus expands in size as individuals spend more time at a particular location. This expansion follows a logarithmic pattern that aligns with the maximum potential increase in the information processing capacity of the brain.<sup>5</sup> Simply put, it shows us that the more we interact with a specific place, the more detailed the cognitive map will be, and the place will be perceived as larger.

Given the complexity of research components, several neuroscientists have condensed their studies on human perception into easily understandable popular expressions, using analogies to illustrate the quality of our reality. A good example is Anil Seth, whose educational background spans physics, psychology, and artificial intelligence. Seth posits that reality is a controlled hallucination of our consciousness. In his book *Being You: A New Science of Consciousness*, he argues that our experiences of the world do not grant us direct, unimpeded access to external reality. According to the neuroscience theory, the brain consistently generates predictions about our environment, and in that way maintains the interface that we wake up to everyday, thinking it is objectively there.

Another interesting shift coming from Anil Seth, valuable for understanding the perception of space around us is that instead of perception depending largely on signals coming into the brain from the outside world, it depend

5 This is an interpretation of the research conducted by Zhang et al. (2023) from *Neuroscience* journal, the link can be found in the list of sources at the end of the paper.

as much, if not more on perceptual predictions, following in the opposite direction. We don't just passively perceive the world we actively generate. The world, as we experience it comes as much, if not more from the inside out as from the outside in. The main proof for this statement Seth and his team see in software constructed to have overly strong perceptual predictions, which is consistent with hallucination people might report in altered states of mind.<sup>6</sup>

## Psychological stance as a bridge between individual brain and society

Lisa Feldman Barrett, a neuroscientist and psychologist, is among the best known authors to link up constructivism of reality within the science of the brain. In her book *How emotions are being made*, she states that the discovery of *simulation* in the late 1990s ushered in a new era in psychology and neuroscience. Research conducted so far has shown that what we see, hear, touch, taste, and smell are largely simulations of the world, not reactions to it. Furthermore, we can speculate that simulation is a common mechanism not only for the perception of, but also for the understanding of language, feeling empathy, remembering, imagining, dreaming, and many other psychological phenomena. Our common sense, especially in Western cultures, as Barrett states, might declare that thinking, perceiving, and dreaming (or hallucinating) are different mental events, yet one general process describes them all. Simulation is, Lisa concludes, the default mode for all mental activity (Feldman Barrett 2017, 40)

Simulation, or the model of the world that the brain is running, is constructed by various signals, and organized by pre-conceived concepts and categories. Barrett also changes the order of perception:

„Your concepts are a primary tool for your brain to guess the meaning of incoming sensory inputs. For example, concepts give meaning to changes in sound pressure so you hear them as words or music instead of random noise. In every moment, your brain uses past experience, organized as concepts, to guide your actions and give your sensations meaning.” (Feldman Barrett 2017, 41)

As Feldman Barrett explains further – sound, therefore, is not an event that is *detected* in the world. It is an experience *constructed* when the world interacts with a body that detects changes in air pressure, and a brain that can make those changes meaningful. Without a perceiver there is no sound, only

---

6 More on this topic can be found in Anil Seth's book *Being You: A New Science of Consciousness* (2021), and the details of software with overly strong perceptual predictions are available on his Ted Talk video. The link can be found in the list of sources at the end of the paper

physical reality. Sound is therefore part of what was considered to be a different kind of reality that we humans construct – social reality, which is known to exist only for those who are equipped to perceive it.

Cognitive psychologists seem to introduce culture in this neuroscience/psychological theory – culture inevitably provides *some kinds* of concepts for making sense of sensory input. So, the meaning of the same sensory input is culturally relative, since the environment is wiring the brain, which is not a definitive process – it is always context-dependent.

The researchers in the field found that living in a culture that produced patterned pottery enhanced the ability of their people to talk about shapes, and that in cultures which placed particular value on their special musical heritage, people were able to communicate more efficiently when it comes to describing sounds. In short, there is no single universal hierarchy of senses or a dichotomy between higher and lower senses: influenced by culture, every language has its own sensory story to tell.<sup>7</sup>

Another important issue, that has been raised, is the interdependence of individuals when it comes to making sense of the world, following the closing idea in previous chapter that we are not passive recipients of the phenomena of the world – we actively shape them. Barret Feldman views humans as social animals that influence each other's perception of reality. But the psychological notion of the self can help us to not fall into problematic determinism, whether by biology or by culture, because although we are synchronized, we also have individual particularities in this reality.

The setting, place and space are very important for psychological research. But psychology still makes a distinction between primarily physical and social surrounding. However, there is a discipline whose (mostly comparative) research shows that this distinction is not useful for understanding the connection between humans and the environment, and that many physical features of the world around us are also social, and this is just one of the contributions cultural anthropology has made thus far.

## Cognitive anthropology as an absent partner

“[culture is] whatever it is one has to know or believe in order to operate in a manner acceptable to its members, and do so in any role that they accept for any one of themselves” (Goodenough, 1957, 167)

“It is one thing to suggest that anthropology and cognitive science had a good first date; it is quite

---

7 The study referred in this article: Not Biology, Culture Shapes How We Talk About Senses. <https://www.mpi.nl/news/not-biology-culture-shapes-how-we-talk-about-senses>

another to determine why the relationship did not progress further” (Bender et al 2010)  
“As far as cultural anthropology is concerned, cognitive mechanisms are on the side of “nature.” “ (Bloch 2012)

Cultural anthropologists were among the first scholars to relativize the existence of a singular truth and reality. Anthropological fieldwork has forced researchers to engage with different contexts and worldviews and adapt to sometimes radical differences. The modern anthropologist is not concerned with verifying and conjuring up the actions, values and beliefs of his interlocutors, but with trying to understand why people think and act the way they do. As we can conclude from the previous chapters, researchers in other cognitive sciences have now found themselves to be in the same position. So, what advice can anthropology offer from its rich experience?

If we maintain the stance that cultural anthropology and cognitive science do not have the same interests, we must regard natural and cultural processes as completely separate. This means that we see the brain and body as natural, shaped by genetic information, and the mind as culturally constructed by social information, mainly through language, belief systems, conventions, and moral codes. But as evidence accumulates that the full extent of genetic predisposition is conditioned by environmental and culturally-determined conditions, and some cultural elements are in return shaped around genetic predisposition, we must again pose the question whether this division is perhaps meaningless? Within our old categories and traditional scientific division, this line seems reasonable, but as things are actually more complex than this, we may conclude that it is futile.

As mentioned, cultural anthropology of the late 20th century is marked by a decisive rejection of the incorporation of natural science’s knowledge and methodology in its research and theories. ‘Positivism,’ which was general trait of natural sciences, was a movement that cultural anthropology could do without (Roscoe 1995, 492). The methodology that was forced upon this discipline as only scientific regarded humans as objects too rigid to understand complex creations that we ourselves represent.

On the other hand, anthropologists know that cultural meanings are not chaotic or random, but rather that they form complex patterns. Much of anthropology has been dedicated to working out the principles of organization of the systems of meaning. At first glance, this seems like a project that would captivate cognitive science (Bender et al. 2010).

Positioned at the crossroads of cultural anthropology and cognitive science, cognitive anthropology primarily aims to elucidate the mental representations and processes that comprise cultural content (Wassman & Bender 2015). In 1991(183 –198), Maurice Bloch famously noted that cultural anthropology is a “rather shadowy partner” to other cognitive sciences, same

as cognitive anthropology is to the rest of the disciplines. Although cognitive anthropology strives for objectivity, its questions, theories, and methods had little in common with other scientific subfields of anthropology. In addition, many anthropologists would fail to recognize this as their business at all (Bloch 1991).<sup>8</sup>

Meanwhile, scholars have come to understand that cognition cannot be fully understood or explained without reference to a specific body (embodiment) or to a specific cultural environment (situatedness) (Wassmann & Bender 2015, 16).

Cognitive anthropology placed in the wider context of cognitive sciences is usually employed to expand the examination of human thinking in order to consider how thought works in different cultural settings. Cultural anthropologists primarily rely on ethnography as their main method, which entails residing within and actively engaging with members of a culture to the extent that their social and cognitive systems become discernible (Thagard 2023). The most famous examples are ethnobiology, studying people's relationships with plants and animals in the sense of principles for perceiving, classifying, and naming biological kinds, and the cross-cultural research of colors (Bender et al. 2010) and their classifications and meanings.

Before the emergence of cognitive anthropology, there were pioneering figures who laid the groundwork by developing anthropological perspectives on language and cognition, often examining them in a comparative manner. Notable among these are American anthropological linguists such as Boas, Sapir and Whorf, as well as French structuralists like Hertz, Mauss, Levi-Bruhl, and Levi-Strauss. However, cognitive anthropology today represents a loose coalition of researchers in several distinct sub disciplines, where developments are converging on a renewed interest in cognition in its cultural setting (Brown 2006, 96).

Originally termed as "the new ethnography," "ethnographic semantics," or "ethnoscience," cognitive anthropology advocated for a shift within anthropology away from conceptualizing "culture" solely in terms of observable behavior or material artifacts towards understanding "culture" in broader cognitive terms (Brown 2006, 98).

In the work of Claudia Strauss and Naomi Quinn, whose ideas were developed for a couple of decades, some useful terms have been found. They studied metaphors as a linguistic form that can only be used in the context of similarly-structured minds, which were structured by culture. The terms schema, conceptual schemata, folk model, or ideational system (Strauss &

---

8 Cognitive anthropology within the context of academic community in the Republic of Serbia is not a well-known or accepted sub discipline. Bojan Žikić is one of the prominent authors who introduced us to the basics of cognitive anthropology, and some of its interesting tools that could be traced in structuralist/semantics sporadic analysis. I tried to incorporate some of the analytical tools in my research of intangible cultural heritage (the concept of dissonance) and environmental issues (natural categories, and spatial schemata). All of the mentioned articles are listed at the end of the paper.

Quinn 1997, 4) represent abstract concepts that act as intermediaries between stimuli perceived by the sense organs and the behavioral responses they elicit. These concepts form the foundation for all human information processing (Casson 1983). The most important models for representing knowledge in cognitive anthropology are taxonomy, paradigm, prototype script, schema, cultural model, mental images (Wassmann & Bender, 2015, 18–19)

The demands of cognitive sciences did not meet the mission of anthropology, not even with the emergence of the cognitive sub-discipline and certainly not in terms of methodology. The exploration of cognitive cultural models within cultural anthropology had to be done through in-depth interviews, living with the community and participating in their daily lives. The rest of the cognitive disciplines wanted experiments with controlled conditions, possibility with intervention and change of variables – which cultural anthropologists do not consider to be an appropriate way of understanding culture.

Anthropologists in cognitive sciences have always felt that they weren't properly recognized, with their research evidence often perceived as anecdotal because of the qualitative approach. Furthermore, the positivist tendencies that still characterized natural sciences did not fit into the realm of social sciences and humanities, which was taken over by postmodernism. The approaches were, and still are very different. It seems that in the absence of anthropological and ethnological research, cross-cultural and comparative analysis is still part of the cognitive sciences' concern, but it is mainly a matter of generalizations and essentialisations, and when we encounter them, it appears that our discipline's decision to have nothing to do with them was indeed the right one.

But what will happen if “hard” sciences change the approach, will in that case cultural anthropology be willing to reconsider interdisciplinarity outside of the positivistic tendencies of the science of natural phenomena?

## **Cognitive sciences reunited: the construction of space and place**

As it was mentioned, in the past couple of decades, several leading authors have oriented themselves towards neuroscience, biology and psychology, and have shifted the focus of their research, with what can be seen as an invitation for interdisciplinarity, giving the cultural context an important role in understanding what was perceived as distinctly biological processes. One of them, Lisa Feldman Barrett, who was mentioned in previous chapters, has based her work on the idea of reality as a simulation constructed through the categorization of experience. This is connected with the hypothesis of the abovementioned Anil Seth describing reality as being a controlled hallucination, and that of Donald Hoffman, who argues that the human species have evolved not to see the world as it is, but as it is useful to be seen. With the

steady development of AI<sup>9</sup>, it has become evident that sounds, colors, shapes, and textures that people perceive are limited and not likely to be representative of the world around us.

“...we create an apple when we look, and destroy it when we look away. Something exists when we don't look, but it isn't an apple and is probably nothing like an apple. The human perception of an apple is a data structure that indicates something edible (a fitness pay-off<sup>10</sup>) and how to eat it. We create these data structures with a glance and erase them with a blink. Physical objects, and indeed the space and time they exist in, are evolution's way of presenting fitness pay-offs in a compact and usable form.”

The „convoluted red form with a linear green attachment”, which most of us perceive as a rose, same as an apple, is one level of modeling a construct around perceived signals of this element of the outside world . We evidently have to be equipped not solely with cultural knowledge, but also with a capable organ to translate that signal into the knowledge of the existence of a rose.

Thus, in order to understand how this separation of objective reality came to be the trait of our species, and why we've evolved to run on simulation of the world, once again different approaches have to be united.

Although anthropology and neuroscience are usually seen as completely separate disciplines, in different scientific branches, they can be linked in many ways. The most important being that of categories. In particular, cognitive anthropology studies the relationship between human society and human thought (D'Andrade 1995, 1), and cognitive neuroscience has succeeded in uncovering a variety of relationships between cognitive systems and the specific structures of the human brain (Pulvermüller et al. 2014, 1).

With an interdisciplinary view, we could understand the connection between the social input in the perception of reality, and the effects on the brain responsible for executing a model of reality created by this input. If the brain is organized by experience, and experience is organized by culture, should we then not expect that culture is a formative force in cognitive processes? (Bender et al. 2010, 374–385) There is a general consensus regarding the importance of

9 As with images and other forms of representation, at various times and places human cultures have expressed doubts about the validity of sense data as a means of obtaining knowledge about the world (Goody 2002). In the history of Western science, several big counter-intuitive and counter- common- sense perceptions were proven wrong, for example flat earth and the geocentric system of universe.

Galileo Galilei is apparently famous for the quote “I think that tastes, odors, colors, and so on... reside in consciousness. Hence if the living creature were removed, all these qualities would be wiped away and annihilated.”, and he was also famous for being punished for challenging the Christian paradigm on reality.

10 Within the vocabulary of the theory of evolution, mixed with game theory rhetoric, fitness pay-off is something that will contribute to survival and the ability to reproduce. This perception will differ – from species to species, from person to person, and even from time to time – as needs and niches differ. Reproductive success depends on collecting fitness points (Hoffman 2019, 33).

bringing culture into the equation, but only anthropologists and ethnologists possess this complex notion of culture, that will not allow the mentioned statement to be understood as deterministic and essentialist, or to become a reason for hierarchization, discrimination and racism.

In the quote positioned before cultural anthropology, the chapter culture is placed in the head rather than in the outside world, which is what Feldman Barrett's and Seth's big theoretical shifts are about. Categories formed by cultural values perceive the world in a specific way, and even though these are shared, they are not uniform. One human brain in a human body, raised and wired in a specific culture, will produce a specific kind of mind. A mind is something that emerges from a transaction between brain and body while they are surrounded by other brains-in-bodies that are immersed in a physical world while constructing a social world (Feldman Barrett 2021).

Let us consider the construction of environment with everything we know so far.

“Hard” science is telling us that between birth and early adulthood, the brain requires sensory stimulation to develop physically. The type of stimulation individuals receive influences the formation of neuronal connections, which in turn construct neural networks crucial for cognition and behavior. As individuals reach early adulthood, the brain's neuroplasticity significantly diminishes, causing a pivotal change in how they interact with their environment. In the initial stages of life, the brain and mind adapt to prevailing environmental factors, whereas in early adulthood, individuals seek to align their surroundings with the established internal structures of their brain and mind.

But this does not mean that adult brains are not capable of adaptation, which is shown through professional experience. Structural MRIs of the brains of humans with extensive navigation experience, such as licensed London taxi drivers, were analyzed and compared to those of control subjects who did not drive taxis.<sup>11</sup>

It is noted that both efficient navigation and episodic memory require the detection of crucial junctions separating individual segments of space or experience. In both the spatial and episodic domains, boundaries segregate elements of experience and serve as cues to bind information into cohesive units. The segmentation of experiences in spatial and non-spatial domains may

---

11 “The posterior hippocampi of taxi drivers were significantly larger relative to those of control subjects. A more anterior hippocampal region was larger in control subjects than in taxi drivers. Hippocampal volume correlated with the amount of time spent as a taxi driver (positively in the posterior and negatively in the anterior hippocampus). These data are in accordance with the idea that the posterior hippocampus stores a spatial representation of the environment and can expand regionally to accommodate elaboration of this representation in people with a high dependence on navigational skills. It seems that there is a capacity for local plastic change in the structure of the healthy adult human brain in response to environmental demands”(Maguire et al. 2000)

share neural underpinnings, manifesting in similar behavioral phenomena and cognitive biases (Brunec et al. 2018)

Knowledge about the environment is gained through direct interaction or exposure to various settings. This interaction can be direct, such as living in or traveling through a specific environment. Alternatively, it can occur indirectly through accessing diverse information sources like photos, videos, paintings, or tactile maps or other people's description. When needed, this information is processed to understand aspects like location, distribution, patterns, connectivity, and configuration, aiding in travel planning and movement. Given the diversity of environments, it's impractical to refer to a singular "environment" (Golledge 2020).<sup>12</sup>

This is to a great extent in accordance with Bourdieu's concept of habitus, and its ideas of learning culture while using communal space, especially in childhood. Habitus is the learned set of preferences or dispositions by which a person orients to the social world. It is a system of durable, transposable, cognitive schemata or structures of perception, conception and action (Bourdieu, 2002, 27). Habitus emerges from a collective social process rather than from individual actions, resulting in enduring patterns that are transferable across different contexts, but which also evolve in response to specific situations and temporal changes. It is not rigid or permanent; rather, it can adapt and transform unexpectedly or gradually over extended historical periods (Navarro 2006, 16). He also views habitus as a position in social space, which is a concept that expresses the articulations between physical space and sociality (Reed-Danahey 2020).

The habitus finds its roots in an innovative fusion of ideas stemming from the proto-structural anthropology of Durkheim and Mauss, the post-Saussurean structural anthropology of Levi-Strauss, and the psychological genetic structuralism of Jean Piaget (Lizardo 2009). When one thinks about Feldman Barrett's description of the model of the world that the brain is constructing, one has to be reminded of Bourdieu's definition of habitus:

A system of lasting, transposable dispositions which, integrating past experiences, functions at every moment as a matrix of perceptions, appreciations, and actions and makes possible the achievement of infinitely diversified tasks, thanks to analogical transfers of schemes permitting the solution of similarly shaped problems (Bourdieu 1968, 3)

The habitus also includes cognitive schemas, which Bourdieu conceives as being independent from, if at times directed by, the body. Research from cognitive neuroscience and psychology shows that while Bourdieu was correct to argue that changes in bodily states can activate cognitive schemas, he was mistaken to treat the cognitive and somatic components of the habitus as being strictly separable from each other (Ignatow 2008).

---

12 Anthropologists would add that knowledge about heaven, hell, purgatory, utopia, Atlantis, Walhalla, Neverland or so called fictional spaces also needs attention within research.

Let us imagine that a person is entering a new space, or rather a place. His or her behavior will be the consequence of its cognitive processes. According to past experiences and categories that already exist in the mind, a person will start to organize sensory information and adapt his or her model of the world. The spatial categories, positions and relations are filled with cultural meanings. Things that are in front or above are dominantly perceived as hierarchically more important, things in the shade rather than in light are shameful, bad, mysterious, and secretive. Left and right are positions loaded with ideological and political content. We begin to use the place or area after we make some kind of a cognitive map, and use this for our automatic or strategic behavior.

This is why “hard” sciences could benefit from the reflexive nature of anthropological methodology. It is important to note that the researcher’s mind is also a mind, and that the research always depends largely, for better or for worse, on the habitus more or less corrected and controlled by the person conducting it (Reed Donahey 2020).

Let us discuss once more the „convoluted red form with a linear green attachment” that mister P. failed to recognize as a rose. Once that brains that are capable of predicting the existence of a rose (unlike mister P’s) construct it from matching signals, what follows is a further categorization (even more abstract), which is important for the reproduction of response or the initialization of behavior. Should one pick it up and give it to someone, nurture it the way it is, or remove it and throw it away – it is context-sensitive. As a neuroscientist / psychologist Lisa Barrett Feldman puts it: “a rose is usually considered a flower, but it becomes a weed if you discover it in a field of vegetables” (151–152). This insight aligns with Mary Douglas’s anthropological theory elaborated in the book *Purity and danger*. It is the context, or a position of the same entity that will change the way we perceive it – do we expect it to be there, did our brain predict this possibility? If not, it will pose a threat. Douglas makes an important remark, that culture is creating order from chaos, with its categories.

Creating order, and making sense of the environment, looks like a recognition, but it is actually an invention! This is what anthropologists have been saying about cultural knowledge for some time now, this is what race, gender, and sexuality studies are all about, but it’s now being applied on every type of category and knowledge.

Neuroscientists explain that other than moving our bodies, learning something new is the most expansive process in the metabolic sense, because it demands the change in perception of the world and of the self (Padamsey and Rochefort 2023). Learning in constructivist paradigm means adapting the simulation of the world to signals that brain did not predict. New signals are changing and updating our interface.

Finally, the most important point of the theoretical overlap between classical anthropology and new insights in other sciences (mainly neuroscience), resides in the studies of material culture, specifically within the concept of an artifact.

The novel studies of material culture, led by anthropologist such as Daniel Miller (1994) have reformed the definition of artifact from being strictly a tool made by man, to that of an abstract form created as a concept.

In this sense, the distinction between artificial, cultural, man-made as opposed to natural, non-intervened in, is of no use in either discipline. We have created reality, it is artificial, but at the same time this ability is in our nature. If there is one important insight this paper makes, it is that the understanding of signals of objective reality, according to which the brain creates a simulation of the external world, cannot be separated from culture. No (understanding of) sound, color, shape, texture, smell can be separated from what we define as cultural meaning. For this reason, anthropology as a cultural science must once again engage in conversation with other disciplines, with which it once formed the cognitive science.

## Concluding remarks

The main shift analyzed in this article is in fact the one that could be observed in the order of perception – from inside to outside. It seems that the idea that these internal predictions and categories that generate the external world are cultural contents and are determined by culture is now generally accepted. If this is the case, which is shown in this paper, it is the duty of anthropology to consider how important it is to contribute with its understanding of culture. It is important to consider cultures not as insular and essentialized entities, but as networks of meanings which are something that the other cognitive sciences struggle with.

While making the case, I have referred to some of the most problematic and extensive aspects of the understanding of humans. During this analysis, a number of authors who have dedicated their professional lives to gaining insights into the relations between human cognition and objective reality were not included, but a selection had to be made. In the interest of a comprehensive argument, I have approached this topic using the concrete example of spatial cognition and, as an anthropologist I have focused on the points where our professional perspective can be useful.

It is paradoxical that anthropology is abandoning and being deserted by other cognitive sciences at the very time when the role of culture is becoming increasingly recognized as being highly relevant to the science of human cognition (Beller et al 2011, 2). The main point of interference lies in the notion that the environment is shaped by culture and vice versa, and that both are capable of altering the human brain, which generates reality.

Anthropology can make a contribution by conducting a research of cultural content, with comparative overview, but also by providing a reflexive perspective on scientists and their cognitive schemas, biases that either help or

stand in the way of understanding those processes. It can help with developed ethics, which is the result of centuries-long work with people. In popular content there is no mention of anthropological contribution to theories about human perception of environment and reality, which is an issue that should be more strongly addressed.

### Literature:

- Beller, Sieghard, Andrea Bender and Douglas Medin. 2012. "Should Anthropology Be Part of Cognitive Science?" *Topics in Cognitive Science* 4: 342–353. <https://doi.org/10.1111/j.1756-8765.2012.01196.x>.
- Bender, Andrea, Edwin Hutchins, and Douglas Medin. 2010. "Anthropology in Cognitive Science." *Topics in Cognitive Science* 2: 374–385. <https://doi.org/10.1111/j.1756-8765.2010.01082.x>.
- Bloch, Maurice. 1991. "Language, Anthropology and Cognitive Science." *Man* (n.s.) 26: 183–198.
- Bloch, Maurice. 2012. *Anthropology and the Cognitive Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1968. "Structuralism and Theory of Sociological Knowledge." *Social Research* 35 (Winter): 681–706.
- Bourdieu, Pierre. 2002. "Habitus." In *Habitus: A Sense of Place*, edited by Jean Hillier and Emma Rooksby, 27–34. Burlington, VT: Ashgate.
- Brau, Barry. 2022. "Constructivism." In *Education Research*, edited by Royce Kimmons. BYU Open Learning Network. [https://open.byu.edu/education\\_research/constructivism](https://open.byu.edu/education_research/constructivism).
- Brown, Penelope. 2006. "Cognitive Anthropology." In *Studies in the Social and Cultural Foundations of Language 23: Language, Culture, and Society*, edited by Claire Jordan and Kevin Tuite, 96–114. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brunec, Iva K., Morris Moscovitch, and Meghan D. Barense. 2018. "Boundaries Shape Cognitive Representations of Spaces and Events." *Trends in Cognitive Sciences* 22 (7): 637–650. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2018.03.013>.
- Casson, Ronald W. 1983. "Schemata in Cognitive Anthropology." *Annual Review of Anthropology* 12: 429–462.
- Ćuković, Jelena. 2019. *Nematerijalno kulturno nasleđe iz antropološke perspektive: reprezentativnost, selektivnost i instrumentalizacija*. Beograd: Filozofski fakultet u Beogradu, Odeljenje za etnologiju i antropologiju i Dosije studio.
- Ćuković, Jelena. 2023. "Životna Sredina u Eko-Aktivističkim Narativima." In *Horizonti Budućnosti: Antropološki i Drugi Naučni Pristupi*, edited by Bojana Bogdanović and Kristina Obšust, 203–223. Novi Sad, Beograd: Arhiv Vojvodine, Etnografski institut SANU.
- D'Andrade, Roy G. 1995. *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Friedenberg, Jay, and Gordon Silverman. 2006. *Cognitive Science: An Introduction to the Study of the Mind*. Sage Publications.
- Golledge, Reginald G. 1992. "Cognition of Physical and Built Environments." In *Environment, Cognition, and Action: An Integrated Approach*, edited by Tommy

- Gärling and Gary W. Evans. Oxford: Oxford Academic. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195062205.003.0007>.
- Goodenough, Ward H. 1957. "Cultural Anthropology and Linguistics." In *Report of the Seventh Annual Round Table on Linguistics and Language Study*, edited by Paul Garvin. Georgetown University Monograph Series on Language and Linguistics 9. Washington, DC: Georgetown University.
- Goody, Jack. 2002. "The Anthropology of the Senses and Sensations." *La Ricerca Folklorica* 45: 17–28. <https://doi.org/10.2307/1480153>.
- Guindi, Fadwa El, and Dwight W. Read. 2014. "Can There Be Cognitive Science Without Anthropology?" *Topics in Cognitive Science* 6 (1): 144–145. <https://doi.org/10.1111/tops.12051>.
- Ignatow, Gabriel. 2009. "Culture and Embodied Cognition: Moral Discourses in Internet Support Groups for Overeaters." *Social Forces* 88 (2): 643–669.
- Lanman, Jonathan. 2008. "U odbranu 'verovanja': kognitivni odgovor biheviorizmu, eliminacionizmu, i socijalnom konstruktivizmu." *Etnoantropološki problemi* 3 (3): 49–62. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju.
- Lizardo, Omar. 2004. "The Cognitive Origins of Bourdieu's Habitus." *Journal for the Theory of Social Behaviour* 34: 375–401. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5914.2004.00255.x>.
- Maguire, Eleanor, David Gadian, Ingrid Johnsrude, Catherine Good, John Ashburner, Richard Frackowiak, and Christopher Frith. 2000. "Navigation-Related Structural Change in the Hippocampi of Cab Drivers." *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 97: 4398–4403. <https://doi.org/10.1073/pnas.070039597>.
- Miller, Daniel. 1994. "Artefacts and the Meaning of Things." In *Companion Encyclopedia of Anthropology*, edited by Tim Ingold, 396–419. London: Routledge.
- Navarro, Zander. 2006. "In Search of Cultural Interpretation of Power." *IDS Bulletin* 37 (6): 11–22.
- Padamsey, Zahid, and Nathalie Rochefort. 2023. "Paying the Brain's Energy Bill." *Current Opinion in Neurobiology*. <https://doi.org/10.1016/j.conb.2022.102668>.
- Padamsey, Zahid, and Nathalie Rochefort. 2023. "Paying the Brain's Energy Bill." *Current Opinion in Neurobiology*. <https://doi.org/10.1016/j.conb.2022.102668>.
- Park, Denise C., and Chih-Mao Huang. 2010. "Culture Wires the Brain: A Cognitive Neuroscience Perspective." *Perspectives on Psychological Science* 5 (4): 391–400. <https://doi.org/10.1177/1745691610374591>.
- Pulvermüller, Friedemann, Max Garagnani, and Thomas Wennekers. 2014. "Thinking in Circuits: Toward Neurobiological Explanation in Cognitive Neuroscience." *Biological Cybernetics* 108 (5): 573–593. <https://doi.org/10.1007/s00422-014-0603-9>.
- Reed-Danahay, Deborah. 2020. *Bourdieu and Social Space: Mobilities, Trajectories, Emplacements*. Berghahn Books. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1dwq1m3>.
- Roscoe, Paul. 1995. "The Perils of 'Positivism' in Cultural Anthropology." *American Anthropologist* 97 (3): 492–504.
- Rovelli, Carlo. 2016. *Reality Is Not What It Seems: The Journey to Quantum Gravity*. Penguin Books.
- Shrager, Yael, Peter J. Bayley, Bruno Bontempi, Ralph O. Hopkins, and Larry R. Squire. 2007. "Spatial Memory and the Human Hippocampus." *Proceedings of the National*

*Academy of Sciences of the United States of America* 104 (8): 2961–2966. <https://doi.org/10.1073/pnas.0611233104>.

- Stocker, Kurt. 2014. “The Theory of Cognitive Spacetime.” *Metaphor and Symbol* 29: 71–93. <https://doi.org/10.1080/10926488.2014.889991>.
- Strauss, Claudia, and Naomi Quinn. 1997. *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thagard, Paul. 2023. “Cognitive Science.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2023 Edition)*, edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/cognitive-science/>.
- Wassmann, Jürg, and Andrea Bender. 2015. “Cognitive Anthropology.” *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 16–22. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.12035-5>.
- Wexler, Bruce E. 1996. *Brain and Culture: Neurobiology, Ideology, and Social Change*. MIT Press.
- Zhang, He, Peter D. Rich, Annabelle K. Lee, et al. 2023. “Hippocampal Spatial Representations Exhibit a Hyperbolic Geometry That Expands with Experience.” *Nature Neuroscience* 26: 131–139.
- Žikić, Bojan. 2007. “Kognitivne ‘Priče za Dečake’: Urbani Folklor i Urbana Topografija.” *Etnoantropološki problemi* 2 (1): 73–108. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju.
- Žikić, Bojan. 2008. “Kako Složiti Babe, Žabe i Električne Gitare: Uvod u Kognitivnu Antropologiju.” *Antropologija* 6 (6): 117–139. Beograd: Institut za etnologiju i antropologiju.

### Sources:

- Ambady, Nalini. 2011. “The Mind in the World: Culture and the Brain.” *Psychological Science Observer*. <https://www.psychologicalscience.org/observer/the-mind-in-the-world-culture-and-the-brain>.
- Cherry, Kendra. 2022. “What Is Brain Plasticity?” *Verywell Mind*. <https://www.verywell-mind.com/what-is-brain-plasticity-2794886>.
- Denworth, Lydia. 2023. “Brain Waves Synchronize When People Interact.” *Scientific American* 329 (1): 50. <https://www.scientificamerican.com/article/brain-waves-synchronize-when-people-interact/>.
- Feldman Barrett, Lisa. 2017. *How Emotions Are Made: The Secret Life of the Brain*. Houghton Mifflin Harcourt.
- Hoffman, Donald D. 2019. *The Case Against Reality: Why Evolution Hid the Truth from Our Eyes*. W. W. Norton & Company.
- Rubin, Rick. 2022. *The Creative Act: A Way of Being*. Canongate Books.
- Sapolsky, Robert M. 2005. *Biology and Human Behavior: The Neurological Origins of Individuality*. The Teaching Company.
- Sapolsky, Robert M. 2017. *Behave: The Biology of Humans at Our Best and Worst*. New York: Penguin Press.
- Seth, Anil. 2021. *Being You: A New Science of Consciousness*. Faber & Faber.

- Anonim. 2023. "Spatial Perception Growth." *Neuroscience News*. Retrieved from <https://neurosciencenews.com/spatial-perception>.
- Wachspress, Erica. 2020. "How to Think About Thinking." *Neuroscience at The University of Chicago*. <https://neuroscience.uchicago.edu/>.

Јелена Ђуковић

## Културна антропологија и когнитивне науке: Мапирање околине

**Апстракт:** Когнитивне науке су покренуле револуцију у интердисциплинарном истраживања људског ума, али се културна антропологија као једна од оснивачких дисциплина постепено повлачила из ове групе. Разлози за то су вишеструки, али празно место које је антропологија оставила остаје празно, или испуњено претежно психолошким или садржајем културних неуронаука. Последњих година, развој психологије, неуронауке и студија вештачке интелигенције (конструктивистички преокрет) довео је до поновног позива да антропологија доприне својим налазима интердисциплинарном разумевању људског ума и спознаје кроз културу. Овај помак је очигледан у области перцепције животне околине и простора, која је кључна за разумевање концепта стварности. Циљ рада је да представи налазе компаративне анализе класичних антрополошких теорија и новонасталих теорија у другим когнитивним дисциплинама у вези са овом темом, с посебним акцентом на неуронаукама. Шири циљ је да се истакне важност преиспитвања категорија научних дисциплина и раздвајања природе и културе као дистинктивне поделе, а такође и да се допринесе попуњавању празнине у антрополошкој литератури о овој теми која постоји већ деценију.

**Кључне речи:** когнитивне науке, конструктивизам, антропологија, култура, окружење, стварност

Primljeno: 15.04. 2024.

Odobreno: 15. 06. 2024.





CIP – Каталогizacija u publikaciji  
Nародна библиотека Србије, Београд

39

**ANTROPOLOGIJA** : časopis Instituta za etnologiju i antropologiju (IEA)  
Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu = Anthropology : journal of the  
Institute of Ethnology and Anthropology (IEA) Faculty of Philosophy, University  
of Belgrade / glavni i odgovorni urednik Danijel Sinani. – 2006, sv. 1- . –  
Beograd : Filozofski fakultet, Institut za etnologiju i antropologiju: Dosije studio,  
2006- . – 24 cm  
Tri puta godišnje. – Tekst na srp. (ćir. i lat.) i engl. jeziku. – Drugo izdanje na  
drugom medijumu: Antropologija (Online) = ISSN 2334-881X  
ISSN 1452-7243 = Antropologija  
COBISS.SR-ID 136468492







1838

ISSN 1452-7243