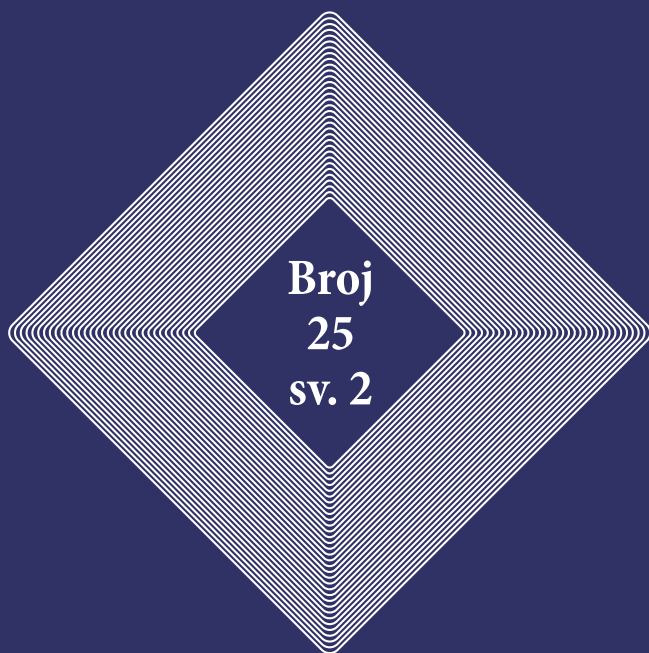


Antropologija

Časopis Instituta za etnologiju i antropologiju
Filozofskog fakulteta u Beogradu



Broj
25
sv. 2



1838

Beograd, 2025.

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 25, sveska 2, 2025. godina / Vol. 25, No. 2, 2025.

Primljeno na sednici Izdavačkog saveta održanoj 11. 10. 2025. godine

Accepted by Advisory board on 11th of October 2025.

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 Univerziteta 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
Journal is free to download from the Web site 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

www.anthroserbia.org

Članci:

- 9–24 | **Vladimira Ilić**
Tamo daleka Tasmanija: uvodnik u istraživanje
prve generacije srpskih migranata
u saveznoj državi Australije
- 25–39 | **Milica Božić Marojević**
(K)ako osporavano nasleđe postaje zajedničko.
Jedan mogući scenario
- 41–61 | **Sanja Lazarević Radak**
'Titova poslednja bitka' kao predstava obreda prelaza:
Temporalni aspekt narativa o smrti Josipa Broza
- 63–80 | **Ivan Filip Kovačević**
Društveno značenje predstava o vrstama riba i ribolova
- 81–98 | **Sonja Radivojević**
(Po)etika etnografskog pisanja: etnografski prototekstovi
između privatnosti i transparentnosti u
antropološkoj teoriji i praksi
- 99–114 | **Dr Vesna Perić, Dr Maja Vasiljević**
Biopolitika i *goli životi*:
Kontrola reprodukcije i žensko telo
u savremenim filmskim narativima

Prikaz:

- 115–117 | **Jelena Ćuković**
Prikaz knjige: Marta Nešković – *Shaolin Kung Fu: Exploring Chan
Buddhism, Monastic Community, and Martial Arts* (Routledge, 2025)

Članci i studije

Articles

Vladimira Ilić¹

*Institut za etnologiju i antropologiju,
Odeljenje za etnologiju i antropologiju,
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu*

TAMO DALEKA TASMANIJA: UVODNIK U ISTRAŽIVANJE PRVE GENERACIJE SRPSKIH MIGRANATA U SAVEZNOJ DRŽAVI AUSTRALIJE²

Apstrakt: Ovaj rad nastaje kao deo šireg istraživanja srpske migracije na Tasmaniji, saveznoj državi Australije. Temelji se na terenskom istraživanju koje je obavljeno 2020. godine u Hobartu i kojim je obuhvaćeno oko trideset ispitanika prve generacije imigranata, s jedne strane, kao i na delu relevantne literature i dostupnih statističkih podataka, s druge. Namera ovog teksta je da ponudi opšti istorijsko-etnografski uvid o talasima naseljavanja Srba na kontinent i ostrvo, razlozima migriranja i izbora ili izostanka izbora baš ovog mesta za naseljavanje. Iako je etnografija prestala da bude centar antropologije kao nauke, izuzetak koji se ovim radom čini smatram opravdanim činjenicom da je Australija, i naročito Tasmanija, usled svoje geografske distanciranosti u odnosu na Balnak i nedostatka kulturnog uticaja na srpsko društvo, ostala relativna nepoznanica u ovdašnjoj sredini. Pored toga, domaća antropološka produkcija koja baštini brojne i značajne rezultate istraživanja srpskih dijaspora evropskih i, nešto ređe, drugih preookeanskih zemalja, do sada nije pokazala interesovanje ili imala prilike da pažnju posveti i ovoj zemlji srpske emigracije.

Ključne reči: migracije, prva generacija migranata, Srbi, Tamsanija, Australija.

Uvod

Kako je etnografija kao vrsta deskriptivnog i informativnog pisanja o zajednicama na osnovu podataka prikupljenih na terenu davno prestala da bude

1 vladimira.ilic@f.bg.ac.rs

2 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 (br. ugovora 451-03-137/2025-03/ 200163).

centar i osnov antropologije kao nauke, postavlja se pitanje utemeljenosti ovog teksta, odnosno takvog pisanja, konkretno, o Srbima koji žive na Tasmaniji, i posredno o ovoj australijskoj saveznoj državi kao zemlji njihovog prijema. Zato u prvim redovima ovog teksta nastojim da pružim valjane razloge njegovog nastanka. Prvo, rad čini deo šireg antropološkog istraživanja nostalgije srpskih migranata koji su većinom naselili glavni grad ostrva, Hobart, te ga treba razumeti kao uvodnik, da ne kažem, kao deo predteksta daljim interpretativnim radovima (v. Жикић 2012, 23). U Hobartu sam provela oko osam meseci tokom kojih sam obavila terensko istraživanje koje je uključivalo posmatranje sa učestvovanjem i polustrukturirane dubinske intervjuue sa nešto više od trideset osoba srpskog porekla, migranata prve generacije.. Drugi i važniji razlog koji je podstakao objavljivanje ovakvog tipa rada, tiče se jedne opšte stranosti, da se tako izrazim, nešto manje Australije, a znatno više Tasmanije. Konkretnije, javila se potreba da zvanično i tek delimično odgovorim na pitanja koja mi se u neformalnim razgovorima sa osobama iz naučnih i nenaučnih krugova postvljaju pri gotovo svakom prvom pomenu ovog ostrva i Srba koji su ga naselili. Naime, pred odlazak na Tasmaniju, prvo pitanje koje mi je bilo upućeno jeste: „Šta ćeš *tamo*?“, a koje je bilo izraz iskrene znatiželje čega vrednog za videti ima na Tasmaniji (naročito da bi se „prevalio toliki put“ i potrošila znatna suma novca), dok se po povratku i sve do današnjih dana postvljaju pitanja: „A *tamo* ima Srba?“, „Koliko ih je?“, „Od kad ih ima *tamo*?“, „Kako su uopšte „dospeli“ *tamo*?“, „Šta rade *tamo*?“ itd. Isticanje priloga „*tamo*“ u ovom nabrajanju nije stilsko – čak bi bilo izraz kakvog rđavog stila – već ono nosi svoje značenje i značaj. Kada se pomenu, recimo, Srbi koji žive u Beču, obično se ne postavljaju ovakva pitanja – štaviše, u ovdašnjoj sredini postoji načelno znanje o „Srbima Bečlijama“. O njima i uopšte dijspori u Austriji se već puno saznalo što iz rezultata opsežnih i značajnih istraživanja koje su sprovele moje kolege (npr. Antonijević 2013; Брујић 2018; Rašić 2022), što usled činjenice da je to uobičajena turistička destinacija stanovništva Srbije.³ Nasuprot tome, u slučaju Tasmanije, zamenički prilog „*tamo*“ je za neke od mojih ovdašnjih sagovornika značio njenu daljinu i zabačenost, ne samo u smislu geografske udaljenosti – dalje kopno od tasmanijskog u odnosu na Balkan jesu jedino pojedina pacifička ostrva-države⁴ – već i u smislu stranosti ostrva najmanje kao sociokulturnog područja. To je delimično posledica nezapaženog kulturnog i drugog uticaja same Australije na ovom području; na primer, australijska popularna kultura – čiji proizvodi, u tehnološki razvijenom dobu najlakše i najbrže prelaze državne i kulturne granice – neznatno je prisutna u Srbiji. Tasmanija, kako domaća svakodnevnica svedoči, najpoznatija je po liku iz crtanog filma – tasmanijskom

3 Ta znanja se, kako je verovatno poznato čitaocima, u neformalnim razgovorima manifestuju u komentarima koji su ili odraz utisaka i iskustava (poput onih da se „na svakom koraku“ – na gradskim ulicama, trgovima i drugim javnim ili polujavnim mestima u Beču ili drugde – čuje srpski jezik) ili okvirnog poznavanja statističkih podataka o veličini tamošnje srpske dijasporne ili sl.

4 Iako je kulturni titular Novi Zeland.

đavolu.⁵ Istovremeno, odraz i potvrda „slojevitog“ nepoznavanja jeste činjenica da je Tasmanija u susretima sa ovdašnjim stanovništvom lako postajala Tanzanija, štaviše, začuđujuće mnogo puta je ova dominantno belачka i, poreklom svog većinskog stanovništva i kulturno, britanska sredina bila pobrkana sa afričkom crnačkom. Zadelovalo je da je mogla biti pobrkana i sa Tunguzijom da ova već ne nosi uvreženo kulturno značenje dela sveta za koji „kao da niko ne zna gde je, a nije sasvim sigurno ni da li postoji“. Drugim rečima, Tasmanija se kod mnogih sugrađana sa kojima sam razgovarala čak ne dovodi u vezu sa Australijom. Tako se ono „tamo“ može razumeti kao oznaka *nečega* toliko dalekog u smislu fizičke distance i toliko nepoznatog u svakom drugom smislu – kulturnom, društvenom, demografskom, političkom itd. – zbog čega deluje da se doživljava kao egzotično mesto ili, pre, kao mesto koje *zvuči* egzotično.

Ne iznenađuje da ovakva kulturna predstava, kako se čini, dominira nad saznanjima o ovoj ostrvskoj zemlji i njenom stanovništvu, s obzirom na to da je, pored navedenog, dostupnost relevantnih informacija na srpskom jeziku mala, a retki novinski članci ili televizijske reportaže su opskurne i neke predstavljaju nepouzdan izvor informacija.⁶ Kada je o naučnoj produkciji reč, pisalo se u domaćoj etnologiji/antropologiji o srpskim iseljenicima koji su naselili ne samo zemlje Evrope (npr. Павићевић 2003; Прелић 2008; Павловић 2012; Благојевић 2012; Antonijević 2013; Брујић 2018; Рашић 2022; Ивановић Баришић, Трубарац Матић и Богдановић 2022), već i druge kontinente (Павловић 1990; Лукић-Крстановић 1992; Благојевић 2005; Lukić-Krstanović i Pavlović 2016; Стефановић-Бановић и Пантовић 2013), ali ne i Australiju.⁷ Tako o Srbima koji su naselili Tasmaniju ne postoji nijedan domaći antropološki rad⁸ i, koliko mi je poznato, takvog nema ni u inostranoj antropološkoj produkciji.

Usled navedenih razloga, kao i planova za objavljivanje posebnih radova o određenim segmentima života prve generacije srpskih imigranata na Tasmaniji, na ovom mestu ću nastojati da pružim opšti istorijsko-etnografski uvid u ovu, na različite načine heterogenu, etničku grupu, posvećujući najviše pažnje nekim od uobičajenih aspekata iseljeničkih sudbina za koje su antropolozi zainteresovani, a to su razlozi njihovog migriranja (npr. v. Antonijević 2013, 22; Брујић

5 Da li zaista postoji ta životinja i da li sam je videla, takođe su neretko postavljana pitanja.

6 Na primer, jedan novinski članak dostupan u elektronskoj formi je pogrešno datiran; naime, ako su i bile tačne, neke od informacija navedene u njemu su zastarele u odnosu na datum objavljivanja članka pa samim tim i pogrešne (vidi: <https://stajerska.eu/2019/10/27/srbi-na-tasmaniji-najudaljenijem-nasem-mestu-na-svetu/>). Takođe, repotaža Radio-televizije Srbije daje netačan istorijski podatak o prestonici Tasmanije. U njoj se navodi da je Hobart najstariji grad u Australiji, dok je on, posle Sidneja, drugi po starosti na celom kontinetu, iako prvi po starosti na samom ostrvu (vidi: https://www.youtube.com/watch?v=w0Nnz-VL2_FU).

7 Na australijskim univerzitetima se beleže odbranjene doktorske teze, na primer, jedna iz pera antropologa (Randelović 2019) i druga lingviste (Medojević 2014).

8 Tek sporedno se na njih odnosi istraživanje manjeg obima o strahu od koronavirusa sprovedenog u Hobartu među migrantima sa prostora SFRJ, etnički različitog porekla (Ilić 2021, 2022).

2018) kao i talasi naseljavanja, u ovom slučaju, Srba na ostrvo. Pored toga, zbog relativne specifičnosti Tasmanije naznačene u pređašnjem delu teksta, osvrnuću se i na pitanje izbora ovog ostrva (tamo gde ga je bilo) za zemlju preseljenja. Na samom kraju osvrnuću se tek na neke od zabeleženih predstava ispitanika o Tasmaniji pre njihovog preseljenja na ostrvo, kao i pojedine otežavajuće okolnosti života na ostravu te (eventualne) faktore za njegovo napuštanje.

Australija kao zemlja migracije: talasi naseljavanja stanovništva srpskog porekla

Australija kakvu danas poznajemo nastala je od šest britanskih osuđeničkih kolonija koje su se formirale u razdoblju od kraja 18. do sredine 19. stoleća, a koje predstavljaju direktne preteče današnjih saveznih država.⁹ Kolonije se 1901. god. ujedinjuju u savez, tačnije, dekretom britanskog parlamenta, Australija prvog dana prošlog stoleća postaje nacija (White 2020 [1981], 110).¹⁰ Njen zvanični naziv je Komonvelt Australija, kojeg danas sačinjavaju šest saveznih država i dve teritorije.¹¹ Tasmanija je jedina ostrvska država Australije spram koje se sve ostale države i teritorije neformalno nazivaju kopnom (*engl.* mainland).¹² S kulturnog aspekta posmatrano, pored novozelandskog, tvrdi se da je izvan Ujedinjenog Kraljevstva australijsko društvo „najviše britansko“ društvo na svetu (Jupp 2002, 5).

Australija predstavlja tipičan primer zemlje imigracije. Australijski popisi stanovništva – čije se kategorije (parametri prikupljanja podataka) menjaju tokom vremena, i čije je (re)kreiranje jednim delom diktirala istorijska stvarnost, odnosno, političke i socioekonomske promene u zemljama maticama australij-

9 Prvi izgnanici iz Velike Britanije 1788. god. počinju naseljavanje istočne obale Australije (kada se formira i prva kolonija nazvana Novi južni Vels, a od koje se 1823. odvaja Tasmanija kao druga po redu kolonija (v. Bolwell et.al. 2024, 421)); praksa deportovanja kažnjnika je okončano 1868. godine, sa pojavom tzv. zlatne groznice i protivljenjem slobodnog stanovništva takvoj praksi (Markasović 2018, 10-11).

10 O prvim problemima takve nacije vid npr.: White 2020 [1981], 110 i dalje.

11 Vladar australijske države je kralj Australije, koji je ujedno i kralj Ujedinjenog Kraljevstva. Prema Ustavu Australije, izvršnu vlast vrši generalni guverner kao predstavnik kralja u zemlji, a kojeg i imenuje sam kralj po savetu premijera Australije. Vidi: <https://www.dfat.gov.au/about-us/publications/corporate/protocol-guidelines/1-introduction-to-australia-and-its-system-of-government#:~:text=The%20Commonwealth%20of%20Australia%20is,federal%20government%20or%20Commonwealth%20government;https://peo.gov.au/understand-our-parliament/parliament-and-its-people/people-in-parliament/governor-general>.

12 Država Tasmanija obuhvata istoimeno (glavno) ostrvo na jugoistočnom delu Australije i okolnih 334 ostrva (koja su značajno manja od glavnog ostrva i velika većina je nenaseljena; preko 99% stanovništva živi na glavnom ostrvu). Približno 570.000 stanovnika naseljava ovu ostrvsku državu, od čega oko 40% njen glavni grad, Hobart.

Za vrlo kratak istorijski pregled naseljavanja Tasmanije vidi: Cassidy 2006, a za detaljniju istoriju ostrva npr. vidi: Reynolds 2011.

skih imigranata,¹³ pružaju delimične podatke o etničkom poreklu stanovništva sa Balkana.¹⁴ Prema retkim izvorima koji pružaju podatke o doseljavanju Srba pre Drugog svetskog rata u Australiju a koji bi se mogli kvalifikovati kao pouzdani, prvi Srbi i oni koji su nosili „jugoslovenska prezimena“ stižu u Australiju sredinom 19. stoleća iz primorskih krajeva nekadašnjih jugoslovenskih teritorija i Austrougarske (Rajšmić 2023, 106; Marković 1988, 207), i sve do početka prošlog veka, odnosno, stvaranja saveza, procenjuje se da ih nije moglo biti ni sto, kao i da je pre i, naročito, po okončanju Prvog svetskog rata, taj broj znatno porastao (Stefanović 2001, 675).¹⁵ Talas masovnijeg i intenzivnijeg naseljavanja – prema nekim autorima označen kao drugi po redu (Medojević 2014, 18) – odvija se nakon Drugog svetskog rata. Naseljavanje Komonvelta bilo je strateško. S njegovim formiranjem usvojena je posebna migraciona politika poznata pod nazivom *politika Bela Australija*¹⁶ koja je bila na snazi sve do 1973. godine, a sa naznakama slabljenja u periodu posle Drugog svetskog rata (Van Krieken 2012, 506-507; Randelović 214, 80-81).¹⁷ Pre rata i dok god je to bilo moguće po njegovom okončanju, država je snažno favorizovala ne bilo koju belu, već britansku imigraciju, istovremeno obeshrabrujući ili čak sprečavajući doseljavanje migranata drugog porekla, dok nakon rata, s programom posleratnih masovnih migracija od 1947. (Jupp 2011, 43; Taylor 2004, 1), federalna vlada sklapa bilateralne ugovore najpre sa zemljama severne i zapadne Evrope, a potom i Istočne i Južne Evrope, primajući veliki broj raseljenih lica (Jarić 2001, 300).¹⁸ Tako su i godine između 1949. i 1954. bile najintenzivnije u pogledu doseljavanja Srba, što je proces nastavljen i u narednim godinama a čemu svedoče rezultati popisa stanovništva iz 1961. godine, kada je zabeleženo preko 10.000 osoba srpskog porekla od 10,5 miliona ukupne populacije (Stefanović 2001, 675). Kada je reč o Tasmaniji, popisi pružaju podatke o imigrantima u ovoj saveznoj državi rođenim u Jugoslaviji, i ukazuju na to da ih je na popisu 1947. bilo svega šest, a da se njihovo najintenzivnije naseljavanje ostrva

13 Na primer, prisustvo Austrougarske na Balkanu, spajanje i razdvajanje nekadašnjih jugoslovenskih republika i najnovije prepoznavanje Kosova kao nezavisne države.

14 Najkorisnije kategorije popisa za ovaj pregled su: zemlja rođenja stanovnika (koja se prikuplja u svim popisima), jezik kojim se govori u svom domaćinstvu (koji se prikuplja od 1986.), kategorija izjašnjavanja o sopstvenom poreklu (*engl.* ancestry) (koja se prikuplja od 2001.), zemlja rođenja roditelja (gde rezultati prikazuju da li je roditelj rođen izvan ili u Australiji), i religija (relevantna za popis iz 1961. i ranije, gde rezultati prikazuju veroispovest i zemlju rođenja). O problemima prikupljanja podataka vezanih za razliku između etnicke pripradnosti i zemlje rođenja, vidi: <https://www.abs.gov.au/websitedbs/censushome.nsf/home/factsheetsa?opendocument&navpos=450>

15 Kazivanja više zainteresovanih te i bolje informisanih imigranata za istorijat doseljavanja Srba na Tasmaniju, tvrde da prvi srpski migranti stižu na ostrvo posle Prvog svetskog rata (čime se ne tvrdi ništa o eventualnim slučajevima ranijeg doseljavanja).

16 Vidi istoimeno poglavlje u: Jupp 2002.

17 Detaljnije o fazama migracione politike i strategijama integracija pre, tokom i nakon ovog perioda, i problemima australijskog multikulturalizma, na primer, vidi: Jupp 1988b, 2011; Van Krieken 2012.

18 Za razlike u odnosu koji je država imala prema doseljenicima iz različitih delova Evrope pre i nakon migriranja vidi: Van Krieken 2012, 507.

odvilo u periodu između 1947. i 1961. god, kada je broj imigranata rođenih u Jugoslaviji narastao na približno 700 osoba (v. Archer 1961, 48,50). Brojnost osoba „jugoslovenskog“ (a implicitno i srpskog) porekla u čitavoj Australiji je nastavila da se uvećava tokom sedme decenije prošlog veka koji se označava kao treći talas migracija, a čiji su uzroci bili primarno ekonomski (Medojević 2014, 19). Tako se do dvestogodišnjice od prvog naseljavanja Australije (1988. god.) moglo govoriti o minimum 30.000 do 40.000, odnosno, zajedno sa potomstvom, o 70.000 osoba srpskog porekla na čitavom kontinentu (Stefanovic 2001, 675). Interpretirajući popis stanovništva iz 1986. godine, Jap navodi da je od ukupno 16 miliona stanovništva u tadašnjoj Australiji, sa oko 150.000 imigranata rođenih u Jugoslaviji, odnosno, sa ukupno 250.000 Jugoslovena po rođenju ili poreklu¹⁹, ova grupa predstavljala četvrtu najveću grupu imigranta u Australiji – po brojnosti odmah posle Engleza, Italijana i Novozelanda, a neznatno ispred Grka i Škota (Jupp 1988a, 16), odnosno, drugu po veličini grupu imigranata pristiglih sa neengleskog govornog područja (Young 1990, 95). U četvrtom talasu koji se odigrao tokom poslednje decenije prošlog stoleća, sa raspadom SFRJ, procenjuje se da je priliv srpskog stanovništva na čitav kontinent brojao oko 30.000 osoba čime je u tom periodu dosegnuto prvih 100.000 ljudi srpskog porekla u Australiji (Stefanovic 2001, 675; Medojević 2014, 19).²⁰ Na Tasmaniju u to vreme stiže znatan deo osoba koje čine današnju srpsku ostrvsku dijasporu.²¹ Njihov broj nije moguće pouzdano utvrditi popisom iz 1996. godine (v. Stefanovic 2001, 675),²² dok se pomoću narednih pet popisa stanovništva uočava značajnija oscilacija u broju onih koji tvrde srpsko poreklo, te se ti rezultati uzimaju kao okvirni podaci o veličini srpske etničke grupe na Tasmaniji. S obzirom na to da ima onih koji u sopstvenom domaćinstvu ne govore srpski jezik, iako im on jeste maternji i/ili isključivi jezik kojim se sporazumevaju sa, recimo, roditeljima i drugim članovima familije, i jednim delom srpske zajednice, podatak s popisa 2016. da govornika srpskog jezika na ostrvu ima 127 od čega u Hobartu 91, odnosno, prema poslednjem popisu 2021. god. 150²³ od čega u glavnom gradu 104, valja posmatrati takođe kao okvirne po-

19 Od kojih je oko 200.000 u svojim domovima govorilo neki od jezika koji su se govorili u SFRJ.

20 <https://www.abs.gov.au/statistics/people/people-and-communities/cultural-diversity-census/2021>

21 Prema popisu iz 2001. godine, na Tasmaniji je živelo 1.000 osoba rođenih u republikama bivše Jugoslavije, dok ih je prema popisu iz 1991. bilo 750. Na poslednjem popisu iz 2021. godine, broj takvih osoba iznosio je 710. Analiza svih popisa od 1933. godine pokazala je da broj od 1.000 osoba rođenih u Jugoslaviji zabeležen 2001. godine, predstavlja istorijski maksimum na Tasmaniji. Takođe, isti popis pokazuje najveći broj stanovnika koji su prijavili srpsko poreklo u odnosu na kasnije popise; 576 stanovnika se 2001. godine izjasnilo da ima srpsko poreklo.

22 Odnosno, čini se da podaci nisu sasvim pouzdani s obzirom na činjenicu da je te godine broj osoba rođenih u državama bivše Jugoslavije pokazao neuobičajen pad u odnosu i na prethodne i na kasnije popise, a kategorija „poreklo“ jos nije bila uvedena u listu pitanja. Može se pretpostaviti da su imena novoformiranih država otežala klasifikaciju, te da je deo odgovora svrstavan pod kategoriju „drugi“.

23 Na Tasmaniji se još devetoro izjasnilo da govori „srpsko-hrvatski/jugoslovenski“ jezik, dok je taj broj na nivou cele Australije preko 4.000, a ukupan broj govornika srpskog jezika u

datke o broju prve generacije srpskih imigranata na Tasmaniji.²⁴ I statistički i empirijski podaci ukazuju na činjenicu da najveći broj srpskih doseljenika na ostrvo živi u Hobartu, dok ih u znatno manjem broju ima i u drugim gradovima ostrva: u Loncestonu,²⁵ Berniju (Burnie)²⁶, Devenportu²⁷. Poslednji popis koji je obavljen 2021. god. svedoči da u Australiji živi gotovo 95.000 osoba koje tvrde srpsko poreklo²⁸, od čega je manje od 500 ljudi naselilo neke od delova Tasmanije, dok je srpska dijaspora najveća u saveznim državama Novi Južni Vels (sa nešto preko 36.000 poreklom iz Srbije) i Viktorija (za oko 6.000 manje u odnosu na prvopomenutu državu).²⁹ Na osnovu analize rezultata i kategorija iz poslednjeg popisa, uključujući poreklo osoba i zemlju rođenja, kao i jezik kojim se govori u domaćinstvu, može se proceniti da na Tasmaniji živi između 150 i 250 osoba prve generacije srpskih imigranata rođenih u jednoj od bivših jugoslovenskih republika.³⁰

Prva generacija srpskih migranata na Tasmaniji: etnografija naseljavanja

Godine iseljavanja iz rodnog mesta ili rodne zemlje migranata sa kojima sam se susrela na terenu i imala prilike formalno da razgovoram, nisu nužno istovetne godinama doseljavanja na Tasmaniju. To znači da su im putevi bili različiti u smislu da su jedni prvo migrirali unutar (bivših) državnih granica (obično na relaciji selo-grad), drugi su na ostrvo stizali išavši „preko“ drugih evropskih i vanevropskih zemalja u kojima su privremeno radili i živeli (npr. Nemačka, Velika Britanija, Oman i dr.), a treći su stizali u najudaljeniju australijsku saveznu državu „preko kopna“. Zapravo, svi koji su stizali na Tasmaniju prethodno su morali kročiti na australijsko kopno koje je predstavljalo tranzitnu zonu – bilo u doslovnom smislu (radi transporta) ili u smislu radnog boravka,

svojim domovima je preko 57.000; dostupno na: <https://www.abs.gov.au/statistics/people/people-and-communities/cultural-diversity-census/2021#data-downloads>

24 Dostupno na stranici: <https://www.abs.gov.au/census/find-census-data/community-profiles/2021/6> pod kategorijom *General Community Profile*.

25 Popis iz 2021. god. pokazuje da 28 ljudi tvrde srpsko poreklo, a 5 osoba govori srpski jezik u Loncestonu, drugom po veličini gradu na ostrvu. Vidi: <https://www.abs.gov.au/census/find-census-data/community-profiles/2021/LGA64010>

26 Popis iz 2021. god. pokazuje da u Berniju 9 osoba tvrdi srpsko poreklo, a 8 govori srpski jezik u kući. Vidi: 2021 Burnie, Census Community Profiles | Australian Bureau of Statistics

27 Popis iz 2021. god pokazuje da u Devenportu 14 osoba tvrdi srpsko poreklo, a niko ne govori srpski jezik u kući. Vidi: <https://www.abs.gov.au/census/find-census-data/community-profiles/2021/LGA61610>

28 U popisu je moguće izjasniti se za maksimalno dva porekla.

29 Dostupno na: <https://www.abs.gov.au/statistics/people/people-and-communities/cultural-diversity-census/2021#data-downloads>

30 Empirijski podaci koji se mahom odnose na područje glavnog grada, međutim, teško da bi mogli podržati navedenu gornju cifru. Takođe, ovom prilikom zahvaljujem Aleksandru Jokanoviću na pomoći pri interpretaciji statističkih podataka.

tj. dužeg ili kraćeg zadržavanja na radu u nekoj od australijskih kontinentalnih država ili teritorija. U manjem broju slučajeva mojih sagovornika, najranije godine napuštanja matice su 1950-te, kao i doseljavanja na ostrvo (1952. i 1955), dok su najkasnije godine pristizanja one između 2009. i 2017. Ovaj podatak ukazuje na raznolikost ispitanika u pogledu njihove starosne dobi³¹ i perioda njihovog naseljavanja ostrva.

Oko polovine mojih sagovornika čine oni koje su na iseljenje iz zemlje pretekla podstakli ili doslovno oterali ratovi – kako onaj koji se zbio polovinom 20. stoleća, tako i oni koji su se odigrali na njegovom kraju. Među nekolicinom sagovornika rođenih pred Drugi svetski rat, nalaze se oni koji na Tasmaniji žive sad već punih sedam decenija i nešto duže. Oni su kao maloletnici doputovali brodovima radi spajanja sa jednim od roditelja koji se, po okončanju rata, kao ratni zarobljenik i vojnik u kraljevoj vojsci, nisu vratili u maticu. Kako izveštavaju istoričari, „kasnih 1940-ih i ranih 1950-ih Tasmanija je primila nečuveno veliki broj imigranata iz cele kontinentalne Evrope, uključujući, krajem 1940-ih, iznenadni priliv raseljenih ljudi iz evropskih izbegličkih kampova. Muškarci iz Poljske, Nemačke, Ukrajine i baltičkih država došli su da pod ugovorom rade na velikim inženjerskim projektima, posebno onima *Hidroelektrične komisije*³²“ (Reynolds 2011, 257).³³ Da su razlozi za migriranja često plod višestrukih životnih okolnosti³⁴ slikovito potvrđuje primer najstarije sagovornice koja se doselila na ostrvo radi spajanja s potomcima, ali tek po izbijanju ratova u SFRJ, nakon smrti supruga, a usled ratom podstaknutih traumatskih sećanja na gubitak primarne porodice pri bombardovanju Srbije tokom Drugog svetskog rata. Među ovom predratno rođenom generacijom, nalazi se i imigrant ređe sudbine glede razloga stizanja na daleko ostrvo kasnih šezdesetih godina 20. stoleća. On stiže kao visokokvalifikovani radnik kojem je, bivajući u prethodna dva navrata na privremenom radu u jednoj od zapadnoevropskih zemalja, ponuđen posao na Tasmaniji gde su baš eksperti iz njegove struke bili potrebni. Iako bi ovakav slučaj bio najpre kvalifikovan kao slučaj ekonomskih ili radnih migracija u pogledu osnovnog razloga preseljenja, zapravo je radoznalost i želja za putovanjem kao načinom da se „upozna svet“ bila glavna vodilja migracionih kretanja ovog pojedinca, a poslovna mogućnost te i unapred ugovoren posao pre njena smernica.

31 Najstariji ispitanici su rođeni 1930. i 1931, a najmlađi 1979. i 1987. godine.

32 Državna firma koja je bila zadužena za izgradnju hidroelektrana i brana na ostrvu, najpre u centralnim delovima ostrva i u blizini grada Loncestona. Firma je danas zvanično registrovana kao *Hidroelektrična korporacija*, a ime pod kojim posluje i pod kojim je šire poznata je *Hidro-Tasmanija*, i bavi se proizvodnjom struje i održavanjem pripadajuće infrastrukture. To je firma u kojoj je penzionisan, privremeno radio ili i dalje radi izvestan broj jugoslovenskih i srpskih inženjera različitih profila koji su bivali angažovani u različitim periodima: što pred raspad SFRJ, što nakon toga (sa statusom izbeglica), što tokom ovog stoleća.

33 Na istom mestu se navodi da se u ovom periodu doseljavaju i Holandani, ali da sveukupno britanska imigracija ostaje dominantna usled imigracione politike kojom je preko 12.000 Britanaca dobilo pomoć za useljenje i nastanilo se na ostrvu do 1961. god. (Reynolds 2011, 257).

34 Zbog čega su pojedini teoretičari nepoverljivi prema tipologizacijama migracija (v. Брыжих 2018, 83).

Između dva (posle)ratna talasa naseljavanja, na Tasmaniju pristižu i oni koji su u okviru izučavanja evropskih migracionih kretanja jugoslovenskog stanovništva od sredine 1960-ih do sredine 1970-ih imenovani kao gastarbajteri (npr. v. Krstić 2011; Antonijević, Banić Grubišić i Krstić 2011; Antonijević 2013; Antonijević, Banić Grubišić i Rašić 2021). U slučaju mojih sagovornika, oni pripadaju generaciji muškaraca³⁵ rođenih između 1931. i 1948. godine a koji na Tasmaniju stižu između 1964. i 1972. godine, nakon promene jugoslovenske politike prema radnim migracijama 1963. godine (Krstić 2011, 310). I, kako su već svedočile moje kolege sa svojih terena, dok su jedni odlazili na privremeni rad – zaista se vraćajući u zemlju porekla, a neki vraćajući se i ponovo odlazeći na rad (u konkretnim slučajevima na australijsko kopno ili ostrvo) – drugima je privremeni boravak posao stalni, uglavnom zbog zasnivanja porodice. Među njima ima i radnika koji su kao nezaposleni u zemlji porekla dolazili direktno na poziv rođaka već nastanjenih u Australiji, i onih koji su, recimo, iz Nemačke pristigli „igrom slučaja“. Tako, primera radi, jedan ispitanik navodi kako je iz Nemačke nastavio svoj životni put za Australiju jer je „komšinica Milunka imala formular“.³⁶ Naime, nakon napuštanja matice zbog preplitanja stambenih, porodičnih i drugih životnih neprikika, te odluke da se napusti Nemačka koja, iako je pružala zadovoljavajuće uslove rada i života, nije mogla rešiti privatne probleme, ispitanik se odlučio na ponovno migriranje. Prema njegovim rečima, bilo je to tih šezdesetih godina ovako:

„Bila neka tamo Milunka, bila komšinica moja u Beogradu. I ona pravila papire, boga pitaj, godinu dana se to vuklo (...) za Australiju. I kad me god vidi: 'Ajde Gorane³⁷, idemo za Australiju!' – 'Ma ajde...' I jednog dana, ja je sretnem u gradu i reko: 'Da ti slučajno nemaš onaj formular da se ispuni za australijsku ambasadu, za Australiju.' I kaže: 'Imam, ajde kod mene, u stan.' I ja odmah ispunio ono sve (...)...i napišem da bi želeo sa prvim transportom da odem. I za nekoliko dana dobijem odgovor od ambasade gde pare da uplatim, kakve inekcije, kakve doktore da vidim i za dve nedelje ja dobijem kartu na brod. I zajedno smo, sa tom Milunkom, zajedno smo doplivali.“

Tako, pored ličnih neprilika i radoznalog duha kao razloga za nastavak svojih migracijskih kretanja, ispitanik na kraju sažeto objašnjava svoj izbor Australije za novu destinaciju i, ispostaviće se, konačnu zemlju prijema: „Pa eto tako...ona išla za Australiju pa ajde i ja.“

Slično nekvalifikovanim i niskokvalifikovanim radnicima na privremenom radu u ratom razorenim zapadnoevropskim zemljama, koji su radili teške fizičke i tzv. prljave poslove (Antonijević 2013, 53-54), gastarbajteri na kopnu Australije su takođe obavljali fizičke poslove, iako ne nužno suviše teške i „prljave“. Iako su neki privremeno radili u železarama i fabrikama, a bilo je prilika i

35 Samo jedan među mojim sagovornicima je došao s porodicom.

36 Kako svedoče drugi sagovornici, formulari za odlazak u Australiju delili su se i radnicima u Jugoslaviji, ali su se proceduralno-birokratske stvari obavljale u Austriji.

37 Ime je promenjeno radi zaštite identiteta ispitanika.

za rudarenje³⁸, poslovi su se nalazili i na plantažama na kojima se sekla šećerna trska,³⁹ ubiralo povrće i grođže, nizao duvan itd. Neke od ovih poslovnih zadataka širom kontinentalne Australije, pored drugih ispitanika, obavljao je jedan koji je SFRJ napustio krajem pedesetih godina prošlog veka ilegalno – uspevši iz drugog pokušaja da pređe tadašnju jugoslovensku granicu i, s privremenim zadržavanjem u izbegličkom kampu u Italiji, stigne do australijskih prihvatnih kampova⁴⁰. Menjanje velikog broja poslova u različitim krajevima, za njega je bilo sredstvo ispunjenja ambicije da što više krajeva Australije upozna i „vidi kako se živi“. Takva ambicija je bila i osnovni pokretač za napuštanje zemlje u kojoj mu „nije odgovarao život“ koji mu je delovao skučeno, a nakon smrti i drugog roditelja, više ga ništa nije zadržalo u domovini. Kako se za poslovima išlo i po preporukama brojnih Jugoslavena kojih je bilo u svim krajevima kontinenta, isti sagovornik kaže da je do njega stigao glas da je na Tasmaniji lepo i drugačije, da se lakše nalaze poslovi i lepe devojke. Kako je već bilo pomena, između 1950-ih i 1980-ih godina, na Tasmaniji se odigravala intenzivna elektrifikacija ostrava, što će reći, intenzivna izgradnja hidroenergetskog sistema koja je, pored izgradnje samih brana i elektrana, zahtevala i izgradnju puteva do gradilišta, kao i privremenih smeštaja radnika, u čemu je učestvovao veliki broj nekvalifikovanih i niskokvalifikovanih imigranata, prema tvrdnjama sagovornika, dominantno poreklom Poljaka i Jugoslavena. Među poslednjima je jedan koji 1970. godine odlazi na privremeni rad sa željom da zaradi novac za kupovinu novog automobila, i koji među australijskim državama izabira Tasmaniju kao mesto na kojem je mogao da izbegne snažne podele na četnike i ustaše prisutne u urbanim centrima australijskog kopna.

Među osobama koje su na rasejanje prisilili ratovi koji su se odigrali krajem prošlog milenijuma većinom su one koje su izbegle sa područja na kojima su vođeni ratovi devedesetih godina prošlog veka, dominantno iz BiH. Ti ratovi, kao i bombardovanje SR Jugoslavije 1999. su na Tasmaniju izgnali i nekolicinu ispitanika sa teritorije Srbije. Među njima je bilo onih koji su već imali status izbeglica, i to onih koji su samo privremeno našli utočište u Srbiji, i oni koju su pokušali da od nje naprave novu domovinu, ali koje su okolnosti bombardovanja krajem milenijuma ipak nagnale da je napuste. Takođe, tu su i oni rođeni u Srbiji koji neposredno po izbijanju rata u bivšoj Jugoslaviji, ne želeći ni na koji način da saučestvuju u njemu niti žive očigledno nesigurnu budućnost, odlaze. „Ali onda je krenulo da smrdi previše na rat“, navodi jedan iz poslednje kategorije sagovornika, i taj doživljaj objašnjava gotovo taksativnim nabrojanjem uznemirujućih pojava: „raznorazna bombardovanja, barikade, blokade, (...) mobilizacija i tako dalje“. Među bosanskim izbelicama bilo je i onih kojima je Tasmanija bila

38 Prema tvrdnjama jednog od sagovornika, u rudniku se na prelazu sedme i osme decenije prošlog veka, za šest meseci zarađivalo tako da nije moralo da se radi naredne dve godine i da je mogla sa se kupi kuća.

39 Za slična svedočanstva vidi: Marković 1988.

40 Gde se na osnovu zanimanja apliciralo za prve poslove na čitavom kontinentu, a odatle se moglo ići na druge poslove i u druge delove kontinenta.

logičan, ili nužan izbor s obzirom na pređašnju nastanjenost njihovih srodnika na ovom ostrvu koju su mogli da im pruže neophodnu pomoć,⁴¹ ali i onih koji u okviru programa za raseljena lica bivaju upućeni ka Tasmaniji.⁴²

U istorijskoj perspektivi se pokazuje sporadična pojava braka kao glavnog motiva nastanjivanja Tasmanije. Dok se deo muškaraca naseljenih na ostrvo ženio Australijankama, Poljakinjama i Nemicama,⁴³ deo njih je tražio buduće supruge u zavičaju. Tako se među mojim sagovornicama nalazi nekolicina njih koje se od sredine 1970-ih a zaključno sa 2017. godinom iseljavaju iz neke od današnjih država bivše Jugoslavije zarad bračnog života i zasnivanja porodice na Tasmaniji. Prema mom saznanju, tek izuzetak čini slučaj da je žena doseljena na Tasmaniju zarad braka sa lokalnim Australijancem, i da su se muškarci srpskog porekla ili iz matice ili sa australijskog kopna, doseljavali na ostrvo zarad braka sa Srpkinjama.⁴⁴ Ima i slučajeva da je, recimo, porodični život započet u matici pa da se posle više meseci ili godina iz ekonomskih razloga i zarad „budućnosti dece“, kako se neretko navodi, porodica preseljava u Hobart, s obzirom na to da su supružnici kao radnici na privremenom radu već boravili na ostrvu.

Pored bračnih prilika, u novom milenijumu Tasmaniju privremeno ili dugoročno naseljavaju visokokvalifikovani, pojedinci avanturističkog duha, kojima je tu pružena prilika za zaposlenje. Neki od njih su ostvarili ekonomsku dobit i vratili se u maticu, neki su, međutim, Tasmaniju tretirali kao „tranzitnu državu“ u kojoj se brže i lakše rešavao pravni status doseljenika te, ostavivši željeni status, pojedini imigranti (srpskog i „jugoslovenskog“ porekla) su svoj život nastavili na kopnu, a neki priliku za odlaskom još uvek priželjkuju.⁴⁵

Umesto zaključka

Tasmanija je savezna država tipične migrantske zemlje, najsiromašnija među njima i kulturno manje privlačna od onih s velikim urbanim jezgrima

41 Što je opšte poznata pojava široj čitalačkoj publici a naučno prepoznata kao *migrantske mreže* (npr. v. Bpyjūh 2018, 82).

42 Detaljnije o problemima i iskustvina naseljavanja srpskih izbeglica v. Bendjo, Karnilowicz, and Gill 2019; Colic-Peisker 2005.

43 O Poljacima na Tasmaniji ukrajno vidi: https://www.utas.edu.au/library/companion_to_tasmanian_history/P/Polish.htm

44 Zanimljivo je da se ova praksa prenela i na naredne generacije iseljenika, tj. da su pojedinci druge generacije srpskih iseljenika (rođenih na Tasmaniji) našli, a drugi nastojali da nađu Srpkinje za supruge.

45 I pored dugotrajnog naseljavanja srpskog življa, što u okviru masovnih što pojedinačnih migracijskih kretanja, ostrvo je, nije neobično, i napustio izvestan broj migranata. Do moje posete Tasmaniji, informisana sam da su brojni pojedinci i porodice, kao i veliki broj izbeglica doseljenih 1990-ih, vremenom odlazili s ostrva i naseljavali veće urbane centre australijskog kopna: Melburn, Sidnej, Pert, Adelejd. S druge strane, nakon mog odlaska s ostrva a do trenutka pisanja ovog rada, kako sam informisana, dve srpske porodice su se doselile u Hobart od kojih se jedna već i odselila, dok se od mojih ispitanika jedna osoba vratila u maticu sa višečlanom porodicom. Takođe, vidi statističke podatke navedene u prethodnom poglavlju.

popust Sidneja i Melburna, te sa ubedljivo manjom srpskom imigracijom u odnosu na njih. I pored toga, kako je izloženo, ona „poznaje“ sve talase njihovog raseljavanja iz matice u novijoj istoriji, i najrazličitije odlike fenomena migracija koje su antropolozi i drugi koji su se bavili ovom pojavom uočavali tokom vremena istraživanja. Na primer, ovo ostrvo su naseljavali većinom migranti koji su legalnim putem napustili maticu, ali i oni koji su to činili ilegalno, bežeći tokom trajanja zabrana napuštanja SFRJ, kao i oni koji su se spajali sa porodicama u različitim istorijskim trenucima, ili dolazili kao raseljena lica ili iz ekonomskih razloga i radoznalosti, bili deo masovnih useljavanja ili se doseljavali individualno. Opšta je slika da, bilo kako i kada da su pristizali, i bilo kog nivoa formalnog obrazovanja da su bili, moji sagovrnici su imali malo ili nimalo predznanja o Tasmaniji, slično onom domaćem stanovništvu opisanom na početku teksta. Na pitanje da li je znao nešto o Australiji pre svog dolaska sredinom sedme decenije prošlog stoleća, jedan sagovornik je odgovorio: „Ne mnogo. Jer kod nas se nije ni u školi mnogo učilo. A što se toga tiče, geografija je bila moj omiljeni predmet.“ Dalje, dok jedni nisu ni mislili mnogo o tome gde idu jer jedino što su nastojali napuštajući ratna područja bilo je da „sačuvaju živu glavu“, drugi među njima su se ipak pitali – zamišljali su da idu u pustinju. Osoba koja je imala opšte znanje o Australiji i s planom da se s porodicom nastani na kopno, u momentu iznenadne promene u pravcu toga da konačna zemlja preseljenja bude Tasmanija, kroz smeh mi je saopštila da je morala da pogleda gde se ona nalazi na geografskoj karti, nakon čega je u porodici usedila šala da kada bi se još samo malo istočnije u odnosu na Balkan uputili, zapravo bi počeli da se vraćaju. Zamišljanje Tasmanije ni u novom milenijumu nije bilo bliže stvarnosti; ona je zamišljena na „američki način“, vizuelizovana kroz prizore iz serije *Čuvari plaže*: letnja vreva, zgodne devojke u bikinijima šetaju plažama, kokteli. Drugim rečima, mislilo se da tasmanijske plaže nalikuju poznatoj Bondaj plaži (*engl.* Bondi Beach) u Sidneju. Za razliku od toga, hladne vode koje okružuju tasmanijsko kopno i hladni zapadni vetrovi⁴⁶ koji neznacima deluje da neočekivano naleću, s jedne strane, i „kultura divljine“ tako očigledna samo pri pomisli na velike površine nacionalnih parkova⁴⁷ s druge, potpuna su suprotnost navedenoj predstavi.

Prizvuk hladnoće prisutan je i u opisu socioekonomske stvarnosti Tasmanije Džonatana Vesta. Svoj esej pod nazivom *Prepreke napretku: šta nije u redu sa Tasmanijom, zaista?* on započinje vrlo pesimistički:

46 Ukratko o klimi Tasmanije i njenom uticaju, između ostalog, i na migracije ljudi vidi: Pook 2006.

47 Veliki deo, tačnije, 40% površine savezne države Tasmanije čine nacionalni parkovi, od čega je više od polovine zaštićeno kao deo svetske baština Uneska; vidi: <https://www.discover-tasmania.com.au/regions/national-parks/#:~:text=Overall%2C%20about%2040%25%20of%20Tasmania,Tasmanian%20Wilderness%20World%20Heritage%20Area>. Što se samog ostrva tiče, četvrtina je pod zaštitom Uneska; vidi: <https://whc.unesco.org/en/list/181/>. Shodno tome, Tasmanija je država koja je iznedrila prvu zelenu partiju na svetu 1972. god. (Reynolds 2011, 267; Cica 2013).

„Za većinu Tasmanijaca mračnija stvarnost se krije iza zavodljivih turističkih brošura koje prikazuju netaknutu divljinu ove države, članaka kulinarskih časopisa koji slave njenu rastuću kulturu ishrane i novinskih priča koje uzdižu na vodeći svetski muzej umetnosti.⁴⁸ Tasmanija se nalazi na dnu među australijskim državama po pitanju praktično svake dimenzije ekonomskog,⁴⁹ socijalnog i kulturnog učinka: najveća nezaposlenost, najniži prihodi, mala ulaganja, najniže cene stanova, najniže obrazovanje, najmanja pismenost (...), najkraća dužina života (...), najveća gojaznost, najviši sitni kriminal, najgore porodično nasilje.“⁵⁰ (West 2013, 50)

Autor upućuje kritiku svojim ostrvljanima za koje smatra da iako jesu sve-sni problema nedovoljnosti napretka, sami ga održavaju ne želeći da menjaju ekonomske prilike jer to i ne moraju, a usled činjenice da je Tasmanija finansijski podržavana s kopna (West 2013, 51), odnosno, da federalna vlada finansira osnovne javne usluge i infrastrukturu Tasmanije (Bolwell et.al. 2024, 418). I zaista, neke od naznačenih problema detektuju i pojedini članovi srpske etničke grupe, prepoznajući ih kao neke od uzročnih faktora iseljavanja svojih zemljaka ili izvora potrebe da i sami to učine; navode upravo nepovoljne poslovne mogućnosti.⁵¹ Oni se tako ponegde prepoznaju i kao faktor održavanja malobrojnosti članova zajednice. To za jedne doprinosi siromašnom sociokulturnom životu zajednice (manje ili više oslonjenom na tradicijsku kulturu Srba). Iako su 1995. god. pokrenuti prvo srpski program na talasima radio Hobarta, a onda i udruženje Nikola Tesla, oni tek delimično zadovoljavaju potrebe jednog dela članova grupe, koliko mi je poznato. Malobrojnost za druge ispitanike budi osećaj suženosti izbora prijatelja, odnosno, odsustva mogućnosti pronalađenja odgovarajućih, zaista srodnih osoba među onima iz svoje postojbine. Manjak (generacijski bliskih) ljudi koji dele kulturne vrednosti usvojene u domovini, slične poglede i slična iskustva, a na osnovu kojih se neretko ostvaruju međuljudska razumevanja koja ljude čine bliskima, pojedine sagovornike neretko čini socijalno, pa i duhovno neispunjenima i, u krajnoj liniji, usamljenima.

Literatura:

Antonijević, Dragana. 2013. *Stranac ovde, stranac tamo: Antropološko istraživanje kulturnog identiteta gastarbajtera*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar.

48 Autor misli na muzej MONA (skraćeno od *Museum of Old and New Art*) u Hobartu; vidi: <https://mona.net.au/>.

49 Tasmanija je najsiromašnija savezna država Komonvelta; vidi: <https://www.treasury.tas.gov.au/documents/state-accounts.pdf>.

50 Ako je za utehu, ovaj autor dalje objašnjava da Tasmaniju ne treba posmatrati kao izuzetak u odnosu na ostale neurbane oblasti Australije, već da se na primeru ove države to jasnije očituje s obzirom na to da je ona i „region“ i država (West 2013, 50).

51 Recimo, nemogućnost ili malu verovatnoću da čak i ako jedan od supružnika nađe bilo kakav dobar ili posao u struci, teško da će se u izgledno vreme posrećiti i drugom, a sami poslovi, čak i bolje plaćeni poput inženjerskih, ne nude prostora za napredovanje niti veće poslovne izazove.

- Jupp, James. 1988a. "Yugoslavs and Australian politics." *Politics* 23 (2): 16-27. <http://dx.doi.org/10.1080/00323268808402058>
- Jupp, James. 1988b. "Multicultural Australia- myths, realities and arguments." *Migracijske teme* 4 (3): 293-301.
- Jupp, James. 2002. *From White Australia to Woomera: The Story of Australian Immigration*. New York: Cambridge University Press, New York, Port Melbourne.
- Jupp, James. 2011. "Politics, Public Policy and Multiculturalism." In *Multiculturalism and Integration: A Harmonious Relationship*, eds. Clyne, Michael and James Jupp, 41-52. Canberra: ANU Press.
- Van Krieken, Robert. 2012. "Between assimilation and multiculturalism: models of integration in Australia." *Patterns of Prejudice* 46 (5): 500-517. DOI: 10.1080/0031322X.2012.718167
- Лукић-Крстановић, Мирослава. 1992. *Срби у Канади. Животи и симболи идентитетних заједница*. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Lukić-Krstanović, Miroslava and Mirjana Pavlović. 2016. *Ethnic Symbols and Migrations. Serbian Communities in USA and Canada*. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Markasović, Valentina. 2018. „Australija kao nacionalna država.” *Essehist* 9 (9): 10-16.
- Marković, Luka. 1988. „Doseljenici u Australiji.” *Migracijske teme* 4 (1-2): 201-213.
- Medojević, Lucija. 2014. *The Effect of the First Year of Schooling on Bilingual Language Development: A study Of second And third generation Serbian-Australian 5-year-old bilingual children from a processability perspective*, thesis, University of Western Sydney.
- Павићевић, Александра. 2003. „Срби у Грчкој: Прилог проучавању националног идентитета нових емиграната“. У *Традиционално и савремено у култури Срба*, ур. Драгана Радојчић, 329–338. Београд: ЕИ САНУ.
- Павловић, Мирјана. 1990. *Срби у Чугају. Проблеми етничког идентитета*. Београд: Етнографски институт САНУ, Издавачка задруга ИДЕА.
- Павловић, Мирјана. 2012. *Срби у Темишвару*. Београд: Етнографски институт САНУ
- Pook, Mike. 2006. "Climate." In *The Companion to Tasmanian History*, edited by Alison Alexander. Hobart: Centre for Tasmanian Historical Studies, University of Tasmania. https://www.utas.edu.au/library/companion_to_tasmanian_history/C/Climate.htm#:~:text=Although%20the%20prevailing%20wind%20direction,cycle%20of%20mean%20atmospheric%20pressure
- Прелић, Младена. 2008. *(Н)и овде (н)и тамо: Етнички идентитети Срба у Мађарској на крају XX века*. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Randjelović, Ivana. 2019. *Being and Belonging: Stories of second-generation Serbian migrants in Germany and Australia*. Faculty of Health, Arts and Design; Swinburne University of Technology.
- Rašić, Miloš. 2022. *Zamišljena domovina: klubovi, identitet i integracija srpskih gastarbajtera u Веџи*. Београд: Етнографски институт САНУ
- Рајшић, Светислав. 2023. „Српска емигрантска књижевност у Аустралији 1941–1991.“ *Баштина* 59: 105-119. <https://doi.org/10.5937/bastina33-43133>
- Reynolds, Henry. 2011. *A History of Tasmania*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Стефановић-Бановић, Милеса и Пантовић, Бранислав. 2013. „Наша’ дијаспора у Аргентини – историјски преглед и прелиминарна истраживања.“ *Гласник Етнографског института САНУ* 61 (1): 119-131. DOI: 10.2298/GEI1301119S

- Stefanovic, D.S. 2001. "Serbs." In *The Australian People: An Encyclopedia of the Nation, Its People, and Their Origins*, 2nd Edition, edited by James Jupp, 674-681. Cambridge; New York; Oakleigh, Vic.: Cambridge University Press.
- Taylor, Janet. 2004. "Refugees and social exclusion: What the literature says." *Migration Action* 26 (2): 16-31. https://library.bsl.org.au/jspui/bitstream/1/5990/1/Taylor_Migration_Action_refugees_and_social_exclusion_article.pdf
- Young, Christable. 1990. "The changing demographic structure and family relationships among migrants from Yugoslavia in Australia." *Migracijske teme* 6 (1): 95-114.
- West, Jonathan. 2013. "Obstacles to progress: What's wrong with Tasmania, really?" *Griffith REVIEW* 39: 50-59. <https://search.informit.org/doi/10.3316/informit.105986896531517>
- White, Richard. 2020 (1981). *Inventing Australia: Images and Identity 1688-1980*. New York: Routledge.
- Жиких, Бојан. 2012. Теренско истраживање и научно знање у етнологији и антропологији. *Антропологија* 12 (1): 9-25.

Vladimira Ilić

Faraway Tasmania: An Introduction to Research on the First Generation of Serbian Migrants in the Australian State

Abstract: This paper is part of a broader study on Serbian migration to Tasmania, a state of Australia. It is based on field research conducted in 2020 in Hobart, which included on the one hand thirty first-generation immigrant respondents, and on the other, relevant literature and available statistical data. The aim of this text is to offer a general historical and ethnographic overview of the waves of Serbian settlement on the continent and the island, the reasons for migration, and the motivations for choosing – or not choosing – this particular place for settlement. Although ethnography is no longer at the center of anthropology as a discipline, the exception made in this paper is justified by the fact that Australia, and especially Tasmania, due to its geographical remoteness from the Balkans and its lack of cultural influence on Serbian society, has remained relatively unknown in the local context. Moreover, domestic anthropological production, which has yielded numerous and significant results in the study of Serbian diasporas in European and, less frequently, other overseas countries, has so far shown little interest in or had the opportunity to focus attention on this particular destination of Serbian emigration.

Keywords: migration, first generation of migrants, Serbs, Tasmania, Australia.

Primljeno: 08. 09. 2025.

Odobreno: 11. 10. 2025.

Milica Božić Marojević¹
Centar za muzeologiju i heritologiju
Odeljenje za istoriju umetnosti
Filozofski fakultet – Univerzitet u Beogradu

(K)AKO OSPORAVANO NASLEĐE POSTAJE ZAJEDNIČKO. JEDAN MOGUĆI SCENARIO*

Apstrakt: U postkonfliktnim društvima, interpretacija osporavanog kulturnog nasleđa predstavlja kompleksan izazov. Razlog za to jeste činjenica da nasleđe koje nosi tragove sukoba, podela i poricanja često biva marginalizovano ili instrumentalizovano u procesima rekonstruisanja društvene kohezije. Zato je njegova uloga u izgradnji kolektivnog identiteta i održivog mira nedovoljno istražena. Imajući to u vidu, ovaj rad postavlja pitanje: kako nasleđe koje nas razdvaja može postati osnova zajedništva? Teorijski okvir rada zasniva se na heritološkom pristupu, sa posebnim osvrtom na antropološku perspektivu i studije ljudskih prava, koji nasleđe sagledavaju kao fluidan i entitet podložan pregovaranju, prevođenju i reinterpretaciji kroz interakciju različitih društvenih narativa. Empirijski deo rada temelji se na studiji slučaja realizovanog u okviru izbornog kursa *Heritoloških tehnologija*, koji je sproveden tokom 2024. godine na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu. Fokus istraživanja bio je usmeren ka kulturnoj medijaciji i značajnoj reinterpretaciji nasleđa u obrazovnom kontekstu, pri čemu je posebno akcentovana uloga mladih u ovim procesima. Kroz analizu rezultata, rad pokazuje kako osporavano nasleđe može biti transformisano u zajednički resurs, otvarajući prostor za kolektivno prisvajanje i simboličku rekonstrukciju kulturne memorije, a radi društvenog pomirenja.

Ključne reči: osporavano nasleđe, zajedničko nasleđe, obrazovanje, mladi, Kosovo, ratovi devedesetih, pomirenje

1 mbozic@f.bg.ac.rs

* Istraživanje za potrebe ovog rada sprovedeno je uz podršku Ministarstva nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije u sklopu finansiranja naučnoistraživačkog rada na Univerzitetu u Beogradu - Filozofskom fakultetu broj ugovora 451-03-137/2025-03/200163).

Kontekst

Nakon više od trideset godina od početka građanskih ratova na prostorima gde se nekada nalazila Jugoslavija, i dalje nisu utvrđene sve činjenice o zločinima, većina aktera je prošla nekažnjeno, oštećeni nisu dobili zadovoljenje pravde, građani nemaju dovoljno znanja o događajima iz prošlosti. (Pre)ostali korpus svakojakog nasleđa se osporava, a novonastale države ni pojedinačno, ni u saradnji, nisu osmislile niti sprovele mehanizme za izgradnju mira i pomirenje. Izgladivanje odnosa među sukobljenim stranama deo je i aktivnosti različitih međunarodnih organizacija, te domaćeg nevladinog sektora. Ipak, nijedna od tih inicijativa nije imala značajniji uticaj. Ako izuzmemo holistički pristup koji je trebalo da dođe (a nikada nije stigao) od strane vladajućih elita, dva problema su svakako ključna – ideje „sa lokala“ su se uglavnom obraćale uskom krugu zainteresovanih, zbog čega njihov uticaj nije dopirao do slojeva društva koje je trebalo edukovati o (u) duhu tolerancije. S druge strane, predlozi koji su inicirani „spolja“ nisu dovoljno uvažavali lokalne specifičnosti, te kao takvi nisu zaživeli. Imajući to u vidu, a nakon više od 20 godina, i različita tela Evropske Unije prihvatila su činjenicu da regionalne političke elite još nisu spremne da se na proaktivan način uhvate u koštac sa temama pomirenja, te da u fokusu podrške međunarodne zajednice treba da bude promovisanje regionalne saradnje, prevashodno u domenu infrastrukture i ekonomije. (Mildner and Bories 2024)

Kako pomirenje nije nešto što dolazi samo od sebe preko noći i opstaje zauvek, već je prevashodno zavisno od tragova prošlosti i kako ćemo ih čitati u sadašnjosti, postavlja se pitanje koja je uloga nasleđa u postizanju održivog mira? Drugim rečima, na koji način se kroz praksu reinterpetacije, dijaloga i kulturne medijacije otvara prostor za kolektivno prisvajanje i značenjsko preoblikovanje nasleđa? I, dodatno, da li i kako edukacija mladih s tim u vezi može da doprinese trajnom miru? Naime, budući da su naslednici posledica sukoba, oni su i ključni akteri u oblikovanju novih odnosa prema prošlosti, identitetu i „drugima“. Međutim, iako se radi o populaciji koja nema direktno sećanje na sukobe i manje je opterećena kolektivnim identifikacijama i premda im se priznaje važna uloga u procesu pomirenja i ističe važnost njihove edukacije, aktivno uključivanje mladih ostaje samo „mrtvo slovo na papiru“. Kao glavni izazov u obrazovnom procesu mladih u radu na pomirenju uočavaju se otpor institucija i nastavnika prema osetljivim temama, političke tenzije, te neravnomeran pristup znanjima i resursima. Neformalno učenje i programi poput razmene učenika, potom kulturne inicijative i različite radionice jesu pokazali potencijal u podsticanju dijaloga i razvoju kritičkog razmišljanja i empatije. Ipak, ograničeno finansiranje i marginalizacija glasova mladih u kreiranju politika često podrivaju mogućnosti drugačijih pristupa, što je posebno očigledno u ruralnim sredinama i osetljivim zajednicama. U tom smislu možemo da zaključimo da se mladi ne uzimaju u obzir kao ozbiljni pregovarači, zbog čega su uglavnom isključeni iz političkih rasprava kojima se oblikuje njihova budućnost. (Mildner and Bories 2024, 8)

Polazišta

Sve što čuvamo i prenosimo s generacije na generaciju, vidljive i neopipljive prakse koje imaju kulturnu i/ili istorijsku vrednost, kao i ono što nam omogućava da razumemo ko smo i pomaže da gradimo društveno pamćenje i kolektivni identitet, nazivamo nasleđem. Ipak, način na koje ono što smo odabrali baštinimo, doveo je do toga da se kulturno nasleđe u savremenim društvima već nekoliko decenija ne shvata samo kao fiksni skup predmeta i praksi iz prošlosti koje upotrebljavamo u sadašnjosti, nego kao dinamičan društveni konstrukt koji izražava vrednosti, identitete i kolektivna sećanja zajednica koje ga trezoriraju, interpretiraju i redefinišu. (Harrison 2010, 9) Prepoznavanje uživanja u tragovima prošlosti, kao nečega garantovanog Univerzalnom deklaracijom o ljudskim pravima (UN 1948), sada je već opšte mesto. Međutim, kada tome dodamo da pojedinci mogu da se bave kulturnim nasleđem po svom izboru, nezavisno od toga kome ono *pripada*, a što se navodi u Konvenciji o vrednosti kulturnog nasleđa za čovečanstvo (COE 2005), dolazimo do sledeće nedoumice: na koji način je ono što baštinimo – zajedničko? Odgovor na to pitanje nude dva pristupa. S jedne strane imamo institucionalizovani diskurs nasleđa, kako ga predstavljaju politike nacionalnih država i UNESCO-a, a sa druge kritičke studije nasleđa, koje su, logično, kritika prvonavedenog načina razmišljanja. Kritičke studije nasleđa zasnivaju svoju kritiku na diskurzivnom konceptu kulture, koji pretpostavlja da su kulture oduvek bile isprepletene, ali da asimetrije moći sprečavaju konsenzus među njima. I dokumenti UNESCO-a i IKOMOS-a, nasleđe vide kao nešto što pripada čovečanstvu. Ali, takođe, identifikuju nacionalnu državu kao suverenu vlast odgovornu za selekciju, čuvanje i upravljanje baštinom. Ova prilično tradicionalna percepcija nacionalnih država, kao čuvara tezaurusa, promovise monopol države nad pravom na nasleđe, što često doprinosi marginalizaciji zaostavštine „onih drugih“. (Meskell 2010, 839–859) Za koncept zajedničkog nasleđa, koji nam je u fokusu, oba misaona puta su relevantna, premda različito razumeju „deljenje“. Drugim rečima, dok institucionalizovani diskurs tumači zajedničko nasleđe kao nešto što ljude vezuje kroz zajedničke vrednosti, na zajedničkom tlu i u istoj zajednici naslednika, ignorišući suprotstavljene okvire sećanja, u kritici ovog stanovišta ti preduслови ne postoje. (Dätsch 2024, 50–51)

Kojem god pristupu da se priklonimo, odgovor na pitanje čije je nasleđe, međutim, nije potpun bez ispitivanja šire slike, što će reći da treba ustanoviti koja je to baština o kojoj se zajednički staramo? Na koji način to činimo? I, konačno, zbog čega nam je uopšte važno da je delimo?

Sagledavanje potpunijeg konteksta postaje dodatno kompleksno kada je reč o nasleđu koje se vezuje za prošlost koje se stidimo. Naime, u multietničkim sredinama, posebno u onim koje su bile na udaru građanskih ratova (poput naše, devedesetih pa nadalje), postoji korpus osporavanog nasleđa² čija je

2 Koncept osporavanog nasleđa u literaturu su uveli Olsen i Timoti 2002. godine, imajući na umu dva tipa osporavanja nasleđa. Prva vrsta je uključivala različite društvene grupe koje

glavna karakteristika nesaglasje u razumevanju, vrednovanju, reprezentaciji i prisvajanju od strane različitih društvenih grupa. Pomenute disonance rezultat su istorijskih nepravdi, promene režima, te njihove veze sa nasilnim i politički osetljivim epizodama prošlosti, koje u savremenosti, umesto konsenzusa, izazivaju tenzije. (Banović, Milenković & Milenković 2024, 514) Oспорavanje nije samo pasivna reakcija, već je često rezultat aktivne politike pamćenja. Kroz obrazovni sistem, ali i institucije kulture, različite društvene grupe grade sopstvenu verziju prošlosti, neretko ignorišući, relativizujući ili negirajući postojanje drugih perspektiva. Oспорavano nasleđe se tada ne doživljava kao zajednički simbol, već kao nasleđe „onih drugih“ čije prisustvo u javnom prostoru može biti percipirano kao provokacija, ugrožavanje identiteta pa čak i namećanje neprijateljskog narativa. (Божић Маројевић 2023) U takvim situacijama nastaju „zamrznuti konflikti“ u simboličkoj sferi: spomenici se ruše ili rekonstruktualizuju, menjaju se postavke u muzejima; nasleđe prestaje da bude prostor učenja i povezivanja i postaje instrument razdvajanja, a njegova interpretacija svojevrsan izazov za kreiranje javnih kulturnih politika, obrazovanje i procese kolektivnog pamćenja. (Божић Маројевић 2022)

Međutim, da li bi situacija na terenu mogla biti drugačija? Vratimo se ponovo na „prisvojni genitiv“, odnosno – čije je to nešto što čuvamo? Pojam zajedničkog (deljenog) nasleđa³ se razvio u sklopu savremenih pristupa očuvanju i interpretaciji kulturne baštine, sa idejom da se prevaziđu isključive, etnocentrične i nacionalističke aroprijacije prošlosti. On podrazumeva povezivanje više aktera – država, zajednica ili grupa – koje određenim mestima, spomenicima, praksama ili sećanjima daju višestruka značenja. Sama tumačenja mogu biti rezultat istorijske uslovljenosti, kulturnih kontakata ili konflikata. Ideja koja leži u osnovi tog stanovišta jeste da se u korist novih tumačenja, kojima se naglašavaju aspekti zajedničke istorije, revidiraju narativi nacionalnih država i pretenzije na vlasništvo, sa ciljem da nacije koje su nekada bile sukobljene pronađu zajedničkog imenitelja. (Dätsch 2024) Podstičući proces pomirenja kroz zajedničko upoznavanje i prihvatanje prošlosti, ono ne postoji kao unapred

su polagale pravo na isto nasleđe, ali sa različitim tumačenjima. Drugi tip oспорavanja se javljao kada su nasleđe različito tumačile i koristile različite struje unutar jedne grupe. Oспорavanjem nasleđem bavila se i Lauradžejn Smit (2006) koja je istraživala modele na koje se dovode u pitanje autorizovani diskursi nasleđa. Sporno nasleđe se još zove i autoritarno, ideološki polarizovano, ratno, kolonijalno, mračno, neželjeno i slično. Treba, ipak, naglasiti da su prvi teoretičari koji su uočili i definisali nesaglasje u baštini bili Tanbridž i Ašvort, kada su 1996. godine definisali pojam disonantnog nasleđa. Budući da je svako nasleđe u svojoj biti disonantno (samo što su neke disonance prihvatljivije, pa se ne dovode u pitanje niti su izvor tenzija), u kontekstu ovog rada izabran je pojam oспорavanog nasleđa, kao najprecizniji za baštinu o kojoj je ovde reč. (prim. aut.)

3 Zajedničko (deljeno) nasleđe (shared) ne bi trebalo mešati sa opštim (kolektivnim) nasleđem (common). Naime, *common heritage* ima normativno i univerzalno značenje, a koristi se kada želimo da naglasimo da nasleđe pripada celom čovečanstvu, nezavisno od teritorijalnih, nacionalnih i etničkih granica. S druge strane, *shared heritage* se upotrebljava kada dve ili više zajednica deli istorijske, kulturne ili memorijske elemente. (prim.aut.)

data kategorija, već se aktivno pregovara i oblikuje kroz obrazovne, muzeološke, participativne prakse i druge vidove institucionalne saradnje. (Macdonald 2013) Iako može da budi i drugačije asocijacije, sam termin zajedničkog (deljenog) nasleđa ne odnosi se prevashodno na imovinsko-pravni status, nego na to kako se kulturno nasleđe tumači transnacionalno ili kako ga vide zajednice naslednika.

Kreiranje zajedničkog nasleđa tamo gde je prošlost kontradiktorno zapamćena ima transformativnu moć. Međutim, u praksi to nije tako jednostavno. Svedoci smo političke instrumentalizacije prošlosti koja onemogućava priznavanje drugačijih istorija, nedostatka poverenja među zajednicama (posebno u postkonfliktnim sredinama), otpora prema kritičkom pamćenju, sklonosti ka jednonacionalnim interpretacijama, i konačno nejednakom pristupu institucijama i resursima. (Čuković 2017, 46) Zbog toga se termin zajedničko (deljeno) nasleđe veoma često upotrebljava samo formalno, budući da njegovo uspostavljanje nije praćeno dubinskim procesima kojima se menja percepcija baštine.

Izgradnja mira obuhvata širok spektar aktivnosti i funkcija koje prethode formalnim mirovnim sporazumima, ali se nastavljaju i nakon njih. Metaforički, mir se ne posmatra samo kao faza u vremenu ili stanje, već kao dinamičan fenomen. „Takva konceptualizacija zahteva proces izgradnje, koji uključuje investicije i materijale, arhitektonski dizajn i koordinaciju rada, postavljanje temelja i detaljne završne radove, kao i kontinuirano održavanje.” (Lederach 1997, 20) Ipak, bez promene razmišljanja ljudi, traumatu je teško prevazići, zbog čega i danas, u regionu, imamo oštre nesuglasice. (Petričušić and Blondel 2012, 1–6) Iako gubitak poverenja među dojučerašnjim susedima komplikuje rad na zajedničkoj budućnosti, istraživanja pokazuju da je ključni alat u procesima pomirenja edukacija, odnosno razvijanje nenasilnih veština kojima se sprečavaju sukobi i promoviše tolerancija.

Interpretacija osporavanog nasleđa, kroz pregovaranje njegovih pluralističkih vrednosti, takođe, može da se posmatra kao deo mirovne edukacije. Naime, zbog njihove duboke simboličke veze sa identitetom, upravljanje ostacima prošlosti može ili da doprinese promovisanju pomirenja ili pak da dovede do njegovog ometanja u etnički podeljenim društvima. Činjenica jeste da o tome da li ćemo kroz nasleđe promovisati univerzalne vrednosti, uvažavajući kulturnu raznolikost i obezbeđujući zainteresovanim stranama forum za debatu i saradnju, ili ćemo baštinom jačati nacionalistička osećanja i isključivati one druge, odlučuju strukture na vlasti. Ali na koji način će se sprovoditi kulturne politike zavisi kako od stručnjaka, tako i od građana koji bi te procese trebalo da kontrolišu. (Arraiza 2014)

Imajući sve ovo u vidu, kakav bi onda trebalo da bude scenario u kojem od osporavanog nasleđa formiramo zajedničko i da li kroz taj proces možemo da doprinesemo izgradnji trajnog mira i pomirenju?

Studija slučaja – kurs Heritoloških tehnologija

Polazna hipoteza bila je sledeća – ako bismo obrazovali mlade o osporavanom nasleđu i modelima njegove interpretacije, mogli bismo da formiramo korpus zajedničkog (deljenog) nasleđa, a kroz taj proces i pregovaranje o vrednostima prošlosti, otvorili bismo prostor za rad na trajnom miru i pomirenju u regionu. Ova pretpostavka je u praksi proveravana kroz istraživanje „Back to the future or How to make peace with the past in order to create a better tomorrow together“, koje je realizovano na izbornom kursu *Heritološke tehnologije* tokom 2024. godine na Filozofskom fakultetu u Beogradu. U fokusu je bilo pomirenje kroz obrazovanje, na primeru nasleđa Kosova, a projekat je podržala *Regional Network of Centers for Advanced Studies in Southeast Europe* (RECAS) po pozivu *Towards a Culture of Shared Future in Southeast Europe*.

Pošto su kurs pohađali studenti, mahom rođeni 2002. godine, ili, preciznije, generacija koja se ne seća kosovske krize i svih kontroverznih događaja tog vremena iz prve ruke, nego je svoj stav formirala kroz porodične priče, obrazovanje i politiku sećanja koju promovišu elite na vlasti, prvi korak je bio utvrđivanje njihovog znanja. S tim u vezi, studenti su popunjavali ulaznu anketu osmišljenu kao upitnik otvorenog tipa. Ova vrsta istraživanja je odabrana kako studenti ne bi bili navedeni na određene odgovore, ali i zato što je dalja narativna analiza odgovora omogućila da im se kurs u potpunosti prilagodi. Narativna analiza se činila adekvatnom, budući da „ispituje i razume kako su ljudski postupci povezani sa društvenim kontekstom u kome se dešavaju“. (Moen 2006, 56) Sama anketa sadržala je 20 pitanja, od onih o uzrastu i poreklu, preko poznavanja istorije i tradicije Kosova, kosovskih Albanaca, pa do specifičnih tumačenja elemenata kulturnog nasleđa. Zahvaljujući njoj smo saznali, između ostalog, da se oko 20 odsto studenata plaši da poseti Kosovo; da ne poznaju savremeno nasleđe te teritorije; da više od polovine ne zna nijedan element nematerijalnog nasleđa Albanaca. Petnaest studenata ne poznaje nijednog Albanca ili Albanka, šest je imalo neki usputni kontakt koji je uvek ocenjen kao prijatan, dok pet studenata ima komšije, odnosno, rođake albanskog porekla sa kojima je u češćem kontaktu. Na pitanje koje su najčešće predrasude koje su čuli o albanskom narodu, većina navodi agresiju i mržnju prema srpskom narodu, potom kako su prljavi, da se bave uglavnom kriminalnim radnjama, da su neobrazovani, zaostali. Devet ispitanika nije bilo sigurno da li postoji albansko nasleđe u Beogradu. Kao jedini primer koji se izdvojio u ostalim odgovorima navedene su poslastičarnice. Oko 30 odsto studenata u svakodnevnom govoru koristi reč Šiptar. Svega četiri studenta nije znalo nijedan film u kojem se pojavljuju junaci albanske nacionalnosti. Kada je reč o likovnim umetnostima, većina studenata je znala da se Albanci pojavljuju na slikama Paje Jovanovića. Pominjanje Albanaca u književnosti studenti su asociirali s epskom narodnom poezijom. Situacija je mnogo bolja kada je reč o popularnoj muzici. Svi su znali da navedu barem jednog izvođača. Dominirale su Dua Lipa i Rita Ora. Sedam

studenata nikada nije čulo za priču o Bori i Ramizu, ali su znali da navedu nekoliko ulica u Beogradu koje nose imena Albanaca – Kondinu, Skenderbegovu, Ulicu Bekima Fehmijua, Esad Pašinu, te Ulicu Sadika Ramiza. Niko od studenata, primera radi, nije posetio festival „Mirdita, dobar dan“.

Budući da niko od studenata nije bio upoznat sa problemom osporavanog nasleđa, da je samo 10 odsto njih bilo na Kosovu, da više od polovine ima predrasude prema kosovskim Albancima koji tamo žive i da kao nasleđe ovog multietničkog regiona prepoznaju samo spomenike vezane za Srpsku pravoslavnu crkvu, rad sa polaznicima kursa je obuhvatio temeljan teorijski i praktični deo. Teorijski deo je bio zasnovan na istorijskom, geografskom i sociološkom kontekstu, kao i na upoznavanju sa baštinom Kosova, odnosno postulatima nasleđa koje je nastalo kao rezultat građanskih ratova. Za realizaciju projekta izabrani su okviri kritičke, ili transformativne pedagogije, kao i servisnog učenja, odnosno učenja kroz angažovanje. Iako nije lako definisati koncept kao što je kritička ili transformativna pedagogija, možemo reći da se on odnosi na teoriju i praksu učenja i nastave koja teži da promeni postojeće narative svakodnevnog života stvaranjem solidarnog društva, i da je prvenstveno povezan sa radom Paula Freirea, brazilskog edukatora i predstavnika Frankfurtske škole. Nastao je kao reakcija na sistem koji nije odgovarao na stvarne potrebe čoveka i društva. (Vican 1991) Učeći da kritički razmišlja, svaki pojedinac, kroz dijalog sa drugim ljudima, sagledava i ličnu i društvenu stvarnost i počinje spram toga da se kritički angažuje. To znači da se ne radi o pukoj kritici okruženja, već o razumevanju zašto su okolnosti takve kakve jesu i šta možemo učiniti da ih promenimo. Još jedna ključna odrednica kritičke pedagogije jeste revidiranje odnosa između nastavnika i učenika. Naime, najčešće dominantno takozvano bankarsko obrazovanje, kako ga Freire naziva, vidi nastavnika kao sveznajuće biće, a učenike kao pasivne primaoce znanja. Takav sistem stvara obespravljene i prilagodljive građane. Ali kada učionica postane mesto gde su nastavnici i učenici u dijalogu, gde se sprovodi obrazovanje zasnovano na rešavanju problema i gde se proizvode nova znanja, rađa se obrazovanje za oslobođenje. (Freire 2002, 73) Pošli smo od pretpostavke da obrazovanje koje se trenutno realizuje na univerzitetima teško da je sposobno da dovede do takve promene. Naime, insistiranje na merljivim ishodima uskraćuje važnost svim ostalim performansama koje ne možemo da kvantifikujemo. (Shapiro 2015, 8) Posmatrajući istoriju kao privremenu situaciju koja je podložna promenama (Цолић 2019, 411–412), na početku kursa smo postavili problem koji smo potom spoznavali zajedno, trudeći se da se prilagodimo kontekstu i vremenu. Tim činom stvarnost smo tretirali kao izazov, a znanje kao proces, te su aktivnosti profesora i učenika bile objedinjene. Standardno obrazovanje koje podrazumeva „jedan tačan odgovor“ zamenili smo edukacijom koja teži da ohrabri postavljanje pitanja. Favorizujući pluralizam u razumevanju sveta oko nas, dali smo mogućnost studentima da posumnaju u jedinstvenu interpretaciju događaja iz prošlosti koje se stidimo. Kritički odnos usmerili smo, pre svega, prema velikom broju informacija kojima smo svakodnevno izloženi, odnosno prema medijima i njihovoj pripadno-

sti određenim interesnim grupama. Kako smo kao mane kritičke pedagogije prepoznali sklonost ka idealizmu, usmerenost na teoriju, te kritiku na makro nivou (umesto delovanja na mikro nivou), u radu sa studentima korišćena je i metoda servisnog ili angažovanog učenja, koja pomaže ostvarivanje stvarnih potreba neke zajednice. (Kepeš 2022, 487–508) Polaznike kursa smo motivisali da uče i izvan školskih zidova, neformalno, informalno, od članova porodice, vršnjaka, iz medija.

Iz tog teorijskog okvira, tokom kursa, proizašli su istraživački zadaci. Studenti su analizirali medijske sadržaje, kritički čitali literaturu, učestvovali na radionicama i konferencijama, sretali su se i razgovarali s angažovanim umetnicima; gledali su i analizirali filmove, realizovali onlajn diskusije s vršnjacima sa Kosova, istraživali na terenu sa sugrađanima nasleđe, pisali scenarija za TikTok snimke; realizovali video sadržaja, promovisali aktivnosti na mrežama; komunicirali sa posetiocima TikTok kanala. Ipak, u ovom radu ćemo se fokusirati na anketiranje njihovih sugrađana o srpsko-albanskim odnosima. Ovaj zadatak je nastao kao kruna prethodnog zajedničkog rada tokom semestra, a inspirisan je sledećom pretpostavkom. Naime, već smo pomenuli da su studenti stekli znanje o temi kursa „iz druge ruke“. Kroz predavanja i projektne zadatke, shvatili su da su pogrešno informisani o mnogim događajima. Dakle, ideja je bila da se proveriti trenutna situacija u lokalnim zajednicama iz kojih dolaze i da se vidi da li postoji prostor za međusobnu razmenu znanja, koje je to nasleđe koje njihovi sugrađani smatraju spornim i kako bi njegovom reinterpretacijom moglo da se radi na izgradnji mira i pomirenju. U mogućnosti lokalne zajednice da odlučuje kako se nasleđe koristi, tumači i prezentuje, studenti su prepoznali potencijal za izgradnju poverenja i zajedničke odgovornosti.

Intervjui su organizovani sa 26 fokus grupa u 26 opština, sa 260 ispitanika iz četiri ciljne grupe (deca, mladi, generacija roditelja studenata i generacija njihovih baka i deka). Dobijeni podaci su obrađeni tematskom analizom. Cilj tematske analize bio je da se identifikuju teme, tj. obrasci u podacima koji su bili važni ili zanimljivi, i da se oni koriste za dalje oblikovanje istraživanja, odnosno potvrđivanja ili opovrgavanja početne ideje projekta. (Braun and Clarke 2006, 84) Između ostalog, zaključili smo da obrazovanje nema direktnu vezu sa negativnim stavovima prema kosovskim Albancima. Štaviše, najveći antagonizam je pokazala visoko obrazovana populacija. S druge strane, u toleranciji i otvorenosti prednjače najstariji ispitanici. Sedamdesetpetogodišnji inženjer elektrotehnike nam je kazao: „Godine 1973. u odmaralištu Ferijalnog saveza u Makarskoj (Hrvatska) upoznao sam Albanca 5–6 godina starijeg od mene. Radili smo obojica kao pomoćni radnici u odmaralištu, za besplatan smeštaj u šatoru, bonove za hranu i neki mali džeparac. Jedno veće dobio sam pretnje od trojice Sarajlija zbog jedne devojke. Bio sam ozbiljno uplašen, jer mi je jedan od njih pokazao nož i rekao da me čekaju kada se igranka završi. Kad me je video kolega Albanac zabrinutog rekao mi je: ‘Ne brini se, ima nas ovde devet i sa nama ćeš se vratiti.’ Godine 1977. godine bio sam na odsluženju vojnog roka u

Somboru. U mom divizionu komandir mi je bio Albanac sa Šar-planine. Uvek ću se sećati njegovog odnosa prema JNA. Nije odustajao od vođenja jutarnjih fiskulturnih vežbi čak i kada je ozbiljno povredio skočni zglob. Skakutao je ispred nas skoro na jednoj nozi takvom brzinom da smo ga jedva pratili. A kada je odslužio vojni rok molio je komandanta čete da ostane još. Komandant mu je produžio rok i tako smo ga dva puta ispratili iz kasarne. Obojici ovih Albanaca kapa dole. Nikada ih više nisam sreo. Nisam ih se ni setio. Hvala vam što ste me podsetili na te događaje.”⁴ Najstarije ispitanike u toleranciji prate studenti umetničkih i humanističkih usmerenja. Generacije roditelja studenata su u najvećoj meri uzdržane, dok oni koji su poreklom sa Kosova pokazuju značajnu netrpeljivost. Većina ispitanika je pokazala slabo poznavanje istorije. Premda više od pola navodi da je Kosovo kolevka srpske države, nisu znali da kažu od kada je tačno ušlo u njen sastav. Rečima četrdesetdevetogodišnje ekonomistkinje, Kosovo je „...urezano u svest svakog Srbina kao mesto odakle je počela istorija našeg naroda. A to je bilo pre mnogo vekova“. Kod trećine anketiranih primećeno je odsustvo svesti koliko su zapravo skloni diskriminaciji. Naime, iako bi na početku razgovora odgovarali da nemaju predrasuda, te da, na primer, ne koriste reč Šiptar u svakodnevnom govoru, do kraja intervjua bi je u više navrata upotreбили. Dodatno, 40 odsto ispitanih ne prepoznaje termin Šiptar kao pogrdan. Studentkinja etnologije i antropologije, rođena 2001. godine, na pitanje da li zna da navede neki vid nasleđa Albanaca, kaže sledeće: „Ne, jer sve što je njihovo je naše. Baš kao što će doći Dua Lipa i reći da je ajvar originalno šiptarsko jelo. Mislim da nemaju ništa svoje. Ni tradicionalnu muziku, ni ples. Sve je to srpsko, ali modifikovano.“ Dakle, iako je znanje o kulturnom nasleđu na Kosovu skromno, u smislu da ne znaju da ga precizno nabroje⁵, stav o tome da Albanci „prisvajaju“, pa čak i „otimaju“ srpsko nasleđe, a posebno manastire bio je veoma prisutan. Na pitanje u kom smislu to rade, obrazloženja su išla u pravcu fizičkog prisvajanja i nemogućnosti korišćenja od strane Srpske pravoslavne crkve. Lažna interpretacija, kao i nebriga nadležnih organa, koja je više nego prisutna, nije navedena ni u jednom odgovoru. (Božić Marojević 2018) Takođe, kao spomenici kosovskih Albanaca najčešće se prepoznaju oni posvećeni „zločincima“. Svega jedan ispitanik naveo je sledeće: „Moje predznanje je sasvim veliko jer volim da sam u toku dešavanja, a i informisan po pitanju Kosova. Od srpskih spomenika najznačajniji su manastir Visoki Dečani, manastir Pečka patrijaršija, crkva Bogorodica Ljeviška i manastir Gračanica. Najpoznatiji i najreprezentativniji objekti albanske i otomanske kulturne baštine su između ostalog arheološko nalazište Ulpijana, prizrenska, zvečanska i novobrdaska Kalaja, velika Fatihova džamija i Čarši džamija u Prištini, Bajrakli džamija u Peći i Prizrenu, Hadum džamija u Đakovici, Sinan – pašina džamija u Prizrenu, kompleks Prizrenske lige u Prizrenu, stambena arhitektura u Prišti-

4 Inženjer elektrotehnike, 1950. godište.

5 U nekoliko odgovora su Studenica i Žiča, primera radi, navedeni kao spomenici sa Kosova i Metohije. (prim. aut.)

ni, zgrada Akademije nauka i umetnosti u Prištini, zgrada Instituta za zaštitu spomenika Kosova u Prištini, Konak Tahir bega u Peći, kula hadži – Zeke odnosno Jašar paše u Peći i mnogi drugi.“ Ovo su reči profesora likovne kulture, rođenog 1933. godine. Poznavanje popularne umetnosti je na višem nivou. Gotovo svi su znali da nabroje neki primer, a izdvojili bismo odgovor učiteljice razredne nastave (52 godine): „Jedan od najboljih jugoslovenskih glumaca je bio Albanac Bekim Fehmiju, igrao je i u Holivudu i mnogim jugoslovenskim filmovima. Pevačica grupe Zana je bila poreklom Albanka Zana Nimani. Hit Bijelog dugmeta je bila pesma „Kosovska“. Ona je i nastala kao poziv na mir, jer su osamdesete godine bile godine kada se budi albanska želja za otcepljenjem od Srbije. Nažalost albansku književnost i likovnu umetnost ne poznajem.“ U nekoliko odgovora vezanih za književnost primećeno je mešanje pojmova „Arbanas“⁶ „arambaša“⁷. Najveće iznenađenje zapravo su bila deca. Tako je devetogodišnji dečak, koji nikada nije bio na Kosovu, ne zna da ga pokažu na karti, niti zna pravilno da kaže Albanac (povremeno koristi izraz Alban) izjavio da su „Albani loši jer su nam oteli Kosovo.“ Tu informaciju dobio je u školi. Ono što svakako ohrabruje su definitivno stavovi mladih. Da nije sve tako crno, pokazalo je više od pola njihovih odgovora u kojima se ističe da je individualna krivica ključna, odnosno, da treba razmišljati kako „neki monstrum koji je uništavao spomenike, ubijao ljude ili činio druga zlodela u prošlosti ne predstavlja sliku svih kosovskih Albanaca, a posebno ne reprezentuje mlade sa kojima bismo mogli u budućnosti da se družimo i radimo na razvijanju pravednijeg društva“. Ovo su reči dvadesetjednogodišnje studentkinje istorije umetnosti.

U razgovorima sa sugrađanima (naravno, uzimajući u obzir saznanja koja su stekli i kroz druge aktivnosti na kursu), studenti su identifikovali osporavano nasleđe. Iz tog korpusa definisali su devet tema u kojima su prepoznali potencijal da prerastu u zajedničko nasleđe. Kao sredstvo za komunikaciju baštine čija su značenja postala predmet pregovora, izabrali su društvenu mrežu TikTok. Tako je nastao profil „Kulturno dobro – kulturno loše“. Razlog zašto su se okrenuli novim medijima, studenti su opravdali činjenicom da su interaktivniji, imaju širu publiku, brži su i omogućavaju povratne informacije od publike. Komunikacija se može obavljati u bilo koje vreme i sa bilo kog mesta, a pored toga što ljudima daje određene informacije, stvara i naviku praćenja određenog sadržaja. Štaviše, zahvaljujući njima, nasleđe mogu videti i oni koji ga u stvarnosti nikada ne bi videli. Prenoseći dalje podatke, svaki pojedinac može postati popularizator i čuvar nasleđa. (Qiu 2023, 358)

Kada su kreirali scenarija, glavni cilj im je bio da pomognu publici da razume zašto osporavano nasleđe Kosova može i treba da bude zajedničko i da je to jedan od puteva pomirenja i građenja mirnog suživota u regionu. Na taj način, njihova interpretacija, pored informisanja, angažovala je širu javnost da se

6 Starosedeoeci Albanije, delom Crne Gore, Dalmacije, ali i Grčke itd. Često se u prošlosti koristio kao termin kada se mislilo na Albance. (prim. aut.)

7 Vođa hajduka. (prim. aut.)

uključiti u tumačenje obrađenih fenomena, motivisala ju je da brine o nasleđu, da bude podstrek u razumevanju suseda i negovanju međuetničke saradnje, ali i da posluži kao aktivna podrška stručnjacima koji upravljaju nasleđem. Prve teme su bile opštijeg sadržaja, a kako su nedelje odmicale, tako su se sužavali elementi nasleđa koji su obrađivani. Na početku su izabrali da pokažu elemente zajedništva mladih u Beogradu i Prištini, budući da su u razgovorima sa kosovskim Albancima zaključili da mladi svuda imaju iste probleme i brige (najčešće nezaposlenost i neizvesna budućnost, za čime slede siromaštvo i korupcija); potom su pokušali da približe pogrdne termine koje dva naroda koriste jedni za druge (dajući širi istorijski i društveni kontekst, promenu značenja i tumačenja); skrenuli su pažnju na imena ulica, trgova, gradova, na nekadašnje heroje koji su izbrisani iz pamćenja, na nove idole kojima se gradi kultura sećanja; bavili su se spomenicima koji su srušeni u etničkim sukobima, a zapravo su deo univerzalnog nasleđa; odabrali su takođe da predstave poznate ljubavne priče između Srkinja i Albanaca, potom filmove u kojima su Albanci i Srbi prikazivani kao prijatelji, kao i odnos Srbije i Kosova kroz prizmu slikarstva. Mesto u pričama o pomirenju našle su i priče o albanskim poslastičarnicama i kolačima koje i dalje prave u Srbiji, ali i Evrovizija kao model pomirenja. Najviše problema izazvao je video u kojem je, između ostalog, prikazana slika albanske umetnice Emire Murati na kojoj se Vučić i Kurti grle, a koja je direktna remiscencija na poljubac Brežnjeva i Honekera na Berlinskom zidu.

Već prvog dana, nakon objavljivanja uvodne priče, profil je imao oko 80 hiljada pregleda, a plasirani sadržaj je izazvao raznorodne komentare gledalaca. Svaki naredni video je dodatno proširio mrežu pratilaca, kao i deljenje prethodnih video snimaka. Kako su teme postajale složenije i disonantnije, tako je, očekivano, rastao i broj negativnih komentara. Pojedinci su išli toliko daleko da su pravili po nekoliko lažnih profila, sa kojih su prijavljivali naše priče. Jedan video je čak uklonjen. Kako smo u postovima primetili da kod posetilaca postoji izvesna doza skepse u vezi sa iznetim činjenicama, uz svaki video, u posebnom dokumentu, dodata je prateća literatura. Tako smo korisnicima TikToka demonstrirali da profil ne služi da se na njemu plasiraju površne informacije, već je reč o temeljno istraženim pričama. Reakcije publike koje su tokom tog procesa ostavljane na društvenim mrežama kategorizovali smo u tri grupe. Najveći deo komentara došao je od onih koji su se snažno protivili materijalu koji smo predstavili i bili su veoma jednostavni („lažete“, „neznalice“, „koliko vas plaćaju“). U nedostatku validnih ili naučno utemeljenih argumenata, mnogi su pribegli i ličnim uvredama usmerenim ka studentima. Autore video snimaka su opisivali kao izdajnike, a suočavali su se i sa neprijatnim seksističkim opaskama i pretnjama. Većina takvih komentara dolazila je od stranačkih aktivista i bila je napisana ćirilicom, čime su komentatori dodatno želeli da naglase kako zastupaju nacionalne interese. Ovi profili su često bili anonimni ili su imali pseudonime, a uz retke izuzetke, kao avatar im je stajala srpska zastava. Oni su predano naše sadržaje delili na drugim platformama, što nam je značajno povećalo

vidljivost, a što im svakako nije bila namera. Drugu kategoriju gledalaca činili su neodlučni, skeptični pojedinci koji nisu bili suštinski nezadovoljni sadržajem, ali su verovali da ne bi trebalo da se bavimo nasleđem drugih. Zanimljivo je da su pojedinci ipak promenili svoje stavove nakon što su se uključili u dijalog sa studentima. Najmanji procenat interakcije imali smo sa posetiocima profila koji su se sa iznetim stavovima slagali. Izuzev lajkova, njihovi komentari su bili retki i najčešće su izražavali zahvalnost što se o osporavanom nasleđu uopšte govori.

Studenti su inspiraciju za upravljanje komentarima i obrađivanje osetljivih tema crpeli iz profila Black Country Living Museum, jednog od najuspešnijih britanskih muzeja na TikToku. Sledeći njihov primer, učesnici projekta su naučili razliku između izražavanja mišljenja i pribegavanja uvredama koje je na mrežama dominantno, zahvaljujući anonimnosti pre svega. Treba istaći, takođe, da pristup studenata istraživačkom radu, njihova posvećenost kreiranju kvalitetnih sadržaja, kao način na koji su diskutovali sa ispitanicima u onlajn i oflajn svetu, oprezno i (samo)kritički predstavlja malu, ali značajnu pobjedu nad dominantnim narativima u pretežno netolerantnom svetu u kojem bivstvujemo.

(Pro)nalazi(šta)

Nasleđe, shvaćeno kao društvena praksa, nije statičan skup ostataka prošlosti, već dinamično polje u kojem se interpretacije, sećanja i identiteti neprestano konstruišu. U tom smislu, ni proces transformacije osporavanog nasleđa u zajedničko nije linearan niti unapred zadat. On je duboko kontekstualizovan i utemeljen u pregovaranju značenja, pozicioniranosti aktera i odnosima moći. Imajući to u vidu, u ovom radu smo prikazali mogući scenario – kako angažman studenata na univerzitetskom izbornom kursu, kroz teorijski i terenski rad, a potom i digitalno pripovedanje, oblikuje narative koji osporavano kulturno nasleđe prevode u zajednički resurs. Pri tome smo, umesto da forsiramo pomirenje kroz zaborav, otvorili prostor za pomirenje kroz kritičko pamćenje, zajedničko tumačenje prošlosti i brigu o baštini.

Korišćenjem metoda digitalnog pripovedanja i distribucijom sadržaja preko TikToka, studenti su proizveli devet mikro-narativa koji afirmišu višeglasje, lokalno iskustvo i perspektive sećanja utemeljene na literaturi i izvorima. Na taj način, proces reinterpretacije nije ostao u okviru teorijskog zadatka, već je postao forma javne vežbe u simbolički kreiranom, virtuelnom prostoru pomirenja. S tim u vezi, upotreba digitalnih medija, koji su po svojoj prirodi otvoreni i lako dostupni, pokazala se kao dobar kanal za preispitivanje hegemonijske naracije.

Tokom trajanja semestra, studenti su vodili refleksivne dnevnik o svom učenju, dilemama i promenama u razumevanju nasleđa. Iz njih su proizašli završni eseji. U njima su se nedvosmisleno složili da se promena narativa može kontrolisati i da se to najlakše čini kroz nešto što su definisali kao „tople ljudske

priče“. Umesto da se forsira čuvanje sećanja na ratni vihor i stradanja koja nosi, mišljenja su da u fokus treba da dođu događaji i situacije kojima se opisuju i promovišu dobrosusedski odnosi, međusobno uvažavanje i tolerancija, pomoć u nevolji, zajednička briga o kulturi i tradiciji, briga o nasleđu drugih. Naime, kroz razgovore sa lokalnom zajednicom, često su slušali priče ne samo o skladnom zajedničkom životu pre devedesetih, već i o međusobnoj pomoći tokom sukoba.

Prevođenje osporavanog nasleđa u zajedničko tema je koja je već duži niz godina u fokusu naučnika i naučnica koji joj pristupaju iz različitih istraživačkih pozicija. Sve te studije daju određene teorijsko-disciplinarnе pomake. Ipak, koliko je poznato, u našem regionu, a ni šire, nije organizovan niti sproveden izborni kurs na univerzitetu koji je bio je usmeren ka kulturnoj medijaciji i značenjskoj reinterpretacije nasleđa u obrazovnom kontekstu, pri čemu je posebno akcentovana uloga mladih u ovim procesima. S tim u vezi, ono po čemu se ovo istraživanje razlikuje jeste metodologija. Iako je izvođeno u sklopu nastave na fakultetu, nije realizovan neki unapred zamišljen kurikulum, već je kroz uvodna anketiranja nastava prilagođena postojećem znanju i interesovanjima polaznika i polaznica. Potom, studenti su sami uočavali vrednost i birali osporavano nasleđe, kao i modele njihove reinterpretacije u zajedničko. Dok su dosadašnja istraživanja rađena jednokratno, na fokus grupama, ovde je primenjen kontinuirani, višemesečni rad tokom trajanja čitavog semestra. Na taj način su mogle da se prate promene iz nedelje u nedelju, rešavaju eventualne prepreke, ali i da se napravi komparativna analiza znanja pre i posle kursa. U prilog tome da je nužna promena obrazovnog sistema i postojećih nastavih planova i programa radi društvenog pomirenja, a što je jedan od zaključaka kursa, ide i nedavno objavljen Alternativni izveštaj o stavovima mladih Krovne organizacije mladih Srbije (2025). A kako to u praksi može da se sprovede, istovremeno otvarajući prostor za kolektivno prisvajanje i simboličku rekonstrukciju kulturne memorije, govori ovaj rad.

Konačno, studija sugeriše da zajedničko nasleđe nije nasleđeno, već proizvedeno, i to u okvirima konkretnih društvenih odnosa. Njegova proizvodnja zahteva epistemološku otvorenost, ali i institucionalnu fleksibilnost i spremnost da se nasleđe prošlosti posmatra kao nešto što se kreira u susretu s drugima. Ovaj scenario ne pretenduje da ponudi univerzalno rešenje, već da pokaže da edukacija, kroz određeni pedagoški okvir, doprinosi dugoročnim ciljevima pomirenja i izgradnje zajedničke budućnosti.

Literatura

- Arraiza, Jose Maria. 2014. “A matter of balance. Cultural heritage, property rights and inter-ethnic relations in Kosovo”. Lecture at *Property and Investment in Jus Post Bellum Clarifying Norms, Principles and Practices June 13, 2014, The Hague, The Netherlands*.
- Banović, B., Milenković, M., & Milenković, M. 2024. “Inclusive intangible cultural heritage safeguarding in museums: professionalism vs. ethnic attribution in a Western Balkan setting.” *Museum Management and Curatorship* 40(4): 512–531. <https://doi.org/10.1080/09647775.2024.2393157>.

- Božić Marojević, Milica. 2018. „Nasleđe rata kao baština u miru.“ U *Tradicionalno i savremeno u umetnosti i obrazovanju*. Cicović-Sarajlić D. i P. Ilić, urednici. Fakultet umetnosti Univerziteta u Prištini, Kosovska Mitrovica.
- Божић Маројевић, Милица. 2022. „Памћење спорних легата прошлости или кад култура сећања устукне пред културом поништавања.“ *Зборник радова Филозофској факултету у Приштини* 52 (4): 259–275. doi: 10.5937/zrffp52-38747
- Божић Маројевић, Милица. 2023. „Општи поглед на стање и судбину дисонантног културног наслеђа других у Европи и свету.“ У *Зашићеним, очување и афирмација српској културној наслеђа на Косову и Метохији*, уредник Д. Војводић. САНУ.
- Braun, V. & V. Clarke. 2006. “Using thematic analysis in psychology.” *Qualitative Research in Psychology*, 3: 77–101.
- COE. 2005. “Faro Convention.” <https://www.coe.int/en/web/culture-and-heritage/faro-convention>.
- COE. 2013. „Pravda i pomirenje predugo se čekaju na Balkanu.“ Human Rights Comment. 09.07.2013. <https://www.coe.int/bs/web/commissioner/-/justice-and-reconciliation-long-overdue-in-the-balka-1>.
- Цолић, Мирослав. 2019. „Критичка педагогија Паула Фреиреа.“ *Култура ђолиса*, XVI (39), 393–414.
- Ćuković, Jelena. 2017. „(Nematerijalno) kulturno nasleđe kao instrument pomirenja i rešavanja kulturnih konflikata.“ *Antropologija* 17 (3): 45 – 56.
- Dätsch, Christiane. 2024. “Common, shared, contradictory heritage? A concept and its dimensions.” In *Shared Heritage Revisited*, edited by D. Y. Markovich and Christiane Dätsch. Transcript.
- Freire, Paolo. 2002. *Pedagogija obespravljenih*. Zagreb: Odraz.
- Harrison, Rodney. 2010. „What is Heritage?“ In *Understanding the politics of heritage* edited by R. Harisson. Manchester University Press.
- Кепеш, Нусрета. 2022. „Servisno učenje u predškolskim ustanovama i njegov utjecaj na građanski odgoj djece.“ *DHS* 1 (18): 487–508.
- Lederach, J.P. 1997. *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*. Washington, D.C.: U.S. Institute of Peace Press.
- Macdonald, S. 2013. *Memorylands: Heritage and Identity in Europe Today*. London: Routledge.
- Meskel, L. 2010. “Human rights and heritage ethics.” *Anthropological quarterly*, 83(4), 839–859.
- Mildner, S-A., and Tina Bories, eds. 2024. *Reconciliation in the Western Balkans*. Aspen Institute.
- Moen, Torill. 2006. “Reflections on the Narrative Research Approach.” *International Journal of Qualitative Methods*, 5(4): 56–69.
- Petričušić, A. and Cyril Blondel. 2012. “Introduction – Reconciliation in the Western Balkans: New Perspectives and Proposals.” *Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe* 11, (4): 1–6.
- Qiu, Yuheng. (2023). “New Media and Intangible Cultural Heritage.” *Communications in Humanities Research* 6: 358–364.

- Rodwell, D. 2018. "The Historic Urban Landscape and the Geography of Urban Heritage." *The Historic Environment: Policy & Practice* 9 (3–4): 180–206.
- Shapiro S. 2015. "Towards a Critical Pedagogy of Peace Education [W stronę pedagogiki krytycznej edukacji dla pokoju]". *Kultura – Społeczeństwo – Edukacja* nr 1 (7): 7–20.
- UN. 1948. "Universal Declaration on Human Rights." <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>.
- Vican, D. 1991. „Konceptcija odgoja i obrazovanja Paula Freirea.“ *U Napredak*, br. 132. (3): 268–295.

Milica Božić Marojević

(Re)framing contested heritage as shared: a possible scenario

Abstract: In post-conflict societies, the interpretation of the contested cultural heritage presents a complex challenge. The reason for this is the fact that heritage bearing traces of conflict, division, and denial is often marginalized or instrumentalized in processes of reconstructing social cohesion. Consequently, its role in building collective identity and sustainable peace remains insufficiently explored. With this in mind, this paper raises the question: how can heritage that divides us serve as a foundation for unity? The theoretical framework of this study is based on a heritological approach, with particular reference to an anthropological perspective and human rights studies, which view heritage as a fluid entity subject to negotiation, translation, and reinterpretation through the interaction of different social narratives. The empirical part of the research is based on a case study conducted within an elective course on Heritage Technologies, carried out in 2024 at the Faculty of Philosophy, University of Belgrade. The focus of the investigation was on cultural mediation and the semantic reinterpretation of heritage in an educational context, with particular emphasis on the role of youth in these processes. Through the analysis of the results, this study demonstrates how contested heritage can be transformed into a common resource, creating space for collective appropriation and symbolic reconstruction of cultural memory, aimed at societal reconciliation.

Keywords: contested heritage, shared heritage, education, youth, Kosovo, 1990s wars, reconciliation

Primljeno: 24. 03. 2025.

Odobreno: 29. 05. 2025.

Sanja Lazarević Radak¹
Institut za političke studije
Beograd

‘TITOVA POSLEDNJA BITKA’ KAO PREDSTAVA OBREDA PRELAZA: TEMPORALNI ASPEKT NARATIVA O SMRTI JOSIPA BROZA

Apstrakt: Pristupajući narativima o opraštanju građana Jugoslavije od Josipa Broza Tita kao predstavama obreda prelaza, autorka analizira u njima prisutnu temporalnost. U tekstu su najpre izdvojeni narativi o danima koji prethode Titovoj smrti i separaciji koja sledi u tom periodu, a potom se ukazuje na emocionalnu dimenziju Proglasa Predsedništva Centralnog komiteta Saveza komunista Jugoslavije kojim se građani obaveštavaju o smrti predsednika republike. U poslednjem delu rada, razmotren je početak faze agregacije u terminima prividno produžene liminalnosti. Tri faze elastično shvaćenog obreda prelaza preklapaju se i prepliću, otkrivajući percepciju doživljenog vremena kao usporenog i/ili zamrznutog. Na paradigmatičnom primeru knjige *Titova poslednja bitka*, autorka pokazuje kako se, tokom Titovog boravka u bolnici, a još izrazitije, neposredno nakon njegove smrti, konstruiše protok vremena. Postupkom usporavanja vremena privremeno se produžavalo osećanje imaginarnog prisustva autoriteta Josipa Broza Tita i tako pripremalo za novu fazu u kojoj će se država naći.

Ključne reči: Josip Broz Tito, narativ, smrt, temporalnost, liminalnost.

Uvod

Nakon smrti Josipa Broza Tita objavljen je nemali broj publikacija kojima su obuhvaćeni verbalni i vizuelni aspekti njegovog istupanja u javnosti, fotografije iz javnog i delimično privatnog života i, sistematizovane izjave koje su povodom njegove smrti dali brojni državnici, bliski saradnici, članovi Komunističke Partije Jugoslavije, vojnici, civili, omladinci i pioniri. Publikacije koje su objavljene već 1980. ili, 1981. godine, ostavljaju utisak dugo pripremanih

¹ sanjalazarevic7@gmail.com

narativa kojima je isprva i bar privremeno trebalo očuvati takozvano Titovo vreme, kao istorijsko, u kontekstu jugoslovenskog socijalizma – konstitutivno, a u mitskim i legendarnim terminima – zlatno doba (Žirarde 2000). Među ovim publikacijama koje su uprkos nesumnjivoj potrebi građana za spontanim izražavanjem emocija, imale institucionalni okvir i podršku, izdvaja se knjiga *Titova poslednja bitka* (Ivanc et.al. 1981). Iako je jedna od brojnih, zbog obimnosti i obuhvatnosti kako pisanog, tako vizuelnog materijala, ova knjiga ostaje paradigmatična kada je reč kako o drugim, sličnim publikacijama, tako o čitavoj atmosferi u zemlji nakon Titove smrti. *Titova poslednja bitka* reflektuje osećanje tuge, bespomoćnosti i atmosferu neizvesnosti koja je trajala tokom „sedmodnevne opštenarodne žalosti”.

Otpočinjući poglavljem *Sto dvadeset dva dana nade*, autori publikacije najpre nude oskudne informacije o Titovom boravku u Kliničkom centru Ljubljane i razlozima za njegovu hospitalizaciju, a potom uveravaju čitaoce u vrhunsku negu predsednika biografijama lekara koji su u tom periodu brinuli o njegovom zdravlju. Tekstom dominira lebdeća anksioznost koja na čitaoca prenosi osećanje straha usled neizvesne budućnosti, dok poglavlja ostaju u skladu sa strukturom obreda prelaza, kako ga shvata Arnold Van Genep (Van Genep 2005). Budući da dnevne novine, televizija i druga sredstva javnog informisanja prenose emocije, proizvodnja straha i zabrinutosti, može se shvatiti kao priprema građana za Titovu smrt, ili fazu separacije. Ovu funkciju imaju već uvodne rečenice u publikaciji: „Rasla je zabrinutost, ne samo u Jugoslaviji već i u inostranstvu (Ivanc et. al. 1981, 27); U Ljubljani su se slivale hiljade i hiljade telegrama, uznemirenih zbog uzroka, dirljivih zbog privrženosti, srdačnih, iz ljudskih dubina, sažetih jer u takvim trenucima reči idu teško od srca” (Ivanc et.al. 1981, 27). Separacija je bila postepena i odvijala se u fazama koje su trajajući nekoliko meseci omogućavale građanima da se pripreme za okončanje jednog političkog i kulturnog konteksta.

Početkom marta 1980. godine, građani su obavešteni da je došlo do pogoršanja zdravstvenog stanja predsednika: „Protekle noći došlo je do pogoršanja opšteg stanja zdravlja predsednika Republike Josipa Broza Tita, a posebno do daljeg slabljenja srca.” (Ivanc et.al. 1981, 34). Kritičnu fazu Titove bolesti komentarisale su i strane agencije: „Kraj je još samo pitanje vremena” (Ivanc et.al. 1981, 34). Dvanaestog marta, iste godine, lekari podnose izveštaj: „Opšte stanje zdravlja predsednika Josipa Broza Tita je vrlo teško. Upala pluća se nastavlja. Znaci srčane slabosti su izraženiji” (Ivanc et. al. 1981, 3). Dvadeset drugog aprila građani saznaju: „Opšte stanje zdravlja predsednika Republike Josipa Broza Tita je izuzetno teško. Krvarenje koje traje, znatno oštećenje jetre, praćeno jakim žuticom, upala pluća, visoka temperatura i slabost srca ugrožavaju život druga Predsednika” (Ivanc et.al. 1981, 36). Dva dana kasnije objavljeno je da je: „Stanje zdravlja predsednika Republike Josipa Broza Tita i dalje kritično. Pored postojećeg komatoznog stanja, drug Predsednik se od sinoć nalazi u šoku” (Ivanc et. al. 1981, 36). Tekstom dominira atmosfera iščekivanja i osećanje ne-

lagode usled približavanja nečega neminovnog i mučnog. Stiče se utisak da je tokom više meseci život građana Jugoslavije usmeren gotovo isključivo na praćenje zdravstvenog stanja u kojem se nalazi Tito. Nepunih deset dana kasnije objavljen je *Proglas* Predsedništva Centralnog komiteta Saveza komunista Jugoslavije u ime Centralnog Komiteta Saveza Komunista Jugoslavije i Predsedništva Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije:

Radničkoj klasi, radnim ljudima i građanima, narodima i narodnostima Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije: Umro je drug Tito. Dana 4. maja 1980. u 15,05 u Ljubljani, prestalo je da kuca veliko srce predsednika naše Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije i predsednika Predsedništva SFRJ, predsednika Saveza komunista Jugoslavije, maršala Jugoslavije i vrhovnog komandanta oružanih snaga Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije Josipa Broza Tita (Ivanc et. al. 1981, 9).

Srce koje je prestalo da kuca, već u uvodnim delovima publikacije konotira sa običajem zaustavljanja satova koji je po pretpostavci, uspostavljen u viktorijansko doba. Iako je manifestno obrazloženje za zaustavljanje satova onemogućavanje pokojnika da povede drugog člana porodice, ili drugu blisku osobu sa sobom, ono potencijalno može imati i druga značenja (Parkes et. al. 2015). Zaustavljanje satova, naročito u sekularnom društvu, komunicira sa zaustavljenim srcem, ali i sa zamrzavanjem vremena i ulaskom u liminalnu fazu, te upotreba ove formulacije, iako široko rasprostranjena, nije slučajna.² *Proglas*, iako je došao sa najvišeg državnog vrha i uprkos preciznim, jasnim i pesimističnim izveštajima lekara, po autorima ove publikacije, dugo je izazivao nevericu: „Sve ostalo što je vest trebalo da kaže bilo je zapisano u ljudima koji jednostavno nisu hteli da je prihvate. Možda nije istina”. (Ivanc et. al. 1981, 64). Iako bi se o stvarnom datumu Titove smrti moglo diskutovati, početak maja 1980. godine označen je datumom njegove smrti, dok je kontinuitet zabrinutosti za Titovo zdravstveno stanje trajao gotovo četiri meseca. Po tvrdnjama urednika brojnih publikacija objavljenih povodom Titove smrti, *Proglas* je iznenadio one građane Jugoslavije koji su verovali da predsednik prolazi kroz kratkotrajnu zdravstvenu krizu (Ivanc et. al. 1983, 20).³ Takođe se može pretpostaviti da su datumi akcentovani u publikaciji nakon početka marta 1980. godine, bili promišljena i postepena priprema za *Proglas* o smrti Josipa Broza Tita. Već nakon

2 Ovakvi primeri su brojni. Prilikom zemljotresa u Skoplju, sat u javnom prostoru, zaista prestaje da radi, što postaje osnova za održavanje kulture sećanja na ovaj zemljotres.

3 Danas se jednako mogu čuti nagađanja da je Tito zapravo umro već krajem januara, nakon amputacije noge. Zanimljivo je da nakon njegovog buđenja iz anestezije i poznate fotografije koja je načinjena nakon posete njegovih sinova, više nema fotografija koje se plasiraju u javnost. Češće no u januaru, može se čuti da je Tito umro početkom marta. Zanimljivo je da saopštenja za javnost o Titovom zdravstvenom stanju, ritmično, gotovo ravnomerno, nude slike pogoršanja koje bi logično rezultovale njegovom smrću. Najpre, teško stanje krvnih sudova, slabljenje srca, potom, upala pluća, najzad i komatozno stanje i disanje uz pomoć aparata trebalo je da, po tvrdnjama mnogih savremenika pripreme javnost za Titovu smrt i omoguće dogovore o daljim koracima koje u pravcu očuvanja, ili slabljenja Titovih projekata, treba da preuzme jugoslovensko rukovodstvo.

Proglasa, urednici izdanja usmeravaju pažnju čitaoca na opšte stanje nesigurnosti i strepnju u vezi sa opstankom „tekovina Titove revolucije”. U tom smislu, u mnoštvu sličnih publikacija *Titova poslednja bitka* čini izuzetak jer umesto utehe naglašava anksioznost čitavog društva. Ova publikacija više od drugih, sličnih izdanja markira konačnost Titove vlasti, potencijalno nestabilni i krizni trenutak u kojem se ona okončala i nastoji da pruži utehu građanima, na čas suptilnim, na čas nametljivim poigravanjem percepcijom vremena u kojem se ovi događaji odvijaju.

Teorijsko-metodološki okvir i podaci o građi

Termin vremenitost, zastupljen je kod Kanta, Ničea, Hajdegera, Bergsona, Deleza i uključuje sve što ima ograničeno i promenljivo postojanje u vremenu (Gokmenoglu 2022, 643-653). Otpočinjući prepoznavanjem subjektivnog osećanja „gubitka vremena” i drugi mislioci postavljaju pitanje da li je ono široko rasprostranjeni mentalni konstrukt, budući da je ljudsko iskustvo temporalno, ili je pak reč o iskustvu kojim se označava neporeciva pojavnost temporalnosti (Javorska 2016, 130-138). Realnost temporalnosti jednako je objektivna i subjektivna, a njen karakter, bilo da je brži, ili sporiji zavisi od mentalnih slika čime se apostrofira njegova subjektivna dimenzija (Pereira Caldas, Berterö 2012, 245-52). Ipak, temporalnost je ono što nam omogućava iskustvo vremena na osnovu koga možemo reći da ono protiče brže, ili sporije, poput onoga u muzici, označenog terminima *allegro* ili *adagio* (Couzens 2009, 16) U savremenijoj formi socioloških i antropoloških studija razumevanje temporalnosti može se pratiti sve do Dirkemovih *Elementarnih formi religioznog života* (Gell 1992, 3). Evans Pričard u ranim tekstovima o životu Nuera, zaključuje da je percepcija vremena društveno determinisana (Gell 1992, 15). Levi Stros govori u prilog konvencionalno shvaćenom linearnom vremenu kao ireverzibilnom i nerazličitom od dijahronog, dok Edmund Lič piše o ne-cikličnoj prirodi vremena insistirajući na tome da je vreme zapravo aspekt kružnog kretanja koje shvata kao geometrijsku metaforu stranu „nerafiniranoj misli” (Gell 1992, 31). U svojoj analizi simbolizacije vremena, Lič otvara raspravu o repetitivnosti i ireverzibilnosti vremena, ističući docnije njegov značaj za uspostavljanje religijske prakse kao sredstva za poricanje realnosti smrti. U drugom od svoja dva eseja koje je posvetio ovoj temi, Lič se bavi fazama svetog vremena – separaciji sa obredima sakralizacije, marginalnim, ili stanjima suspezijske kada uobičajene aktivnosti prestaju i agregacijom koju prate obredi desakralizacije (Leach 1966). Ova sugestija ostaje utemeljena u mišljenju o bazičnoj distinkciji između sakralnog i profanog vremena gde jedno krećući se unazad omogućuje zatvaranje kruga, dok drugo ide napred (Elijade 2003). Struktura svetog vremena, zasniva se na obredima prelaza koji podrazumevaju smrt prethodnog statusa zarad ređenja u novom statusu.

Drugi način na koji možemo promišljati temporalnost pokreće pitanje u kojoj meri je Titova smrt, uprkos svesnosti građana o njegovoj dobi i zdravstvenom stanju, a uz činjenicu da je njegova vladavina bila zasnovana na specifičnostima harizmatičkog autoriteta, odista bila trauma za izvestan broj građana Jugoslavije. Trauma alterira temporalnu percepciju, te prošlost, sadašnjost i budućnost nisu usklađene sa rutiniranom svakodnevnom percepcijom (Lueck 2007, 1-5). Ona vrši disrupciju u uobičajenom „protoku” vremena i remeti temporalnost subjektivnog iskustva preoblikovanjem značenja događaja (Bonomi 2004, 45–50). Trauma menja iskustvo prisustva u „vremenu” (Stolorow 2003, 158–161). Rezultat ovakvog iskustva uključuje disocijaciju i kognitivnu distorziju koje neposredno utiču na vlastiti doživljaj. Izazivanjem nesigurnosti i straha (Mezzerila 2022, 31). Na socijalnom, i kako to socijalni psiholozi i danas tvrde, kolektivnom planu, traume koje podrazumevaju disrupciju rutiniranog vremena dešavaju se u doba kada grupa ljudi koja veruje da deli određeni identitet prolazi kroz krizu sa potencijalnim intergrupnim konfliktima duž političkih, ekonomskih i drugih kriterijuma (Abrutyn 2023). Oko godinu dana pre nego što je Tito smešten u bolnicu, ovakva nagađanja prisutna su u privatnom diskusu, bilo u formi strepnje, bilo kao rasterećenje od napetosti kroz viceve i anegdote (Radenković 2011, 255-254). Uzimajući u obzir da je veliki deo građana, po pretpostavci, racionalno pristupio činjenici da je ljudski vek ograničen, druga verovatnoća u vezi sa žaljenjem za jugoslovenskim predsednikom je verovatnija. Smrt političkog i ideološkog autoriteta, naročito kada je reč o harizmatičkom lideru, prekida socijalne niti koje održavaju društvo, naizgled duboko pogađajući članove tog društva. Brojni rituali i materijalni artefakti konstruišu se i proizvode radi reintegracije društvenog poretka (Wagoner et.al. 2021). Iskustvo žaljenja nije isključivo individualno, već se javlja kao grupna emocionalna reakcija čija je funkcija uspostavljanje solidarnosti i stabilnosti u periodima promena. Ono uključuje političku dimenziju koja omogućuje utemeljenje kulture sećanja putem proizvodnje artefakata kojima se vrši produžena komemoracija gubitka. Smrt političkih, religijskih figura, aktivista ili harizmatičnih javnih ličnosti, premda neretko očekivana, društvo čini vunerabilnim (Hirschberger 2018). Iz ovih razloga, čini se, da je premda osnovana usled osećanja neizvesnosti, atmosfera dubokog žaljenja i rastegljenog, zamrznutog vremena zapravo konstruisana radi pripreme društva za suočavanje sa novom realnošću. Tito nije bio samo ličnost na čijoj harizmi se zasnivao jugoslovenski projekat, već, nakon smrti, figura koju je trebalo postaviti u određeni kontekst, bilo usled potrebe za očuvanjem ideologije na čijim osnovama je Jugoslavija opstajala, bilo usled potrebe za njenim rušenjem insistiranjem na hiperbolizaciji mahom negativnih aspekata, kako njegove politike, tako njegove ličnosti. Bilo da je trebalo da (p)ostane heroj, tvorac i čuvar Jugoslavije, bilo da se javljala potreba za proizvodnjom slike trikстера, opasnog višestrukog špijuna, nezasi-tog ljubavnika, čoveka koji je lako menjao identitete oslanjajući se na okultna

znanja, ili gotovo neprekidno iznova proizvoditi reprezentacije o njegovom poreklu, uticajima, vezama i veštinama, bilo je potrebno vreme (Lazarević Radak 2020, 199-220).⁴ Mešavina proizvodnje tog sakralizovanog, elastičnog, zamrznutog vremena, usled njegove smrti, uključivanje značaja ritualnog vremena i atmosfera žaljenja ostaju, kako pokazatelji dezorijentisanosti društva, tako osnova za proizvodnju vremena potrebnog za odluku o sudbini njegovih političkih ideja i projekata.

Nakon *Proglasa*, u Socijalističkoj Federativnoj Republici Jugoslaviji nastupa svojevrсна suspenzija vremena karakteristična za liminalna stanja. Uprkos ovom saznanju, sve pripreme, govori, odnošenje prema državnim simbolima i potencijalno, telu pokojnika zapravo se podvođe pod ritualno elastično vreme kojim se osvaja prostor u kojem Tito i dalje, bar simbolički živi. Tim „životom” manipuliše se na različite načine i usled različitih potreba. Na Tita i njegovu politiku, češće – „zaveštanje” pozivalo se kada je bilo potrebno uspostaviti određena pravila, koliko i u trenucima kada je iznova trebalo pripremiti građane za sukobe i snažne promene. Titova smrt i od nje neodvojiva ritualizacija vremena pre, za vreme i nakon sahrane ostaje najznačajniji kolektivni obred prelaza nakon stvaranja Socijalističke Federativne Jugoslavije. Upotrebom koncepta liminalnosti shvaćenog u značenju pozicije ambivalencije i nesigurnosti, Titovu smrt i rituale koji su sa njom povezani moguće je analizirati kao krizu između stanja (Turner 1982). Uostalom, sam Van Genep u poglavlju o pogrebu u svojoj studiji *Obredi prelaza*, piše da, iako se na prvi pogled čini da bi u pogrebnim ceremonijama obredi odvajanja trebalo da imaju centralno mesto, a obredi prelaza budu slabo razvijeni, u nekim slučajevima, obredi prelaznog perioda po trajanju i složenosti imaju svojevršnu autonomnost. Stoga se neretko dešava da od svih pogrebnih obreda oni kojima se obezbeđuje prijem pokojnika u svet mrtvih budu najrazvijeniji i da im se pripisuje najveći značaj (Van Genep 2005, 168).

Kao što je široko poznato, obredi prelaza razlikuju se od drugih na osnovama svoje forme, budući da se zasnivaju na tročlanoj strukturi preliminalne, ili faze separacije, liminalne faze, ili tranzicije i post-liminalne ili faze agregacije (Forth 2018, 1-7). Dopunjujući razumevanje prelaznih faza, u koje možemo svrstati i odvajanje od Tita, Viktor Turner definiše socijalnu dramu kao javni događaj koji izazivanjem tenzije rezultuje kreiranjem oprečnih stavova među pojedincima i grupama (Turner, Turner 1982, 33-50). Iako Titova smrt ne dovodi do usko shvaćenih jedinica koje od disrupcije, preko suspenzije do uspostavljanja reintegracije čine društvenu dramu, ona nesumnjivo društvo

4 Uticaji takozvanih velikih sila, ovde su takođe od značaja, bilo da pretpostavimo postojanje političkog plana u vezi sa Jugoslavijom i susednim zemljama, bilo da je takve odluke tek trebalo doneti. Činjenica da su se strani novinari i politički komentatori interesovali za budućnost Jugoslavije nesumnjivo govori u prilog ulozu takozvanih velikih sila u očuvanju/razaranju Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije.

dovodi do prekretnice, uvodi ga u vreme opasnosti sa liminalnim karakteristikama koje konstituišu prelaz između stabilnih faza (Turner 1969). Ključna manifestacija ispoljavanja oprečnih stavova o Titu i Jugoslaviji, javiće se za manje od jedne decenije kada nedvosmisleno počinje označavati početak disrupcije poretka. No pod krizom koja se javlja nakon Titove smrti, mogao bi se podrazumevati diskontinuitet, te događaj kojim se okončava ono što je postojalo do datog trenutka, u smislu faze u kojoj budućnost više ne deluje predvidivo, niti je ona nešto poput logičnog kontinuiteta između prošlosti i sadašnjosti. Deo građana Jugoslavije do Titove smrti, bar delimično je verovao u reprezentacije progressa formulisanog u terminima bolje budućnosti koja čini jedan od postulata jugoslovenske političke mitologije. Sa njegovom smrću percipirano vreme stagnira s obzirom da više nije ono što je bilo ranije, niti je već postalo ono što treba da postane (Visacovsky 2017, 6–16). Ova percepcija nastaje kada empirijski spoznamo diskontinuitet ili rupturu kao stagnacije, ili zamrznuto vreme, dok je redosled događaja alteriran, pre nego normalan, svakodnevni, ili uobičajen (Župan 1997, 21–28). Stoga je cilj analize narativa o Titovoj smrti, ukazivanje na postupak zaustavljanja vremena koji diktiraju, kako *Proglas*, tako brojni narativi koji svedoče o stanju u kojem se Jugoslavija našla neposredno pred Titovu smrt i nakon nje. Uzimajući u obzir da se od stvaranja Jugoslavije (Federativne Narodne Republike Jugoslavije) u političkoj retorici insistira na jedinstvu vođe i „naroda”, a docnije građana jer je ovom terminu isprva pridruživana negativna konotacija, građani zajedno sa svojim doživotnim predsednikom prolaze iste faze ovog prelaza. U prilog tome govore brojne izjave, parole, poput one „Mi smo Titovi, Tito je naš”; „Tito – to smo svi mi” i druga opšta mesta jugoslovenskog političkog folklor. Vreme se zaustavlja usled potrebe za okončanjem faze separacije. Ono se zaustavlja jer društvo ulazi u fazu liminalnosti, omogućujući kako opraštanje od predsednika, tako, postepeno opraštanje od herojskog doba koje čini temelj jugoslovenske političke mitologije.

Analiza podataka zasnovana je na samo jednoj publikaciji, objavljenoj 1981. godine, pod naslovom *Titova poslednja bitka*, a oslanjanje na jedan izvor, svoju opravdanost, nalazi kako u obimu, tako u specifičnoj tematizaciji strepnje za budućnost Jugoslavije koja nije u jednakoj meri izražena u drugim, sličnim publikacijama. Ova publikacija imala je jednog glavnog urednika, Radoslava Mirosavljeva i sedam autora: Staneta Ivanca, Andraja Novaka, Božidara Pahora, Alenku Puhar, Olgu Ratej, Vlada Šlambergera i Janeza Zadnikara. Autorima se pridružuje i deset saradnika: Vladimir Ajdić, Jože Boncelj, Tone Janežić, Lojze Javornik, Majda Jeglič, Sonja Likar, Andrej Mavser, Miran Mohar, Bogdan Novak i Jana Taškar. Izdanje sadrži ilustracije tristo sedamdeset osam autora. Na osnovu strukture teksta nije moguće zaključiti ko je autor kog dela publikacije. Kao u drugim, sličnim izdanjima, za tekst nema odgovornog lica, osim urednika. Knjigu je izdala Mladinska knjiga u Ljubljani.

Separacija i temporalnost

Podrazumeva se da faze tranzicije, uprkos opravdanosti teorijskog modela – separacija, liminalnost, reintegracija, u stvarnosti ne mogu biti suštinski diferencirane jedne od drugih. One se ne mogu shvatiti, kako to Mari Štajn slikovito formuliše, poput prostorija kroz koje pojedinac prolazi čisto i bez ostatka iz one prehodne (Štajn 2005, 50). Ova tročlana podela, na koju se istraživači i danas oslanjaju, u praksi se odvija unutar tekućeg i haotičnog procesa. Iako govorimo o smrti i sahranjivanju kao obredu prelaza, uvek ostajemo svesni da se njegove faze ne mogu shvatiti zdravo za gotovo i da se faze odvajanja i žaljenja neretko preklapaju. Uprkos svojoj strogoj formulisanosti i čvrstoj strukturisanosti, ni sahrane, poput Titove koje se zasnivaju na neupitnim sekularnim ritualima, ne podrazumevaju jednaku dinamiku separacije, liminalnosti i agregacije. Premda ritual nesumnjivo omogućuje čoveku da u značajnoj meri ovlada svojim emocionalnim stanjem, savremena psihologija pokazuje da se separacija ne odvija u jednom, strogo definisanom trenutku, već da pojedinac, a stoga i kolektiv prolaze kroz etape koje su reverzibilne (Avis et. al. 2021). Psiholozi danas govore o pet, sve češće sedam faza žaljenja. Tuga građana Jugoslavije za preminulim predsednikom Republike, iako, socijalno-psihološkim, vizuelnim, auditivnim i drugim instrumentima, diktirana od vrha nadole, bila je deo psihološke stvarnosti (Willander 2018). O njenim uzrocima moglo bi se misliti u kontekstu proizvodnje atmosfere straha nakon smrti lidera koji zapravo, bar na manifestnom planu i kroz proizvedeni javni diskurs jedini kontroliše situaciju mira i stabilnosti, te ona zavisi isključivo od njegovog autoriteta. Ovo nije važno samo za Socijalističku Federativnu Republiku Jugoslaviju, jer se Tito zbog svoje uloge u kreiranju politike nesvrstanosti, predstavljao kao čuvar mira u svetu, kako u unutrašnjem, tako u spoljnopolitičkom diskursu.

Nevoljna separacija od figure za koju je subjekt vezan izaziva anksioznost, a njena uobičajena obrazloženja u uslovima separacije prekrivena su drugim reprezentacijama izvora opasnosti. Kada joj se pristupi empirijski, separacija, po sebi nije izvor opasnosti, ali ona provocira iznenadnu promenu konteksta, okruženja i, u celini, uslova na koje je pojedinac navikao (Bowlby 2015, 17). Uprkos tome što je skoro smrt predsednika Republike bila izvesna, u bolnicu pristižu poruke koje otkrivaju strepnju građana: „Dođi opet među nas, moraš ozdraviti” (Ivanc et. al. 1981, 44); „Neka te Bog sačuva za dobro svih nas” (Ivanc et. al. 1981, 44). Iznova autori apostrofiraju brigu za Titov život kao kamufliranu brigu za opstanak zemlje, ili pak, na dubljem nivou, opšti egzistencijalni strah: „Izvestan strah i neizvesnost u pogledu toga šta će biti sa Jugoslavijom posle Titove smrti mogao se osetiti za vreme Titove bolesti i u vreme njegove smrti. Te sumnje nisu bile od juče jer su u ovom svetlu, komentatori redovno izražavali brigu i sumnje na tu temu” (Ivanc et. al. 1981, 52). Anksioznost koja se osećala iznutra preneti je na spoljašnji plan. Bliska ovoj je poetizovana internalizacija strepnje za budućnost Jugoslavije: „Svet je za vreme Titove bolesti

pisao ne samo o toku bolesti i o Titovoj borbi sa bolešću, već je u poslednju Titovu bitku utkao celu Jugoslaviju, sve njene stanovnike, njihov položaj u Jugoslaviji, njenu nesvrstanu politiku i njenu budućnost". (Ivanc et. al. 1981, 51).

U atmosferi strepnje, saznaje se za Titovu smrt. Urednici prenose raspoloženje u čitavoj zemlji, u trenutku kada je izdat *Proglas*, ostavljajući utisak da radnici prestaju da rade, da nosioci štafete zastaju na svom putu, da je zaustavljen saobraćaj u svim gradovima Jugoslavije, da staju poljski radovi, a da deca prekidaju igru (Ivanc et. al. 1981). Na ovaj način proizvodi se kako ciljano i svesno, tako nesvesno, simbolički prostor između Titovog vremena i onoga što sledi po njegovom okončanju. Ova temporalnost dominiraće, ne samo pripremama, već i samim činom sahrane, ostavljajući utisak da se građani, pod teretom bola sporo kreću, da su motivacija i elan na kojima je počivala čitava građevina jugoslovenskog socijalizma, iznenada nestali. Umesto entuzijazma i često predstavljanog predanog rada u fabričkim postrojenjima, prenosi se ophrvanost emocionalnom patnjom. Akcentuju se nemogućnost prihvatanja, žalost, bol, tišina i padanje kiše:

U nedeljno veče zloslutno se čula samo jedna reč: Tito. Sve ostalo što je vest trebalo da kaže bilo je zapisano u ljudima koji jednostavno nisu hteli da je prihvate. Težak bol i duboka žalost potresaju radničku klasu, narode i narodnosti naše zemlje, svakog našeg čoveka, radnika, vojnika i saborca, seljaka, intelektualca, svakog stvaraoca, pionira i omladinca, devojk i majku. Ljudi su ostajali kod kuće ne želeći da smetaju bilo kome. Kada svladaju prvi grč, pretvorice praznične zastave, koje još vise kao prvomajski pozdrav u najskromnije znake žalosti. Zatim će nevidljiva organizaciona ruka preurediti svetle gradske prozore u pozornicu manifestacione izložbe Titovog lika. Ljubljani je cele večeri kvasila kiša; Televizijski i radio-prijemnici su neprestano uključeni, mada dokazuju uvek isto: umro je naš najveći građanin. Ljudi ponavljaju ove reči kao da ih u prvom momentu nisu shvatili. Kasnije će izaći na ulice po vanredna izdanja novina. Crni okviri listova konačno će utisnuti istinu u srce i svest (Ivanc et. al. 1981, 64).

Uprkos tome što je objavljen *Proglas*, narativom dominira insistiranje na neverici kao na još jednoj prelaznoj fazi u okviru koje građani nisu sigurni u Titovu smrt. Sledi zamrzavanje vremena. Stiče se utisak da su figure iznenada zaustavljene u pokretu, bilo slomljene usled bola, bilo bez motivacije da učestvuju u svakodnevним aktivnostima. Utakmice su već zakasnele, a potom se zaustavljaju sve manifestacije. Otpočinje „nestvarno ćutanje“, „napuštanje aktivnosti, automatsko zaustavljanje mašina, a po prvi put zastaje i i povorka koja nosi štafetu. Sve što zastaje postaje simbol. Zaustavljanje utakmica, označava zaustavljanje zabave, zaustavljanje fabrika, konotira sa zaustavljanjem progressa, dok štafeta simobilizuje čitavu zemlju:

Pa ipak, bilo je manifestacija Hajdukova utakmica sa Crvenom zvezdom, na Poljudu u Splitu u prisustvu mase gledalaca prekinuta je u 43. minutu kada je objavljena vest o Titovoj smrti. Više od pedeset hiljada ljudi je zanemelo. Fudbaleri i sudije su stajali kao ukopani. Ruke su pošle ka očima, masa se jedva čujno zatalasala. Zatim, iznenada: „Druže Tito, mi ti se kunemo, da sa tvoga puta ne skrenemo. „Pesma je digla ljude na noge, stadion je odjekivao

u manifestacionom zanosu jedinog oduška koji su ljudi spontano izabrali. Masa je nastavila komemoraciju državnom himnom, a zatim je mirno i polako napustila stadion. Zakasnela utakmica igala se i na sarajevskom Koševu. Igrače Sarajeva i Osijeka kao i masu gledalaca obaveštenje je zaustavilo u sportskom zanosu. Stadion je zanemio, a svi ljudi su ustali i nestvarnim, dugim ćutanjem odavali počast čoveku čije su ime čuli iz zvučnika u potpuno neshvatljivom povodu. Radnici u popodnevnim smenama koje su radile i nedeljom, na iznenadnu vest automatski su zaustavili mašine. Skupljali su se oko Titove slike kao da će tu naći odgovor u nevolji. Upale oči u proleterski sijale iz jedva osvetljenih rudarskih figura. Veliki ispit u teškom životu i težak izraz žalosti. Štafeta mladosti kretala se te nedelje Gorskim Kotarom i Kordunom, pa je zastala u Slunju. Uz štafetnu palicu, okićenu cvećem i zelenilom, koja je do tada prošla kroz bezbroj ruku omladinaca i omladinki, smenjivali su se mladi stražari, ne znajući jednostavno kuda sa radošću koja je uvek do tada pratila njihov pohod kroz celu zemlju do Beograda. Učesnici karavana Bratstvo i jedinstvo su iz Karlovca, gde su proslavljali dan Oslobođenja grada otputovali natrag u Kragujevac pognutih glava, što se nije desilo nikada do tada. Zato su u oproštajnom zagrljaju jasnije i značajnije nego ikada izrekli reči bratstva i jedinstva. U Titovom rodnom kraju Kumrovcu narod se u žalosti povukao u domove: porodica oplakuje svog pokojnika. Iza reportera i snimatelja koji su prvi pohitali u Kumrovec, dolaziće i poštovaoci iz svih krajeva. Za njih su odgovorni ljudi pripremili knjige žalosti u kancelariji mesne zajednice i u Titovoj rodnoj kući. Odmah je sastavljena delegacija radnika koja je trebalo da prisustvuje pogrebni svečanostima u Beogradu. Na Trgu partizana u Titovom Užicu hiljade mladih se okupilo oko spomenika. Veličanstvena bronzana figura zasuta je cvećem, a uz nju su se izmenjivale počasne straže. Nova himna koja nastoji da dokaže čime može nadoknaditi (69) Žalost koja se te večeri spontano oglašava iz mnogih krajeva Jugoslavije, poziva na obećanja i zakletve i u prestonici prve partizanske republike. Posebna izdanja novina ubrzo su na ulicama. Ljudi uzimaju crno uokvirene listove da bi pročitali, da bi i zapisano videli ono što su saznali nešto ranije. Još jednom čitaju proglas Centralnog komiteta SKJ i predsedništva SFRJ, te reči koje iznenada već u prošlom vremenu kazuju poznatu priču o poznatom čoveku (Ivanc et. al. 1981, 70).

Čini se da su čak i Titovi najdublji poštovaoci, intimno, bar u i izvesnoj meri bili svesni nestabilnosti institucija na kojima je izgrađena Jugoslavija. No, u sličnim slučajevima šok i žaljenje dobijaju dve forme. U okvirima prve, građani su zaista zatečeni određenim događajem. Reč je o naglom, neočekivanom, koje se događaja u mirnodopskom trenuku, ili pak u trenutku kada se tranzicija iz jednog u drugi status ne očekuje, ili se misao o njenoj mogućnosti, koliko je to moguće postavlja na marginu dnevno-političkih nagađanja. Ovde bi se mogli navesti primeri građana koji se do detalja sećaju svakodnevice koju je, recimo, prekinula vest o atentatu na kralja Aleksandra Karađorđevića, prvoaprilskog bombardovanja, a docnije bombardovanja Srbije 1999. godine ili ubistva premijera Zorana Đinđića. Osećanje opšte anksioznosti markiraju izoštrene, nesumnjivo traumatska sećanja, kada se pojedinci

sećaju gde su se zatekli u trenutku vesti, koju su odeću nosili, koja se muzika čula u javnim objektima, ili da li je bio sunčan, ili kišovit dan (Kaur, Solan-ki 2023). Ukoliko bismo se oslonili na Van Genepov model obreda prelaza, faza separacije, otpočinje pre smrti, ukoliko je preminuli bio star ili bolestan. Dakle, separacija prethodi vremenu pre smrti, kada se pokojnik i ožalošćeni, postepeno prestajući da obavljaju svoje standardne uloge, odvajaju od pokojnika. Liminalna faza odvija se od smrti do pogreba. Ovaj period obeležen je obaveštavanjem rodbine i prijatelja o smrti, te bismo tu mogli uvrstiti *Proglas* o smrti Josipa Broza Tita, nakon čega slede pripreme za sahranu. Najzad, faza agregacije otpočinje nakon pogreba i ne može se dati tačan vremenski okvir u kome ona prestaje. Na socijanom i individualnom planu one se ne poklapaju. Uprkos tome što je već nekoliko godina nakon Titove smrti nastupila uočljiva kritika njegove politike, dok oko 1985. godine sve učestalije postaje snimanje dokumentarnih filmova i objavljivanje feljtona koji će otvoriti kapiju za izrazito negativne stavove u odnosu na „tekovine revolucije” i, kako se decenija devedesetih bude približavala, sve glasnjiji govor o obračunavanju sa „klasnim neprijateljima” „ideološkim protivnicima”, „Informbirou” i drugim posleratnim kontroverzama, brojni građani i dalje će nastaviti da emocionalno ulažu u sećanja na Titov harizmatski autoritet. Sve do danas javni diskurs o Titu ostaće, po mnogo čemu, ambivalentan. Tuga se određuje kao osećanje odsustva onoga što društvo podrazumeva pod srećom, zadovoljstvom, radošću. Psiholozi i psihijatri sproveli su opsežna istraživanja na ispitanicima koji su se žalili na melanholiju, depresiju, ili na odsustvo životne radosti usled gubitka bliske osobe. Ispitanici su tvrdili da časovi traju kao godine, ili da je vreme „nepodnošljivo sporo” (Gil et. al. 2009, 169–176). Na osnovu svojih istraživanja psiholozi zaključuju da kod ispitanika koji se žale na osećanje tuge, ili im je dijagnostikovana depresija, dolazi do alteriranja unutrašnje percepcije vremena. Decenijama se konceptualizacija percepcije vremena odvijala prema teorijskim modelima koji su u centar pažnje postavljali biološki sat u mozgu, a za koji se tvrdi da usporava i ubrzava percepciju vremena u zavisnosti od nadražaja kojima je izložen subjekt. Gotovo je nemoguće dati nedvosmislen ili precizan odgovor na pitanje u kojoj meri je ova izmenjena percepcija vremena bila dirigovana od vrha nadole uzimajući u obzir da su situacije u kojima se proglašava, na primer dan žalosti, vreme kada se tuga u značajnoj meri institucionalno nameće, prekidanjem događaja koji se dovode u vezu sa zabavom, relaksacijom i radošću ispunjenom dokolicom. Diktiranje određene muzike i poigravanje simbolima kakvo je spuštanje zastave, iznenadna promena televizijskog programa, ili u periodu separacije, učestale vesti o predsednikovom zdravstvenom stanju, zapravo kulminiraju liminalnom fazom u kojoj prestaje priprema za njegovu smrt, a otpočinje period žaljenja. Atmosfera žalosti bila je organizovana i diktirana od strane državnog vrha što ne isključuje sasvim dimenziju njene spontanosti. Uloga sakralnosti relaciona je i mobilna. Ona ne opstaje u fiksiranom prostoru, ili predefinisanim trenutku već zavisi od

performativne aktivnosti, od ljudi koji je posmatraju i/ili u njoj učestvuju i u trenutku kada se ta aktivnost odvija. Ljudi i objekti dobijaju delić ove sakralnosti koja je relativna u odnosu na situaciju i relativna u odnosu na spatiojalnu dimenziju u kojoj se odvija prelazak iz jednog statusa u drugi (Horvath et al. 2015).

Liminalna faza

Liminalna faza je središnja faza u ovim ritualima. Ona je između prostor, kako je naziva Turner. Prošlost je okončana, ali sadašnjost još uvek nije počela. Ukoliko su se građani Jugoslavije, bilo spontano, bilo pod pritiskom vršilaca vlasti, u ključnim trenucima morali identifikovati sa Titom, o čemu svedoče parole o jedinstvu sa narodnim vođom/predsednikom, liminalnost je kao status važeća kako za samog Tita, tako za građane Jugoslavije. Ovo je fluidno, premda organizovano, haotično stanje potencijala u kojem čvrste strukture društva više ne postoje. Turner sa liminalnošću povezuje jednostavnost, skrušenost, tišinu, homogenost, sakralnost (Turner 1969). Identitet, kako to Štajn formuliše postaje beskućnik jer tačka gledanja više ne zauzima jasno definisan prostor. On pluta, vreme se krivi, a fiksirane granice prošlosti, sadašnjosti i budućnosti, više nemaju određenu predstavu, pa čak ni konturu (Štajn 2005, 17). Dotadašnje jasne i čvrste predstave vremena i prostora lutaju. Unutrašnji teren se menja, a podložna uticaju liminalnosti osoba može nositi posledice ovakvih utiskivanja kroz ostatak života. Stoga ne čudi što se pojedinci jasno sećaju, bilo televizijskog prenosa Titove sahrane, bilo, u slučaju da su joj prisustvovali, emocija koje su delili sa drugim prisutnima.⁵ Liminalnost nastupa u trenutku kada je kolektiv nesposoban da se u potpunosti identifikuje sa pređašnjom predstavom o sebi koju je stvorilo selektivnim vezivanjem za unutrašnje slike i manifestovalo u određenim prihvaćenim i sprovedenim ulogama. Čitavo društvo nalazi se u stanju suspenzije u kojem preovladavaju sećanja pre nego projekcije u budućnost. Ta prošlost, po pravilu je ispunjena prisustvom osoba i objekata koje su odsutne, a koje su se nalazile u emocionalnom prostoru koji je sada prazan i nenaseljen. Ostaje sećanje na status, na nadmoćnost usred mnoštva junačkih podviga, te društvo sebe teži narativima o zlatnom dobu i slavnoj prošlosti: „Partizanska vojska neprestano je jačala pored strahovitog pritiska neprijateljskih ofanziva, ta partija koja nije želela da zastane na pola puta, ta narodna vlast koja je usred rata proglasila republiku– sve su to bili elementi koji su se sukobljavali sa računicama velikih sila i velikih partija” (Ivanc et. al. 1981, 176).

Regresija zajednice na mitsko vreme rezultat je nemogućnosti da se izbori sa neizvesnošću. Ovde nastupa evociranje večne sadašnjosti:

5 Publikacije i snimci takođe igraju ulogu u oblikovanju sećanja. Pojedinaac se može sećati svojih emocija pod uticajem publikacija, emisija, fotografija i drugog sadržaja koji plasiraju mediji.

Smrt nam je otrgla čoveka koga su na svim kontinentima naše Zemlje priznavali kao najveću ličnost našeg vremena. Bio je legendarni junak koji se i pre rata, u najtežim uslovima, borio za sreću poniženih i potlačenih, zatim – kao partizan organizovao junačku narodnooslobodilačku borbu naroda i narodnosti Jugoslavije. Bio je legendarni komandant koji nije – poput drugih vojskovođa osvajao, već je oslobađao, a malim i potlačenim narodima sveta dokazao da se može pobediti i najjači neprijatelj. Bio je državnik koji je svoju mudrost crpeo iz vatre žudnje za dostojanstvenim životom potlačenih ljudi na zemaljskoj kugli (Ivanc et.al. 1981, 60).

Svet je cenio reč čoveka koji je svojim ličnim radom i tekovinama stekao veliki ugled. Istok i Zapad su ga prvo zapazili kao vojskovođu i vođu revolucije. Taj nepoznati gerilac, taj vođa slabo naoružanih, iscrpljenih, odrpanih, ali neuništivih partizanskih kolona, za koga se proneo glas da ga zovu Tito, taj partijski vođa koji se svojom samosvešću suprotstavio Kominterni, koračao je prebrzo i za jedne i za druge, za Istok i Zapad, za Staljina i Čerčila (Ivanc et. al. 1981, 176).

Kao što zajednica kroz ritual, ponavljanjem paradigmatičnog pokreta izmiče proticanju svetovnog vremena i zadobija čvrstu poziciju, insistiranje na narativima o najvećem borcu, najboljem građaninu, borcu i vrhovnom vođi, rasterećuje od neprekidnog pritiska nesigurne prolaznosti vremena. Ovim narativima uspostavlja se sadašnjost koja se naizgled može beskonačno ponavljati. To herojsko vreme koje čini suštinu narativa o Titovoj smrti zapravo postaje ravno sebi samom, ono se ne menja i ne iscrpljuje. Stoga, na izvestan način, narativi o herojskoj prošlosti postaju, u Elijadeovom smislu mitsko vreme, koje društvo reprodukuje, ne bi li sprečilo nalet profanog vremena koje je, izvor strepnje. Ovako se liminalna faza produžava da bi se sprečio nalet transformišuće stvarnosti i nastupanje tranzicije u kojoj će narativi o Titovom herojstvu i potencijalnoj besmrtnosti postati, sve ređe evociranje sećanja na Zlatno doba, a sve češće predmet podsmeha.

Sahranjivanje je čin koji treba da omogući separaciju kroz pretvaranje subjektivnih osećanja u objektivne činjenice, tako da pojedinci i društvo mogu sa njima uspostaviti neku vrstu odnosa. Sahrana omogućuje prolaženje kroz kapiju separacije ispunjene strahom i dubokim doživljajem žaljenja za izgubljenom predstavom doživotnog predsednika, a potencijalno i domovine koja mu je, bar na nivou javnog diskursa, pružala osećanje egzistencijalne sigurnosti (Štajn 2005, 51). Tokom sahrane obred prelaza kulminira jer dolazi do trajne promene statusa subjekta koji se tada može nazvati pokojnikom. Iznova pogrebna povorka „klizi”, kolona se zaustavlja, masa se sporo kreće u tišini, dok se sirene „otegnuto” oglašavaju:

Šestorica viših oficira koji su sve vreme stajali uz kovčeg skinuli su zastavu sa kovčega, složili je svečanim i odsečnim pokretima i ponovo stali u stavu mirno uz kovčeg. Čuo se još samo reski zvuk doboša dok su oficiri odnosili kovčeg prema vozilu. Ponovo ceremonija sa zastavom koja je pokrivala hrastov kovčeg

kao da na simboličan način cela Jugoslavija grli svog Tita. Tamnosivo vozilo polako je krenulo i omogućilo masi da još za čas produži trenutak rastanka sa prijateljem. Ali očekivao ga je drugi deo mase, zatim sledeći. Pogrebna povorka je klizila praznim kolovozom uz koji redari nisu morali da obuzdavaju bilo kakav pokret mase. Kada naiđe povorka, ruka bi da dosegne vozilo sa pokojnikom, ali okleva, a cvet u njoj klone. U međuvremenu se kolona vozila već zaustavila pred ulazom u železničku stanicu. Vozilo se zaustavlja na tepihu, ostavljajući za sobom vidljiv trag (Ivanc et.al. 1981, 79). Neumoljiv red vlada tamo gde se Tito pojavi: Plavi voz čeka na određenom mestu, počasne straže i hor. Jači je tvoj bol čoveče, jer Tito ulazi mrtav. Zato je to poslednji put, zbog toga ratne zastave, zbog toga ljudi u tamnim odelima pognutih glava. Žalost je sve jača do onog najžalosnijeg trenutka kada se sa prednjeg dela Plavog voza otegnuto oglase sirene „Sutjeske” i „Neretve”; Ljudi bi želeli da se voz zaustavlja jer su ga sačekali. Ali, on samo uspori tamo gde se uz prugu okupi veća masa ljudi. Tako stanovnici Litije pozdravljaju svog Tita i istovremeno se opraštaju sa njim. Rudari Zagorja, Trbovlja i Hrastnika stoje uz prugu u radnim uniformama. Niko ne podiže ruku u znak pozdrava, oproštaj je nem i uspravan.; Na trgu se okupila velika masa Zagrepčana koja je, onog momenta kada je kovčeg postavljen na odar, zastala u nemoj tišini (Ivanc et. al. 1981, 80).

Sahranom se performativno pristupa gubitku osobe, dok se čin separacije markira uklanjanjem sanduka. Tada ožalošćeni zapravo postaju zaista svesni smrti. Građani žele da se trenutak u kojem se pozdravljaju sa Titom uspori, a prekrivanje kovčega zastavom, po rečima autora zapravo simbolizuje dodirivanje kovčega rukama Jugoslovena, ili poslednje grljenje sa Titom. Insistira se na „zastajkivanju”, „zaustavljanju”, „usporavanju”, čime se markira produženi bol.

Sahrana, tokom nekoliko časova, a u slučaju opraštanja od Tita, šezdeset četiri sata, dramatiizuje gubitak osobe. Postupak sahranjivanja zapravo je manifestacija puštanja osobe za koju smo bili vezani da, metaforički, ili u imaginaciji napusti život, zarad, u zavisnosti od religijskog sistema, naseljavanja drugog prostora, dobijanja novog tela, ili, u konkretnim sekularnim okvirima, da bi nastavila da živi kao „baklja koja osvetljava tekovine revolucije” podsećajući buduće generacije na njihove zadatke. Premda ovo odvajanje na subjektivnom planu može trajati godinama, ili u određenim situacijama, dok je onaj ko žali živ (u slučaju snažne emocionalne vezanosti, iznenadne smrti, ili pak smrti deteta), ovaj granični period traje od početka do kraja rituala, kada otpočinje nova, ili pak, nove faze. Do kulminacije liminalnosti dolazi u trenucima kada se okončava dugo opraštanje od Tita:

Najzad se Tito vratio u Beograd.

Oproštaj od njega trajao je šezdeset i četiri sata. Svakog minuta pored odra sa Titovim kovčegom prolazilo je oko 120 ljudi. Međutim, od Tita se nisu opraštali samo oni koji su prolazili pored odra. Opraštali su se svi Jugosloveni, dva-deset i dva miliona Jugoslovena, koji su u onim tužnim trenucima, protegnutim

u duge sate i dane, odgovarali na sva dobronamerna i drukčija pitanja „šta će biti sa Jugoslavijom posle Tita, ko će zameniti Tita”.

Ko će zameniti Tita?

Dvadeset i dva miliona.

Treća reka (Ivanc et. al. 1981, 166).

Tokom faze agregacije očekuje se povratak zajednice u ravnotežu (Zlatović 2022, 9-34). Prolazak iz faze separacije u fazu liminalnosti, transformativan je u smislu stvaranja uslova za javljanje izvesne fluidnosti.

Agregacija i produžena liminalnosti

U liminalnost se ulazi kroz unutrašnji doživljaj gubitka i sahranjivanje pređašnjeg statusa. Ovaj prethodni status bio je zasnovan na pretpostavkama koje su građani imali u odnosu na Jugoslaviju, susede i druge, a koje su asocirane sa različitim predstavama o sebi, idealima, nadama i očekivanjima, kao i sa specifično zapamćenom prošlošću i zamišljenom budućnošću. Ovako ulazak u tranziciju najpre u fazi separacije, a potom u fazi liminalnosti može označiti niz mikro promena, ili dramatični obrt u nepovratni proces nemira. Međutim, na institucionalnom, ali i na individualnom, emocionalnom planu, ovde dolazi do diskontinuiteta u reprezentacijama i psihološkim investicijama. Prolaženje kroz iskustvo separacije i suočavanje sa gubitkom kroz čin sahranjivanja, ima funkciju odvajanja od ranije fiksiranog osećanja identiteta (Štajn 2005, 55). Smrt onoga što je bilo i priprema za ono što će biti koegzistiraju u liminalnosti. Stoga anksioznost od smrti bliska anksioznosti od rođenja ispunjena je potencijalom za stvaranje zastrašujućih predstava: „Šta nas čeka”?; „Kada će se i kako ovo završiti”; „Ima li Tito dostojnog zamenika”?

U ovu grupu strahova spada i strepnja da je Tito zapravo bio jedini čuvar mira u Jugoslaviji, latentno izražena kroz strah od mogućnosti međuetničkih sukoba:

Prilikom popisa stanovništva pre devet godina od 21 miliona stanovnika Jugoslavije, 273 000 se izjasnilo kao Jugosloveni. Svi drugi su se opredelili kao Srbi, Hrvati, Muslimani, Slovenci, Makedonci, Crnogorci, Mađari, Turci, Bugari, Slovaci itd. Ukupno 24 narodnosti koje su registrovane i priznate u kompleksnoj federaciji čija je prestonica Beograd. i dok se opraštamo od tvorca savremene Jugoslavije smatramo da s pravom možemo reći da nacionalna netrpeljivost nije više strukturalna karakteristika zemlje i da neće dolaziti do izražaja opštepoznata netrpeljivost između Srba i Hrvata, mada će posle Tita biti problema, čak velikih problema. O toj netrpeljivosti skoro po običaju uporno pišu strani komentatori (Ivanc et. al. 1981, 54). Iako prenose zaključke „stranih” komentatora, autori ovde vrše eksternalizaciju unutrašnjih strepnji. Ovo je vidljivo već u pominjanju „opštepoznate” netrpeljivosti, a

uzimajući u obzir da nema citata „stranog komentatora”, može se pretpostaviti i da strepnja dolazi iznutra. Iako je strah izmešten izvan granica Jugoslavije, osećanje pustoši i sivila, dolazi iz osećanja opravdanosti sumnje u održivost mira u Jugoslaviji nakon smrti Josipa Broza Tita: „Dan se rađao nad Beogradom. Siva svetlost je osvetljavala pustoš koja vlada među svim kućama na svetu kada vreme dođe na onu ničiju zemlju u kojoj nije ni dan ni noć. Odlazila je noć koja je pripadala 7. maju, rađao se dan 8. maja” (Ivanc et. al. 1981,192).

Metaforom o ničijoj zemlji koja se smešta u liminalni vremenski prostor, ni dana ni noći, sugerise se nastavljanje faze liminalnosti. Agregacija otpočinje suočavanjem sa stvarnošću da Jugoslavija, iako Titova više nije njegova. Temporalnost iznova diktira isto osećanje usporenosti, zaglavljenošću što se sažima formulacijom „vremenski intermeco”:

Usred tog vremenskog intermeca i pustoši grada stajala je nepregledna masa ljudi. Njena dva živa meandra pružala su se duž Bulevara revolucije i duž Ulice Moše Pijade; dva beskrajna kraka spajala su se pred zgradom Savezne skupštine. Većina tih ljudi je stajala i čekala čitavu noć (Ivanc et. al. 1981, 192); Mimohod odavača poslednje pošte bio je završen tog jutra. U dve kolone koje se iznenada više nisu pomerale ostale su desetine hiljada ljudi (Ivanc et. al. 1981, 192); Van Beograda, u svim jugoslovenskim gradovima, selima i zaseocima, ljudi su se budili sa teskobnim saznanjem: Došao je onaj dan. Danas je još tu, mrtav, ali tu. Kada ovaj dan prođe i on će konačno otići od nas (Ivance et. al. 1981, 192).

Prelaz dobija i spatijalnu dimenziju koja poput temporalne otkriva prazninu i odsustvo. Jugoslavija se antropomorfizuje i nagoveštava se njena transformacija. Naglašavaju se pauze, pustoš, zastajkivanje, zastajanje:

Dok u pauzama posmrtnih marševa gluvo odjekuju koraci pogrebne povorke, dok se tu i tamo začuje potresno jecanje, cela Jugoslavija u potpunosti je izmenila svoj lik. Nigde žive duše. Ne čuje se ni glas. Putevi, ulice i trgovi su prazni. Prazne su reke i seoski putevi. Dvadeset i dva miliona Jugoslovena je u mislima, srcem i pogledom na toj sahrani. Neki je prate sa kaučeva i iz fotelja. Drugi jednostavno sede na podu. Zastali su i oni retki prolaznici koji su se zatekli na pustoj ulici, zastao je i rad u velikim fabričkim halama (210). Nigde nikog. Nigde nikakvog glasa. Svuda samo ubistvena, olovna tišina. Tu i tamo, kroz poneki otvoren prozor, dopiru zvuci posmrtnog marša. Svuda isti, svuda samo jedni (Ivanc et. al. 1981, 210).

Faza agregacije otpočela je postepenim suočavanjem sa Titovom smrću kroz istoriju sećanja. Obeležavanje datuma, počev od poznate štafete mladosti, Dana Republike i brojnih državnih praznika kojima predsednik više nije prisustvovao, prestaje da gubi moć koju im je davala Titova harizmatična vladavina. Navikavanje na njegovo odsustvo zapravo je sledilo uporedo sa uspostavljanjem nove normalnosti, pre no sa uspostavljanjem *statusa quo* o kojem govori Viktor Turner. Dok su se u prvi mah i dalje prenosili narativi o herojskoj prošlosti

zarad čuvanja sećanja na mitsko vreme, izronila je nova stvarnost u kojoj se umesto ponosnog obeležavanja državnih praznika i održavanja sećanja na Josipa Broza Tita otkrivala neka nova istina. Narativi o narodnooslobodilačkoj borbi kao nasilju nad prethodnim poretkom, postali su nove istine. Slike herojske prošlosti proglašene su za laž, a strepnje za budućnost održivosti Titovog projekta pokazale su se opravdanima i devedesetih godina kulminirale ratom na prostoru Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije. Ovde otpočinjše profano vreme, budući da simboli kojima su sakralizovani narodnooslobodilačka borba i proces stvaranja Jugoslavije postepeno prestaju da budu aktuelni. U periodu od nekoliko godina, premda se državni praznici i dalje obeležavaju, pa čak, u nekim slučajevima kakav je Dan Republike do kasnih devedesetih godina, oni postepeno prestaju da gube značaj i izmeštaju se iz prostora legernarnih narativa u humoreskni prostor. Ova faza iznutra se tumači kao forma ideološkog otrežnjenja nakon višedecenijske zaslepljenosti politikom Josipa Broza Tita. U onoj meri u kojoj su separacija i liminalnost otkrivala radikalni pristup političkoj stvarnosti, u istoj meri radikalne elemente poprima i sama faza agregacije. Navikavanje na vreme bez Tita, zapravo je proizvelo, najpre polarizacije na radikalno suprotstavljanje Titovoj politici, a potom rađanje takozvane jugonostalgije. Umesto zdrave reintegracije i prihvatanja prošlosti, u republikama koje su ulazile u sastav Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije, a docnije postale samostalne države, javlja se nostalgija za, kako to Mitja Velikonja formuliše „pokojsnom državom.” Ona se u različitim delovima te nekadašnje zemlje pojavljuje različito, no mahom u lepim uspomjenama na „svejugoslovenske” elemente (Velikonja, 2010, 13). S obzirom na distopičnu sadašnjost o kojoj ovaj autor govori, reč je o idealizaciji dobrih starih vremena i o predstavama koje lebde između melanholičnosti i melodramatičnosti, te se ova prošlost ulepšava na račun omražene sadašnjice (Velikonja 2010, 32). U tom smislu deluje kao da je nakon okončane faze liminalnosti i nastupanja faze agregacije, sasvim u skladu sa tvrdnjom da faze obreda prelaza ne mogu biti jasno definisane i da se neretko prelivaju jedna u drugu, liminalnost iznova na snazi. No, liminalnost u skladu sa svojom prirodom, nije i ne može biti fiksirana. Budući da predstavlja stalno kretanje, ona se iznova vraća i nestaje, zamenjuje mesto sa agregacijom ispunjenom iznova radikalnim optužbama na račun Titove politike, da bi se jugoslovensko doba, ponovo apostrofiralo kao zlatno i doba ispunjeno lepim uspomjenama.

Završna razmatranja

Kada je otpočeo rat na prostoru Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije, iznova je nastupilo mitsko i sakralizovano vreme u kojem su brojni junaci, mahom oni iz srednjeg veka, nastojali da potisnu jednog, ali, uz snažne emocija zapamćenog heroja iz Drugog svetskog rata. Nastojalo se na diskredi-

tovanju jednih na račun popularizacije drugih, sve dok poput onih iz Drugog svetskog rata, bilo obnovljeni, bilo novi junaci, odista nisu postali deo folklor postjugoslovenskih društava. Budući da se, za određeni broj građana koji su živeli u Socijalističkoj Federativnoj Republici Jugoslaviji, rad žalosti za Josipom Brozom Titom nikada nije okončao, ni obred prelaza naizgled nije učinjen na način koji bi omogućio konačno ispraćanje pokojnika. Zamrzavanje vremena koje je otpočelo saznanjem da je Tito umro, pokreće brojna pitanja temporalnosti, poput onih u vezi sa izmeštanjem dugo odsutnih figura iz srednjeg veka u dvadeseti i dvadeset prvi vek, ali i povratak Titovog herojstva u posttranzicijski period i nastojanja da se on kroz sećanja na Jugoslaviju, na izvestan način oživi. Ako ne drugačije, Tito se predstavlja kao jedini čuvar mira na Balkanu, misteriozna ličnost koja je, na jednako misteriozan način, obezbedila solidan standard svojim građanima. Kako iznova zaključuje Mitja Velikonja u svom tekstu *Rock'n'Retro*, nakon ratova u postjugoslovenskim društvima nastala je imaginarna Jugoslavija (Velikonja 2012, 65-171). Ona je oživela nakon što je prva bila uništena i može se naći u jugonostalgичnim elegijama, na novim, Jugoslaviji posvećenim Internet portalima i u sajber zajednicama, u sećanjima na nju iz prve ruke jugoslovenskih generacija, i, u njenim predstavama nastalim iz druge ruke postjugoslovenskih mladih generacija (Velikonja 2012, 65-171). Nastala na sličnim osnovama na kojima su nastali orijentalizmi i balkanizmi, ovaj, kako ga autor naziva „jugoslavizam”, zapravo je, identičan titoizmu jer je, kako u folkloru, tako u javnom diskursu Jugoslavije izjednačavanje Tita sa ovom državom bilo opšte mesto. Ono što važi za Tita, važi i za Jugoslaviju i obrnuto – „Mi smo Titovi, Tito je naš”. Tito i Jugoslavija se uprkos obredu prelaza, iznova vraćaju, dokazujući da je vreme kategorija, a da obred može, ali ne mora biti uspešno izvršen. Iako je ispraćen, Tito se vraća, a ovome u prilog idu i brojne debate koje se rastežu u vremenu i prostoru. Poslednja i najaktuelnija ostaje ona o mogućem izmeštanju Muzeja 25. maj iz Beograda u Kumrovec (Tanjug 2024). Pitanje prekida veza sa socijalističkom prošlošću još jednim ritualom, ili pak učvršćivanje kulture sećanja među građanima koji se usled nezadovoljstva rezultata tranzicije vraćaju jugoslovenstvu kao formi, ili predstavi koja je u ekvivalentnom odnosu sa „titoizmom”, ostaje fluidno koliko i liminalnost tranzicije i posttranzicijskog razdoblja. Da li je ovaj muzej trebalo izmestiti kako bi se „raskrstilo sa komunizmom”, ili je pak na snazi strepnja od neupokojenosti jugoslovenstva i titoizma kao subverzivnih formi revolta još jedno je u nizu pitanja koja bismo mogli postaviti u vezi sa obredom prelaza i problemom temporalnosti u narativima o Titovoj smrti. Uprkos pitanjima koja iznova iskrsavaju uporedo sa pojavama novih i obnovljenih folklornih formi, vreme o kojem je ovde reč nije linearno. Budući da nije linearno, ono iznova može postati ciklično i sakralno omogućujući da se sa uvek promenljivom dinamikom smenjuju folklorni junaci i sa jednakom snagom, neometeni krutim predstavama vremena koriste radi mobilisanja predstava i ideologija u samo naizgled novim administrativnim tvorevinama i političkim sistemima.

Izvori

- Ivanc, Stane, Andrej Novak, Božidar Pahor, Alenka Puhar. et.al. 1981. *Titova poslednja bitka*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Tanjug. 2004. „Šapić: premeštanje kuće cveća pokušaj da se konačno raskrsti sa komunizmom”. Tanjug, 10. april 2024. 10:14. <https://www.euronews.rs/srbija/politika/120221/sapic-izmestanje-kuce-cveca-pokusaj-da-se-konacno-raskrsti-s-komunizmom/vest/> Pristup: 11.09. 2024.

Bibliografija

- Abrutyn, Seth. 2023. „The Roots of Social Trauma: Collective, Cultural Pain and Its Consequences”. *Society and Mental Health* 0(0). <https://doi.org/10.1177/21568693231213088>
- Avis, Kate Ane, Margaret Stroebe and Henk Schut. 2021. „Stages of Grief Portrayed on the Internet: A Systematic Analysis and Critical Appraisal”. *Frontiers in Psychology*. 12. 2;12:772696. doi: 10.3389/fpsyg.2021.772696. PMID: 34925174; PMCID: PMC8675126.
- Bonomi, Carlo. 2004. „Trauma and the symbolic function of the mind”. *International Forum of Psychoanalysis*. 13(1–2): 45–50. <https://doi.org/10.1080/08037060410031052>
- Bowlby, John. 2015. *American Handbook of Psychiatry*. New York: International Psychotherapy Institute.
- Caldas Celia and Berterö Carina. 2012. „A concept analysis about temporality and its applicability in nursing care”. *Nursing Care*. 47(4):245–52. doi: 10.1111/j.1744–6198.2012.00277.x. PMID: 23127238.
- Elijade, Mirča. 2003. *Sveto i profano*. Beograd: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Forth, Gregory. 2018. *Rites of Passage*. Wiley Online library. 1–7. 10.1002/9781118924396.wbiea2002.
- Gokmenoglu, Birgan. 2022. „Temporality in the social sciences: New directions for apolitical sociology of time”. *The British Journal of Sociology*. 73(3): 643–653. <https://doi.org/10.1111/1468–4446.12938>
- Gil, Sandrine, Sylvie Droit and Volet Lehmann. 2009. „Time perception, depression and sadness”. *Behavioural Processes*. 80 (2009): 169–176. <https://doi.org/10.1016/j.beproc.2008.11.012>
- Gell, Alfred. 1992. *Anthropology of Time: Cultural constructions of temporal maps and images*. Oxford, Washington DC: BERG.
- Hirschberger, Gilad. 2018. „Collective Trauma and the Social Construction of Meaning”. *Personality and Social Psychology Frontiers*. 9(2018) (<https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01441>).
- Hoy, David Couzens. 2009. *The Time of Our Lives: A Critical History of Temporality*. Cambridge: MIT Press.
- Horvath, Agnes, Bjørn Thomassen and Harald Wydra. 2015. *Breaking Boundaries: Varieties of Liminality*. Oxford: Berghahn Books.
- Hirschberger, Gilad. 2018. Collective trauma and the social construction of meaning. *Frontiers in Psychology*, 9, Article 1441. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01441>
- Javorská, Andrea. 2016. „Temporality and Historicity of Dasein at Martin Heidegger. *Sincronía* (69): 130–138. <https://www.redalyc.org/journal/5138/513852378011/513852378011.pdf>

- Kaur, Survin. 2023. „Understanding the Impact of Trauma: A Comprehensive Analysis of Psychological, Neurobiological, and Therapeutic Dimensions”. 10.13140/RG.2.2.29802.90565.
- Leach, Edmund R. 1966. *Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time*, In: *Rethinking Anthropology*. London, New York: Routledge.
- Lueck, Micah D. 2007. „Anxiety Levels: Do they Influence the Perception of Time?” *UW-L Journal of Undergraduate Research X* (2007):1–5. <https://www.uwlax.edu/globalassets/offices-services/urc/jur-online/pdf/2007/lueck.pdf>
- Лазаревић Радак, С. (2020) „Тито као фолклорни јунак: митополитика транзиције и конструисање политичког трикстера”. *Гласник Етнoграфској инститиуија САНУ*, LXVII (1): 199–220. DOI: <https://doi.org/10.2298/GEI2001199L> УДК 32:39:94(497.11)
- Mezzerila, Selena. 2022. *Trauma and its Impacts on Temporal Experience: New Perspectives on Phenomenology and Psychoanalysis*. London, New York: Routledge.
- Parkes, Colin Murray, Pitty Laungani i William Young. 2015. *Death and Bereavement Across Cultures*. London: Routledge.
- Radenković, Lj. (2011). „Anegdote o Titu i njegovim savremeniciima”. *Godišnjak katedre za srpsku književnost sa južnoslovenskim književnostima*. (VI): 255–264.
- Stolorow, Robert. D. 2003. „Trauma and temporality”. *Psychoanalytic Psychology*, 20(1):158–161. <https://doi.org/10.1037/0736-9735.20.1.158>.
- Štajn, Mari 200. *U srednjim godinama: jungovska perspektiva*. Beograd: Plato.
- Turner. Victor. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* London, New York: Routledge.
- Turner, Victor. 1982. „Performing Ethnography”. *The Drama Review*. Vol. 26(2):33–50.
- Žirarde, Raul. 2000. *Politički mitovi i mitologije*. Beograd: XX vek.
- Van Genep, Arnold. 2005. *Obredi prelaza*. Beograd: SKZ.
- Visacovsky and Sergio Eduardo. 2017. „When Time Freezes: Socio-Anthropological Research on Social Crises”. *Iberoamericana – Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies*. 46(1): 6–16, DOI: <https://doi.org/10.16993/iberoamericana.103>).
- Velikonja, Mitja. 2010. *Titostalgija*. XX vek: Beograd.
- Velikonja, Mitja. 2012. „Rock’n’Retro: novi jugoslavizam u savremenoj slovenačkoj popularnoj muzici”, U: *Nebeska Jugoslavija*, ur: Vjekoslav Perica, Mitja Velikonja. str: 65–171.
- Wagoner, Brady. 2021.” Collective grief: Mourning rituals, politics and memorial sites”. In: *Cultural, Existential and Phenomenologica Dimensions of Grief Experience*. edited by Allan Koster, Ester Holte Kofod. London, New York: Routledge. T
- Willander, Electa C. 2018. „Grief and its Implications in Childhood and Adolescence.” *Student Publications*. Gettysburg College. 674. https://cupola.gettysburg.edu/student_scholarship/674)
- Zlatović, Anja. 2022. „Vremenski proces smrti na internetu.” *Antropologija* 22(1): 9–34. <https://www.antropologija.com/index.php/an/article/view/3/1>
- Župan, Dinko. 1997. „Mit i vrijeme.” *Čemu: časopis studenata filozofije*. Vol IV(9):21–28. <https://hrcak.srce.hr/61702>

Sanja Lazarević Radak

'Tito's Last Battle' as a Performance of Rite of Passage: The Temporal Aspect of the Narrative of Death of Josip Broz Tito

Abstract: The publication *Tito's Last Battle* is one of a series of books that were published after the death of Josip Broz Tito with the aim of shaping the history of memory in the period during which he was president of the Socialist Federal Republic of Yugoslavia. This publication is actually a narrative about the days that Tito spent in the hospital, *The Proclaim* of his death, preparation for his funeral and the seven days of mourning that were declared at that time. Unlike the books that were published in 1981 with a similar goal, this publication presents the coming period as an age of uncertainty and instability. Despite numerous oaths and promises to the president that citizens will preserve the results of revolution, the atmosphere of anxiety remains dominant. The chapters of this publication reveal that Tito's death was experienced as a rite of passage for the entire state, so the separation, liminal period and, to a significant extent, aggregation are dominated by a sense of altered temporality. Time passes slowly, stopping at the moments, giving the impression of elasticity and prolonging the feeling of sadness and even helplessness. The text first singles out narratives about the days preceding Tito's death and the separation that follows in that period, and then points to the emotional dimension of the Proclamation of the Central Committee of the Communist Party of Yugoslavia informing citizens of the death of the president. Finally, the beginning of the aggregation phase is discussed in terms of an apparently prolonged liminality. The author concludes that the process of freezing time temporarily prolonged the feeling of the imaginary presence of the authority of Josip Broz Tito and thus prepared citizens for the new phase in which the state will find itself.

Key words: Josip Broz Tito, narrative, death, temporality, liminality.

Primljeno: 18. 05. 2025.

Odobreno: 20. 07. 2025.

Ivan Filip Kovačević
Johns Hopkins University
School of Advanced International Studies (SAIS), Bologna, Italy

DRUŠTVENO ZNAČENJE PREDSTAVA O VRSTAMA RIBA I RIBOLOVA

Apstrakt: U ovom radu se istražuju ribolovci. Oni su velika hobi grupa koja upražnjava znatan broj različitih ribolovnih tehnika kojima se lovi dvadesetak slatkovodnih ribljih vrsta. Najveći broj ribolovaca je „specijalizovan” za jednu ili dve vrste riba, koje se love posebnom opremom i posebnim postupcima. Ribolovci koji love određenu vrstu imaju o toj ribi visoko mišljenje i ističu pozitivne karakteristike te vrste; oni se samoidentifikuju s drugim ribolovcima koji love istu ribu. Kada se ove predstave o ribama i ribolovu uporede s materijalnim položajem ribolovaca, cenama ribolovne opreme i upotrebom ulova za ishranu, dobija se slojna struktura široke hobi grupe zasnovana na ekonomskim karakteristikama, što utiče na stvaranje različitih predstava o ribama koje predstavljaju „amblem” grupe.

Ključne reči: ribe, ribolovci, ribolovačke grupe, društvene podele.

Uvod – predmet istraživanja

Namera istraživanja¹ je da se utvrdi da li postoji i koje je vrste odnos između vrsta riba, vrsta ribolova i društvenih grupa koje se stvaraju unutar široke populacije ribolovaca. Opisi pojedinih vrsta u viđenju ribolovaca zasnivaju se na pripisivanju određenih, uglavnom ljudskih osobina na predstave o jestivosti pojedinih vrsta, praksu upotrebe u ishrani i doživljaju prilikom njihovog ribolova. Pretpostavka od koje se polazi je da su opisi riba proizvodi, s jedne strane, ribolovnih tehnika, ali i, s druge strane, socijalno-ekonomskog položaja ribo-

1 Istraživanje na kome se zasniva ovaj rad je obavljeno tokom 2019. godine u sklopu rada na seminaru antropologije u Istraživačkoj stanici Petnica. Studije ekonomije na Ekonomskom fakultetu u Beogradu i London School of Economics su mi dale jedan dugačiji pogled na sakupljenu građu, a privođenje kraju master studija na School of Advanced International Studies (SAIS) Johns Hopkins University sigurnost da tekst uobličim i završim.

lovca. Mitska antropomorfizacija riba („šaran je borac”, „štuka je razbojnik”, „pastrmka je kraljica planinskih voda”) govori o posebnoj vezi koju ribolovci uspostavljaju s vrstama riba i koja govori sasvim levi-strosovski o tome kako su „životinje dobre za mišljenje”.

Teorijsko-metodološki okvir

Za razmatranje predstava o ribljim vrstama unutar hobi grupe ribolovaca potrebno je odrediti opšti okvir istraživanja i tumačenja. Proučavanje kulturnih predstava o životinjama ne obuhvata razmatranje odnosa čoveka i životinje u realnosti, što znači da neće biti razmatrane razlike između čoveka i životinje (Ingold 1988). Takođe, neće biti uzeto u obzir razmatranje odnosa čoveka i životinje u bioetici i biopolitici,² već će se istraživanje odnositi na taksonomiju ribljih vrsta i istraživanje samogrupisanja ribolovaca u podgrupe u zavisnosti od vrste ili vrsta ribe koju love.

Vezivanje određene vrste lova sa klasno-profesionalnom pripadnošću u radu Lize Fajn (Fine, 2006), koja je istraživala odnos industrijskih radnika u automobilske industrije sa lovom na jelene, pokazuje mi da tim putem mogu proučavati i grupe ribolovaca koje su usredsređene na lov određene riblje vrste. Teorijski okvir ovog istraživanja dat je još u čuvenoj knjizi Kloda Levi-Strosa o totemizmu iz 1962. godine (Levi Stros 1979). Pitanje koje ću postaviti proizilazi iz poznatog stava Kloda Levi-Strosa da su životinje „dobre za mišljenje” i da su zato korišćene u označavanju ljudskih grupa, ali ne kao jednostavni amblemi, već kao simboli koji opisuju njihove odnose slične pretpostavljenim odnosima životinjskih vrsta (Mullin 1999, 207–208). I savremena aktivistička pisanja o odnosu čoveka i životinje potvrđuju aktuelnost Levi-Strosovih teorijskih postavki. Na primer, ekofeministi, ukazujući na podudarnost tlačenja žena sa tlaćenim životinjama (Carvalho-Reis 2009, 578–579), čine životinje „dobrim za mišljenje” upravo zato što odnose prema životinjama prenose na odnose između društvenih grupa.

Kritikujući shvatanja po kojima totemizam ima religijsku suštinu, Levi-Stros je, polazeći od Retklif-Brauna, ukazao na značaj označavanja ljudskih grupa životinjskim amblemima, kao i na međusobne odnose klanova i njihovih totema. Na taj način je poimanje životinjskih vrsta preveo sa „religijskog” na društveno polje proučavanja (Lič 1991, 62; Borneman 1988, 25–29). To čini odnose društvenih grupa i životinjskih vrsta sasvim različitim od odnosa ljudi i životinja, a proučavanje odnosa ribolovaca i vrsta riba učvršćuje u polje antropologije.

2 Bez obzira na to da li o odnosima moći između čoveka i životinje stavove zauzimaju naučnici antropolozi ili politički aktivisti (ekološki aktivisti, ekofeministi, etički vegetarijanci i sl.), ti stavovi su etičko-politički i ne predstavljaju nauku.

Osnovne Levi-Strosove postavke sažeto je formulisao Edmund Lič u knjizi o Levi-Strosu: „Kategorije životinja, u metaforičnom smislu, mogle bi se koristiti (što se ponekad i čini) kao ekvivalenti kategorijama ljudskih bića” (Lič 1972, 50). Te postavke mogu poslužiti kao polazna osnova za razmatranje odnosa grupa ribolovaca i ribljih vrsta, uz rezervu da će tek sama etnografska građa i antropološka analiza pokazati u kojoj meri je to tako.

Polazište posmatranja ribolovnih grupa je naučna taksonomija, a terenskim istraživanjem se utvrđuju razlike između ihtioloških sistematizacija i klasifikacija ribljih vrsta na osnovu iskaza ribolovaca. Sami ribolovci se dele na osnovu riblje vrste koju pecaju, kao i njihove klasifikacije tehnika ribolova, koje su određene vrstom ribe koja se lovi³ (Klašterka 1979; Petković 1982).

Opis građe

Istraživanje je obavljeno razgovorom s ribolovcima⁴ koji se bave različitim vrstama ribolova. Razgovori su obavljani uz pomoć polustrukturiranog upitnika koji sadrži najvažnija pitanja. Cilj svakog intervjua je da se dobiju podaci od ribolovaca o vrstama ribolova kojima se bave; vrstama riba koje love i opisima tih riba; o tehnikama ribolova sa stanovišta cene ribolovnog pribora i ostalih troškova ribolova; o korišćenju ulovljenih riba za ishranu i o stavovima ribolovaca o ribolovu kojim se bave, kao i o ostalim vrstama ribolova i ribolovnih tehnika.

Terensko istraživanje se sastojalo iz tri faze i razgovora sa 8 ispitanika koji se intenzivno bave ribolovom. U prvoj fazi terenskog istraživanja razgovarao sam sa ribolovcima beležeći podatke o njima, kao i ribolovu kojim se bave, da bih ih potom pitao o vrstama riba. Sem u nekoliko slučajeva gde su se podudarali opisi riba sa vrstom ribolova i sa socijalnim položajem ribolovaca, klasifikacija je odudarala od detaljne biološke klasifikacije zasnovane na anatomiji i fiziologiji riba. Stoga sam u drugoj fazi terenskog istraživanja razgovarao sa istim ispitanicima uz promenjen pristup vrstama riba od bioloških karakteristika ka drugim podelama, kao što su podela po arealima (zonama), načinu ribolova i po jestivosti pojedinih vrsta.

Treća faza prikupljanja podataka sastojala se iz opservacije sa participacijom (odlaska u ribolov zajedno sa dva ispitanika) i tri nova intervjua sa novim upitnikom.⁵ Ilustrativni primer načina prikupljanja podataka i same etnografske građe dat je u prilogu.

3 Iskustva ribolovaca kondenzovana su u knjigama o ribolovu čiji autori su najčešće ribolovci sa dugačkim stažom kroz koji su prikupljali stavove i mišljenja velikog broja drugih ribolovaca.

4 U ovom radu se pojam ribolova i ribolovaca odnosi isključivo na hobi ribolovce, a ne na privredni ribolov i ribare (alase), niti na takmičarski ribolov koji ima odlike sportskog takmičenja.

5 Dva ilustrativna primera načina prikupljanja podataka i same etnografske građe dati su u prilogu.

Analiza

Analitički deo rada se zasniva na ukrštanju podataka koji govore o veza-
nosti ribolovaca za pojedine vrste riba sa troškovima različitih vrsta ribolova i
upotrebom ulova za ishranu, a sa ciljem da se utvrde osnovne grupe ribolovaca
vezane za vrste riba, uslovljenost tih grupa ekonomskim položajem i, koliko to
građa dozvoljava, ribolovačku mitologiju koja pokazuje kako su ribe dobre za
mišljenje jer omeđavaju statusno određenje društvene grupe.

Ribolovačke predstave o ribama i podele riba

A) „Pojam sportske ribe”

Osim pripisanih karakteristika grupa riba koje se iskazuju u intervjuima,
kao što je podela na grabljivice i one koje to nisu, na ribe koje su „borci” i na
one koje to nisu, pokazuje se da u razlikovanju i razdvajanju ribolovaca učestvu-
je njihova ocena ambijenta ribolova (bistra planiska reka naspram mutne reke
blatnjavih obala), ali i pridavanje važnosti ceni ribolovne opreme jer je pribor za
određene vrste ribolova skuplji od pribora za neke druge vrste. Razlike u kon-
ceptualizaciji životinja se ogledaju u kontinuumima vodenih sredina i ekosiste-
ma, i to deli ribe planinskih voda i ribe ravničarskih voda, ribe grabljivice i one
koje to nisu, ribe koje se love stacionarno i one koje se love u kretanju.

Osnovna podela ribljih vrsta po zonama zasnovana je na biološkim karak-
teristikama vrsta i njihovom rasprostranjenju. Polazi od tri vrste tekućih voda:
planinske, prelazne i nizijske vode, koje biolozi nazivaju salmonidnim, prelaznim
ili mreškim, i ciprinidnim regionima. U svakom od pomenutih regiona postoje
različite vrste riba, ribolova i ribolovaca koji ribolov u tom regionu upražnjavaju.
Poklapanje regiona s vrstama ribolova i ribama koje u tom arealu žive sa grupisa-
njem ribolovaca i njihovim društveno-ekonomskim položajem može se primetiti
u planinskom, salmonidnom regionu. U tim vodama najpoznatija riba je pastr-
mka i izuzetno je razvijen ribolov te ribe. Tri karakteristike tog ribolova i ribolo-
vaca koji se bave lovom pastrmke jesu: da je oprema za taj ribolov skupa i sastoji
se od mušičarskog štapa, specijalne strune i velikog broja veštačkih mušica; da taj
ribolov zahteva kretanje kroz nepristupačne obale i same reke što zahteva skupu
ribolovnu odeću i obuću koja je otporna na habanje, istovremeno štiteći ribo-
lovca od mogućih ujeda zmijske; a, takođe, i da salmonidnih voda nema u bližoj
okolini Beograda, tako da je ribolov pastrmke povezan sa dužim putovanjem au-
tomobilom, i preko 100 kilometara u jednom pravcu. Posebna karakteristika lova
salmonida je da su pastrmka i lipljan u režimu „catch and release”, što znači da ih
ribolovac mora vratiti u vodu, iz čega proizilazi da je zabranjeno ulov koristiti za
ishranu. S druge strane, pastrmka je na samom vrhu gastronomskog vrednovanja
riba i u domaćoj i u kafanskoj kuhinji, ali se za te svrhe koristi gajena riba iz rib-
njaka, koja se kupuje u trgovinama.

I sama pastrmka i ribolov mušičarenjem su visoko vrednovani od samih ribolovaca koji ga upražnjavaju. Ribolovci koji love pastrmku veštačkim mušicama („mušičari“) tokom ribolova stalno se kreću kroz rečni tok planinskih reka i sebe smatraju pravim sportskim ribolovcima, a tu vrstu ribolova tretiraju kao vrlo napornu aktivnost. Nasuprot tome, stacionarni ribolov preziru, a ribolovce koji se bave tom vrstom ribolova nazivaju „prašinari“, opisujući ih kao večito prljave i blatnjave, što je neretko posledica zemljanih obala s kojih pecaju ribolovci u nizijskim predelima.

U velikom broju ribolovnih priča i koncepata atribut „sportski“ je nešto što se smatra izuzetno pozitivnim, pa se stoga i ribe dele na „sportske“ i one koje to nisu. Linija te podele nije ista kod različitih podgrupa ribolovaca.

Neki ribolovci vrstu ribe smatraju „sportskom“ ukoliko je riba „borac“, što znači da se jako otima kada je zakačena na udici i u te ribe spadaju sledeće vrste: u planinskim vodama – pastrmka, lipljen, mladica; u prelaznim, mremskim vodama – klen, mreña i skobalj; a u nizijskim vodama – šaran, štuka, bucov i amur.

Druga podela ukršta „borbenost“ riba sa njihovom jestivošću, odnosno dozvoljenošću konzumiranja. Sve ribe planinskih voda se iz tog ugla smatraju „sportskim“, jer nisu u režimu lova za jelo, dok se od riba srednjeg i nizijskog regiona takvim smatraju skobalj i bucov. Razlog takvog uvrščavanja skobalja je to što mu „meso pripada poslednjoj kategoriji, jer po malo gorči, a i puno je sitnih oštrih kostiju“ (Petković 1982, 177). S druge strane, postoji veća grupa ribolovaca, uglavnom iz srednjeg ili mremskog regiona, koja se uprkos ovakvom kvalitetu mesa skobalja bavi isključivo ili dominantno lovom ove ribe. Oprema kojom se lovi skobalj je skupa, jer je potreban štap „bolonjez“, dugačak bar 6 metara, čija cena se kreće između 150 i 300 eura. Od opreme često su potrebne i veoma duboke čizme, jer se skobalj na mnogim rekama lovi stojeći u vodi skoro do pojasa. Bez obzira na to što postoje recepti za konzumiranje ove ribe, glavni motiv za lov skobalja je sam ribolov. U nizijskom regionu je sličan slučaj s ribolovom bucova. Bucov se lovi varaličarskim štapom, koji nije jeftin, i skupim varalicama ili mušicama. Lov bucova zahteva kretanje i to, najčešće, kretanje čamca, pa ga ribolovci love iz čamac s motorom ili iz kajaka, što u velikoj meri utiče na cenu ovog ribolova. Ribolovci koji love bucova pričaju o velikom zadovoljstvu koje im ovaj ribolov pruža, a bucova, koji je grabljivica, nazivaju „razbojnikom“, jer su njegovi napadi na sitnu ribu kojom se hrani bučni i uporni. Stoga, svom lovu bucova, bez obzira na šaljivi ton, daju mitski karakter borbe s razbojnikom. Oni prihvataju da meso bucova pripada nižoj kategoriji. „Meso bucova nije cenjeno – puno je kostiju, naročito sitnih u obliku slova Y a i bljutavo je“ (Petković 1982, 174). Na taj način je bucov svojom borbenošću i lošim kvalitetom mesa prava „sportska riba“, a ribolovci koji ga love bez namere da jedu ulov sebe smatraju „pravim sportskim ribolovcima“ i ponosno se nazivaju „bucovdžije“.

Veliku grupu ribljih vrsta, iz perspektive ribolovaca, karakteriše borbenost prilikom ulova, što riblje vrste te grupe čini „sportskim ribama“, ali su i jestive,

pa čak i spadaju u sam vrh gastronomske ocene slatkovodnih riba. Te ribe su smuđ, štika, šaran i som. Prema oceni kvaliteta mesa, ove ribe se od ostalih razlikuju tako što se druge ribe (babuška, deverika, bela riba) smatraju manje ukusnim, mada su ukusnije od prethodno pominjanih „sportskih riba”, bucova i skobalja.

B) „Ribe dobre za jelo”

Ribolovna skala jestivosti riba ima četiri odeljka. U prvom su pastrmka i ostali salmonidi, koji nisu dostupni konzumiranju usled propisa. Sledeću grupu riba čije meso je na ceni čine smuđ, štika, šaran, som, amur i još neke manje zastupljene ribe. Ribe treće grupe, kao npr. klen, babuška, deverika i ostala bela riba, smatraju se jestivim ali nešto lošijeg kvaliteta od prethodne grupe, dok je četvrta grupa, koju sačinjavaju bucov i skobalj, najniže rangirana i ribolovci je uglavnom ne koriste za ishranu.

Drugu grupu (smuđ, štika, šaran, som) karakteriše redak ulov, tj. svega nekoliko ulova u toku godine, te se i za taj ribolov može smatrati da je prevashodno sportski, a ne alimentarni (za ishranu). Ta vrsta ribolova nema veći ekonomski značaj u budžetu porodice ribolovca. „Sportski karakter” samih riba koje pokazuju izuzetnu borbenost prilikom ulova i činjenica da nemaju veliki značaj u ishrani porodica ribolovaca čine da ribolovci koji ih love nemaju ekonomski interes. Ribolovci koji se bave lovom samo neke od riba iz ove grupe se međusobno i od strane ostalih ribolovaca nazivaju „šarandžije”, „smuđaroši” ili „štukaroši”.

Gruppu jestivih riba čiji ulov je čest (skoro redovan) i masivan (više kilograma u jednom danu) sačinjavaju prvenstveno babuška, a potom i više vrsta tzv. bele ribe (deverika, brotifiš, bodorka, crvenperka, krupatica itd.) Ribolovci koji se bave ovim ribolovom mogu na velikom broju ribolovnih voda (reke, jezera, bare, kanali itd.) da uhvate i 5 do 10 kilograma jestive ribe. Ova riba se konzumira uz mali dodatak, kao što je ulje za prženje i so, ili se sprema kao riblja čorba s krupnim komadima ribe. Oprema za lov ove ribe je uvek bila jeftinija, te je siromašnijim ribolovcima omogućavala da se kućni budžeti oslobode znatnih troškova za ishranu porodice.

Podele ribolovaca

Pošto smo prošli kroz podele riba na vrste, možemo da pogledamo detaljnije podele ribolovaca. Osnovna podela ribolovaca je na alimentarne i one koji to nisu. Ova podela je izuzetno važna i utiče na mnoge razlike u preferencama ribe i okoline u kojoj se peca.

Alimentarni ribolovci su oni koji jedu ribu koju ulove. Razlozi jedenja ribe mogu biti različiti – neki alimentarni ribolovci vole ukus ribe i to je glavni

razlog što je love, a nekim ribolovcima je riba koju ulove i koriste za ishranu veliko finansijsko olakšanje, zato što obroke ne moraju da kupe, već ih ulove i samim tim smanjuju troškove hrane.⁶

Ribolovci koji nisu alimentarni se često nazivaju sportski. Taj naziv koriste i oni sami, a i alimentarni ribolovci ih najčešće tako zovu. Glavni motiv ribolova kod ovih ribolovaca je užitek u samom činu ribolova, kao i borba s ribom, te se vrste riba koje ovi ribolovci love nazivaju „sportske ribe”. U ovu grupu spadaju i ribolovci koji love vrste riba tipične za alimentarne ribolovce, ali ih iz nekog razloga ne jedu. Ovakvi ribolovci najčešće ulov daju nekom komšiji, ili drugom ribolovcu, ili vraćaju ribu u vodu.

Moguće je smatrati da je grupa ribolovaca koju sačinjavaju „šarandžije”, „štukaroši”, „smuđaroši” i „sodmžije” prelazna grupa, jer konzumiranje ulova nije često, niti je primarni motiv, ali su te ribe omiljeni deo i ribolovnih i gastronomsko-ribolovnih priča, pa je čak ribolovni folklor (priče o jako velikim ulovima ili o ribama koje su se otkačile s udice) najrazvijeniji u ovim grupama ribolovaca.

Podale prema vrsti riba koje se love

Ribolovci skoro uvek love samo jednu ili, ređe, dve vrste riba ceo život i postaju vrlo vezani za tu vrstu ribe. Oni se, takođe, i identifikuju kao ribolovci koji love tu vrstu ribe (ribolovci koji love soma će sebe nazivati somdžije, ribolovci koji love štuku će se nazivati štukaroši itd). Tokom istraživanja kao grupe ribolovaca određene prema vrsti ribe koju isključivo ili pretežno love su se nazivima izdvojile sledeće grupe: „babuškar”, „šarandžije”, „štukaroši”, „smuđaroši”, „bucovdžije” i „sodmžije”.⁷ Postoje i jasno definisane grupe koje love neke druge riblje vrste ali nemaju naziv, kao npr. ribolovci koji love skobalja ili tolstolobika. U ovom istraživanju dosta pažnje je posvećeno ovoj samoidentifikaciji ribolovaca i istraživano je da li ovi nazivi, kao npr. štukaroši, imaju dublje značenje i da li oni predstavljaju društvene grupe. Ribolovci često pripisuju drugim ribolovcima osobine na osnovu ribe koju love. Ribolovci, takođe, često vole više da se druže s drugim ribolovcima koji love istu vrstu ribe. Međutim, iako ovi termini imaju veliki značaj među ribolovcima, neka čvrsta mreža ribolovaca koji love istu vrstu ribe ne postoji. Najbliže mreži ili organizovanoj inte-

6 Ispitanci kao primer alimentarnih ribolovaca navode grupe Roma, koje dolaze u većem broju (često kombijem 6-7 ribolovaca), pecaju tamo „gde riba radi”, upecaju puno ribe i retko se vraćaju na isto mesto u skorije vreme.

7 Zanimljivo je da najposećeniji ribolovački sajt „Vukovi sa Dunava” (<https://www.vukovisadunava.com/>) koristi skoro sve navedene nazive ali ih ranguje prema broju postova na forumu: kederuš 0-50, babuškar 50-100, šarandžija 100-200, smuđaroš 200-500 i somdžija 500-1000. Član foruma koji ima više od 1000 postova dobija titulu „Dunavski vuk”. Ovo ukazuje na jedno rangiranje grupa ribolovaca s kojima se ne bi složile skoro sve grupe, ali jasno govori o tome da su različite ribe i njihovi ribolovci u stalnoj borbi za simboličnu supremaciju.

rakciji između ribolovaca koji love istu vrstu ribe su ribolovni forumi, koji često imaju odseke za „šarandžije”, „štukaroše”, „smuđaroše” i druge vrste ribolovaca, zatim internet sajtovi, kao npr. „Sajt šarandžije”, a i takmičenja šarandžija, kao npr. „Carp cup”.

Kod svih grupa ribolovaca koji ne pripadaju grupi alimentarnih ribolovaca postoje predstave da su oni najbolji ribolovci i da su svi drugi ribolovci ispod njih. To smatraju npr. „šarandžije”, koji svoj položaj iznad drugih ribolovaca grade na veličini najvećih primeraka šarana do 30 kg, na najvećim ulovima u životu od npr. 17 kg ili 21 kg. Takođe, borbenost šarana, koji može pokidati tanji najlon ili slomiti slabiji štap, jeste nešto što „šarandžije” rado prepričavaju, pa osim o najvećim ulovima, prepričavaju i doživljaje koji su se završili bekstvom ribe.⁸ „Somdžije” svoj položaj, za koji smatraju da je iznad drugih ribolovaca, grade skoro istim argumentima, dok „štukaroši” ističu borbenost ribe, kao i zimu, period u godini u kojem se ne love druge ribe osim štuke. Nasuprot svima njima, sportski ribolovci koji love babušku i belu ribu ističu svoj ribolov kao bolji zbog toga što „nije dosadan” jer riba stalno „grize”, ulov je skoro siguran i u ukupnoj težini daleko veći od šarandžije koji uhvati 2–3 šarana u celoj sezoni. Oni se negativno izražavaju o drugim ribolovcima upravo opisujući ih kao ribolovce kojima riba „trza” jednom do dva puta u sezoni.

Ekonomska osnova podele ribolovaca

Za utvrđivanje ekonomskog značaja ulova i dostupnosti različitih vrsta ribolova ljudima s različitim prihodima važno je ukazati na cene ribolovne opreme. Prema iskazima ispitanika, u dostupnosti i cenama ribolovne opreme u Jugoslaviji (Srbiji) je nagla promena nastupila stizanjem kineske robe početkom devedesetih godina 20. veka. Do tada su ribolovni štapovi bili ručne ili zanatske izrade, što nije davalo kvalitet neophodan za neke vrste ribolova; zatim uvozni iz SSSR, koji su bili skoro neupotrebljivi zbog neadekvatnih materijala od kojih su pravljeni; iz Istočne Nemačke, koji su bili kvalitetniji i omogućavali različite, mada ne sve vrste ribolova; i, mada retko, iz Italije, Zapadne Nemačke i Francuske, koji su bili odličnog kvaliteta ali su bili veoma skupi. Ostala oprema (mašine, udice, najloni) je bila skupa, jer je uglavnom bila uvožena iz Zapadne Evrope, a oprema uvezena iz zemalja sovjetskog bloka je bila loša, isto kao i neki pokušaji domaće industrije da proizvede mašine ili najlon. Ispitanici smatraju da se sve promenilo od kada su „stigli Kinezi”, jer su se cene spustile čak i u odnosu na istočnonemačku robu, a kvalitet podigao u odnosu na tu robu i približio ribolovnoj opremi iz Zapadne Evrope, mada nije dostigao kvalitet zapadne proizvodnje. Ulazak kineskih proizvoda na tržište ribolovne

8 Jedan od ispitanika je ispričao kako je dolazeći na pecanje zatekao ribolovca koji drži polomljeni štap i svima koji naiđu pričao o tome kako mu je dan ranije na istom mestu „udarila” krupna riba koja mu je polomila štap.

opreme je učinio da cena ribolovne robe više ne bude značajan uzrok razlika između ribolovaca, bez obzira na različite finansijske mogućnosti. Osim cene ribolova, na podele ribolovaca prema materijalnom stanju utiču i cene mamaca i prevoza, pri čemu je upadljivo visoka cena veštačkih varalica i mušica, kao i cena prevoza do udaljenijih, pretežno salmonidnih, voda.

Zaključak

Na osnovu svih podataka prikupljenih tokom jedne godine istraživanja možemo zaključiti da se ribolovci dele po motivu za ribolov na **alimentarne** i **sportske**. Unutar ovih kategorija ribolovci love različite vrste ribe i prema tome grade identitet koji oni razumeju, ali i koji drugi ribolovci prepoznaju i koriste. Ovi identiteti vezani su i za mesto lova, kao i za ribe koje se love. Ribama ribolovci pripisuju određene osobine i često su vrlo ponosni na to što „njihova” vrsta ribe ima neke osobine koje oni smatraju pozitivnim, kao što je na primer „borbenost” ili „lukavost”.

Kod izbora vrste ribe koju ribolovci love ekonomski faktori utiču na tu odluku, zato što je pribor za lov na određene vrste riba skuplji, a na druge jeftiniji. Danas je kineska roba solidnog kvaliteta, a niske cene znatno pomažu da ribolovci nižih prihoda mogu da love mnogo širi izbor riba u odnosu na ribolovce niskih primanja za vreme socijalističke Jugoslavije.

Pretpostavljena veza između vrsta riba i grupa ribolovaca se pokazala tačnom, što ukazuje na izgradnju posebnih identiteta unutar cele hobi grupe. Da li je neko „babaškar” ili „bucovdžija” određuje odnos sa drugim ribolovačkim identitetima i najčešće uspostavlja odnos prestižnog rivalstva u kome se međusobno potcenjuju. U „neprijateljskom pregovaranju” o superiornosti između posebnih identiteta učestvuju simboličke osobine pripisane pojedinim ribljim vrstama, ali i socijalna distanca koja razdvaja alimentarne ribolovce od sportskih, kao i one ribolovce za čiji ribolov su, i pored jeftine kineske opreme, i dalje potrebni skupi štapovi, strune i ostalo od ribolovaca koji su slabijeg materijalnog stanja i koji su ručnu izradu, popravku i prepravku iz doba socijalizma zamenili kineskim proizvodima. Na primer, lov salmonida, najčešće pastrmke, na brzim planinskim rekama je daleko skuplji, uključuje režim „uhvati i pušti”, a po shvatanju ribolovaca koji love veštačkom mušicom daleko je čistiji, udobniji zbog male i lagane opreme i „zdraviji” zbog stalnog kretanja, iz čega ti ribolovci izvode zaključak o superiornosti ovog ribolova i gaje prezir prema skoro svim ostalim grupama ribolovaca. Ti, „elitni” ribolovci, zbog različite lokacije ribolova i znatne socijalne distance, retko učestvuju u raspravama o prednostima i manama pojedinih vrsta riba i ribolova, ne pokazujući uopšte poznavanje ribljih vrsta osim salmonida, niti drugih tehnika ribolova. Unutar grupe sportskih ribolovaca oni čine posebnu podgrupu koja se izdvaja tehnički, ekonomski, ihtiološki i simbolički. Svi ostali ribolovci se dele na grupe po

dva simultana kriterijuma podele. Ekonomska podela na sportske i alimentarne robolovce se seče podelom na svoje „totemske” vrste riba oko kojih se pletu mitski opisi riba na kojima se grade folklorne priče o tehnikama i veštinama ribolovaca, kao i poznate „ribolovačke priče”.

Literatura

- Borneman, John. 1988. “Race, Ethnicity, Species, Breed: Totemism and Horse-Breed Classification in America”, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 30, No. 1. 25–51.
- Carvalho Reis, Arianne. 2009. “More than the kill: hunters’ relationships with landscape and prey”, *Current Issues in Tourism*, vol. 12, no. 5–6, pp. 573–587.
- Fine, Lisa M. 2006. “Rights of Men, Rites of Passage: Hunting and Masculinity at Reo Motors of Lansing, Michigan”, 1945–1975 *American Anthropologist*, Vol. 108, Issue 1, pp. 124–132.
- Ingold, Tim (ed.). 1988. *What is an Animal*. London: Routledge.
- Klašterka, Veljko. 1979. *Sportski ribolov na rijekama i jezerima*. Zagreb: Nakladni zavod Znanje.
- Levi Stros, Klod. *Totemizam danas*, Beograd: BIGZ.
- Lič, Edmund. 1991. *Kultura i komunikacija*, Beograd: Prosveta
- Lič, Edmund. 1972. *Klod Levi Stros*, Beograd: Duga
- Mullin, Molly H. 1999. Mirrors and Windows: Sociocultural Studies of Human-Animal Relationships, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 28. 201–224.
- Petković, Dragoljub Lj. 1982. *Sve o ribolovu*, Kragujevac: Svetlost.

The Social Significance of Perceptions of Fish Species and Fishing

Abstract: This paper explores the world of anglers. They represent a large hobbyist group that engages in a wide range of fishing techniques used to catch around twenty freshwater fish species. Most anglers are “specialized” in one or two fish species, which they pursue using specific equipment and particular methods. Anglers who fish for a specific species hold that fish in high regard and emphasize its positive traits; they identify with other anglers who target the same species. When these perceptions of fish and fishing are compared with anglers’ material conditions, the prices of fishing gear, and the use of the catch as food, a stratified structure of this broad hobby group emerges—one based on economic characteristics. This, in turn, influences the formation of different perceptions of fish that serve as the group’s “emblem.”

Keywords: fish, anglers, fishing groups, social stratification.

Primljeno: 12. 09. 2025.

Odobreno: 25. 09. 2025.

Prilog

Intervju

Ispitanik br.1.

Osnovni podaci o ispitaniku

1. Pol i starost

J.K, muškarac, 50 godina.

2. Prihod. U trenutku ispitivanje minimalni dohodak 25.000 rsd.

Visoka stručna sprema. Zaposlen u državnom sektoru. Prihod oko 200.000.

Žena zaposlena u kompaniji, prihod oko 100.000. Jedno dete, učenik.

Ribolov

PITANJE: Kojom vrstom ribolova se bavite?

„Pecam isključivo na plovak i to stacionarno na mirnim vodama, kao i „u vožnji” na tekućim vodama”.

PITANJE: Koje ribe najviše volite da lovite? Zašto?

„Lovim babušku. Takođe i belu ribu. To je dinamičan ribolov u kome nema većih pauza”.

PITANJE: Koje ribe volite da jedete?

„Uopšte ne jedem ribu. Sve ulovljeno dajem jednom ribolovcu koji jede ribu, komšiji koji voli da od sitne ribe pravi riblju čorbu, a drugom komšiji krupnju ribu koju prži. Taj komšija je lovac i donosi mi zimi zeca i fazana u toku lovne sezone”.

Ribolov oprema i odlazak

PITANJE: Gde nabavljate ribolovni pribor?

„U prodavnicama ribolovne opreme. Nabavljam štapove vrste bolonjez”.

PITANJE: Da li smatrate da je ribolovni pribor skup?

„Kvalitetni bolonjez košta između 20.000 i 35.000 dinara”.

PITANJE: Gde i kako nabavljate mamce za ribolov?

„Mamce (crve, gliste, kukuruz) kupujem ujutro na ribolovnoj pijaci u odlasku u ribolov”.

PITANJE: Koji prevoz koristite pri odlasku u ribolov?

„Automobil”.

PITANJE: Koje osobine imaju određene vrste riba?

Smuđ: „Smuđ je grabljivica koja se lovi čekanjem. Čak i krupan smuđ nije veliki borac, posle nekoliko povlačenja se predaje”.

Šaran: „Šaran je riba koju love ribolovci koji sede ceo dan i odu kući bez ikakve akcije. Šaran je veliki borac i često borba traje više minuta, pa i 15 do 20, kada su krupni šarani preko 10 kg”.

Babuška, deverika i ostala bela riba (bodorka, krupatica, crvenperka itd): „To su najzabavnije ribe. Kada radi, nije moguće pecati na dva štapa, već samo na jedan.”

PITANJE: Šta mislite o alohtonim vrstama (cverglan, babuška, sunčanica)?

„Babuška je alohtona riba mada nije jasno da li je došla migracijom ili nehotičnom implementacijom. Njeno ponašanje i posebno razmnožavanje je izazvalo pažnju naučnika. Može da poraste i do dva kilograma, a uobičajena lovna veličina je 200–300 gr.

Iako nije riba naših voda, njena otpornost prema zagađenju čini da je umnogome unapredila naše vode. Smatra se da je period u kome je babuška ugrožavala domaće vrste završen i da se te vrste (npr. linjak) polako vraćaju u naše vode.

Cverglan je nešto najgore što se desilo rekama, kanalima i jezerima u Srbiji. Za sada ne postoji način koji bi eleminisao ovaj riblji korov”.

PITANJE: Šta mislite o ribolovcima koji love?

a) Štuku:

1) varalicom:

„To su šetači kojima je sve teže, jer je kretanje obalom veoma teško zbog zauzetosti rečne obale kućicama i splavovima ili zbog neprohodnosti”.

2) živim mamcem:

„To je dosadan ribolov. Može proći ceo dan da se riba uopšte ne javi”.

b) Babušku, deveriku i ostalu belu ribu:

„To mogu biti sportski ribolovci, ali i oni koji se prihranjuju tom ribom. Vrlo često Romi love velike količine”.

PITANJE: Da li poznajete nekog mušičara koji lovi pastrmku? Šta mislite o mušičarenju?

„Ne poznajem te ribolovce. Znam samo da oni najčešće love u režimu „catch and release”. Moguće je da je to zabavno, mada lov ribe da bi se pustila smatram bespotrebni povređivanjem. Ako se riba uhvati i ako je jestiva, treba i da bude pojedena. Ja ne jedem, ali jedu ljudi kojima dajem ulovljenu ribu”.

Dopunski intervju – Ispitanik br. 1

PITANJE: Šta je za Vas ribolov? (Opuštanje, odmor od posla, način da se ne bude kod kuće. Napomena: ne pitati direktno jer se neki od odgovora ne smatraju pristojnim).

„Zabava, ali i strast. U izviesnom smislu, borba sa sobom. Vežba strpljenja. Najviše vežbam strpljenje čekajući ribu, ali i kada se umrši najlon i treba pola sata da se otpetlja. Moglo bi da se iseče i namesti za 2–3 minuta, ali ja otpetljam u najvećem broju slučajeva”.

PITANJE: Kako ste počeli da se bavite ribolovom? Ko Vas je uputio u osnovne ribolovne tehnike? Da li vas je neko i ko usmerio da pecate neku određenu vrstu ribe?

„Kao sasvim malom mi je otac pokazao kako se love sitne ribe uz molo na moru. Kasnije su on i teča ušli na reku u mestu gde je teča živeo. I ja sam uz njih naučio pecanje na toj reci. Posle smo imali vikendicu na Dunavu gde sam učio te vrste ribolova. Uvek mi je otac objašnjavao. Kasnije sam kupio knjigu o ribolovnim tehnikama”.

PITANJE: Da li idete u ribolov samo s ribolovcima koji pecaju istu vrstu ribe? O čemu razgovarate kada ste u društvu ribolovaca koji pecaju istu vrstu ribe, a o čemu kada je društvo mešovito i u njemu su ribolovci koji pecaju različite vrste riba?

„U ribolov idem sa ribolovcima koji pecaju na istoj vodi, mada različite ribe. U toku odlaska u ribolov, najčešće u vožnji kolima, ima „prepucavanja” između ribolovaca koji love različite ribe. Odnosi se na veličinu ribe, na dužinu čekanja za ulov i sl. Najviše je nadmudrivanja između „šarandžije” koji peca ceo dan „bez udarca” i ribolovca koji lovi babuške i belu ribu i koji upeca 30–40 riba za dan. „Šarandžije” kao kontru pominju kvalitet mesa šarana koji je bolji od babuške i bele ribe.”

PITANJE: Da li postoje neke radnje ili postupci koji prate odlazak u ribolov? Da li postoje ribolovački razgovori koji se odnose na polazak u ribolov? Da li postoje verbalne formule koje se izgovaraju na polasku u ribolov ili tokom ribolova i koje „obezbeđuju” ulov?

„Neki ribolovci se pri susretu oslovljavaju sa „srećan rad”, a pri odlasku sa „bistro”.

PITANJE: O čemu pričate tokom puta? Šta pričaju ribolovci između sebe kada se sretnu van ribolova?

„Već sam ti rekao. Kada se sretnem s prijateljima s kojima ne idem u ribolov ili sam nekada išao u ribolov a sada više ne, prisećamo se nekih zajedničkih odlazaka, uspešnih ulova ili otkaćinjanja „velike ribe”.

PITANJE: Pitanje za ribolovce koji ne jedu upecanu ribu: Šta mislite o ribolovcima koji jedu ribu?

„Neki ribolovci upecanom ribom popunjavaju kućni budžet, a neki baš vole da jedu ribu. Ima i jednih i drugih”.

Terenska beleška br.1.

- Odlazak u popodnevni ribolov u 15.00 h.
- U ribolov smo išli dva ribolovca i ja. Jedan od ribolovaca je „štukaroš”, a drugi „babuškar”.
- Išli smo pravo u ribolov bez zadržavanja za kupovinu mamaca. „Štukaroš” je rekao kako će uhvatiti kedera i da mu ne treba kupovina na pijaci, dok je „babuškar” imao dobre gliste i crve od prethodnog odlaska u ribolov.
- U toku puta „štukaroš” se žalio da je ove godine bilo mnogo sitne ribe i da je pitanje da li će biti ulova štuke pre pozne jeseni. Objasnio mi je da se sitna riba povlači na dno kada zahladi i da štika onda nema šta da jede i stoga napada kedera na udici.
- Raspravljaju se, jer je jedno od uobičajenih mesta na koje idu dobro za pecanje babuške, a drugo za štuku. Pobeđuje „babuškar” argumentujući da je za štuku još rano, a da je pecanje babuške pri kraju.

- Prelazimo most u Sefkerinu, skrećemo levo neposredno posle mosta i posle 100 metara parkiramo auto. Silazimo strminom do samog Tamiša.
- Ravna obala Tamiša je širine oko 30 m i ribolovci zauzimaju mesta na samim krajevima.
- Započinju ribolov i u prvih pola sata se samo čuje negodovanje „štukaroša” što ne može da uhvati kedera, dok „babuškar” komentariše svaki ulov saopštavajući kolika je riba koju je uhvatio.
- Ribolov traje do početka smrkavanja. „Babuškar” negoduje što se „štukaroš” već pakuje, jer može da se peca još bar pola sata.
- U toku ribolova sam pitao „štukaroša” zašto peca štuku i zašto misli da je pecanje štuke bolje od pecanja drugih vrsta riba. Odgovorio mi je da je štuka „rečna ajkula”, da ju je teško izvući jer se „bori ko luda”, a za ribolovce koji love belu ribu i babušku da ih iz vode vade „kao krpe”. Na moj komentar kako sam video da se „babuškar” nateže s krupnom babuškom i da mora da je vadi meredovom, rekao je da je to zato što nema jak štap i debeo najlon kojima bi ih vadio „kao od šale”.
- U kolima tokom odlaska kući „babuškar” je isticao kako je uhvatio puno ribe (3,5 kg) i kako će da je prži čim dođe kući, dok je „štukaroš” govorio kako njegovo vreme tek dolazi i da je glavna sezona u novembru i decembru.

Intervju – Ispitanik br.2.

Osnovni podaci o ispitaniku

1. Pol i starost

2. Prihod. U trenutku ispitivanje minimalni dohodak 25.000 rsd.

A.Š. (1948), penzioner. Penzija oko 30.000 dinara. Živi sa ženom (penzija oko 35.000) i unukom (1989) koja je nezaposlena. Živi u otkupljenom dvosobnom stanu. Radio je kao čuvar u Narodnoj banci.

Ribolov

PITANJE: Kojom vrstom ribolova se bavite?

„Ehm... pa, štuka. Na balerinu. Na kedera”.

Napomena: Balerina je plovak koji drži malu živu ribu nabodenu na udicu u zoni kretanja štuke. Ribica „keder” se vrti ukруг oko osnovnog najlona i zato se ta tehnika zove „balerina”.

PITANJE: Koje ribe najviše volite da lovite?

„Štuka. Um... ona je prava riba. Ostale su go kurac”.

PITANJE: Zašto?

„Nekad ulovim i deset štuke”.

PITANJE: Koje ribe volite da jedete?

„U pič... najbolja je štika. Ispržim je na ulju i to. Na štku idem van sezone. (Napomena: štika se lovi u jesen i zimu). Kad nema štuke, onda je sranje. Moram da pecam babuške. To je sranje riba. Probam i šarana. Govna kao deveriku, krupaticu, bodorku, crvenperku i brotfiša najčešće bacam ili nosim jednom komšiji koji je govнар i jede sve to. Kada nema ništa drugo, jedem babušku. Bela riba je go kurac. Ima kosti u pič...”

Ribolov oprema i odlazak

PITANJE: Gde nabavljate ribolovni pribor?

„Na pijaci. Tamo ima svega. Jebi ga... nemam para za prodavnicu, a i stari štapovi i mašnice su bolje od ovih novih kineskih sranja”.

PITANJE: Da li smatrate da je ribolovni pribor skup?

„U pičku materinu je skup. To mogu da kupuju samo mafijaši i lopovi”.

PITANJE: Gde i kako nabavljate mamce za ribolov?

„Um... kopam gliste, šta ću drugo kurac. Pustim ribu da se ucvrlja, pa uzmem crve i boli me kurac. Hleb uzmem, pa što ne potrošim, nosim kući”.

PITANJE: Koji prevoz koristite pri odlasku u ribolov?

„Gradskim prevozom. A čime bi koji kurac”.

PITANJE: Koje osobine imaju određene vrste riba:

„Štika je veliki borac. Alapljiva je, pa zato može da se ulovi. Štika se bolje lovi u jesen i zimu kada nema kedera na površini”.

„Smuđ je „gospodin”, „knez”. S njim je borba u pič. Dva puta cimne i gotov je”.

„Som je veliki i snažan. Treba jak pribor (štap i najlon), kao i velike udice. Sve je to skupo u pič. Najbolje se lovi na mamce koji se kupuju kod prodavaca ribolovnih mamaca i koji su skupi (rovac, durdubak). Ko ima kurac para za to”.

Bucov:

„Ma, to je sranje riba. Em je pribor skup u pič, em ima kostiju pun kurac”.

Šaran:

„Dobar je šaran. S njim je borba. Dobar je za jelo. Samo je dosadno pecanje u pič. Tri dana neće da pipne, jebo mu ja mater”.

Babuška:

„Babuške može da se uvati puna čuvarka. Um... jedino je muljevita do kurca. Moram da je čistim i ispiram”.

Deverika

„Ma, ne pecam je uopšte. Ako se okači, dam onom govнарu”.

Ostala bela riba (bodorka, krupatica, crvenperka itd):

„To je sranje riba. Samo sitna je dobra za kedera. Ostalo bacam ili dajem”.

Pastrmka, klen, skobalj, mrena:

„To nema ovde”.

PITANJE: Šta mislite o alohtonim vrstama (cverglan, babuška, sunčanica)?

„Ma, babuška se namnožila i usrala sve druge ribe. Kada se jebe sa svim drugim. Ona je samo ženka, i kurva se sa svima. Cverglan je sranje. Uvek me izbode, jebo mu ja kevu. Nek ide u pičku materinu onaj peder Miša Džonić što ih je ubacio kod nas. Srao je da će na porastu 3–4 kile. Oće kurac. Nema većeg od 200–300 grama”.

PITANJE: Šta mislite o ribolovcima koji love...

a) štuku i smuđa

1) varalicom?

„Um... varaličari su dosadni. Samo se movaju po obali i smetaju. Pun mi ih je kurac. Oni bi hteli celu obalu za sebe, pa da se kreću kako im padne na pamet”.

2) živim mamcem?

„To je prava stvar”.

c) bucova?

„Ma, kakav bucov. On je kurton, kao i svi koji ga pecaju. Samo drkaju s mašinicama i bacaju varalice po celoj obali”.

d) soma?

„Soma love oni koji čekaju pola godine da ga ulove. To su budale”.

e) šarana?

„Šarandžije stalno dolaze na isto mesto i bacaju gomile kukuruza, pšenice i druge hrane da naviknu šarana na to mesto. To je bacanje para za slabo vatanje... Prođe i desetak izlazaka da im ne pipne mamac. Koji kurac dolaze uopšte...”

f) babušku?

„Babuškari su govnnari. Ne znaju šta je pravi lov i borba sa štukom. Pecam je kada nema ništa drugo, mada je sranje”.

g) deveriku i ostalu belu ribu?

„To su obični govnnari”.

PITANJE: Da li poznajete nekog mušičara koji lovi pastrmku? Šta mislite o mušičarenju?

„Ma, nemam pojma. To su foliranti i lopovi. Nek se nose u tri pičke materine. Odakle im pare za džipove? Štapovi i mašnice koštaju po 500 evra”.

Dopunski intervju – Ispitanik br. 2

PITANJE: Šta je za Vas ribolov? (Opuštanje, odmor od posla, način da se ne bude kod kuće.) Napomena: ne pitati direktno jer se neki od odgovora ne smatraju pristojnim.

„Ma, šta ću kurac kući? Samo da mi ona sere po glavi. Ne da mi da čistim ribu u kujni. Moram na Tamišu. A uhvatim štku za pečenje ili ono sranje babušku za prženje ili paštetu”.

PITANJE: Kako ste počeli da se bavite ribolovom? Ko Vas je uputio u osnovne ribolovne tehnike? Da li vas je neko i ko usmerio da pecate neku određenu vrstu ribe?

„Pokojni ćale me vodio, Bog da mu dušu prosti. Sve me je naučio. I on je pecao štuke”.

PITANJE: Da li idete u ribolov samo sa ribolovcima koji pecaju istu vrstu ribe? O čemu razgovarate kada ste u društvu ribolovaca koji pecaju istu vrstu ribe, a o čemu kada je društvo mešovito i u njemu su ribolovci koji pecaju različite vrste riba?

„Ma, idem sam ili s jednim što ima auto. Jebi ga, peca babuške i zajebava me, jer idemo tamo gde su babuške”.

PITANJE: Da li postoje neke radnje ili postupci koji prate odlazak u ribolov? Da li postoje ribolovački razgovori koji se odnose na polazak u ribolov? Da li postoje verbalne formule koje se izgovaraju na polasku u ribolov ili tokom ribolova i koje „obezbeđuju” ulov?

„Ma, nema ništa. Kažu uvatiš ženu za pičku i onda je dobro. To je za sreću. Drugi pecaroši kažu: „Bistro”, kad dođu na vodu”.

PITANJE: O čemu pričate tokom puta? Šta pričaju ribolovci između sebe kada se sretnu van ribolova?

„Pa to gde ćemo. Neko zna kakav je vodostaj, a neko je čuo gde radi riba”.

PITANJE: (za ribolovca koji jede upecanu ribu): Šta mislite o ribolovcima koji ne jedu ribu? Šta mislite o ribolovcima koji se pridržavaju pravila „Catch and release”?

„Ti što puštaju ribu su budale. Riba je za jelo. Šta kurac idu na pecanje”.

Terenska beleška br. 2.

- Dva ribolovca i ja smo krenuli kolima oko 3.30 h.
- Stali smo kod pijace ribolovne opreme, negde kod Pančevačkog mosta i kupili mamce i kukuruz.
- Lokacije gde oni obično idu su Opovo, Dunavac ili Tamiš, ili Beograd kod Mosta na Adi. Oko odlaska kod Mosta na Adi se prepiru, jer jedan ne voli to mesto. Upućujemo se u Opovo.
- U toku puta saznajem da jedan ribolovac jede ribu koju ulovi, a drugi ne. Onaj koji ne jede često da svoju ribu ovom koji jede.
- Pričaju nešto o vodostaju i mestu koje će da zauzmu. U zavisnosti od vodostaja idu iznad ili ispod brane na Tamišu u Opovu. Jedan prati

vodostaj na internetu i govori drugom gde da idu. Ovog puta idemo na mesto iznad opovačke brane.

- Sa asfaltirane ulice u Opovu skrećemo, prelazimo nasip i ulazimo u šumu. Zemljanim putem kroz šumu stižemo na obalu.
- Stigli smo, raspakuju se. Zauzimaju mesta na udaljenosti od preko 20 m jedan od drugog.
- Započinju ribolov u zoru kada se još nije razdanilo. Jedan koristi svetleći plovak, dok drugi ne voli da peca po mraku, gundja da su stigli prerano i čeka da sasvim svane.
- Ribolov traje 7 sati. U 12.00 počinju da se pakuju za povratak i oko 12.30 krećemo kući. Jedan izražava neslaganje sa polaskom kući i smatra da bi trebalo još da pecaju.
- U toku ribolova sam uradio jedan intervju i pokazivali su mi neke osnove ribolova u praksi. Međusobno nisu puno pričali, uglavnom kada neko ulovi nešto malo veće.
- Tokom povratka pričaju o ulovu. Onaj koji lovi belu ribu se šali na račun brojčano znatno manjeg ulova štukaroša. Štukaroš se brani govoreći da je riba koju je ovaj drugi ulovio „sića” i da nije neko zadovoljsto hvatati male ribe ispod 500 g.

Sonja Radivojević¹
Etnografski institut SANU, Beograd

(PO)ETIKA ETNOGRAFSKOG PISANJA: ETNOGRAFSKI PROTOTEKSTOVI IZMEĐU PRIVATNOSTI I TRANSPARENTNOSTI U ANTROPOLOŠKOJ TEORIJI I PRAKSI²

Apstrakt: Istražujući složeni odnos između (beleženja) neposrednog terenskog iskustva, njegovog naknadnog tekstualnog oblikovanja i etičkih izazova koji iz tog procesa proističu, ovaj rad se usredsređuje na analizu uloge i pokušaj nesavršene klasifikacije tzv. *etnografskih prototekstova* – beležaka, dnevnika i drugih preliminarnih zapisa nastalih tokom terenskog istraživanja – sa namerom da pokaže kako oni nisu tek pomoćna sredstva u produkciji znanja. Oslanjajući se na posledice značaja koje je imalo objavljivanje *Dnevnika* Bronislava Malinovskog, najpoznatijeg objavljenog etnografskog prototeksta, te postmodernističkih uvida kristalisanih tokom osamdesetih godina prošlog veka, koji su duboko uticali na epistemološke i etičke pomake unutar discipline, etnografsko pisanje se ovde razmatra ne kao tehnička završnica istraživačkog procesa, već kao njegova fundamentalna komponenta i element u artikulaciji značenja i u uspostavljanju odnosa između istraživača, populacije sa kojom radimo i čitalačke publike. U završnici, posebna pažnja posvećena je savremenim medijskim formama, poput bloga, koje doprinose daljem redefinisaju granica između privatnog i javnog, otvarajući nove prostore za etnografsku (samo)reprezentaciju u digitalnom okruženju.

Ključne reči: etnografsko pisanje, terenske beleške, etika, refleksivnost, epistemologija

1 sonja.radivojevic@ei.sanu.ac.rs

2 Ovaj istraživački rad finansiran je od strane Ministarstva nauke, tehnološkog razvoja i inovacija na osnovu Ugovora o realizaciji i finansiranju naučnoistraživačkog rada NIO za 2025. godinu, br. 451-03-136/2025-03/200173, od 4. februara 2025. godine.

Uvod: o etnografiji kao metodi i kao pisanju

„A tu, na mestu gde nas uveravaju da se to čudo, skriveno od svačijih očiju, zaista dogodilo, tu na scenu stupa pisanje.“

(Gerc 2010, 13)

Tezu da antropološka istraživanja svoju plauzibilnost prvenstveno duguju snažnoj teorijskoj argumentaciji koju donose osporile su smene paradigmi, ukazavši na to da teorija ne predstavlja stabilan temelj discipline, već smenjiv interpretativni okvir, dok metod, kao empirijska istraživačka praksa, ostaje njena epistemološka konstanta. Smatrajući da je *pisanje* to koje opstaje kao srž etnografije do danas, uprkos teorijskim promenama, Kliford Gerc zapaža da „od teorijskog aparata Malinovskog, te nekoć ponosne tvrdave nije ostao kamen na kamenu; pa ipak, on ostaje etnograf nad etnografima“ (Gerc 2010, 12). Premda je stvaranje živopisnih tekstova *gustog tkanja* bio i ostao dominantan način na koji svedočimo svojim čitaocima da smo *bili tamo* (Gerc 2010, 13), postizanje uverljivosti i istinolikosti bogatim pisanjem nije se jednako vrednovalo tokom istorije discipline.³ Posebno interesovanje za stil, naraciju i načine konstruisanja etnografskih tekstova – koje se neretko označavalo kao *trik* ili kao pretnja idealu objektivne, pozitivistički utemeljene nauke – često je bilo potiskivano i marginalizovano, tretirano kao destabilišući element unutar naučnog diskursa.

Ovi stavovi reflektovali su se i na razumevanje terenskog rada koji je, iako od vitalnog značaja, tokom većeg dela 20. veka ostao mitologizovan i mistifikovan proces ili posmatran kao svojevrсна ritualna praksa, svedena na nivo ličnog umeća, i često izuzeta od temeljnog teorijskog i metodološkog preispitivanja.⁴ Kako sarkastično primećuju Fabijeti, Maligeti i Matera, dugo se smatralo da se rad na terenu uči praktično i da predstavlja sposobnost koja se postiže vežbanjem i potpunim uživljavanjem, za šta su sasvim dovoljne sveska, olovka, gospodsko držanje i zdrav razum (Fabijeti, Maligeti and Matera 2002, 113) ili naprosto HB olovka i sveska koja staje u džep, u viđenju Džudit Oukli (Okely 2020, 6). U senci pozitivističkih tendencija, činilo se da etnografski postupak nije važan ili je svesno potiskivan kako bi se prikrio kompleksan odnos između subjektivnosti i objektivnosti unutar antropološkog izlaganja (Fabijeti, Maligeti & Matera 2002, 111), ali i zaobišle problematične „priče o greškama, suzama i smeću“ (Okely 2020, 7).

3 Na prisustvo ove tendencije i unutar domaće etnološko-antropološke prakse ukazuje profesorka Vesna Vučinić Nešković, koja beleži da je njena mentorka uklonila uvodni, reflektivni deo njenog doktorskog teksta, ocenjujući da takav pristup prevazilazi konvencionalne okvire naučnog pisanja (Vučinić Nešković 2013, 237).

4 Međutim, ova *metodološka tišina*, kako je naziva Džudit Oukli (Okely 2020, 4–5), donekle ima smisla jer svedoči o tome da je svaki istraživački kontekst, sa istraživačem i istraživačkim iskustvom u njemu veoma individualan, te je na terenu često neophodna improvizacija, spontanost i prepuštanje, više nego praćenje određenog skripta kako bismo došli do saznanja ili spoznaje u polju u kojem istražujemo.

Ipak kraj 20. veka doneo je značajne promene u antropološku teoriju i praksu, čije su se prve naznake mogle uočiti još tokom šezdesetih godina, sa širim promenama konteksta. Pod uticajem novih društveno-političkih okolnosti, uključujući dekolonizaciju i uspon pokreta za prava marginalizovanih i obespravljenih grupa, dolazi do postepenog preispitivanja temeljnih pretpostavki discipline, teorija i praksi (v. Radivojević 2020, 420–422). U tom društvenom i akademskom okruženju, 1967. godine posthumno su objavljeni dnevnički zapisi Bronislava Malinovskog, nazvani *A Diary in the Strict Sense of the Term* (Malinowski 1988 [1967]), koji su svojim ličnim i introspektivnim sadržajem izazvali snažan odjek u antropološkoj zajednici. Ova *kriza dnevnika* doprinela je pokretanju niza epistemoloških i etičkih pitanja u vezi sa prirodom terenskog rada i pisanja, tj. naučnog predstavljanja *drugosti*, čime je dodatno podstaknuto otvaranje šire debate u antropologiji koja će uslediti u narednim godinama. Simbolično, Malinovski, često označen kao utemeljivač modernog terenskog pristupa, svojim delom je istovremeno otvorio i zaokružio jedno značajno poglavlje u istoriji discipline.

Nešto manje od dve decenije kasnije, tokom osamdesetih godina 20. veka, koje su u istoriji antropologije označene kao doba postmodernističkog zaokreta, ili kao početka kraja antropološkog modernizma (Rabinow et al, 2008), pokrenut je niz na tome zasnovanih teorijskih preispitivanja. Ova promena konteksta, zajedno sa širim političkim, ekonomskim i kulturnim transformacijama, otvorila je prostor za razmatranja o budućnosti antropologije, povremeno praćena i pesimističnim prognozama o njenom kraju (v. Comaroff 2010). U tom procesu i sama etnografija postaje predmet teorijskog promišljanja i kritičkog ispitivanja, što je rezultiralo intenzivnom unutrašnjom debatom o prirodi etnografskog pisanja (Clifford & Marcus 1986; Geertz 1988 [2010]; Van Maanen 1988). Dok su spoljni faktori doprinosili kritici antropologije kao discipline koja proizvodi znanje o drugima iz pozicije privilegije, unutrašnja rasprava usmerila se ka pitanjima reprezentacije, autorstva, moći, kao i etičkih dimenzija etnografskog istraživanja i naracije. Ovakav pomak doprineo je jačanju refleksivnosti u etnografiji i njenom daljem teorijskom usložnjavanju. I pored izazova koje su ove promene donele, etnografija je – u svojoj transformisanoj i samokritičnoj formi – zadržala status ključne saznavne prakse, ostavši *sine qua non* unutar antropologije do danas.

Promišljajući o etnografiji, Rodžer Sanjek ističe da ona ima dualnu prirodu, bivajući istovremeno okarakterisana i kao praksa i kao produkt antropološkog istraživanja (Sanjek 1990), odnosno – kao *metod* i kao *način pisanja-tekst*. Prema kanonu koji je ozvaničio Bronislav Malinovski, kao primarna antropološka istraživačka metoda, etnografija se zasniva na dugotrajnom terenskom radu na određenoj lokaciji, gde kroz posmatranje sa učestvovanjem istraživač uspostavlja bliskost sa istraživanom kulturom, društvom ili fenomenom, pri čemu *posmatrati* znači opažati šta se oko nas dešava i razumeti o čemu se tu radi, kao i slušati i osećati, dok *učestovati* znači biti deo aktiv-

nosti zajedno sa ljudima i stvarima kojima smo okruženi (Ingold 2014, 387). Ona se fokusira na partikularno, specifično i lokalno, pružajući uvid u ljudski i ne-ljudski svet iz *emске*, odnosno *insajderske* perspektive. Kroz eklektičan pristup, koji je temeljna odlika etnografije, i odbacivanje strogo postavljenih hipoteza koje se često smatraju suprotnim njenom duhu, etnografsko istraživanje pruža kontekstualno bogato i nijansirano iskustvo. To iskustvo beleži se različitim terenskim tehnikama – od pisanja beležaka i vođenja dnevnika, preko fotografisanja i snimanja zvučnih i video zapisa, do beleženja formalnih i neformalnih razgovora i svakodnevnih događaja. Za razliku od protokola tzv. *normalne nauke*, koji podrazumevaju sled definisanih pravila i koraka ka unapred zacrtanom cilju, etnografski pristup je prilagodljiv, zavisi od okolnosti i menja se u skladu sa uslovima i trenutkom (Ingold 2014, 390) (up. Radivojević 2020, 431–432).

Predstavljena na ovaj način – kao metod – etnografija ima i svoju drugu dimenziju, kojoj u ovom radu posvećujem analitičku pažnju. Polazeći od pomenutog razumevanja etnografije istovremeno kao istraživačkog metoda i kao čin(ov)a pisanja (v. Sanjek 1990), te imajući u vidu fluidne granice između ta dva aspekta i njihovo neprestano preplitanje, središnje mesto analize zauzima pitanje etnografskog pisanja. Fokusirajući se na tekstove koje istraživači pišu pre finalnog teksta – zapise nastale tokom terenskog rada – koje nazivam *etnografskim prototekstovima*,⁵ u radu ću pokušati da skiciram njihove nesavršene tipologije, oslanjajući se na opservacije proizašle iz različitih istraživačkih iskustava: onih zabeleženih u akademskim i neakademskim tekstovima, prenetih kroz neformalne razgovore, kao i na lične refleksije proistekle iz dosadašnjeg terenskog rada. Upravo na preseku neposrednog iskustva, njegovog pretakanja u tekst i etičkih implikacija koje taj proces sa sobom nosi, otvara se središnje pitanje ovog rada. Time se fokus pomera ka složenom odnosu između etnografije, istraživača/istraživačice i etike – odnosu koji ne može biti sveden samo na ispunjavanje proceduralnih pravila, već podrazumeva dublje procese lične i profesionalne refleksije, preispitivanja i odgovornosti. Ti procesi oblikuju ne samo način na koji se terenski rad sprovodi, već i to kako se on kasnije prikazuje i interpretira kroz pisanu formu. Umesto zaključka, rad se završava promišljanjem o savremenim praksama deljenja znanja u digitalnom okruženju, sa posebnim osvrtom na blog kao potencijalni format javnog istraživačkog dnevnika. Time se ukazuje na izazove koje digitalne tehnologije postavljaju pred savremene etnografske metode i načine reprezentacije.

5 Premda se u literaturi pod uticajem engleskog jezika koristi opšti termin *beleške* (engl. *fieldnotes*), osnovna ideja jeste obuhvatiti različite oblike tekstova opštijom sintagmom etnografskih *prototekstova*. Termin prototekstovi proizilazi iz poststrukturalističkih i postmodernih epistemoloških i etičkih postulata savremene antropologije, i ukazuje da tekstovi koji prethode etnografiji nisu samo *radni materijal*, već konstitutivni elementi istraživačkog procesa i potencijalni prostori za nove oblike etnografskog izraza. Oni predstavljaju granicu između privatnog i javnog, neformalnog i formalnog, iskustva i teksta.

Šta su etnografski prototekstovi, kako nastaju i čemu služe?

„Jednom kada je teren započeo,
krećemo sa intenzivnim beleženjem naših teren-
skih iskustava“

(Potkonjak 2014, 77)

Etnografsko pisanje konstituise se kao specifična epistemološka, metodološka i literarna praksa koja se razlikuje od književnog pisanja. Za razliku od fikcionih narativa koji se oslanjaju na imaginaciju, narativnu slobodu i autonomiju autora, etnografski tekst zasniva se na empirijskom iskustvu, beleženju opažanja i rekonstrukciji konkretnih situacija i dijaloga, u skladu sa načelima deskriptivne verodostojnosti (Chin 2016, 188). Kako je već implicirano, istraživački proces sastoji se od više različitih vrsta pisanja. Prema Najdželu Raportu to su *inskrpcija* – pisanje beleški, ključnih reči i mentalnih utisaka; *transkripcija* – pisanje diktiranih lokalnih narativa; i *deskripcija* – konačno pisanje koherentnih razmišljanja i analiza (Rapport 1991, 10). U tom kontekstu, etnografski prototekstovi zauzimaju važno mesto u procesu konstruisanja etnografije – ne samo kao pomoćna refleksivna sredstva, već i kao integralni deo analitičkog postupka koji omogućava uvid u istraživačke odluke, metodološke izbore i epistemološke pretpostavke. Njihova uloga je, stoga, ključna za razumevanje načina na koji se etnografsko znanje oblikuje, komunicira i legitimiše unutar antropološke produkcije.

U dosadašnjim raspravama, počevši od sredine osamdesetih godina 20. veka, deskripcija ili etnografija kao pisanje i pisanje etnografskih tekstova – naučnih monografija, članaka, izveštaja ili rezimea zaokupilo je dosta istraživačke pažnje, ali je teorijsko razmatranje tekstova koji nastaju pre etnografije, ili *sirovog* terenskog materijala, koje nazivam etnografskim prototekstovima, gotovo izostalo. Jedan od prvih pokušaja da se ovo pitanje problematizuje dogodio se na periferiji događaja, tokom skupa Američke antropološke asocijacije 1984. godine u Denveru, na neformalnoj večeri kojoj su prisustvovali Širli Lindenbaum (Shirley Lindenbaum), Džejms Kliford (James Clifford) i Rodžer Sanjek (Roger Sanjek), kada je po prvi put pokrenuta debata o statusu terenskih beležaka (Sanjek 1990, xi). Džejms Kliford je tom prilikom sugerisao da postoji potreba da se ova tema postavi u širi teorijski okvir, što je Rodžer Sanjek već narednog dana konkretizovao predlogom da se na narednoj konferenciji u Vašingtonu organizuje posebna sesija posvećena ovoj temi. U okviru nje bili bi razmatrani odnosi između beležaka i etnografije, pitanja klasifikacije beležaka, njihove dostupnosti i uticaja, kao i odnos istraživača prema beleškama, potom uticaj beležaka na povratak na teren i preispitivanje rezultata, pitanje beležaka i timskog rada, etička pitanja koja proističu iz (bliskog) rada sa ljudima, te dostupnost terenskih zapisa drugim istraživačima i javnosti (Sanjek 1990, xii-xiii).

Inspirisana ovim interesovanjima, iako van glavnog toka, sporim tempom počevši od 1985. godine objavljena je nekolicina zbornika i radova koji su se bavili ovim pitanjima. Kao rezultat sesije održane na Vašingtonskoj konferenciji nastao je zbornik *Fieldnotes: The Makings of Anthropology* (Sanjek 1990), ali se u međuvremenu pojavio i *Tales of the Field: On Writing Ethnography* (Van Maanen 1988), a nešto kasnije i *Writing Ethnographic Fieldnotes* Roberta Emersona (Emerson et al. 1995). Vremenom, paralelno sa preporodom etnografskog pisanja i razvojem reflektivnog pristupa u etnografiji, oslobađali su se i istraživači, pišući ispovedne beleške o sopstvenim terenskim iskustvima, i iz njih proisteklim osećanjima, nedoumicama i pitanjima, mada forum za širu debatu o ovim pitanjima do danas nije ustanovljen jer u akademskoj zajednici ne postoji konsenzus o njihovoj vrednosti za same etnografske studije.⁶

Premda se autorke i autori koji su se bavili problematizovanjem etnografskih prototekstova slažu da nije lako razdvojiti ih i razlikovati, te da nema preciznog uputstva kako bi trebalo da izgledaju, šta bi trebalo da sadrže, kada se pišu i na koji se način koriste, ukrštanjem iskustava i zapažanja koja se u literaturi pojavljuju moguće je skicirati nesavršene tipologije. Jedna od njih mogla bi biti podela na kratke beleške ili crtice (*jotting*), terenske beleške u užem smislu (*field notes*), dnevničke beleške (*diary/logs*) i transkripte,⁷ koju predlaže i Sanja Potkonjak (Potkonjak 2014, 78), sa jasnom svešću o tome da se one mogu preplitati.

Razvrstavajući beleške, kako ih zbirno naziva, a koje smatra „gnomskim, stenografskim rekonstrukcijama događaja, zapažanja i razgovora koji su se odigrali na terenu“ (van Maanen 1988, 234) i koje predstavljaju različite višeslojne nivoe tekstualizacije pokrenute terenskim iskustvima, van Manen zapaža da se mogu pojaviti u tri klasična žanra. To su *realistični terenski izveštaj*, gde je etnografkinja/etnograf samo beležni kanal koji prenosi informacije na čitaoca; *ispovedne priče*, koje uključuju lična istraživačka iskustva i metodološke ispovedi, ali nezavisno od predstavljanja rezultata, pri čemu etnografkinja/etnograf zadržava autoritet tumača; i *impresionističke priče*, koje čine evokativni izveštaj i vid reispolirane i restrukturirane etnografije, koja uvlači čitaoca u priču i ostavlja mu mesto za interpretaciju (van Maanen 1988, 45–101). Slično van Manenu etnografske prototekstove razvrstavaju Šacman i Štraus (Schatzman and Strauss 1973), kao i Brdžiz (Burgess 1981). Tako, prvi, pisana terenska zapažanja razvrstavaju u *posmatračke beleške* (slušanje i gledanje sa malim opservacijama i odgovorima na ključna pitanja: ko, šta, kada, gde, kako?); *teorijske beleške* (promišljanje nad materijalom sa davanjem značenja i izvođenjem zaključaka); *me-*

6 Dok deo naučno-istraživačke zajednice etnografskim prototekstovima pridaje veliki značaj, smatrajući ih suštinom studije, drugi deo ih smatra manje važnim, vrednujući uranjanje u samu kulturu kroz intimno iskustvo bivstvovanja u njoj (tzv. *go with a flow* princip – teći sa događajima i postati zasićen iskustvom) (Emerson et al. 1995, 355), ističući da je preterano posvećivanje pažnje sistematičnom pisanju gubljenje materijala.

7 Za razliku od transkripata, koji na ovom nivou, pre interpretacije i analize ostaju *neuprljani* istraživačkim pogledom, prve tri vrste zapisa smatraju se blisko povezanim sa identitetom istraživača, postajući neki vid „tajnih dokumenata društvenih istraživanja“ (Van Maanen 1988, 233), te će zbog toga transkripti biti izuzeti iz razmatranja u ovom radu.

todološke beleške (neki vid uputstva samom sebi sa introspektivnim osvrtima samog istraživača) (Schatzman and Strauss 1973, 100–101), dok ih Brdžiz deli na *supstantivne, analitičke i metodološke izveštaje* (Burgess 1981), čiji sadržaji odgovaraju onima koje koriste Šacman i Štraus.

Sastavljajući ovu tipologiju etnografskih prototekstova, bez pretenzija da ona bude konačna i jedinstvena, već sa idejom da ukažem na različite oblike u kojima se javljaju i mogućnosti njihovog brikoliranja, na osnovu predstavljenih primera, u nastavku ću, u kratkim crtama, opisati odlike i funkcije glavnih.

Kratke beleške-crtice (Jotting)

Kratke beleške (crtice, posmatračke beleške ili supstantivni izveštaj) (Potkonjak 2014, Schatzman and Strauss 1973, Burgess 1981) su etnografski prototekstovi koji nastaju *in situ*, tokom događaja i interakcija na samom terenu. One se poistovećuju sa mnemotehničkim sredstvom, nudeći inicijalne impresije i ključne događaje koje kasnije razrađujemo u terenskim beleškama. Kratke beleške sadrže opise okoline, zvuke mirise, ukuse i osećaje, potom ključne događaje sa tokom aktivnosti, okolnostima, emocionalnim reakcijama, verbalnim i neverbalnim znakovima i interakcijama (Potkonjak 2014, 78), ali samo u kratkim crtama, odnosno naznakama, te se može reći da su zamišljene kao neki vid podsetnika. Na taj način one postaju inicijalne kapisle pri konstruisanju gustih i bogatih opisa. Njihova šturost opravdana je ukoliko uzmemo u obzir da smo tokom rada na terenu u užem smislu, kada učestvujemo u različitim interakcijama ili smo u neposrednom kontaktu sa sagovornicima u obavezi da budemo prisutni u tom trenutku i saslušamo ih, te nemamo vremena za dublja promišljanja nad onim što vidimo i čujemo, već samo ostavljamo naznake o tome, praveći skelet detaljnijeg pisanja koje će uslediti u terenskim beleškama i istraživačkom dnevniku. Zbog toga se kaže da je pisanje proces (pri)sećanja za koji su potrebni kapaciteti objedinjavanja sposobnosti učestvovanja u događaju i istovremenog mentalnog beleženja, zarad naknadnog revidiranja i reminiscencije doživljenog (Chin 2016, 4).

Terenske beleške (Fieldnotes)

Drugi oblik jesu terenske beleške, etnografski prototekstovi koji se, za razliku od kratkih beležaka, pišu sa relativne distance, odnosno neposredno nakon interakcija, kako se događaji i doživljaji ne bi zagubili u proteklom vremenu (Potkonjak 2014, 78). Takozvana *prorada zbilje* (Potkonjak 2014), koju praktikujemo kroz pisanje terenskih beležaka obuhvata situiranje događaja, mesta i vremena, targetiranje ljudi i evociranje uspomena sa detaljnim opisima. Beleška se kreira tako što se opišu vreme (ne samo sati, već i godišnja doba, vremenske prilike, klima), mesto (kao neki vid mape i mapiranja prostora), demografija terena, socijalne kao i ekonomske okolnosti. Na taj način opisuje se

kontekst u kojem se istraživanje odigralo, te beleške nude građu za guste opise u krajnjem tekstu, stvarajući bogatu kontekstualnu podlogu.

Sumirajući funkcije terenskih beležaka Julija Filipi i Lana Landerales ističu da one navode istraživača da pažljivo posmatra okolinu i interakcije, dopunjavaju nepotpune podatke, dokumentuju fizičko i čulno okruženje, te podstiču razmišljanje i (auto)refleksivnost. One takođe olakšavaju dizajn studije, povećavaju pouzdanost i obezbeđuju kontekstualnu podlogu analize (Phillippi and Landerales 2017, 2).

Terenski dnevnik (Diary/Logs)

Dnevničke beleške ili terenski dnevnik drugi je vid zapisa koji se piše izvan konteksta terena u užem smislu, *za stolom*, izmahnuto od neposrednih okolnosti i događaja o kojima imamo kratke beleške. Opisuje se i kao neki vid svođenja računa na kraju dana, kroz koji se iskazuje istraživačevo promišljanje i doživljaj, što kasnije može dati dodatnu refleksiju. Zapisi u terenskom dnevniku su u velikoj meri slični terenskim beleškama, ali osim što predstavljaju siže radnje sa terena obuhvatajući opise okolnosti, dijaloške situacije, karakterizacije ljudi sa kojima smo bili u kontaktu, u njima je prisutan i lik istraživača koji se postavlja kao sveznajući pripovedač, što često dovodi do toga da je dnevnik duboko intiman dokument (Punch 2012, 90; Chin 2016, 188). On se od akademskog teksta razlikuje po tome što ne prikazuje samo linearni istraživački proces i rezultate, već bi trebalo da uhvati nešto od „prave unutrašnje drame istraživanja sa intuitivnom bazom i kolebljivom vremenskom linijom“ (Newbury 2001). Takođe, on prikazuje pogled najčešće skriven u finalnom tekstu, takozvani pogled istraživača, zbog čega njegova primarna uloga nije komunikacija istraživača sa drugima već podsticanje refleksivnog razmišljanja, kao i ličnih misli, preokupacija i pitanja. Tako dnevnik predstavlja interakciju subjektivnog i objektivnog, ili „lonac za topljenje različitih sastojaka terenskog rada – prethodnog iskustva, zapažanja, čitanja i ideja“ (Newbury 2001) koje istraživač nosi sa sobom i u sebi.

Dnevničke beleške često sadrže i *akademske brige* koje istraživačica/istraživač sebi postavlja, poput toga da li postavljamo prava pitanja, da li sakupljamo prave podatke, propuštamo li nešto očigledno, ali i one lične bitke koje se tiču nedostatka motivacije, usamljenosti, osećaja da možda ne želimo biti tamo gde jesmo, i slično, što smo po prvi put mogli da pročitamo u posthumno objavljenim dnevničkim zapisima Bronislava Malinovskog, daleko najpoznatijem terenskom dnevniku koji je ugledao svetlost dana, pod naslovom *A Diary in the Strict Sense of the Term* (Malinowski 1988 (1967)). Recepcija *Dnevnika* bila je negativna „izazivajući razočarenje, stid i negodovanje“ (Symonolewicz 1982, 93), te se postavljanje pitanja zašto je uopšte objavljen. U duhu vremena i zabrinutosti zbog *gubitka tla pod nogama* koje su donele nove geopolitičke okolnosti, Marvin Haris je preuranjeno zaključio da partnerka preminulog Malinovskog

nije učinila uslugu ni samom Malinovskom, niti antropologiji, prikazavši *srce tame* koje terenski rad sa sobom nosi, a samog Malinovskog kao hipohondra, puritanskog, egoističnog etnografskog snoba i suštinu etnografske nesposobnosti (Harris 1967, 72–74), dok je blaži u oceni, i приметно promišljeniji bio Gerc, stupajući u tihu odbranu Malinovskog i ističući da je terenski rad po prirodi pun moralne tenzije i fiksirane etičke dvosmislenosti (Geertz 1967).

Ipak, sa ove distance, čini se da se kriza dnevnika, prelivena u krizu etnografije pretvorila u njen preporod, te da su sumnje pomogle u *raspakivanju* etnografije, građene na istorijski konstruisanoj razdeljenosti između zapada i ne-zapada, i istraživanja ne-zapadanog drugog od strane zapadnog ja, vrativši je *na mesto* (Abu-Lughod 1991, 467) smeštajući je na početnu poziciju koja u novoj verziji daje glas i uspostavlja dijalog sa *drugima*. Kršeći konvencije, i napuštajući ideal naučne objektivnosti, unošenjem svog prisustva u tekst, kao i refleksivnih anegdota, Malinovski je ovim postupcima otvorio put ka svesnijoj i refleksivnijoj antropologiji u čemu se ponajviše ogleda značaj objavljenog *Dnevnika*.

Uprkos dobrobitima koje je doneo, neosporno je da je *Dnevnik* izazvao veliko iznenađenje. Nasuprot onome što smo mogli da pročitamo i osetimo u *Argonautima zapadnog Pacifika* (Malinovski 1979 (1922)), poput neobično prijateljskog odnosa prema *drugima*, velikog razumevanja i cenjena njihove kulture, te sreće da sa njima radi, ovaj zapis je pokazao da Malinovski nije bio entuzijastičan u radu koji ga je proslavio. Govoreći prethodno da je etnografija ne samo metod, već i etička veza sa svetom koji istražujemo, kroz komunikaciju kao osnovni postulat razumevanja i prihvatanja, otkrivanjem tamne strane svog rada, doveo je ovu vezu u pitanje i uzdrmao je.

Iza scene: etnografija, etnografkinja/etnograf i etika

Etnografija i etnografkinja/etnograf

Iako je od objavljivanja zbornika *Pisanje kulture* (Writing Culture) (Clifford and Marcus 1986), koji je označio važan preokret u razmatranju teorijskih i literarnih aspekata etnografije, prošlo gotovo četiri decenije, a od prvog izdanja *Dnevnika* Malinovskog pola veka, pitanja koja se odnose na status i vrednovanje terenskih beležaka ostala su u senci gotovo do danas. Relativno mali broj istraživača javno propituje pretpostavke terenskog rada, a još ređe se osvrće na etnografske prototekstove. Fragmentarnost i neujednačenost ovih zapisa, zajedno sa iskustvima neuspeha, često se marginalizuju (Muir 2004, 198), dok idealizovana slika istraživača kao neutralnog posmatrača-heroja dodatno otežava otvaranje prostora za deljenje strahova i traženje podrške — naročito u ranim fazama profesionalnog razvoja.

Mada se u neformalnim razgovorima češće otvaraju teme teškoća i izazova s kojima se istraživači susreću na terenu, akademski kontekst, u kojem se vrednuju autoritet, kredibilitet i profesionalna prepoznatljivost, neretko obeshrabruje otvorenu autorefleksiju (Punch 2012, 91).⁸ U teorijskim priručnicima terenski rad često se svodi na idealizovani proces: „ono što pravi etnograf treba da radi jeste da nekuda ode, da se vrati kući sa informacijama o tome kako ljudi tamo žive i da te informacije, u praktičnoj formi, stavi na raspolaganje profesionalnoj zajednici“ (Gerc 2010, 9). Istovremeno, sve ono što ostaje iza završnog teksta — monografije ili naučnog članka — ostaje nevidljivo. Istraživač se u tom modelu tretira kao neutralni posmatrač, kao kanal kroz koji *objektivni podaci* prolaze, pri čemu se *teren* percipira kao fiksna i spoljašnja realnost (Atkinson 1992, 5).

Nasuprot tome, savremeni pristupi teren ne percipiraju kao zatečenu stvarnost, već kao konstrukciju nastalu kroz literarnu i analitičku praksu pisanja, selekcije i interpretacije (Atkinson 1992, 5). Teren se konstituše u tekstu, a sam čin pisanja dovodi se u neposrednu vezu sa identitetom istraživača. Uloga istraživača time postaje konstitutivni deo etnografskog procesa, jer je ono što pišemo uvek prožeto ličnim i profesionalnim pogledom na svet (Mulhall 2003, 9). Granice istraživačkog polja ne odražavaju neutralnu empirijsku realnost, već su oblikovane onim što etnografkinja/etnograf može (ili odluči) da vidi, zabeleži i prenese.

Ukoliko prihvatimo društveno-konstruktivističku perspektivu i koncept pozicioniranja, prema kojem je istraživačko *ja* neraskidivo povezano sa samim procesom proizvodnje znanja — koje je u tom okviru parcijalno, situirano i vremenski uslovljeno (Rose 1997; Laurie et al. 1999) — tada terenski rad postaje prostor između autobiografije i antropologije (Hastrup 2002, 117). Istraživački subjekt više nije isključivo instrument spoznaje, već i njen reflektivni sadržaj. Ova paradigma — razvijana i osporavana tokom poslednje četiri decenije — poziva na dublje razumevanje složenosti terenskog rada, kao i na veću otvorenost prema ličnim i emotivnim aspektima istraživanja koji oblikuju naše naučne uvide.

8 Okidač za razmišljanje o pitanju terenskih beležaka u ovom kontekstu bio je lično-profesionalne prirode. Tokom istraživačkog procesa za potrebe pisanja master rada, a potom i tokom pisanja doktorskog rada, suočavala sam se sa izraženom nesigurnošću i brojnim kolebanjima, koje sam u početku artikulisala isključivo u okviru sopstvenog istraživačkog dnevnika. Ideja za vođenje dnevnika došla je od strane mentorke, prof. dr Ildiko Erdei, a jedan od naših razgovora o toj praksi otvorio je pitanja moguće upotrebe beležaka nastalih tokom višemesečnog rada, kao i šire funkcije tog pisanja. Ohrabrena time, započela sam uobličavanje pojedinih dnevničkih zapisa u tekst, dajući im autorefleksivni ton. U potrazi za načinima da guste opise i reflektivne zabeleške uključim u sam tekst teze, tragala sam za primerima drugih autora i autorki, prethodnika sa sličnim intencijama da ove beleške smisleno inkorporiraju u tekst.

Etnografkinja/etnograf i etika

Govoreći o metodologiji društvenih nauka, Lou skreće pažnju na značaj međupovezanosti svih praksi i subjekata u istraživačkom procesu, što je parafrazirajući i prenoseći na etnografiju iznela Rebeka Kupit, opisujući je kao „višeglavu zver sa mitskim kvalitetima“ (Law 2004, 4 prema Cupitt 2018), odnosno metodološku himeru antropologije sastavljenu od zmije (istraživača koji se insinuiru u živote drugih ljudi), lava (terenskog rada, zastrašujuće prakse kroz koje fizički i mentalno pokušavamo da uđemo u svetove drugih) i koze (zadatka pisanja koje je konzumiranje terenskog iskustva, njegovo žvakanje i varenje u prihvatljive tekstove koje potom objavljujemo i delimo). U ovom slikovitom opisu oglada se kako kompleksnost same antropologije, tako i kompleksnost pozicije antropologa kao istraživača, o kojoj se dosta toga može saznati iz etnografskih prototekstova, zavirivanjem u unutrašnji svet istraživača i samog istraživanja. Ipak, njihovo deljenje sa javnošću pokreće brojna etička i lična preispitivanja, jer u nekim slučajevima mogu direktno kršiti lične i/ili etičke kodekse profesije.

U domaćoj antropološkoj zajednici 2019. godine je pravnim aktom definisan i ozvaničen *Etički kodeks Etnografskog instituta SANU*, koji osigurava da istraživačice i istraživači postupaju u skladu sa visokim standardima profesionalne etike, poštujući načela poštenja, objektivnosti, odgovornosti i međusobnog uvažavanja. Kodeks naglašava značaj transparentnosti u naučnom radu, sprečavanje plagijarizma, zaštitu autorskih prava i odgovorno upravljanje istraživačkim podacima. Takođe, promovise kulturu saradnje, poštovanja različitosti i društvene odgovornosti, čime doprinosi očuvanju kredibiliteta i društvenog poverenja u naučne institucije.⁹ On se oslanja na *Izjavu o etici: Principi profesionalne odgovornosti*, najpoznatiji etički kodeks u antropologiji koji je sastavilo Američko antropološko društvo.¹⁰ Prema ovom kodeksu, antropologija je definisana kao društvena delatnost sa pravima, ali i odgovornošću, pa tako Potkonjak primećuje da *Izjava o etici* pokazuje da antropolozi imaju odgovornost prema čitavom nizu zajednica: zajednici istraživanih, akademskoj zajednici – kolegama i studentima, finansijerima istraživanja, poslodavcu, te na koncu antropolog odgovara i samom sebi (Potkonjak 2014, 54). Tako kodeks, koji služi kao smernica koja nas vodi kroz praksu sadrži sedam osnovnih etičkih principa, a to su: suzdržavanje od činjenja štete, odgovornost i poštenje (u vezi sa ciljem rada), osiguravanje informisanog pristanka i drugih neophodnih dozvola, procenjivanje etičkih obaveza (prema svim uključenim i zainteresovanim stranama), dostupnost rezultata, zaštita i čuvanje građe proizašle iz istraživanja, te održavanje profesionalnog odnosa (temeljenog na poštovanju i etičnosti) u antropološkom radu (Potkonjak 2014, 54).

9 https://etno-institut.co.rs/storage/389/5f33deefc1cef_eticki-kodeks-srpski-SKENIRANO.pdf

10 V. Vučinić-Nešković 2013, 275-277.

Posebno značajni u ovom kontekstu jesu pretposlednji i poslednji princip koji se odnose na zaštitu i čuvanje građe proizašle iz istraživanja, povezane sa integritetom osoba učestvovalih u njemu, kao i čuvanjem podataka o sagovornicima i njihovom zaštitom. Kako se svaki antropološki tekst zasnovan na terenskom istraživanju oslanja na zapise koji su nastali na osnovu interakcija sa populacijom ili grupom sa kojom radimo, odnosno sa stvarnim osobama koje su učestvovala u aktivnostima, ili događajima koji su bili predmet opservacije (sa učestvovanjem), ili koje su za vreme intervju/ankete iznosile svoje mišljenje, stavove, iskustva i sećanja o predmetu istraživanja (Vučinić Nešković 2013, 242), etnografski prototekstovi mogu učiniti izloženim ne samo istraživačicu/istraživača već i sagovornice i sagovornike sa kojima smo radili. Na taj način može biti ugroženo i poverenje između ove dve strane, zbog čega istraživačica/istraživač mora da donese odluku u kojoj će meri svoje sagovornike učiniti anonimnim. Tako se mora voditi računa da istraživanje i objavljivanje rezultata potencijalno ne ugrozi dobrobit pojedinaca ili zajednice sa kojom smo radili, što Vučinić Nešković sumira u stavu da „ne treba činiti ono što ne bismo voleli da nama čine“ (Vučinić Nešković 2013, 276).

Iako bi etnografski prototekstovi trebalo da budu necenzurisani i *iskreni*, ukoliko smo svesni da oni mogu izaći u javnost, ili ih planiramo pišemo za javnost, postoji bojazan da će se njihova autentičnost umanjiti. Ostavljajući po strani *Dnevnik Malinovskog*, u savremenoj antropološkoj praksi postoji više primera upotrebe dnevnika kao značajnog načina etnografskog beleženja, ali mahom u revidiranom, izbrušenom obliku. Jedna od savremenih autorki jeste Elizabet Čin, koja je pišući svoj istraživački dnevnik tokom istraživanja potrošnje smišljeno stvarala zapise za javnost, svesna da će biti objavljeni, te se, kako sama iznosi, trudila da budu uredniji i čistiji u odnosu na one koje bi zadržala samo za sebe (Chin 2012, 188). Pažljivim iščitavanjem zapisa koje autorka beleži tokom čitave decenije, otkrivamo mnogo više od pukih potrošačkih iskustava, želja i emocija u vezi sa potrošnjom Naime, ona ih dosledno uvezuje sa događajima iz svog privatnog života, otvarajući pred čitaocima prostor svog intimnog sveta. Sa etičkog stanovišta, olakšavajuća okolnost u ovom slučaju jeste činjenica da se Činova opredelila za autoetnografski pristup, dokumentujući sopstvena potrošačka iskustva i svakodnevni život. Time je etičku odgovornost prvenstveno nosila prema sebi i profesionalnoj zajednici, dok je obaveza prema drugima bila znatno manja.

Autorka koja je koristila dnevničke beleške, i o njihovoj upotrebi pisala u domaćoj nauci jeste Vesna Vučinić Nešković. Ona primećuje da je još jedna značajna odluka stavljena pred istraživačicu/istraživača u kojoj će meri i na koji način koristiti pisani materijal (Vučinić Nešković 2013, 245), tj. zapise iz etnografskih prototekstova. Kako navodi, originalne zapise iz terenskog dnevnika koristila je kao okvire za predstavljanje dva događaja u monografiji *Božić u Boki Kotorskoj* (Вучинић-Нешковић, 2008) – javne proslave Božića u Grbalju i one u Kotoru, koji su nastali tokom prisustvovanja samim događajima (Vuči-

nić Nešković 2013, 138). Druga prilika u kojoj je tekst zadobio oblik dnevnika bila je pisanje o performansu u okviru BITEF-a (Vučinić Nešković 2012), gde gotovo u obliku autoetnografije, u formi članka, predstavila aktere, mesta i vreme bez cenzure, konstruišući realistične slike i tok događaja, i stvarajući utisak da je zaista *bila tamo*. Takođe, kao *dopunski materijal*, u članak su uvršteni i tekstovi i-mejlava koje je razmenjivala tokom ovog istraživanja, ali i fotografije, koje predstavljaju aktere. Time je u centar pažnje stavila one terenske materijale koji obično ostaju nevidljivi, ili promenjenog sadržaja i identiteta.

Za razliku od prethodne dve autorke, Samanta Panč je, govoreći o svojim iskustvima sa terenskim zapisima i terenskim nevoljama, bila skeptičnija po pitanju njihovog izvornog predavljanja i objavljivanja. Ona terenski dnevnik smatra ličnim i sirovim dokumentom što istraživačici/istraživaču pomaže da se nosi sa istraživanjem koje je intenzivno i usamljeničko iskustvo, te da kroz pisanje racionalizuje strahove, oslobodi se emocija (Punch 2012, 90), ali i terenskih frustracija sa kojima bi se trebalo tiho nositi. Tako se čini da odgovor na pitanja da li etnografski prototekstovi treba da budu dostupni javnosti, i ako da, u kojoj meri, na koji način i pod kojim uslovima, ostaju bez odgovora. Način na koji ćemo kreirati terensku dokumentaciju, bilo da je u pitanju tekstovni, audio ili vizuelni materijal, voditi je, a kasnije i koristiti i čuvati prepušten je istraživačevim individualnim preferencijama i afinitetima, ali bi trebalo da bude oblikovan pisanim ili nepisanim profesionalnim kodeksom. Sa druge strane, neosporno je da bi ovako podeljena lična iskustva bila značajan resurs profesije, za sve one koji se nalaze na početničkim stazama terenskog rada, pomažući im da sagledaju svoje sposobnosti, mogućnosti ali i slabosti, kreirajući uz pomoć njih sopstvene strategije za snalaženje na terenu (Linkogle 2000).

U ovom spletu komplikovanih odnosa i odluka dodatnu zamršenost unose savremene mogućnosti proistekle iz upotrebe društvenih medija kao alata u istraživačkom procesu, čineći granicu između javnog i privatnog ponekad toliko fluidnom da je gotovo brišu, stvarajući tako nove etičke izazove, o čemu će nešto više reći biti u nastavku.

Umesto zaključka: novi mediji, novi (etički) izazovi

Šta je blog(ovanje)?

Opservacija da je suživot ljudi i tehnologije, i njihovo sve češće preplitanje donelo brojne promene ljudskoj svakodnevici i njenom funkcionisanju, kao i da je ovaj sveprisutni talas tehnorevolucije pospešio promene i inovacije u istraživačkim praksama već se može smatrati truizmom. Ipak, iako se upotrebe ovih novijih tehnologija u samom istraživačkom procesu sve više praktikuju, čini se da se o njima i praksama sa njima u vezi nije dovoljno debatovalo i pisalo. Jednom od savremenih antropoloških praksi u ovom kontekstu možemo

smatrati pisanje bloga koje se u poslednjoj deceniji sve više integriše u istraživačke projekte, bilo da je u pitanju deljenje sadržaja na tradicionalnom blogu, ili u skorije vreme popularnija, slična praksa upotrebe socijalnih medija u te svrhe. One su naročito evidentne među mlađim generacijama istraživačica i istraživača jer omogućava zaobilaznje struktura moći koje u postoje u procesu akademskog pisanja i objavljivanja.

Pisanje bloga predstavlja deo šireg seta aktivnosti povezanih i nastalih razvojem interneta druge generacije (Web 2.0), takozvanim društvenijim internetom čijom pojavom centralna figura postaje korisnik (*user*). On/a zahvaljujući digitalnim alatima ima mogućnost da na mreži stvara različite sadržaje, a ne da ih samo pasivno prima i koristi, kakav je slučaj bio sa tradicionalnim medijima i internetom na svojim počecima (O’Railly 2009). U spektru različitih društvenih medija nastalih kao osnove koje omogućavaju različite korisničke aktivnosti, blog se pojavljuje među prvima, strukturisan kao platforma za objavljivanje multimedijalnog sadržaja – fotografija, audio i video materijala, a ne samo teksta. U nekim verzijama, *blog* se naziva *weblog*, asociirajući na lični dnevnik, tj. unošenje različitih događaja i refleksija oblikovanih u tekst, hronološkim redom. Tako Brans blogove deli na one koji imaju ulogu medija, sa ciljem da ih zamene, lične blogove koji imaju ulogu dnevnika, i one korporativne koji se uglavnom bave reklamiranjem (Bruns 2007, 3).

U sferi društvenih nauka, u upotrebi bloga vodeću ulogu imaju sociologija i antropologija koja je ovu formu adaptirala u skladu s disciplinom i etnografskom tradicijom pisanja (Wakeford and Cohen 2008, 308). Iako antropološke blogove prema Bransu možemo ubrojati u lične, jer izražavaju lične hronike i osvrte, oni imaju potencijal da promene način na koji se podaci čuvaju i analiziraju, način na koji se piše, te uopšte način na koji se istraživanje sprovodi, postajući ne samo praktično, već i analitički veoma atraktivne forme.

Pisanje bloga, teren i etika

Želeći da misaonim eksperimentom dočara kako izgleda savremena antropološka praksa istraživanja i pisanja, povezana sa upotrebom digitalnih alata nastalih razvojem i usponom novih informaciono komunikacionih tehnologija, autorka teksta *Da je Malinovski bio bloger* (If Malinowski Had Been Blogger) hipotetički stavlja Bronislava Malinovskog u ovu ulogu (Rosenbaum 2009), dovodeći je u vezu sa njegovom aktivnošću pisanja *Dnevnika*. Premda na prvi pogled ovo poređenje može zvučati trivijalno, razmatrajući osnovna načela pisanja bloga i etnografskog beleženja, možemo povući paralele između ove dve prakse jer obe prenose opservacije, narrative i lična iskustva (Wakeford and Cohen 2008, 313). Tako se pisanje bloga, kao i pisanje terenskog dnevnika ogleda u ritmičnom i vremenski određenom unošenju tekstova iz dana u dan, čime pisanje postaje deo dnevne rutine umesto zastrašujuće aktivnosti koju ostavljamo za kraj *projekta* (Wakeford and Cohen 2008, 313).

Za razliku od klasičnog vida pisanja etnografskih prototekstova, i ostavljanja da *odleže*, pre nego što im se vratimo i promislimo ih sa distance nakon nekog vremena, pisanje bloga ih čini živim, angažovanim i aktuelnim (Olive 2012, 81). Zahvaljujući mogućnosti ostavljanja komentara na blogu ili drugim oblicima društvenih medija, oni otvaraju prostor za komunikaciju – dijalog i razmenu sa širim kolektivnom, te kroz ovu kolaboraciju sa čitaocima/učesnicima istraživačica/istraživač stvara jasniju sliku konteksta u kojem radi. Urnajući na taj način u zajednicu, i približavajući je, blog pomaže istraživačici/istraživaču da se ukotvi u *svoj* teren i uspostavi bolji odnos sa sagovornicima i zajednicom, postajući neki vid *strategije lokalizacije* (Fardon 1990). Tako bi, u prethodno pomenutom slučaju Malinovskog, neko možda uočio njegovu usamljenost ili mu ponudio savet u vezi sa upotrebom medikamenata i nošenjem sa fizičkim bolom (Rosenbaum 2009, 20). Ipak, ostaje pitanje da li bi Malinovski pisao na isti način da je bio svestan da se obraća široj javnosti, poput savremenih autora koji pišu blogove.

Premda ovakav način vođenja terenskih zapisa može imati pozitivan ishod, o koncu, mišljenja da li treba na ovaj način iznositi podatke, te da li time kompromitujemo istraživanje, učesnike i sebe, polarizovana su baš kao kada su u pitanju i klasično prikupljeni etnografski prototekstovi. Sa jedne strane, praksa pisanja bloga odgovara ideji o otvorenom pristupu znanju, te olakšava odgovor na pitanje kome ono pripada, čineći ga dostupnim svima, i izvlačeći ga iz „skupih i teško dostupnih knjiga“ (Rosenbaum 2009, 21), dok sa druge strane, označeni kao *javne terenske beleške* (engl. fieldnotes-in-public) (Wakeford and Cohen 2008, 313), sadržaji bloga mogu prekršiti neka od osnovnih načela etičkog kodeksa, poput zaštite i čuvanja građe i rezultata. Time bi položaj zajednice sa kojom radimo potencijalno bio ugrožen, dovodeći u pitanje (profesionalni) odnos istraživača prema njoj, te je značajno da, ukoliko se na ovakvu metodologiju oslonimo, dobijemo informisan pristanak svih aktera u istraživanju kako ničija prava i integritet ne bi bili ugroženi. Tako je ono što uprkos sličnostima razlikuje blog od klasičnih etnografskih prototekstova pitanje privatnosti, jer je blog suštinski javan, te je od krucijalnog značaja pažljivo razmotriti prirodu njegove upotrebe i rizike koji iz ovog poduhvata proizilaze, naročito ukoliko ga koristimo kao mesto za *skladištenje* etnografski prototekstova, ili konkretnije, vođenje istraživačkog dnevnika, ogoljavajući istraživački proces, i izlažući sebe, ali i učesnike istraživanja javnosti. U tom kontekstu, etnografsko pisanje, naročito kada poprima autoetnografske ili forme bloga, poziva na stalnu samorefleksiju, preispitivanje odnosa moći i razumevanje načina na koji tekstovi proizvode značenja – ne samo o drugima, već i o sebi samima.

Literatura:

- Abu-Lughod, Lila. 1991. Writing Against Culture. In *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Richard Gabriel Fox (ed.), 466–479. School of American Research Press.
- Atkinson, Paul (ed.). 1992. Introduction. In *Understanding Ethnographic Texts*, Paul Atkinson, 1–8. London: Sage.
- Burgess, R.G. 1981. Keeping a research diary. *Cambridge Journal of Education* 11(1): 75–83.
- Chin, Elizabeth. 2016. *My Life with Things*. Consumer Diaries. London: Duke University Press.
- Clifford, James and George Marcus (eds.). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Los Angeles: University of California Press.
- Comaroff, John. 2010. “The End of Anthropology, Again: On the Future of an In/Discipline”. *American Anthropologist* 112 (4): 524–538.
- Cupitt, Rebekah. 2018. “We Have Never Been Digital Anthropologists.” anthro{dendum}, February 3, 2018. <https://anthrodendum.org/2018/02/03/we-have-never-been-digital-anthropologists/>
- Emerson, Robert. 1995. *Writing Ethnographic Fieldnotes*. Chicago: Chicago University Press.
- Fabijeti, Ugo. Roberto Maligeti i Vinčenco Matera. 2002. *Uvod u antropologiju – Od lokalnog do globalnog*. Beograd: Clio.
- Fardon, Richard, ed. 1990. *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Edinburgh: Scottish Academic Press.
- Gerc, Kliford. 2010. *Antropolog kao pisac*. Beograd: XX vek.
- Geertz, Clifford. 1967. *Under the Mosquito Net*. New York Review of Books.
- Harris, Marvin. 1967. *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*. New York.
- Hastrup, Kirsten. 1992. Writing Ethnography. In J.Okely & H.Callaway (eds.) *Anthropology and Autobiography*, 116–133. London: Routledge,
- Ingold, Tim. 2014. That’s enough about ethnography! *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 383–395.
- Kozinets, Robert. 2002. The Field Behind the Screen: Using Netnography for Marketing Research in Online Communities. *Journal of Marketing Research Vol. XXXIX*: 61–72.
- Laurie, N., Dwyer, C., Holloway, S., Smith, F., 1999. *The Geographies of New Femininities*. Pearson, Harlow.
- Law, John. 2004. *After Method: Mess in Social Science Research*. London: Routledge
- Malinowski, Bronislaw. 1979 (1922). *Argonauti zapadnog Pacifika*. Beograd: BIGZ.
- Malinowski, Bronislaw. 1988 (1967). *A Diary in the Strict Sense of Term*. London: The Athlone Press.
- Muir, Stewart. 2004. Not Quite at Home Field Envy and New Age Ethnographic Disease. In *Anthropologist in The Field. Cases in Participation Observation*, eds. Lynnne Hume and Jane Mulock, 201-215. New York: Columbia University Press.
- Mullhall, Anna. 2003. In the field: notes on observation in qualitative research. *Journal of Advanced Nursing* 41(3): 306–313.

- Newbury, Darren. 2001. Diaries and Fieldnotes in the Research Process. *Research Issues in Art, Design and Media 1*.
- Okely, Judith. 2020. *Anthropological Practice. Fieldwork and the Ethnographic Method. 1st ed.* London: Taylor and Francis.
- Olive, Rebecca. 2012. 'Making friends with the neighbours': Blogging as a research method. *International Journal of Cultural Studies* 16(1): 71–84
- O'Railly, Tim. 2009. *What is web 2.0? Design patterns and business models for the next generation of software*, O'Reilly Media. Dostupno na: <http://oreilly.com/web2/archive/what-is-web-20.html>
- Phillippi, Julia and Lauderale, Jana. 2017. A Guide to Field Notes for Qualitative Research: Context and Conversation. *Qualitative Health Research*: 1–8.
- Potkonjak, Sanja. 2014. *Teren za etnologe početnike*. Zagreb: FF Press.
- Punch, Samantha. 2012. Hidden struggles of fieldwork: Exploring the role and use of field diaries. *Emotion, Space and Society* 5 86–93.
- Rabinow, Paul, George Marcus, James Faubion & Tobias Rees 2008. *Designes for an Anthropology of The Contemporary*. London: Duke University Press.
- Radiojević, Sonja. 2020. (De)kolonizacija digitalnog okruženja: internet i novi(ji) mediji kao mesta savremenih antropoloških istraživanja i kako im etnografski prići. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 68 (2): 419–438.
- Rapport, Nigel. 1990. Writing fieldnotes. The Conventionalities of Notetaking and Taking Note in the Field. *Anthropology Today* 7 (1): 10–13.
- Rose, Gillian. 1997. Situating Knowledges: Positionality, Reflexivities and Other Tactics. *Progress in Human Geography* 21(3): 305–320.
- Rosenblum, Leah Frances. 2009. If Malinowski Had Been a Blogger. *LIBERAS. Liberal Ideas #14*.
- Sanjek, Roger (ed.). 1990. *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*. London: Cornell University Press.
- Schatzman, L. and Strauss, A. 1973. *Field Research: Strategies for a Natural Sociology*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Symons-Symonowicz, Konstantin. 1982. The Ethnographer and His Savages: An Intellectual History of Malinowski's Diary. *The Polish Review*, Vol. 27, No. 1/2: 92–98
- Van Mannen, John. 1988. *Tales of the Field: On Writing Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.
- Vučinić Nešković, Vesna. 2012. BITEF Behind Mu Apartment Building: How An Anthropological Field Site (literally) Came into My Backyard. *Antropologija* 12 (3): 11–40.
- Vučinić Nešković, Vesna. 2013. *Metodologija terenskog istraživanja u antropologiji. Od normativnog do iskustvenog*. Beograd: Srpski geneaološki centar.
- Wakeford, Nina and Cohen, Kris. 2008. Fieldnotes in Public: Using Blogs for Research. In *The SAGE Handbook of Online Research Methods*, Nigel G Fielding, Raymond M Lee, Grant Blank (eds), 307–326. London: Sage.

Sonja Radivojević

The (Po)ethics of Ethnographic Writing: Ethnographic Prototexts Between Privacy and Transparency in Anthropological Theory and Practice

Abstract: Exploring the complex relationship between the (recording) immediate field experience, its subsequent textual shaping, and the ethical challenges arising from this process, this paper focuses on analyzing the role and imperfect classification of so-called ethnographic prototexts—notes, diaries, and other preliminary records produced during fieldwork—with the aim of showing that they are not merely auxiliary tools in the production of knowledge. Drawing on the impact of the publication of *The Diary* of Bronisław Malinowski, the most well-known ethnographic prototext, as well as the postmodernist insights crystallized during the 1980s—which profoundly influenced epistemological and ethical shifts within the discipline—ethnographic writing is examined here not as a technical conclusion to the research process, but as its fundamental component and as an element in the articulation of meaning and the establishment of relationships between the researcher, the population we work with, and the reading audience. In the final part, special attention is given to contemporary media forms, such as blog, which contribute to the further redefinition of the boundaries between the private and the public, opening new spaces for ethnographic (self-)representation in the digital environment.

Keywords: ethnographic writing, field notes, ethics, reflexivity, epistemology

Primljeno: 14. 06. 2025.

Odobreno: 28. 08. 2025.

Dr Vesna Perić¹

*Fakultet za diplomatiju i bezbednost,
Departman za produkciju dramskih
i audiovizuelnih umetnosti i medija*

Dr Maja Vasiljević²

*Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet,
Odeljenje za istoriju*

BIOPOLITIKA I GOLI ŽIVOTI: KONTROLA REPRODUKCIJE I ŽENSKO TELO U SAVREMENIM FILMSKIM NARATIVIMA

Apstrakt: Ovaj rad se bavi analizom biopolitičke kontrole ženskog tela i reproduktivnih funkcija kroz prizmu teorijskih koncepata Mišela Fukoa i Đorđa Agambena. Posebna pažnja posvećena je analizi četiri odabrana audiovizuelna narativa koji, iako fiktivni, u sebi nose snažno utemeljenje u društveno-političkoj stvarnosti i biopolitičkim režimima vlasti: televizijska serija *The Handmaid's Tale* (*Sluškinjina priča*, četiri sezone 2017–2022, kreatora Brusa Milera/Bruce Miller), film *Children of Men* (*Deca ljudi*, rež. Alfonso Cuarón, 2006), *La historia oficial* (*Zvanična verzija*, rež. Luis Puenzo, 1985) i *Madres paralelas* (*Paralelne majke*, rež. Pedro Almodóvar, 2021). Kroz detaljnu naratološku i diskurzivnu analizu, rad istražuje načine na koje se žene i njihova reproduktivna moć predstavljaju kao prostor biopolitičkog nadzora, kontrole i otpora. U fokusu su različiti modaliteti institucionalnog i sistemskog nasilja, uključujući prisilne trudnoće, zabranu pristupa abortusu, gubitak roditeljskog staranja i ideološko preoblikovanje majčinske uloge. Izabrani filmovi i serija se analiziraju ne samo kao estetski i kulturni artefakti, već i kao aktivni sudionici u stvaranju društvenih narativa o telu, moći i pravu na izbor. Korišćenjem interdisciplinarnog pristupa, rad ukazuje na sposobnost savremenog filma da deluje kao medij društvene kritike i refleksije, dok istovremeno otvara prostor za feminističku teorijsku artikulaciju otpora.

Ključne reči: film, biopolitika, *goli život*, *biomoć*, Mišel Fuko, Đorđo Agamben, reprodukcija, žensko telo.

1 <https://orcid.org/0009-0001-2263-0666>

2 <https://orcid.org/0000-0002-5478-8871>

Mišel Fuko (Michel Foucault) uvodeći pojam *biomoći* krajem sedamdesetih godina prošlog veka, u seriji predavanja na *Kolež d'Frans*, navodi da je to „skup mehanizama kroz koje osnovne biološke odlike ljudske vrste postaju objekat političke strategije, opšte strategije moći“ (Foucault 2009, 1). Fuko opisuje sve veći upliv moderne države u proces regulisanja života, putem institucija, normi i tehnika koje upravljaju rađanjem, seksualnošću, zdravljem i konačno smrću (Foucault 1990, 142). *Biomoć* dakle predstavlja opseg svih metoda koje država primenjuje nad svojim podanicima kontrolišući i upravljajući njihovim životima, a sve te procese uokviruje i pravno reguliše biopolitika. U *Istoriji seksualnosti 1*, Fuko zaključuje da se moderna moć više ne ispoljava strogo kroz pretnju smrću već sve više kroz upravljanje životom: „Moć se više ne odnosi samo na legalne subjekte nad kojima je smrt bila ultimativna vladavina, već na živa bića, i kontrola koja bi bila moguća nad njima morala bi se primeniti i na nivo života kao takvog“ (Foucault 1990, 142). Ova konceptualna promena koju on naziva *biomoć*, označava ključni razvoj u mehanizmima kontrole moderne države, gde institucije, norme i diskursi regulišu tela, reprodukciju i populacije.

Dorđo Agamben (Giorgio Agamben) u svom delu *Homo Sacer* na tragu Fukoa dve decenije kasnije, ispituje kako suverena moć odlučuje koji će životi biti deo političkog poretka, a koji će biti iz njega isključeni, uvodeći koncept *golog života* (lat. *vita nuda*) (Agamben 1998). On predstavlja egzistenciju, bitisanje koje je biološki živo, ali ne i politički, i to su životi koji su politički ignorisani, ili su zatočeni ili jednostavno uništeni bez traga, a bez bilo kakvih reperkusija. To su stanja u kome su individue biološki žive, ali su isključene tako da ih politički život i politička prava ne prepoznaju (Agamben 1998, 6–7). U krajnjoj instanci a koja nam je od važnosti za ovaj rad, ovi koncepti – *biomoć* i *goli život* – pokazuju kako savremena moć deluje ne samo putem nasilja, već i upravljanja samim životom a posebno sposobnošću žena da rađaju novi život. Fukoov i Agambenov okvir donose nam polaznu optiku za razmatranje načina na koja ženska reproduktivna tela kojima se u ovom radu bavimo, državni aparati i ideološki sistemi targetiraju kao mesta kontrole, isključivanja i ponekad i otpora.

U ovom radu polazimo od Fukoovih i Agambenovih teorija kako bismo analizirali biopolitičku kontrolu ženskog tela i reprodukcije na primeru četiri filmska ostvarenja,³ koja sopstvenim sredstvima istražuju politizaciju ženske reprodukcije u različitim istorijskim i geopolitičkim kontekstima: *Sluškinjina priča/The Handmaid's Tale* (TV serija iz četiri sezone 2017–2022, čiji je kreator Brus Miler/Bruce Miller), *Deca ljudi/Children of Men* (film u režiji Alfonsa Kuarona/Cuarón, 2006), *Zvanična verzija/La historia oficial* (igrani film u režiji Luisa Puenca/Puenzo, 1985) i *Paralelne majke/Madres Paralelas* (film u režiji Pedra Almodovara/Almodóvar, 2021).

3 Iako su u radu zastupljene studije slučaja tri filma i jedne kablovske TV serije (u pitanju je Hulu striming platforma), s obzirom na to da svi pripadaju području kinematografije u celini, ovde ćemo ih sve podrazumevati kao suštinski filmske tekstove.

Ova četiri narativa koje će obuhvatiti studija slučaja, jesu filmska fikcija, ali imaju svoje utemeljenje kako u istorijskim, tako i u modernim biopolitičkim realnostima. Fenomeni *biomoći* i *golog života* prisutni su u savremenim društvima koja kontrolišu, disciplinuju i definišu život kroz politike reprodukcije, imigracije i sećanja. Svaki od ovih filmskih tekstova odražava stvarne prakse u kojima tela migranata, žena, političkih disidenata podležu oblicima kontrole. Recimo, kontrola reprodukcije postala je striktna u Čaušeskuovoj (Nicolae Ceaușescu) Rumuniji dekretom koji je važio od kraja šezdesetih do pada režima 1989. a kojim su se zabranjivali abortus i kontracepcija, zbog čega su žene morale da odlaze na obavezne mesečne ginekološke preglede (videti detaljnije u Kligman 1998). Dalje, u SAD su sedamdesetih praktikovane prinudne sterilizacije marginalizovanih žena – siromašnih, invalidnih, zatim Afroamerikanki i Indijanki kao dela državnog projekta eugenike (videti detaljnije u Stern 2005). Zatim, u Velikoj Britaniji je 2012. donet niz administrativnih mera (*Home Office hostile environment policy*) kako bi se smanjio broj imigranata. Zapravo, otežavao se boravak imigrantima bez dozvole s ciljem da oni sami požele da odu. Kada se fokusiramo na film *Deca ljudi*, iako je nastao pre sprovođenja pomenuatih anti-imigracionih mera kontrole rađanja, primećujemo kako su one uveliko anticipirane a naročito su pojačane nakon „Arapskog proleća“ i izbegličke krize 2015. Film *Zvanična verzija* inspirisan je sudbinama otetih i nestalih političkih zatvorenica čije su bebe nasilno oduzimate tokom argentinske vojne hunte (1976–1983), a film *Paralelne majke* motivisan je iskustvima žrtava Frankovog režima (Francisco Franco) u Španskom građanskom ratu koje kao sablasti još uvek opsedaju život savremene Španije. Ovi filmski tekstovi predstavljaju odgovor umetničkim sredstvima na realna stanja u kojima se životi reduciraju i umajuju. Životima se upravlja i nestaju kroz zakonodavstvo koje se tiče reprodukcije, imigracione politike ili pak brisanja istorijskih činjenica.

Prva sezona⁴ serije *Sluškinjina priča*, TV adaptacija romana kanadske autorke Margaret Atwood (Margareth Atwood), predstavlja distopijsku viziju u uznemirujućem fiktivnom svetu/društvu, Galadu, u kome autokratski režim svodi žene sposobne za reprodukciju na mašine za rađanje koje kontroliše država, ukidajući im identitet i svaku autonomiju. U distopijskom narativu *Deca ljudi* opisuje se budućnost (2027. godina) u kojoj neplodnost na globalnom nivou predstavlja izazov za vlast i upravljanje kataklizmičnim svetom, sve do otkrića da je trudna jedna žena, ilegalna izbeglica, čime njeno trudno majčinsko telo postaje redak, ali visoko politizovan resurs. U *Zvaničnoj verziji*, filmu zasnovanom na istinitim događajima i čija je radnja smeštena u vreme tranzicije u demokratiju nakon vladavine argentinske vojne hunte, ispituje se nasleđe tzv. Prljavog rata, u toku koga su bebe sistematično oduzimate od majki nestalih u progonima (*desaparecidos*). Ta trauma se otkriva kroz optiku jedne privilegova-

4 Ostale sezone nisu nastale na osnovu romana koji ima prilično otvoren kraj, već na osnovu spekulacije u kom pravcu bi se priča dalje mogla razvijati. U toku pisanja ovog rada, emituje se poslednja, šesta sezona.

ne žene koja saznaje da je njena usvojena kći zapravo oteta od biološke majke što predstavlja primer aproprijacije reproduktivnog rada i eksplicira način na koji režim proširuje svoje nasilje i u domen majčinstva. Film *Paralelne majke* je priča iz savremene Španije u kojoj se lično iskustvo majčinstva prepliće sa političkim obnavljanjem potisnutog istorijskog sećanja i traume kroz otkrivanje masovnih grobnica žrtava Frankovog režima čiji su životi bili izbrisani, a sada zaslužuju priznanje i mogućnost oplakivanja i žaljenja.

Iako tematski (i žanrovski) divergentni, izabrani filmski narativi pokazuju kako žensko reproduktivno telo postaje ključna teritorija biopolitičke borbe – aproprijacija tog tela od strane države, politizacija od strane institucija i ispituje se kroz sećanje i kroz otpor. U ovom radu, istražujemo kako dati narativi opisuju žene i kao žrtve, ali i one koje su izazov za biopolitičke režime – od toga da su svedene na agambenovski *goli život* do toga da su sposobne da povrate moć kroz majčinstvo, žaljenje i sećanje. Istovremeno, ovi filmski tekstovi sugerišu da iskustvo majčinstva može da posluži kao način za delovanje i rekonstituisanje subjektiviteta. Samim tim, ovaj rad nastoji da pokaže da kroz njihov angažman kroz teme biopolitike, ovi filmski narativi osvetljavaju kompleksna preplitanja roda, moći i života kao takvog u savremenim i istorijskim konstruktima.

Dakle, rad čine četiri studije slučaja. Prva razmatra *Sluškinjinu priču* kao paradigmatiku reprezentaciju biopolitičke vladavine i Agambenovog „izvanrednog stanja“. „Izvanredno stanje“ odnosi se na situacije u kojima suveren preuzima moć da suspenduje zakon simulirajući krizu u trenucima rata, terorizma itd, ali tako da nastavlja da se ponaša kao da zakoni i dalje postoje (videti u Agamben 2005, 1–4)

Druga istražuje film *Deca ljudi* kao kontemplaciju o preseku neplodnosti, suverenosti i nade. Treća analizira film *Zvanična verzija* u kontekstu državnog terora, reproduktivne dislokacije, odnosno izmeštanja novorođenčadi i istorijskog učutkivanja „istine“ žena. Četvrta kroz film *Paralelne majke* razmatra kako reprodukcija postaje sredstvo za konfrontaciju sa procesima istorijskog brisanja istine i ponovnog uspostavljanja političkog subjektiviteta.

I Reproductivni režimi, biopolitička disciplina i mogućnosti otpora u TV seriji *Sluškinjina priča*

U televizijskoj adaptaciji romana kanadske autorke Margaret Atvud iz 1985. godine, fiktivna Republika Galad predstavlja distopijsko društvo u kome država primenjuje sistem totalne biopolitičke kontrole nad svojim građanima najeksplicitnije putem regulacije reprodukcije. Usred ekološke krize i sveprisutne neplodnosti i pada nataliteta, reproduktivno sposobne žene koje se nazivaju „sluškinje“ prisiljene su na seksualno robovanje i rađanje dece privilegovanim porodicama. Logika režima Galada u *Sluškinjinoj priči* je eksplicitno ili čak radikalno biopolitička: ona formatira reprodukciju kao nacionalnu nužnost i reorganizuje čita-

vu socijalnu i pravnu strukturu kako bi se optimizovao natalitet i produkcija/reprodukcija života. Kao takav, svet-društvo Galada je primer za ono što Fuko opisuje kao moderni režim sile koja „primenjuje pozitivan uticaj na život, nastojeći da upravlja, optimizuje i umnožava ga, podvrgavajući ga preciznoj kontroli i sveobuhvatnim pravilima“ (Foucault 1990, 137). Nadasve, biopolitička logika režima Galada se očitava posebno kroz insistiranje na navodnoj preventivnoj perspektivi kontrole rađanja što je ključna osobenost fukoovske biopolitike koja omogućava „uspeh“ uvođenja biopolitičkih praksi u moderna društva.

Naime, nijednoj ženi Galada nije dozvoljeno da ima slobodne seksualne odnose, a naročito ne da rađa decu bez zvanične intervencije države. Prokreacija je strogo kontrolisana. Pritom, žene nikada nisu same, čak retko i same sa sobom, budući da se po ulici kreću po dve „sluškinje“, uvek ih neko nadzire i kažnjava ukoliko naprave bilo kakav prestup. Fukoovski posmatrano, transparentni su mehanizmi discipline i regulacije sveta/društva Galada. Žene koje su sposobne za reprodukciju, Sluškinje, dodeljuju se domaćinstvima Zapovednika, gde se podvrgavaju ritualizovanim „ceremonijama“ koje dobijaju to sofisticirano ime a koje bi se u „normalnim“ ili dotadašnjim društveno-rodnom praksama definisale kao silovanja. Ceremonije se, pritom, odvijaju u licemernom kontekstu odobravanja od strane supruge Zapovednika – odnosno u njihovom fizičkom prisustvu u međuprostoru koitusa, kao svojevrsno voajersko saučesništvo u činu oplodnje. Time se naglašava da supruge već tokom ceremonije simbolično postaju formalne majke budućeg deteta, dok se biološkoj majci oduzimaju sva prava. Sluškinjama se oduzimaju imena, obučene su u strogo kodirane uniforme – crvene pelerine i bele kapice. Crvena sugerise plodnost, a bela čednost (donošenje novorođenčadi na svet), dok je sam oblik kapice varijacija/asocijacija na modu 19. veka što uz pognutu glavu u prisustvu ne-Sluškinja sugerise konzervativnost. Takođe, asocijacija na religiozno prekrivanje čitavog tela Sluškinja u odnosu na supruge-majke koje su decentno, ali ženstveno obučene, evocira i veze sa autoritarnim režimima klerikalnih društava i rodne i statusne nejednakosti/privilegije.

Ova institucionalizovana kontrola reprodukcije nije samo prinudna, već je upisana u ritual, zakon i ideologiju, koji su obeležja disciplinujućih mehanizama koje Fuko identifikuje u modernim vladavinama. Moć države deluje ne samo kroz fizičko nasilje, već i kroz aparat/mehanizme nadzora. Kroz takav regulisani sistem prolazi i protagonistkinja Fredovica (engl. *Offred*) čije je pravo ime Džun (u tumačenju Elizabet Mos/Elisabeth Moss), koja je nakon prevaspitavanja u posebnom logoru za Sluškinje dovedena u privilegovanu porodicu Freda Voterforda/Waterford (koga tumači Džozef Fajns/Joseph Fiennes). U dnevniku koji tajno ispisuje, Fredovica navodi: „Mi služimo za razmnožavanje, mi nismo konkubine, gejša, kurtizane... mi smo dvonožne materice, to je sve: svete posude, pokretne vaze“ (Atwood 1985, 136). Njeno ime izvedeno je iz Zapovednikovog imena, Fred, i direktno definiše njenu potpunu pripadnost gospodarstvu. Takav model primenjen je na sve ostale Sluškinje i deo je radikalno patrijarhalnog i posedničkog sveta Galada.

Takvu društvenu poziciju Sluškinja dalje objašnjava Agambenov koncept *golog života*. Svedene na biološki servis, a istovremeno i isključene iz političkog subjektiviteta, one nastanjuju prostor u kome se zakon ne razlikuje od nasilja – to je tzv. *izvanredno stanje* u kome je suspendovan redovni pravni poredak (Agamben 1998, 28–29). Egzistenciju Sluškinja politički sistem ne prepoznaje; one nisu ni građanke ni robinje u tradicionalnom smislu, već zauzimaju liminalni prostor budući da su žive, reproduktivno sposobne i na raspolaganju su. Sudbinom Sluškinja upravlja država, ali njihovi životi, kao individua, predati su u ruke moći. Pretnja da mogu biti poslate u Kolonije, zatrovane pustare izгона „ne-žena“, stalni je podsetnik da režim ima suvereni kapacitet da odlučuje ko treba da živi, a ko da umre.

Režim države Galad je primer Fukoove „biopolitike populacije“ u kojoj plodnost, kvalitet genetskog materijala i nacionalna reprodukcija postaju glavno pitanje upravljanja (Foucault 1990, 139). Galadske žene postaju kvazi hrišćanski religiozno indoktrinirane tako da rađanje dece prihvataju kao svetu dužnost čime se učvršćuje reproduktivni nacionalizam – budućnost države počiva u matericama odabranih, a plodnost postaje nacionalni resurs. Činjenica da su samo određene žene, određenih godina, zdravlja i rase, regrutovane da budu Sluškinje otkriva i selektivnu inkluziju biopolitičke vladavine. One koje su procenjene kao jalove, nečiste ili amoralne isključene su iz sistema reprodukcije što otkriva nekropolitički pozadinu politike režima koji deklarativno podstiče natalitet. Naposljetku se postavlja pitanje mogućnosti otpora u takvom sistemu. Tajni činovi otpora i neposlušnosti protagonistkinje Ofred i priključivanje subverzivnom pokretu *Majski dan* pokazuje da čak i pod ekstremnom biopolitičkom dominacijom postoji pokretačka snaga.

Serijska *Sluškinjina priča*, pritom, nije samo reprezentacija tela kao područja u kome se upisuje država, već i mesto sećanja, traume i otpora. U tom smislu, fukoovska moć prestaje da bude sveprisutna i biopolitička disciplina nikada nije apsolutna. Opšta društvena regulacija je iznad pojedinačnih disciplina – najvažnije je očuvanje rituala i ciljane reprodukcije, te se na primer održava ceremonija, a potire se neplodnost Zapovednika putem organizacije „istinske“ ilegalne reprodukcije s pomoćnim članom porodice, vozačem i jednim od nadzirača, „Okom“ Galada.

Autorka Džemima (Jemima) Repo navodi da rod po sebi funkcioniše kao biopolitički konstrukt. Rod nije samo kulturni identitet već tehnologija kroz koju moderna moć diferencira i upravlja reproduktivnim potencijalom (Repo 2016, 3–5). Žene Galada nemaju samo društvene uloge, već su biološki kategorizovane i politički svedene na njihov reproduktivni kapacitet. „Žena“ u Galadu se strogo definiše kao subjekt sa matericom, da dodamo plodnom ili neplodnom, i to pokazuje ono što Džemima Repo označava kao istorijsku konstrukciju roda kroz reproduktivnu funkciju i upravljanje populacijom (Repo 2016, 35–39). Sluškinje se u oskudnoj dozvoljenoj komunikaciji jedna drugoj obraćaju sa „Blagosloven nek je plod (utrobe tvoje)“ i sa „Neka Bog otvori (matericu)“ što asocira na diskurs kvazi hrišćanske sekte.

Uloge u državi strogo su propisane kroz poziciju roda, a u okviru oba roda postoje jasne distinkcije – Supruge (najviša klasa, udaju se za Zapovednike), Tetke (obrazuju i indoktriniraju Sluškinje sprovodeći ideologiju Galada), Marte (kuvarice i kućne pomoćnice) i Sluškinje (surogat majke), Žene ekonoma (najniža klasa). Sa „muške“ strane postoji, takođe, stroga hijerarhija: Zapovednici (vladari), Oči (nadzirači), Čuvari, Anđeli (vojnici) i Ekonomski (najniža klasa). Telo postaje poprište borbe između državne kontrole i individualnog otpora i u tom smislu rod nije pasivan identitet, već postaje alat za vladanje.

Fredovicin unutrašnji monolog, mali gestovi otpora i solidarnost među ženama koja se najčešće ispoljava šapatom, sugerišu da čak i u represivnim biopolitičkim strukturama, može da se izrodi moć delanja i politički subjektivitet. Nastavak serije (druga, treća i četvrta sezona) upravo insistira na otporu represiji. Fredovica (Džun) postaje svesna mehanike tlačiteljskog sistema, te tada počinje njen politički angažman kada se konačno povezuje sa pokretom otpora po imenu *Majski dan* koji će joj pomoći da pronađe svoju stariju biološku ćerku i supruga prebeglog u Kanadu. Dok ona fizički i dalje ostaje potčinjena biopolitičkoj kontroli, njene akcije počinju da ponovo uspostavljaju njen položaj kao subjekta koji govori, koji se i buni, protestuje, zahteva ono što joj pripada i beleži. Deo tog otpora je i njena naracija u prvom licu, oblik narativnog otpora u režimu koji počiva na ćutanju, učutkivanju, prećutkivanju i utišavanju. Ovi prelomni momenti ukazuju na ono što Repo naziva potencijalnim poništavanjem roda kao režima moći – kada se otkrije konstrukcija uloga i kada telo počinje da se opire sopstvenoj instrumentalizaciji (Repo 2016, 175).

Telo, najpre redukovano na funkciju reprodukcije, postaje mesto pobune, biopolitički subjekat koji ne pristaje da bude *goli život*. *Sluškinjina priča* postavlja pitanje da li *goli život* može da govori, zatim, da li biopolitički subjekat može da dela i, najzad, da li u okviru režima totalne kontrole ima prostora za etičko delanje i žensku solidarnost. Odgovori su potvrdni. Novi oblici subjektivnosti i delovanja mogu da nastanu u ovakvim uslovima. U poslednjoj, šestoj sezoni, nakon boravka u „liberalnoj“ „slobodnoj“ Kanadi, Džun je spremna da uništi čitav Galad.

II Neplodnost, suverenost i politika opstanka u *Deci ljudi*

Film *Deca ljudi* meksičkog reditelja Alfonsa Kuarona iz 2006. godine predstavlja distopijsku budućnost u kojoj je globalno smanjenje reproduktivne sposobnosti dospelo do tačke neplodnosti. Poslednje dete rođeno je pre 18 godina i čovečanstvo se time nalazi na ivici istrebljenja. U ekstremno geopolitički nestabilnom svetu, Velika Britanija je jedna od retkih država čiji sistem funkcioniše, ali kroz autoritarni režim. Zemlja koja je preplavljena izbegličkim kampovima i čije granice vojska strogo nadzire odražava nasilni suverenitet. Trudna ilegalna izbeglica Ki čiju trudnoću drži u tajnosti pokret otpora *Ribe* i njihov saradnik,

protagonista Teo, nije samo ona koja nosi novi život već je oruđe političkog značenja – simbol kontinuiteta, nade i moći. Očajnički pokušaj države da kontroliše njeno telo predstavlja operacionalizaciju Fukoovog pojma biopolitike i Agambenovog *golog života*. Velika Britanija postaje utočište mnogim izbeglicama, ali njen represivni režim one ilegalne zatvara u kaveze poput životinja, getoizira ih. To je svet nakon 11. septembra, nakon bombaških terorističkih napada u mnogim svetskim prestonicama, svet izmučen ratovima i političkim krizama u kome represivni režimi nadzorom i brutalnim policijskim intervencijama kontrolišu živote građana i imigranata – kao prevencije očuvanja ljudskog društva. Nasilje je dominantan vid komunikacije države sa građanima.

Stigma i ekskomunikacija nepriviligovanih utrostručena je u liku Ki, Afroamerikanke i prostitutke koja je ilegalna imigrantkinja u Britaniji, a koja je je trudna. Ta trostruka nepriviligovanost i Drugost ogleda se u tome što je

1. žena
2. obojene kože
3. imigrantkinja

Dok je u *Sluškinjinoj priči* reprodukcija organizovana do detalja i ritualizovana, *Deca ljudi* narativizuju biološke implikacije odsustva reprodukcije. Trudnoća Ki nije normalnost, već anomalija koja je uzdrmala biopolitički *status quo* i kome kontrola i upravljanje životom nisu više mogući unutar tradicionalnih institucija. Moderne države se oslanjaju na „regulacionu kontrolu: biopolitiku populacije“ gde su plodnost, smrtnost i zdravstveni parametri ključni za demonstraciju moći (Fuko 1990, 139). Međutim, u distopijskoj slici sveta neposredne nam budućnosti u filmu *Deca ljudi*, prestanak reproduktivne sposobnosti destabilizuje taj represivni aparat. Kiino telo postaje kako biološki, tako i ideološki dragoceno. Kao i u slučaju *Sluškinjine priče* sa potiranjem Zapovednikove neplodnosti radi cilja – ploda, i u *Deci ljudi* ključna je reprodukcija, „po svaku cenu“.

Najpre, njen status ilegalne izbeglice poklapa se sa pozicijom agambenskog *golog života*. Ona ne može da bude državljanka, već je osuđena da obitava u kavezima i u izbegličkim kampovima a to su prostori *izvanrednosti* jer tu su suspendovana zakonska prava i državi je dozvoljeno da ubija (Agamben 1998, 168–169). Izbeglice se tretiraju kao stoka u oborima, izložene su nasilju. To je stanje radikalne isključivosti. Nekoliko suprostavljenih sila bori se za Ki, odnosno za njen plod – država, pokret otpora *Ribe* i militantni ekstremisti. Ona je svedena na reproduktivni instrument, na objekat koji nema autonomiju, iako, paradoksalno, poseduje najdragoceniju valutu – budući novi život.

Dakle, ona je otelotvorenje Agambenovog *paradoksa suverenosti*: „Suveren je taj koji određuje izuzetno stanje“ (Agamben 1998: 11), čin koji suspenduje pravni poredak da bi ga sačuvao. U ovom slučaju izuzetak je u tome što život može da bude uključen u zakon jedino kroz sopstveno isključenje iz njega – to je *goli život*, život bez političkog oblika, sveden na biološku esenciju. Ki je

živa i ima politički značaj u narativu upravo zato što je van zaštite zakona, kao nosilac budućnosti koga ne može posedovati ni kontrolisati država. Njen fetus nije ni „zoe, bios, goli život ni homo sacer ali retorički opisuje sve te pojmove“ (Deutcher u Latimer 2011, 59). Izbeglica i fetus su dve liminalne figure koje razotkrivaju granice samog biopolitičkog sistema (Latimer 2011, 55). Fetus u njenoj utrobi je čudo (gotovo u hrišćanskom smislu) jer predstavlja novi život u svetu gde je to postalo nemoguće, ali i zato što privremeno uvodi biopolitički ulog u svetu gde je postalo nemoguće upravljanje životom. Heder (Heather) Latimer ističe da Kiin status kao izbeglice, „obojene žene“ koje nisu bele rase (*colored woman*) i trudnice, vodi do toga da ona postaje doslovno mesto gde se *goli život* ponovo upisuje u političku nužnost (Latimer 2011: 51–72). Ona ne postaje vredna kao građanka ili subjekt, već kao reproduktivni kontejner – život čiji je značaj definisan svojom upotrebnom vrednošću u društvenom poretku, kao *homo sacer*, figura koja „može biti ubijena ali ne i obredno žrtvovana“ (Agamben 1998, 8). Kiin život se politički ne računa sve dok ne zadobije simboličku vrednost.

Uloga protagoniste Tea koji postaje Kiin pratilac na putu ka ambivalentom utočištu „Projekta Čovek“ oslikava sofisticiranu, skromnu moralnost koja je u suprotnosti sa glasnim, dominantnim militarizmom, fašizmom i religijskim očajanjem. Teove akcije koje nisu motivisane samo ideologijom, već i ponovno u sebi otkrivenom brigom i pažnjom (jer i on je nekada bio otac ali je njegov mali sin umro) sugerišu humanističku alternativu dehumanizaciji nasilja suverena. Poslednja scena u kojoj su Ki i njena beba u čamcu kojim umirući Teo vesla ka izmaglici, ne daje nam jasno razrešenje dok se ukazuje spasilački brod „Projekta Čovek“, ali evocira mogućnost biopolitičkog poretka u čijoj osnovi ne leži kontrola nad životom, već njegovo očuvanje.

Ki koja nema izbeglička dokumenta, otelotvorenje je tog stanja ilegalnog imigranta. Ipak, njena trudnoća komplikuje taj status. Latimer ističe da Ki dobija političku moć ne kao ličnost, već putem vrednosti koja se pripisuje njenom nerođenom detetu. Ova promena ističe paradoks u kome fetus već pre rođenja dobija političku pažnju i zaštitu, dok majka ostaje marginalizovana.

Takođe, Latimer to označava kao „bio-reproduktivni futurizam“, proces u kome slika nerođenog deteta postaje mesto društvene nade i političkih aspiracija. Ova dinamika usaglašena je sa konceptom koji Li (Lee) Edelman naziva „reproduktivnim futurizmom“ u kome figura deteta simbolizuje budućnost, često po cenu sadašnje stvarnosti i individualnog delanja. U *Deci ljudi*, nerođeno dete predstavlja potencijalni povratak u normalnost, ali umanjuje Kiinu autonomiju svodeći je na puko sredstvo produžetka ljudske vrste. „Film koristi ono što nazivam ‘bio-reproduktivnim futurizmom’ a što komplikuje Agambenovu analizu *golog života* korišćenjem fetusa kao ultimativnog simbola nade u doba terora“ (Latimer 2011: 53). Latimer takođe navodi: „Kiino telo postaje bojno polje dveju opozitnih sila dok film donosi kritiku imigracione politike dok istovremeno fetišizuje buduće novorođenče“ (ibid). Latimerina u analizi ističe kako

se u narativu *Dece ljudi* koristi slika nerođenog deteta u projekciji bolje budućnosti dok se istovremeno marginalizuje delanje trudne žene, na taj način postavši delom kompleksnog diskursa biopolitike i reproduktivnog kapitalizma.

III Izmeštanje majčinstva i brisanje istorijskog pamćenja u filmu *Zvaničnoj verziji*

Zvanična verzija reditelja Luisa Puenca iz 1985. godine⁵ istražuje intimne i političke posledice vojne hunte u Argentini od 1976. do 1983. sa posebnim akcentom na nestajanje političkih zatvorenica (šp. *desaparecidas*) i krađu novorođenčadi i dece tokom tzv. Prljavog rata. Protagonistkinja Alisa je profesorica istorije i pripada višoj srednjoj klasi, koja postepeno otkriva da je biološka majka njene usvojena petogodišnje ćerke Gabi jedna od žena koje su politički progonjene i vode se kao nestale. Filmski narativ ispituje presek biopolitike, majčinstva i istorijskog pamćenja i sećanja.

Ne usvajanje, već prisvajanje (aproprijacija) dece čije su biološke majke hapšene, a potom i nestale za vreme vojne diktature primer je Fukoove biopolitike kontrole populacije a reproduktivni potencijal prisvaja država na taj način što usvojenoj deci daje novi, ideološki podoban identitet smeštajući ih u porodice odane režimu (Fuko 1990: 139–143). Režim je, i tom smislu, nastojao ne samo da ukloni pretnju koju su predstavljali politički disidenti njihovim pogubljenjem i nestankom, već i prekidanjem veza majke i deteta (Guzmán Bouvard 1994: 42–45). Majčinstvo je, ovim biopolitičkim procesom, nasilno izmešteno iz biološke majke u drugu majku koja reprezentuje državu i režim.

Otete bebe rasle su sa lažnim, nametnutim identitetom, bile su podvrgnute biopolitičkom reprogramiranju, njihova fizička tela su očuvana, ali njihove lične priče i političko nasleđe su izbrisani. Ta deca su transformisana u *goli život*, budući da je njima upravljala država ukinuvši im poreklo, identitet i političku poziciju. Njihove biološke majke su označene kao „nestale“, na taj način su nasilno uklonjene iz zakona, zapravo su mučene i većinom slučajeva ubijane, a njihov reproduktivni rad, njihovo potomstvo, upisivano je u novi ideološki poredak.

Alisin lik služi kao jedan oblik moralnog kompasa putem koga se publika suočava sa biopolitičkim nasiljem režima. Budući da inicijalno nije bila svesna Gabinog porekla, a u tom prećutkivanju je učestvovao njen muž, Alisa tek nakon susreta sa prijateljicom iz mladosti, Anom, koja je preživela zatvorsku torturu i konačno progovorila o traumi, sagledava razmere terora nad žrtvama. Anina priča o seksualnom nasilju nad zatvorenicama čija su reproduktivna tela bila žrtve nekropolitičkog režima zapravo je *nezvanična verzija* o sudbinama tih žena i dece, dok je režimska *zvanična verzija* da deca pripadaju majkama iz ideološki podobnih porodica kako bi se očuvala čistota nacije.

5 Film je naredne godine ovenčan Oskarom za najbolji film van egleskog govornog područja i za najbolji originalni scenario.

Istražujući poreklo svoje usvojene ćerke, Alisa se suočava ne samo sa zvaničnim narativom koji država propagira, već i sa svojom ulogom kao saučesnice. Ona upoznaje ženu koja veruje da je Gabina baka, a čija je ćerka nestala u progonima. Veza između biološkog nasleđa i političkog identiteta otelotvorena je u njihovom emocionalno ambivalentnom susretu. Majčinsko sećanje i pamćenje ovde postaje oblik otpora brisanju istine i identiteta koje je sprovela država.

Majke su postajale zamenjiva tela, a njihova deca politički neutralni subjekti koje će kasnije država oblikovati. Biološko srodstvo i istorijska istina postali su žrtve režimske manipulacije. Ali tu su bake, majke nestalih žena, okupljene u jedinstveni aktivistički front, koje insistiraju na biološkom nasleđu u pokušaju da se ponovo uspostavi zakonsko i simboličko prepoznavanje života koji su bili svedeni na instrumente biopolitike.

Ako se osvrnemo na teoriju izvođenja roda koju je donela Džudit Batler (Judith Butler), nalazimo još jedno čvorište u Alisinom poimanju sebe kao majke. Batler, naime, navodi da rod nije urođeni identitet, već niz performativnih činova koji su društveno regulisani i primenjivani (Butler 1990, 25–30). Alisin majčinski identitet koji su kontrolisale društvene norme i očekivanja, destabilizuje se prilikom suočavanja s mogućnošću da je njeno majčinstvo zasnovano na krađi dece koje je preduzimala država, budući da je do tada živela u uverenju da je biološka majka dobrovoljno dala Gabi na usvajanje. Sama ta spoznaja dovodi u pitanje autentičnost njene rodne uloge otkrivajući kako državna moć autoritarnih režima može da manipuliše i definiše rodne identitete radi političkih ciljeva. U svemu tome, Alisin slučaj i slučaj Gabine biološke majke nije izolovan. Alisina transformacija odražava dinamičnu igru između ličnog identiteta i kolektivne svesti pokazujući kako sociopolitičke strukture oblikuju lična iskustva.

Tokom Alisinog intimnog putovanja, *Zvanična verzija* otkriva isprepletenost ličnog identiteta, rodnih uloga i moći države, ispitujući kako autokratski režimi eksploatišu i redefinišu porodične i rodne identitete u svrhu političkih agendi i kako se pojedinci opiru ovim nametnutnim okvirima tražeći pravdu i istinu.

IV. Majčinsko poreklo i istorijsko znanje u filmu *Paralelne majke*

Film *Paralelne majke* Pedra Almodovara iz 2021. ne pripada do sada pomenutim distopijskim kontekstima, ali takođe je angažovan u smislu ključnih tema biopolitike i *golog života*, posebno kroz ispitivanje majčinstva, individualnog i kolektivnog sećanja i potisnutih i ućutkanih trauma Španskog građanskog rata. Glavna junakina Džanis, fotografkinja u ranim tridesetim zatrudnela je sa ljubavnikom, arheologom. U porodilištu se upoznaje sa Anom koja je maletna majka, a obe tek kasnije saznaju da su im bebe u porodilištu slučajno

zamenjene. Džanisina biološka beba koja je prvih godinu dana bila sa Anom, preminula je iznenada od sindroma „smrt u kolevci“. Džanis dvostruko oplakuje – i svoju bebu koju zapravo nije ni upoznala, i svoje pretke, pradedu koji je stradao od Frankovih fašista i sahranjen je negde u zajedničkom grobnici. Majčinske trajektorije dveju žena različitog porekla prepliću se sa kolektivnim, nacionalnim otkrićem i priznavanjem postojanja masovnih grobnica, lokacija koje do tada nisu bile označene, niti su generacije nestalih bile politički i simbolički uvažene. Kroz ovaj dvostruki narativ, film *Paralelne majke* pozicionira majčinsko telo istovremeno kao biološku i političku arhivu.

Za razliku od reproduktivnih režima nametnutih od strane države u *Sluškinjinoj priči* ili krize neplodnosti u *Deci ljudi*, reprodukcija u *Paralelnim majkama* konstruisana je kao intimna i dobrovoljna. Ona je, međutim, usložnjena oslikavanjem u kontrastu ličnog iskustva materinstva sa nasleđem državnog nasilja i brisanja istorije. Tela nestalih koja su sahranjena u nepoznatim grobovima, lišena dostojnog rituala i nepriznata od strane države, predstavljaju doslovno agambenovske *gole živote* prepuštene istorijskoj amneziji, izbrisane iz zvaničnog diskursa. Nesahranjeni mrtvi naseljavaju zamagljenu zonu između života i smrti, prisustva i odsustva. Politički su za Frankov režim nevažni, ali postoje kao nerazrešeni životi, opsedajući žive.

Prema Džo Labanji (Jo Labanyi) koja se bavila duhovima prošlosti kao delom istorije Španije 20. veka, prošlost se vraća kroz avetinjske figure koje uznemiravaju sadašnjost: „opsedanje (...) je jedan od načina na koji maligni sistemi moći daju do znanja da su tu, a njihov uticaj se oseća u svakodnevnom životu” (Labanyi 2000, 65). Na taj način, duhovi ne pripadaju prošlosti, oni nahrupljuju u sadašnjost tražeći potvrdu svog postojanja.

Paralelne majke veoma jasno odražavaju ovu dinamiku. Podzaplet koji se tiče Džanisine želje da se otkrije masovna grobnica u kojoj leži telo njenog pradede, postaje narativna nit koja upliće individualno sećanje u istoriju čitave nacije. Film predstavlja nesahranjene mrtve ne samo kao istorijske ostatke, već kao aktivne sadašnjosti – tela koja ostaju nestala, doslovno izvan zakonskih i simboličkih granica kolektivnog sećanja što je u skladu sa Labanjinom tvrdnjom da „odsustvo može biti jako kao i prisustvo“ i da su tišina i nevidljivost obremenjene političkim značenjem (Labanyi 2000: 66). Takođe, ovaj film ispoljava ono što možemo nazvati *otelotvorenim sećanjem*: „U odsustvu javne potvrde, sećanje postaje otelotvoreno, uzevši oblik afekta ili traumatskog ponavljanja pre nego svesnog prisećanja“ (Labanyi 2000: 66). Trauma prošlosti nosi se u telima živih kroz potomstvo, genetsko nasleđe i majčinu liniju. Kroz odnos Džanis sa novorođenčetom i mladom Anom, zamagljuju se granice između biološkog i simboličkog majčinstva. Ako odemo korak dalje, Dženisinu poziciju možemo posmatrati simbolički kao zemlju/naciju/domovinu koja je najpre izgubila dete i ne znajući da za to, isto kao što je Španija izgubila mlade revolucionare, potiskujući taj gubitak zatire im svaki trag. U tom smislu, Dža-

nis i Ana su paralelne majke *pro forme* – istinski su paralelne majke Džanis i Španija. Džanisino traganje za kostima njenog pradede postaje paralelan vid majčinstva, napor da se otkrije istorijski kontinuitet i povrati dostojanstvo izgubljenim životima. U pitanju je upravljanje sećanjem i porodičnim stablom u okviru odbijanja Španije da se do kraja suoči sa svojom fašističkom prošlošću.

Ana koja neznajući odgaja Džanisino biološko dete, sama je žrtva seksualne traume (silovana je od strane nekolicine tinejdžera i ne zna ko je detetov otac), a istovremeno njen ambivalentan odnos sa rođenom majkom, narcisoidnom glumicom i odsustvo bilo kakvog kontakta sa političkom istorijom Španije, odražava generacijski jaz. Iako ni Džanis ni Ana nisu direktne žrtve državnog nasilja, njihove priče se odvijaju u kontekstu koji je oblikovalo biopolitičko nasilje. Kontinuitet između privatnih i ličnih istorija, naročito dok su one povezane sa reprodukcijom, identitetom i sećanjem, otkrivaju da se *biomoć* ne mora manifestovati kao otvorena prinuda. *Biomoć* se ovde ispoljava suptilnije, kao kontrola nad istorijskim narativom i kao selektivno pamćenje.

Zaključak

U ovom radu razmatrali smo kako su u filmske tekstove *Sluškinjina priča*, *Deca ljudi*, *Zvanična verzija* i *Paralelne majke* inkorporirani pojam biopolitičke regulacije tela žene i njene reproduktivne funkcije. Polazeći od Fukoove teorije *biomoći* i Agambenovog koncepta *golog života*, analizirali smo načine na koje se reproduktivne sposobnosti žena instrumentalizuju u ime nacionalnog opstanka i ideološke podobnosti, ali i istorijskog kontinuiteta.

Pokazali smo kako je u *Sluškinjinoj priči*, u distopijskoj budućnosti, u represivnom religiozno-fundamentalističkom režimu, reproduktivno telo svedeno na biološku funkciju i kako fukoovska *biomoć* teži da dominira nad životom kroz ritualno institucionalizovano silovanje reproduktivno sposobnih žena. Figure Sluškinja epitomizuju Agambenov pojam *homo sacer* budući da se njihov život može upotrebljavati, odbaciti ili ubiti bez ikakvih pravnih posledica.

U *Deci ljudi* narativizovan je svet u kome je reprodukcija prestala, a jedina trudna žena, ilegalna izbeglica, postaje živi paradoks – ona koja nosi nadu u obnovu čovečanstva, ali je i svedena na *goli život*. Istovremeno ona predstavlja i oblik bio-reproduktivnog futurizma budući da je njeno reproduktivno sposobno telo fetišizovano zbog kapaciteta da iznese budućnost iako je žena kao osoba u potpunosti društveno i politički marginalizovana.

Sa druge strane, *Zvanična verzija* zasnovana je na stvarnim sudbinama disidentkinja za vreme Prljavog rata u Argentini i pokazuje kao autoritarni režimi ne samo da eliminišu njihova tela, već manipulišu biološkim kontinuitetom obnavljajući naciju ideološki prihvatljivim naslednicima čije pravo poreklo isključuju i brišu u procesima brisanja kolektivnog sećanja.

Paralelne majke, pak, reproduktivnu politiku prožimaju sa individualnim i kolektivnim sećanjem. Protagonistkinjino majčinstvo ovde proizilazi ne samo biološki, već i kroz svestan izbor, a sa druge strane i kroz svest o precima i odnosu prema prošlosti. Iskopavanja tela političkih zatvorenika Frankove Španije iz masovne grobnice skoro vek nakon pogubljenja predstavljaju vraćanje tela kojima je režim oduzeo značenje i njihovo smeštanje u kolektivni narativ.

I dok je svako od ovih dela angažovano u različitom socio-političkom kontekstu – od distopijske budućnosti do istorijskih trauma – ona zajedno opisuju žensko reproduktivno telo kao primarno područje biopolitičke kontrole i otpora. U *Sluškinjinoj priči* država kontroliše reproduktivnu sposobnost putem ritualizovanog nasilja; u filmu *Zvanična verzija* politički teror proširuje se na intimno polje majčinstva putem krađe novorođenčadi i dece od njihovih nestalih majki. Na sličan način, film *Deca ljudi* ispostavlja reprodukciju kao redak i samim tim fenomen kojim država u potpunosti upravlja, dok *Paralelne majke* ilustruju dugoročne efekte istorijskog poricanja i zaborava, povezujući lični čin donošenja novorođenčeta na svet sa političkim činom otkrivanja duboko zakopanih istina.

U svim ovim narativima Fukoova *biomoć* prisutna je ne samo kroz mehanizme državne kontrole, već i u internalizovanim kontrolama ženinog izbora i identiteta. Agambenov *goli život* se javlja u različitim oblicima – ženama je oduzet legalni identitet, društvena priznanja ili moć delanja. Time se pokazuje kako žensko telo, naročito u smislu njegove reproduktivne sposobnosti, postaje bojno polje na kome suverenost ispoljava svoju najitimniju i najtrajnijiu vlast. Ipak, ovi audiovizuelni tekstovi takođe sugerišu momente pukotina i mogućnost oporavka, gde žene pružaju otpor, oporavljaju se ili redefinišu svoje uloge kao majke, dovodeći u pitanje uslove pod kojima se nad njima upravlja.

Dakle, analiza je pokazala kako *Sluškinjina priča*, *Deca ljudi*, *Zvanična verzija*, i *Paralelne majke* donose portret ženskog reproduktivnog tela istovremeno i kao mesta, ali i oruđa biopolitičke kontrole. Kroz optiku Fukoove *biomoći* i Agambenovog *golog života*, možemo da razumemo kako sposobnost za reprodukciju postaje od središnje važnosti za političke projekte koji teže da upravljaju ne samo populacijom, već i identitetom, istorijom i moći. Bilo kroz distopijsko društvo, autoritarnu diktaturu, globalni kolaps ili tišinu koja je usledila nakon diktature, odabrani narativi ističu načine na koji su ženska tela politizovana, instrumentalizovana i često lišena moći da delaju. Takođe otkrivaju i pukotine u ovim sistemima – mesta u kojima sećanje, otpor ili opstanak remete logiku kontrole. U svetu u kome reproduktivna prava ostaju u središtu političke debate, ove priče nas podsećaju da kontrola nad životom počinje kontrolom nad onima koje nam daruju život, a da osvajanje reproduktivne autonomije nije samo lična bitka, već i politički čin osvajanja subjektiviteta, istorije i budućnosti.

Na svaki od ovih načina – distopijski kontrolu, prećutkivanje od strane vlasti, marginalizaciju izbeglica ili saznanje u vreme nakon diktature – zapažamo kako su reproduktivna tela, upletena u državnu moć, nacionalne ideologije i

kolektivno i istorijsko pamćenje. Majčinsko telo prevazilazi neutralnu biološku poziciju i postaje biopolitičko bojno polje kroz koje se prelamaju režimi moći, otpora i reprezentacije.

Kroz lične priče i kolektivne borbe, ove priče dovode u pitanje strukture koje teže da dominiraju nad reproduktivnim telima, zalažući se za autonomiju, priznanje i pravdu.

Literatura:

- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. California: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 2005. *State of exception*. Chicago: University of Chicago Press.
- Atwood, Margaret. 1985. *The handmaid's tale*. Toronto: McClelland and Stewart.
- Butler, Judith. 1990. *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- Foucault, Michel. 1990. *The history of sexuality: Volume 1: An Introduction*. New York: Vintage Books.
- Foucault, Michel. 2009. *Security, territory, population: Lectures at the Collège de France, 1977–78*. London: Palgrave Macmillan.
- Guzmán Bouvard, Marguerite. 1994. *Revolutionizing motherhood: The Mothers of the Plaza de Mayo*. Wilmington: Scholarly Resources Inc.
- Kligman, Gail. 1998. *The politics of duplicity: Controlling reproduction in Ceaușescu's Romania*. California: University of California Press.
- Labanyi, Jo. 2000. "History and hauntology: Or, what does one do with the ghosts of the past?: Reflections on Spanish Film and Fiction of the Post-Franco Period." *Disremembering the Transition. The Politics of Memory in the Spanish Transition to Democracy*. Ur. Joan Ramon Resina. Amsterdam: Rodopi, 65–82.
- Latimer, Heather. 2011. Bio-reproductive futurism: Bare life and the pregnant refugee in Alfonso Cuarón's *Children of Men*. *Social Text*, 29 (3): 51–72. <https://doi.org/10.1215/01642472-1304776>
- Repo, Jemima. 2016. *The biopolitics of gender*. New York: Oxford University Press.
- Stern, Alexandra Mina. 2005. *Eugenic nation: Faults and frontiers of better breeding in modern America*. Berkley and London: University of California Press.

Biopolitics and Bare Lives: The Control of Reproduction and the Female Body in Contemporary Film Narratives

Abstract: This paper analyzes the biopolitical control of the female body and reproductive functions through the lens of the theoretical concepts of Michel Foucault and Giorgio Agamben. Special attention is given to the analysis of four selected audiovisual narratives which, although fictional, are deeply rooted in socio-political reality and biopolitical regimes of power: the television series *The Handmaid's Tale* (four seasons, 2017–2022, created by Bruce Miller), the film *Children of Men* (dir. Alfonso Cuarón,

2006), *The Official Story* (*La historia oficial*, dir. Luis Puenzo, 1985), and *Parallel Mothers* (*Madres paralelas*, dir. Pedro Almodóvar, 2021). Through detailed narratological and discursive analysis, the paper explores the ways in which women and their reproductive power are presented as spaces of biopolitical surveillance, control, and resistance. The focus is on various modalities of institutional and systemic violence, including forced pregnancies, restricted access to abortion, loss of parental rights, and the ideological reshaping of motherhood. The selected films and series are analyzed not only as aesthetic and cultural artifacts but also as active participants in the construction of social narratives about the body, power, and the right to choose. Using an interdisciplinary approach, the paper highlights the capacity of contemporary film to function as a medium of social critique and reflection, while simultaneously creating space for feminist theoretical articulation of resistance.

Keywords: film, biopolitics, bare life, biopower, Michel Foucault, Giorgio Agamben, reproduction, female body.

Primljeno: 11. 05. 2025.

Odobreno: 21. 06. 2025.

Jelena Ćuković
Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet,
Odeljenje za etnologiju i antropologiju

**PRIKAZ KNJIGE: MARTA NEŠKOVIĆ
– SHAOLIN KUNG FU: EXPLORING CHAN
BUDDHISM, MONASTIC COMMUNITY, AND
MARTIAL ARTS (ROUTLEDGE, 2025)**

Knjiga *Shaolin Kung Fu: Exploring Chan Buddhism, Monastic Community, and Martial Arts* autorke Marte Nešković predstavlja izuzetno značajan doprinos antropologiji tela, religije i borilačkih veština, kao i studijama kulturnog nasleđa i savremene Kine. Zasnovana na višegodišnjem terenskom radu u *Shaolin* manastiru u kineskoj provinciji Henan, ova studija nudi retko dostižan uvid u unutrašnji život monaške zajednice, njihove svakodnevne prakse i duhovne principe inkorporirane u borilačku veštinu koja je globalno prepoznata – *Shaolin Kung Fu*.

Knjiga se temelji na teorijskom okviru koji kombinuje Burdijeovu teoriju prakse, koncept habitusa, fenomenologiju utelovljenja Tomasa Ćordaša i ideju dinamičkog utelovljenja (dynamic embodiment) Farnel i Varele pri čemu se telo ne posmatra kao pasivan predmet recepcije, već kao agent koji otelovljuje znanja, prakse i društvene transformacije. *Shaolin Kung Fu* se, u ovom kontekstu, razmatra izvan definicije niza fizičkih tehnika – kao kompleksna duhovno-telesna praksa u kojoj se *Chan* budistička filozofija otelovljuje i prenosi kroz svakodnevnu rutinu, disciplinu, rituale i interakcije u zajednici.

Knjiga *Shaolin Kung Fu: Exploring Chan Buddhism, Monastic Community, and Martial Arts* objavljena je 2025. godine u izdanju renomirane izdavačke kuće Routledge, u okviru njihove edicije posvećene kulturnoj istoriji i antropologiji. Monografija sadrži ukupno 334 strane, uključujući detaljan indeks i bogat vizuelni materijal, sa nizom fotografija iz arhiva *Shaolin* manastira koje prate tekst i doprinose etnografskom utemeljenju analize. Struktura knjige obuhvata uvod, pet tematski i metodološki povezanih poglavlja i zaključak. Prvo

poglavlje razrađuje ciljeve, teorijski okvir i metodologiju, dok se naredna tri poglavlja fokusiraju na ključne aktere u manastirskoj zajednici – entuzijaste i strane studente, ratničke monahe i zaređene monahe. Peto poglavlje predstavlja teorijsku sintezu kroz analizu odnosa između habitusa i utelovljenja, dok zaključak sumira nalaze i reflektuje šire antropološke implikacije istraživanja. Knjiga je opremljena pojmovnikom ključnih termina, kao i referencama na relevantnu literaturu iz oblasti kineskih studija, antropologije religije i teorije tela, čime se dodatno olakšava čitanje i interdisciplinarna upotreba.

Struktura knjige prati tri ključne grupe aktera u manastiru pri čemu Nešković analizira načine na koje se znanje, umeće i duhovnost prenose između učitelja i učenika, ali i kako se oblikuje individualni i kolektivni habitus kroz telesno usvojene norme i veštine. U radu je naročita pažnja posvećena složenim odnosima između tradicionalnog i savremenog, duhovnog i performativnog, lokalnog i globalnog – što dodatno obogaćuje antropološki značaj knjige.

Jedan od ključnih nalaza knjige jeste da *Shaolin Kung Fu* ne može biti u potpunosti savladan bez paralelnog usvajanja Chan budističkog habitusa. Kroz detaljne intervjuje sa monasima, autorka pokazuje da se izuzetne veštine ne dostižu samo tehničkim ponavljanjem rutina, već kroz unutrašnju transformaciju, koja uključuje meditaciju, tišinu, samodisciplinu i etički okvir zajednice. U tom smislu, veština borbe postaje put samospoznaje i otelotvorenja budističke etike.

Doprinos ove studije leži u suptilnom čitanju tenzija između institucionalizacije Chan budizma i tržišnih aspekata globalizovane borilačke veštine, uključujući i način na koji država Kina koristi Shaolinski manastir kao simbol nacionalnog identiteta i kulturnog nasleđa. Autorka vešto prikazuje kako religijska i kulturna praksa funkcionišu u uslovima političke instrumentalizacije i turističke komodifikacije, bez gubitka iz vida autentične potrebe i uverenja onih koji ovu tehniku upražnjavaju. Nešković pokazuje da je manastriska zajednica heterogena i da se u okviru istog prostora odvijaju paralelni procesi – jedan orijentisan na unutrašnje religijsko usavršavanje, a drugi na eksterno predstavljanje (npr. kroz nastupe, turizam i diplomatske posete). Autorka detaljno analizira tenzije između performativnog i duhovnog, između komodifikacije nasleđa i njegove duhovne autentičnosti.

Knjiga je pisana jasno i argumentovano, a njena etnografska detaljnost, teorijska rigoroznost i refleksivnost čine je nezaobilaznim štivom za istraživače iz oblasti antropologije religije, studija tela, kineskih studija, kao i za sve koji se bave kulturnim politikama i pitanjima savremenog nasleđa. Posebno je vredna jer pruža uvid u prakse koje su često romantizovane ili stereotipizovane u popularnoj kulturi, vraćajući im kompleksnost i dubinu.

Na kraju, knjiga Marte Nešković je dragocen primer kako savremena antropologija uspeva da istovremeno prikaže kompleksnost lokalnih duhovnih praksi i njihove uključenosti u globalne kulturne, političke i ekonomske tokove. Zaključci knjige daju doprinos istraživanjima Shaolina kao institucije ali i uka-

zuju na šire načine na koje se telo koristi kao medijum znanja, identiteta i moći u savremenom svetu.

Posebna vrednost ove knjige leži u tome što pokriva istraživanje udaljenog kulturnog konteksta što je još uvek retkost u okviru domaće antropološke produkcije. U vremenu kada su teme lokalnog nasleđa i nacionalne tradicije dominantne u regionalnoj nauci, poduhvat Marte Nešković predstavlja dragoceni doprinos potencijalu domaće antropologije da ravnopravno učestvuje u savremenim globalnim tematskim tokovima. Time se pokazuje da istraživači sa ovih prostora ne samo da mogu kompetentno tumačiti kompleksne strane kulturne obrasce, već i da ih mogu kritički promišljati i teorijski doprineti njihovom razumevanju na svetskom nivou.

CIP – Каталогизacija y publikaciji
Народна 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