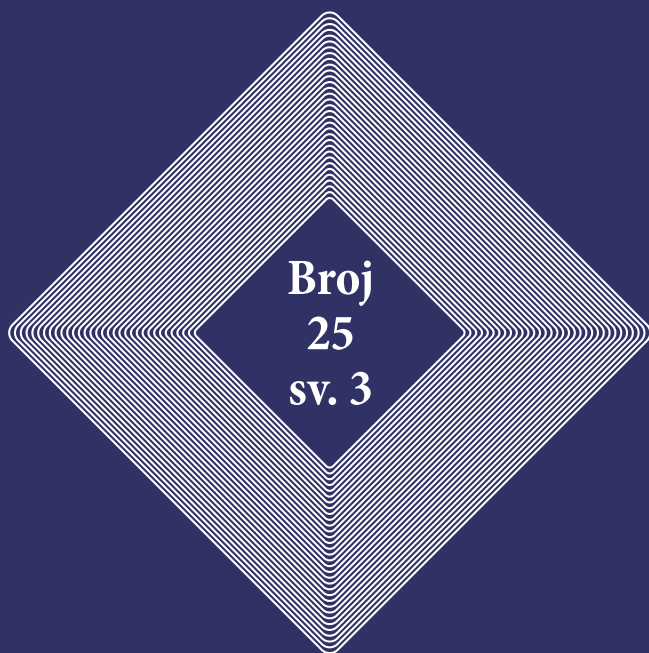


Antropologija

Časopis Instituta za etnologiju i antropologiju
Filozofskog fakulteta u Beogradu



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 3, 2025. godina / Vol. 25, No. 3, 2025.

Primljeno na sednici Izdavačkog saveta održanoj 15. 12. 2025. godine

Accepted by Advisory board on 15th of December 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 Ćuković, Institut za etnologiju i antropologiju

Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

Sekretar Redakcije / Secretary

dr Ivana Gačanović, Institut za etnologiju i antropologiju

Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

Redakcija / Editorial board

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

Predsednik izdavačkog saveta / Chair of the Advisory board

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

Izdavački savet / Advisory board

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

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

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

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

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

Kompjuterska obrada/ Technical support: Dosije studio

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

Logo: *mr Miroslav Niškanović, SGC*

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

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

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

Tiraž: 300

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

Časopis se besplatno može preuzeti sa sajta www.anthroserbia.org
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:

- 9–18 | **Vladimir Marković**
Urbana legenda o sveže ofarbanoj klupi
koja je postala stražarsko mesto u kasarni
- 19–42 | **Biljana Anđelković**
„Birjan svadbe“: ukidanje alkohola na
svadbenim proslavama Bošnjaka u Novom Pazaru
- 43–59 | **Теодора Де Лука**
Употреба традиције у националном регистру нематеријалног
културног наслеђа Србије
- 61–81 | **Emilija Žikić**
Epistemološko i političko nepoverenje u nauku: antropološka
analiza izvora i društvenih posledica
- 83–96 | **Monika Milosavljević, Saša Čaval**
Arheologija kao pluralna nauka: transdisciplinarnost,
multiskalarnost i proizvodnja arheološkog znanja

Prikaz:

- 99–102 | **Невена Петковић**
Pavković, Aleksandar. 2025. *Ogledi o otcepljenju*.
Beograd: Arhipelag; Institut za evropske studije, 261 str. ISBN
978–86–523–0438–7

Hronike:

- 105–112 | **Vesna Vučinić Nešković**
The World Anthropological Union (WAU) Congress 2025
“Unearthing Humanity: Critical and Urgent Epistemic Redefinitions
in World Anthropologies”, Antigua, Guatemala, November 3–8, 2025
- 113 | **Богдан Дражета**
Хроника поводом Антрополошке агоре

Članci i studije

Articles

Vladimir Marković
Univerzitet u Beogradu
markov@rect.bg.ac.rs

URBANA LEGENDA O SVEŽE OFARBANOJ KLUPI KOJA JE POSTALA STRAŽARSKO MESTO U KASARNI

Apstrakt: Rad se bavi analizom urbane legende o stražarskom mestu koja preispituje racionalnost poretka i hijerarhijske odnose. Iako sadržinski ova urbana legenda pripada oblasti folkloru o oružanim snagama i mogla bi da deluje kao kritika militarizma ili organizacione kulture, primena postupaka strukturalno-semantičke analize na nju otkriva poruke koje se odnose na širi pojam karijere.

Cljučne reči: urbana legenda, straža, iracionalnost, hijerarhija, karijera

Prevazilaženje pogrešne pretpostavke o tome da folklor propada i nestaje pod uticajem širenja pismenosti i obrazovanja u urbanim i savremenim uslovima života, koja je dominirala u pristupu kulturnog evolucionizma, otvorilo je mogućnost savremenom razumevanju folkloru kao odraza društva, dela kulture, odnosno kulturom uslovljenog ekspresivnog čina, projekativnog sistema značajnog za proučavanje kognitivnih i vrednosnih obrazaca nekog društva (Kovačević i Antonijević, 2014: 53–56). Urbane legende predstavljaju posebno dinamičnu vrstu savremenih folklornih tvorevina, koje zbog specifičnog načina nastanka i širenja pružaju značajne mogućnosti istraživanja značenja narativa bez obavezujućeg fokusa na narativnu situaciju. Utvrđivanje značenja i funkcije teksta određene urbane legende predstavlja težište analize, a narativna situacija, koja se odnosi na aktere i njihov socijalni položaj, ako su opisani, može samo heuristički da ukaže „na koju sferu socijalnih odnosa može referirati legenda i gde treba tražiti interpretativne kontekste koji tumače samu legendu i vode ka razotkrivanju poruke sadržane u njoj i vrednosnog sistema s kojim se cirkularno konstituiše“ (Kovačević, 2009: 17).

Široko polje tumačenja funkcije narativa u odnosu na društvenu koheziju i integraciju, ili pak na zadovoljavanje interesa ili potreba različitih užih društvenih grupa otvara se i u slučaju urbane legende koja će biti predmet analize.

Legenda: Sveže ofarbana klupa postala stražarsko mesto u kasarni

Priča govori o tome da je novi komandant stigao u kasarnu. Preuzimajući dužnost, počeo je da se upozna s potčinjenima, objektima u krugu kasarne i dokumentacijom od značaja za regulisanje svakodnevnih aktivnosti. Kada je proveravajući dokumentaciju došao do elaborata straže, akta kojim su detaljno opisani elementi organizacije stražarske delatnosti u kasarni, uočio je nešto što mu se učinilo čudnim. Naime, na osnovu rasporeda objekata, za jedno stražarsko mesto nije bilo logičnog opravdanja. Raspitujući se kod potčinjenih oficira za taj detalj, komandant nije dobio zadovoljavajući odgovor, već samo informaciju o tome kako je dato stražarsko mesto postojalo i u predhodnim verzijama elaborata straže, te da oni nisu ništa menjali. Naposljetku, komandant dolazi do jednog starog zastavnika koji se prisetio toga da je, pre mnogo godina, klupa u krugu kasarne bila farbana radi redovnog održavanja. Tadašnji komandant naredio je da stražar stane pored kako bi sprečio da neki neoprezni vojnik ne sedne na svežu boju. Nakon toga je pomenuto naređenje rutinski ušlo u elaborat straže i niko do sada nije postavljao pitanja o tome.

Ova priča može se uslovno klasifikovati kao deo folkloru o državnom aparatu, ili preciznije folkloru o oružanim snagama. Njen kontekst se stoga razlikuje od uobičajenog konteksta urbanih legendi u okvirima češće prisutnih formi profesionalnog folkloru. To razlikovanje potiče od istorijskim razvojem stečene izuzetne uloge vojne organizacije u modernim društvima, koju karakteriše institucionalizovanost, posebno isticanje hijerarhije i discipline, te činjenica da predstavlja ključni instrument državnog monopola na legitimnu upotrebu nasilja (ako se uopšte složimo sa tim da prihvatimo zdravo za gotovo tu poznatu odredbu). Razliku između profesionalnog folkloru koji je vezan za, na primer, kamiondžije ili rudare, kao zanimanja koja imaju snažan unutargrupni identitet i sopstvene rituale, i folkloru vezanog za tradicije pripadnika državnog represivnog aparata (poput policije i vojske), stvaraju upravo ta dodatna institucionalizovanost, hijerarhija, disciplina, kao i neposredna veza s nasiljem. Dodatno, nije suvišno navesti ni značajne razlike u folkloru vojnih organizacija zemalja sa dobrovoljnom (profesionalnom) vojnom službom i onih u kojima je do nedavno postojala ili još uvek postoji opšta vojna obaveza. Stoga je ovu priču nemoguće posmatrati van okvira specifičnog istorijskog iskustva vojne organizacije koja je delovala u uslovima masovne regrutacije tokom 20. veka i u

kratkom periodu narednog stoleća u kojem je još uvek bila zakonski propisana vojna obaveza, dakle iskustva Jugoslovenske narodne armije ili njenih kratkovekih naslednica.

Priču sam čuo pre desetak godina na marginama službenog sastanka sa grupom iskusnih inženjera. Radi konteksta je bitno pomenuti da je reč o osobama koje su karijeri imale iskustva sa rukovođenjem delovima velikih privrednih sistema, kao i to da im je kasnija osnovna delatnost bilo konsultovanje privatnih i javnih preduzeća u oblasti upravljanja. Takođe, to su pripadnici generacije koja je pre početka karijere bila u prilici (zapravo, obavezi) da služi vojni rok, zbog čega im je tematika kasarne i odnosa u njoj poznata i bliska. Kao stručnjacima, očigledno su im bila upadljiva dva aspekta protivrečnih praksi vojne organizacije koja su dobila zapaženo mesto u saopštenom sadržaju ove urbane legende. Reč je o protivrečnostima vojne discipline i vojne organizacione strukture.

Ukratko, u nastojanju da se postigne što viši stepen slaganja ponašanja vojnika sa propisanim obrascima delovanja primenjuje se stalni pritisak na pojedince da se, kroz obuku i političku indoktrinaciju, povinuju velikom broju pravila usmerenim ka postizanju stanja reda i pokoravanja koje se naziva disciplina. Postizanje vojne discipline polazi od hijerarhijskog poretka vojne organizacije koji se smatra nužnim i nepovredivim. Kako napominje jedan jugoslovenski istraživač militarizma, „[o]d potčinjenih se ne traži da u njemu [tj. hijerarhijskom poretku] bilo šta menjaju, štaviše, to je izričito zabranjeno, već da ga svesno prihvate kao nužan, da prihvate ceo njegov pravno-normativni sistem koji je u celini prožet nastojanjem da se proces potčinjavanja što potpunije fiksira“ (Kučuk, 1977: 108). Na pojedinim nivoima vertikalne strukture vojne organizacije postoje razlike u obimu dozvoljene inicijative. Sloboda delovanja distribuirana je hijerarhijski, budući da potčinjeni može ispoljiti inicijativu samo u duhu zamisli i naređenja pretpostavljenog. Međutim, u strukturi vojne organizacije su, pored formalnih grupa (koje su formirane normativnim aktima i regulisane propisima, te postoje po precizno definisanim formacijsko-organizacijskim pravilima), prisutne i neformalne grupe, formirane na osnovu različitih interesa, različitog društvenog položaja ili drugih društvenih karakteristika. I mada nijedan normativni sistem državne vojne organizacije ne priznaje postojanje neformalnih grupa u svojoj strukturi, „vojna formalna organizacija često ne bi mogla biti delotvorna bez pomoći neformalnih grupa“ s obzirom na to da zbog kolizije između procena i pretpostavki rukovodilaca i nepredvidljivih uticaja na terenu „potčinjeni moraju često da odstupaju od formalnih normi organizacije upotrebljavajući vlastite tehnike i da zanemaruju linije naređivanja“ (Kučuk, 1977: 79–80), jer funkcionisanje glomazne vojne organizacije bi inače bilo potpuno paralisano.

Narativna struktura legende

Pokušaću da predstavim narativnu strukturu priče o sveže ofarbanoj klupi u kasarni uzimajući u obzir ne samo strukturalni model narativa, sa njegovim dimenzijama sažetka, opisa početne situacije, hronologije događaja, značenja događaja za naratora, zaključka i smeštanja u savremenu perspektivu (Elliott, 2005:42–46), već prevashodno shvatanje mehanizma naracije i konstruisanja smisla pripovedanja i pripovesti s obzirom na to da se narativne sekvence sastoje iz funkcija međusobno uslovljenih logikom posledice, te da svaka funkcija otvara mogućnost suprotne ili kontradiktorne akcije (pogotovo u odnosu na kulturnu normu), i da u skladu s tim treba pratiti barem dve vrste ponašanja aktera priče (aktivno i pasivno) jer je funkciju moguće odrediti na osnovu interesa i inicijative koju akter preduzima (Antonijević, 2010:104–105).

narativne funkcije	sekvence legende
prva faza: mogućnost otvaranja procesa	Novi komandant je stigao u kasarnu. Upoznaje se s potčinjenima, objektima u krugu kasarne i dokumentacijom. (potencijalni izazov za poredak)
druga faza: aktualizacija procesa	Uočio je nelogičnost u elaboratu straže vezanu za jedno stražarsko mesto. (iniciranje istrage nejasne svrhe prakse u okviru poretka [procedure])
	Raspituje se o tome kod potčinjenih oficira, ali dobija samo informaciju da je tako bilo i u prethodnim verzijama elaborata i da oni nisu ništa menjali. (pasivan odgovor višeg dela hijerarhije; eksplicitno odsustvo brige za svrsishodnost prakse u okviru poretka; isticanje navike; pozicija nekritičkog poštovanja procedure)
	Dolazi do starog zastavnika koji se setio okolnosti vezanih za naređenje ranijeg komandanta koje je ušlo u elaborat straže. (aktivan odgovor nižeg dela hijerarhije; implicitno prisustvo brige za svrsishodnost prakse u okviru poretka; isticanje pamćenja; pozicija smelosti da se kritikuje procedura)
treća faza: (ne)postignuće procesa	Tada je naređeno da stražar stane pored ofarbane klupe kako bi sprečio da neki neoprezni vojnik ne sedne na svežu boju, što je rutinski ušlo u elaborat straže i kasnije nije preispitano. (zaključivanje istrage nejasne svrhe prakse u okviru poretka)
retrospektivno tumačenje	Otkriveno je kako je došlo do toga da se stražarsko mesto u elaboratu straže nalazi na nelogičnom mestu pored klupe u krugu kasarne. (ustanovljeno je da praksa unutar poretka [procedura] ne opravdava svoju početnu svrhu, ali ostaje otvoreno pitanje da li ona služi nekoj drugoj svrsi i da li će to saznanje dovesti do njenog napuštanja [promene u poretku] ili ne)

Semiotička analiza legende

U nastojanju da se okušam u elementima semiotičke analize legende o kojoj je reč, ukazaću i na šire implikacije kulturno-istorijske specifičnosti vojne organizacije i, naročito, stražarske dužnosti u okviru nje.

Već u prvoj sekvenci legende, dolazak novog komandanta u kasarnu predstavlja situaciju koja korespondira sa inače liminalnim karakterom vojne službe, koji je u antropologiji prepoznat. Vojno stanje određuje se kao „svetovno sveto stanje“, a obaveza služenja vojnog roka se naziva „svetom dužnošću“ pojedinca prema domovini. Zatim, prostorna i društvena izdvojenost vojnog segmenta doprinosi svetovno svetom karakteru. Te najzad, na ontološkom nivou vojno stanje je stanje pripreme za rat, dakle za fizičko uništavanje neprijatelja, čime vojnik postaje „gospodar života i smrti“, unapred pripremljen da i sam tom prilikom pogine na šta se obavezao polažući svečanu obavezu prilikom služenja vojnog roka (Kovačević, 2001:161). Činjenica da je komandant novi ukazuje na to da se on još uvek nalazi na razmeđu nepripadanja i pripadanja ustanovljenom poretku u kasarni, te da je istovremeno autsajder i autoritet, gotovo analogno sa armijom koja u društvu ima svetovno sveti karakter.

Nelogičnost u elaboratu straže koja predstavlja okidač za akciju u narednoj sekvenci legende upućuje na sledeći sloj liminalnosti. Stražarska dužnost se posebno izdvaja u okviru vojne službe dodatnim aspektom odgovornosti, složenosti, propisanih pravila i značaja za „sistem bezbednosti i samozaštite u oružanim snagama“. Straža ima jasno određen sastav, trajanje, naoružanje i opremu, posebne znake za raspoznavanje (odziv i lozinku), formalizovan skup opštih dužnosti, detaljno razrađene načine postupanja u situacijama kada se neko približi stražarskom mestu,¹ a za nju je predviđen i poseban postupak u uputstvu za uzbunu (Trifunović i Njilicaj, 1990: 42–47). Do krajnosti dovedena liminalna konotacija mogla bi se vezati za izraz „mrtva straža“, ali pošto je to poseban organ vojne jedinice definisan odredbama opšte ratne službe (Hadžidamjanović, 1955: 105), ona srećom ne spada u ovu analizu. Svakodnevno vojničko iskustvo, kako to beleži savremeni istraživač u oblasti antropologije nasilja, svedoči

1 Posebno vredi istaći ritualni sadržaj tog uputstva: „Na određenim stražarskim mestima (za koja je to predviđeno laboratorom straže), čim stražar (rejonski stražar) primeti ili čuje da se stražarskom mestu približava neko lice, zauzima zaklon i zaustavlja ga komandom 'Stoj!', jačim glasom, tako da ga lice koje zaustavlja čuje, uzima oružje 'na gotovs', ali ga ne puni. Kad lice stane, pita 'Ko ide?'. Ako dobije odgovor da ide razvodnik, pomoćnik komandira ili komandir straže, sledeća smena, ili lice koje ima pravo da mu priđe ili da prođe, stražar (rejonski stražar) komanduje 'Razvodnik straže (komandir straže ili drugi), napred!'. Ako ih je više, dodaje 'Ostali, stoj!'. Kad mu se lice koje poziva približi na 3–5 koraka, stražar (rejonski stražar) ponovo komanduje 'Stoj!'. Zatim traži da mu kaže odziv, a ako dobije tačan odziv saopštava lozinku. Ako lice koje stražar (rejonski stražar) zaustavlja ne poslušava i ne stane na komandu 'Stoj!', već se i dalje približava, stražar puni oružje, odnosno stavlja metak u cev i jačim glasom ponovo komanduje 'Stoj, pucaću!'. Ako se lice i dalje približava, stražar (rejonski stražar) treći put jačim glasom komanduje 'Stoj, pucaću!', pa ako ne stane ni na treći poziv, puca u njega.“ (Trifunović i Njilicaj, 1990: 45–46)

o odbojnom odnosu prema stražarskoj dužnosti: „Vojnici nisu voleli da idu na stražu zato što je to značilo malo spavanja, veliku odgovornost i borbu sa hladnoćom ili vrućinom. [...] Posebno stresnu situaciju kod stražarenja proizvodio je rad sa bojevom municijom. [...] Stražarenje na vidnom mestu zahtevalo je stalnu budnost, jer se stražar nalazio na oku prolaznicima i starešinama.“ (Nedeljković, 2011: 347–348).

Paralelnu oblast liminalnosti u okviru vojne organizacije kreira dihotomija ranije pomenutih formalnih i neformalnih grupa unutar strukture, koja se dodatno usložnjava problematičnim udvajanjem formalne hijerarhije, o čemu gorenavedeni antropolog nasilja svedoči na osnovu posmatranja sa učestvovanjem, prenoseći nam svoja zapažanja o spletu međuhijerarhijskih odnosa koji je uticao na nedovoljno jasne ivice nadležnosti i uticaja različitih pripadnika vojne organizacije (Nedeljković, 2011: 339):

[U] vojsci su postojale dve formalne hijerarhije. Jedna se zasnivala na principu činova; svako ko je imao viši čin bio je u hijerarhijskom lancu moćniji od onoga sa nižim činom. Tako je svaki oficir zauzima mesto u toj hijerarhiji na osnovu svog postignuća, obrazovanja, na osnovu svog statusa ili na osnovu ispunjenja određenih formalnih zahteva. Druga hijerarhija počivala je na funkcijama, koje su se mogle poklapati sa postignućem, činovima, ali nisu morale. Tako se moglo desiti da funkciju oficira bezbednosti vrši kapetan, a ta je funkcija bila uticajnija od funkcije komandanta kasarne, koju je vršio potpukovnik ili pukovnik. Isto tako, funkciju zamenika dežurnog oficira kasarne mogao je vršiti desetar, iako je imao niži čin od svih oficira u kasarni. Ove dve hijerarhije, međutim, nisu pokrivale sve moguće međuljudske odnose i situacije. Postojale su situacije u kojima se neko, iako sa nižim činom, mogao nametati na osnovu svog karaktera i snagom svoje ličnosti. Tada se formalna hijerarhija nije mogla koristiti kao valjan parametar za rešavanje određenih situacija.

Takvi uvidi mogu biti od pomoći u pokušaju da preciznije uočimo i izdvojimo neke od antinomija u legendi o sveže ofarbanoj klupi i na njih primenimo odgovarajući analitički postupak.

U prethodnom prikazu narativne strukture legende već su uočena određena značenja koja bi mogla da se, konsultovanjem šireg interpretativnog okvira, artikulišu kao dublji paradigmatički termini. Pošto je zaplet organizovan oko pitanja nelogičnosti u elaboratu straže i pokušaja da se ustanovi njen uzrok, što dovodi do ispoljavanja različitih odnosa (nejasna svrha prakse unutar poretka, prisustvo odnosno odsustvo brige za svrsishodnost, neopravdanost početne svrhe i pitanje da li procedura služi drugoj svrsi), izdvaja se antinomija između racionalnog poretka i iracionalnog poretka. S druge strane, svi likovi koji se pominju u legendi su vojna lica sa eksplicitno navedenim funkcijama ili činovima (novi komandant, podređeni oficiri, stari zastavnik, raniji komandant) i, kao takva, jasno hijerarhijski određeni. Načelno, njihov položaj u hijerarhijskom odnosu se može predstaviti kao antinomija nadređenih i podređenih.

Verujem da bi bilo zanimljivo proveriti kako bi se na ove antinomije mogla primeniti jedna od metoda strukturalno-semantičkog pristupa Algirdasa Žili-

jena Gremasa, formulisanjem strukture značenja (označavanja) koja se može predstaviti kao semiotički kvadrat (Greimas, 1987: 49–53), uzimajući u obzir njenu upotrebljivost kao oruđe za otkrivanje logičkih i ideoloških centara koje određeni istorijski narativ ne uspeva da ostvari ili nastoji da potisne kao „političko nesvesno“ (Džejmson, 1984: 55; 96–98), a čija je primena opsežno predstavljena na primeru semiotičke analize savremene urbane legende (Antonijević, 2010: 183–236). Jedan od načina na koji bi se izdvojeni antinomični termini mogli ocrtati sa mogućnostima novih kombinacija na koje oni upućuju jeste ukrštanje semantičkih osa usmerenja prema racionalnosti poretka i hijerarhijskog položaja.

nadređeni za racionalan poredak (implicitno, novi komandant)	USMERENJE NADREĐENIH	nadređeni za iracionalan poredak (implicitno, raniji komandant)
PROMENA ZATEČENOG PORETKA		OČUVANJE ZATEČENOG PORETKA
podređeni za racionalan poredak (implicitno, stari zastavnik)	USMERENJE PODREĐENIH	podređeni za iracionalan poredak (eksplicitno, potčinjeni oficiri)

Urbane legenda o kojoj je reč u verziji koju sam čuo završava se opisom okolnosti pod kojima je nekada sveže ofarbana klupa ušla u elaborat straže, što su informacije koje novi komandant saznaje od starog zastavnika. Završetak je nedorečen, bez raspleta je i ostavlja varljivu mogućnost da izvučemo pouku o pozivu na povratak razumu, a pojavu novog komandanta kao projekciju aktera koji ispravlja greške koje su se pojavile u poretku. Međutim, značenja koja se pojavljuju kao implikacije u semiotičkom kvadratu (deiktički termini) sagledana u kontekstu narativa legende i širih društvenih i istorijskih uslova na koji se ona odnosi, upućuju na manje optimistično tumačenje.

Zaključak

Na koji način se već u sadržaju narativa upućuje na neizrečeni zaključak o prevazi negativnog deiktičkog termina („očuvanje zatečenog poretka“)?

Potčinjeni oficiri koji optiraju za nekritičko poštovanje procedure i čija ravnodušnost prema svrsishodnosti prakse unutar poretka podrazumeva opre-

deljenost za status quo imaju znatno snažnije pozicije u hijerarhiji od starog zastavnika (budući da je verovatno reč o starešinama sa činovima kapetana i majora, ako ne i potpukovnika), a time i veće mogućnosti uticaja na novog komandanta. Oni nisu nepromišljeni kada ga obavestavaju da je nelogičnost postojala i u prethodnim verzijama elaborata straže i da „oni nisu ništa menjali“. To je implicitna poruka da su se povinovali naredbi ranijeg komandanta, ne dovodeći je u pitanje čak i godinama nakon prestanka njene ionako upitne svrhe, te da novi komandant može, na isti način, da računa na njihovu lojalnost i diskreciju.

Pitanje je zašto bi zreli i stručni pojedinci pristali na tako besmislen odnos, čak i u uslovima strogo hijerarhijskog i potčinjavajućeg poretka kakav predstavlja vojna organizacija u kasarni koja čini mesto radnje ove legende. Da bi se na to odgovorilo, treba videti koja ključna osobina, koja bi uticala na razliku u postupanju tokom komandantove istrage, odvaja starog zastavnika od potčinjenih oficira. U ovom slučaju, to nije razlika u školovanju, u statusu i u dužnostima. Reč je o činjenici da on već ima najviši podoficirski čin, da je verovatno pred penzijom i da ne očekuje nikakav dalji napredak u službi. To mu daje slobodu da iznese činjenice koje su mu poznate i da, barem implicitno, izrazi kritiku iracionalne prakse. Potčinjeni oficiri se konformiraju, zato što je pred njima još mogućnosti za napredovanje u službi, bilo unapređenjem u viši čin, bilo imenovanjem na višu dužnost.

Tema ove urbane legende, dakle, nije krutost vojne hijerarhije ili ispravljanje suludih birokratskih grešaka. Legenda govori o problemu karijere u širokom spektru delatnosti. Izgradnja karijere, na žalost, podrazumeva konformiranje iracionalnom poretku u najvećem broju slučajeva. Pregled savremenih istraživanja karijernog uspeha rečito pokazuje da je perspektiva dugoročne održivosti karijere uvek u zamci sukobljenih zahteva, koji daju malo prostora racionalnim izborima (Seibert *et al.*, 2024: 525–526). Naravno, s obzirom na ustanovljenu nedovoljnu istraženost tog problema, ovo neće biti mesto za iznošenje bilo kakvih teorijskih uopštavanja o pitanjima karijernog uspeha, ali zato možemo da se okrenemo urbanoj legendi koja je predmet analize i uočimo neke implikacije.

Kao predstavnici višeg dela hijerarhije u kasarni, potčinjeni oficiri su oličenje pojedinaca usmerenih ka karijeri, za razliku od novog komandanta (koji je na vrhuncu karijere) ili starog zastavnika (koji je na njenom kraju). Od svih delatnika u legendi, oni su jedini koji pokazuju eksplicitno usmerenje prema određenom karakteru poretka. Konkretno, svojim odsustvom brige za svrsishodnost prakse u okviru poretka nedvosmisleno se izjašnjavaju za iracionalan poredak, dakle za karijeru.

Upečatljiva simbolika, prisutna u narativnom sadržaju legende ukazuje na još jedan aspekt prevage zaključka o čuvanju zatečenog poretka, što implicira angažovanje krajnjih sredstava za suprotstavljanje promeni, uprkos nelogičnim i nesvrshodnim procedurama kojima je nužno podvrgnuti se tokom karijere.

U pitanju je simbol straže. Kada je u igri „sveže ofarbana klupa“ i opasnost da na nju ne sedne „neki neoprezni vojnik“ [*sic!*], ne samo da će odmah pored nje biti postavljen stražar (što, kao što znamo, podrazumeva „rad sa bojevom municijom“ i „Stoj, pucaću!“ saopšteno „jačim glasom“), nego će ona, kao „stražarsko mesto“ završiti i u zvaničnom aktu, elaboratu straže, za dugi niz godina.

Literatura

- Antonijević, Dragana (2010): *Ogledi iz antropologije i semiotike folklora*, Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu
- Džejmson, Fredrik (1984): *Političko nesvesno: Pripovedanje kao društveno-simbolični čin*, Beograd: Rad (prevod sa engleskog)
- Elliott, Jane (2005): *Using Narrative in Social Research: Qualitative and Quantitative Approaches*, London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage Publications
- Greimas, Algirdas Julien (1987): *On Meaning: Selected Writings in Semiotic Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press (prevod sa francuskog)
- Hadžidamjanović, Jovan (1955): *Vojni rečnik*, Beograd: Vojnoizdavački zavod „Vojno delo“
- Kovačević, Ivan (2001): *Semiologija mita i rituala II, Savremeno društvo*, Beograd: Srpski genealoški centar
- Kovačević, Ivan (2009): *Urbane legende – ogledi iz američkog folklora*, Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu
- Kovačević, Ivan i Antonijević, Dragana (2014): *Traženje značenja. Eseji iz antropologije i folkloristike*, Beograd: Srpski genealoški centar i Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu
- Kučuk, Ejub (1977): *Militarizam*, Beograd: Rad i Vojnoizdavački zavod
- Nedeljković, Saša (2011): *Kultura i nasilje: Antropološki pristup proučavanju naličja nasilja*, Beograd: Baštinik
- Seibert, Scott, Akkermans, Jos & Liu Cheng-Huan (2024): “Understanding Contemporary Career Success: A Critical Review”, *Annual Review of Organizational Psychology and Organizational Behavior* 11: 509–534
- Trifunović, Života i Njilicaj, Stjepan (1990): *Priručnik za vojnika pešadije*, Beograd: Vojnoizdavački i novinski centar

Vladimir Marković

The Urban Legend About a Freshly Painted Bench that Became a Guard Post in the Barracks

Abstract: This paper analyzes the urban legend on the guard post which reconsider the rationality of the established order and hierarchical relationships. Although, in terms of its content, this urban legend belongs to the folklore of the armed forces and could be perceived as a critique of militarism or organizational culture, the application of structural-semantic analysis to it reveals messages pertaining to the broader concept of a career.

Keywords: urban legend, guard duty, irrationality, hierarchy, career

Primljeno: 01. 09. 2025.

Odobreno: 27. 09. 2025.

Biljana Anđelković*
Etnografski institut SANU

„BIRJAN SVADBE“: UKIDANJE ALKOHOLA NA SVADBENIM PROSLAVAMA BOŠNJAKA U NOVOM PAZARU**

Apstrakt: Revitalizacija islama koja je tokom poslednjih decenija zahvatila Novi Pazar predstavlja proces sa snažnim društvenim i kulturnim posledicama. Osim na nivou lične religioznosti i religijske prakse, ona je postala vidljiva u različitim segmentima javnog i privatnog života (načina oblačenja, ishrane, organizacije porodičnih i društvenih okupljanja, obreda). Ove promene naročito su uticale na transformaciju privatnih proslava, uključujući i svadbene. Jedna od posledica ovih promena bila je postepeno izbacivanje alkohola sa svadbenih veselja, što se odrazilo ne samo na ponudu pića, već i na formu i dužinu trajanja proslave, atmosferu događaja, kao i na način na koji zajednica danas doživljava svadbu. Rad se zasniva na etnografskoj građi prikupljenoj tokom 2023. i 2024. godine u Novom Pazaru, a njegov cilj je da pokaže kako svadba u savremenom periodu predstavlja prostor preplitanja lokalne tradicije, religijskog identiteta i širih društvenih procesa. Izostavljanje alkohola sa ovih proslava prepoznato je kao jedan od važnih indikatora dubljih društvenih transformacija koje oblikuju identitet bošnjačke zajednice.

Ključne reči: svadbe, Novi Pazar, islam, Bošnjaci, dealkoholizacija.

Svadbe predstavljaju jedan od najznačajnijih rituala u životnom ciklusu pojedinca, ali se isto tako mogu posmatrati i kao prostor unutar kojeg se ma-

* biljana.andjelic@ei.sanu.ac.rs

** Tekst je rezultat rada na projektu „Istraživanje i evidentiranje elemenata nematerijalnog kulturnog nasleđa Bošnjaka na području jugozapadne Srbije“ broj 451-04-579/2024-02 od 09.04.2024. godine koji finansira Ministarstvo kulture Republike Srbije i rada u Etnografskom institutu SANU koji finansira Ministarstvo nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije, a na osnovu Ugovora o realizaciji i finansiranju naučnoistraživačkog rada NIO u 2025. godini, broj: 451-03-136/2025-03/200173, od 04.02.2025.

nifestuju šire društvene, kulturne i religijske promene. Dosadašnja etnološka literatura svadbene običaje u Novom Pazaru obrađivala je tek u nekoliko radova (v. Petrović 1938; Mušović 1994; Anđelković 2025), dok su istraživanja šireg područja Pazara i okoline donela nešto više podataka (v. Azemović 1979; Bratić 1984; Недељковић 1986; Васић 1986; Ćulafić 1987; Mušović 1994; Hadžić 2015; Glišović 2019; Kahramanyol 2019; i dr.). Ipak, sama svadbena proslava, pre svega u pogledu njene organizacije, trajanja i sadržaja, uglavnom je ostala u drugom planu u odnosu na istraživanje svadbenih običaja.

Tokom poslednje decenije, gotovo potpuni prestanak služenja alkohola na svadbama u Novom Pazaru doveo je do vidljivih promena u organizaciji, trajanju i atmosferi svadbenih proslava. Iako naizgled mala, ova promena u svadbenom meniju imala je višestruke posledice na obrasce ponašanja gostiju, način organizacije veselja, kao i na individualne doživljaje današnjih proslava.

U radu se stoga usmerava pažnju na detektovanje promena koje je uzrokovala dealkoholizacija svadbenih proslava u Novom Pazaru.¹ Analiza obuhvata period od socijalizma, kada je alkohol bio široko prihvaćen i prisutan na svim veseljima, do savremenog perioda u kojem se novi modeli svadbenih proslava, „oslobođeni“ alkohola i prilagođeni religijskim normama, tumače kao vid reprezentacije islamskih vrednosti. Jedno od glavnih polazišta u radu jeste da izostanak alkohola predstavlja indikator preoblikovanja vrednosnog sistema i važan element u konstruisanju i javnoj artikulaciji religijskog, kako individualnog tako i kolektivnog identiteta bošnjačke zajednice.

Analiza se oslanja na rezultate terenskih istraživanja vršenih tokom 2023. i 2024. godine u Novom Pazaru. Istraživanja su prevashodno bila usmerena na prikupljanje podataka o svadbenim običajima Bošnjaka u drugoj polovini 20. i početkom 21. veka, ali se tokom istraživanja tema dealkoholizacije svadbene proslave nametnula kao važan faktor transformacije savremene svadbe i kao takvoj joj je posvećena posebna pažnja. Terenska istraživanja vršena su u različitim periodima godine što je bilo važno za posmatranje i razumevanje promena u dinamici gradskog života.² Polustrukturirani intervjui na temu svadbenih proslava su obavljani sa 45 ispitanika različitih generacija, pola, obrazovanja i profesionalne orijentacije i oko 20 neformalnih razgovora. Osim sa mladencima i gostima, intervjui su obavljani sa vlasnicima ugostiteljskih objekata u kojima se organizuju svadbe, konobarima, muzičarima, imamima, organizatorima i dekoraterima venčanja. Tokom istraživanja fokus je stavljen na nekoliko

1 *Dealkoholizacija* je pojam koji se koristi u kontekstu tehnologije proizvodnje i prerade pića i predstavlja proces uklanjanja (udela) alkohola iz vina ili piva korišćenjem različitih proizvodnih metoda. Međutim, u kontekstu ovog rada pojam dealkoholizacije se koristi u prenesenom, tj. sociokulturnom značenju i odnosi se na odsustvo javne konzumacije kao i prodaje alkoholnih pića u određenim društvenim praksama. Ona ne podrazumeva nužno potpunu zabranu alkohola u privatnom kontekstu, već se isključivo odnosi na njegovo eliminisanje iz javno vidljivih i kolektivnih događaja.

2 Istraživanje je vršeno za vreme ramazanskog posta; zatim, oko Nove godine i tokom leta kada je veliki broj radnika na privremenom radu u inostranstvu dolazio kući i kada se organizuje najviše proslava; i, u proleće i jesen kada grad živi nešto mirnijim tempom.

elemenata: na društveni kontekst izbacivanja alkohola sa svadbenih proslava, promenu trajanja svadbene proslave, ulogu alkohola i muzike kao ključnih nosilaca atmosfere na svadbi, zatim na ekonomske aspekte organizacije, ali i na ambivalentne stavove ispitanika prema dealkoholizaciji proslava. Razgovori sa ispitanicima starije generacije su uključivali set pitanja koji se odnosio na period socijalizma kako bi se bolje sagledale i razumele promene do kojih je došlo u novijem periodu.

Alkohol, religija i identitet: teorijski okvir i lokalni kontekst Novog Pazara

Proces postepenog ukidanja alkohola na svadbenim proslavama odvijao se kao deo širih društvenih i političkih promena koje su se dogodile tokom poslednje decenije 20. i prvih decenija 21. veka na prostoru zapadnog Balkana. Ovaj period obeležen je procesom intenzivne revitalizacije svih religija i konfesija, pa islam u tom pogledu ne predstavlja izuzetak. U prilog tome govore i brojna sociološka i antropološka istraživanja (v. Đorđević, Todorović & Mitrović 2007; Elbasani & Roy 2015). Novi Pazar, kao multietnička i multikonfesionalna sredina na jugozapadu Srbije,³ ali i kao najveći grad i središte verskog, političkog i kulturnog života sandžačkih Bošnjaka, predstavlja posebno plodan teren za ispitivanje načina na koji su se religijska revitalizacija i globalni islamski uticaji odrazili na svakodnevne i praznične prakse pripadnika bošnjačke zajednice.⁴

Ovaj proces ogleda se u intenziviranju religijskih praksi, porastu procenta *pokrivenih* žena i nošenju hidžaba (više u Đurović 2015), pojačanoj vidljivosti islamskih simbola u javnom prostoru, jačanju verskih institucija, kao i u sve izraženijem usaglašavanju svakodnevnih i prazničnih praksi sa islamom. Posebno je uočljivo izmeštanje verskih praznika iz sfere privatnosti u javni prostor, čime religija postaje značajan činilac javnog diskursa i kolektivnog identiteta (više u Aksić 2020). Sredinom devedesetih godina 20. veka došlo je do revitalizacije verskog života u Novom Pazaru koja se najbolje videla kroz obnovu i izgradnju novih džamija, školovanje većeg broja imama, porast broja mladih koji pohađaju medrese i mektebe, osnivanje Fakulteta za islamske studije, kao i kroz angažovanje medija u promociji islamskih vrednosti i načina života. Proces je značajno intenziviran uvođenjem veronauke u osnovne i srednje škole

3 U Novom Pazaru pored Bošnjaka koji čine gotovo 80% ukupne populacije, žive Muslimani, Srbi, Goranci, Romi, Torbeši i Albanci. Prema Popisu stanovništva iz 2022. godine vernici muslimanske veroispovesti u Novom Pazaru čine oko 82,9% svih vernika (više podataka videti na: <https://data.stat.gov.rs//Home/Result/3104020301?languageCode=sr-Cyrl>).

4 Sanja Zlatanović je u domaćoj etnologiji i antropologiji među prvima ukazala na to da je svadba “po svojoj formi, sadržaju i značaju, izuzetno pogodna da se posredstvom nje problematizuju različiti oblici identiteta“ (Zlatanović 2007, 36; takođe videti Zlatanović 2003), što je zatim pokazala i Bojana Bogdanović na primeru srpske zajednice u Rumuniji (v. Bogdanović 2020).

početkom dvehiljaditih godina, što je mlađe generacije dodatno približilo islamu. Odrastanje u duhu islama uticalo je na prestanak konzumiranja alkohola kao i na izbegavanje prostora i društva u kojima je prisutan. Lokalni i regionalni mediji, a u novijem periodu i društvene mreže, veoma su doprineli shvatanju o važnosti islama za bošnjački nacionalni identitet.⁵

Pored nabrojanih promena, kao jedna od ključnih posledica porasta broja religioznih u Novom Pazaru izdvaja se drastično smanjenje broja mesta na kojima se može kupiti ili konzumirati alkohol. Ova promena značajno je preoblikovala privatne navike pojedinaca, kao i načine obeležavanja važnih životnih događaja. Svadbene proslave su, kao događaji od posebnog značaja, postale jedno od ključnih polja na kojem se ova zabrana jasno manifestuje, dovodeći do postepene modifikacije njihove forme i sadržaja i u okviru kojih su lokalna tradicija i verski identitet vremenom počeli da oblikuju drugačije modele slavlja. Razumevanje ovih promena zahteva sagledavanje konzumacije alkohola kao kulturno i društveno utemeljene prakse.

Upravo na to ukazuje više antropoloških studija (vidi Douglas 1987; De Garine & De Garine 2001; Milanović 2019) koje pokazuju da konzumaciju alkohola ne bi trebalo posmatrati isključivo kao individualni čin već i kao društvenu praksu čvrsto vezanu za specifične socijalne kontekste. U domaćoj etnologiji i antropologiji brojni su autori koji su se bavili upotrebom alkohola kao sastavnim elementom obreda (v. Knežević 1978), kafanskim ritualima (Kovačević 1984), kulturom pijenja (Milanović 2016) i nazdravljanja (Pavlović 2022) i pokazali da prisustvo alkohola u različitim situacijama utiče na dinamiku okupljanja. Iako su brojna antropološka istraživanja analizirala ulogu alkohola u obredima i javnim svečanostima, relativno malo pažnje posvećeno je specifičnim sredinama u kojima je konzumacija alkohola u direktnom sukobu sa dominantnim verskim normama.⁶ Uprkos bogatoj antropološkoj literaturi koja se bavi ulogom alkohola u obredima, svečanostima i svakodnevnim praksama, primetno je da nedostaju istraživanja koja fokus stavljaju na nacionalni ili regionalni karakter pijenja (Demossier 2005). Na ovaj nedostatak posebno ukazuje Wilson, ističući da je uloga alkohola i pijenja u istorijskoj, kao i u savremenoj izgradnji nacionalnih, etničkih i drugih kolektivnih identiteta dugo bila zastavljena u antropološkim istraživanjima (Wilson 2005: 7).

5 Više o problemu nacionalnog identiteta Bošnjaka u Sandžaku videti u: Botić 2018. U domaćoj etnologiji i antropologiji relativno je mali broj radova koji se u savremenom kontekstu neposredno bave odnosom islama i bošnjačkog nacionalnog identiteta na prostoru Sandžaka. Ipak, postoje radovi koji razmatraju reprezentacije muslimana u srpskoj etnologiji ukazujući na to da one odražavaju ideološke i vrednosne okvire tadašnje nacionalne nauke više nego stvarnost samih muslimanskih zajednica (v. Pišev 2019), kao i studije koje iz istorijske perspektive posredno razmatraju etničku strukturu u Novom Pazaru (Dimitrijević 1912; Mušović 1979). Najbrojniji su, međutim, radovi koji se bave nacionalnim identitetom Bošnjaka na širem geografskom prostoru, naročito u Bosni i Hercegovini (vidi, na primer: Barišić 2007; Filandra 2012; Kostić 2024; Ahmed 2004; i dr.).

6 O povezanosti konzumacije alkohola sa društvenim promenama i uticajem religije pisala je sociološkinja Slađana Dragišić Labaš (2014).

Prema njegovom tumačenju, konzumacija alkohola ne predstavlja tek sporedni ili „svakodnevni“ aspekt društvenog života, već jednu od ključnih kulturnih praksi kroz koje se proizvode i reprodukuju etnički, nacionalni, klasni, rodni i lokalni identiteti. Pijenje u tom smislu funkcioniše kao mehanizam izražavanja pripadnosti, ali i kao sredstvo prenosa vrednosti, normi i simboličkih značenja povezanih sa različitim oblicima kolektivnog identiteta. Stoga se uloge alkohola ne mogu svesti na „jednostavne“ obrasce svakodnevice. Naprotiv, kako Wilson ističe, pijenje alkohola predstavlja suštinski kulturnu praksu, duboko ukorenjenu u obrasce ponašanja, vrednosne sisteme, ideologije i istorijske procese određene zajednice. Ono ne deluje samo kao izraz već postojećih nacionalnih ili etničkih identiteta, već aktivno učestvuje u njihovom oblikovanju, održavanju i transformaciji. Kao takvo, konzumiranje alkohola potrebno je posmatrati kao integralnu društvenu, političku i ekonomsku praksu, ali i kao manifestaciju institucionalnih odnosa i kulturnih vrednosti (Wilson 2005: 3–4).

Uprkos ovako postavljenom teorijskom okviru i njegovoj relevantnosti, u domaćoj antropologiji ovakav pristup i dalje je slabo zastupljen. Jedan od retkih radova koji se dotiče konzumacije alkohola u Novom Pazaru (Nedeljković 2025) razmatra ovaj fenomen prvenstveno u kontekstu ugostiteljstva, dok ritualni okviri ostaju izvan fokusa analize. Autor pritom ukazuje da konzumiranje alkohola “u većinski muslimanskim sredinama u Srbiji prestaje da bude samo religijsko ili kulturološko pitanje i dobija dublju političku težinu“ budući da se „islam prepoznaje kao centralno pitanje etničkog identiteta Bošnjaka, a samim tim i islamske verske institucije postaju prisutniji faktor u svakodnevnom životu“, kao i da „pojedine kulturne prakse tako dobijaju veći simbolički značaj i postaju deo preporučenog životnog stila” (Nedeljković 2025, 65), analiza ostaje ograničena na domen svakodnevnih praksi. Takav pristup, međutim, ostavlja otvoren istraživački prostor za detaljnije razmatranje uloge alkohola, ali i njegovog odsustva, u okviru privatnih proslava, poput svadbi, suneta, babina, devojačkih večeri i sličnih događaja. Upravo u ovim kontekstima kulturne prakse dobijaju pojačanu simboličku vrednost i funkcionišu kao mesta intenzivnog pregovaranja, potvrđivanja i redefinisavanja identiteta, što ih čini naročito relevantnim za antropološku analizu savremenih društvenih promena. Međutim, iako pitanja identiteta, političkih implikacija i simboličkih značenja vezanih za konzumaciju alkohola predstavljaju analitički plodno polje, fokus ovog rada nije usmeren na uticaj alkohola, već na njegovo odsustvo i posledice koje to odsustvo proizvodi u okviru specifičnih društvenih konteksta. U tom smislu, pažnja se pomera sa same prakse pijenja na transformacije koje nastaju njenim izostavljanjem, odnosno na društvene učinke novonastale „praznine“ koju je proizveo prestanak služenja alkohola na svadbenim proslavama.

Izostanak alkohola ne predstavlja samo promenu u ponudi pića, već dovodi do preoblikovanja same strukture proslave, njene atmosfere, dinamike okupljanja, kao i načina na koji se svadba doživljava i vrednuje unutar zajednice. Ove promene mogu se tumačiti kao empirijski pokazatelji preusmeravanja

vrednosnog sistema, ali i kao konkretan uvid u načine na koje procesi religijske revitalizacije utiču na svakodnevne i ritualne prakse. Analiza dealkoholizacije svadbenih proslava omogućava sagledavanje načina na koji se unutar lokalne zajednice uspostavljaju novi modeli porodičnog slavlja, kako se redefinišu granice društveno prihvatljivog ponašanja, kao i na koji način se nove prakse legitimišu u javnom i privatnom prostoru. Time se pažnja usmerava na ono što izostanak alkohola proizvodi, poput novih oblika socijalne interakcije, drugačijih načina zabave i kontrole ponašanja, kao i nove okvire kroz koje se izražavaju religijski identitet i kolektivna pripadnost u savremenom kontekstu religijske revitalizacije.

Upravo iz tog razloga, razumevanje savremenih procesa dealkoholizacije svadbenih proslava u Novom Pazaru zahteva i „povratak“ u prethodne društvene periode, u kojima su se odnos prema religiji i alkoholu formirali pod bitno drugačijim ideološkim i političkim uticajima. Tokom terenskog istraživanja, ispitanici starijih generacija gotovo po pravilu su svoje narative o savremenim svadbama strukturirali kroz poređenja sa „vremenom socijalizma“, koje se u njihovim sećanjima pojavljuje kao referentna tačka za razumevanje današnjih promena. Ova česta poređenja ukazuju na to da socijalistički period ne predstavlja samo istorijski kontekst, već i važan interpretativni okvir kroz koji akteri artikulišu značenja alkohola, religije i identiteta u savremenom trenutku. Naredno poglavlje stoga se oslanja prvenstveno na etnografske podatke prikupljene na terenu i analizira svadbene proslave u socijalističkom periodu iz perspektive samih učesnika.

Svadbene proslave tokom socijalizma: alkohol kao pokazatelj promena

Svadba kao jedan od najvažnijih rituala životnog ciklusa zauzima posebno mesto u životu pojedinca jer, s jedne strane, predstavlja lični čin stupanja u brak, a sa druge, javni događaj putem koga se manifestuju brojne društvene i kulturne norme. Prve značajnije promene u strukturi tradicionalne svadbe i načinu proslavljanja dogodile su se prema rečima ispitanika nakon Drugog svetskog rata.⁷ Taj period, koji je etničkim i verskim zajednicama u bivšoj Jugo-

7 Pod pojmom „tradicionalna svadba“ u ovom radu podrazumeva se skup elemenata (svadbeni običaji/obredi, način odevanja mladenaca i svatova, muzika, posluženje i drugo) koji su bili relativno stabilni i ukorenjeni u lokalnoj zajednici do Drugog svetskog rata. Do tog perioda, promene u svadbenim praksama odvijale su se znatno sporije, uz ograničen uticaj spoljašnjih društvenih i ideoloških faktora. Nakon Drugog svetskog rata, pa tokom čitavog socijalističkog perioda, svadba postaje prostor intenzivnijih transformacija uslovljenih modernizacijskim procesima, sekularizacijom, urbanizacijom i dr. Ove promene ogledale su se u postepenom napuštanju pojedinih ritualnih praksi, izmenama u odevanju, muzičkom repertoaru i posluženju (više videti u Anđelković 2025). Tokom poslednje decenije 20. veka dolazi do selektivnog povratka i reinterpretacije pojedinih „tradicionalnih“

slaviji doneo brojne promene koje su postale vidljive u različitim segmentima privatnog i javnog života, bile su naročito uočljive u kontekstu obrednih praksi. Nina Aksić navodi da se „kulturni identitet u doba socijalizma, kako na državnom tako i na lokalnom nivou, stvarao na potiskivanju nasleđene tradicije i oblikovanju sasvim novog kulturnog identiteta – socijalističkog. Verska praksa stanovnika Novog Pazara bila je u periodu posle Drugog svetskog rata delom potisnuta i sankcionisana na različite načine“ (Aksić 2020, 591).⁸

Prema rečima ispitanika veliki broj mlađih pripadnika islamske veroispovesti u Novom Pazaru tokom tog perioda je, pod uticajem obrazovnih i političkih promena, prihvatio komunističku ideologiju i aktivno se uključio u rad Komunističke partije. Pristupanje partiji u mnogim slučajevima podrazumevalo je napuštanje ili marginalizovanje verskih praksi: prekid redovnog odlaska u džamiju, prestanak klanjanja, kao i sklapanje građanskog, umesto šerijatskog braka. Verska praksa, čak i onde gde se zadržala, bila je rezervisana za sferu privatnosti.

Jedan broj porodica u Novom Pazaru, uprkos dominaciji sekularnih modela, nastavio je da poštuje verske prakse unutar porodice. Kod tih porodica, čiji su članovi i dalje bili posvećeni muslimani, alkohol se nije služio na svadbama, a versko ponašanje, uključujući redovno klanjanje, nastavljeno je iako se najčešće odvijalo unutar domaćinstva, tj. bez odlaska u džamiju. Te porodice su, međutim, činile manjinu u odnosu na većinski deo zajednice kojoj je konzumacija alkohola bila prihvatljiva kao obeležje „moderne“ proslave. Svadba je tako postala prostor demonstracije novog društvenog habitusa u kome je religija dobila sekundarni, odnosno marginalni status.

Osim na svadbene proslave, alkohol je ušao u širu upotrebu u javnom prostoru u Novom Pazaru kao jedna od upečatljivijih posledica društvenih i političkih promena u ovom periodu (vidi više u Nedeljković 2025). Prema svedočenju ispitanika alkoholna pića su već tokom šezdesetih godina 20. veka postala gotovo neizostavna na svadbenim proslavama u gradu, a to je ujedno bila i važna razlika između gradskih i seoskih svadbi, na kojima se alkohol nije služio sve do poslednje decenije 20. veka.⁹

Svadbene proslave, tzv. *banketi*, su do osamdesetih godina prošlog veka uglavnom organizovane u mladoženjinoj kući ili dvorištu.¹⁰ Iako su ove proslave dugo zadržale brojne tradicionalne elemente poput nekih običaja, lokalnih jela, kao i *kata* koji su Novopazarke nosile u svečanim prilikama, alkohol je ipak uneo promenu u ukupnu atmosferu.¹¹ U to vreme žene i muškarci su sla-

elemenata svadbe, koji se više ne prenose kao nepromenjeni, već se prilagođavaju savremenim identitetskim, religijskim i estetskim potrebama organizatora.

8 O mogućnostima periodizacije istorije kulture Novog Pazara vidi Nedeljković 2025.

9 Krajem osamdesetih i početkom devedesetih godina 20. veka počela je javna upotreba alkohola na svadbenim proslavama u seoskim sredinama, koja je trajala relativno kratko, pa je danas alkohol retko prisutan.

10 Detaljan opis gradske svadbe Bošnjaka u Novom Pazaru tokom druge polovine 20. i početkom 21. veka videti u Anđelković 2025.

11 *Kat* se sastoji od dimija, košulje svilenice, jeleka ili miltana. Bogatije žene su nekada nosile i kolane. Delovi nošnje su izrađivani od različite vrste tkanina, u zavisnosti od imovinskog statusa ženine porodice (više o gradskoj nošnji u Novom Pazaru videti u Rašljanin 1985).

vili ili u odvojenim prostorijama ili različitim danima. Žene javno nisu služile alkohol na svojim proslavama i okupljanjima; međutim, postoje svedočanstva da su i one, iako vrlo retko i u značajno manjim količinama, konzumirale alkohol tokom proslava.¹²

Početak osamdesetih godina 20. veka svadbe su počele da se organizuju u restoranima, a žene i muškarci su počeli da slave u istom prostoru i da igraju zajedno. Kao jedan od prvih restorana u kome su organizovane svadbe ispitanici su često pominjali „Bor“, mada su i drugi objekti, uključujući i hotel „Vrbak“, počeli da iznajmljuju sale za proslave.¹³

Veliki broj privatnih fotografija svedoči o upotrebi alkohola na svadbenim proslavama, a brojni iskazi svedoče o tome koliko je alkohol doprinosa veseloj atmosferi na slavljinama.¹⁴ Među pićima koja su se najčešće služila, i to u velikim količinama, bili su rakija, pivo i vinjak.¹⁵

Iako je restoranski meni izostavljao brojna tradicionalna jela koja su se ranije služila na svadbama, alkohol je obavezno bio prisutan.¹⁶ Svadbe su trajale do ranih jutarnjih časova, a mladenci su obično odlazili sa svadbe nešto pre ponoći, dok su ostali gosti proslavljali do ranih jutarnjih časova.¹⁷

Prema sećanjima ispitanika upotreba alkohola je veoma uticala na slobodnije ponašanje pojedinaca i atmosferu proslava. Veliki broj konzumenata predstavljao je posledicu prihvatanja modela ponašanja zasnovanih na svetovnom uživanju. Kroz upotrebu alkohola artikulirali su se određeni sekularni vrednosni okviri unutar zajednice, koji su bili u direktnoj suprotnosti osnovnim zabranama u islamu.¹⁸ Kroz narative ispitanika o preterivanju sa alkoholom tokom

12 *Žene nisu pile alkohol, a muške kad zovneš na banket – to se zvalo banket – to je pred mrak, oni dolaze na taj akšamluk. Pozove se orkestar. Većinom je bio ovaj starinski, bendžo i onda se pevaju starogradske sevdalinke. Oni piju, vesele se, jedu. (...) Ponekad su dolazile i žene sa mužem. Moj svekar na primer nije branio to strogo na našoj svadbi. Nego većinom su te snahe dolazile, pa i one popiju po čašicu. I ja sam prva pvela to. Pred njim sam popila. (Ž, 65 god.)*

13 *Ja sam pravio svadbu 1981. godine. U restoranu. Tad je kod nas tek počelo u stvari da se pravi. Ja sam među prvima u Pazaru odlučio da tako pravim svadbu. Većinom je kod nas mali prostori u kući, male sobe, tu je komunikacija velika, pozove se komšiluk, društvo. U restoranu je više prostora, više svega, a i malo je modernije od kuće. Tad nije bilo restorana bez alkohola. A sad je 95% bez alkohola. Takoreći 100%. Sad su većinom svi restorani izbacili. (M, 70 god.)*

14 O slobodi ispijanja alkohola u javnom prostoru i u ugostiteljskim objektima koji su zabeleženi na privatnim fotografijama više videti u Nedeljković 2025, 70; 72.

15 *Ja ne verujem da je pijanija generacija rođena nego što sam ja i ovija ranije. Imali smo ovde u centru grada one zgrade, oni restorani. Mi smo to zvali „pijani sokak“. Svaka je bila Lipina kafana, a „Lipa“ je samo radila sa alkoholom. To je sve bilo ovako puno. A, sad ne more da nađeš gde da popiješ, nema dva, tri lokala. (...) Na svadbama se najviše pila rakija, pivo, vinjak, to se pilo... (M, 75 god.)*

16 O jelima na svadbama detaljnije videti u Anđelković 2025.

17 *Svadba obično kreće oko šest ili sedam navečer, pa do ujutru. To nije stalo. To su bili oni Čerkezi smo ih zvali. Bio je bendžo, klarinet, darbuka i to. To je bila uživancija živa. Igrali smo, pevali. Kao banket što kažu. (M, 76 god.)*

18 Pojedini ajeti u Kur'an-u govore upravo o štetnosti alkohola “O vjernici, vino i kocka i kumiri strjelice za gatanje su odvratne stvari, šejtanovo djelo – zato se toga klonite da biste postigli što želite” i “Šejtan želi da pomoću vina i kocke unese među vama neprijateljstvo i mržnju

različitih vrsta proslava moglo se zaključiti da je alkohol funkcionisao kao simbol prihvatanja novog socijalističkog sistema i udaljavanja od verskih principa koji su nekada poštovani u velikom broju muslimanskih porodica.

Revitalizacija islama i promena odnosa prema alkoholu u Novom Pazaru

Kao religija koja je istorijski postojala u različitim etničkim i kulturnim kontekstima, islam je uvek ispoljavao određene lokalne specifičnosti. U Novom Pazaru, odnos prema alkoholu u prošlosti je bio znatno tolerantniji nego u nekim drugim islamskim zajednicama (v. Nedeljković 2025). Iako se u javnosti lokalni muslimani često posmatraju kao homogena zajednica, postoje značajne razlike u njihovom odnosu prema alkoholu i njegovom prisustvu na događajima poput svadbe. Tako je, prema iskazima ispitanika, moguće razlikovati više grupa.¹⁹ Jednu, koja religiju doživljava kao deo porodičnog i kulturnog identiteta, u koju spadaju pojedinci koji se izjašnjavaju kao muslimani. U okviru ove grupe mogu se uočiti različiti oblici praktikovanja vere, pa tako pojedini pripadnici stupaju u šerijatski brak, dok drugi taj korak izostavljaju, sklapajući brak bez njegovog religijskog potvrđivanja; većinom poste za vreme Ramazana, ali neredovno odlaze ili uopšte ne odlaze u džamije, ne klanjaju i stalno ili povremeno uživaju u alkoholu. Pored njih, postoji i grupa muslimana koja dosledno praktikuje verske obaveze, redovno klanja i učestvuje u zajedničkim molitvama u džamiji, ali pritom pokazuje umeren i tolerantan stav prema članovima porodice i prijateljima koji nastavljaju da konzumiraju alkohol. Takav odnos može se razumeti kao strategija održavanja socijalne bliskosti unutar zajednice, jer omogućava očuvanje porodičnih i prijateljskih veza uprkos različitim religijskim praksama i ličnim izborima. Najzad, izdvaja se i grupa radikalnije orijentisanih vernika, za koje je alkohol apsolutno neprihvatljiv, ne samo kroz ličnu konzumaciju, već i kada ga drugi konzumiraju. Njihovo razumevanje islama osim potpunog odbacivanja alkohola obuhvata i potpuno isključivanje drugih elemenata koji se u lokalnom kulturnom kontekstu tradicionalno povezuju sa svadbenim proslavama. Tako, na njihovim svadbama nema muzike, dok su muškarci i žene smešteni u odvojenim salama, što ukazuje na nastojanje

i da vas od sećanja na Allaha i obavljanja molitve odvрати. Pa hoćete li se okaniti” (Kur’an, 2011: El Maida, 90, 91). Isto tako, štetnost alkohola se pominje i u brojnim hadisima „alkohol je majka svih zala i najsratomnije djelo“, „sve što opija u velikim količinama, zabranjeno je i u najmanjim količinama“, „Allahovo prokletstvo je na deset ljudi zbog alkohola: na onog koji ga spravlja, onog za koga se spravlja, onoga ko ga pije, onoga ko ga nosi, onoga kome se nosi, onoga ko ga toči, onoga ko ga prodaje i onoga ko na tome zarađuje, onoga ko ga kupuje i onoga za koga se kupuje“ (hadisi broj 3371, 3392, 3380 u Sunnenu Ibn Madždžea, tom treći, Knjiga stvari koje opijaju, poglavlje 30; navedeno prema Naik 2018, 96).

19 U svom radu o konzumiranju alkohola među Bošnjacima u Novom Pazaru Saša Nedeljković izdvaja 5 stupnjeva distanciranosti od alkohola (v. Nedeljković 2025, 86).

da se uspostavi model ponašanja zasnovan na doslovnom tumačenju islamskih propisa. Ova grupa neretko zanemaruje činjenicu da je islam istorijski postojao u različitim kulturnim i etničkim kontekstima, pa stoga i razvijao različite forme i prakse. Umesto toga, oni insistiraju na uniformnom i često restriktivnom pristupu, koji se u neformalnim razgovorima sa pripadnicima lokalne zajednice poredi sa modelima karakterističnim za najradikalnije islamske zemlje. Takav stav istovremeno svedoči o procesu globalizacije islamskih uticaja, ali i o nastojanju pojedinaca da svoj verski identitet legitimišu kroz naglašeno distanciranje od lokalnih tradicijskih oblika proslave.

Proslave različitih događaja iz životnog ciklusa pojedinca značajan su primer transformacije koja je usledila pod uticajem revitalizacije islama u Novom Pazaru. Jedan od vidljivijih izraza tog procesa bilo je postepeno, a onda gotovo potpuno ukidanje alkohola u ugostiteljskim objektima (v. Nedeljković 2025).

Na osnovu odgovora ispitanika stiče se utisak da ta promena nije odražavala isključivo individualne promene pojedinaca. Iako je teško odrediti da li je započela „odozdo“ ili „odozgo“, odnosno da li je inicijalno potekla od samih slavjenika ili od vlasnika sala za proslave (od kojih su mnogi takođe prolazili kroz ličnu promenu sa prihvatanjem islama), može se primetiti da je ova promena na nivou lokalne zajednice prepoznata kao pozitivna.

Dealkoholizacija svadbenih proslava

Prema rezultatima istraživanja, postepeno izbacivanje alkohola na svadbama započelo je pre desetak godina, ali je 2019. godine intenzivirano. Te godine Skupština Novog Pazara usvojila je odluku o zabrani prodaje alkohola nakon 21 čas.²⁰ Iako se ta odluka nije odnosila na zabranu služenja alkohola u ugostiteljskim objektima niti je, prema rečima gradskih zvaničnika, bila povezana sa verskim razlozima, javne rasprave koje su započele unutar lokalne zajednice ukazivale su da postoji veliko raspoloženje da se alkohol izbaci i iz drugih segmenata javnog života, a ne samo da se ograniči prodaja. Većina ugostiteljskih objekata u kojima se organizuju svadbene svečanosti i devojačke večeri postepeno je izbacivala alkohol u periodu od 2014. do 2017. godine.²¹ Istraživanje je pokazalo da je ova novina bila dobro prihvaćena među Bošnjacima različitih generacija.

20 Odluka je doneta prema Zakonu o trgovini koji predviđa da jedinice lokalne samouprave propisuju vreme prodaje pojedinih vrsta robe čija upotreba može bitno da utiče na javni red i mir. Iako ova Odluka zvanično nije doneta na verskoj osnovi, već je obrazložena kao zaštita reda i mira, tokom istraživanja se pokazalo da je društvena podrška uvedenim merama značajna i da je veliki broj pripadnika svih generacija podržavao njenu primenu. Više podataka o zabrani videti na: <https://www.bbc.com/serbian/lat/srbija-49046702>.

21 Sporadično izbacivanje alkoholnih pića iz ugostiteljskih objekata i prodavnica počelo je znatno ranije, o čemu svedoči i navod Ljiljane Gavrilović iz 2007. godine (Gavrilović 2013, 101–102). Međutim, danas je društveni pritisak daleko veći i prodaja alkohola u ugostiteljskim objektima iako donosi ekonomsku dobit, zapravo se osuđuje toliko da se lokali u ko-

Dealkoholizacija je proizvela višestruke promene u strukturi samih svadbenih proslava. Dok su u socijalističkom periodu svadbe trajale do ranih jutarnjih časova, savremene proslave su znatno kraće i često se završavaju tri do četiri sata nakon početka. Generacije ispitanika koje su svadbu organizovale sa alkoholom uglavnom ističu da im nedostaje „prava svadbena atmosfera“, gde se „zna da si na svadbi“ i gde se „nekad ostajalo do 4 ili 5 ujutru“. Danas sa setom naglašavaju da se to promenilo „sad kad nema alkohola“. Kraće trajanje proslave, sa ubrzanom dinamikom i jasno strukturiranim vremenom odvijanja proslave, odredilo je način na koji gosti doživljavaju svadbu, kako je pamte, kako komuniciraju među sobom, kao i individualnu percepciju da su „sve svadbe iste“ ili da međusobno „mnogo liče“. Prema rečima ispitanika sada u restoran prvo ulaze gosti sa mladoženjine strane, nekih pola sata kasnije *prijatelji* tj. gosti sa mladine strane, a potom ulaze mladenci. Zatim počinje večera, muzika, igraju se kola, služi se torta, nakon čega *prijatelji* (obično oko pola sata ili sat pre drugih gostiju) napuštaju proslavu.

S obzirom na to da je alkohol, koji ispitanici često prepoznaju kao jedan od glavnih „pokretača atmosfere“, na svadbenim proslavama u savremenom periodu isključen ili znatno redukovana, mladenci, prema iskazima sagovornika, sve češće nastoje da pronađu alternativne načine da njihova svadba ostavi snažan utisak na goste.²² U odgovorima ispitanika, naročito onih koji i sami konzumiraju alkohol, ponavlja se utisak da u takvim proslavama „nešto nedostaje“, odnosno da izostaje opuštenost i spontanost koja se ranije podrazumevala, te da je neophodno tu atmosferu „nečim nadomestiti“. Umesto dugotrajnog slavlja i „opuštene“ atmosfere, danas je naglasak, prema kazivanjima sagovornika, sve više stavljen na estetiku i vizuelnu prezentaciju događaja. U tom pogledu značajno je porasla uloga profesionalnih dekoratora, šminkera, garderobe, kao i fotografa i snimatelja, čiji rad postaje ključan u konstruisanju doživljaja „originalnosti“ svadbe. Dekorateri navode da mladenci sve češće traže „nešto originalno“ i „nešto što niko pre njih nije imao“, što, prema utiscima ispitanika, upućuje na potrebu da se dođe do „nečeg novog“ u vizuelnom smislu i prilikom prezentacije na društvenim mrežama.²³ Iz ovakvih iskaza može se zaključiti da se, u odsustvu alkohola i njegove konzumacije koja je ranije podsticala više interakcije među gostima, težište svadbenog iskustva pomera ka performativnim i reprezentacijskim aspektima samog događaja. U istom kontekstu, značajnu ulogu igraju društvene mreže kao novi prostor svadbene reprezentacije. Fotografije i video zapisi svadbe neretko se objavljuju na Instagramu, Fejsbuku ili

jima se služi alkohol bojkotuju. Pored velikog broja vernika kojima ne odgovara služenje alkohola jedan od važnih razloga ukidanja alkohola u novopazarskim ugostiteljskim objektima jesu i brojni incidenti koji su se dešavali pod uticajem alkohola.

- 22 Ova potreba je vidljiva i u drugim segmentima svadbe, ne samo na proslavama: na devojačkim večerima tokom presvlačenja buduće mlade, u glamuroznim haljinama, zlatu kojim je ukrašena, automobilu koji prevozi mladence kroz grad itd.
- 23 Dekoraterka sa kojom je obavljen razgovor je izjavila da je *“sad problem što svi hoće da su originalni i što svi hoće da nešto prvi put bude kod njih. I onda imaš problem sa tim, u sred sezone kad imaš posla preko glave”*.

Jutjubu, čime svadba prestaje da bude isključivo porodični i lokalni događaj i postaje sadržaj namenjen daleko široj, često globalnoj publici.

Današnje svadbe uglavnom traju do ponoći, a mladenci često ispraćaju goste iz restorana, što ranije nije bio slučaj. Nekada su gosti ispraćali mladence oko ponoći (*đerdek*), dok su oni ostajali u restoranima nastavljajući da se vesele.²⁴

Dealkoholizaciju svadbe pratila je još jedna, ne tako masovna, promena koja se odnosila na muziku. Dok je alkohol ukinut na skoro svim muslimanskim svadbama, muzika izostaje samo delimično, pa se na nekim svadbama umesto popularne muzike puštaju ilahije i kaside.²⁵ Iako je izostanak muzike često uzrokovan životom u skladu sa islamom, u nekim primerima su uzrok smrtni slučajevi u porodici/familiji mlade ili mladoženje. Novi Pazar je sredina u kojoj se veoma vodi računa o familijarnim odnosima, pa se događa da na nekoj svadbi nema muzike i onda kada premine neko od daljih rođaka. Pojedini mladenci smatraju da bi u tom slučaju ta porodica ili izbegla da prisustvuje slavlju ili bi se pokazalo nepoštovanje tog familiji.

Neki ispitanici sa druge strane smatraju da su mnogi “koristili smrtno slučajeve” u daljoj porodici kako bi opravdali izostanak muzike, a sa njom i alkohola koji je podizao atmosferu. Na taj način se uticalo na način i ponašanje gostiju na proslavama:

Prvo je to počelo: ‘E, pre 40 dana mi je umro ovaj od tetke tetka’... Samo da ne bi bio alkohol, da ne bi muziku, samo da bude veći profit. To su ljudi samo počeli iz profita da prave. E, pa posle su počeli iz islamskih razloga. (M, 30 god.)

Ima i onih koji smatraju da su mnogi “veru koristili kao opravdanje” za izbegavanje *džumbusa* (proslave, zabave), što potvrđuje i sledeći iskaz. U prelaznom periodu, dok su se Pazarci privikavali na promene nakon izbacivanja alkohola, mnogi su svadbe zvali „svečanim večerama“:

Ja sam se oženio 2017. Pravio sam svadbu u „Vrbaku“, ali sam zvao uže društvo, uži krug ljudi i napravio večeru. Bilo je negde oko 150–200 ljudi. Nisam hteo da zovem na džumbus, to bi cirkus bio. Muzika, veselje, svadba, razumeš?! Nisam hteo malo iz verskih razloga, malo iz nekih drugih jer kod nas na svadbama je tradicija i da se popije i da se provešeli. Tada je alkohol skoro izbačen, ali se i služio, može i da se unese. Ali, ja sam samo večeru, da ne bi dolazili kući da čestitaju. (M, 32 god.)

Pojedini ispitanici navodili su i brojne incidente na svadbama koji su pretходили ukidanju alkohola. Prema rečima i gostiju i konobara do sukoba je često dolazilo usled konzumacije alkohola.

Ima nešto verski, ljudi koji su u veri da tako kažem, a ima i dosta ljudi... ja sam dugo u ugostiteljstvu i mnogo je lakše radit bez alkohola.

24 O ispraćanju mladenaca na prvu bračnu noć više videti u Anđelković 2025.

25 Jedan ispitanik je to opisao sledećim rečima: *Kod onih što su malo više u veri, pa i ovi što su otišli u ekstremizam sad su sve skoro bez muzike. Večeraš i kući. Negde puštaju ilahije i kaside. To su naše duhovne pesme. Ja sve više prisustvujem takvim svadbama. (M, 69 god)*

Pazar je bio vrlo problematičan grad što se tiče tog alkohola. Ja sam imao dva, tri restorana i kod mene se i pucalo, i poginuo je čovek za mojim stolom. Vrlo loših stvari je bilo, nažalost. Dosta ljudi izbegava zbog toga. (...) Ima mnogo fino i kulturnog naroda koji podnosi alkohol. Ima ljudi koji ne podnose alkohol. Ima ljudi koji ne piju uopšte i popije na svadbama tim i tim nekim skupovima i dođe do nekih problema.

Zbog problema i zbog vere je ukinut. (...) Svake godine se u Pazaru sve manje i manje pije. Dosta mladih je u veri, opredeljuju se za to i možda sve manje i manje ljudi pije.

Dealkoholizacija svadbenih proslava u savremenom periodu otvorila je mogućnost da se one organizuju i u toku Ramazana. U vreme dok je značajan deo stanovništva Novog Pazara konzumirao alkohol, period ramazanskog posta je bilo vreme u kojem su čak i ateistički orijentisani pojedinci prekidali konzumaciju alkohola, a ponekad i duvana. Danas, svadbene proslave se priređuju i tokom Ramazana, pri čemu se večera organizuje nakon završetka dnevnog posta (iftar).²⁶

Iako su reakcije pojedinaca na ovu promenu različite i kreću se od prihvatanja i identifikacije sa islamskim vrednostima do otpora i nostalgičnog prisećanja na nekadašnje svadbe, nesumnjivo je da je postepeno eliminisanje alkohola iz svadbenih proslava postalo važan deo novog identiteta lokalne zajednice. Ovaj proces ne samo da je uticao na preoblikovanje svadbenih proslava već je postao i jedan od ključnih simbola religijske transformacije u Novom Pazaru.

Tolerantna vidljivost: ambivalentan odnos prema konzumaciji alkohola u Novom Pazaru

Prestanak služenja alkohola na svadbama naišao je na različite reakcije. Vernici koji slede islam i poštuju njegove principe su sa odobravanjem gledali ovu novinu koja je prema njihovim shvatanjima u potpunosti bila u duhu islama.²⁷ Sa druge strane, oni koji još uvek uživaju u alkoholu su u ovome videli drastičnu promenu dotadašnjih navika i praksi u Novom Pazaru. Oni često pronalaze načine da unesu pića i krišom ih konzumiraju na proslavama.²⁸ Nekada to rade izlazeći van sala, a nekada u samoj sali, tako što drže alkohol ispod

26 *Iftar* je obrok kojim muslimani prekidaju dnevni post tokom meseca ramazana. Ovaj obrok se jede uveče, nakon zalaska sunca, pre akšam namaza (večernji namaz).

27 Zagovornici svadbi bez alkohola su navodili da je „po Kur'anu grehota doći na mesto gde se služi alkohol“, i da „pravi vernik neće da ti dođe na svadbu sa alkoholom“. Međutim, značajan deo mlađe populacije podržava ukidanje alkohola ne toliko iz strogo religijskih razloga, već pre svega zbog afirmisanja zdravog stila života.

28 Nekada ga unose u ukrasnim kesama koje drže ispod stola odakle po potrebi sipaju sebi alkohol; zatim, može biti sipan u tetrapak umesto sokova koji se služe na svadbi; nekada pak alkohol ostavljaju van same sale, pa odlaze do hola/recepcije objekta kako bi mogli da ga konzumiraju; nekome čak donose poznanici koji ga donesu nakon što svadba počne.

stola i konzumiraju po potrebi, najčešće vodeći računa da konzumiranje ne bude toliko očigledno, kako ne bi uvredili domaćine i prisutne vernike. Prema iskazima ispitanika pokazalo se da gosti, konobari i mladenci uglavnom znaju da poneko unese alkohol.

Može svuda da se unese alkohol. Privatno, svoje. Uzmeš kesu, staviš i odneseš u „Vrbak“, na primer. Izvadiš i piješ. To je tvoja stvar. Samo da ne organizuje onaj čije je veselje sa alkoholom. Da konobar ne donosi alkohol za sto svima, nego samo ko hoće privatno da donese. Sad u hotelu nema alkohola ali ko hoće, on donese. Ko voli da pije i to. (M, 63 god)

Nekad se dešava da se prokrijumčari alkohol. I ovi što piju, njima je dosadno da sede i da ne piju. Samo vidiš svako malo idu ka recepciji. Ne drže alkohol na stolu, ali ga nekako unesu. (Ž, 60 god)

Sporadično konzumiranje alkohola na svadbama ne privlači značajniju pažnju niti se na bilo koji način sankcioniše. U ovoj sredini se, prema rečima ispitanika „ionako sve zna“ i „ko pije i ko ne pije“ tako da se nikome ne uzima za zlo „ako unese malo alkohola“. Sa druge strane, pojedinci za koje se zna da još uvek konzumiraju alkohol, nekada uživaju „poseban tretman“ od strane domaćina ili samih konobara koji nude da gostu donesu alkohol. U praksi ima različitih primera – neki rado prihvataju ovu „uslugu“ smatrajući je izrazom poštovanja, dok drugi, na primer, to ne prihvataju smatrajući da treba da „ispoštuju želju domaćina da nema alkohola na svadbi“.²⁹ To svedoči o ambivalentnom odnosu zajednice prema upotrebi alkohola. Kako njegova upotreba nije predmet sankcionisanja, u javnosti se održava princip tolerantne vidljivosti – gde svi znaju ko donosi alkohol, ali se prećutno prelazi preko toga.

Ta tolerancija se naročito pokazuje prema muzičarima koji piju, pa iako na većini svadbi javna konzumacija alkohola nije prihvatljiva i domaćini ne obezbeđuju alkohol, muzičari predstavljaju izuzetak:

Mi kao domaćini nismo služili, alkohol se nije pio. Pili su po neki ljudi, ali krijući. Jedino je muzika imala ono, kupio bi ja dve flaše stomaklije ili badel pa njima, ali da ne vide drugi. Javno alkohol ne. (M, 59 god)

Nekada i sami muzičari unose svoj alkohol jer im je potreban kako bi se malo „zagrejali“:

Pa, mi gledamo koji se to tetrapak konzumira na svadbi, pa pošaljemo čoveka i on nam napuni. Kako ćeš pevati tolikom narodu ako se ne zagreješ malo. (muzičar)

Iako se pokazuje tolerantan odnos prema onima koji unose i konzumiraju alkohol na svadbi primetno je da postoji izvesna razlika u posmatranju ove

29 *Meni alkohol na svadbi ne nedostaje. Ja idem na svadbu da ispoštujem domaćina kako je on zamislio da je zamislio. Da je zamislio bez hrane, ja poštujem čoveka koji me je pozvao. Mene poznaju svi, pa mi nude alkohol. Hoćeš li da popiješ nešto? Da mi sipaju u sok i to. Konobari mi nude krišom. Ja nikad ne uzmem ni jednu kap. Ja sam došao da ispoštujem čoveka, kako je on zamislio. (M, 63 god)*

prakse kada je gost sa mladoženjine strane ili kada je sa mladine (tj. kada je *u prijateljima*). *Prijatelji* su tu da reprezentuju mladinu rodbinu u najboljem svetlu, pa pijenje, a naročito opijanje nije prihvatljivo. Jedan ispitanik je ispričao anegdotu sa svadbe na kojoj je bio *u prijateljima* u društvu rođaka koji je konzumirao alkohol i koji kasnije nije želeo da krene sa svadbe kada odlaze prijatelji, već je ostao sa mladoženjinim gostima, što se smatra „velikom brukom“ i izaziva neprijatnost kod drugih.

„Birjan svadbe“: kritika novog modela svadbenih proslava

Tokom sprovedenog istraživanja, u iskazima jednog broja ispitanika mogao se приметiti kritički odnos prema savremenoj formi svadbenih proslava u Novom Pazaru. U razgovorima sa njima, više puta se pojavljivao izraz *birjan svadba*, koji su koristili kako bi opisali novi, po njihovom mišljenju, redukovan i nedovoljno zanimljiv način proslavljanja koji isključuje nekadašnju spontanost i povremenu razuzdanost, koje su se obično povezivale sa upotrebom alkohola. Ovaj termin, iako naizgled šaljiv, u sebi nosi kritiku savremenih svadbi svedenih na kratkotrajan događaj, čiji je centralni (a često i jedini) sadržaj zajednički obrok koji neretko uključuje *birjan* – tradicionalno jelo od pirinča i mesa. Taj kritički stav koji ispitanici pokazuju najviše je povezan sa promenom percepcije da su svadbe još uvek mesta intenzivne kolektivne interakcije.

Ispitanici koji kritikuju savremene svadbene forme često naglašavaju njihovu vremensku ograničenost i nedostatak atmosfere:

Ovo sad – svadbe više nisu svadbe – više je to neka svečana večera i to je do 10 sati uveče već gotovo. Nekad domaćini dođu kući u 10 sati. Ma, svadba traje dva do tri sata maksimalno. (M, konobar, 45 god.)

Sad ih zovu birjan-svadbe. Pojede se jelo – birjan se pojede – i kući. (M, 64 god.)

Kad ne pijem meni je dosadno. A, mi svi malo kad popijemo, malo se opustimo odma'. Sad su to dva svijeta različita. Znate sad situaciju kad malo čovek popije kako kad ne popije?! Skroz je drugo stanje i prijatnije vam je uvek kad popijete, udarite odma' na šalu. Ovako se nešto ispričamo neka dva sata, sednemo i više nemamo šta da pričamo, pojede se birjan i ajd' svako svojoj kući. (M, 45 god)

Alkohol, muzika, ples i višesatno druženje sa gostima u prošlosti su se smatrali sastavnim delom svadbene proslave, dok se danas, kako se vidi iz prethodnih iskaza, sve više pretvaraju u vremenski ograničene „svečane večere“.

Istovremeno, reakcije gostiju nisu ujednačene. Pojedinci, iako u početku izražavaju otpor, nakon posete ovakvim svadbama priznaju da postoje i određene prednosti. Jedna ispitanica je ispričala promenu perspektive jednog rođaka kome se ne dopadaju današnje svadbe i nerado im prisustvuje:

Ima gostiju koji vrlo glasno negoduju. Mom suprugu je pred svadbu jedan njegov stric rekao: „Jao, kakva je to pirinač svadba?! Kao, „samo dođem da jedem

i kao nema ništa. Neću više ni da idem na takve svadbe“ (...). Ali, onda je posle naše svadbe bio u fazonu: „Dobro nije ovo tako loše, ispričao sam se sa rodbinom koju nisam dugo video“. Ima onih koji ne žele da idu. Ako baš moraju odu, vole da odu da se provedu da popiju, da igraju. (Ž, 28 god.)

Savremeni modeli proslava, iako često kritikovani zbog svoje „svedenosti“, omogućavaju drugačije vrste društvene interakcije. Umesto naglaska na kolektivnoj euforiji i zabavi, svadbe postaju prilika za porodične susrete i razgovore, što za pojedine učesnike dobija pozitivan smisao. Tako se unutar istog fenomena ističu suprotstavljene interpretacije. S jedne strane su oni koji naglašavaju gubitak „pravog slavlja“, dok su sa druge oni koji koriste priliku za društveno povezivanje.

Nekoliko ispitanika je ukazalo na paradoks svadbi bez alkohola gde se neretko dogodi da bude i pijanih gostiju i smešnih situacija jer na svadbama bude „polu pijano, a kao birjan-svadba muslimanska gde nema alkohola“.

Sama pojava termina *birjan svadbe* pokazatelj je da novi modeli svadbenih proslava nisu jednoglasno prihvaćeni, već da proizvode ambivalentne reakcije i otvaraju prostor za debate unutar bošnjačke zajednice. Ovaj fenomen pokazuje da su ovde u isto vreme prisutni i otpor i prihvatanje, kao i nostalgija prema nekadašnjem modelu i adaptacija na novi.

Ekonomski aspekti ukidanja alkohola na svadbenim proslavama

Proces dealkoholizacije svadbenih proslava u Novom Pazaru imao je brojne ekonomske posledice po različite aktore uključene u organizaciju svadbe. Uklanjanje alkohola iz ponude, osim što je izmenilo dužinu i atmosferu svadbenih svečanosti, dovelo je i do nove raspodele sredstava unutar lokalne ekonomije svadbi.

Najočiglednije ekonomske promene dogodile su se u nekoliko dominantnih segmenata: gubitku prihoda ugostiteljskih objekata usled ukidanja jednog od najprofitabilnijih artikala; uštedama za domaćine kroz snižavanje cena menija; povećanju „zarade“ mladenaca koji na taj način ostvaruju finansijsku dobit, kao i u rastu zarada muzičara.³⁰

1) manja zarada za vlasnike sala

Jedna od najznačajnijih ekonomskih posledica ukidanja alkohola odnosi se na pad profita ugostiteljskih objekata.³¹ Alkohol je, kako ističu vlasnici i zapo-

30 Ekonomija svadbe bi mogla da se odnosi na mnogo širi spektar usluga i delatnosti: šminkeri, frizeri, kozmetičke usluge, garderoba, zlatare, video produkcija, svadbena dekoracija, profesionalni igrački ansambli i drugi koji na različite načine doprinose organizaciji svadbe. Ovde je međutim izabrano nekoliko ključnih koji su u direktnoj vezi sa temom rada.

31 O ekonomskim posledicama izbacivanja alkohola u širem kontekstu ugostiteljstva u Novom Pazaru više videti u Nedeljković 2025.

sleni, činio važan deo zarade. Njegovo izbacivanje dovelo je do gubitka prihoda, ali je društveni i religijski pritisak uticao da se takva praksa ipak prihvati:

Mi smo ovde izbacili alkohol pre jedno sedam, osam godina. To nije ekonomski isplativo. Alkohol je najveća zarada. Ekonomski su na gubitku, ali pritisak... Tako je ovde... Atmosfera i... Kako da ti objasnim... Takva je ovde priča, ovde se to malo drugačije gleda. Svi su u gubitku što nema alkohola. Neko kaže: 'meni ne treba alkohol, to je grehota, meni to ne treba ništa'. U tom smeru sad idu svi restorani.

Iz navedenog primera može se uočiti da su ekonomski gubici prihvaćeni kao nužan ishod usklađivanja poslovanja sa očekivanjima lokalne zajednice.³²

Dilema vlasnika sala se u početku kretala između ekonomske isplativosti i društvene, odnosno religijske prihvatljivosti jer su mnogi razmatrali kako i na koji način da svoje poslovanje učine ekonomski održivim, a da sa druge strane poštuju ne samo društvene promene koje su nastupile već i sopstvena uverenja s obzirom da su mnogi vlasnici sala za proslave postali posvećeni vernici. Jedan od vlasnika je to opisao sledećim rečima:

Ja ne služim alkohol, ali imam nekad zahteva. Nama je to stvarno zabranjeno da uzimamo pare od alkohola. Ekonomski gledano je bolje da imaš alkohol, ali mi verujemo da pare ako ih zaradiš na način koji nije čist, a alkohol za nas nije čist, ti sa tim parama ne možeš da vidiš sreću. Ne možeš. Mi smo počeli hotel s alkoholom, zato što je to bilo normalno. Milijardu primera ima u gradu da svi koji su radili u gradu s alkoholom su propali. Ima posla, ali propada. Ti misliš da on cveta, ali za 10, 15 godina propada. I tu svi shvate da od alkohola nema sreće. Ja sam vernik, svaki dan idem u džamiju i znam koliko te vera čuva u životu. Ne da ti da se ogrešiš. Ja stvarno mislim da ako ti nešto uradim da će se to meni vratit. (M, 40 god.)

Pored unutrašnjeg uverenja, ukidanje alkohola dobilo je i snažnu podršku javnosti, pre svega putem društvenih mreža:

To je krenulo tako što jedan izbacit, pa na društvenim mrežama okači tu vest i onda svi hvale to. Tako krene sve. To je vrsta reklame na društvenim mrežama. (M, 27 god.)

U ovom segmentu jasno se uočava da ekonomski gubitak nije bio jedini kriterijum, već da su ugostitelji svoj poslovni opstanak počeli da vezuju za „simbolički kapital“ – poštovanje religijskih normi i pozitivan imidž u zajednici.

2) jeftiniji meni – veća ušteda za domaćine i mladence

Jedna od posledica ukidanja alkohola na svadbenim proslavama jeste finansijska ušteda za domaćine.³³ S obzirom na to da svadbe u Novom Pazaru

32 Postoje i primeri lokala u kojima je alkohol vraćen zbog ekonomskog opstanka („Ovaj Termal u Novopazarskoj banji je bio izbacio alkohol, pa nije bilo posla, pa je opet vratio alkohol“).

33 Pojam *domaćini* se koristi za mladoženjinu porodicu. To je ostalo iz perioda kada su svadbe organizovane samo za mladoženjinu rodbinu i komšiluk. Krajem devedesetih i početkom

često okupljaju više stotina zvanica, svaka promena u strukturi menija direktno se odražava na ukupne troškove. U pojedinim ugostiteljskim objektima koji još uvek služe alkohol cena menija bez alkohola niža je za oko 4 do 6 evra po osobi u odnosu na meni koji sadrži alkoholna pića. Kada se ovo preslika na proslavu sa velikim brojem zvanica, dobija se značajan finansijski iznos, što domaćini često prepoznaju kao ključan faktor ekonomske isplativosti svadbe.

Svadba bez alkohola omogućava domaćinima da redukuju troškove bez narušavanja osnovnog formata proslave. Na taj način, dealkoholizacija može biti (u početku i jeste bila) strategija ekonomske racionalizacije koja domaćinima omogućava veću kontrolu nad budžetom. Svedočenja ispitanika često ukazuju da je upravo ova ušteda bila jedan od faktora koji je olakšao prihvatanje novog modela proslava, s obzirom da svadbe podrazumevaju velike finansijske izdatke. Ušteda postignuta kroz ukidanje alkohola omogućava da se balans između „uloženog“ i „dobijenog“ lakše održi. Drugim rečima, troškovi organizacije svadbe postaju predvidljiviji i održiviji.

Posebno je značajna činjenica da se troškovi organizacije svadbe u Novom Pazaru u najvećem broju slučajeva „isplaćuju“ tek nakon svadbe, nakon što gosti kao najčešći vid poklona mladencima ostave „koverte“. U odgovorima ispitanika često se govori o tome da svadba danas predstavlja neku vrstu „profita“ ili „zarade“. S obzirom da se osnovni troškovi domaćina poput zakupa sale, muzike, dekoracije, izmiruju nakon svadbe, ono što ostane nakon što se pokriju svi izdaci, postaje „zarada“ koja pripada mladencima. Na taj način, ušteda koja nastaje usled ukidanja alkohola (nekad i muzike) direktno uvećava ono što se smatra „čistim dobitkom“ i postaje deo ekonomske logike planiranja porodičnih proslava.

Prema iskazima, više od jedne trećine ispitanika smatra da je „profit“ jedan od vodećih motiva prilikom organizacije svadbi. Svi akteri uključeni u njenu organizaciju navode da *domaćini* vrlo vode računa o odnosu između „uloženog“ i „dobijenog“. Iako niko ne spori da je porast broja vernika, naročito među mladom populacijom,³⁴ doveo do prestanka konzumiranja alkohola, neki smatraju da je trend izbacivanja alkohola i muzike započeo još pre ukidanja kako bi se smanjili troškovi organizacije.

dvehiljaditih godina svadbama su počeli da prisustvuju i *prijatelji* (roditelji i rođaci) sa mladine strane, međutim, kompletne troškove njihovog prisustva na svadbi i dalje snosi mladoženjina porodica. Na taj način, čak i mladini roditelji imaju samo status gostiju, ali ne i domaćina. Takođe, svi prijatelji kovertu sa novcem daju mladoj pri odlasku sa svadbe, a ne u kutiju namenjenu za koverte koja stoji na ulazu u restoran. U praksi, to znači da mlada ukoliko želi može nakon svadbe da da taj novac kako bi se namirili troškovi svadbe, a može ga i u potpunosti zadržati za sebe.

34 Prema procenama ispitanika broj Bošnjaka u Novom Pazaru koji ne konzumiraju alkohol je visok i iznosi oko 80%. Međutim, kod mlade populacije (starost 15–25 godina) taj procenat je znatno viši. Kod populacije do 20 godina ispijanja alkohola gotovo da nema čak i kod onih koji nisu vernici.

To je ovde specifično. Vodi se računa da se što više zaradi, a manje se potroši. (...) To su ljudi samo počeli iz profita da prave. E, pa sad su kao počeli iz islamskih razloga. (M, 36)

Jedan od ispitanika, inače dugogodišnji ugostitelj, ukazao je i na paradokse unutar zajednice gde, na jednoj strani, postoji odbijanje da se prisustvuje svadbi sa alkoholom, a na drugoj, prihvatanje novca od gosta koji je zarađen u objektu gde se služi alkohol:

Kod nas dolaze i pokrivenne žene i hadžije i oni koji piju. Njima ne smeta što služimo. Ja mislim da su to pravi vernici. Isto kao što ideš u Maxi iako prodaju alkohol, u Ideu. Ja zovem te ljude na neke moje proslave kad je alkohol, svadba sinu, sunet...Oni neće da dođu. Ja sam imao tih duela. A, što zoveš mene i moju kovertu, moje pare iz restorana u kojima služe alkohol. To ti ne smeta?! (M, 62 god.)

Njegov iskaz ukazuje na to da se ekonomski interesi često prepliću sa verskim uverenjima na prilično složen način, što neretko predstavlja povod za „debate“ između prijatelja i rođaka koji piju i onih koji ne piju.

3) veće zarade za muzičare

Iako današnje svadbe traju znatno kraće nego u prošlosti, muzičari ističu da se to nije negativno odrazilo na njihove prihode, već da su zarade postale veće. Mnogi od njih, kao i pojedini gosti, saglasni su u oceni da su svadbe poprimitile odlike „biznisa“. Razlog za to nalazi se u promeni načina na koji se danas „veseli“. Umesto dugotrajnog muziciranja, muzičari su fokusirani na kraće segmente u kojima dominiraju bakšiš i *najavljivanje*. Jedan od muzičara to je opisao rečima:

Na primer sada niti jedno kolo ne možeš da dovršiš do kraja, niti jedno kolo liči na kolo. Zato što na primer kad počnem da sviram, počnem da sviram raznovrsne pesme koje su u tom ritmu koje nisu samo da uzmem pare. Zamisli ti kad svadba nekad traje tri dana, a zamisli kad počne večeras u 7, a završi u pola 11. U 7 sati služi se hladno predjelo, a nema alkohola. Nema ništa. Služi se predjelo, a ovi što su krenuli da sviraju: Ulaze prijatelji...Stop! Aplauz...Ulazi mladoženja, mlada...Stop...

Upravo je praksa *najavljivanja* jedno od karakterističnih obeležja velikog broja savremenih svadbi. Ona podrazumeva da gost daje bakšiš kako bi ga muzika najavila prilikom čestitanja mladencima, pri tome navodeći cifru koju daje muzici. Ova praksa dobija dimenziju simboličke vidljivosti, jer najavljivanje nije toliko važno kao muzički segment, već više kao javno isticanje društvenog i ekonomskog statusa pojedinca koji daje bakšiš. Prema rečima samih muzičara, ova praksa značajno je povećala njihove prihode:

Sada mi počnemo da sviramo, odmah čovek daje 100 evra. I odmah izgovaramo njegovo ime. Čestitaš gazdi veselje, mladencima sve najlepše u braku i onda ja otpavam jednu strofu. To je uvedeno da bi se davalo više novca. (...) Ranije

je bilo drugačije, gazda pogodi muziku. Muzika sada svira samo za bakšiš. Ako on ne da nas da najavljujemo, onda mi kažemo 5.000 evra za nas.

Ovaj iskaz pokazuje da je *najavljivanje* postalo ekonomski mehanizam koji u velikoj meri određuje visinu zarade muzičara. On takođe otkriva i različite mogućnosti dogovora domaćina i muzičara. Ukoliko domaćin ne dozvoli najavljivanje, cena angažmana orkestra višestruko raste. Na taj način, iako su proslave kraće, ekonomska dobit muzičara je veća, a finansijski ulog domaćina postaje direktno uslovljen prihvatanjem ili odbijanjem ove prakse.

Sa druge strane, postoje domaćini kojima koncept najavljivanja nije prihvatljiv. Oni se najčešće sa muzičarima dogovore da ova praksa bude izostavljena. Ukoliko su troškovi angažovanja muzičara preveliki, pojedini domaćini radije odlučuju da svadbu organizuju bez muzike nego da pristanu na model u kojem je bakšiš uslovljen javnim saopštavanjem. Poseban otpor najavljivanju primetan je kod pripadnika starih pazarskih porodica, čiji se građanski identitet oblikovao tokom više generacija i koji insistiraju na distinkciji u odnosu na stanovništvo doseljeno u skorijem periodu. U njihovim narativima, praksa najavljivanja se često označava kao „doneta iz sela“ i kao strana lokalnom građanskom obrascu ponašanja. Na taj način, kritika najavljivanja prevazilazi pitanje muzičke prakse i postaje deo raširenog narativa o socijalnim razlikama, poreklu i društvenoj hijerarhiji unutar bošnjačke zajednice u Novom Pazaru. Odbijanje da se prihvati ovaj model zapravo predstavlja način da se naglasi pripadnost starom gradskom sloju, kao i da se distancira od novih obrazaca svadbenih proslava koje se doživljavaju kao odlika ruralnog stanovništva.³⁵

Istovremeno, sve učestalija organizacija svadbenih proslava u kratkom vremenskom intervalu postaje značajan finansijski izdatak za goste. U Novom Pazaru, gde se tokom letnje sezone dešava da pojedine porodice budu pozvane na dve ili čak tri proslave nedeljno, proslava gubi svoju emocionalnu težinu, pretvarajući se u obavezu koju valja ispuniti iz osećaja dužnosti ili poštovanja prema domaćinima, a ne iz autentične želje za učešćem u zajedničkoj radosti. Svaka od ovih proslava podrazumeva izvesne troškove, od novčanih poklona, preko troškova odevanja i pripreme, do eventualnog putovanja i drugih materijalnih izdataka, što predstavlja značajan udar na kućni budžet.

Iskaz jedne sagovornice ukazuje na osećaj zamora i prezasićenosti učešćem ne samo u svadbenim proslavama, već u svim vrstama proslava:

Par meseci pre moje svadbe bila je svadba mom drugu na kojoj je bilo i muzike i alkohola, ali kao nije bila bog zna kakva atmosfera, jer mislim da je ljudima previše svadbi. U Pazaru postoje porodice koje imaju i po tri svadbe nedeljno na koje su pozvani i onda većina ljudi dođe samo da ispoštuje. (Ž, 28 god)

Upravo taj osećaj „ispunjavanja dužnosti“ bez stvarnog učešća u veselju ukazuje na promenu u doživljaju svadbe jer ona više nije isključivo mesto proslave novog početka, već prostor u kojem se materijalni resursi troše po inerciji.

35 Više o distinkciji između seoskog i gradskog stanovništva u kontekstu svadbi kod Bošnjaka u Novom Pazaru videti u Anđelković 2025.

Ovakva situacija ukazuje na to da je ekonomska logika u značajnoj mери počela da uslovljava oblike kolektivnog okupljanja. Prisustvo na svadbama više nije nužno izraz socijalne bliskosti, o čemu svedoče iskazi „sad te zove na svadbu i ako te dvaput pozdravio na ulici“. Umesto toga, sve je izraženija tendencija da se broj gostiju posmatra kroz prizmu finansijske dobiti, odnosno kroz očekivanje novčanog poklona u vidu „koverte“.³⁶

Završna razmatranja

Sprovedeno istraživanje svadbenih proslava kod Bošnjaka pokazalo je da je proces dealkoholizacije jedno od vidljivijih obeležja religijske revitalizacije u Novom Pazaru. Na prvi pogled, reč je o promeni koja se odnosi na organizaciju proslave i na odsustvo jednog elementa (alkoholnih pića), međutim dublja analiza otkriva da ovaj fenomen treba posmatrati u kontekstu širih društvenih promena koji oblikuju život ove lokalne zajednice.

Ove promene ukazuju, između ostalog i na transformaciju kolektivnog identiteta. Dok je u socijalističkom periodu svadba bila prostor za demonstraciju modernosti, širine i otvorenosti prema „svetovnim“ običajima, u savremenom kontekstu ona postaje scena na kojoj se ističe religijska doslednost i pripadnost bošnjačkoj, kao i islamskoj zajednici. U tom smislu, svadbena proslava se može posmatrati i kao marker granice između „nas“ i „drugih“, između „starog“ i „novog“, ali i između različitih generacijskih i ideoloških slojeva unutar same zajednice. Izbacivanje alkohola sa svadbi bi se moglo posmatrati i kao proces redefinisavanja kategorija čistog i nečistog, dozvoljenog i zabranjenog, što odgovara klasičnim uvidima Meri Duglas o simboličkim sistemima kontrole.

Posmatranje promene svadbenih praksi ukazuje i na ambivalentnost bošnjačke zajednice u Novom Pazaru. Sa jedne strane, većina pripadnika ove zajednice sa odobravanjem gleda ukidanje alkohola kao deo religijskog osvešćivanja. Sa druge strane, toleriše se i „skrivena“ konzumacija, što upućuje na određenu strategiju kompromisa. Ovaj odnos tolerantne vidljivosti svedoči o tome da zajednica nije u potpunosti homogena, već da je reč o dinamičnom prostoru u kojem se stalno pregovara između normi i praksi. Dealkoholizacija svadbenih proslava u Novom Pazaru nije samo promena u društvenoj praksi, već i simbol dublje transformacije zajednice, njenog odnosa prema religiji, tradiciji, modernosti i globalnim procesima.

Primer Novog Pazara pokazuje kako se određene ideje i prakse, koje se mogu povezati sa širim islamskim uticajima, prilagođavaju lokalnom kontekstu. Ovdje se religijska obnova prepliće sa identitetskim strategijama i potrebom za razgraničenjem u odnosu na druge zajednice s obzirom da Novi Pazar

36 U Novom Pazaru se vodi računa da iznos u koverti ne bude manji od troškova organizovanja svečanosti po osobi (tj. „cene stolice“) što ukazuje da se veoma vodi računa da domaćin ne bude na gubitku.

predstavlja multietničku i multikonfesionalnu sredinu. Istovremeno, ove identitetske strategije imaju i unutrašnju dimenziju, jer služe artikulisanju i razlikovanju identiteta unutar same zajednice.

Pravci daljih istraživanja mogli bi obuhvatiti nekoliko ključnih oblasti, pre svega analizu uloge medija i verskih institucija koji su izuzetno doprinali širenju i legitimisanju ove prakse. Pored toga, značajna bi bila komparativna analiza sa drugim muslimanskim zajednicama na Balkanu koja bi pokazala u kojoj meri je primer Novog Pazara specifičan, a u kojoj predstavlja deo šireg regionalnog trenda islamske revitalizacije.

Izvori i literatura

- Al-Ahsan, Abdullah. 2004. *Ummet ili nacija: kriza identiteta u savremenom muslimanskom društvu*. Sarajevo: Libris.
- Aksić, Nina. 2020. „Proslava islamskih praznika u verskoj praksi Bošnjaka u Novom Pazaru – etno-antropološki kontekst“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 68(3): 589–611.
- Anđelković, Biljana. 2025. „Svadba kao ogledalo društvenih promena: kontinuitet i transformacija u svadbenim običajima Bošnjaka u Novom Pazaru“. *Folkloristika* 10/2 (2025): 107–148.
- Azemović, Zaim. 1979. „Seoski muslimanski svadbeni običaji iz Sandžaka“. *Novopazarski zbornik* 3: 81–88.
- Barišić, Srđan. 2007. “Muslims in the Balkans: Problems of (Re)Institutionalization and Transformation of Identity”. In *Islam at the Balkans in the past, today and in the future*, edited by Dragoljub B. Đorđević, Dragan Todorović & Ljubiša Mitrović. Niš: Yugoslav society for the scientific study of religion.
- Bogdanović, Bojana. 2020. „Prilog proučavanju etničkog identiteta Srba u Rumuniji: svadba u selima Poljadije“. *Antropologija* 20 (3): 233–249.
- Botić, Jurica. 2018. „Bošnjaci Sandžaka u kontekstu suvremenih geopolitičkih i sigurnosnih izazova u Jugoistočnoj Evropi“. *Forum za sigurnosne studije* 2(2): 164–188.
- Bratić, Dobrila. 1984. „Promjene u običajima životnog ciklusa u okolini Novog Pazara“. U: Petar Vlahović (ur.), *Zbornik radova Etnografskog instituta SANU 14–16*. Beograd: Etnografski institut SANU, 543–556.
- Glišović, Anja. 2019. „Svadba u Novom Pazaru i okolini: Narodne pesme i običaji koji prethode venčanju“. *Folkloristika* 4 (2): 73–110.
- De Garine, Irvin & Valerie De Garine (edited by). 2001. *Drinking. Anthropological approaches*. New York – Oxford: Berghahn.
- Demossier, Marion. 2010. „Consuming Wine in France. The ‘wandering’ drinker and the ‘vin-anomie’“. Dostupno na: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://purehost.bath.ac.uk/ws/portalfiles/portal/9434644/revisedarticle3_1.pdf
- Dimitrijević, Dimitrije. 1912. *Novo-pazarski Sandžak i njegov etnički problem: sa predgovorom Jovana Cvijića i sa jednom etnografskom kartom*. Beograd: G. Kon.

- Douglas, Marry (ed.). 1987. *Constructive Drinking. Perspectives on Drink from Anthropology*. Cambridge – Paris: Cambridge University Press – Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Dragišić Labaš, Slađana. 2014. Kulture ne/pijenja kroz sličnosti i razlike stavova, rituala i obrazaca. *Sociološki pregled XLVIII* (1): 105–129.
- Đorđević, Dragoljub B., Dragan Todorović & Ljubiša Mitrović (eds.). 2007. *Islam at the Balkans in the past, today and in the future*. Niš: Yugoslav society for the scientific study of religion.
- Đurović, Miloš. 2015. „Hidžab kao fenomen konstruisanja i osporavanja identiteta: primjer savremenog Novog Pazara“. *Etnoantropološki problemi* 10(4): 821–837.
- Elbasani, Arolda & Olivier Roy (eds.). 2015. *The Revival of Islam in the Balkans From Identity to Religiosity*. New York – Palgrave Macmillan.
- Filandra, Šaćir. 2012. *Bošnjaci nakon socijalizma: o bošnjačkom identitetu u postjugoslavenskom dobu*. Sarajevo – Zagreb: Preporod – Synopsis.
- Gavrilović, Ljiljana. 2013. *Pazarsko-sjenički kvartet*. Novi Pazar: Muzej „Ras“.
- Kahramanyol, Mustafa i dr. 2019. *Dnevni život i adeti sandžačkih muslimana*. Ankara i Novi Pazar.
- Knežević, Srebrica. 1978. „Alkoholna pića i obredna praksa“. *Etnološke sveske* 1: 114–122.
- Kostić, Ivan Ejub. 2024. *Između ekstremizma i borbe za poštovanje ljudskih i manjinskih prava: Bošnjaci Sandžaka*. Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava.
- Kovačević, Ivan. 1984. „Tri elementa kafanskog folklor: dizanje, kucanje i razbijanje čaša“. *Glasnik Etnografskog instituta XXXIII*: 79–84.
- Milanović, Nevena. 2016. „O alkoholu i pijenju sa 'društvene' strane – od socio-medinskog pristupa do kulture pijenja“. *Antropologija*, 16(1): 89–102.
- Milanović, Nevena. 2019. *Od konzumiranja alkohola do kulturne konceptualizacije pije-nja: antropološko istraživanje na primeru populacije mladih u Beogradu*. Doktorska disertacija. Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet.
- Mušović, Binasa. 1994. „Prosidba, prosidbeni darovi i dovođenje klape kod Muslimana u Novom Pazaru“. *Novopazarski zbornik* 18: 229–233.
- Mušović, Ejup. 1979. *Etnički procesi i etnička struktura stanovništva Novog Pazara*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Naik, Zakir. 2018. *Odgovori na zablude u islamu*. Novi Pazar: El-Kelimeh.
- Nedeljković, Saša. 2025. „Konzumiranje alkoholnih pića među Bošnjacima u multi-konfesionalnoj sredini: primer Novog Pazara“. *Etnoantropološki problemi* 20 (1): 63–91. <https://doi.org/10.21301/eap.v20i1.3>
- Pavlović, Aleksandar. 2022. „Praksa pijenja iz 'čajne' čaše u Ibarskom Kolašinu“. *Baština* 56: 389–406.
- Petrović, Petar Ž. 1938. „Ženidbeni običaji Muslimana u Novom Pazaru“. *Bratstvo* XXIX: 147–155.
- Pišev, Marko. 2019. „Između „azijatskog“ islama i „pravoslavnog“ slovenstva: jugoslovenski muslimani u ranoj srpskoj etnologiji“. *Antropologija* 19(3): 171–208.
- Rašljanin, Senko. 1985. „Nešto o ženskoj gradskoj nošnji Novog Pazara s kraja XIX i početka XX veka“. *Novopazarski zbornik* 9: 175–187.
- Ćulafić, Vukman. 1987. „Nešto o ranijim muslimanskim svadbenim običajima na primeru novopazarskih sela“. *Novopazarski zbornik* 11: 187–192.
- Wilson, Thomas M. 2005. „Drinking Cultures: Sites and Practices in the Production and Expression of Identity“. In *Drinking Cultures: Alcohol and Identity*, edited by Thomas M. Wilson, 1–24. Oxford – New York: Berg.

- Zlatanović, Sanja. 2003. *Svadba – priča o identitetu: Vranje i okolina*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Zlatanović, Sanja. 2007. “Svadba i konstruisanje identiteta”. U: *Kultura u transformaciji* ur. Dragana Radojičić, 35–46. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Васић, Оливера. 1986. „Улога игре на свадби у селима Сјеничко-пештерске висоравни“. У: *Фолклорој на Радовишко-Сјирумичкиој рејон: зборник од XXXI конгрес на Сојузој на здруженијајта на фолклорисјийте на Јујославија*, ур. Цветанка Органџиева/Танас Вражиновски, 367–372. Скопје: Здружение на фолклористите на Македонија.
- Недељковић, Невенка. 1986. „Муслиманске свадбене поворке на Пештери“. У: *Фолклорој на Радовишко-Сјирумичкиој рејон: зборник од XXXI конгрес на Сојузој на здруженијајта на фолклорисјийте на Јујославија*, ур. Цветанка Органџиева/Танас Вражиновски, 357–362. Скопје: Здружение на фолклористите на Македонија.

Biljana Anđelković

“Birjan Weddings”: The Elimination of Alcohol from Bosniak Wedding Celebrations in Novi Pazar

Abstract: The revitalization of Islam that has taken place in Novi Pazar over the past several decades represents a process with significant social and cultural consequences. Beyond the level of personal religiosity and religious practice, this process has become visible in various spheres of public and private life, including modes of dress, dietary practices, the organization of family and social gatherings, and ritual observances. These changes have had a particularly strong impact on the transformation of private celebrations, including wedding ceremonies. One of the consequences of these shifts has been the gradual removal of alcohol from wedding festivities, affecting not only the selection of beverages but also the form and duration of the celebration, the overall atmosphere of the event, and the ways in which weddings are perceived within the community today. This paper is based on ethnographic material collected in Novi Pazar during 2023 and 2024, and its aim is to demonstrate how contemporary weddings function as a space in which local tradition, religious identity, and broader social processes intersect. The omission of alcohol from these celebrations is identified as an important indicator of deeper social transformations shaping the identity of the Bosniak community.

Keywords: weddings, Novi Pazar, Islam, Bosniaks, de-alcoholization.

Primljeno: 11. 11. 2025.

Odobreno: 15. 12. 2025.

Теодора Де Лука*
Етнографски институт САНУ

УПОТРЕБА ТРАДИЦИЈЕ У НАЦИОНАЛНОМ РЕГИСТРУ НЕМАТЕРИЈАЛНОГ КУЛТУРНОГ НАСЛЕЂА СРБИЈЕ

Апстракт: Рад анализира употребу појмова традиције и нематеријалног културног наслеђа у оквиру Националног регистра нематеријалног културног наслеђа Србије, са посебним освртом на обрасце селекције и репрезентације. Полазећи од теоријских увида Л. Смит, Е. Хобсбаума, С. Наумовића, М. Миленковића и Ј.Туковић, рад разматра наслеђе као социјални конструкт и као инструмент културне и идентитетске политике. Примењена је тематска анализа тридесет елемената из Регистра, на основу три параметра: локалитет (село/град), начин преношења с фокусом на родну компоненту, и религијско-митска структура. Анализа показује доминацију руралних, мушких и етнорелигијских образаца у представљању културног наслеђа, што упућује на стабилизовање одређеног модела националног идентитета кроз институционалну селекцију. Показано је да институционални оквир не одражава плуралност културних израза и често маргинализује урбане, женске и секуларне праксе. Рад указује на потребу за проширењем појма културног наслеђа као простора у коме различити гласови могу да буду препознати и равноправно учествују у обликовању званичног културног сећања. Оваква анализа има за циљ не одбацивање традиције, већ промишљање услова под којима она добија јавну и институционалну вредност.

Кључне речи: нематеријално културно наслеђе; традиција; национални регистар; ауторизовани дискурс; идентитет; родна анализа, критичке студије наслеђа, политичка антропологија.

Увод

Посматрајући однос између појмова традиција и наслеђе, који се изван дисциплине и у јавном дискурсу често сматрају синонимима и као такви репрезентују, пажњу ми је најпре привукла умреженост оба концепта око

* teodora.deluka@ei.sanu.ac.rs

истог терминолошког префикса – повратак, повратак традицији, и повратак наслеђу као специфичном рецепту постулираном у монографији.³⁸ Док се о повратку традицији, кроз деконструкцију (негативне) инструментализације појма, у академском контексту често реферира на повратак назадним остацима прошлости који су прагматично проузроковали или могли да проузрокују сукобе, екстремно националистичке десничарске струје, етнократију и занемаривање индивидуалних људских права и потреба анационалног и секуларног дела становништва, у јавном дискурсу повратак традицији медиокритетски подразумева држање до предачких идеала наслеђених из славне, херојске и страдања вредне прошлости смештене у „златно доба“, патријархално-рурални амбијент, нарочито у тренуцима кризе, убрзане глобализације, друштвене нестабилности и утемељења новог политичког поретка. Парадоксално, инсистирајући на културној диференцијацији и експлицитније супериорности, у тренутку мондијализације и универзализације културе, глобалофобисти, конзервативци и у нашем контексту националисти, прибегли су истоветном моделу против којег су држали – хомогенизацији, сводећи сопствено друштво на етно-конфесионалну свакодневицу. Премда се антропологизација и модернизација етнологије одвијала под окриљем постмодернистичког заокрета, а чији саставни део представља и конструктивизам као епистемолошки поступак, тешко је објаснити због чега се дисциплина која обилује конструктивистичком културном критиком попут ауто-гола одрекла предмета истраживања који јој је у одређеним периодима развоја обезбеђивао и академски ауторитет и јавни ангажман. Дисциплинарна мода која је завладала након антропологизације етнологије, жудећи за обезбеђивањем научног легитимитета и редефинисањем свог предмета и метода, побркала је једно са другим – уместо метода, предмет истраживања почела је да посматра као детерминишући фактор научности истраживачког поступка. Упркос чињеници да све може бити злоупотребљено на одређени начин, последице негативне инструментализације појмова традиција и наслеђе трасирале су пут ограђивању од њих као истраживачким питањима, као када лекари специјалисти након дијагностике патолошког стања не би одредили превентиву и даљу терапију. Стога, зарад остваривања здравијег друштва и позиционирања етнологије и антропологије као ангажоване дисциплине треба да се потрудимо да до такве злоупотребе не дође, кроз проматрање наслеђа као динамичног процес плуралних гласова, простора за грађанску партиципацију и улогу заједнице у њеном темељно хетерогеном значењу. У неопходност бављења наслеђем уверава нас и све снажнија улога коју оно има у савременим друштвено-политичким процесима, глобалним и европским институцијама и међународним споразумима као тековинама савременог друштва.

38 Миленковић, Милош. 2016. Повратак наслеђу, оглед из примењене хуманистике. Одељење за етнологију и антропологију, Филозофски факултет, Београд.

Заступајући перспективу недеструктивног конструктивизма и инструментализма фокусираног на развој, које у домаћој етнолошко-антрополошкој продукцији развија Миленковић, рад посматра појмове традиције и културног наслеђа као вредносно неутралне, којима се придају различита значења и који могу функционисати и као фактор конфликта и помирења, стагнације и развоја, ексклузивни и инклузивни. Рад настоји да кроз параметре локалитета/етнографске области, начин преношења и религијску и митску компоненту, анализира елементе уписане у Национални регистар нематеријалног културног наслеђа Србије, указујући на специфичан тип традиције до којег се држи у процесима селекције, институционализације и репрезентације нематеријалног културног наслеђа у Републици Србији. Важно је нагласити да су подаци употребљени за анализу преузети на начин на који је наведено у Националном регистру нематеријалног културног наслеђа Србије, без додатне провере евентуалне модификације елемената.

О (нематеријалном) културном наслеђу: теоријски и бирократски оквир

Културно наслеђе често се дефинише као еластичан концепт који је могуће интерпретирати на мноштво различитих, често супротстављених начина. Како наводи Харви, заиста се може учинити да постоји онолико дефиниција наслеђа колико и аутора, теоретичара и културних радника који се њиме баве (Harvey 2001, 319). Johnson i Thomas наводе да је наслеђе имагинарно било шта путем чега се може створити нека врста везе са прошлошћу, ма колико она слаба или лажна била (Johnson & V. Thomas 1995 према Harvey 2001), док Lowenthal (1998), из помало релативистичке перспективе наводи да „културно наслеђе данас готово да не може бити дефинисано“. Ипак, можемо се сложити да је културно наслеђе социјални конструкт, резултат културног процеса, где се конструкција наслеђа може приписати ауторизованом дискурсу наслеђа који подржава и легитимизује (само) одређена искуства и одређене идентитете (Kuutma 2012, 25). Лорацејн Смит (Smith 2006) уводи појам ауторизованог дискурса наслеђа који оснажује и потврђује одређен сет пракси и перформанса, обликујући на тај начин и стручна и јавна тумачења наслеђа и подривајући алтернативне вредности. Односи моћи који леже у основи тог дискурса одређују ко има способност или ауторитет да говори „о наслеђу“ или „у име наслеђа“, и ко то право, с друге стране, не ужива. Успостављање таквих крајности омогућено је претпоставкама о инхерентној вредности наслеђа која делује на такав начин да замагљује плуралност вредности и значења које наслеђе са собом носи и које може да има (Smith 2006, 17). На истом трагу, пишући о самом пореклу доминантног дискурса наслеђа, Харви на-

води да употреба prošlosti za konstruisaње идеје о индивидуалним и групним идентитетима представља део целокупне људске историје, а сам дискурс наслеђа корене вуче из касног деветнаестовековног европског контекста, при чему се као такав поставља као универзалан и у 21. веку, и чије се последице, између осталог, читавају у замагљивању односа моћи који су уплетени у њега (Harvey 2001, 323 према Smith 2006, 17). Појава националне свести и изградња националних идентитета у Британији, Француској и Немачкој у осамнаестом и деветнаестом веку створиле су обновљено вредновање прошлости као политичког и културног ресурса. Национализам је постао нова мета-нарација која је генерисала осећај сигурности и припадности одређеној територији, а еластичност наслеђа учинила га је врло лаким алатом за присвајање у процесу изградње нације (Smith 2006, 18 према Nic Craith 2012, 14). Како наводи и Хобсбаум, порекло доминантног дискурса наслеђа везује се за развој деветнаестовековног национализма, као периода који је захтевао „ново средство за обезбеђивање или изражавање друштвене кохезије и идентитета, као и структурирање друштвених односа (Hobsbawm 1983b: 263 према Smith 2006, 18). Ширење евроцентричне перспективе о баштини изван континента често се објашњава распадом империја и колонијалном експанзијом. Почетна фаза смештена је у настанак нових европских нација, као што су Грчка и Балкан, које су настале распадом Османског царства. Ове нове државе су цениле значај баштине као корисног алата за самодефинисање. Процес селекције баштине омогућио им је да одражавају специфичан поглед на историју „који је био стратешки важан за изградњу националних идентитета“ (Esposito i Gaulis 2010a према Nic Craith 2012, 14). Лораџејн Смит показује да је откриће и ширење препознатљиве националне баштине био предуслов за стварање националне државе, али с друге стране, организација и инструменти који су способни да спонзоришу и подрже националну баштину захтевали су постојање националне државе (Graham et al. 2000: 184 према Smith 2006, 19). Преузимајући кључну улогу у процесима изградње (и управљања) колективног/националног идентитета, музеји су са националним колекцијама настојали да укажу на достигнућа и супериорност нације која их је поседовала. У то време постојало је и велико интересовање за нематеријалну баштину, укључујући језик и фолклор који су изражавали континуитет нације. Тако су у касном осамнаестом и деветнаестом веку, етнологии и фолклористи, попут Хердера и браће Грим, наглашавали концепт језика као примарног гаранта припадности нацији која је постојала вековима (Nic Craith 2012, 14). Како показује и Ђуковић, за формирање, или јачање националног идентитета потребно је инструментализовати традицију, што се чини путем елемената наслеђа, а најпогодније оним што је симболичко и нематеријално у култури (Ђуковић 2019). Током двадесетог века, многе земље су развиле законе и институције које управљају наслеђем које се сматра јавним добром које је „вредно

само по себи“, а у циљу његове употребе за просветљење, образовање и изградњу идентитета јавности.

Данас се под нематеријалним културним наслеђем у бирократском и институционалном оквиру подразумевају праксе, прикази, изрази, знања, вештине, као и инструменти, предмети, артефакти и културне простори који су с њима повезани, а које заједнице, групе и, у појединим случајевима, појединци, препознају као део свог културног наслеђа. Како се наводи на званичном сајту Центра за нематеријално културно наслеђе Србије „овакво нематеријално културно наслеђе, које се преноси с генерације на генерацију, заједнице и групе изнова стварају, у зависности од њиховог окружења, њихове интеракције са природом и њихове историје, пружајући им осећај идентитета и континуитета и на тај начин промовишући поштовање према културној разноликости и људској креативности“³⁹. Из самог описа јасно је да НКН представља, како наводи и Миленковић, један од темељних идентитетских ресурса: „Како је упис у Национални регистар основни инструмент заштите неког елемента наслеђа, идентитетски карактер НКН-а посебно се огледа у националним регистрима у којима појединци и заједнице одређене НКН сегменте препознају као део свог културног идентитета“ (Milenković 2016, 91–109). Други део дефиниције који се тиче промовисања и поштовања културне разноликости проистиче из УНЕСКО Конвенције о очувању нематеријалног културног наслеђа (2003), коју је Република Србија ратификовала 2010. године и са којом је успостављен званичан систем заштите НКН. Међутим, ратификацијом Конвенције државама потписницама је дата моћ дефинисања тога које ће се наслеђе штитити, односно чије ће се наслеђе штитити (Milenković 2014, 229). Тако (нематеријално) културно наслеђе функционише као идеолошки државни апарат, селектован према политичким приоритетима, базиран на монополизацији наратива, и усмерен ка друштвеној хомогенизацији и креирању званичног идентитета, док се о културној разноликости као преузетој одговорности говори врло мало или се она систематски спутава.

О традицији: теоријски оквир и употреба појма

Налик појму наслеђа, и традиција представља вишезначан појам, чије се дефинисање мења у складу са контекстом употребе, при чему су дефиниције оба концепта у великом броју случајева комплементарне. Тако се традицијом назива „специфичан начин преношења културе – усмена предаја (предање) – којом се у некој заједници елементи културе непосредно преносе са генерације на генерацију (с колена на колена) (Naumović 1996, 112), при чему у сам садржај појма традиција улазе и појединачни садржаји који се у том процесу преносе. У одређењу тради-

ције битан је дугачак временски период, наслеђивање, очување и конзервисање културе, те се с тога као појам обично супротставља културној интервенцији и промени, мада су сви ови аспекти културе саставни део традиције“ (Mimica, Bogdanović 2007, 629). Под традицијом се означава и тип културе (традицијска култура) – као скуп веровања, вредности, симбола, правила понашања и техника производње, који се преноси усменом предајом и чије се постојање одржава и оправдава позивањем на прошлост (Naumović 1996, 112). Уопштено, традицијом (истинском) се називају појаве чија је најважнија карактеристика реално постојећи историјски континуитет њиховог трајања (Naumović 1996, 113). Насупрот томе, Хобсбом уводи појам измишљених традиција који се односи на инвентирани, исконструисани и формално институционализоване традиције, док сам процес процес измишљања традиције подразумева грађење одређених јавних вредности конструисањем, углавном фиктивног, континуитета с прошлостју. Посебно занимљива особина измишљених традиција је у томе што се у свом инсистирању на континуитету са прошлостју надограђују на онај део прошлости/историје који би био погодан или прикладан, у зависности од друштвено-политичког контекста (Hobsbawm 2002, 2). Тако се традиција у одређеним оквирима лако посматра као више или мање свесно креирано симболичко средство, чије употребе више зависе од интереса оних који је инструментализују, него од њених интринсичних својстава. Инструментализација традиције представља политичку стратегију која одређене елементе традиције неке групе издваја из њиховог првобитног контекста и користи их за сврхе које им нису иманентне, чиме се прикривају стварни мотиви неке политичке акције или идеје, док се истовремено представљају као легитимне путем успостављања везе са „ауром свете прошлости“ (Naumović 200,19). Баландије пружа типологију традиционализма, од којих се издвајају фундаменталистички, формални, одбрамбени и псеудотрадиционализам. Фундаменталистички традиционализам као онај који је најчешће у употреби, настоји да очува друштвене и културне вредности и праксе из прошлости (Balandie 1972, 173). Уз то, тај тип традиционализма заговара и подвођење целокупног друштва и његовог политичког система под традиционалне оквире (Naumović 2009, 17). Како објашњава Наумовић, формални традиционализам представља последицу механичког истрајавања институционалних, друштвених и културних оквира чији се садржај с временом мењао. Као последица тога, долази до конзервације само одређених елемената наслеђа прошлости док се њихов садржај или функција, или обоје, мењају (Naumović, 2009, 17). Премда у јавном дискурсу и медиокритетски обликовани у домаћем контексту под појмом традиције најчешће подразумевамо националну традицију као облик званичне историјске приче са монополизованим наративима о пореклу и прошлости, традиција се може довести у везу са различитим врстама друштвених група које се не изјашњавају у етно-конфесионалној или националној

„датости“. Ипак, званичан дискурс говори искључиво о националној традицији као оној „коју појединци који се поистовећују са одређеном нацијом сматрају симболима континуитета и идентитета те нације.

Надовезујући се на идеје Наумовића у анализи Националног регистра нематеријалног културног наслеђа Србије, рад прихвата одређење српске националне традиције као „укупну материјалну и духовну заоставштину коју су претходне генерације баштиниле постојећим и будућим поколењима припадника српске нације, а поготово њене највредније елементе – темељне културне вредности и историјска постигнућа на којима почива идентитет, самопоштовање и саморазумевање припадника српске нације“ (Naumović 2009, 7). Ипак, манифестацију *српске националне традиције* чине три издвојена али испреплетана скупа појава: српска православну традицију, српско светосавље као идејни систем, као и скуп елемената културе који су са тим системом нераскидиво повезани – цркве, манастире, фреске и иконе, религијске ритуале и празнике, духовну музику, као и српску историјску традицију – оне представе истинске и митске које Срби имају о својој државој и националној прошлости, те на народну, сеоску традицију у смислу у коме ју је Вук дефинисао (Naumović 2009, 130). Како је културно наслеђе једно од основних симболичких средстава за изградњу идентитета, важно је додати да је оно знатно шира одредница од националне традиције, а како показује Наумовић, осим свега онога што чини националну традицију, културно наслеђе укључује и елементе који нису настали залагањем претходних генерације неке заједнице, па чак и оне елементе (аутохтоног или страног порекла) које садашње генерације те заједнице из неког разлога не сматрају вредним чувања (Naumović 2009, 28).

Параметар 1:

Локалитет/етнографска област = село/град

Већ смо констатовали да је нематеријално културно наслеђе посебно политичко питање и основни инструмент идеолошког апарата државе на различитим нивоима: од селекције елемената који ће бити препознати и штићени, до њихове репрезентације у јавној сфери. О неодвојивости културног наслеђа од политике сведочи нам и чињеница да неретко елементи наслеђа постају инструментализовани као моћни симболи у политичким кампањама и манифестацијама. Један од најчешћих политичких митова у домаћем контексту јесте мит о сељаку као културном хероју и изузетним психичким особинама сељака. Како показује Наумовић чији цитат наводимо у целости, у Србији су се током различитих периода могли чути политички митови о „златном добу у коме је хомогено сељаштво живело изоловано уживајући у духовним и моралним квалитетима своје културе и психе; о јединству заснованом на свеприсутности патријархалне и егали-

тарне сељачке културе; о завери Турака, Запада и Ватикана против душе и тела сељачке Србије; о сељаку спасиоцу... о сељаку у гуњу, скромном културном хероју на коме ипак почивају целокупна културна, привредна, политичка и војна достигнућа српске нације; о бистрини сељачкој која надилази градске и странске умове“ (Naumović 1995, 46). Како је сељак најзаслужнији за стварање нације и њено ослобођење, онда су и сви они сегменти културе који су са њим и његовим амбијентом повезани представљени као најисправнији репрезенти целокупног културног контекста Републике Србије. Уз то, сељак је од периода ослобођења до данашњих дана представљен као жртвени симбол нације суочен са константим недаћама: од војне силе која му прети, глади, болести и тешких климатских прилика упркос којима успева да сачува народни дух и саму срж нације, а представа о њему увек се гради у односу на стварног или имагинарног непријатеља. Како показује Прелић, и многи националистички митови казују да је нација рођена, или да је створена у болном обреду иницијације, у борби са противницима, био то Други или унутрашњи непријатељ (Прелић 2008, 109). Тако село, сељак и сељачка култура постају носећи стуб нације, а за њихов симболички потенцијал најчешће су заинтересовани политички пројекти који се темеље на национализму, популизму и конзервативизму као идеолошким основама. Наумовић показује да су постојала најмање четири озбиљна предуслова да у Србији сељаштво постане толико снажан политички симбол: сељаштво је до друге половине двадесетог века чинило највећи проценат становништва; сељци су махом били предводници устанака и ратова за ослобођење; „земљом сељака“ углавном су управљали грађани, „капуташ“ макар и они били тек „опапучени опанци“. Најзад, што је више напредовала земља чијем су развоју изузетно много доприносили сељаци, то мање је она бивала сељачком (Naumović 1996, 15). Елементи сељачке културе, укључујући материјалну културу, друштвене институције, народну религију и народну/сељачку музику са својом изразито политичко-симболичком вредношћу постају део званичног дискурса о наслеђу, чији је и ставаралац и уживалац и преносилац сељак који својом стваралачком генијалношћу, бритким умом, једноставношћу живота и духовном ширином ипак одолева условима који доноси урбанизација, глобализација и технологизација, а зарад очувања основних националних вредности. Генијалност једноставног сељака на биолошки детерминистичким основама приписивана је и његовим психолошким цртама које се надовезују на превазиђене деветнаестовековне антрополошко-географске етнографије и анализе психо-физичких типова народа. Цвијић у својој монографији и анализи јужнословенских типова наводи да се „интимна (се) веза са природом изражава у многим топлим обичајима велике старине и дубине, у навикама, веровањима и врачањима, која се везују за смену годишњих времена, за небеске и климске појаве, за планине и врхове. Такви су топли обичаји о Божићу, о Ускрсу, о Ђурђевдану, Ивањдану и Петровдану“, а који своје место проналазе и у Националном регистру

нематеријалног културног наслеђа. У Регистру највећи број ратификованих елемената односи се на сеоски амбијент, док се урбано наслеђе ретко или нимало помиње. Ако је и реч о елементима који се односе на градске просторе место њиховог настанка односи се на сеоску средину, али је услед миграција село-град елемент пренет на урбане просторе, у чему велику улогу имају културно-уметничка друштва која настају у градским центрима. Физичком заменом простора не мења се само ранија друштвена средина – сеоска градском, већ се временом трансформише и културно наслеђе понето са собом, јер је то резултат не само новог окружења, већ и процеса уклапања у урбану културу. Померање становништа из села према градовима подразумевало је и промену самих градова, не само због увећања становништва, већ и због уношења нових навика, схватања, традиције и сл (Ивановић Баришић 2015, 596). После педесетих година долази до масовних миграција из села у град и депопулације и нетајања одређеног броја села. У том периоду, дешавају се промене и у етнологији. Како показује Ковачевић, „индустријализација и егзодус сеоског становништа у градове довео је до тога да се етнолозима предмет њиховог проучавања налазио у бекству са локација на којима су га налазили скоро читав један век. Тај процес је довео до додатне „примитивизације” етнологије, која се огледа у преференцији појединачног сеоског порекла за бављење етнологијом, чиме се како-тако систематско прикупљање грађе замењује писањем етнографије на основу примарног искуства“ (Ковачевић 2015, 14). У Националном регистру НКН, анализирају се трансформације елемента у новим срединама у којима их практикује придошло становништво или се као фактор угрожавања наводи управо депопулација села, док се о трансформацији средине у коју се наслеђе доноси не говори. У одељку 3.2. који се односи на факторе угрожавања опстанка НКН у оквиру одговарајуће заједнице наводе се, између осталог, мала заинтересованост омладине, промена начина живота, нови социјално-културолошки услови који су допринели нестанку пастирске делатности, недостатак јачег међугенерациског преношења елемента, смањен број младих у селима, незаинтересованост младих и посебно индикативно – криза идентитета, процеси дезинтеграције и трансформације традицијске културе, што поставља питање колико је онда наслеђе објективно *живо* у Националном регистру? Код неколико елемената за које је наведено да су присутни само у градовима, објашњено је да је реч о средњовековном наслеђу (нпр. када су занати у питању) које се надовезује на националну и етно-конфесионалну митологизацију, или се о њима говори као о елементима који се налазе под претњом масовне културе и медија (нпр. врањска градска песма). Реферишући на традицију као специфичан континуитет са прошлoшћу, као један од критеријума за проглашавање одређене праксе или обичаја наслеђем и његово институционализовање, у систему заштите и очувања НКН створен је консензус о културном наслеђу Србије као оном које припада традиционалној култури, која је како је пре скоро две деценије

показала Гавриловић, у складу са политичко-културолошким митовима 19. и 20. века (Gavrilović 2007, 66), дефинисана као искључиво сеоска и смештана у релативно недефинисани простор/време идеализованог српског села. „Симболизовање нације сељаштвом“ представља вишевековну „традицију“ која настоји на културној и социјалној хомогенизацији и стереотипизацији. Како показује Наумовић, „одредивши српски народ као културно и социјално хомоген, сељачки, и запазивши по чему се неки Срби не броје међу народ српски (варошани, странски се носе, по туђем обичају живе, не ратују, беже с новцем у свет), Вук Караџић је стварност свог доба претопио у моћан стереотип. Реперкусије тог стереотипа могућно је још и данас препознати у политизованим полемикама о „правим Србима“ и онима који то нису, и аргументима који се у тим приликама потежу (Naumović 1996, 60)“. Свакако, постоји и друга урбана и „лева“ традиција која се ограђује од сељаштва као позитивног симбола идентификовања, али њена заступљеност није видљива у Регистру.

Параметар 2:

Начин преношења – родна компонента

Вега између идентитета и наслеђа узима се здраво за готово: наслеђе се тиче конструкције и испољавања идентитета. Ми штитимо, управљамо, представљамо и интерпретирамо наслеђе јер је оно симбол нашег идентитета. И материјално и нематеријално културно наслеђе нуде појавну подршку осећањима припадања, али се поставља питање чији идентитети се репрезентују и ојачавају/подржавају и каква је последица таквих конструкција на родне улоге и идентитете? (Smith 2008, 159). Дефинисање рода као начин означавања „културних конструкција“ – потпуно друштвеног стварања идеја о прикладним улогама за жене и мушкарце представља начин да се укаже на искључиво друштвено порекло субјективних идентитета жена и мушкараца (Vanović 2011, 63). Конструкција и експресија родних идентитета унутар наслеђа никада није политички или културно неутрална, будући да начин на који се та конструкција врши производи низ импликација на то како се мушкарци и жене и њихове друштвене улоге перципирају, вреднују и друштвено и историјски оправдавају (Smith 2008, 161). Повратно, дискурси наслеђа конструишу и маскулинитет и феминитет и утичу на разумевање природе наслеђа. Ауторизовани дискурс наслеђа који уводи Смитова сведочи о томе да је он маскулинизован, са маскулинизованим вредностима и перцепцијама уграђеним у њега, а које потичу из елитних друштвених слојева и неповратно утичу на то како се наслеђе идентификује, вреднује и чува. Повезаност између питања рода и наслеђа прелама се кроз: 1. сагласност и препознавање да су садржаји наслеђа који су повезани са женама и њиховим искуством и историјом

заспостављене у регистрима заштићеног културног наслеђа; 2. чињеницу да наративи о институционализованом наслеђу теже да подрже и легитимизују родне стереотипе о мушкарцима и женама. Перпетуирање родних стереотипа у систему заштите и очувања културног наслеђа производи јачање савремених родних неједнакости и унутар садржаја културног наслеђа и изван њега. Лораџејн Смит још једном артикулише чињеницу да будући да је наслеђе опипљива манифестација историје и прошлости оно функционише као моћан симбол културних и друштвених вредности и порука. Као што Olwig (1999) пре две и по деценије указује, доминантне форме наслеђа преносе друштвену и политичку моћ онима који су признати и препознати, док они који остају невидљиви унутар доминатног дискурса наслеђа остају маргинализовани и у широј друштвено-политичкој арени. Уколико се томе дода карактеристика (нематеријалног) културног наслеђа као снажног чиниоца друштвеног и економског развоја кроз активности које оно представља генерише и политике које га подржавају, маргинализована улога жене производи не само формалне родне неједнакости. Наративи и родни стереотипи који се преносе кроз заштићено и институционализовано наслеђе читавају се у више елемената на Националној листи, од певања уз гусле које наглашава подређену и поданичку улогу жене која и када се представља у позитивном светлу увек функционише у односу на њене поступке према мушкарцу, премда су оба пола наведена као носиоци наслеђа, до породичне славе где је наглашена улога жене као домаћице. Пример Молитве, ђурђевданског обичаја сведочи о објектфикацији жене *џланике* – раскошно украшене и изабране од стране мушкарца *колачара*. Ерски хумор као специфичан начин шаљивог односа према стварности карактеристичан за подручје Златиборског округа неретко превазилази границе доброг укуса перпетуирајући сексуализоване представе о жени, стереотипне представе о ташти итд. С друге стране, више елемената преноси маскулинизоване представе које се односе на социјалне улоге, понашања и значења прописана за мушкарце у датом контексту. Како наводи Бановић, маскулинитет се може дефинисати на четири различита начина, од којих последњи – мушка улога, наглашава однос мушкарац-жена и подразумева да је мушкарац све оно што није жена (Banović 2011, 174).

Јачање патрилинеарних веза као носећих стубова друштвене организације и резултујући морални стандарди, укључујући инфериоран положај жена (Пишев 2019), производ је вишевековне традиције која се одражава и на елементе наслеђа који се институционализују. Поред подзаступљености женских пракси наслеђа, начин преношења одређеног обичаја, ритуала, заната и уметности резервисан је у највећем проценту за мушкарце, док су знања, вештине и праксе чији су носиоци и преносиоци жене подзаступљене, што се читава у маргинализованој улози жене у креирању, преношењу и очувању нематеријалног културног наслеђа.

Традиционална балканска друштва, у оном смислу у којем се традиција у том контексту доживљава и интерпретира, сведочи о непрекидном напору да се женски глас укроти, као и да се непрекидно занемаривање активне женске улоге у историји (Stevanović 2011, 124).

Параметар 3: Религијско-митска компонента

Поред мита о сељаку као носиоцу националне душе, митови које своје популарно место проналазе у представама о колективном српском идентитету тичу се историјских или измишљених националних јунака који, како наводи Антонијевић функционишу као „симболичка сазвезђа, констелације различитих симбола, мрежа значења чији се крајњи смисао најчешће налази у потврди националног и културног идентитета (Антонијевић 2007, 12). Поред индивидуалних, у потврди националног идентитета и његовом величању, посебну улогу играју митови о конкретним историјским периодима који обезбеђују осећај континуитета нације која их ствара. У савременом друштву, појам „мит“ функционише као регресиван и деструктиван елемент који се употребљава од стране друштвених структура у циљу отуђивања културних и психичких потенцијала појединаца и група: употребом мита врши се контрола културног и друштвеног живота (Nedeljković 2006, 156). У свакодневном разумевању, појам мит употребљава се за означавање традицијом освештаних и усменим предањем сачуваних прича које имају одређену форму и карактеристике, говоре о давним односно измишљеним догађајима, и упућују на порекло и одређење појединих група или човека уопште (Nedeljković 2006, 156). Поред тога, под овим појмом може се подразумевати цео културни комплекс, који обухвата систем прича или песама са којима су нераскидиво повезане материјална и духовна култура неког народа или целокупне цивилизације (Хришћански мит, Косовски мит). На такав начин, појам мит може функционисати као синоним за појам историје и традиције. Склоност ка поетизацији и митологизацији друштвене стварности универзална је и трајна особина људских група. Постоје мишљења да је та склоност код појединих народа/нација (српског, на пример) пренаглашена (Nedeljković 2006, 156). Мит пружа прикладне одговоре на питања: откуда нација, ко јој припада, ко су јој непријатељи и каква је њена будућност. Мит је кључни инструмент културне репродукције нација и етничких група и утврђивања према другим заједницама (Brunnbauer, 2003, 293). У Националном регистру нематеријалног културног наслеђа Србије, више заштићених елемената функционише на митском обрасцу. Женидба Краљевића Марка – покладна свадба у Штрпцу, као део колективних обичајно-обредних радњи које се изводе у склопу празновања Белих поклада у Штрпцу на симболички начин представља женидбу ове митске лично-

сти, уз високо присуство националних симбола попут заставе Републике Србије и грба, што је посебно индикативно, уколико се у обзир узме временско-просторни контекст у којем се обичај изводи, па тако колективни мит функциониште као стриктна граница између оних који тој заједници припадају и оних који јој не припадају. Елементи нематеријалног културног наслеђа из домена заната и вештина, попут клесарског заната у Белој Води у одређењу основних карактеристика и значаја елемента за заједницу наводе примену беловодског пешчара за зидање и израду украсних на црквама моравске школе XIV и XV века.

Повезаност мита и религијске концепције очитава се у склоности ка дефинисању нације као религиозне категорије, при чему се та религиозност прихвата у искључиво светосављу као српском облику православља и народној религији. Велики број елемената нематеријалног културног наслеђа из домена обичаја, ритуала и друштвених свечаности садржи религијску компоненту као кључну карактеристику наслеђа: Породична слава, Чување Христовог гроба као део Ускршњих обичаја, Молитва – ђурђевдански обичај, Изливање и паљење ратарских свећа, Лазарице у Сирињској жупи, Ђурђевдан, Вертеп – обредна поворка током божићних празника, Крстови од времена, Пливање за Богојављенски крст. Неки од ових обичаја су директно повезани са митском матрицом, па се тако током изливања и паљења ратарских свећа у околини манастира Троноша у Тршићу на Велики четвртак доносе свеће до чесме Девет Југовића као симболичке манифестације косовског мита и колективног идентитета српског народа који своју најфреквентнију манифестацију добијају у извођењу епских песама кроз певање уз гусле.

Методолошке напомене

Анализа представљена у овом раду заснива се на квалитативном истраживању садржаја званичних описа елемената уписаних у Национални регистар нематеријалног културног наслеђа Србије, са циљем да се испитају образци институционалне селекције, репрезентације и хијерархизације културног наслеђа у савременој Србији. Истраживање се ослања на метод тематске анализе, комбинујући отворено кодирање са теоријски информисаном интерпретацијом, у оквиру критичких студија наслеђа, политичке антропологије и родних студија.

За разлику од квантитативног или фреквентног кодирања — где се анализира учесталост појединих појмова — овај рад примењује квалитативно, тематско кодирање. То подразумева вишекратно читање и пажљиву анализу описа елемената из Регистра у циљу идентификације образаца значења, који се затим групишу у три аналитичке категорије: (1) локалитет, (2) родни аспект начина преношења, и (3) религијско-митолошка компонента.

На пример:

- У опису елемента Изливање и паљење ратарских свећа присутна је снажна веза са православном религијом и митом о Девет Југовића, што је кодирано као религијско-етнонационална митологија у обреду.
- Ерски хумор, као елемент заштићене баштине, обилује сексуализованим и родно стереотипним представама о женама (нпр. о таштама), што је довело до кодирања перпетуирање родних стереотипа кроз хумористички жанр.
- Врањска градска песма је један од ретких урбаних елемената, али је представљена као угрожена од масовне културе, што указује на вредносну хијерархију у којој је урбано маргинализовано у односу на „аутентично“ сеоско.

У анализу је укључено 30 елемената из Регистра који су анализирани према следећим критеријумима:

Назив елемента	Локалитет (село/град)	Родна компонента	Религијско/митско
Изливање и паљење ратарских свећа	Село	Мушкарци	Да – православни обред, косовски мит
Ерски хумор	Село	Мушкарци	Не, али родно стереотипно
Породична слава	Село	Жене као домаћице	Да – православни ритуал
Певање уз гусле	Село	Мушкарци, жене као инспирација	Да – епска и православна традиција
Женидба Краљевића Марка	Село	Мешовито	Да – митска конструкција
Врањска градска песма	Град	Жене као извођачице	Не – урбани фолклор

Закључак

Преовлађујући став у антропологији о процесима селекције, заштите и очувања нематеријалног културног наслеђа јесте да су они, како показује Миленковић, „плод избора, али и наметања; да су процеси херитизације у својој основи најчешће скривени пројекти националне хомогенизације, засновани на искључивању мањина различитих врста“ (Milenković 2016). Процеси институционализације наслеђа искључују алтернативе које се не

уклапају у доминантан политичко-културни наратив, а често, креативна разноврсност на којој и УНЕСКО Конвенција инсистира нема институционалну репрезентацију и формалну подршку. Анализа елемената из Националног регистра показала је да се институционализовано наслеђе у Србији у великој мери ослања на руралне, патријархалне и етноконфесионалне моделе културне репрезентације. Насупрот прокламованој разновликости и плуралности, коју афирмише и сама УНЕСКО Конвенција, доминантни приступ у пракси тежи хомогенизацији и репродукцији једног културног и идентитетског обрасца. Конкретно, параметри анализе указују на следеће обрасце: прво, наглашена доминација села као симболичког простора „аутентичне“ културе, уз занемаривање урбаних и савремених пракси; друго, репродукцију родних стереотипа и маскулинизованих вредности у наративима наслеђа, уз подзаступљеност женског искуства и знања; и треће, снажно присуство религијско-митских мотива који конструишу културни идентитет у функцији националне мобилизације, често искључујући алтернативне и секуларне интерпретације.

Иако ови обрасци не морају нужно бити резултат политичке злоупотребе, већ могу проистацати из историјске инерције и институционалне рутине, они указују на потребу за критичким преиспитивањем критеријума селекције и заштите. Наслеђе, схваћено као динамичан и плуралан процес, не сме се свести на естетизовану или искључиву репрезентацију прошлости, већ би требало да буде простор за препознавање различитих друштвених гласова — укључујући оне који су до сада били недовољно видљиви.

Социокултурна регресија, јачање патрилинеарних веза као носећих стубова друштвене организације и резултујући морални стандарди — патријархални морални кодекс, аутархија, инфериоран положај жена, културно вредновање руралног као „аутентичног“ и пожељног, а грађанског као неаутентичног и непожељног (Pišev 2019) — указују на то да систем наслеђа често делује у функцији стабилизације једног модела заједнице. У том контексту, критичке студије наслеђа и ангажована антропологија имају важну улогу у указивању на могућности алтернативне репрезентације, отворености и партиципације док истовремено, наизглед парадоксално, чувају научну објективност. Употреба традиције у Националном регистру нематеријалног културног наслеђа представља више од питања очувања културних форми; она открива начине на које се у савременом друштву артикулишу вредности, идентитети и припадност. Начин на који се традиција институционално селекује и представља, рефлектује не само културну прошлост, већ и савремене идеје о томе шта се сматра вредним, а шта маргиналним. У том смислу, Национални регистар није само инвентар, већ и огледало доминантних друштвених наратива. Критичко преиспитивање ових процеса може допринети бољем разумевању како културно наслеђе функционише у оквиру јавних политика и на који начин се његов потенцијал може проширити — не искључивањем, већ укључивањем различитих искустава, сећања и облика културног израза.

Литература:

- Антонијевић, Драгана. 2007. Карађорђе и Милош: Мит и политика. Београд: Српски генеалогски центар – Одељење за етнологију и антропологију, Етнолошка библиотека књ.33, 1
- Гавриловић, Љиљана. 2007. Култура у излогу: ка новој музеологији. Етнографски институт САНУ.
- Ивановић Баришић, Милина. 2015. „Миграције село-град у другој половини 20. века“. Гласник Етнографског института САНУ, 63/3: 595–608.
- Ковачевић, Иван. 2015. Историја српске антропологије. Одељење за етнологију и антропологију, Филозофски факултет Универзитета у Београду и Досије студио.
- Миленковић, Милош. 2016. Повратак наслеђу, оглед из примењене хуманистике. Одељење за етнологију и антропологију, Филозофски факултет, Београд.
- Наумовић, С. 1996. Од идеје обнове до праксе употребе: оглед о односу политике и традиције на примеру савремене Србије. Лицеум. Темат: Од мита до фолка (pp.109–145). Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Крагујевцу
- Наумовић, Слободан. 1995. Устај сељо устај роде: симболика сељаштва и политичка комуникација у новијој историји Србије. Годишњак за друштвену историју II/1.
- Наумовић, С. 2009. Употреба традиције у политичком и јавном животу Србије крајем 20. и почетком 21. века. Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију.
- Прелић, Младена. 2008. (Н)и овде (н)и тамо: Етнички идентитет Срба у Мађарској на крају XX века. Посебна издања 64. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Balandier, Georges. 1972. *Political Anthropology*. London: Allen Lane The Penguin Press
- Banović, Branko. 2011. (Ne)mogućnost istraživanja tradicionalnog crnogorskog maskuliniteta. *Antropologija*, 11 (1), 161–180.
- Mimica, Aljoša. Bogdanović, Marija. 2007. *Sociološki rečnik*. Beograd: Zavod za udžbenike.
- Nedeljković S. 2006 Mit, religija i nacionalni identitet: Mitologizacija u Srbiji u periodu nacionalne krize. *Etnoantropološki problemi* 1 (1): 155–179.
- Nic Craith, Mairead. 'Europe's (Un)common Heritage(s)', *Traditiones*, vol. 41, no. 2, pp. 11–28.
- Harvey C, David. 2001. Heritage Pasts and Heritage Presents: temporality, meaning and the scope of heritage studies. *International Journal of Heritage Studies*, 7:4, 319–338, DOI: 10.1080/13581650120105534
- Hobsbawm, E., & Ranger, T. 2002. *The invention of tradition*. Cambridge University Press.
- Kuutma, Kristin. 2012. Between Arbitration and Engineering: Concepts and Contingencies in the Shaping of Heritage Regimes. U *Heritage Regimes and the State*, edited by Regina F. Bendix, Aditya Eggert and Arnika Peselamnn, 21–36. *Göttingen Studies in Cultural Property*, Volume 6. Universitätsverlag Göttingen.
- Smith, Laurajane. 2006. *Uses of Heritage*. (1st ed.) Routledge, Taylor & Francis Group.
- Stevanović, Lada. 2011. Žene kroz istoriju balkanskog patrijarhata u *Pro Femina*, časopis za žensku književnost i kulturu, Београд, специјални број, 123–129.

Teodora De Luka

The Use of Tradition in the National Register of Intangible Cultural Heritage of Serbia

Abstract: This paper examines the use of the concepts of tradition and intangible cultural heritage within the National Register of Intangible Cultural Heritage of Serbia, with particular attention to patterns of selection and representation. Based on L. Smith, E. Hobsbawm, S. Naumović, M. Milenković and J. Ćuković theoretical insights, the paper approaches cultural heritage as a social construct, and as an instrument of cultural and identity politics. Thematic analysis was conducted on thirty elements from the Register, based on three parameters: locality (village/town); mode of cultural transmission with a focus on the gender component, and religious-mythical component. The analysis reveals the dominance of rural, male, and ethnoreligious patterns in the representation of cultural heritage, indicating the stabilization of a particular model of national identity through institutional selection. It is shown that the institutional framework does not reflect the diversity of cultural expressions, and often marginalizes urban, female and secular practices. The paper emphasizes the need to broaden the concept of cultural heritage as a space in which diverse voices can be recognized and equally participate in shaping official cultural memory. The aim of this paper is not to reject tradition, but to reflect the conditions under which it acquires public and institutional value.

Keywords: Intangible Cultural Heritage; tradition; National Register of ICH; Authorized Heritage Discourse; identity; gender analysis; critical heritage studies; political anthropology

Primljeno: 03. 10. 2025.

Odobreno: 31. 10. 2025.

Emilija Žikić*
Doktorandkinja na
Odeljenju za etnologiju i antropologiju
Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet

EPISTEMOLOŠKO I POLITIČKO NEPOVERENJE U NAUKU: ANTROPOLOŠKA ANALIZA IZVORA I DRUŠTVENIH POSLEDICA

Apstrakt: Sve veće i rasprostranjenije nepoverenje prema nauci i stručnjacima je postalo posebno vidljivo tokom pandemije korona virusa 2019. godine. Predstava o nauci kao praksi međusobno suprotstavljenih i konkurentnih teorija dovodi „običnog čoveka“ u poziciju epistemološke nesigurnosti, a ovu ranjivu poziciju koristi populizam kako bi produbio ne samo jaz između „običnog naroda“ i „elite“, već i nepoverenje prema nauci i stručnjacima. U ovom radu razvijam tipologiju nepoverenja prema nauci, pri čemu prepoznajem: epistemološko nepoverenje, koje je uslovljeno shvatanjem strukture nauke kao „grobja naučnih teorija“, i političko nepoverenje, koje predstavlja reakciju na povezanost nauke sa politikom. Ova dva tipa prepoznajem kao izvore nepoverenja prema nauci, na osnovu kojih se ovo nepoverenje tumači kao odgovor na nestabilnost autoriteta, i kao oblikovano kroz kulturne modele rizika, krize i odgovornosti, što dovodi do toga da se nepoverenje prema nauci javlja kao smislen društveni odgovor, a ne izraz iracionalnosti i neobrazovanosti.

Ključne reči: nepoverenje u nauku, populizam, struktura nauke, povezanost nauke i politike, autoritet, odgovornost, antivakcerski pokret

Uvod

U društvu je prisutan ambivalentan odnos prema nauci i naučnim otkrićima; s jedne strane ljudi gaje ogromna očekivanja od naučnih istraživanja (Salk 1986, 11), a s druge je prisutan određeni skepticizam prema nauci i njenim otkrićima. Reakcije na nauku i njena otkrića variraju od entuzijastične nade do

* emilijazikic1809@gmail.com

straha, što verovatno potiče iz činjenice da od naučnika običan čovek očekuje prosto previše (Salk 1986, 13). Jake reakcije na nauku su savršeno normalne, budući da smo svesni činjenice da naučna otkrića mogu imati snažne efekte na našu civilizaciju i da je tok razvoja i formiranja civilizacije i društva uslovljen upravo razvojem nauke. Uloga koju nauka igra u našim životima je ogromna. Živimo u vremenu najvećeg oslanjanja na naučnike i stručnjake u čitavoj istoriji čovečanstva; nikad do sad „naučni dokazi i metodi nisu bili više integrisani u samu osnovu politike“ (Eyal 2019, 10). Savremena nauka je specijalistička i zbog ovakve „rasparčanosti“ nauke, danas su nam više nego ikad važni stručnjaci, u koje možemo da se pouzdamo (Gauchat 2012, 168). Zbog značajne uloge u društvu, nauka je obavijena velom misterije, čemu svakako ne pomažu naučnici koji odbijaju da svoja dela učine dostupnim prosečnom čitaocu, nego se koriste specijalizovanom i, za prosečnog čoveka, komplikovanom terminologijom (Latour & Woolgar 1986, 17).

S obzirom na značaj nauke u savremenom svetu, nameće se pitanje porekla i razloga sve većeg nepoverenja prema nauci. Cilj ovog rada je da istraži izvore tog nepoverenja. Ovaj fenomen je postao posebno izražen 2019. godine, izbijanjem globalne pandemije korona virusa. Pandemijom je ponovo izbio na videlo skepticizam u pogledu vakcinacije, koji je prvi put postao široko rasprostranjen krajem prošlog veka. Antivakcerski pokret ne predstavlja centralnu temu ovog rada, već će se on analizirati kao jedan od simptoma sve većeg i rasprostranjenijeg problema današnjice, odnosno rasta nepoverenja javnosti prema nauci i stručnjacima. U vreme rapidnog širenja dezinformacija preko društvenih mreža, koje mnogi koriste kao glavni izvor informisanja, dešava se porast značaja koji se pridaje alternativnim i pseudonaukama, dok se srozava autoritet nauke i naučne zajednice.

Ovaj rad analizira kako se (ne)poverenje u nauku proizvodi i održava u različitim društvenim uslovima. Prepoznavanjem dva izvora nepoverenja, rad ispituje načine i uslove koji nepoverenje u nauku čine racionalnim i legitimnim. Ovaj fenomen se ne tretira kao posledica individualne neinformisanosti i neobrazovanosti, već kao društveni problem, koji je uslovljen moralnim ekonomijama znanja i kulturnim modelima rizika. U tom smislu se nepoverenje u nauku tretira kao kulturno oblikovani odgovor na autoritet, rizik i odgovornost.

U radu prepoznajem dva izvora nepoverenja prema nauci: epistemološki i politički. Epistemološki izvor se tiče strukture same nauke, čije se napredovanje kroz pobijanje i odbacivanje starih teorija „običnom čoveku“ predstavlja kao nesigurno, nestalno i relativističko. Politički izvor nepoverenja potiče iz povezanosti nauke i politike, pri čemu se nauka posmatra kao produžetak političke ili ekonomske moći. Ova dva izvora koja prepoznajem se ne tretiraju kao dve odvojene sfere uticaja, već kao međusobno povezani procesi kroz koje se percipira (i osporava) autoritet i legitimnost nauke i njenih otkrića.

Doprinos rada se sastoji u razvoju analitičke tipologije dva međusobno povezana izvora savremenog nepoverenja prema nauci – epistemološkog i poli-

tičkog. Rad će pokazati da se ova dva izvora ne pojavljuju odvojeno, već da se međusobno pojačavaju kroz kulturne modele autoriteta, rizika i odgovornosti. Time se nepoverenje prema nauci ne tumači kao iracionalnost i posledica neznanja, već kao kulturno i društveno oblikovan odgovor na nestabilnost stručnog autoriteta.

Teorijski okvir

U radu se nepoverenju u nauku pristupa kao interdisciplinarnom problemu i kulturno oblikovanom fenomenu, te se rad oslanja na kombinaciju koncepta iz filozofije nauke, sociologije ekspertize i antropologije znanja. Teorijsku osnovu za relativističko shvatanje strukture nauke pronalazim u teoriji smene naučnih paradigmi (Kuhn 1962) i falsifikacionizmu (Popper 1959), koji su znatno oštetili dogmatski karakter nauke i uticali na razbijanje mita o naučniku kao nepristrasnom tragaču za istinom (Eyal 2019).

Oslanjajući se na antropološko-sociološka promišljanja o autoritetu i legitimitetu, u radu se naučnom autoritetu pristupa kao obliku simboličke moći, koja ima efekata dokle god je njeno delanje neprimećeno i nesvesno, odnosno dok se ne prepozna kao moć. Onog trenutka kada se mehanizmi moći osveste, simbolička moć gubi svaku snagu (Bourdieu 1991). Ovakvu koncepciju autoriteta i legitimnosti koristim kao teorijsku osnovu za razumevanje buđenja svojevrsnog revolta u vidu nepoverenja prema nauci, koje se dešava kada je autoritet doveden u pitanje. Burdije (Burdije 1999 [1972]) tvrdi da su delatnosti pojedinaca oblikovane društvenim strukturama. Ovo objašnjava pojmom habitusa, pod kojim podrazumeva sistem trajnih dispozicija, koje su oblikovane okruženjem, klasom, porodicom, ranijim iskustvima i koje uslovljavaju percepciju sveta i način delovanja u njemu: habitus predstavlja „matricu opažanja, vrednovanja i delanja“ (Burdije 1999 [1972], 158–162). Ovaj koncept predstavlja teorijsku osnovu antropološkog shvatanja načina građenja svetonazora, kao i (ne)poverenja prema autoritetu i vladajućim institucijama.

Teorijska osnova ispitivanja konkretnih društvenih kriza može se pronaći u antropološkim koncepcijama tela, kontrole i rizika (Scheper-Hughes and Lock 1987, Douglas 1990), kao i kulture sumnje (Pelkmans and Machold 2011). Biomedicinsko propisivanje zdravstvenih normi je istorijski neretko služilo zarad postizanja regulacije ponašanja i kao sredstvo kontrole i političke manipulacije. Patologizacijom zdravog ljudskog tela je biomedicina često služila interesima države u pogledu različitih vidova kontrole (poput kontrole žena, seksualnosti i seksualnih „devijanata“) (Scheper-Hughes and Lock 1987, 28). Krizne situacije se u radu razmatraju kao one u kojima dolazi do izražaja pitanje autoriteta, poverenja i odgovornosti. U krizama dolazi do opadanja poverenja u tradicional-

ne autoritete (poput nauke) i javljanja potrebe za alternativnim izvorima, zbog čega je tokom kriznih situacija zabeleženo povećanje verovanja u teorije zavere (Pelkmans and Machold 2011, 71).

Pojam rizika se tretira kao kulturni model, koji služi za artikulaciju moralne procene odgovornosti, krivice i poverenja prema institucijama i stručnjacima (Douglas 1990). Procena rizika se odavno ne odnosi na procenu verovatnoće, već se pod rizikom podrazumeva opasnost. Rizik se procenjuje na osnovu opsega sopstvenog ishoda, a evaluacija tog ishoda je ujedno politička, estetička i moralna (Douglas 1990, 10). Procena rizika i prihvatljiv nivo rizika predstavlja polje na kojem zajedno delaju nauka i politika (Douglas and Wildavsky 1983, 65). Pitanje odgovornosti se tretira u okviru teorija koje kulturu shvataju kao sistem međusobne odgovornosti. U ovakvom sistemu, evaluacija svake informacije, krize i rizika, nije stvar pitanja pojedinačnih korpusa verovanja i svetozora, već je uslovljena kolektivno konstituisanim standardima odgovornosti (Douglas 1990, 10).

Razumevanje fenomena kontrole čini teorijsku osnovu za analizu populističkih narativa. Ugroženost društvenog mira sa sobom povlači povećanu kontrolu i zamagljivanje granica između individualnog i političkog tela (Scheper-Hughes and Lock 1987, 24). U teoriji medicinske antropologije Šeper-Hjuz i Lok, pod političkim telom se podrazumeva regulacija, nadzor i kontrola individualnih tela, dok stabilnost političkog tela počiva na njenoj „sposobnosti da reguliše populaciju (društveno telo) i disciplinuje individualna tela“ (Scheper-Hughes and Lock 1987, 8). Populistička antagonizacija „običnog naroda“ i „korumpirane elite“ se u radu posmatra kao reakcija na režime kontrole, koje, zajedno sa političkim institucijama (ili zarad njihovih ciljeva) sprovode naučne i zdravstvene institucije.

Populizmu se u radu pristupa kao poziciji koja se obraća afektivnoj strani čoveka, nasuprot nauci i medicini koje, pod okriljem racionalizacije, ignorišu ovaj afektivni aspekt i pokazuju se kao prakse patologizacije normalnih ljudskih reakcija poput nezadovoljstva i straha (Scheper-Hughes and Lock 1987, 27). Nasuprot tome, uvažavajući osećanja nepravde, straha, strepnje i sumnje, populizam stiče naklonost „običnog naroda“, koji se onda okreće protiv nauke i naučnika kao „korumpirane elite“, koja ne mari za potrebe prosečnog čoveka (Mazzarela 2019). To pruža teorijsku osnovu za posmatranje naučnika kao agenasa kontrole, koji u zdravstvenim krizama ne mare za mišljenja „običnog čoveka“, čiju zabrinutost i uplašenost tretiraju kao izraz neinformisanosti i karpicioznosti.

Cilj rada je konceptualno mapiranje savremenog nepoverenja u nauku, a ne empirijska studija, zbog čega se osnovni metod rada oslanja na analitičko-teorijski pristup, kao i interpretaciju i diskurzivnu analizu literature iz filozofije, antropologije i sociologije.

Kunova teorija smene naučnih paradigmi

Nauka se tradicionalno smatrala objektivnim traganjem za istinom, ali je ovakva slika nauke dovedena u pitanje objavljivanjem Kunove (Kuhn 1962) knjige *Struktura naučnih revolucija*. Ono je dovelo do takozvanih ratova nauke, odnosno sukoba između onih koji nauku brane i onih koji je kritikuju. Kunovu teoriju smene naučnih paradigmi ću navesti kao uvod u diskusiju o nepoverenju prema nauci. Njegovu koncepciju smene vladajućih teorija ću iskoristiti kao polaznu tačku antirealističkim pozicijama u filozofiji nauke i shvatanja nauke kao „grobja naučnih teorija“.

Kun je tvrdio da nauka ne teži istini i objektivnosti, već da predstavlja „tek nešto više od rešavanja problema u okviru prihvaćenih obrazaca uverenja“ (Sardar 2008, 10). U pomenutom delu, Kun izaziva tradicionalno shvatanje nauke kao linearne akumulacije novog znanja i, nasuprot tome, nudi novi način razumevanja napretka nauke, koji se sastoji u promeni paradigme. Paradigma predstavlja skup uverenja zajedničkih naučnoj zajednici, koja taj prihvaćeni skup teorija, tvrdnji i metoda uzima kao temelj svakog istraživanja. Primer paradigme je Njutnova mehanika, koju smenjuje paradigma Ajnštajnovе teorije relativiteta. Kun koristi sintagmu „normalna nauka“ kako bi opisao period stabilnosti, koji podrazumeva da naučnici rade u okviru jedne već ustaljene paradigme. Normalna nauka podrazumeva da naučnici rešavaju zagonetke unutar paradigme, ne pretendujući na njeno osporavanje. Kada se pojave problemi koje data paradigma ne može da objasni, čime se njen kredibilitet dovodi u pitanje, dolazi do nastojanja da se data paradigma zameni novom i boljom. Prelazak na novu paradigmu ne podrazumeva samo menjanje teorije, već i metode i svetozazora, zbog čega taj proces Kun smatra naučnom revolucijom (Kuhn 1962). Ono što se smatralo revolucionarnim, vremenom postaje predmet nove normalne nauke. Kunova slika razvoja nauke, dakle, predstavljena je kao ciklično smenjivanje normalne nauke i naučne revolucije (Sardar 2001, 27).

Ovakva slika nauke podupire uverenje u neverodostojnost nauke i sumnju u njenu pouzdanost. Ona nam osvetljava činjenicu da je nauka puna grešaka i nameće pitanje nije li ono što se u savremenoj nauci smatra, na primer, zdravim, samo još jedna instanca naučnog napretka, koja će biti odbačena kao pogrešna i zamenjena novim, kompetentnijim uverenjima? Ovakva slika potkrepljuje i skepticizam u nauku kao disciplinu, a ne samo u njena izolovana otkrića, jer se nameće pitanje kako možemo biti sigurni da će i jedno otkriće odoleti odbacivanju i zameni novim? Slične intuicije je imao i Kun, koji je istakao da ako, na primer, aristotelovsku dinamiku smatramo mitom, a znamo da je nekada predstavljala naučnu paradigmu, onda i naša trenutna znanja iz fizike ili hemije možemo posmatrati u sličnom svetlu, odnosno smatrati ih iracionalnim i dogmatskim (Sardar 2001, 28). Smena paradigmi nam takođe pomaže da shvatimo kako su neke discipline ranije smatrane naučnim, dok se danas

smatraju ne-naučnim ili pseudo naukama. Samo neki od primera su alhemija, astrologija, akupunktura, i slično (Sardar 2001, 46).

Kunova predstava nauke i naučne zajednice utiče i na tradicionalnu sliku o naučniku. Naučnici se više ne posmatraju kao nepristrasni tragači za istinom, čijoj potrazi su posvetili čitav svoj život. Danas preovladava svest o činjenici da su naučnici samo obični ljudi, koji, kao i svi ostali obični ljudi, ponekad greše (Eyal 2019, 61). Budući da doprinosi skidanju naučnika sa pijedestala, Kuno-va teorija isprva nije prihvaćena u okviru naučne zajednice. Međutim, krajem 60-ih godina prošlog veka, ova teorija biva opšteprihvaćena među filozofima nauke, kao teorija koja je okončala neke od vodećih pojmova te discipline, kao što je realizam, odnosno uverenje da nauka predstavlja nastojanje da se spozna svet, koji je stvaran i čije činjenice imaju objektivno važenje. S tim u vezi je i poimanje preciznosti nauke: shvatanje nauke kao delatnosti koja funkcioniše na osnovu ciklusa menjanja normalne nauke i revolucije, iznelo je na videlo to da naučni koncepti nisu precizni, a termini koji se upotrebljavaju u nauci nemaju stalno značenje (Sardar 2001, 34).

Osvešćivanjem činjenice da su naučnici samo obični ljudi, neminovno otvaramo vrata pitanju pristrasnosti, objektivnosti i ideološke uslovljenosti naučnog rada. Tokom istorije su ovi obični ljudi najčešće bili muškarci, koji su različita otkrića tumačili na sebi svojstven, androcentričan način, što znači uzimajući muškarca kao paradigmu (Sardar 2001, 47). Primer koji se u okviru ove diskusije često navodi je vezan za teoriju evolucije. Prema toj teoriji je „utvrđeno“ da su muškarci bili lovci, a žene sakupljačice. Do ovakvog zaključka je, međutim, došlo pronalaskom kamenog oruđa, na osnovu kojeg su naučnici zaključili da su muškarci izmislili oruđe za lov i ribolov. Dakle, sâm pronalazak ne sugerise specifičnu upotrebu ni od strane muškaraca, ni od strane žena, ali se pribeglo prvobitnom zaključku, jer su početne premise obojene androcentričnim i mizogenim pogledom na svet. Ako bismo pošli od suprotne pretpostavke, odnosno one koja podrazumeva superiornost žena u odnosu na muškarce, onda bismo došli do sasvim suprotnog zaključka (Sardar 2001, 48). Očigledno je, dakle, da određene naučne discipline počivaju na interpretacijama koje nisu nepristrasne, već su često ideološki obojene, što takođe ne ide u prilog shvatanju nauke kao nečeg objektivno istinitog.

Kunova teorija je, dakle, dovela u pitanje tradicionalno shvatanje nauke kao objektivne potrage za istinom. On je, nasuprot tome, ponudio teoriju koja se može tumačiti kao relativistička. Važno je napomenuti da ne tvrdim da je sâm Kun smatrao nauku neistinitom. Smatram samo da je njegova koncepcija razvoja nauke, kao smene paradigmi, utabala put nepoverenja prema nauci, zasnovanom na pretpostavci da je i trenutna naučna paradigma nešto što će u jednom trenutku biti smenjeno. Pored toga, njegova teorija je osvetlila pogrešivost ne samo nauke, već i naučnika, što je omogućilo više kritički stav prema pojedinačnim oktricićima.

Metodologija prirodnih nauka i groblje naučnih teorija

Prema Diltaju (Diltaj 1980) se razlika između društvenih i prirodnih nauka sastoji u odnosu subjekta prema objektu. U prvom slučaju je subjekat ujedno i objekat, u tom smislu da je predmet istraživanja društvenih nauka sâm čovek. S druge strane, prirodne nauke predstavljaju disciplinu koja podrazumeva različitost i distancu subjekta i objekta istraživanja. Prirodne nauke za cilj imaju da objasne prirodu (Đinđić 1980). Prema Popperu (Popper 1959) glavna karakteristika nauke je kritičko ispitivanje. Naučno istraživanje podrazumeva stalno testiranje i spremnost da se teorije odbace, ako se pokažu netačnim. Da bi neka teorija bila naučna, ona mora biti opovrgljiva (Popper 1959). Za ovakvu koncepciju nauke je, dakle, karakteristična otvorenost prema novim otkrićima, u čijem svetlu se postojeće teorije mogu pokazati pogrešnim, te se kao takve odbaciti.

Nasuprot društvenim teorijama, koje su metodološki usmerene na istorijski razvoj dominantnih koncepata i time podrazumevaju akumulaciju i nadogradnju znanja, prirodne nauke su ravnodušne prema takvom istorijskom kontinuitetu. One napreduju kroz pobijanje starih i formulisanje novih teorija. Popperov falsifikacionizam dalje rezultuje takozvanim „grobljem naučnih teorija“. Istoričari i filozofi nauke često govore o istoriji (prirodnih) nauka koristeći se ovom sintagmom, sa ciljem da istaknu količinu odbačenih naučnih teorija, koje su, u trenutku nastanka, bile empirijski uspešne i prihvaćene, da bi se kasnije odbacile kada se pokažu kao pogrešne (Mizrahi 2016, 263). Ovakvo shvatanje nauke dovodi do zaključka da će i sadašnje aktuelne naučne teorije jednom takođe dospeti na ovo groblje⁴¹ (Mizrahi 2016, 264). Ovakva argumentacija se koristi protiv pozicija naučnog realizma. Ovakvo shvatanje razvoja naučnih otkrića ne vodi u potpuno odbacivanje nauke, ali predstavlja opravdanu osnovu za postojanje skepticizma prema njoj.

Čak i u akademskoj zajednici postoji osporavanje pretpostavke o pouzdanosti naučnih spoznaja (Sardar 2001, 7). Tako se razvija nova struja mišljenja, konstruktivizam, prema kojem naučna spoznaja predstavlja samo socijalni konstrukt, odnosno nešto što se ne razvija nezavisno od društvenih procesa (Sardar 2001, 68). Konstruktivizam predstavlja poziciju suprotstavljenu realizmu, prema kojem se tvrdi da spoljašnji svet postoji i da je moguće steći istinito znanje o njemu (Laursen 2002, 84).

Konstruktivizam je povezan i sa relativističkim shvatanjem toga šta se, i u kom istorijskom trenutku, smatra naučnom zabludom. Posedovanje pogrešnog razumevanja, odnosno zabluda, ne predstavlja karakteristiku rezervisanu za decu i neobrazovani deo populacije, već je prisutno čak i među naučnicima (Malaterre et al. 2023, 2). Zablude su prisutne u raznim domenima života, ali

41 Mizrahi kao primere teorija koje su svojevremeno smatrane tačnim, a kasnije odbačene, navodi flogistonksu teoriju u hemiji, kalorijsku teoriju toplote i elektromagnetni etar (Mizrahi 2016, 264).

mene u ovom radu interesuju konkretno one koje se tiču nauke i toga kako to utiče na generalnu sliku o nauci i poverenje u nju. Naučna zabluda predstavlja uverenje koje je protivno opšte uvreženoj naučnoj činjenici (Malaterre et al. 2023, 4). S ovim u vezi je problem koji se tiče toga koji naučni kontekst je pogodan da se izvrši poređenje i evaluacija određene zablude? Ako nauku posmatramo kao da predstavlja nestalnu disciplinu, čije se tvrdnje i teorije pobijaju i zamenjuju novim, dovodi se u pitanje i to da li je data zabluda zaista naučno neosnovana. Malater (Malaterre et al. 2023) daje sledeće određenje naučnih zabluda: „Naučne zablude se sastoje u pridržavanju (i korišćenju) verovanja o stvarnosti koja su pogrešna kada se uporede sa *tada dostupnim i opšte prihvaćenim naučnim znanjem*“⁴² (Malaterre et al. 2023, 5). Prema ovakvom određenju, dakle, ne možemo okarakterisati nešto kao zabludu, ako je u vreme kada je zastupljeno, bilo u skladu sa tadašnjim naučnim otkrićima.

Opet, s obzirom na razvoj nauke i smenu dominantnih naučnih teorija, okarakterisati neko uverenje kao zabludu će varirati. Na primer, verovanje da Sunce kruži oko Zemlje je danas naučna zabluda, ali je pre Kopernika i Galileja ono predstavljalo opšte prihvaćenu naučnu poziciju. Ono što je nekada predstavljalo naučno gledište, danas predstavlja zabludu (Dellantonio and Pastore 2020, 7476).

Za nauku može biti opasno ukoliko i naučnici poseduju slične zablude. To može rezultovati pogrešnim teorijama, budući da počivaju na netačnim osnovama (Malaterre et al. 2023, 15). Dalje, još važnije, ovakvim širenjem zabluda, kako unutar, ali i van naučne zajednice, srozava se kredibilitet nauke. Nauka je s razlogom tokom istorije poštovana kao religija: ona ima ulogu u opisivanju i objašnjavanju našeg sveta. Ona poseduje „privilegovani status izgradnje znanja o svetu“ (Malaterre et al. 2023, 15), te kao takva trpi ozbiljne udare na svoju reputaciju širenjem zabluda o njenim teorijama, činjenicama i metodama.

Najzad, nameće se pitanje koji je uzrok stvaranja naučnih zabluda? Malater kao očigledne elemente izdvaja nedostatak upućenosti i obrazovanja, kao i svetonazora koji individua gaji (na primer, ako je u pitanju religiozna osoba veća je verovatnoća da će odbaciti teoriju evolucije) (Malaterre et al. 2023, 16). U kontekstu nepoverenja prema nauci se može doći do zaključka da i ono pospešuje zablude. Kao što ćemo videti u odeljku koji za temu ima politizaciju nauke, nepoverenje prema nauci će se pokazati kao nešto što će individue navesti na prihvatanje određenih zabluda, kojih će nastaviti da se drže, čak i kada se one dokažu kao pogrešne.

Povezanost nauke i politike

Nauka je dugo imala status religije, odnosno neupitne pouzdanosti, dok se preispitivanje njenih osnova, otkrića i verodostojnosti smatralo opasnim za civilizaciju. Do Prvog svetskog rata se nauka posmatrala kao čista potraga za

42 Moj kurziv.

istinom, koja mora biti jedna i objektivna. Kao takva, nauka je imala status autonomne discipline, koja se nalazi izvan društva (Sardar 2001, 8–10). Konstruktivističke teorije se temelje upravo na kritici ovakvog posmatranja nauke kao religije. U kombinaciji sa Kunovom i Popperovom teorijom, ova kritika poziva da se odbaci dogmatična oduševljenost naukom i da se ona sagleda u kritičkom svetlu. Iako je ovaj poziv racionalan, nije jasno kako „običan čovek“ treba da odgovori na njega. Novo shvatanje strukture nauke i sve veća polarizacija unutar nauke (Rekker 2021) stavljaju običnog čoveka u položaj u kojem nije siguran šta treba da radi i kome da veruje.

Shvatanje nauke kao groblja teorija prepoznajem kao prvi, ali ne i odlučujuć izvor rastućeg nepoverenja prema nauci. Debate o strukturi nauke i konstrukciji naučnih istina otvaraju vrata skepticizmu i kritičkom razmatranju. Pred ovim vratima se nalazi običan čovek, prosečnog obrazovanja i statusa, koji se svakodnevno oslanja na naučna otkrića i čiji život u velikoj meri zavisi upravo od tih otkrića. Nesposoban da se dovoljno uputi u naučne rasprave, on se nalazi u specifičnoj poziciji. Razvija klicu sumnje u pouzdanost nauke, ali smatram da ono što će presuditi u tome da li će mu poverenje u nauku biti povraćeno ili izgubljeno, jeste ono što prepoznajem kao drugi izvor nepoverenja prema nauci, odnosno njena instrumentalizacija u političke svrhe i uska povezanost sa politikom. Ova dva izvora je potrebno razumeti u njihovoj međusobnoj dinamici, kao proces uzajamnog dopunjavanja.

Ankete koje su rađene sa ciljem da utvrde u kojoj meri javnost gaji poverenje prema nauci su pokazale da je stepen poverenja velik (Eyal 2019, 64–65). Ovi rezultati, međutim, često nisu verodostojni, jer zbog specifičnog načina na koji su pitanja o poverenju u nauku formulisana, većina ispitanika će pribeći pozitivnoj karakterizaciji, da ne bi bili etiketirani kao „poricatelji nauke“ (eng. *science deniers*). U prilog ovakvom tumačenju ide činjenica da su rezultati daleko pesimističniji kada se pitanje o poverenju u nauku formuliše na način koji specifikuje određeni domen nauke (na primer vakcinacija, globalno zagrevanje), kao i kada se u pitanje uvrsti i povezanost politike i nauke (Eyal 2019, 67–68). Odgovori ispitanika će varirati i biti daleko skeptičniji kada su upitani o stvarima sa kojima se svakodnevno susreću i donose odluke, kao i o stvarima koje imaju direktne posledice na njihov svakodnevni život (npr. GMO hrana) (Eyal 2019, 68).

Preciznijom formulacijom i konkretizacijom pitanja, dolazi se do zaključka da slika o (ne)poverenju u nauku nije crno-bela. Mišljenja nisu ni čvrsta, niti nepromenljiva. Poverenje i nepoverenje, vera i skepticizam nisu apsolutne oprečnosti, već mišljenje ljudi stalno oscilira unutar tih dihotomija (Eyal 2019, 72). Ono što je ključno jeste da se poverenje u nauku ne može razdvojiti od poverenja u vladu, industriju, organizovanu medicinu, medije i slično (Eyal 2019, 69, Harambam and Aupers 2014, 9). Eyal (Eyal 2019) to lepo ilustruje sledećim hipotetičkim scenarijem: kada pitamo ljude da li veruju naučnicima, oni će reći da su zabrinuti za sve veću proizvodnju GMO hrane; a kada ih pitamo o GMO

hrani, oni će izraziti nepoverenje prema vladi (Eyal 2019, 69). Zato je teško „izmeriti“ (ne)poverenje javnosti prema nauci, jer se ne radi samo o poverenju prema njenom sadržaju, istraživanjima i dostignućima, već i svim ostalim faktorima koji na njih utiču i koji ih omogućavaju. A budući da „običan narod“ tradicionalno ne veruje političarima i onima na vlasti, neće verovati ni nauci, ako se istraživanja sponzorišu i vrše u saradnji sa korumpiranim partijama, a često i zarad njihovih ciljeva.

Do uplitanja politike u nauku dolazi u Prvom svetskom ratu, čime je oštećeno „mitološko verovanje u čednost nauke“ (Sardar 2001, 12). Mešanje nauke i politike je još tad prepoznato kao opasan potez; tako se Mah (Ernst Mach) zalagao protiv korišćenja fizičara i njihovih istraživanja u industrijske i vojne svrhe, ističući da bi nauka trebalo da bude usmerena ka konačnim ljudskim ciljevima. Politizacija i instrumentalizacija nauke, međutim, dostiže svoj vrhunac u Drugom svetskom ratu u vidu konstruisanja atomske bombe. Kako Sardar (Sardar 2001) ističe, upotreba atomskog oružja na Hirošimu i Nagasaki je označila kraj nevinosti nauke (Sardar 2001, 14). Na ovaj način nauka gubi svoju autonomiju i postaje zapečaćeno vezana za politiku i rat. Traženje koristi od naučnih otkrića u javnosti zamenjuje strah od njihovih mogućih razornih posledica. Tako su biolog Gros (Paul Gross) i matematičar Levit (Norman Levitt) primetili da je deo akademske zajednice, koji ideološki pripada levici, suštinski protiv nauke. Kao jednu od osnova ovog protivljenja navode upravo političku primenu naučnih otkrića u svrhe pravljenja oružja, sredstava za nadzor, uništavanje okoline i slično (Sardar 2001, 6).

Istorijski je nauka neretko imala udela u konstruisanju narativa koji su omogućavali pooštavanje političke regulacije ponašanja i kontrole određenih grupa ljudi (Scheper-Hughes and Lock 1987). Jedan od takvih primera se može pronaći u merama regulacije ženske seksualnosti, koje su se na institucionalnom nivou sprovodile kroz patrijarhalna domaćinstva, kao mehanizme upravljanja fertilitetom. U razvoju tehnika i obezbeđivanju sredstava kontrole, državnim uređenjima su pomagali biomedicinski normativi i patologizacija normalnih ljudskih stanja (Scheper-Hughes and Lock 1987, 28).

Društvene krize i populizam

U kontekstu politizacije nauke (i uske povezanosti nauke s politikom) za našu temu su, pored iskorišćavanja naučnih otkrića u političke svrhe, takođe relevantne i razne manipulativne tehnike političara kojim pribegavaju u slučajevima (pre svega) zdravstvenih kriza. Ovakvi slučajevi su pokazatelji toga da je politička elita vrlo dobro upoznata sa antagonizmom između nauke i običnog čoveka, jer oni ovakve krize koriste upravo pod okriljem približavanja „običnom narodu“ i stajanja na njegovu stranu.

Društvene krize se definišu kao odstupanje i prekid reda, koje prethodi da uzdrma postojeće uređenje i da natjera javnost da sumnja u stvari u koje je ranije bila sigurna (Boin et al. 2008, 3). Za njih je karakterističan nagli prelazak iz uobičajene svakodnevnice u stanje ozbiljne pretnje (Lasco and Curato 2019, 2). Krize dovode u opasnost postojeću vlast i institucije, budući da ih stavljaju pred nepoznatu situaciju. Javljanje krize stavlja teret objašnjenja na vlast i institucije, jer se očekuje da se javnosti iznese objašnjenje novonastale situacije, razlozi koji su do nje doveli, i, najvažnije, da se ponudi rešenje (Boin et al. 2008, 4). Odgovor vlasti mora biti brz, da u javnosti ne bi zavladao panika i da politička elita ne bi izgubila kontrolu nad situacijom (Boin et al. 2008, 8). U tom smislu društvene krize predstavljaju ne samo veliku odgovornost, već i dobro sredstvo sticanja ili učvršćivanja vlasti. Krize mogu imati poguban uticaj na karijeru političara koji nisu uspjeli da pruže adekvatan odgovor na datu situaciju, ali istovremeno one mogu iznedriti i heroje, koji će se onda javiti kao dobra zamena na političkoj poziciji. Zbog toga su krize važne u karijerama političara, jer one često imaju presudan uticaj na njihov dalji razvoj. Kada tako postavimo stvari, postaje jasno da rešenja i utehe koje političari pružaju javnosti nisu izraz iskrene zabrinutosti i zainteresovanosti, već predstavljaju sredstva kojim se stiču politički poeni. Zato nije neuobičajeno što su krize praćene panikom i nepoverenjem javnosti prema vlasti i ostalim institucijama koje sa njom saraduju.

Korona virus (COVID-19) predstavlja skorašnji oblik krize na globalnom nivou. Društvena reakcija na krizne situacije se najčešće manifestuje u vidu moralne panike. One nastupaju kao odgovor na stanja, epizode ili grupe ljudi koji predstavljaju pretnju za kolektivne vrednosti i interese (Lasco and Curato 2019, 2). Moralna panika omogućava dva različita odgovora: 1. onaj koji se poziva i oslanja na stručnjake i institucije odgovornosti. U slučaju medicinske krize to su najčešće medicinski radnici i naučnici. 2. populistički odgovor koji krizu koristi tako da javnost okrene protiv propalih institucija i ustanova (Lasco and Curato 2019, 1). Medicinski populizam sa sobom povlači politizaciju zdravstvenih pitanja, koja se predstavljaju kao hitni slučajevi, koji zahtevaju momentalan odgovor. Iako su populisti često i sami političari, oni zauzimaju ulogu „autsajdera“ sistema, što opravdava njihova nastojanja da javnost suprotstave vladajućem sistemu. Dati sistem se prikazuje kao onaj koji je izneverio javnost, budući da su njegove greške dovele do krize (Lasco and Curato 2019, 2–3). Ovde vidimo ilustraciju moje prethodno iznesene tvrdnje o korišćenju kriznih situacija kao političkog sredstva učvršćivanja ili sticanja vlasti. Odnos između populizma i krize je ključan u definisanju populizma, dok je sâm odnos u „ontološkoj tenziji“, budući da nije jasno da li populisti stvaraju krizu ili kriza stvara populiste (Lasco and Curato 2019, 3).

Dakle, krize predstavljaju korisna sredstva u političkoj kontroli i manipulaciji situacije. U toku krize postaju posebno relevantna pitanja legitimnosti autoriteta i odgovornosti, što neretko rezultuje okretanju ka alternativnim izvorima autoriteta (Pelkmans and Machold 2011). Moralna panika dovodi do potrebe

za identifikacijom krivca i nosioca odgovornosti. Na meti se tada nalaze političari i naučnici, jer nisu uspeli da spreče kako izbijanje, tako i razvijanje krize. Svaki neuspeli pokušaj regulacije biće ocenjen kao pokušaj političke kontrole, što znači da se tokom zdravstvenih kriza naučnici javljaju ne samo kao glavni odgovorni, već i kao deo šire mreže političke manipulacije i kontrole.

Medicinski populizam pripada širem pojmu naučnog populizma. Kao i svakom vrstom populizma, i naučnim populizmom se gradi narativ o društvu koje je podeljeno na nevini i dobri „običan narod“ i na „korumpiranu elitu“, koja zloupotrebljava svoju poziciju i moć zarad postizanja sopstvenih interesa, a nauštrb interesima i dobru običnog naroda. Za razliku od „klasičnog“ populizma koji pod „korumpiranom elitom“ podrazumeva političare i one koji su na vladajućim pozicijama, „elita“ kojoj ne možemo verovati prema naučnom populizmu su upravo naučnici i stručnjaci (Lerner et al. 2025). S obzirom na već spomenuto svakodnevno oslanjanje na nauku i njena otkrića, pospešivanje antagonizma između javnosti i naučnika može biti vrlo opasno.

Opasnosti koje proizlaze iz konkretno medicinskog populizma služe kao podsetnik „biomedicinskog imperativa koji upravlja ljudskim poverenjem u javnim zdravstvenim ustanovama“ (Lasco and Curato 2019, 6). Nepoverenje javnosti prema farmaceutskoj industriji i medicinskim ustanovama utiče negativno na generalni kredibilitet biomedicine, što kao prirodnu posledicu ima kritički odnos javnosti prema oblicima prevencije, dijagnoze i lečenja koje medicinski stručnjaci nude kao rešenje, recimo konkretno korona virusa (Lasco and Curato 2019, 6). Medicinski populizam utiče na naše predstave i odluke o sopstvenom telu i zdravlju, a relativizacijom kredibiliteta medicinskih stručnjaka ove odluke mogu imati (negativne) posledice ne samo po naše, već i po zdravlje drugih.

Korona virus i antivakcerski pokret: analiza konkretnog slučaja nepoverenja u nauku

Izbijanje globalne pandemije korona virusa krajem 2019. godine zahtevalo je, kao i svaka kriza, momentalnu reakciju vladajućih struktura i institucija. Potreba za pronalaskom vakcine je bila ogromna, te je već sledeće godine vakcinacija protiv korona virusa bila omogućena. Vakcinacija je najefikasniji način ublažavanja posledica i suzbijanja zaraznih bolesti (Alvarez-Zuzek et al. 2022, 2). Njome se stiče kolektivni imunitet, koji podrazumeva imunitet većinskog dela populacije, koji stvara prepreku za dalje širenje zarazne bolesti (Kelsall 2024, 110). Imunost na bolest se stiče vakcinacijom ili izloženošću, tj. zarazom, u ovom slučaju, virusom. Da bi se postigao kolektivni imunitet uglavnom je potrebno da osamdeset do devedeset procenata populacije bude vakcinisano (ili da je već preležalo bolest) (Kelsall 2024, 110). Pogodnosti kolektivnog imuniteta dovode do sticanja kontrole nad zarazom i razvijanjem novih varijanti

virusa. To dalje omogućava vraćanje života u normalu, odnosno ukidanje karantina i ostalih restrikcija. Od početka pandemije su vlade širom sveta uvele restrikcije koje su se ticale pre svega zabrane okupljanja. Ovakva vrsta zabrana ne pogađa samo društveni život, već šteti osnovnom i normalnom funkcionisanju života. Ona podrazumeva neodlazak u školu i na fakultete, nedostupnost domova za stara lica i sigurnih kuća za žrtve nasilja, gubitak poslova, ukidanje svih delatnosti koje se obavljaju u javnom sektoru i koje podrazumevaju interakciju između ljudi (Kelsall 2014, 112). Zbog svih ovih razloga je bilo očekivano da će vesti o vakcinaciji biti dočekane raširenih ruku i spremnošću na primanje vakcine. Pored toga, i istraživanja rađena povodom vakcinacije su bila vrlo optimistična: negativne nuspojave su bile retke, a pokazano je da se ozbiljne reakcije na vakcinu javljaju na svaku jednu do dve osobe na milion datih doza (Kelsall 2024, 112). Uprkos svemu tome, vakcinacija nije imala odjek koji je bio očekivan i veliki postotak ljudi je odbilo da primi vakcinu. Dakle, želja da se život vrati u normalu je bila ugušena i suspendovana nepoverenjem u vlast, struku i nauku.

Korišćenje skeptičkog vokabulara prilikom odbijanja da se primi vakcina (izjave poput: „ko zna šta stavljaju u vakcine“) ilustruje postojanje svesti o povezanosti nauke i politike i česte instrumentalizacije naučnih otkrića zarad postizanja kontrole i nadzora. Zabeleženo je da narušeni društveni red rezultuje individualnim zabrinutostima o tome „šta ulazi i šta izlazi“ iz tela (Scheper-Hughes and Lock 1987, 24).

Oklevanje prema vakcinaciji, nepoverenje u njenu efikasnost i sumnja u negativne posledice primanja vakcine predstavlja skup verovanja koje je poslednjih decenija predstavljalo najveću prepreku sticanja kolektivnog imuniteta u borbi protiv bolesti koje se mogu obuzdati vakcinom (Alvarez-Zuzek 2022, 2). Ovakvo nepoverenje u vakcinaciju je toliko zastupljeno širom sveta da je od strane SZO-a prepoznato kao jedan od glavnih globalnih zdravstvenih problema (Alvarez-Zuzek 2022, 2). Negativni stav prema vakcinama nije nasumično raspoređen po populaciji, već mu je karakteristično „prostorno grupisanje“ (eng. *spatial clustering*), koje može predstavljati opasnost zbog velikog procenta nezaštićenih individua na istom mestu. S druge strane, u jednom smislu manje opasna, jeste grupa ljudi koja deli negativne stavove o vakcinaciji, ali ne deli isti prostor. Radi se o forumima i grupama koje koriste društvene mreže kao medij komunikacije i izražavanja svojih stavova (Alvarez-Zuzek 2022, 5). Iako ovakve grupe nisu opasne u istom smislu kao one koje dele isti prostor, ipak one mogu doneti više štete, jer imaju potencijal da okupe mnogo više ljudi i da se šire bez ograničenja.

Ono što je interesantno jeste da istraživanja pokazuju da je negativna percepcija vakcina i sumnja u njihovu efikasnot zastupljenija u manjim, bogatijim porodicama (Alvarez-Zuzek 2022, 4). Ukoliko bogatstvo posmatramo kao pokazatelj obrazovanja (što nikako ne predstavlja pravilo)⁴³ onda vidimo da

43 Iako ne smatram da je pozitivna korelacija između bogatstva i obrazovanja nužna, ipak takvu korelaciju ovde podrazumevam, jer se u ovom odeljku pozivam na radove koji ana-

empirijski podaci sugerišu da članovi visokoobrazovanih i imućnih porodica gaje veću sumnju u naučni „mejnstrim“. Razlog ovome može biti razvoj i negovanje kritičkog mišljenja kroz obrazovanje, koje po sebi podrazumeva da se opšteprihvaćene stvari preispituju. Odrasli članovi takvih porodica će dalje moći da odbiju da prime vakcinu protiv korone, ali osnovne vakcine koje se primaju još u detinjstvu su uglavnom već primili, budući da to tada nije bila njihova odluka. S druge strane, ako imaju decu, njihovo nepoverenje prema vakcinaciji će odrediti njihovu odluku o tome da li će njihova deca primiti vakcinu. Ako se odluče da ne vakcinišu svoju decu, roditelji ne samo da dovode u opasnost sopstvenu decu, već stvaraju opasnost daljeg širenja zaraze, budući da ne mogu kontrolisati kretanje i interakcije svoje dece (Eames 2009, 811).

Antivakcerski pokret se može uzeti kao dobra ilustracija povezanosti dva izvora nepoverenja prema nauci koja prepoznajem u ovom tekstu. Poreklo ovog pokreta nam pokazuje koliko uticajni mogu biti populistički narativi i kako jedna „naučna greška“ može imati velike posledice, od kojih je samo jedna srozavanje poverenja u nauku.

Godine 1998. je u časopisu *The Lancet*, jednom od najstarijih i najprestižnijih medicinskih časopisa, objavljen rad u kojem se tvrdi postojanje povezanosti između MMR vakcine⁴⁴ i autizma kod dece (Cosenza and Sanna 2023, 151). Članak je napisao britanski lekar Vejkfild⁴⁵ (Andrew Wakefield), čime je izazvao burne reakcije, ne samo javnosti, već i naučne zajednice. Vrlo brzo su se pojavili radovi koji su osporili njegove zaključke, a bilo je i radova u kojima se tvrdilo da nije bilo moguće reprodukovati Vejkfildove nalaze. Uprkos osporavanju, Vejkfildova studija je rezultovala velikim padom stope vakcinacije, pogotovo u Britaniji i Irskoj. Nekoliko godina kasnije, otkriveno je da je Vejkfild bio finansiran od strane advokata koga su angažovale porodice u tužbama protiv proizvođača vakcina. Ovo je povećalo neraspoloženje naučne zajednice prema Vejkfildu, što je doživelo kulminaciju 2010. godine kada je *The Lancet* povukao njegovu studiju i kada je on izbačen iz britanskog medicinskog registra (Cosenza and Sanna 2023, 151).

Uprkos tome što je Vejkfildov zaključak osporen i neprihvaćen od strane naučne zajednice, i dalje je zastupljeno mišljenje o štetnosti vakcina, kao što je pandemija korona virusa pokazala. Zašto je to tako? Setimo se dva izvora nepoverenja: struktura nauke i povezanost nauke sa politikom. Javnost se prvo susreće sa većšću da je „naučno dokazano“ da vakcina izaziva autizam. Ubrzo

liziraju antivakcerske pokrete na Zapadu (prevashodno u SAD-u), gde je ovakva korelacija zastupljena, s obzirom na količinu i prestiž privatnih škola i univerziteta. Drugim rečima, u SAD-u i Velikoj Britaniji, na primer, porodica mora biti dobrostojeća da bi detetu pružila fakultetsko obrazovanje.

44 Vakcina protiv malih boginja, zaušaka i rubele.

45 Na radu je potpisano još dvanaest koautora, ali je deset od njih 2004. godine izjavilo da se ne slaže sa početnim zaključcima o povezanosti vakcine i autizma (Cosenza and Sanna 2023, 152).

nakon toga, izlaze istraživanja koja pobijaju tu tvrdnju i nauka sada dokazuje da vakcina ipak ne izaziva autizam. Ovde imamo demonstraciju Poperovog falsifikacionizma. Kako „običan čovek“ da reaguje na ovakvu situaciju? I pitanje, koje s obzirom na nastalu situaciju moramo postaviti: zašto je (nezanemarljiv) deo javnosti odlučio da veruje Vejkfildovoj studiji, a ne brojnim naučnim istraživanjima koja su tu studiju osporila? Odgovor na ovo pitanje predstavlja upravo ilustraciju toga kako populizam koristi ranjivu poziciju u kojoj se prosečan čovek nalazi prilikom procenjivanja naučnih istraživanja. Razlog popularnosti Vejkfildove (pogrešne) studije jeste populistički narativ koji služi kao okvir njegovim zaključcima. Vejkfild je shvaćen kao heroj, koji se jedini ne boji da govori istinu (Cosenza and Sanna 2023, 162), koju zla i korumpirana elita i farmaceutska mafija pokušavaju da sakriju od običnog naroda.

Nezanemarljiv uticaj u širenju uverenja o opasnosti vakcina po ljudsko zdravlje imaju nenaučni izvori, odnosno mediji. Budući da se radi o situaciji s kraja prošlog i početka ovog veka, glavni mediji koji su bili zaslužni za oblikovanje javnog mnjenja o vakcinama su bile novine, iako je ova debata nastavljena i decenijama kasnije, na još uticajnijem medijskom prostoru, odnosno društvenim mrežama (Cosenza and Sanna 2023, 151–152). Ono što se smatra istinitim u medicini se zasniva na statističkom značaju i strogo definisanim protokolima verifikacije, koji određuju šta se u medicini može smatrati dokazanim, a šta ne (Cosenza i Sanna 2023, 152). Dakle, pogrešno je govoriti o dokazanim tvrdnjama medicine kao o nečem što se u potpunosti podudara sa činjenicama i zbog toga je vrlo teško pisati novinske članke, koji imaju tendenciju da predstave kao istinito i objektivno tačno ono što je sa stanovišta medicine samo verovatno.

Vidimo, dakle, da je uobičajena koncepcija istine kao nečeg objektivno važećeg novinarstvom primenjena i na naučne discipline. Budući da se veliki deo javnosti informiše čitajući novinske članke, a ne naučne radove, možemo pretpostaviti da prosečan čovek deli koncepciju naučne istine kakvu novinari učitavaju nauci. Ovakvo nepodudaranje shvatanja osnovnih pojmova osvetljava nove aspekte epistemološkog nepoverenja prema nauci. Ako nauka ima „privilegovani status izgradnje znanja o svetu“ (Malaterre et al. 2023, 15) sasvim je normalno očekivati od nje da operiše pojmom istine shvaćenim kao objektivno važećim. Situacija poput gore prikazane debate o antivakserima predstavlja samo jedan od niza slučajeva u kojima se vladajuće teorije pobijaju i menjaju novim. Ovakva smena naučnih teorija podriva shvatanje istine kao objektivne, atemporalne i aпростorne, odnosno kao nečeg opšte važećeg. Kao što sam već navela, (konkretno medicinska) nauka ne tretira pojam istine u tom smislu. Budući da prosečan čovek uglavnom poseduje samo koncepciju istine kao nečeg atemporalnog i opšte važećeg, jasno je da ovo nepodudaranje oko osnovnih koncepata može predstavljati sam početak nerazumevanja strukture nauke, što dalje dovodi do nepoverenja u njena otkrića.

Analiza i tipologija dva modela nepoverenja

U skladu sa dva izvora nepoverenja prema nauci koja prepoznajem u ovom tekstu, možemo govoriti o dva tipa nepoverenja: s jedne strane imamo epistemološko, a s druge političko (videti tabelu br. 1). Epistemološko nepoverenje prema nauci je uslovljeno strukturom nauke, teorijskim pluralizmom i relativističko-konstruktivističkim tradicijama unutar same nauke. Ovakva koncepcija nauke podriva ideju o postojanju univerzalne, jedinstvene istine, koju naučnici treba da otkriju. Kao što smo videli, Kunova teorija o strukturi nauke i Poperov falsifikacionizam su uticali na promenu samopercepcije nauke. To je dovelo do toga da standardni način bavljenja naukom *unutar* naučnih zajednica počiva na epistemičkom relativizmu (Milenković 2022, 14). Izvan akademskih krugova vlada uverenje da je nauka sama dokazala svoju pogrešivost: upravo je „naučno proučavanje nauke“ doprinelo podrivanju kredibiliteta naučnog znanja izvan akademskih krugova (Milenković 2022, 13).

Kako da razdvojimo zdravu naučnu samokritiku od apsolutnog skepticizma prema nauci? Skepticizam više ne predstavlja samo sredstvo unapređenja nauke, koje je rezervisano samo naučnicima. On je danas široko rasprostranjen i „demokratizovan“ i kao takav predstavlja glavno oruđe poricatelja nauke i teoretičara zavere, koji neprestano ističu sopstveno „preispitivanje svega“ i „razmišljanje izvan okvira“ (Harambam and Aupers 2014, 6–8). Argumenti koji su proizašli iz naučnog proučavanja nauke, sa ciljem da se ona unapredi, danas se instrumentalizuju u svom pojednostavljenom obliku radi podrivanja kredibiliteta naučnog znanja (Milenković 2022, 15).

Ako se vratimo na običnog čoveka, koji je suočen sa epistemološkom nesigurnošću koja proizlazi iz ratova nauke, možemo li se zaista čuditi njegovom nepoverenju prema nauci? Kao što Eyal primećuje, u ovakvim okolnostima je možda prirodnije pitati: zašto bi iko danas učinio „skok vere“ prema nauci (Eyal 2019, 61)? Epistemološka nesigurnost stvara prostor za političku manipulaciju naukom: ranjivu poziciju u kojoj se pojedinac nalazi pred nesigurnošću da li da veruje ili ne nauci, iskorišćava populizam. Antagonizacijom svih koji se nalaze „na vrhu“, populizmom se produbljuje nepoverenje u stručnjake, bili oni političari ili naučnici.

Političko nepoverenje, s druge strane, potiče od političke instrumentalizacije nauke i naučnih otkrića. Isticanjem korumpiranosti naučne zajednice koja radi u političke svrhe, populistička polarizacija na „nas“ i „njih“ prepoznaje školovane stručnjake i naučnike kao deo korumpirane elite.

Tabela br. 1: Tipologija nepoverenja

Tip nepoverenja	Izvor	Mehanizam	Posledica
Epistemološko	Smena naučnih paradigmi, falsifikacionizam, relativizam	Gubitak ideje o univerzalnoj i jedinstvenoj istini	Nepoverenje prema pojedinačnim teorijama
Političko	Instrumentalizacija nauke u političke svrhe	Društvene krize, režimi kontrole i regulacije	Nepoverenje prema stručnjacima i nauci kao instituciji

Izvori nepoverenja koje prepoznajem ne predstavljaju izolovane uzroke, već složene procese, čija međusobna dinamika proizvodi nepoverenje prema nauci. Iz epistemološkog nepoverenja proizlazi nepoverenje prema svakoj novoj teoriji, jer se, u skladu sa relativističkom predstavom o strukturi nauke, svaka nova teorija posmatra kao još jedna u nizu naučnih hipoteza koja će vremenom biti pobijena i odbačena. S druge strane, političko nepoverenje je usmereno ka autoritetu, stručnjacima i nauci kao instituciji, pri čemu se ona posmatra kao još jedna korumpirana institucija. Tek u međusobnoj sprezi, zajedno sa populističkim narativima, ova dva izvora konstruišu uslove u kojima dolazi do nepoverenja javnosti prema nauci.

Mehanizmi kroz koje se autoritet delegitimizuje, a nepoverenje proizvodi i održava, uključuju složene društvene modele krize, rizika, moralne ekonomije i odgovornosti. Poverenje predstavlja deo simboličke moći: nauci se veruje dokle god se ona javlja kao priznati autoritet. Krizne situacije proizvode kulture sumnje i dovode do preispitivanja onoga što se u normalnom stanju smatralo činjenicom.

Iz krize proizlazi neizvesnost i novi skup regulacija. Vladajuće institucije (među kojima nauka ima važnu ulogu) propisuju restrikcije, te se javlja misao da je „običan narod“ onaj koji trpi posledice loših odluka naučnika, čija se uloga inače percipira kao brižno obezbeđivanje zaštite naroda. Nepoverenje prema nauci tako postaje društveno smislen odgovor, a ovaj skepticizam biva mobilizovan od strane populizma, koji „aktivira kolektivno telo“ naroda (Mazzarella 2019, 52). Populistička izgradnja identiteta podseća antropologe da identitet nije datost, već rezultat „specifičnog režima cirkulacije“ (Mazzarella 2019, 53).

Unutrašnje neslaganje među naučnicima je, dakle, posebno opasno tokom kriznih situacija: razilaženja u mišljenju se protežu od načina rešenja problema pa sve do pitanja o tome da li problem uopšte postoji (Douglas and Wildavsky 1983, 63). Gubitak sigurnosti i izvesnosti, koju je nauka ranije uživala i nudila, postaje posebno vidljiv u ovakvim situacijama, što rezultuje time da se najoštećeniji društveni sloj, odnosno „običan narod“ okreće alternativnim izvorima autoriteta. U tom smislu se alternativni izvori znanja, poput teorija zavera, javljaju kao vid društvenog osnaživanja „nemoćnog i potlačenog naroda“ (Pelkmans and Machold 2011, 73), koji se bori protiv laži političke i naučne elite. Na ovom mestu ulazi populizam sa artikulacijom narativa da odluke donose „oni sa vrha“, a da rizik snosi „običan narod“.

Poverenje predstavlja društvenu praksu i zahteva stabilne režime odgovornosti. Tvrdim da se gubitak poverenja u nauku može mapirati na osnovu epistemološkog i političkog izvora nepoverenja. Gubljenjem ideje o jedinstvenoj istini, koju je nauka imala zadatak da pronađe, izgubio se i autoritet naučnih tvrdnji i imperativa, koji se sada posmatraju kroz prizmu relativizma. Osvešćivanje povezanosti između nauke i politike dovelo je do percepcije nauke kao produžetka političke moći i sredstva političkih manipulacija. Na taj način se nepoverenje prema političkim strukturama preliva na nauku.

Sistemi međusobne odgovornosti zahtevaju kolektivno konstruisane standarde odgovornosti (Douglas 1990, 10). Kada je autoritet tradicionalnih institucija odgovornosti doveden u pitanje, vrlo je važno donošenje odluke o tome kome (ili čemu) ćemo dovoljno verovati da sa nama nosi deo odgovornosti (Eyal 2019, 72). U sticanju i građenju poverenja, jezik se ne svodi isključivo na sredstvo komunikacije, nego se on posmatra kao instrument delanja i moći i, kao što Burdije (Bourdieu 1991) ističe: „političke teodikeje su iskoristile činjenicu da generativne moći jezika nadilaze granice intuicije i empirijske verifikacije, jer proizvode iskaze koji su formalno besprekorni, ali semantički prazni“ (Bourdieu 1991, 41).

Nauka poseduje veliku društvenu odgovornost i zato je važno da povрати kredibilitet koji je ranije uživala, čime bi se i poverenje javnosti povećalo. Potreban je transparentniji model, koji priznaje greške, nudi reviziju, ali i komunicira sa javnošću. Antropologija se tradicionalno pozicionira kao disciplina koja neguje komunikaciju sa „običnim čovekom“ i koja daje glas onima kojima je on uskraćen, oduzet ili društveno zanemaren (Olivier de Sardan 2015, 134). Može se reći da antropologija pati od „populističkog efekta“, jer ona, zajedno sa ostalim društvenim naukama, gaji posebnu naklonost prema „običnom narodu“ i njegovim najugroženijim slojevima: onima koji su isključeni, kojima se vlada, koji su siromašni. Ovakva fascinacija i vraćanje „običnom narodu“, kojem se sada daje glas, predstavlja „latentni“ ili „nesvesni“ populizam koji je protkan u metodologiju antropologije. Populizam najčešće poseduje negativnu konotaciju, ali u metodologiji antropologije, on samo predstavlja „empatični stav koji intelektualci imaju prema ljudima“ (Olivier de Sardan 2015, 136). U tom smislu se antropolog odvađa od „svojih ljudi“ i odlazi među Druge, tj. „običan narod“, koji ne samo da istražuje, već im pruža glas, tretirajući njihovo mišljenje i svetonazore kao jednako vredne svojim. Tako antropolog postaje tumač, branilac vrednosti i na kraju glas onih marginalizovanih (Olivier de Sardan 2015, 133–138).

Metodološki populizam, koji predstavlja reprezentaciju marginalizovanih grupa društva, često je, međutim, pomešan sa „ideološkim populizmom“, koji podrazumeva idealizaciju grupa koje se proučavaju (Olivier de Sardan 2015, 157). Ideološki populizam „prlja“ metodologiju antropologije, jer preteranom fascinacijom „egzotičnosti“ grupa koje se istražuju, antropolog produbljuje razlike koje nastoji da prevaziđe. Kao što se pokazuje u analizi antropološkog proučavanja teorija zavera (Fassin 2021), iako pokušavaju da zadrže kritičku i neosuđivačku distancu, antropolozi svojim istraživanjem učvršćuju uverenje, koje već postoji u javnosti, da su teoretičari zavere neobrazovani, paranoični ljudi koji izvrću naučne činjenice u svoje svrhe. (Plemenitom) populističkom metodologijom (uprljana (nenamernim, ali neplemunitim) ideološkim populizmom) antropologija produbljuje podele između „nas“ i „njih“, čime doprinosi uspehu (sada u pežorativnom smislu) populističkih nastojanja pridobijanja naklonosti „običnog čoveka“.

Zaključak

U radu sam pokušala da pokažem da nepoverenje prema nauci ne treba tretirati kao stanovište neobrazovanih i neinformisanih pojedinaca, već kao društvenu praksu, oblikovanu kompleksnim kulturnim modelima sumnje, rizika i odgovornosti. Doprinos rada se sastojao u razvoju analitičke tipologije savremenog nepoverenja prema nauci, odnosno u prepoznavanju dva izvora ovog nepoverenja: epistemološkog i političkog. Ovi izvori su se tretirali kao procesi koji se uzajamno dopunjuju kroz društveno percipiranje aitoriteta, rizika i odgovornosti, čime se nepoverenje prema nauci javlja kao smisleni društveni odgovor na krizne situacije u kojima dolazi do preispitivanja, procenjivanja i odbacivanja tradicionalnih autoriteta znanja.

Analizirajući Kunovu teoriju smene naučnih paradigmi sam nastojala da u ovom radu pokažem korene nepoverenja prema nauci koji potiču iz njene strukture. Ta struktura se prikazuje kao nešto što nije vredno poverenja, budući da podrazumeva stalan rad na odbacivanju vladajućih teorija i nastojanja da se one zamene novim. Imajući takvu strukturu u vidu, javnost će sa velikom rezervom uzimati svako novo, za nju relevantno, naučno otkriće, kao što je bio slučaj sa vakcinom protiv korona virusa. Takođe sam nastojala da pokažem na koji način veza između nauke i politike podriva poverenje javnosti u kriznim situacijama ne samo prema vlasti, već i prema naučnicima, čija se otkrića neretko koriste u političke svrhe.

Ovu „nestabilnu“ situaciju koristi populizam kako bi produbio podele između „običnog naroda“ i „korumpirane elite“, a ovakvim narativom narušava kredibilitet nauke i smanjuje poverenje koje javnost treba gajiti prema njoj, zarad sopstvenog dobra. U radu sam se namerno fokusirala na dva izvora koja smatram da nepoverenje prema nauci predstavljaju kao kulturni fenomen, za čije je razumevanje neophodno sagledavanje kompleksnih obrazaca legitimizacije, percipiranja društvenih kriza, odgovornosti i rizika.

Literatura

- Alvarez-Zuzek, Lucila G, Casey M. Zipfel and Shwete Bansal. 2022. “Spatial clustering in vaccination hesitancy: The role of social influence and social selection”. *PLoS Computational Biology*: 1–19. <https://doi.org/10.1371/journal.pcbi.1010437>
- Boin, Arjen, Allan McConnell and Paul 't Hart. 2008. “Governing after crisis” in *Governing after Crisis: The politics of investigation, accountability, and learning*, ed. Arjen Boin, Allan McConnell and Paul 't Hart. Cambridge: Cambridge University Press, 3–30. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511756122>
- Bourdieu, Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.
- Brownlie, Julie and Alexandra Howson. 2005. “‘Leaps of faith’ and MMR: an empirical study of trust”. *Sociology* 39 (2): 221–239. <https://doi.org/10.1177/0038038505050536>
- Burdije, Pjer. 1999 [1972]. *Nacrt za jednu teoriju prakse: Tri studije o kabilskoj etnologiji*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

- Cosenza, Giovanna and Leonardo Sanna. 2023. "The Origins of the Alleged Correlation between Vaccines and Autism. A Semiotic Approach". *Social Epistemology* 37 (2): 150–163. <http://doi.org/10.1080/02691728.2021.1954716>
- Dellantonio, Sara and Luigi Pastore. 2020. "Ignorance, misconceptions and critical thinking". *Synthese* 198 (8): 7473–7501. <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02529-7>
- Douglas, Mary and Aaron B. Wildavsky. 1983. *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*. University of California Press.
- Douglas, Mary. 1990. "Risk as a Forensic Resource". *Daedalus* 119 (4): 1–16. <https://www.jstor.org/stable/20025335>
- Đinđić, Zoran. 1980. *Predgovor za Zasnivanje duhovnih nauka* od Diltaj, Vilhelm. Beograd: Prosveta.
- Eames, Ken T. D. 2009. "Networks of influence and infection: parental choices and childhood disease". *Journal of the Royal Society Interface* 6 (38): 811–814. <https://doi.org/10.1098/rsif.2009.0085>
- Eyal, Gil. 2019. *The Crisis of Expertise*. New Jersey: John Wiley & Sons.
- Fassin, Didier. 2021. "Of Plots and Men: The Heuristics of Conspiracy Theories". *Current Anthropology* 62 (2): 128–137. doi: 10.1086/713829
- Gauchat, Gordon. 2012. "Politicization of Science in the Public Sphere: A Study of Public Trust in the United States, 1974 to 2010". *American Sociological Review* 77 (2): 167–187. <https://doi.org/10.1177/0003122412438225>
- Harambam, Jaron and Stef Aupers. 2014. "Contesting epistemic authority: Conspiracy theories on the boundaries of science". *Public Understanding of Science*: 1–15. <https://doi.org/10.1177/0963662514559891>
- Kelsall, Joshua. 2024. "COVID-19 vaccine refusal as unfair free-riding". *Medicine, Health Care and Philosophy* 27 (1): 107–119. doi: 10.1007/s11019-023-10188-2
- Kuhn, Thomas S. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lasco, Gideon and Nicole Curato. 2019. "Medical populism". *Social Science & Medicine* 221: 1–8. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2018.12.006>
- Latour, Bruno and Steve Woolgar. 1986. *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. New Jersey: Princeton University Press.
- Laursen, Henning Høgh. 2002. "Reflections on the Philosophy of Science beyond Realism and Constructivism". *SATS* 3 (1): 83–101. <https://doi.org/10.1515/SATS.2002.83>
- Lerner, Blue, Austin Y. Hubner and Hillary C. Shulman. 2025. "Science populism impacts perceptions of credibility across scientific professions". *Scientific Reports* 15 (1): 28465. <https://doi.org/10.1038/s41598-025-14115-8>
- Mazzarella, William. 2019. "The Anthropology of Populism: Beyond the Liberal Settlement". *Annual Review of Anthropology* 48 (1): 45–60. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102218-011412>
- Milenković, Miloš. 2022. „Metodologija društvenih nauka i humanistike u doba populističkog poricanja nauke: Povodom knjige Nine Kulenović „Koncept kulture između individualizma i holizma””. *Antropologija* 22 (3): 9–19. preuzeto od <https://www.antropologija.com/index.php/an/article/view/112>
- Mizrahi, Moti. 2016. "The history of science as a graveyard of theories: a philosophers' myth?". *International Studies in the Philosophy of Science* 30 (3): 263–278. doi: 10.1080/02698595.2017.1316113

- Olivier de Sardan, Jean-Pierre. 2015. "Methodological Populism and Ideological Populism in Anthropology". In *Epistemology, Fieldwork and Anthropology*, edited by Jean-Pierre Olivier de Sardan, 133–165. New York: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9781137477880_6
- Pelkmans, Mathijs and Rhys Machold. 2011. "Conspiracy theories and their truth trajectories". *Focaal-Journal of Global and Historical Anthropology* 59: 66–80. <https://doi.org/10.3167/fcl.2011.590105>
- Popper, Karl R. 1959. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson & Co.
- Rekker, Roderik. 2021. "The nature and origins of political polarization over science". *Public Understanding of Science* 30 (4): 352–368. <https://doi.org/10.1177/0963662521989193>
- Sardar, Ziauddin. 2001. *Thomas Kuhn i ratovi znanosti*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Scheper-Hughes, Nancy and Margaret M. Lock. 1987. "The mindful body: A prolegomenon to future work in medical anthropology". *Medical anthropology quarterly* 1.1: 6–41. <https://doi.org/10.1525/maq.1987.1.1.02a00020>

Emilija Žikić

Epistemological and political distrust in science: anthropological analysis of sources and social consequences

Abstract: The growing and widespread distrust in science and experts have become particularly visible during the 2019 pandemic of coronavirus. The view of science as a practice of mutually opposing and competing theories places the "ordinary people" in a position of epistemological uncertainty, and this vulnerable position is used by populism to deepen not only the gap between the "ordinary people" and "elite", but also the distrust in science and experts. In this paper, I develop a typology of distrust in science, identifying epistemological distrust, which is conditioned by an understanding of the structure of science as a "graveyard of scientific theories", and political distrust, which represents a reaction to relation between science and politics. I identify these two types as sources of distrust in science, on the basis of which such distrust is interpreted as a response to the instability of authority and as being shaped through cultural models of risk, crisis, and responsibility. This leads to an understanding of distrust in science as a meaningful social response rather than an expression of irrationality and lack of education.

Key words: distrust in science, populism, structure of science, relation between science and politics, authority, responsibility, anti-vaccine movement

Primljeno: 21. 11. 2025.

Odobreno: 15. 12. 2025.

Monika Milosavljević

Odeljenje za arheologiju, Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu, Srbija
momilosa@f.bg.ac.rs, monika.milosavljevic@gmail.com

Saša Čaval

Institut za antropološke i prostorne studije, Istraživački centar Slovenačke
akademije nauka i umetnosti, Slovenija, scaval@zrc-sazu.si

ARHEOLOGIJA KAO PLURALNA NAUKA: TRANSDISCIPLINARNOST, MULTISKALARNOST I PROIZVODNJA ARHEOLOŠKOG ZNANJA*

Apstrakt: U radu se razmatraju savremene epistemološke tendencije u evropskoj arheologiji, sa posebnim fokusom na transdisciplinarnost i multiskalarnost kao dominantne istraživačke okvire u prvoj četvrtini 21. veka. Polazeći od rasprava o tzv. Trećoj naučnoj revoluciji u arheologiji, kritički se preispituju odnosi između prirodnih nauka, društvenih nauka i humanistike, posledice novonastalih istraživanja velikog obima po razumevanje arheoloških podataka, interpretaciju materijalne kulture i ulogu teorije u proizvodnji znanja o prošlosti.

Posebna pažnja posvećena je problemu metodološke hijerarhije i rastućem oslanjanju na prirodno-naučne tehnike, poput analiza drevne DNK, koje se često predstavljaju kao panacea za kompleksna pitanja prošlosti. Rad ukazuje na ograničenja takvih pristupa i na rizike epistemološkog redukcionizma, naročito u kontekstima gde se kompleksna

* Verzija ovog rada je izložena na konferenciji *Stećci u 21. stoljeću: nove spoznaje i mogućnosti interpretacije* u Mostaru 22. 10. 2024. godine pod naslovom *Transdisciplinarnost i multiskalarnost u proučavanju stećaka: primer projekta STONE*. Realizaciju ovog istraživanja finansijski je podržalo Ministarstvo nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije u sklopu finansiranja naučnoistraživačkog rada na Univerzitetu u Beogradu – Filozofskom fakultetu (broj ugovora 451-03-137/2025-03/ 200163). Sredstva su obezbeđena od poreskih obveznika – građana Republike Srbije, dok je rad na tekstu protekao pod uslovima sistemske represije i otvorenih medijskih, pravnih, finansijskih i psiholoških pritisaka od strane vladajućeg režima na čitavu akademsku zajednicu u zemlji. Ovo istraživanje je takođe finansirano od strane ERC projekta „Unde venis?“ *Unravelling the enigma of the stećci tombstones* (GAP-101089123). Pogledi i izražena mišljenja su isključivo stav autorki, te se niko drugi ne može smatrati odgovornim za njih. Veliku zahvalnost za kritičke komentare i podsticaje dugujemo Ivani Živaljević i Editi Vučić. Za odlične i konstruktivne primedbe na prethodnu verziju teksta zahvaljujemo uredniku i anonimnim recenzentima.

društvena pitanja svode na kvantifikovane i dekontekstualizovane podatke. U tom smislu razmatra se i razlika između podataka i znanja, kao i potreba za njihovom teorijskom, istorijskom i kontekstualnom interpretacijom.

Kao okidač za ovu diskusiju koristi se ERC projekat „*Unde venis?*” *Unravelling the Enigma of the Stecci Tombstones (STONE)*, koji je otvorio polje za raspravu potencijala i izazova transdisciplinarnih i multiskalarnih pristupa u postkonfliktom i perifernom istraživačkom kontekstu Zapadnog Balkana. Rad zagovara razumevanje arheologije kao metodološki pluralne discipline, u kojoj se prirodno-naučni, društveni i humanistički pristupi ne suprotstavljaju, već povezuju oko istraživačkih pitanja. Zaključno se ističe da transdisciplinarnost i multiskalarnost mogu doprineti etički odgovornijoj i epistemološki reflektivnijoj arheologiji samo ukoliko su praćene jasnim teorijskim utemeljenjem i kritičkim promišljanjem sopstvenih ograničenja.

Ključne reči: arheologija, transdisciplinarnost, multiskalarnost, epistemologija, proizvodnja znanja, razmena ideja, Treća naučna revolucija

Uvod

Rad predstavlja pregled i kritičku analizu epistemoloških tokova savremene arheologije u Evropi, imajući naročito na umu transdisciplinarnost i multiskalarnost kao pozitivno vrednovane tendencije u savremenoj arheologiji. Budući da je reč o temama koje prevazilaze obim jednog akademskog članka, cilj ovog teksta nije iscrpna sinteza, već otvaranje dijaloga o njihovim teorijskim i metodološkim implikacijama u akademskim zajednicama Zapadnog Balkana, a naročito arheologijama ove regije. Ovim se istovremeno nadovezujemo na argument Staše Babić (Babić 2025), da arheološka istraživanja omogućavaju posmatranje sveta kao jedinstvene celine koja obuhvata i prirodne i društvene fenomene. Takvo razumevanje logična je posledica same prirode arheologije: kao nauka o prošlim ljudskim životima, arheologija nužno deli predmet interesovanja sa većinom savremenih nauka koje proučavaju ljudsko ponašanje, biologiju, društvene odnose i materijalne prakse u sadašnjosti. Otuda se većina (ako ne i skup svih) nauka koje danas proučavaju savremeni ljudski život mogu, uz odgovarajuće metodološko prilagođavanje, primeniti i na proučavanje prošlih društava (Trigger 2006; Lucas 2012). Upravo zbog toga arheologija se od svog nastanka nalazi na epistemološkom raskršću različitih disciplina, što predstavlja njenu strukturnu karakteristiku, a ne metodološki nedostatak i povoljna je okolnost uprkos nepostojanju jedinstvenog istraživačkog programa (Babić 2025, 713–715).

Neposredan povod za pisanje ovog teksta jeste odabrani konceptualni okvir za projekat „*Unde venis?*” *Unravelling the enigma of the stecci tombstones* pod akronimom STONE (“*Unde venis?*” Razotkrivanje enigme stećaka)¹, projekat podržan od strane Evropskog istraživačkog saveta (ERC), koji eksplicit-

1 <https://www.stecci-stone.eu/about-project/>

no počiva na transdisciplinarnosti i multiskalarnosti. Kako je projekat započeo 2024. godine, on se ovde ne koristi kao izvor empirijskih zaključaka, nego kao analitička platforma za promišljanje izazova integracije heterogenih podataka i perspektiva u jedinstveni interpretativni okvir. Reč je o projektu, čija se istraživanja sprovode u postkonfliktnom društvenom kontekstu Bosne i Hercegovine, pa je razumno očekivati da će implementacija savremenih tendencija doneti i neke nenadane specifičnosti.

Treća naučna revolucija u arheologiji

Pre više od decenije ugledni arheolog Kristijan Kristijansen je prepoznao implementaciju prirodno-naučnih analiza u arheologiji kao širu tendenciju koja ima veoma ozbiljne konsekvence. On je ovu promenu nauke nazvao *Treća naučna revolucija u arheologiji*.² U kontekstu tumačenja promena koje su se u arheologiji javile, oličenih u odumiranju postmodernističke kritike u arheologiji, kao i tihoj smrti teorijskih debata, Kristijansenov pogled je bio veoma entuzijastičan (Kristiansen 2014, 12–14). Za glavni tok arheologije optimistični manifest je došao kao jasno usmerenje, što se može videti kroz popularnost primene različitih prirodno-naučnih metodologija u arheologiji (Ribeiro 2019, 116; Babić i Milosavljević 2022, 1129). Svoja uverenja puna radosti pred izazovima Kristijansen je bazirao na snazi novih znanja koja proističu iz proučavanja drevne DNK, izotopskih analiza, kao i finansiranja Evropskog istraživačkog saveta (ERC³) velikih projekata u oblasti arheologije. Ovo je sve praćeno metodološkim eksperimentisanjem i teorijskom reorijentacijom kroz nove-stare teme poput mobilnosti, ekologije, kvantifikacije i sociokulturne evolucije. Ove, ali i druge teme pokazuju povratak velikih narativa, kroz ukрупnjavanje uz pomoć tzv. *Big data*, digitalizaciju podataka, kao i posmatranje pitanja sa stanovišta globalizacije (Kristiansen 2014, 17–22). Iako je Kristijansen kroz tematizovanje promene pokušao da pokaže da je reč o najboljim vremenima za arheološku struku, od početka su se javile brojne kritike (Chilton 2014, 35–40; González-Ruibal 2014, 41–45; Niklasson 2014, 57–63; Babić et al. 2017, 12–15; Ribeiro 2019, 119–125).

Među najubedljivijim vredi istaći problematizovanje prirode odnosa između arheologije i prirodnih nauka, odnosno dovođenje u pitanje da li je arheologija ovoga puta, umesto sluškinja istorije, postala sluškinja prirodnih nauka (Nilsson Stutz 2018, 4; 2022, 46). Drugo važno pitanje tiče se toga šta nauč-

2 Prethodne dve revolucije prema Kristijanu Kristijansenu odnose se na uvođenje evolucionističke ideje sredinom 19. veka i uvođenje radiokarbonskog datovanja u arheologiju polovinom 20. veka.

3 Evropski istraživački savet je glavna evropska organizacija za finansiranje izvrsnih pionirskih istraživanja, koja finansira kreativne istraživače bilo koje nacionalnosti i dobi, za sprovođenje projekata širom Evrope.

na *revolucija* znači, odnosno da li se znanje u arheologiji menja onako kako je Tomas Kun pretpostavio za oblasti fizike i hemije, kroz smenu paradigmi i revolucionarnu promenu (Lucas 2016, 260–270). Ili je, pak, novina moguća kroz postepenu akumulaciju i rast znanja, kako je to pretpostavljao Ludvik Flek (Milosavljević 2024, 21–22). Drugim rečima, može se propitivati šta promena u arheologiji zapravo jeste i kako se sve može tumačiti. Na primer, da li smo ikad napustili tipološki i stratigrafski metod iako se kroz istoriju arheologije dogodilo više, navodno, paradigmatiskih promena? Mnogi savremeni autori takođe su postavili pitanje ekskluzivnosti *Treće naučne revolucije* u arheologiji i njenog ograničenja na Zapadnu Evropu i Severnu Ameriku, te su istakli njenu povezanost sa kasnim liberalnim kapitalizmom i specifičnim modelima finansiranja i administriranja (González-Ruibal 2014, 44–45; Nilsson Stutz 2022, 43). To naravno ne znači da se ova perspektiva nije uspostavila kao poželjan model čak i u onim kontekstima gde su sredstva za istraživanja dramatično manja, kakav je balkanski.

Povezivanje različitih oblasti znanja: izazovi i perspektive

Filozof nauke Piter Galison je primenio ideju razmene koju je razradio Marsel Mos na komunikaciju između naučnih zajednica, kada je reč o transferima znanja. U prenosu *dara* iz jedne zajednice u drugu, značenje se može promeniti, pošto svaka strana svoj dar/koncept/tehniku može postaviti u svoj referentni okvir i unutar potreba i normi koje su već postavljene. Bez obzira na manjkavosti, nesporazume i razočaranja, „zone razmene” se prema Galisonu ostvaraju kada su one potrebne i moguće (Babić 2018, 116 –120).

Prilikom razmatranja ovih procesa, korisno je osloniti se na uvide iz studija nauke i tehnologije. Bruno Latur (Latour 2005), u okviru teorije aktera i mreža (Actor-Netwrok theory), pokazao je da se znanje ne proizvodi unutar izolovanih disciplinarnih okolnosti, već kroz mreže u kojima ljudi, institucije, tehnologije, instrumenti, materijalni ostaci i životinje deluju kao međusobno povezani aktanti. Iz ove perspektive, arheološko znanje nastaje pregovaranjem i prevođenjem između raznolikih izvora: terenskih radova, laboratorijskih procedura, teorijskih okvira i društvenih konteksta u kojima se istraživanje odvija. Slično tome, Šila Džasanaf (Sheila Jasanoff) uvodi koncept zajedničkog stvaranja (koprodukcije), prema kojem se naučno znanje i društveni okvir međusobno oblikuju (Jasanoff 2004). U kontekstu arheologije, ova perspektiva ukazuje da metodološki izbori, hijerarhija arheološke evidencije i interpretativni okviri nisu neutralni, već su ukorenjeni u institucionalnim, političkim i kulturnim uslovima u kojima se znanje proizvodi i legitimise.

Arheologija je disciplina koja je od svojih početaka praktikovala saradnje sa drugim strukama. Može se reći da je povezivanje sa drugim oblastima i naukama čini gotovo najinterdisciplinarnijim od svih akademskih polja (Ribeir-

ro 2022, 26), ne zato da bi arheologija nekritički preuzimala metode drugih disciplina, već zato što proučavanje ljudskih života u prošlosti nužno zahteva pluralnost analitičkih perspektiva. Drugim rečima, arheologija nikad nije bila monodisciplinarna. Kod arheologa postoji izražena sklonost ka pozajmljivanju iz drugih polja, ali je to pozajmljivanje uzimalo različite oblike (Nilsson Stutz 2022, 42). Naša struka je forme svojih međudisciplinarnih veza preoblikovala više puta od svog nastanka. Možemo pomenuti uvođenje procesne i postprocesne arheologije (Džonson 2008, 30–53, 125–135; Palavestra 2011, 165–214, 229–262; Šošić Klindžić 2019, 93–144; Lucas 2023, 6–7) ali posegnuti i za promenama koje su proistekle iz primene ideje progressa u XIX veku.

Ovo dinamično i uzbudljivo polje proučavanja prošlosti obuhvata istovremeno prirodne, društvene nauke i humanistiku, što znači da je arheološka delatnost takva da obuhvata laboratorijske analize, ali i filozofska pitanja o nastanku znanja (Nilsson Stutz 2018, 1; 2022, 41–43). Međutim, u samom srcu struke leže terenska praksa i uvid u materijalnu kulturu: ne samo kao opis posla, nego kao epistemološki argument. Pritom, treba imati u vidu da nije reč samo o areni za navodno pribavljanje sirovih podataka, već o upošljavanju teškog i kompleksnog rada za prikupljanje relevantnih informacija i osmišljavanje osnova za stvaranje interpretacije tokom terenskog istraživanja. Iskopavanja su neponovljiv eksperiment, tako da se načini prikupljanja primarnih podataka razlikuju od strogo kontrolisanih uslova pri eksperimentalnom radu. Time je odgovornost veća. Dodatno, arheolozi iskopavaju ostatke interakcija u prošlosti, a ne društvene odnose direktno. Kada govorimo o arheološkom terenskom radu, reč je o kolektivnom poduhvatu, koji je u dodiru sa prljavštinom, zemljom i alatima koji se više povezuju sa radništvom, nego intelektualnim radom (Olsen et al. 2012, 58–78). U ovakvom ambijentu, lako se procenjuje da je arheologija jedinstvena oblast proizvodnje znanja, koja je rezultat zajedničke prakse, te svesti o različitim društvenim rešenjima kroz dugi odsek vremena. Zbog opterećenja o fragmentarnosti znanja, arheologija je u stalnoj potrazi za metodološkim inovacijama. Kako su to prepoznali Alison Vajli (Alison Wylie) i Robert Čepmen (Robert Chapman) (Chapman & Wylie 2016, 15), a zatim akcentovali i drugi autori, u arheologiji postoji „epistemička anksioznost” zbog prirode arheološkog znanja, koje je uvek nesigurno zbog specifičnosti uvida (Ribeiro & Ion 2022, 26; Arendt 2016, 21–22). Međutim, ova epistemička anksioznost nije paralizirajuća, već je, naprotiv, stvaralačka, jer podstiče stalno preispitivanje interpretacija i metodološku refleksivnost. U tom ključu treba posmatrati transfere znanja koji su arheologiji više nego dobrodošli, ali koji znače i stalnu upitanost nad time šta je priroda i šta je vrednost saradnje između različitih oblasti. Prema shvatanju Liv Nilson Stac (Liv Nilsson Stutz), možemo razlikovati multidisciplinarnost, interdisciplinarnost i transdisciplinarnost (Nilsson Stutz 2018, 2–3). Kako je sama arheologija na naučnom čvorištu mnogostrukih epistemologija, tehnika i metodologija, uključivanje različitih pristupa nužno zahteva pažljivo pristupanje razmeni ideja i koncepata iz različitih naučnih polja, budući da u zonama razmene znanja može doći i do produktivnih pomaka, ali i do bitnih nesporazuma (Babić 2018, 116).

Od multidisciplinarnosti do transdisciplinarnosti

U tom smislu, za razliku od multidisciplinarnosti gde naučnici sarađuju, ali u okviru svojih disciplinarnih granica, i interdisciplinarnosti, koja oličava viši stupanj integracije ekspertskih perspektiva, transdisciplinarni pristup ide preko tradicionalnih granica naučnih polja i povezuje radikalno različite perspektive. Kao multidisciplinarni bi se mogli shvatiti oni projekti koji kao *appendix* na arheološka istraživanja dodaju bioarheološke analize; ali iako se mogu odnositi na isti lokalitet i isti kontekst arheološke građe, ovi podaci nisu integrisani i način na koji su izloženi je radikalno različit od forme do jezika. To je osnovni format saradnje između oblasti, koji je bio važeći u drugoj polovini XX veka. Još jedan termin koji se sreće da označi kolaboraciju između disciplina je pluridisciplinarnost. Termin je blizak multidisciplinarnosti i označava povezanost disciplina poput hemije i fizike, pošto formiraju podsistem zajedničkog znanja. Način na koji se discipline povezuju može biti raznolik u zavisnosti od toga da li ih povezuje jedno pitanje koje dele, iste metode koje koriste u različite svrhe ili, pak, iste teorijske osnove i koncepcije koje mogu biti primenjene u različitim oblastima (Ribeiro 2022, 94).

Pod interdisciplinarnim istraživanjem bi se podrazumevala koordinisana i koherentna celina, gde postoji ideja vodilja od dizajna istraživanja do interpretacije. U okviru ovakve organizacije, sinergija se vidi kroz veći stepen harmonizacije specijalističkih znanja. Interdisciplinarnost je postala strukovna norma danas, što se uglavnom očitava kolaborativnim radovima. Kod transdisciplinarnosti, oblasti transcendiraju tradicionalne disciplinarnе granice u pokušaju rešavanja kompleksnih problema, koji mogu zahtevati integraciju prirodnih, društvenih i medicinskih oblasti uz humanističku kontekstualizaciju (Nilsson Stutz 2018, 2–3). Kao primer se mogu navesti forenzička antropologija i arheologija konflikta u proučavanju masovnih grobnica iz ratnih sukoba ili pak marksistička, odnosno feministička teorija, koje nadilaze pojedinačne oblasti. Reč je o stvaranju intelektualnog okvira za razumevanje ne samo neposredne tehnike već i isprepletanost tradicija i razvoja tih odnosa između oblasti, da bi u krajnjoj instanci rezultati istraživanja mogli dovesti i do društvene promene (Ribeiro 2022, 94).

U situacijama interakcije, prirodne nauke se ponekad vide kao pretnja zbog pozicije u epistemskoj hijerarhiji. Bitno je naglasiti da se, umesto refleksivnog promišljanja o njima, prirodno-naučni podaci razumeju kao pouzdaniji izvor znanja, te mnogo objektivniji (Ribeiro & Ion 2022, 26). Naravno, ima autora koji su izneli i suprotna mišljenja, da je jezik prirodnih nauka u arheologiji redukcionistički, deterministički i dosadan, kao i udaljen od ljudskog iskustva (Argent 2018, 19–22; Nilsson Stutz 2018; 2022). Međutim, na najosnovnijem nivou, može se kazati da je potrebno naći meru između idealizovanja prirodne objektivnosti prirodnih nauka i moralne panike tehnopesimizma. Iako većina učestalo korišćenih, te razvijanih tehnika i metoda, proizilazi iz razvo-

ja spoljašnjih faktora, poput DNK sekvencioniranja ili prepoznatih prioriteta inovativnosti i izvrsnosti u načinu finansiranja kroz projekte, arheolozi imaju odgovornost zbog načina na koji se suočavaju sa ovim trendovima. Rešenja za nalaženje srednje pozicije mogu biti različita. Na primer, moguće je osmišljavati integrisane istraživačke programe kroz simbiotske odnose, tako da je uvažen svaki uključeni pristup za ključno istraživačko pitanje. Drugim rečima, nije se nužno apriori i unapred opredeliti za nauku ili humanistiku (Babić & Milosavljević 2022, 1130--1131). Koju vrstu istraživačkog programa ćemo odabrati zavisi od pitanja koje postavljamo. Umesto pasivne pozicije prikupljača podataka, moramo se upustiti u razmenu i iskustvo interakcije pluralizma arheološkog repertoara (Babić 2024, 14). Umesto antagonizacije nauka vs. humanistika, projektni dizajn može predviđati simbiotske veze oko istog istraživačkog pitanja kroz uzajamno oblikovanje uzorkovanja, analize i interpretacije.

Jedan broj kritičara vidi povezivanje između prirodnih i društvenih nauka u arheologiji kao šablonsku i predvidljivu, kada se razmotre načini na koje se uopšte kombinuju ideje, metode i tehnike. Uglavnom je reč o ponavljajućim saradnjama arheologa sa genetičkim, izotopskim i metodama za datiranje. Iako su ove vrste analiza u arheološkim studijama veoma važne, razmotrimo koja mogu biti ograničenja u praksi. Na primer, kada su podaci za rekonstrukciju migracija generisani isključivo iz polja arheogenetike, teško da će ikada dopreći do razumevanja šta migracije u prošlosti znače za aktere u prošlosti. Razumevanje putovanja gena ne daje iste dosege kao uvid koji je dala, na primer, izložba Muzeja savremene umetnosti u Ljubljani *Če bi gozdovi govorili, bi se od žalosti posušili/If the Forests Could Talk, They Would Dry Up with Sadness*. Izložba se odnosi na nedavnu prošlost i tekuće prilike, te govori o migrantima koji pokušavaju da uđu u Evropsku uniju, a čiji je put obeležen patnjom, policijskom brutalnošću, nasiljem i zloupotrebom moći. O ovome se govori kroz lične priče, narative o njihovoj svakodnevici, te materijalnoj kulturi koja ostaje za privremenim nastambama migranata (Autor & Šprah 2022, 6–42). Uvažavajući značaj metoda koje dolaze iz prirodnih i društvenih nauka, za svaku je važno znati šta joj je okvir i gde su limiti, odnosno na koja pitanja može ili ne može da odgovori. Nijedna inovativna metoda nije *panacea*⁴.

Ako se uđe još dublje govoreći o vezi prirodnih, društvenih nauka i humanistike, govorimo o povezivanju sfere koja se bazira na objašnjenjima (explanation, Erklärung) i domena koji se bazira na razumevanju (understanding, Verstehen). Primenjeno na arheologiju, procesna i postprocesna paradigma se mogu okarakterisati kao ova dva pristupa razrešavanju arheoloških pitanja. Dodatno, istorijska tumačenja funkcionišu kao gust opis događaja gde iz konteksta postaje jasno zašto se nešto odigrava na određeni način. Prirodne nauke se zasnivaju na kauzalnoj logici, koja je uglavnom redukcionistička, dok su društve-

4 <https://www.alternator.science/sl/daljse/mind-the-knowledge-gap-dna-heritage-pitfalls-in-archaeology/>, Monika Milosavljević, *Mind the (Knowledge) gap: DNA Heritage Pitfalls in Archaeology* (27. 2. 2025).

ne nauke te koje mahom nastoje da razumeju kontekst namerenih akcija kroz teleološka objašnjenja (zasnovana na celishodnosti/svrhovitosti) (Ribeiro 2022, 98; Babić 2018, 57–62). Drugim rečima, nećemo saznati mnogo o dugu kao društvenoj pojavi, ukoliko kreditnu karticu posmatramo pod mikroskopom ili ukoliko analiziramo od kojeg materijala je napravljena (Graeber 2011). Van ovako opisane „dve kulture” ili „ratova znanosti” (Sardar 2001, 7–12), odnosno pozitivizma i postpozitivizma, procesne i postprocesne arheologije, može se zagovarati širi pristup koji obuhvata shvatanje arheologa kao „metodoloških omnivora/svaštojeda” koji udružuju znanja i istraživanja u smislene blokove i istraživačke programe, okupljeni oko određenih istraživačkih pitanja. Kako tvrdi Edrijan Kiri (Adrian Currie), arheolozi kao i drugi istraživači duboke prošlosti su metodološki svaštojedi. Iako pristup nepotpunim podacima kod arheologa pobuđuje epistemski pesimizam, Kiri smatra da nauke o prošlosti, poput arheologije, proizvode više nezavisnih linija evidencije oko specifičnih istraživačkih pitanja, čime maksimiziraju svoj epistemski doseg. Umesto malodušnosti, Edrijan Kiri preporučuje epistemski optimizam za prilagodljive i snalažljive naučnike koji se bave prošlošću poput paleonauka, geologije ili arheologije (Currie 2015, 187–209; 2018, 157–161).

Multiskalarnost na ispitu: pitanje podataka ili znanja

Multiskalarnost u arheologiji predstavlja pristup koji podrazumeva povezivanje podataka o prošlosti ljudskih društava na različitim nivoima, od mikroskopskih analiza pojedinih artefakata preko arheologije pejzaža do globalnih sistema. Cilj ovakvih pristupa je razumevanje kompleksnih interakcija kao i poimanje dugoročnih dijahronih promena, kroz integraciju raznolikih tipova podataka. Ma koliko ovakva vrsta perspektive deluje obećavajuće, ona nije bez svojih izazova. Iako ukрупnjeni pogled može na prvi pogled delovati kao apriori „dobitna kombinacija”, postavlja se pitanje na koje načine se uspostavljaju ove veze između nivoa istraživanja.

U ovom kontekstu može biti od koristi za promišljanje koncept isprepletenosti (entanglement) koji je promovisao Ijan Hoder (Ian Hodder) kao pristup (sličan Laturovom) kroz koji se može promisliti povezivanje različitih nivoa istraživanja (Hodder 2012). Hoder polazi od pretpostavke da su ljudi, predmeti, tehnologije i prakse međusobno isprepleteni u dinamičnim odnosima zavisnosti, koji se ne mogu svesti na linearne tokove uzroka i posledice. Ovaj pristup omogućava da se mikronivoi (npr. pojedinačni predmeti, grobovi ili prakse) posmatraju kao sastavni delovi širih društvenih i materijalnih okolnosti, a ne kao puke ilustracije makro-procesa. Multiskalarnost se, stoga, bavi epistemološkim, a ne samo tehničkim problemom. Fokus je na interpretativnom radu i prevođenju između različitih nivoa istraživanja, a ne na količini i obimu evidencije u givabajtima.

Međutim poveznicama između nivoa se mora pristupiti pažljivo, zato što nisu svi tipovi podataka u arheologiji podjednako podložni smislenom ukрупnjavanju, a nekad njihovo povezivanje nije nužno kompatibilno (Ribeiro 2019, 119–122). Međudisciplinarnе kolaboracije su često veoma usmerene ka podacima, njihovoj digitalizaciji, arhiviranju, kvalitetu pristupa, te promociji otvorenog pristupa podacima. Razmera istraživanja povezana je sa tehnološkim razvojem koji omogućava povećan opseg posmatranja podataka. Međutim, nije reč samo o prostornoj dimenziji, već i o prirodi podataka i uposlenih metodologija u zavisnosti od nivoa istraživanja u arheologiji (individualni grob, naselje, region, globalni kontekst).

Istraživanja koja polaze od podataka zovu se *podacima vođena istraživanja* (data-driven), a nasuprot njima stoje ona koja su *opterećena teorijom* (theory-laden). Međutim, arheologija je uvek i jedno i drugo (Novaković 2019, 773; Chapman & Wylie 2016, 43). Dodatno, načini prikupljanja, skladištenja i čuvanja podataka otvaraju nove izazove i probleme u okvirima onog što se naziva digitalni kolonijalizam, koji se pokazuje kroz kontrolu nad infrastrukturom u digitalnom svetu, algoritmima, podacima i digitalnim platformama (Đerković 2025, 756).

Glavni trendovi danas u arheologiji podrazumevaju obraćanje pažnje na *velike baze podataka* koje su proizvedene ili arheološkim istraživanjima ili revizijom prethodne evidencije. Zanimljivo je da se ovakvi pristupi u arheologiji oslanjaju na identifikovanje obrazaca i pravilnosti, kroz induktivni metod, bazirani na podacima koji imaju univerzalne i prevodive karakteristike (poput ekofakata) da bi se sprovedila kvantitativna istraživanja. Ovi trendovi su kritikovani da je reč o primeni naučnih tehnika, tako da budu naučne, skupe i brze. Da bi se analizirali arheološki podaci, uglavnom je uloga arheologije u tome da prikupi podatke koje će profesionalci koji imaju specijalistička znanja obraditi. U ovakvim istraživanjima čest je obrazac da je cilj usklađivanje različitih linija podataka, a da se interpretativno ima malo šta reći. Aspekti prošlosti, poput rituala, religije i identiteta, koji ne mogu da se kvantifikuju zbog toga često ostaju izvan okvira relevantnosti u okviru velikih projekata ili bivaju pridodati zaključnom tumačenju bez dobrih spona sa evidencijom (Ribeiro 2019, 116–124).

Međutim, ukoliko se ostane u ključu pluralnosti i *multiskalarnost* se može shvatiti kao borba protiv jednoličnog metodološkog repertoara. Multiskalarnost ne mora biti ukрупnjavanje istraživanja i povećanje obima podataka, već omogućava da se jedan fenomen prouči iz više uglova. Važno je imati u vidu da makronivo istraživanja nije samo skup pojedinačnih studija slučaja, već da svaki nivo zahteva specifičnu metodologiju i različit odnos prema podacima. Međusobni odnosi između nivoa proučavanja nisu jednostavno uklopivi, njihovo premošćavanje zahteva jasnu artikulaciju, prevođenje i uklapanje. Iako je tekući trend insistiranje na *Big data* u arheologiji, potrebno je održavati balans između makrouvida i pričanje individualnih priča iz perspektive mikroistorije (*up.* Ribeiro 2024, 6–9).

Iako se čini kao samorazumljivo, vredi pozicionirati šta pod podacima podrazumevamo, uzimajući u obzir paradoksalnu prirodu arheološke evidencije. Reč je o tome da su podaci istovremeno čvrsti, materijalni, opipljivi, a opet retko oni koji govore nedvosmisleno, već su najčešće posredovani tumačenjem (Chapman & Wylie 2016, 43–46; Lucas 2022, 22–25). Iako se može reći da su podaci vođeni teorijom i istraživačkim pitanjem, njihova materijalnost omogućava da se oni opiru, da nam oponiraju i da nas iznenade. Drugim rečima, niti postoje sirovi podaci, niti se u arheologiji može izmišljati prošlost van argumentovane poveznice sa materijalnom evidencijom. Koliko nov način gledanja ili nova tehnologija mogu promeniti prethodne uvide, govore i brojne reinterpretacije starije evidencije u arheologiji (Milosavljević 2024, 21–22). Drugim rečima, neobično je da postoje „sirovi podaci” u polju arheologije, makar kada posmatramo ovo polje u celini tako da se podjednako uzimaju u obzir ukrasi na kermičkim posudama i profili drevne DNK kao podaci.

Kritika filozofkinje Renate Salecl upozorava da je poverenje u velike baze podataka povezano sa veličanjem ideje da nas upravo to dovodi do progressa i nužno do znanja. Uz poplavu velike količine podataka, pojavljuju se nove forme neznanja i poricanja (Salecl 2023, 137–157) koje prate, među drugima, i ubrzanje arheologije kao nauke u doba kasnog kapitalizma.

Povezivanje različitih znanja i pitanje teorije

Međudisciplinarnim saradnjama se često zamera i nedostatak teorijskog promišljanja istraživanja u celini, a naročito same međudisciplinarne spone, kao i nedovoljno vrednovanje korpusa alata i metoda koji su specifično arheološki (poput arheoloških iskopavanja ili rekognosciranja) (Ribeiro 2022, 95–97). Reč je o tome da se na akademskom tržištu produkcija ubrzava i automatizuje, a arheolozi često pribegavaju scijentizmu u neravnopravnoj borbi između prirodnih nauka i humanistike (Babić & Milosavljević 2022, 1130). Priroda arheološkog istraživanja je takva da ona mogu trajati decenijama, a podaci često iznenađuju, te mogu biti nešto sasvim drugo u odnosu na ono što su istraživačka pitanja sa kojima se krenulo u istraživanje. Nasuprot tome, naučna obrada podataka uz pomoć velikih baza i savremene tehnologije može dati uporedive, univerzalnije i brže rezultate, koji se lakše i efikasnije plasiraju na akademskom tržištu. U ovakvom kontekstu teorijski aspekti arheologije se vide kao suprotnost arheološkoj nauci, kao zastarelo i prevaziđeno delovanje u struci. Arheološka teorija je, noseći u svom korpusu snažno nasleđe postmodernizma i stalnu kritiku, doživljena kao nepodnošljiva i iritantna. Najpre je razlog tome što arheološka teorija, nastavljajući podrazumljive trendove postprocesne arheologije, danas uglavnom negira ulogu nauke u arheologiji, što je naprosto zatvaranje očiju pred realnošću. Između naučnika koji postmodernizam smatraju ništavnim i teoretičarima koji izjednačavaju naučne metode u

arheologiji sa zloupotrebom moraju se naći polje za dijalog i balansiran uvid. Za prevazilaženje ovih ekstremnih pozicija teorija i nauka u arheologiji moraju postati bliže. U zadatom kontekstu teorija treba da ponovo bude kritički glas arheologije kao struke, ali i mnogo više od toga. Moguće je afirmisati *omnivorističke pristupe* i *integrativni pluralizam*, uvažavajući nauku, humanističke pristupe čoveku kao biću prakse (dejstvenost, teoriju prakse, intencionalnost) i istorijsku perspektivu, tako da uključi i mnogo više od političke istorije (poput istorije svakodnevice, mikroistorije, pitanja sećanja) (Ribeiro 2021, 356–367). Verujemo da se na ovaj način može izbeći zamka epistemološkog monizma. Naravno, proklamovani ideali o nauci uvek zavise od socijalnog konteksta, koji nije jednostavan bilo zato što se operiše u okviru neoliberalnih standarda u akademskom životu ili zbog postkonfliktnih okolnosti prostora na kome se arheološki fenomeni proučavaju.

Zaključna razmatranja

U radu je izneta kritika savremenih epistemoloških tendencija u evropskoj arheologiji, poput transdisciplinarnosti i multiskalarnosti, koje se u našoj oblasti javljaju u prvoj četvrtini 21. veka. U kontekstu takozvane *Treće naučne revolucije u arheologiji*, koju oličavaju hibridizaciju i eklektičnost u pristupima, problematizovani su odnosi prirodnih i društvenih nauka, uz naglašavanje potrebe za balansiranjem naučnih metoda i humanističkih pristupa.

Međutim, uprkos izloženoj kritici, moguće je afirmisati integrativne pristupe saradnje u arheologiji. Da bi to bilo moguće, transdisciplinarni i multiskalarni okviri treba da obuhvate ne samo velike narative, već i priče svakodnevice, mikroistorije i lokalnih sećanja. Arheolozi, budući metodološki svaštojedi mogu se oslanjati na više linija evidencije. Istorija nauke nas uči da postoji prepoznatljiv obrazac u tome kako se nove tehnologije uvode u arheologiju. Radiokarbonsko datovanje je dobar primer. Nakon što je uvedeno, aktivno su rešavani problemi kalibracije, da bi tek potom postalo potpuno integrisano u disciplinu. Slično bi trebalo očekivati i sa revolucionarnim nastavnim tehnologijama poput analiza drevne DNK. Nove tehnologije u nauci ni bi trebalo da služe samo da signaliziraju skupo i spektakularno istraživanje, koje može lako da se publikuje u prestižnim časopisima.

Fokus ka podacima u savremenoj arheologiji često dovodi do pojednostavlivanja. Implicitno je prisutno uverenje svojstveno induktivnoj nauci da će podaci govoriti sami za sebe ili da postoje sirovi podaci. Umesto toga, kritička analiza pokazuje da je potrebno razgovarati o znanju koje proishodi iz prikupljenih podataka, koje istraživači tumače i daju im značenje u socijalnom i istorijskom kontekstu. Da bi se izbegla pojednostavlivanja i jednolične istraživačke teme i strategije, neophodno je snažnije vratiti teoriju u arheološki istraživački okvir.

Bibliografija

- Argent, Gala. 2018. "Killing (Constructed) Horses: Interspecies Elders, Empathy and Emotion, and the Pazyryk Horse Sacrifices." In *People with Animals: Perspectives & Studies in Ethnozoarchaeology*, edited by Lee G. Broderick, 19–32. Oxford: Oxbow Books. <https://doi.org/10.2307/j.ctvh1dr8g.6>
- Autor, Nika and Andrej Šprah. 2022. *If the Forests Could Talk, They Would Dry Up with Sadness*. Ljubljana: Slovenska kinoteka.
- Babić, Staša. 2018. *Metaarheologija: O uslovima znanja o prošlosti*. Beograd: Clio.
- Babić, Staša. 2024. "Archaeological Programmes. Notes on Epistemic Diversity." *Ars & Humanities: Revija za umetnost in humanistiko – Quo vadis archaeologia?* 17 (2): 9–20.
- Babić, Staša. 2025. „Ne zaboraviti Kropotkina! Još jednom o interdisciplinarnim pozajmicama." *Etnoantropološki problemi* 20 (3): 713–730. <https://doi.org/10.21301/eap.v20i3.2>
- Babić, Staša i Monika Milosavljević. 2022. „Večita pitanja?" *Etnoantropološki problemi* 17 (3): 1127–1132. <https://www.eap-iea.org/index.php/eap/article/view/1117>.
- Babić, Staša, Raimund Karl, Monika Milosavljević, Koji Mizoguchi, Carsten Paludan-Müller, Tim Murray, John Robb, Nathan Schlanger and Alessandro Vanzetti. 2017. "What Is European Archaeology? What Should It Be?" *European Journal of Archaeology* 20 (1): 4–35.
- Kristiansen, Kristian. 2014. "Towards a New Paradigm? The Third Science Revolution and Its Possible Consequences in Archaeology." *Current Swedish Archaeology* 22 (1): 11–34. doi: 10.37718/CSA.2014.01.
- Chapman, Robert and Alison Wylie. 2016. *Evidential Reasoning in Archaeology*. London: Bloomsbury Academic Publishing.
- Chilton, Elisabeth. 2014. "Plus ça Change: From Postprocessualism to 'Big Data.'" *Current Swedish Archaeology* 22: 35–40.
- Currie, Adrian. 2018. *Rock, Bone and Ruin: An Optimist's Guide to the Historical Sciences*. Cambridge, MA: MIT Press. ISBN 9780262037266
- Currie, Adrian. 2015. "Marsupial Lions and Methodological Omnivory: Function, Success, and Reconstruction in Paleobiology." *Biology & Philosophy* 30 (2): 187–209. <https://doi.org/10.1007/s10539-014-9470-y>
- Džonson, Metju. 2008. *Arheološka teorija*. Beograd: Clio.
- Đerković, Predrag. 2025. „Arheologija u Srbiji pred izazovima digitalnog kolonijalizma." *Etnoantropološki problemi* 20 (3): 753–772. <https://doi.org/10.21301/eap.v20i3.4>
- González-Ruibal, Alfredo. 2014. "Archaeology and the Time of Modernity." *Current Swedish Archaeology* 22: 41–45.
- Graeber, David. 2011. *Debt: The First 5,000 Years*. New York: Melville House.
- Hodder, Ian. 2012. *Entangled: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Jasanoff, Sheila. 2004. "Ordering knowledge, ordering society." In *States of Knowledge* edited by Sheila Jasanoff, pp. 13–45. London: Routledge.
- Kristiansen, Kristian. 2014. "Towards a New Paradigm? The Third Science Revolution and Its Possible Consequences in Archaeology." *Current Swedish Archaeology* 22 (1): 11–34. doi: 10.37718/CSA.2014.01.
- Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.

- Lucas, Gavin. 2012. *Understanding the Archaeological Record*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lucas, Gavin. 2016. "The Paradigm Concept in Archaeology." *World Archaeology* 49 (2): 260–270. <https://doi.org/10.1080/00438243.2016.1252688>
- Lucas, Gavin. 2023. *Archaeological Situations: Archaeological Theory from the Inside Out*. London: Routledge. ISBN 9780367560102
- Milosavljević, Monika. 2024. "Kuhn, Fleck and Archaeological Evidence: An Omnivorous Strategy to Study the History of Archaeology." *Ex Novo: Journal of Archaeology* 8: 17–30. DOI:10.32028/exnovo-vol-8-pp.17-30
- Đerković, Predrag. 2025. „Arheologija u Srbiji pred izazovima digitalnog kolonijalizma.” *Etnoantropološki problemi* 20 (3): 753–772. <https://doi.org/10.21301/eap.v20i3.4>
- Niklasson, Elisabeth. 2014. "Shutting the Stable Door After the Horse Has Bolted: Critical Thinking and the Third Science Revolution." *Current Swedish Archaeology* 22 (1): 57–63. DOI:10.37718/CSA.2014.06
- Nilsson Stutz, Liv. 2018. "A Future for Archaeology: In Defence of an Intellectually Engaged, Collaborative and Confident Archaeology." *Norwegian Archaeological Review* 51(1–2): 48–56. doi:10.1080/00293652.2018.1544168
- Nilsson Stutz, Liv. 2022. "Rewards, Prestige, and Power: Interdisciplinary Archaeology in the Era of the Neoliberal University." *Forum Kritische Archäologie* 11 (edited by Artur Ribeiro and Alexandra Ion): 41–52. <http://dx.doi.org/10.17169/refubium-37027.2>
- Novaković, Predrag. 2019. „O epistemologiji u arheologiji: kritika teksta ‘Arheološko iskopavanje iz epistemološke perspektive’ Marka Porčića.” *Etnoantropološki problemi* 14 (3): 769–787. <https://doi.org/10.21301/EAP.V14.I3.2>
- Olsen, Bjørnar, Michael Shanks, Timothy Webmoor and Christopher Witmore. 2012. *Archaeology: The Discipline of Things*. Berkeley: University of California Press.
- Palavestra, Aleksandar. 2011. *Kulturni konteksti arheologije*. Beograd: Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet.
- Ribeiro, Artur. 2019. "Science, Data, and Case-Studies" under the Third Science Revolution: Some Theoretical Considerations." *Current Swedish Archaeology* 27 (1): 115–132. <https://doi.org/10.37718/CSA.2019.06>
- Ribeiro, Artur. 2021. "The Attitude Towards Science in the Changing Panorama of Archaeological Theory." *Trabalhos de Antropologia e Etnologia* 61: 353–371.
- Ribeiro, Artur. 2022a. "Interdisciplinary Contentions in Archaeology: An Introduction." *Forum Kritische Archäologie* 11 (edited by Artur Ribeiro and Alexandra Ion): 25–29.
- Ribeiro, Artur. 2022b. "Methodological Anarchism Against Interdisciplinary Archaeology." *Forum Kritische Archäologie* 11 (edited by Artur Ribeiro and Alexandra Ion): 93–105.
- Ribeiro, Artur. 2024. "On Traces, Clues, and Fiction: Carlo Ginzburg and the Practice of Archaeology." *Open Archaeology* 10 (1): 1–15. DOI:10.1515/opar-2022-0354
- Salecl, Renata. 2023. *Strast za neznanjem*. Beograd: FMK.
- Sardar, Ziauddin. 2001. *Thomas Kuhn i ratovi znanosti*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Šošić Klindžić, Rajna. 2019. *Uvod u teorijsku arheologiju. Stvaraoci i pravci u 20. stoljeću*. Zagreb: Filozofski fakultet u Zagrebu.
- Trigger, Bruce G. 2006. *A History of Archaeological Thought*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.

Internet izvori:

<https://www.stecci-stone.eu/about-project/> (pristupljeno 1.10.2025)

<https://www.alternator.science/sl/daljse/mind-the-knowledge-gap-dna-heritage-pitfalls-in-archaeology/>, Monika Milosavljević, *Mind the (Knowledge) gap: DNA Heritage Pitfalls in Archaeology* (pristupljeno 27. 2. 2025).

Monika Milosavljević

Saša Čaval

Archaeology as a Plural Science: Transdisciplinarity, Multiscalarity, and the Production of Archaeological Knowledge

Abstract: This paper examines contemporary epistemological trends in European archaeology, with particular emphasis on transdisciplinarity and multiscalarity as prevailing research frameworks in the early 21st century. Beginning with debates surrounding the so-called *Third Scientific Revolution* in archaeology, it critically analyses the relationships among the natural sciences, social sciences, and humanities. The discussion also addresses the implications of large-scale research for the interpretation of archaeological data, material culture, and the theoretical foundations of knowledge production about the past. Special attention is given to the problem of methodological hierarchy and the growing reliance on natural science techniques, such as ancient DNA analysis, which are often presented as panaceas for complex questions about the past. The paper highlights the limitations of these approaches and the risks of epistemological reductionism, especially in contexts where complex social issues are reduced to quantifiable data and acontextual evidence. In this context, the distinction between data and knowledge is also considered, as is the need for their theoretical and contextual interpretation.

The ERC project *Unde venis? Unravelling the Enigma of the Stećci Tombstones* (STONE) serves as a catalyst for this discussion, providing a platform to explore the potential and challenges of transdisciplinary and multiscalar approaches within the post-conflict and peripheral research context of the Western Balkans. The paper advocates archaeology as a methodologically plural discipline, in which natural science, social science, and humanistic approaches are integrated around research questions. In conclusion, it argues that transdisciplinarity and multiscalarity can foster a more ethically responsible and epistemologically reflective archaeology, provided they are grounded in a clear theoretical framework and accompanied by critical self-reflection regarding their limitations.

Keywords: archaeology, transdisciplinarity, multiscalarity, epistemology, production of knowledge, exchange of ideas, Third Scientific Revolution

Primljeno: 11. 11. 2025.

Odobreno: 15. 12. 2025.

Prikazi

Reviews

PAVKOVIĆ, ALEKSANDAR. 2025.
OGLEDI O OTCEPLJENJU. BEOGRAD: ARHIPELAG;
INSTITUT ZA EVROPSKE STUDIJE, 261 STR.
ISBN 978-86-523-0438-7

Одабир радова Александра Павковића, објављених у *Оћедима о оћцећљењу*, представља успешан приказ основних теорија у датој области, чији је фокус примарно усмерен на разарање Социјалистичке Федеративне Републике Југославије. Упркос томе што је књига, пре свега, сврсисходно штиво за студенте политикологије, права и сродних дисциплина, она може заинтересовати и све ауторе који се баве питањем етничких конфликата и подстаћи даља критичка размишљања у том пољу.

Обједињењем реалних, идеалтипских и хипотетичких примера ова публикација отвара увид у методолошки и тематски распон студија о отцепљењу, што је њен основни квалитет, али и изванредан недостатак у погледу очекивања садржајне доследности. Књига, у свом додатку, поставља незаобилазна етичка питања о импликацијама патриотизма на могуће учешће у рату – самоодбрани, у случају сукоба вредности на линији љубави према домовини и правди, чиме додатно нуди увиде у мотиве друштвеног деловања при процесу мобилизације становништва за отцепљење. Након кратке уводне речи, кроз три целине изложено је укупно једанаест научних радова, иза којих следе поменути додатак и ауторски поговор, са освртом на теоријски допринос Харија Берана (1935–2021) и Петра Радана *ћеоријама о оћцећљењу*.

Почетно поглавље, интердисциплинарног оквира, за циљ има појашњење „спорног” појма (стр. 7), поређењем *рестриктивних* и *ћермисивних* дефиниција отцепљења, које омогућавају и накнадна критичка проматрања закључака аутора, а декларације о независности такође се дефинишу као интересно подручје огледа. Павковић илуструје да *ћермисивне* дефиниције показују знатно шири обухват политичких процеса покренутих променама територијалног интегритета матичних држава

услед сецесионистичког деловања мобилизованог становништва (стр. 10–12). Аутор показује да *рестриктивне* дефиниције, са друге стране, под термином *ошцејљење* не подразумевају случајеве једностраног иступања праћеног раздруживањем иницијалне државе, као ни споразумна решења о независности (стр. 8–10), а будући да би оне тиме значајно ограничиле издвојени предмет посматрања и могућност његове даље међународно-правне регулације, одбачене су у формулацији полазних теоријских ставишта изложених радова. Павковићеви *ојледи* у том погледу рефлектују изванредан нормативни оптимизам, усаглашен са тежњама појединих правних теоретичара да, као што је то учињено у случају деколонизације, дођу до општеприхваћених правних норми о отцепљењу.

Најсадржајнији сегмент књиге чини друго поглавље, уз компарацију случајева отцепљења и његових покушаја, која је базирана на поређењу основа друштвене мобилизације становништва за отцепљење, а не на принципу истоветности датог статуса покрета, чији се исходи делања, сходно томе, контрастирају. Поједине територије Балканског полуострва и Кавказа налазе се у најприоритетнијем средишту интересовања, а поред се примери Српске Крајине и Абхазије, Црне Горе и Каталоније, Косова и Чеченије, уз закључно проматрање ширења геополитичке моћи Сједињених Америчких Држава и Руске Федерације, посредством подржавања, односно гушења, сецесионистичких покрета изван територијалних граница ових светских сила, где долази до борбе за превласт.

Први део овог поглавља, посматран у целини, детаљније се бави случајем независности Републике Хрватске, кроз ширу историјску призму, са почетном тачком ослобођења балканског региона од Османског царства, и завршном која отвара питање *рекурзивној* отцепљења (отцепљења након иницијалног отцепљења) Српске Крајине. Текст о државотворним процесима на Балкану у последња два века, који је први изложен у поглављу, омогућава веома широку примену појма *ошцејљење* захватом нација у настајању, али уједно обезбеђује контекст разумевања разарања СФРЈ, чији крајњи резултат се посматра као недовршен (стр. 55–56), што изложене теоријске поставке разликује од бројних концептуалних оквира са статичним основама, неприлагођеним процесуалном карактеру друштвенополитичких дешавања. Анализом отцепљења и њихових *рекурзивних* појава, аутор уочава тежњу међународних тела да задрже територијалне границе новонастајућих нација по њиховом иницијалном отцепљењу од СФРЈ – по чему се *косовско ишћење* издваја као изузетак.

Наредни текст, позивањем на теорију Монике Дафи Тофт (стр. 60–61), образлаже извесност избијања оружаних сукоба у околностима када територија има подједнак фундаментални значај за постојећу нацију, као и за етничку групу у отцепљењу, најчешће већински концентрисану у одређеној географској области. Наводе се примери Абхазије и Српске Крајине, од којих је први успешност постигао захваљујући постојаности

институционалних капацитета, јер је Абхазија већ чинила аутономну јединицу Грузије у саставу СССР-а, док је други резултовао неуспехом због зависности територијалне јединице од Републике Србије, ослабљене санкцијама (стр. 72).

У следећем раду, најуспешнијим поредбеним примером поглавља, анализом услова црногорске и каталонске борбе за независност, чији се исходи разликују, указује се на то да постојање двојног идентитета грађана, у циљу мобилизације становништва за отцепљење, може бити превазиђено европеизацијом сецесионистичких захтева (стр. 84).

Претпоследњи рад поглавља пореди политику Општенародног конгреса чеченског народа, вођену од стране Џохара Дудајева, и политику Демократског савеза Косова на челу са Ибрахимом Руговом, како би анализирао разлоге присуства и одсуства насиља у спровођењу сецесионистичких тежњи. Посеже се за одговором изван структуралних фактора, проматрањем значаја личности лидера, међутим, већ и летимичан поглед на биографију Ибрахима Ругове, читаоце враћа на ширу друштвенополитичку слику – помиње се постављање косовских Албанаца на значајне позиције у друштву, запажено улагање у развој регионалне, косовско-метохијске књижевности албанског народа и одсуство дискриминације косовских Албанаца све до краја осамдесетих година двадесетог века (стр. 114). Аутор ипак, са правом, оставља наведено питање отвореним, док последњи текст у овом поглављу пажњу преусмерава на спољашње факторе отцепљења, анализом утицајности Руске Федерације и Сједињених Америчких Држава.

Треће поглавље, које би садржински могло претходити другом, враћа се нормативним теоријама о отцепљењу. У овом сегменту проблематизује се *морално право држава на ошцељљење* као референтна тачка процене оправданости отцепљења, уз тежњу да се поменуто вредновање усмери на узроке и последице сецесионистичких тежњи (стр. 147). Затим се преиспитује учинковитост *нормативних теорија о ошцељљењу* по питању разумевања *рекурзивних* отцепљења подстакнутих распадом СФРЈ, кроз примере опозитних закључака који произлазе из ове анализе. Павковић сматра да *демократска теорија политичкој самоопредељења* Харија Берана, заговарањем права *заробљених мањина* да се отцепе од настајуће државе, представља најадекватније постојеће мерило основаности отцепљења, сматрајући њеним додатним квалитетом усмереност на узроке конфликта (стр. 169). Поставља се и питање услова у којима се кршење начела већине и једнаких права грађана матичне либерално-демократске државе може сматрати оправданим поступањем у сврху постизања отцепљења. На тај начин, аутор право на политичку слободу поставља испред идентитетских и економских интереса матичне државе, сматрајући да њихово остварење не допушта ускраћивање поменуте слободе (стр. 195), ипак, уз наглашавање могућности инструментализације положаја жртве.

Завршни текст у трећем поглављу, проблематизујући теорију Александера Вента о *свејској држави*, која криминализује отцепљење у случају хипотетичког постизања оваквог глобалног устројства, разоткрива њена реторичка средства. Тематски изложени филозофски екскурси, одудара од средишњег садржаја књиге који се, за разлику од Вентовог проматрања, не бави могућим катастрофалним импликацијама технолошког напретка по будућност ратовања и предлозима решења те проблематике, већ има ретроспективни карактер.

Додатни текст о патриотизму и друштвеном поступању, задржавајући се у области етике као снажна завршна реч, представља инспиративан приступ тематици етничких и националних сукоба. Ова књига тиме подстиче дискусију и интересовање читалаца за *теорије о отицељењу*, које у српском издаваштву нису изразито заступљене, нудећи сажета појашњења комплексних политичких процеса насталих разарањем СФРЈ и распадом СССР-а. Значењски шум продукован тематским здруживањем реалних примера етничких конфликта и теорије о могућности отцепљења од *свејске државе*, указује на неопходност интердисциплинарног приступа проблематици отцепљења и на ограничења великих теорија да објасне делатне капацитете индивидуа, њихове интенције, као и раскорак између утопијских тежњи за *свејском државом* и тренутног друштвенополитичког устројства, које таквим теоријским оријентацијама задаје статус фикције.

Hronike

Currents

THE WORLD ANTHROPOLOGICAL UNION (WAU) CONGRESS 2025 “UNEARTHING HUMANITY: CRITICAL AND URGENT EPISTEMIC REDEFINITIONS IN WORLD ANTHROPOLOGIES”, ANTIGUA, GUATEMALA, NOVEMBER 3–8, 2025

The World Anthropological Union (WAU) 2025 Congress, themed “Unearthing Humanity: Critical and Urgent Epistemic Redefinitions in World Anthropologies,” took place in Antigua, Guatemala, from November 3 to 8, 2025.

This event marked the second WAU Congress. In 2023, the WAU Steering Committee declared that, starting with the Johannesburg Congress in South Africa, the WAU Congress would serve as the successor to the longstanding IUAES Congresses, a tradition that began in 1934.

The WAU 2025 Congress issued its call for panels with the following invitation: “The World Anthropological Union (WAU) 2025 Congress, Unearthing Humanity: Critical and Urgent Epistemic Redefinitions in World Anthropologies, stands as a crucial intellectual gathering in an era marked by profound global transformations. As the boundaries of human experience continue to shift under the weight of technological advancements, environmental crises, and sociopolitical upheavals, anthropology is uniquely positioned to engage with the intricate dynamics of cultural, social, and ecological change. The WAU 2025 Congress invites scholars, practitioners, and activists to collectively interrogate and redefine the epistemic foundations of the discipline, addressing the urgent need for inclusive, ethical, and innovative approaches to understanding humanity in its diverse and interconnected forms.”

At the heart of the WAU 2025 Congress was a recognition of the uneven power dynamics that have historically shaped anthropological knowledge production. The emphasis on epistemic justice foregrounded the voices of those historically marginalized, advocating for methodologies that dismantle Eurocentric frameworks and integrate Indigenous, pluralistic, and localized

epistemologies. This endeavor was complemented by critical reflections on the discipline's colonial legacies, as explored in tracks such as "Decolonizing Methodologies" and "Histories of Anthropology." By embracing diverse ways of knowing and prioritizing collaborative approaches, the Congress sought not only to interrogate the past but also to envision a future in which anthropology serves as a tool for global equity and mutual understanding.

Simultaneously, the WAU 2025 Congress highlighted the interdisciplinary potential of anthropology in addressing some of the most pressing challenges of our time. Tracks such as "Anthropology of Climate and Environment" and "Global Challenges and Local Realities" underscored the role of anthropologists in navigating the tensions between global systems and localized experiences, while themes such as "Technology and Society" examined the anthropological implications of digital transformation. These discussions, enriched by the diverse perspectives of participants from around the world, expanded the discipline's theoretical and practical horizons. Unearthing Humanity thus called for a collective reimagining of anthropology's purpose and possibilities, emphasizing its role as a critical, reflexive, and transformative lens on the human condition.

The Congress was organized through the collaborative efforts of **leading universities and research institutions from Guatemala and Mexico, together with the World Anthropological Union (WAU)**, which comprises two chambers: the International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES) and the World Council of Anthropological Associations (WCAA).

The **World Anthropological Union (WAU)** serves as an inclusive and cooperative forum that energizes transnational anthropologies. It functions as an interface uniting the missions of the IUAES and the WCAA, fostering international scholarly dialogue and promoting collaboration among anthropological associations. As a member of the International Science Council (ISC) and the International Council for Philosophy and Human Sciences (CIPSH), WAU upholds ethical and scientific values within the discipline and positions itself as a major international anthropological organization.

The Congress was convened by the **Organizing Committee chaired by Ricardo A. Fagoaga Hernández**, and the **Scientific Committee chaired by Alejandra Letona Rodríguez** (Universidad de San Carlos de Guatemala), a young Guatemalan scholar. The **Anthropological Film Exhibition was chaired by Anais Taracena**, a Guatemalan documentary director and producer. The committees included representatives from institutions in Guatemala and Mexico, as well as from Portugal, Spain, and the United States. The Guatemalan and Mexican institutions represented included the Universidad de San Carlos de Guatemala, Universidad del Valle de Guatemala (UVG), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Universidad Iberoamericana Ciudad de México (UIA), Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), El Colegio

de México (COLMEX), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), and the Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), among others. A full list of supporting individuals and institutions is available at <https://www.waucongress2025.org/directory/>.

The Congress website (<https://www.waucongress2025.org/>) provided a comprehensive resource with detailed information on the program and associated activities.

Prior to the Congress, a series of **pre-Congress activities** were held in **Guatemala City**, including workshops at the Centro Cultural de España en Guatemala and the Biblioteca Nacional de Guatemala “Luis Cardoza y Aragón,” as well as five workshops hosted by the Universidad Rafael Landívar with the support of its Department of Architecture. An additional pre-Congress workshop was held at the Universidad del Valle de Guatemala (UVG). Pre-Congress activities also included film screenings with public discussions and outreach activities designed to engage local audiences.

The **WAU 2025 Congress** took place from November 3 to 8 in the town of Antigua, known for its historical and cultural significance and its designation as a UNESCO World Cultural Heritage site in 1979. The six-day international program was held across six venues: Casa Herrera, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA), Hotel Porta, Colegio Mayor Santo Tomás de Aquino of the Universidad de San Carlos de Guatemala, Casa del Mango, and Innova.

The event welcomed anthropologists from across all continents and was conducted in a hybrid format, allowing for both on-site and online participation. Of the more than 2,138 registered participants, 1,319 attended onsite and 819 participated online. In addition, approximately 200 further online attendees joined selected sessions that were made accessible for broader public participation. The program featured 264 thematic panels, 26 roundtables, 15 workshops, 20 book seminars, and 49 book presentations. All scientific events are available in the Congress program at <https://system.waucongress2025.org/tools/timetable.html#top>.

The Congress also included an **Anthropological Film Exhibition**, which received approximately 779 film submissions from around the world. The selection process resulted in the screening of 11 feature-length films and 17 short films. Most film screenings took place at the Centro Cultural Santo Tomás de Aquino of the Universidad de San Carlos de Guatemala. A major open-air screening with a public question-and-answer session was held on Thursday, November 6, in the patio of Casa Herrera, featuring *Sugar Island* (directed by Johanné Gómez Terrero, Dominican Republic).

In addition, a **book fair** was organized at Casa Herrera, bringing together local bookstores and independent publishing houses. The fair highlighted anthropological, historical, and social science publications that are often difficult to access through major international book fairs, emphasizing local

and regional editorial production and fostering direct exchange between authors, publishers, and Congress participants.

The **Congress opened** on the evening of November 3. Rather than a traditional inaugural keynote lecture, the opening featured a non-traditional intervention by the Laboratorio de Arte Social y Divulgación Científica “Antropomorfosis,” composed of the anthropologists Mónica Durán Galván and Anayansi Bañuelos Ledesma (Universidad Autónoma de Querétaro) and the ethnomusicologist Cristo Esenio Rubio Rodríguez. Their theatrical performance Ajolóntropo offered a creative and reflexive opening to the Congress. A keynote lecture was later delivered on November 7 by Irma A. Velásquez Nimatuj, entitled “Hacia una antropología regenerativa: alternativas epistémicas desde los pueblos indígenas.”

The parallel panels, roundtables, workshops, film screenings, and book presentations covered a wide range of themes. While many activities were organized by IUAES Commissions and WCAA Task Forces, others were curated by individual co-organizers from two or three different countries. English and Spanish were the official languages of communication throughout the Congress. A large team of volunteers from different countries played a key role in supporting the organization and ensuring the smooth operation of the Congress across its multiple venues and activities.

The **World Council of Anthropological Associations (WCAA)** sponsored two events during the Congress. Lía Ferrero and Clara Saraiva organized a roundtable titled “**Reinventing Anthropology in Times of Crisis.**” The event took place within three sessions (on November 5 and 7), featuring 13 participants, namely: Gordon Mathews (Hong Kong SAR of PRC), Anna Pilarczyk-Palaitis and Ugnė Barbora Starkutė (Lithuania), Leonardo Schiocchet (Brasil/Czechia), Francesca Declich (Italy), Lía Ferrero (Argentina), Andrea Chamorro (Chile), Juan Francisco Olsen (Argentina), Verónica López Tessore (Argentina), Helen Macdonald (S. Africa), Vesna Vucinic Neskovic (Serbia), Clara Saraiva (Portugal), and Gabriel Gyang Darong (S. Africa) (the names are listed according to the initial Program). The **WCAA Roundtable “The Future of Anthropology / Anthropology of the Future”** took place on November 7, from 8:00 to 10:00. The event was organized by Gordon Mathews (HKSAR) and Gang Chen (China), with Francesca Declich (Italy) and Silvia Hirsch (Argentina) joining them as discussants.

The WCAA Global Cultural Policies Task Force played a pivotal role in co-organizing three Congress events.

The first event co-organized by the **WCAA Global Cultural Policies Task Force** was a panel titled “**Festivals as a Site of Contesting Heritagisation: Contending Local Aspirations and Governmental Authorizations**” organized by Greg Acciaioli and Vesna Vučinić Nešković. It was part of the track called “Heritage and Memory: Preserving Tangible and Intangible Culture”.

Sponsored by the WCAA Global Cultural Policies Task Force and the IUAES Commission on Anthropology and the Environment, the panel took place in two sessions, on November 7 (15:30–17:30), and November 8 (8:00–10:00). The event featured eight speakers: Waldemar Kuligowski, Greg Acciaioli, Roberto Rizzo, Zuo Rui, Marta Neskovic, Patrícia de Gomensoro, Vesna Vucinic Neskovic, and Thomas Reuter (discussant). Details on paper topics are available at: <https://system.waucongress.org/tools/timetable.html#monday>.

The panel “Festivals as a Site of Contesting Heritagisation” explored the political and cultural dynamics through which festivals and related forms of public cultural performance become subject to processes of heritagisation. The discussion highlighted how state and supranational heritage frameworks increasingly shape local practices, transforming vernacular rituals and celebrations to fit governmental visions of cultural identity, tourism, development, and national cohesion. Presenters examined how local actors negotiate — and sometimes resist — these imposed parameters, demonstrating how festivals become arenas where competing aspirations, aesthetic values, and political interests meet. The panel underscored the need to understand festivals not only as cultural expressions but also as contested sites where communities navigate shifting forms of authorization, representation, and cultural policy.

The second event co-organized by the WCAA Global Cultural Policies Task Force was a panel titled “**Transmission of Transdisciplinary Knowledge within Large Scientific Infrastructures: Anthropological Perspective,**” organized by Marta Neskovic and Barbora Bruant Gulajeva. It was presented within the track called „Interdisciplinary Approaches: Bridging Anthropology with Other Sciences“.

Sponsored by the WCAA Global Cultural Policies Task Force, the panel took place on November 7 from 13:00 to 15:00. The event featured five papers, presented by: Marta Neskovic and Vesna Vucinic-Neskovic, Aleksandra Kolakovic, Anqi Zhu, Elena Badawy, and Barbora Bruant Gulejova.

This panel addressed how Large Scientific Infrastructures (LSIs) cultivate, sustain, and transmit transdisciplinary knowledge across scientific, technological, and social domains. Presentations examined how interdisciplinary collaboration in LSIs requires new pedagogical models, institutional strategies, and organizational cultures capable of bridging scientific research, technological development, and societal needs. Special emphasis was placed on mechanisms of intergenerational knowledge transfer and the preservation of expertise in rapidly evolving scientific environments. Drawing on anthropological perspectives of learning and knowledge transmission, the panel illuminated how LSIs operate as dynamic sites of collaboration where scientific, educational, and governance practices intersect, and where cultivating transdisciplinary competencies becomes central to advancing both scientific innovation and sustainable development.

The third was the roundtable titled “**The WAU and UNESCO BRIDGES Overlap: How Can Humanities-led Transdisciplinary Sustainability Projects Contribute to a Safer World?**” co-organized by Vesna Vucinic Neskovic and Fadwa El Guindi.

Sponsored by the WCAA Global Cultural Policies Task Force, the IUAES Public Policy and Development Practice Commission, and the UNESCO-BRIDGES Coalition, the session was held on November 8, from 13:00 to 15:00 and featured three speakers, namely Luci Attala (University of Wales Trinity Saint David, UNESCO-BRIDGES UK Hub Director), Márnio Teixeira-Pinto (Federal University of Santa Catarina), and Thomas Reuter (University of Melbourne, Past WCAA Chair, Past IUAES Senior Vice President, Deputy Chair of the Anthropology, Public Policy and Development Practice Commission). The event was moderated by Vesna Vučinić Nešković (University of Belgrade, WCAA Global Cultural Policies Task Force Chair, WAU Liaison with UNESCO-BRIDGES), and Fadwa El Guindi (University of California, Los Angeles, Founder of El Nil Research, Deputy Chair of the Commission on Theoretical Anthropology).

The roundtable examined the synergies between WAU’s global anthropological networks and UNESCO BRIDGES’ humanities-led, transdisciplinary approach to sustainability. Through case studies from multiple world regions, participants reflected on how community-grounded humanities research can strengthen societal resilience, support equitable policy-making, and address crises such as displacement, ecological degradation, and cultural loss. The discussion stressed the importance of integrating local knowledge systems with broader strategic frameworks, demonstrating how anthropological fieldwork and ethical engagement can contribute to shaping sustainable and socially just futures. The roundtable highlighted anthropology’s growing role in global sustainability debates, particularly within collaborative initiatives that bridge research, policy, and community action.

Among the activities of other WCAA task forces, it is worth mentioning two events sponsored by the **Anthropological Education and New Audiences Task Force and IUAES Anthropology and Education Commission**. The first one is a panel entitled „Building Bridges in Education between Anthropology and New Audiences: Local and International Partnerships as Crossroads of Disciplines and Technologies“ organized by Roberta Bonetti, Shelene Gomes, Giovanna Guslini and with Mary Hallin as discussant (November 4, 13:00–15:00). The second event was the roundtable „Anthropological Education and New Audiences – How to Engage Non-Anthropologists?“ (November 8), organized by Giovanna Guslini and Roberta Bonetti, and with Leonardo Campoy, Alexander Cordoves, Shelene Gomes, Anita Nudelman, Yashmine Tabasoom, Mimina Pateraki, and Manuela Tassan as participants. These activities present a continuation of the efforts of the WCAA in the 2014–2016 period, chaired by Vesna Vucinic Neskovic, to enhance non-university anthropological education.

Business meetings formed an integral part of the Congress agenda. The **IUAES General Assembly**, which took place on November 6, provided an overview of key activities since the WAU 2024 Congress in Johannesburg, South Africa. The **IUAES Council of Commissions Meeting**, gathering commissions' leaderships, was organized on November 7. The WAU Constituency Meeting did not take place. The Congress suggested that the next WAU Congress take place in Lisbon, Portugal, in 2027.

The **WCAA-related meetings**, namely the **panel “Reinventing Anthropology in Times of Crisis,”** (November 5) and the **WCAA Delegates Meeting** (November 4), were held in Casa Herrera, the principal Congress venue in Antigua. Both were three-session events conducted in a hybrid format, with around 20 participants in total, the majority of who were delegates, Organizing Committee and Advisory Board members attending on-site.

The WCAA Delegates panel addressed a variety of issues related to how anthropologists deal with polycrisis in the present world, featuring 12 paper presentations. The WCAA Delegates Meeting was chaired by Clara Saraiva (the upcoming WCAA Chair) and Lía Ferero (the outgoing WCAA Org Comm member). The first part of the meeting featured reports from the Chair, Secretary, Task Force Coordinator, Deja Lu Editors, and Webinar Organizers. The subsequent discussion focused primarily on the currently conducted elections of the new WCAA Organizing Committee members as well on problems in communication and decision-making between the two WAU chambers. It was also observed that new developments in WAU seek changes in the WAU Constitution and its Operational Guidelines and Rules.

It was reported that **WCAA task forces** continued their active engagements. The current task forces include the Global Cultural Policies Task Force, Academic Precarity Task Force, WCAA Publishing Council, and the Anthropological Values Task Force, the Ethics Task Force, as well as the most recently founded Associations and World Anthropologies: Strengthening Dialogues, Fostering Joint Activities and Social Solidarities Task Force, and Anthropological Education and New Audiences Task Force.

The discussion also addressed the need to identify new task forces that may be required in the future. Additionally, the meeting highlighted the ongoing success of WAU Webinars as a vibrant platform for engaging with intellectually and politically relevant anthropological issues. Delegates were invited to suggest new webinar topics and organize webinar sessions, in order to engage collaboratively and proactively in tackling emerging concerns.

In addition to the academic sessions and business meetings, the WAU Congress in Antigua, Guatemala, provided numerous opportunities to engage with local history and culture. Having been one of the early Spanish colonial capitals of the Captaincy General of Guatemala, and yet with a strong presence of the indigenous Mayan communities and their traditions, Antigua was a wonderful setting for an anthropological meeting. Anthropologists from

around the world could enjoy the traditional sacral and civil architecture that survived three strong 18th century earthquakes, as well as the archaeological sites in which ruined Catholic convents and churches were turned into open-air museums. The beauty and historical significance of this town has been acknowledged internationally when in 1979, it became the UNESCO World Heritage Site. This Mayan town also showcases traditional hospitality in its small hotels, restaurants, bars and clubs with live music, Guatemalan coffee and cacao shops, as well as plentiful artisans' markets, with products representing their cultural heritage, including traditional hand-made textiles.

The WAU Congress 2025 can be considered a successful international anthropological event. Conducted in a hybrid format, it posed challenges for the organizers and technical staff, who had to coordinate both physical and online events. Despite these complexities, participants attending in person, had the opportunity to fully immerse themselves in the Congress's intellectual and social context. This experience clearly highlights the advantages and benefits of hosting congresses in a live format.

Prof. Vesna Vučinić Nešković
Faculty of Philosophy, University of Belgrade
Past Chair, World Council of Anthropological Associations (WCAA)
Chair, WCAA Global Cultural Policies Task Force
WCAA Liaison with UNESCO-BRIDGES Coalition

ХРОНИКА ПОВОДОМ АНТРОПОЛОШКЕ АГОРЕ

Рад међународног етнолошког и антрополошког форума „Антрополошка агора“ у организацији Института за етнологију и антропологију Филозофског факултета Универзитета у Београду наставио се током 2025. године. Једна колегиница из иностранства представила је своја некадашња теренска истраживања студентима и студенткињама основних, мастер и докторских студија на Одељењу за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду, као и колегама и колегиницама запосленим на истоименом Одељењу и Институту.

Проф. др Фадва Ел Гинди са Универзитета у Калифорнији из Лос Анђелеса (UCLA), некадашњи руководилац Одељења за друштвене науке Универзитета у Катару, одржала је 25. септембра 2025. године предавање на енглеском језику под називом „Теренски рад, анализа, теорија: Моје путовање од Нубије, преко Запотека, до Арапског залива“. Уводну реч одржала је проф. др Весна Вучинић-Нешковић. Предавање је обухватило анализу ауторкиних путовања кроз три импресивна теренска локалитета – Нубије у Египту, Долине Запотека у Оаксаки у Мексику, и Арапског (Персијског) залива у Катару. Истраживања професорке Ел Гинди резултирала су визуелним етнографијама, откривајући начин на који се подаци, анализа и теорија, уместо да буду линеарни процес, међусобно преплићу и укрштају. Предавање је такође укључило приказ награђиване визуелне етнографије „Ел Себу’: Египатски ритуал рођења“, након чега је уследила дискусија коју су модерирали проф. др Слободан Наумовић и проф. др Весна Вучинић-Нешковић.

*Бојдан Дражеић
Универзитет у Београду – Филозофски факултет
Институт за етнологију и антропологију
Одељење за етнологију и антропологију*

CIP – Каталогизација у публикацији
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