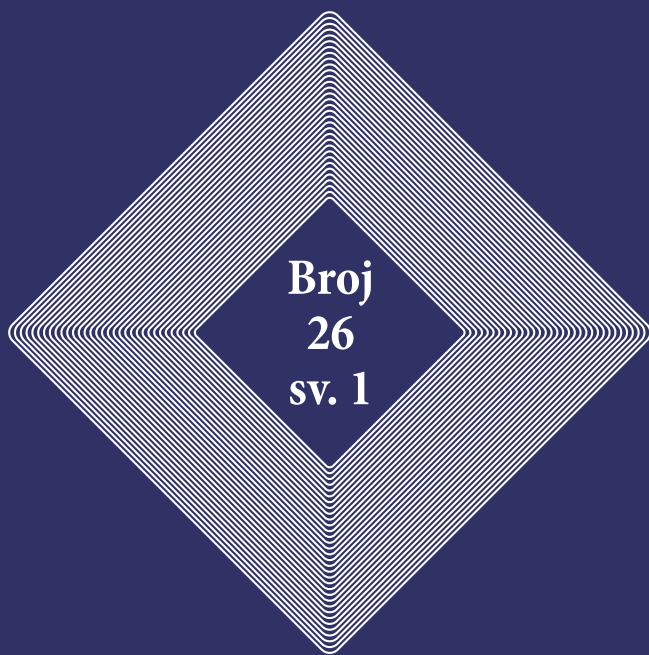


Antropologija

Časopis Instituta za etnologiju i antropologiju
Filozofskog fakulteta u Beogradu



1838

Beograd, 2026.

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 26, sveska 1, 2026. godina / Vol. 26, No. 1, 2026.

Primljeno na sednici Izdavačkog saveta održanoj 7. 5. 2026. godine

Accepted by Advisory board on 7th of May 2026.

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
i
Dosije studio, Beograd

Urednici / Editors

Prof. dr Ljubica Milosavljević, Institut za etnologiju i antropologiju
Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu
Prof. dr Marija Ajduk, Institut za etnologiju i antropologiju
Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

Redakcija / Editorial board

Prof. dr Adam Kuper, Full Professor, Boston University / LSE; *Prof. dr Tim Rhodes*, Full Professor, London School of Hygiene and Tropical Medicine, University of London; *Dr. sc. Goran Pavel Šantek*, redoviti profesor u trajnom izboru, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu; *Dr Gordana Đerić*, naučna savetnica, Institut za evropske studije, Beograd; *Prof. dr Antonadia Monteiro Borges*, Full Professor, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília; *Dr Petko Hristov*, Associate Professor, Etnografski institut Bugarske akademije nauka, Sofija; *Dr Laura Jiga Iliescu*, Senior Researcher, Institutului de Etnografie si Folclor „Constantin Brailoiu“, Academia Româna, Bucuresti; *Dr Stef Jansen*, redovni profesor, Odsjek za sociologiju, Filozofski fakultet, Univerzitet u Sarajevu; *Dr Ondřej Daniel*, Assistant Professor at the Institute of World History, Faculty of Arts, Charles University, Prague; *Dr Saša Nedeljković*, redovni profesor, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu; *Dr Marija Brujić*, viša naučna saradnica i vanredna profesorka, Institut za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu; *Dr Lidija Radulović*, redovna profesorka, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu; *Dr Danijela Zdravić-Mihailović*, redovna profesorka, Fakultet umetnosti, Univerzitet u Nišu; *Dr Jadranka Đorđević Crnobrnja*, naučna savetnica, Etnografski institut SANU, Beograd; *Dr Marko Stojanović*, muzejski savetnik, Etnografski muzej u Beogradu

Predsednik izdavačkog saveta / Chair of the Advisory board

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

Izdavački savet / Advisory board

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

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

Prof. dr Bojan Žikić, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta
Univerziteta u Beogradu

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

Kompjuterska obrada / Technical support: Dosije studio

Lektor i korektor / Proof reading: Teodora Todoric Milićević

Logo: mr Miroslav Niškanović, SGC

Štampa: Dosije studio, Beograd

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 Ministarstvo nauke, tehnološkog razvoja
i inovacija / Journal is co-funded by Ministry of Science, Technological Development
and Innovation**

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:

- 9–28 | **Марија Брујић и Катарина Митровић Ражнатовић**
Фотографија на етнографском филму и нове студије
материјалне културе: антрополошки поглед
- 29–53 | **Miloš Rašić**
Koreografija tradicionalnog plesa kao nematerijalno
kulturno nasleđe
- 55–84 | **Jovana Petrović**
Nasleđe rasne antropologije u arheologiji rimskog perioda
- 85–105 | **Мирослав М. Поповић**
Прилог познавању историје среће у Западној Европи
(1700–1900): погледи теоријских истраживања после 1980-их
- 107–139 | **Nikola Milić**
Kad „duga ravnica“ prestane da bude „mirna“: funkcionalna analiza
Dužijance na primeru obrednih obrazaca iz 2014. i 2024. godine

Članci

Articles

филмове анализирамо користећи концепте из нових студија материјалне културе, пре свега објективизацију. Узимајући за пример фотографије, циљ је да покажемо плодотворност приступа нових студија материјалне културе у истраживању тема као што су идентитет и сопство у визуелној етнографији.

Кључне речи: фотографија, објективизација, материјални обрт, визуелна антропологија, знак.

Увод

Фотографије се углавном доживљавају само као описна средства (Maunard 1997, 24). Аналогне фотографије су, међутим, материјални објекти који, због својих специфичних материјалних карактеристика и визуелне представе, могу бити веома убедљиви. Из антрополошке перспективе, фотографије се (углавном) тумаче и разумевају на два начина.

С једне стране, фотографије делују као знаци. Оне учествују у комуникацији, односно преношењу значења о некоме или нечему. У том смислу, као и сваки други знак, фотографија се састоји од *означеној* (енгл. *signified*, концепт, појам у мислима) и *означиоци* (енгл. *signifier*, акустични, материјални или чулни облик знака) (Chandler 2002, 14–15; Lič 2002, 30). С тим у вези, у оквиру комуникацијског догађаја, у семиотици се обично прави разлика између: 1) *симбола* (означитељ не подсећа на означено већ је веза између њих произвољна и договорена, нпр. слова, бројеви, националне заставе); 2) *икона* (означитељ подсећа на означено или га имитира тако што преузима његове одређене квалитете [укус, мирис, изглед, звук, додир], нпр. портрети, имитативни гестови); и 3) *индекса* (означитељ је директно [физички или узрочно] повезан с означавајућим [нпр. природни индекси као што су дим, гром; медицински индекси попут бола, осипа]) (Chandler 2002, 36–37; Lič 2002, 22–23). Као знак, фотографије су спој и индекса и иконе (Peirce 1955, наведено према Knappett 2002). Слично као видео-записи и филмови, фотографије „представљају или стоје уместо приказане ствари“ (Banks 2001, 49). Фотографије, попут иконе, личе на оно што је представљено на њима, али могу деловати као индекс, јер је „сличност последица тога што су фотографије произведене под одређеним околностима тако да су физички приморане да одговарају [...] природи“ (Peirce 1955, наведено према Knappett 2002, 102, 106). У том смислу, фотографије лако преносе поруке јер служе као метафоре (уп. Wagner 1975, наведено према Tilley 1999, 36), али могу и да повезују прошлост са садашњошћу. Другим речима, фотографије су прикази нечега изван њих – могу стајати уместо нечега (као икона) или могу упућивати на нешто (као индекс) у зависности од друштвеног контекста. Ипак, те фотографске представе нису само индексне и иконичне већ и симболичне,

јер „фотографија није само репрезентација особе, већ репрезентација репрезентације – квалитета или радњи или знања повезаних са представљеном особом“ (Banks 2001, 50).

С друге стране, захваљујући својој опипљивој карактеристици, фотографије класификујемо и као ствари. Другим речима, „управо зато што су одређене слике, [фотографије] се користе као специфична врста објеката“ (Porto 2005, 113). Поред тога, Милер (Miller 1987, 109) упозорава да физичка природа фотографија као артефаката чини фотографије тешким за издвајање из одређеног друштвеног контекста у којем делују. С тим у вези, у анализу фотографија такође је важно укључити њихову материјалност како би се разумеле намере стварања, дистрибуције, коришћења, одбацивања и поновног коришћења фотографија (Arfield 2000, наведено према Edwards and Hart 2004, 1). У том смислу, иако је важно оно што је на фотографији, физичке, односно материјалне одлике фотографије утичу на њен садржај (Banks 2001, 51; Edwards and Hart 2004, 3). Примера ради, физичке (папир за штампање), техничке и презентационе (нпр. албуми, рамови) одлике фотографије значајне су јер утичу на друштвену (ре)конструкцију стварности на фотографији (Edwards and Hart 2004, 3).

Као и код разумевања објеката, важно је не само шта фотографије значе, већ и како се понашају, зашто раде то што раде и на кога утичу (Porto 2005). Под условом да их сместимо у одређени социо-културни контекст, можемо их користити као „етнографске документе“ (Scherer 1992, 34). Оне се намерно осмишљавају, бирају међу многима и постављају на репрезентативно место (нпр. у дневној соби, в. Riggins 1994). Стога, Порто (Porto 2005, 113) наглашава важност етнографског истраживања везе између материјалних система фотографија и њихових биографија. На пример, породичне фотографије у дневној соби, на надгробним споменицима или у читуљама могу имати заједничку улогу позитивног представљања особа и, на неки начин, могу имати функцију подражавања жељеног идентитета особе. Сличну улогу могу да имају и дигиталне фотографије. Нематеријалност дигиталне фотографије омогућава нам да манипулишемо њоме на другачији, креативнији, комплекснији и, врло често, видљивији начин. С тим у вези, Милер и Синананова су, поред етнографског истраживања у два села у Енглеској и на Тринидаду, компаративном методом анализирали дигиталне слике и постове на Фејсбуку 100 испитаника из оба места. Аутори, с тим у вези, говоре о различитим, али упоредивим типовима фотографије (Miller and Sinanan 2017). У складу с типом фотографија које испитујемо, у овом чланку се ограничавамо само на улогу аналогне фотографије у животима оних који су на њима.

Домаћи етнологи и антрополози такође су се бавили значајем фотографије у проучавању материјалне културе: њеним местом као извора података о видљивим појавама и утканим значењима и вредностима, те фотографијама као (не)материјалним објектима са својим историјама,

причама, вредностима и могућностима да конструишу и реконструишу друштвену реалност (Naumović 1988, 122; Brujić 2017, 130). Наглашавајући значај комуникацијског аспекта материјалних предмета за етнологска истраживања, Мирјана Прошић-Дворнић указује на репрезентацију портретисаних и информације које фотографије о њима нуде. Преиспитујући објективност и неутралност фотографија услед „монтирања“ људи и амбијената које пружа репрезентативно представљање, Прошић-Дворнићева примећује да су оне „средство помоћу кога друштво може да изрази своје жеље и потребе и да својствено тумачење стварности“ (Prošić-Dvornić 1982, 99). Посредоване значењем које фотографисани жели да пренесе о себи, фотографије и идентитети на њима креирају се у брижљиво бираним условима. Оне постају платформе преко којих људи чувају успомене на важне тренутке у својим животима и међусобним односима, истовремено себи и свету показујући најлепшу слику о себи (Gavrilović 2014, 10). Иако таква фотографија стоји на граници стварности и илузије, она је тачна и истинита у оку истраживача који тумачи шири контекст њеног настанка. На пример, анализирајући старе фотографије важних догађаја или портрете као симболе друштвеног успеха и потврде статуса у одређеном историјском тренутку, можемо видети фотографисане и материјалне предмете који их окружују представљене у идеалном лику, те стећи увид у вредносне системе културе и начине на које се схватала и обликовала лепота (Prošić-Dvornić 1982, 99–102, Gavrilović 2014, 9). На том трагу, истражујући везу између креирања идентитета путем материјалне културе, можемо даље анализирати комуникацијски потенцијал фотографије која указује на друштвено прихваћене идеале успешности и лепоте, репрезентативне и пожељне предмете, као и на важне момен-те вредне документовања и преношења. Прецизније, у овом раду ћемо користити фотографије као примере за изражавање сопства/личности (енгл. *personhood*). У том смислу, прихватамо следећу дефиницију сопства. Сопство је друштвено и културно конструисан део шире схваћеног појма идентитет. У питању је релациона категорија која се односи на „стање или предуслов бивања особом“, „произлази из специфичних начина постојања особе у свету“ и може бити приписано и материјалним ентитетима (Fowler 2010, 353, 373). С тим у вези, Фаулер објашњава да увек постоје „кључни принципи који структурирају праксе које конституишу особе, [њихова сопства], предмете и места [...] који су повезани са идејама о односима између људи, животиња, предмета и места“ (Fowler 2010, 367).

Имајући у виду идеју производње личног идентитета путем предмета, занима нас како студијска фотографија утиче на изградњу и одржавање пожељног сопства. С тим у вези, уместо класичног антрополошког метода „посматрања са учествовањем“, користимо етнографски филм као терен(ски простор) у ширем смислу (в. Ivanović 2005). Анализираћемо објективизацију сопства у фотографијама (као материјалних докумената)

на основу грађе из два етнографска филма. Филм *Фотио-мајстори* (*Photo Wallahs*, MacDougall and MacDougall 1991) говори о различитим праксама фотографисања и фотографијама и о томе шта оне могу да нам кажу о историји града и његовим становницима (MacDougall 1992a, 97). *Будуће сећање: фотиографија и уметност слике у Гани* (*Future remembrance. Photography and image art in Ghana*, Wendl and Du Plessis 1998) филм је о фотографској пракси у Гани, у чијем се фокусу налази студијска фотографија и њена способност да ствара, чува и подстиче будућа сећања (Wendl 2001, 84). Оба филма говоре о савременој улози фотографије на датим просторима из угла самих фотографа, иако су гледаоци свесни присуства сниматеља (MacDougall 1992b; Gilbert 1999).

Наведени филмови се баве локалним праксама употребе фото-камере и начинима преговарања и саморепрезентације идентитета. Истовремено су парадигматски примери у визуелној антропологији за разумевање „визуелне праксе ‘портретисања’, локалних разумевања везе између ‘истинитог сопства’ и особе“, културне манифестације фотографског представљања, различитих питања репрезентације и саморепрезентације, као и промена насталих услед технолошких иновација, али и естетских представа, политичких дискурса и нових трендова (MacDougall 1992b; Pinney 1993, 123, 124; Narayan 1994, 949; Pink 1998, 24; Wendl 2001, 98). Фотографије које истражујемо су двоструко посредован медијум (путем фото-апарата и видео-камере). Имајући то на уму, као вид истраживања визуелних културних форми (MacDougall 1992a, 2; Morphy and Banks 1999, 5), наш рад је на размеђи визуелне антропологије и нових студија материјалне културе у тематском и методолошком смислу. С тим у вези, полазећи од визуелне антропологије, односно визуелних репрезентација у датим филмовима (Pinney 1993, 123), намера нам је да допринесемо „различитости приступа у ‘студијама материјалне културе’“ (Hicks and Beaudry 2010, 3).

Материјални обрт у студијама материјалне културе

Током последње три деценије двадесетог века, друштвено-хуманистичке науке су биле поприште различитих методолошких обрта, као што су, на пример, реторички и рефлексивни (Clifford and Marcus 1986). У овом раду се интересујемо за материјални (Wang 2016), односно материјално-културни (Hicks 2010, 29) обрт. Материјални обрт је довео до редефинисања студија материјалне културе у нове студије материјалне културе (НСМК), које у фокус стављају управо међузависност предмета и људи. Нове студије материјалне културе истражују однос између људи (као „културних субјеката“) и ствари (као „културних објеката“) без обзира на време и простор (Miller and Tilley 1996, 5; Hicks 2010). Милер, на

пример, указује на то да је један од циљева нових студија материјалне културе „разумевање начина на који се људи поистовећују са објектима и како постају нераздвојни“ (Miller 1994). Колико је природа природна (в. Miller 1994), а колико је човек вештачки (Kanappett 2002; Gane 2006) само су нека од питања која су почела да указују на нове приступе и реконцептуализовано разумевање односа између објеката и људских бића као међусобно зависних. У том смислу, истраживачи се занимају за капацитет предмета да обликују културе, друштва и групне и појединачне идентитете (Berta 2024), односно почиње да се преиспитује подвојеност између света људи и света ствари (в. Miller and Tilley 1996).

Копитоф (Kopytoff 1986, 84) и, касније радикалније, Латур (Latour 2000) сугеришу да не постоји концептуална разлика између универзума људи и универзума објеката, будући да људи интервенишу у сферу објеката. Објашњавајући процес комодитизације, Копитоф дефинише производњу робе као културни и когнитивни процес. На основу примера ропства, односно куповине људи, и савремених могућности комодитизације људи у пољу репродукције (нпр. сурогат мајчинство, тржите крви, трговина људима и органима), он даље указује на могућност претварања људи у робу (Kopytoff 1986, 64–69). Према Латуру, везе између природе и људи, технологије и људи, предмета и људи неизбежне су и неупитне. Заправо, Латур тврди (Latour 2000, 11) да предмети постоје само док су у земљи, „непознати, одбачени, покривени, игнорисани, невидљиви, сами по себи“. Мање драматичан став понудио је Милер (Miller 1987; 1994), који инсистира на вези између предмета и особа. Овај став је, такође, један од темеља материјалног обрта. С тим у вези, акценат у новим студијама материјалне културе јесте на интеракцији и учинковитости (беживотних) ствари и (живих) субјекта зато што, иако људи стварају предмете, предмети утичу на људе (Miller 1994; Berta 2024, 247), односно предмети повратно „стварају“ људе (Tilley 2006a).

Иако су предмети дуго сматрани само деловима музејских колекција и стварима без сопствене историје (в. Parezo 1996), од 1970-их и 1980-их година научници су почели да постављају различита питања о „биографијама“, материјалности и функцијама предмета мимо практичне/корисне. Такође, у оквиру (нових) студија материјалне културе, све више истраживања се посвећује разумевању друштвеног „живота ствари“, артефаката и предмета свакодневне употребе, као и идеји да ствари имају своје (културне, техничке, економске, политичке и сл.) биографије као и људи и да, последично томе, заслужују пажњу истраживача (в. Kopytoff 1986, 64–75; Miller and Tilley 1996).

Кључни концепт за материјални обрт представља разрађени Хегелов концепт објективизације. Објективизација, укратко, представља културну природу односа субјекат–објекат пошто служи да се превазиђе опозиција између субјекта и објекта, живог и неживог, активног и пасивног

(Miller 1987, 121; Tilley 2006b, 61). Другим речима, предмети материјалне културе су у служби „екстернализације сопства“ и „самоспознаје субјекта“ и саставни су „део процеса конструисања субјекта“ (Erdei 2008, 247). У том смислу, Тили сумира следећу идеју о међусобној условљености људи и ствари:

Ствари стварају људе исто колико и људи стварају њих. [...] Очигледно је да људи уписују метафоричка значења у ствари које саме по себи не би имале значење [али такође] једном створене ствари, саме теже да репродукују или трансформишу друштвени контекст у коме се налазе [...]. Ствари су активне, а не пасивне, и дијалектички су повезане са својим друштвеним условима постојања. (Tilley 1999, 76)

Другим речима, материјалност објеката служи за њихову објективизацију у свету и може повратно утицати на поновно произвођење људског света. На пример, Милер истиче да су материјални облици медијум за сажимање садашњих, пролазних и посебних историја под велико искуство јер објективизују осећај прошлости (Miller 1987, 59, 124). У том смислу, елементи материјалне културе не одражавају постојеће друштвене разлике, идеје или симболичке системе, већ је материјална култура медијум кроз који се ове вредности, идеје и друштвене разлике репродукују, легитимишу или трансформишу (Tilley 2006b, 61). Фаулер објашњава ову међусобну условљеност између људи и ствари, сматрајући да је процес објективизације уједно и процес отеловљења (енгл. *personification*). С једне стране, „ствари отелотворују културне концепте“, док се, с друге, људи обликују кроз праксе употребе ствари (кроз њихову производњу, употребу, размену и сл.) (Fowler 2010, 360).

У следећем одељку ћемо указати на последице материјалног обрта на примеру фотографије као материјалне својине људи. Показаћемо како нам фотографија, као специфична врста објекта – слике, може помоћи да разумемо материјални обрт и обрнуто.

Фотографија као материјални предмет у антрополошким истраживањима

Идеја да су фотографије представе (једног дела) социо-културне реалности представља приступ који је добро утемељен у антропологији (о историји антропологије фотографије у англоамеричкој, француској и домаћој антропологији в. Врујић 2017; Naumović, Brujić i Mitrović 2021). Ипак, фотографије су истовремено стварност по себи, материјални објекти са сопственом историјом, причама и вредностима које могу бити од интереса за антропологе. Штавише, Едвардсова објашњава да је током деветнаестог и почетком двадесетог века између научника постојала значајна

циркулација слика (Edwards 2001, 27). Другим речима, ауторка (Edwards 2001) наглашава значај истраживања фотографија као предмета размене и потрошње и као робе која има своје друштвене биографије. Она разматра колекције раних антрополога као вид система размене у којем су фотографије представљале „друштвене објекте“. „Слике нису постојале само у контексту апстрактног и идеолошког дискурса. Оне су биле посматране, копиране, о њима се расправљало и постојале су у телесној вези са посматрачем у друштвеном времену и простору“ (Edwards 2001, 42).

Едвардсова и Хартова (Edwards and Hart 2004, 1) даље подсећају да је „фотографија тродимензионална ствар, не само дводимензионална слика“. Савремени истраживачи су сагласни с тим да антрополози нису у довољној мери истражили ову перспективу: „[...] фотографије етнографских предмета, у фази њихове друштвене биографије када су означени као ‘музејски примерци’, привукле су мало интересовања или анализе у поређењу са политиком и поетиком музејске праксе или етнографијом уопште“ (Edwards 2001, 51).

Ипак, постоје аутори који позивају на антрополошко бављење фотографијама као материјалним документима. У том смислу, фотографије се могу користити „не као реплике саме стварности, већ као репрезентације које захтевају критичко читање и тумачење“ (Gidley 1985, наведено према Scherer 1992, 32). Штавише, Шерерова скреће пажњу на следећу идеју. Како би се разумела фотографија у оквиру њеног социокултурног контекста, треба анализирати три елемента: 1) природу фотографије као артефакта; 2) тумачење посматрача фотографије; и 3) разумевање намере фотографа како би се разумело значење слика (Scherer 1992, 32). С тим у вези, приступ који ауторка (Scherer 1992, 34) предлаже за антрополошко истраживање фотографија укључује неколико метода: детаљна анализа фотографије, њене историје и технолошке структуре, поређење фотографије с другим сликама и истраживање намере и циљева фотографа. Имајући у виду да је наша перспектива (као истраживача) ограничена, у овом раду истражујемо фотографије као артефакте, односно бавимо се тумачењем из перспективе посматрача фотографије, с циљем да покажемо какве жељене (идентитетске) вредности оне објективизују за приказане људе.

Разумевање (и читање биографија) фотографија зависи од неколико питања повезаних с проблемима разумевања објеката уопште. Прво, као и сви други артефакти, фотографија добија своје значење унутар мреже других објеката, концепата и понашања (Reynolds 1987, наведено према Porto 2005, 114, 129). Иста фотографија може бити постављена на надгробном споменику и на Фејсбуку, али ће бити „читана“ на другачији начин. Друго, „објекти се можда не користе за означавање дате друштвене групе, али сами по себи могу бити конститутивни елементи

одређеног друштвеног односа“ (Miller 1987, 122). На пример, фотографије Е. Е. Еванса-Причарда у његовим монографијама о народима Нуер и Азанде не говоре нам много о самим Нуерима и Азандама, већ више о колонијалном систему, позицији легитимног истраживача и перцепцији читаоца из средине двадесетог века о томе „како би Нуер требало да изгледа“ (уп. Evans-Pritchard 1937; 1956; [1940] 1970). Као резултат тога, истраживање фотографија може открити разна скривена значења, али истовремено може произвести многа нова.

Пошто је материјалност фотографија важна, укратко ћемо приказати радове у којима се објашњава како се фотографије могу разумети и анализирати као материјални објекти. Постоји много примера који показују како фотографије имају „свој живот“. На пример, Хангану истражује друштвену биографију „фото-крста“, фотомонтаже карте поклоничких места, с низом малих фотографија манастира Владимирешти у облику крста. То је истовремено био материјални симбол румунског православног хришћанства током комунизма у Румунији. У свом раду, аутор објашњава како је у време комунизма овај верски сувенир за ходочаснике који посећују манастир трансформисан у политички опасан предмет (Hanganu 2004, 149, 152–153). Док је у случају фото-крста једна колаж фотографија произведена и репродукована током времена од стране ходочасника и истовремено је служила као начин отпора комунизму, Пулова (Poole 1997, 107), с друге стране, показује како су различите фотографије из 19. века, које су служиле као прве визиткарте (фр. *carte de visite*) или карте посетилице, функционисале као технологија представљања и друштвена пракса. Оне су истовремено репрезентације и „роба чија се вредност и значење стичу кроз специфичне облике размене“. У пракси, ове визиткарте имале су неколико функција. Према Пуловој, служиле су „као знаци статуса и престижа, [пошто] су кружиле међу средњом класом као облик симболичког капитала или друштвене валуте“ (Poole 1997, 109). Поред тога, ауторка (Poole 1997, 112) објашњава да улога првих визиткарти није била само у функцији интеграције заједнице. Овакве визиткарте, као „слике сопства“, допринеле су формирању сентименталног и културног идентитета (Poole 1997, 112). Истовремено, како Пулова наглашава, као слике жељеног сопства, овакве фото-визиткарте служиле су за умањивање непожељних црта лица или су, у случају комерцијалних посетилица, могле „нагласити ‘девијантне’ или ‘нижекласне’ особине криминалаца, сељака, просјака, проститутки и ‘наказа’“ (Poole 1997, 117–118).

У овом одељку смо навеле примере који осликавају како су материјални аспекти фотографија саставни део разумевања не само значења фотографија, већ и пружања дубљег разумевања контекста у којем настају. У наредном одељку ћемо показати улогу фотографије у објективизацији сопства у руралном месту у Гани и градићу у Индији.

Резултати и анализа

Фошо-мајстори (MacDougall and MacDougall 1991) јесте етнографско-документарни филм о фотографској пракси у туристичком градићу Мисури у Индији, о чему говори и поднаслов – *Сусрети са фошографијом у Мисурију, брдској станици на северу Индије* (*An Encounter with Photography in Mussoorie, a North Indian Hill Station*).

Филм говори о значењима које различити људи придају фотографијама и о томе како се фотографија разликује од других визуелних медија (MacDougall 1992a, 98). Као и други етнографски филмови брачног пара визуелних антрополога Мекдугал, и овај филм носи кључне одлике по којима се они уопштено препознају, као што су „непривилеговани” стил камере“, рефлексивност и неинтервенционизам аутора, опсервациони филмски стил, интерпретативни потенцијал тумачења живљеног искуства, а не само илустрација стварности и слично (Narayan 1994, 950; MacDougall et al. 2000–2001, 4–5). Филм развија идеју о важности фотографије за људе и нуди могућност да се „раздвоји право од друштвеног сопства“ (MacDougall 1992b, 104), зато што су фотографије „веома добре и дуготрајне“, односно представљају „начин да се изразе унутрашња осећања“, како закључују тамошњи фотографи. Фотографија (црно-бела) истовремено се ставља у службу технолошког напретка (за разлику од портрета, који се више не сликају), али и технолошког заостатка у односу на све заступљенији видео-материјал или фотографије у боји (Narayan 1994, 950). У филму се приказују фотографије локалних студијских фотографа, фотографије костимираних домаћих туриста урађене „на отвореном“ и фотографије које углавном служе као документи у идентификовању несталих особа (MacDougall 1992a; 1992b). Фотографи праве фотографије које служе да би се упознали будући супружници, фотографије које се публикују на телевизији у потрази за несталим особама, костимиране фотографије локалног становништва у раскошним костимима како у студију тако и у природи и слично. Како наводе фотографи у филму, фотографије су лепше него стварност: бира се најбољи кадар, а дужност фотографа је да направи фотографију на којој ће особа изгледати лепо, јер нико не жели да изгледа ружно на фотографији. Жељени изглед постиже се на различите начине, па тако можемо видети употребу раскошних (традиционалних, егзотичних [преступничких] и западњачких) костима и накита, или пак реквизита попут ћупа, пушке, различитих турбана или гитаре (в. MacDougall 1992b). Фотограф бира најбоље светло и амбијент, нудећи муштеријама реквизите и костиме. Такође, он им стрпљиво показује „добре“ позе или их сам намешта за фотографију којом ће бити задовољни. Листајући албуме и приказујући лепоту фотографија из младости, једна од учесница филма истиче своју јаку, наглашену величну кост на једној од њих. Како наводи, она није стварно тако изгледала, али јој је фотограф сугерисао:

„овако желиш да изгледаш“. Другим речима, у филму су фотографије истовремено и „плод маште и доказ“ (MacDougall 1992a, 99) личног идентитета и друштвеног статуса, односно тежи се да делују као „огледало“ (фотографисане особе) или знак статуса (у случају костимирања) без угрожавања личног идентитета (MacDougall 1992b, 109, 122).

Слично и филм *Бугуће сећање: фототографија и уметности слике у Гани* (Wendl and Du Plessis 1998) приказује рад неколико студијских фотографа у једном селу у Гани. Филм истовремено отвара питање сврсисходности (студијске) фотографије, пошто сазнајемо да фотографије служе локалцима да оставе траг не о животу који воде већ о животу по коме желе да их памте. Фото-студији пружају простор за фантазије, истраживање нових идентитета и обртање улога, те стога служе као „дворане снова“, „омогућавајући бекство од ограничења традиције и терета друштвених улога и класе“ (Wendl 2001, 88). Поседују верно осликане богате декоре и позадине (попут унутрашњости кухиње или дневне собе, грандиозне вишеспратне куће или пута испод високе крошње дрвећа) које имају важну улогу у креирању модерности (Wendl 2001, 90), пратећи локалне и глобалне трендове. Иако су у фото-студијима ови декори постављени као позадина, иза фотографисаног, њихов дизајн одаје утисак тродимензионалног простора у којем су људи у лежерним позама. Позе стварају утисак да фотографисани обављају активности које су за њих уобичајене, попут повратка из куповине, одласка на далек пут или опуштања у дому који обилује скупоченим предметима у датом друштвеном контексту: телевизором, музичким уређајем, вентилатором и фрижидером испуњеним обиљем хране и пића. Перформативна лежерност у покрету и пози, у комбинацији са статусним симболима за којима, према Вендлу, жуде они који теже друштвеном успону (Wendl 2001, 93), употпуњује илузију домишљене стварности и привид живота о коме се машта.

Студијска фотографија, уз амбијент и пажљиво одабрану позу и одећу, нуди и професионално осветљење и квалитет камере, који додатно сугеришу благостање и склад, без обзира на стварне услове живота. Овакво фотографисање омогућава корисницима кратко бекство у други свет, из којег као доказ носе фотографију какву имају професионални модели и глумци, или пак људи бољег материјалног статуса. У том смислу, сврха фотографија није прецизно бележење људи, већ њихових „идеала“, које затим могу да покажу другим учесницима комуникацијског догађаја (пријатељима, познаницима или потенцијалним удварачима о којима се у филму говори). Вредност фотографије није у томе да се обману саговорници, односно посматрачи фотографија, макар не у већој мери од оне којом портретисани обмањују сами себе.

На тај начин, фотографије имају „сопствени живот“, јер су у служби памћења прошлости, али и креирања будућности – како власници фотографија желе да буду запамћени. Оне постају модели континуитета, а

они који су на њима често су свесни могућности креирања (постхумне) будућности у којој ће их упознати и генерације које неће доживети. Вредност фотографија огледа се управо у трајности жељеног трага који остаје за фотографисанима. Као једно од кључних поља у оквиру НСМК, Берта издваја „материјализацију сећања“ и преиспитивање улоге материјалне културе у (ре)креирању прошлости (Berta 2024, 252). Вешто креиране фотографије настале у фото-студијима у Гани или фотографије које су направили вешти индијски фотографи подсећају да материјална култура има улогу и у (ре)креирању будућности, тако што омогућавају људима да буду запамћени онако како они желе. Фотографије, међутим, могу ненамеравано да објективизују сопство које фотографисани нису имали на уму. Један од фотографа у филму *Фотио-мајстори* истиче да је фотографија добар медиј који може тестирати свакога, оживљавајући унутрашња осећања:

У костиму бандита, његов [муштеријин] израз лица се мења. Он мисли да је херој филма [...]. Осећа се као бандит. Вади пушку или пиштољ и напада своје пријатеље. [...] Једном је дошао главни министар. Пошто је био главни министар, обукли смо га као бандита [...]. Био је веома срећан. Сви смо могли да видимо да је био главни министар, али такође и лопов. У његовом срцу је чукао лопов.

Фотографије, као и други материјални објекти, постоје у свету и део су његових социокултурних мрежа. Било да се доживљавају као роба (фотографије на продају) или као јединствени предмети и артефакти (личне фотографије или део музејске колекције), оне имају историју, али могу и да испричају приче, да буду објективизација једне социокултурне климе и да утичу на очување сећања на прошлост. Ипак, како тврде Милер и Тили (Miller and Tilley 1996, 8), иако објекти комуницирају значења, они теже да буду значајни и стога могу да покрећу питања идентитета, међу многим другим. Фотографије у етнографским филмовима које анализирамо потврђују локалну ганску изреку, наглашену у филму *Бугуће сећање*, да „слике говоре у тишини“. На њима можемо препознати потврде различитих идентитета и статуса: материјалног, религијског, брачног. На примеру фотографисања „ајефор“ церемоније, церемоније увођења девојака у статус жене, фотографија у друштвеној комуникацији служи за означавање статуса. Она је „сертификат“ транзиције у одраслост, којим се у Гани означава статус жене спремне за удају. Такође, фотографисање локалних муслимана с Кабом у позадини приказује религијски идентитет фотографисаних, дајући уз то и привид, финансијски недоступног, путовања у Меку. Како Мејнард (Maunard 1997, 50) размишља, „ми фотографисамо, али ми не правимо фотографије“.

У овом раду смо настојале да избегнемо критички осврт на дате филмове зато што не анализирамо саме филмове већ њихов садржај, то јест

фотографију.² Као што је раније речено, фотографије јесу и иконе и индекси, али су, пре свега, спој времена и култура у којима су снимљене и у којима су „читане“. У том смислу треба схватити и фотографије које праве становници села у Гани и градића у Индији. С тим у вези, важна је и идеја коју су аутори филмова хтели да пренесу. На пример, како објашњава Дејвид Мекдугал (MacDougall 1992, 96), уместо да прикажу индијско схватање фотографије као иконе или западњачко схватање фотографије као индекса, приказали су фотографију као „анегдотску“, као нешто што представља важне моменте у животима људи. Пошто су фотографије улепшане и дорађене, оне представљају конструкцију и власника и фотографа. С једне стране, у њих су учитане аспирације особе на фотографији, док су, с друге, производ фотографа који, кроз материјални декор који поставља те одећу и накит коју позајмљује људима, улепшава њихову (сиромашну) свакодневницу. Илузију стварности, поред фотографисаног амбијента, инвентара и костима, допуњује сâм лик муштерије: фотографисан у пози која ласка фигури и облику лица, а допуњен физичком интервенцијом фотографа, који би фотографију при изради „средно“ тако да муштерија буде задовољна сопственим изгледом. Искуство фотографа огледа се у познавању идеала лепоте и морала, те њиховој примени на фотографију кроз поступке ретуширања на начин којим се постиже „баланс између идеала и физичке реалности, између маске и лица“ (Wendl 2001, 83). На примерима из Гане видимо да су лица фотографисаних изгледала пуније, заобљеније и млађе после ретуширања. Такође, фотографи би доцртавали наборе сала на врату који су одавали утисак просперитета, а истицале би се и „беле очи“ које сугеришу смиреност, сталоженост и морални интегритет. Насупрот томе, фотографи би брисали трагове старости и болести, те сакривали изражене кључне кости и вене на рукама као знак неухрањености и сиромаштва (Wendl 2001, 83).

Имајући на виду способност креирања жељеног идентитета, фотографије се концептуализују као веома моћне и активне, јер служе као алат за стварање наше сопствене „запамћене“ прошлости. Како један фотограф у филму *Будуће сећање* каже: „Сама фотографија је ствар сећања“. Њихова материјалност даје им могућност поновног произвођења прошлости: не онакве каква је нужно била, већ онакве каквом су је обликовали фотографи, фото-студији и жеље муштерије, а у складу с друштвеним контекстом. У том смислу, фотографије имају за циљ да „екстернализују сопство“ власника фотографије, али су и део идентитетске политике

2 У приказу филма *Будуће сећање*, Доран Х. Рос запажа да су гласови жена у филму маргинализовани. Иако су сви фотографи приказани у филму мушкарци, из филма сазнајемо да су фотографије значајније женама, при чему се многе од њих и појављују у снимљеним кадровима. Рос посебно истиче пропуштену прилику да се чује перспектива учесница церемоније „ајефор“, имајући у виду важност стварања фотографија током церемоније (Ross 2000, 88). Сличну критику ауторима филма упућује и Гилбертова (Gilbert 1999).

фотографа и његовог фото-студија. Оне нису неутрални приказ стварности, већ материјализација тежњи. Опозиција субјекта (фотографисањог) и објекта (фотографије) превазиђена је начином на који се међусобно креирају и рекреирају.

Завршна разматрања

У овом раду смо описале основне идеје антрополога о важности материјалне стране аналогних фотографија као последице материјалног обрта у друштвено-хуманистичким наукама и на примерима из етнографског филма показале како у пракси делују фотографије. У свету у коме доминира дигитална фотографија, пре свега кроз пролиферацију на друштвеним мрежама (в. Miller and Sinanan 2017), науштрб аналогне, одабрале смо да се бавимо старим етнографским филмовима и на први поглед застарелом методом фотографисања. Док постоје различити типови фотографије, филмови о фотографијама с два различита краја света говоре нам о потреби људи да се представе кроз своје фотографије, социјализују, креирају идентитет и оставе потомцима сећање о себи. На тај начин фотографије служе као објективизација сопства фотографисаних људи, али и, шире гледано, објективизују укус локалног становништва из Гане и Индије (шта се сматра пожељним, актуелним, атрактивним и сл.).

Анализирајући фотографије и праксу фотографисања у класичним етнографским филмовима *Фотио-мајстори* и *Будуће сећање*, долазимо до значајних сазнања о фотографији као предмету материјалне културе, али и о праксама њеног креирања: од техничких детаља израде фотографија, до увида у изглед и инвентар фото-студија. Такође, поменути филмови пружају могућност анализе процеса објективизације и контекста у којем су фотографије настале. Путем њих, можемо идентификовати културне и друштвене вредности приказаних заједница, попут важности одређених животних фаза и догађаја, идеала лепоте или симбола доброг материјалног статуса. Сâм филм бележи и однос фотографа и муштерија, чиме се открива још један аспект настајања фотографије и активног креирања сопственог идентитета и будућег сећања.

Наравно, требало би имати на уму и ограничења анализе фотографије на основу филма. Пре свега, анализа једног медија (аналогна фотографија) путем другог (етнографски филм) носи са собом бремене посредовања. Свесне смо да је наш приступ фотографијама заправо анализа репрезентације фотографија уз филмску интерпретацију, селекцију и монтажу. Такође, анализом материјалности фотографија бавимо се без (буквалног и метафоричког) додиром с њом. Ограничење настало анализом фотографија на основу филма управо је оличено у ограничењу материјалне димензије

фотографије: не можемо доћи до сазнања о њеном тачном материјалу, формату, потенцијалним натписима или напоменама власника фотографије или наследника, те о начину чувања и опхођења према приказаним фотографијама изван филмског кадра.

Сагласне смо, међутим, с тим да постоји доста предности овог приступа. Овај приступ анализи фотографија направио је помак у концептуализацији идеје и функције фотографија. Фотографије почињу да се схватају не само као приказ нечега већ као објекти који имају свој (а понекад и) одвојен „друштвени живот“ (в. Hanganu 2004). С тим у вези, материјалност фотографија их претвара у друштвено истакнуте објекте (Edwards and Hart 2004, 16). Говорећи о једној изложби у музеју, Едвардс-ова (Edwards 2001, 196) истиче да „фотографије нису само [...] слике, већ друштвено истакнути објекти [...], [са] различитим значењима које су људи конзумирали у различитим контекстима“.

Другим речима, прихватање важности чињенице да су фотографије материјални објекти, а не само прикази предмета или људи, те да им њихова материјалност омогућава друштвени живот, отворило је нове перспективе антрополошких истраживања за разумевање шире социокултурне политике истраживаних феномена.

Примери професионалних (студијских) фотографија из Индије и Гане потврђују и на врло пластичан начин описују савремено значење објективизације. Да парафразирамо Берту, иако беживотни, путем међусобне интеракције, објекти (фотографије) делују на субјекте (фотографисане у овим случајевима) и креирају њихове идентитете, док субјекти повратно делују на објекте (фотографије) путем друштвене праксе, учењавања симболичких вредности, чувања, модификације значења и слично (Berta 2024).

Напошетку, анализа објективизације сопства на фотографијама отвара могућност за нова истраживања студијских и других „договорених“ и „поручених“ фотографија за које се ангажују професионални фотографи, не само у свету већ и у Србији. Примећујемо да се професионални фотографи, који су раније били ангажовани претежно у свечаним, ретким и јавним приликама (попут венчања), данас све чешће ангажују како би овековечили приватне моменте породичног живота. У случају студијске фотографије, најчешћа је пракса унајмљивања фотографа или термина у фото-студију за породичне фотографије, попут фотографија пара који очекује бебу (тј. жене у трудноћи, углавном с партнером), првих дана породице с новорођенчетом, као и породичних празничних идила.³ У ту сврху, муштерије договарају термине за фотографисање, а уколико се оно обавља у фото-студију, подразумева се богат тематски

3 В. нпр.: <https://vesnaantonic.com/fotografisanje-beba/>, <https://kokodrilo.rs/>, <https://www.minaantonic.com/ponuda/>, <https://decijifotografbeograd.rs/novogodi-nje-fotografisanje>.

декор – специјалне колевке, одећа и играчке за бебе, или пак празнични амбијент употпуњен богато украшеном новогодишњом јелком, фигурама и украсима. У овом случају, фото-студији пружају простор за домишљање реалности, нудећи естетичку, склад и благостање, без обзира на стварне услове живота. Занимљиво је и чешће ангажовање фотографа за групне фотографије вртићке и школске деце. Наиме, пракса фотографисања одељенских заједница, која је дуго спровођена једном годишње, данас се проширује на тематске фотографије (божићне и ускршње), уз могућност наручивања фото-календара.

На овом трагу, рад отвара простор за разматрање начина на који се кроз праксе професионалне и студијске породичне фотографије објективизују сопство и укус у савременом друштвеном контексту. Посебну пажњу требало би обратити на процесе припреме породице и простора, који обухватају одевање, избор локације и теме, као и трансформацију приватног простора и породичних односа који, уз присуство фотографа, постају простори перформанса и произвођења контролисане интимности. Једнако је значајно питање биографија, материјалности и функција оваквих фотографија, те начина на који се оне излажу у домовима, циркулишу унутар породичних и пријатељских мрежа или деле на друштвеним мрежама. Анализом визуелног представљања интимности кроз професионалну и студијску фотографију могуће је испитати који естетски и породични идеали се перципирају као пожељни, лепо и „нормални“, као и у којој мери овакве фотографије функционишу као класни и социјални маркери. Попут фотографија из Гане и Индије, квалитетне и „монтиране“ фотографије људи и амбијената, као објективизације социокултурне стварности, помажу разумевању појединачних и локалних значења друштва у којем су настале. Анализом њиховог статуса у друштвеној комуникацији продубљује се питање шта оне представљају за фотографисане, те како учествују у креирању идентитета породице и њених појединачних чланова.

Литература:

- Banks, Marcus. 2001. *Visual methods in social research*. London: Sage.
- Berta, Péter. 2024. „Why Interactions and Interdependence between Things and Subjects Matter: On the Explanatory Power of the New Material Culture Studies“. *Studia Ethnologia Croatica* 36 (1): 239–266. <https://doi.org/10.17234/SEC.36.12>
- Brujić, Marija. 2017. „Kratak uvod u istoriju antropologije fotografije“. *Etnoantropološki problemi* 12 (1): 129–147. <https://doi.org/10.21301/eap.v12i1.6>
- Chandler, Daniel. 2002. *Semiotics. The basics*. London and New York: Routledge.
- Clifford, James and George E. Marcus, eds. 1986. *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.

- Edwards, Elizabeth. 2001. *Raw histories: photographs, anthropology and museums*. Oxford: Berg.
- Edwards, Elizabeth and Janice Hart. 2004. „Introduction. Photographs as objects“. In *Photographs, objects, histories*, edited by Elizabeth Edwards and Janice Hart, 1–16. New York: Routledge.
- Erdei, Ildiko. 2008. *Antropologija potrošnje*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Evans-Pritchard, Edward E. 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press.
- Evans-Pritchard, Edward E. (1940) 1970. *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Evans-Pritchard, Edward E. 1956. *Nuer Religion*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Fowler, Chris. 2010. „From Identity and Material Culture to Personhood and Materiality“. In *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*, edited by Dan Hicks and Mary C. Beaudry, 353–385. Oxford: Oxford University Press.
- Gane, Nicholas. 2006. „When We Have Never Been Human, What Is To Be Done? Interview with Donna Haraway“. *Theory Culture & Society* 23 (7–8): 135–158. <https://doi.org/10.1177/0263276406069228>
- Gavrilović, Ljiljana. 2014. „San o lepoti i spasavanje prošlosti: fotografije Petra Aranđelovića“. *Glasnik Etnografskog muzeja* 78: 9–20. https://books.google.rs/books?id=rEMsDwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=sr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
- Gilbert, Michelle. 1999. „Future Remembrance: Photography and Image Arts in Ghana. 1998. 54 minutes, color. A video by Tobias Wendel and Nancy du Plessis“. *American Anthropologist* 101 (2): 419. <https://doi.org/10.1525/aa.1999.101.2.419>
- Ivanović, Zorica. 2005. „Teren antropologije i terensko istraživanje pre i posle kritike reprezentacije“. U *Etnologija i antropologija: stanje i perspektive*, uredila Ljiljana Gavrilović, 123–141. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Hanganu, Gabriel. 2004. „‘Photo-Cross’. The Political and Devotional Lives of a Romanian Orthodox Photographer“. In *Photographs, objects, histories*, edited by Elizabeth Edwards and Janice Hart, 148–165. New York: Routledge.
- Hicks, Dan and Mary C. Beaudry. 2010. „Introduction: Material Culture Studies: A Reactionary View“. In *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*, edited by Dan Hicks and Mary C. Beaudry, 1–19. Oxford: Oxford University Press.
- Hicks, Dan. 2010. „The Material-Cultural Turn: Event and Effect“. In *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*, edited by Dan Hicks and Mary C. Beaudry, 25–98. Oxford: Oxford University Press.
- Knappett, Carl. 2002. „Photographs, Skeuomorphs and Marionettes: Some Thoughts on Mind, Agency and Objects“. *Journal of Material Culture* 7 (1): 97–117. <https://doi.org/10.1177/1359183502007001307>
- Kopytoff, Igor. 1986. „The Cultural biography of things: Commodization as process“. In *The Social life of things: Commodities in cultural perspective*, edited by Arjun Appadurai, 64–91. Cambridge: Cambridge University Press.

- Latour, Bruno. 2000. „The Berliner Key or How to Do Words with Things“. In *Matter, Materiality and Modern Culture*, edited by Paul Graves-Brown, 10–21. London, New York: Routledge.
- Lič, Edmund. 2002. *Kultura i komunikacija*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- MacDougall, David. 1992a. „Photo wallahs: An Encounter with Photography“. *Visual Anthropology Review* 8 (2): 96–100. <https://doi.org/10.1525/var.1992.8.2.96>
- MacDougall, David. 1992b. „Photo hierarchicus: Signs and mirrors in Indian photography“. *Visual Anthropology* 5 (2): 103–129. <https://doi.org/10.1080/08949468.1992.9966581>
- MacDougall, David, Judith MacDougall, Ilisa Barbash, and Lucien Taylor. 2000–2001. „Radically Empirical Documentary: An Interview with David and Judith MacDougall“. *Film Quarterly* 54 (2): 2–14. <https://doi.org/10.2307/1213624>
- Maynard, Patrick. 1997. *The Engine of Visualization: Thinking through Photography*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Miller, Daniel. 1987. *Material culture and mass consumption*. New York: Blackwell.
- Miller, Daniel. 1994. „Artefacts and the meaning of the things“. In *Companion encyclopedia of anthropology*, edited by Tim Ingold, 396–419. New York: Routledge.
- Miller, Daniel and Christopher Tilley. 1996. Editorial to *Journal of Material Culture* 1 (1): 5–14. <https://doi.org/10.1177/135918359600100101>
- Miller, Daniel and Jolynna Sinanan. 2017. *Visualizing Facebook*. London: UCL Press.
- Morphy, Howard and Marcus Banks. 1999. „Rethinking Visual Anthropology“. In *Rethinking Visual Anthropology*, edited by Marcus Banks and Howard Morphy, 1–35. New Haven, London: Yale University Press.
- Narayan, Kirin. 1994. „Vanishing Ethnographers: Wallahs by David MacDougall and Judith MacDougall“. *American Anthropologist* 96 (4): 949–952.
- Naumović, Slobodan. 1988. „Pitanje vizuelne građe u etnologiji“. *Etnološke sveske* 9: 113–123. <https://www.easveske.com/index.php/pea/article/view/265/272>
- Naumović, Slobodan, Marija Brujić i Katarina M. Mitrović. 2021. „Uvod u antropologiju fotografije u Srbiji“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* LXIX (1): 151–171. <https://doi.org/10.2298/GEI2101151N>
- Parezo, Nancy. 1996. „Material Culture“. In *Encyclopedia of Cultural Anthropology* vol. 1, edited by David Levinson and Melvin Ember, 745–752. New York: Henry Holt and Company.
- Pink, Sarah. 1998. „Göttingen International Ethnographic Film Festival, IWF, Germany“. *Anthropology Today* 14 (4): 23–24. <https://doi.org/10.2307/2783354>
- Pinney, Christopher. 1993. „‘To Know a Man From His Face’: Photo Wallahs and the Uses of Visual Anthropology“. *Visual Anthropology Review* 9 (2): 118–125. <https://doi.org/10.1525/var.1993.9.2.118>
- Poole, Deborah. 1997. *Vision, race and modernity*. Princeton: Princeton University Press.
- Porto, Nuno. 2005. „‘Under the Gaze of the Ancestors’: Photographs and Performance in Colonial Angola“. In *Photographs, objects, histories*, edited by Elizabeth Edwards and Janice Hart, 113–131. London: Routledge.
- Prošić-Dvornić, Mirjana. 1982. „Mogućnosti korišćenja fotografije u proučavanju materijalne kulture“. *Etnološke sveske* 4: 94–108. <https://www.easveske.com/index.php/pea/article/view/365/383>

- Riggins, Stephen H. 1994. „Fieldwork in the Living Room: An Autoethnographic Essay“. In *The Socialness of Things: Essays on the Socio-Semiotics of Objects*, edited by Stephen H. Riggins, 101–115. New York: Mouton de Gryte.
- Ross, Doran H. 2000. „Future Remembrance: Photography and Image Arts in Ghana by Tobias Wendl and Nancy du Plessis“. *African Arts* 33 (3): 87–88. <https://doi.org/10.2307/3337695>
- Scherer, Joanna. 1992. „The Photographic Document: Photographs as Primary Data in Anthropological Enquiry“. In *Anthropology and Photography, 1860–1920*, edited by Elizabeth Edwards, 32–41. London: Yale University Press in association with The Royal Anthropological Institute.
- Tilley, Christopher. 1999. *Metaphor and material culture*. Oxford: Blackwell.
- Tilley, Christopher. 2006a. „Introduction“. In *Handbook of Material Culture*, edited by Chris Tilley, Webb Keane, Susanne Kuchler, Mike Rowlands, and Patricia Spyer, 7–11. Los Angeles: SAGE.
- Tilley, Christopher. 2006b. „Objectification“. In *Handbook of Material Culture*, edited by Chris Tilley, Webb Keane, Susanne Kuchler, Mike Rowlands, and Patricia Spyer, 60–73. Los Angeles: SAGE.
- Wang, Cangbai. 2016. „Introduction: The ‘material turn’ in migration studies“. *Modern Languages Open*: 1–11.
- Wendl, Tobias. 2001. „Entangled Traditions: Photography and the History of Media in Southern Ghana“. *Anthropology and Aesthetics* 39: 78–101.

Филмографија

- Future remembrance. Photography and image art in Ghana*. 1998. Directed by Tobias Wendl and Nancy Du Plessis. <https://www.youtube.com/watch?v=rywTQZ6SIUA>
- Photo Wallahs. An encounter with photography and local Indian photographers in Mussoorie, a hill station in the foothills of the Himalay*. 1991. Directed by David MacDougall and Judith MacDougall. DVD.

Marija Brujić,
Katarina Mitrović Ražnatović

Photography in Ethnographic Film and the New Studies of Material Culture: An Anthropological Perspective

Abstract: Due to its semiotic features, such as iconicity and indexicality, which enable communication, as well as its material characteristics, photography as an object of research in anthropology is addressed by both visual anthropology and the anthropology of material culture. In both anthropological subdisciplines, photographs have been treated as ethnographic documents. At the same time, within the contemporary context, these branches of anthropology (each from its perspective) question and critique the view that photographs are merely illustrations of socio-cultural reality. On the one hand, contemporary visual anthropology addresses the question of what photography means to people (those photographed, the owners of photographs, photographers). Therefore, the emphasis is on understanding particular and local meanings or the broader cultural context within which photographs are situated. On the other hand, the anthropology of material culture, following the premises of the new studies of material culture that posit a dialectical relationship between subject and object, is more interested in what photography does for people and to people; that is, in the practices of the “production” of people and objects. Ethnographic films that focus on photography call into question these aforementioned separate academic fields. In this sense, photographs are multiply mediated: by the meaning inscribed by the photographer, the meaning that the photographed people wish to convey, the meaning conveyed by the ethnographic film through the camera and editing, and finally, the meaning attributed by the viewer. Accordingly, the aim of this paper is to compare two classic ethnographic films whose subject is the photographic representation of local communities: *Photo Wallahs* (MacDougall and MacDougall 1991) and *Future Remembrance: Photography and Image Art in Ghana* (Wendl and Du Plessis 1998). Our intention is to analyze these films using concepts from the new studies of material culture, mainly “objectification.” Taking photographs as an example, the goal is to demonstrate the productivity of the approach of the new studies of material culture in researching themes such as identity and the self in visual ethnography.

Keywords: photography, objectification, “material turn”, visual anthropology, sign.

Primljeno/Received: 20. 1. 2026.

Prihvaćeno/Accepted for publication: 1. 5. 2026.

Miloš Rašić*

Etnografski institut SANU, Beograd

KOREOGRAFIJA TRADICIONALNOG PLESA KAO NEMATERIJALNO KULTURNO NASLEĐE**

Apstrakt: U ovom radu razmatram mogućnosti definisanja koreografije tradicionalnog plesa (KTP) kao potencijalnog elementa nematerijalnog kulturnog nasleđa u svetlu Uneskove Konvencije o očuvanju nematerijalnog kulturnog nasleđa iz 2003. godine. Naime, iako se KTP češće posmatra kao scenska, umetnička ili stilizovana forma koja odstupa od vernakularnih plesnih tradicija, polazim od teze da pomenuti žanr predstavlja specifičan režim artikulacije, prenosa i institucionalizacije plesnog nasleđa u savremenom društvu. Analizirajući istorijski razvoj KTP u kontekstu kulturnih politika socijalističke Jugoslavije, kao i njenu dalju profesionalnu i amatersku institucionalizaciju, smatram da je ovde reč o stabilizovanom žanru s razvijenim normama, mehanizmima prenosa i jasno artikulisanom zajednicom praktičara. Teorijski okvir rada oslanja se na savremene studije nasleđa i performansa, pri čemu za komparativni primer, koji je dao i inicijalnu inspiraciju za pisanje rada, uzimam nemački moderni ples upisan 2022. godine na Uneskovu listu čovečanstva.

Ključne reči: nematerijalno kulturno nasleđe, koreografija tradicionalnog plesa, moderni ples, Unesko, Srbija.

Uvod

Koreografija tradicionalnog plesa (KTP) na prostoru Srbije i šireg regiona bivše Jugoslavije već decenijama predstavlja stabilan i prepoznatljiv umetnički žanr, institucionalno utemeljen u profesionalnim i amaterskim folklornim ansamblima.¹ Uprkos dugotrajnoj istoriji, normativnoj koherentnosti i

* milos.rasic@ei.sanu.ac.rs, <https://orcid.org/0000-0001-6871-5553>

** Tekst je nastao kao rezultat rada u okviru Etnografskog instituta SANU, finansiranog od strane Ministarstva nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije po Ugovoru broj 451-03-33/2026-03/200173, od 5. 2. 2026. godine.

1 Termin koreografija tradicionalnog plesa koristim u skladu sa savremenim etnokoreološkim i antropološkim pristupom, koji pojam ples uvodi kao analitički precizniju kategoriju u odnosu na širi i semantički neodređen pojam igre (v. Rakočević 2004; Rakočević 2011).

razvijenim mehanizmima prenosa znanja specifičnim za ovu praksu, KTP se u diskursima o nematerijalnom kulturnom nasleđu (NKN) i među praktičarima retko percipira kao potencijalni element upisa u nacionalni registar ili listu nematerijalnog kulturnog nasleđa čovečanstva Uneska. Razlog tome je stereotipna predstava, ukorenjena u žanru još od njegovog osnivanja, gde se on predstavlja kao „scenska“, „umetnička“ ili „stilizovana“ forma, koja navodno odstupa od onoga što se poima pod „izvornom“ ili „vernakularnom“ tradicijom. Upis nemačkog modernog plesa na listu čovečanstva Uneska iz 2022. godine otvara nam prostor za drugačija promišljanja KTP i njenog definisanja i tumačenja iz pozicije Konvencije o zaštiti NKN, te ukazuje na potencijal za zaštitu u okviru ovog kulturno-političkog sistema.

Stoga, u ovom radu postavljam nešto drugačiju hipotezu: koreografija tradicionalnog plesa nije suprotnost nematerijalnom kulturnom nasleđu, već je specifičan režim njegove artikulacije, prenosa i institucionalizacije u savremenom društvu. Uzimajući u razmatranje definiciju NKN iz člana 2 Uneskovе Konvencije o očuvanju nematerijalnog kulturnog nasleđa iz 2003. godine, zanima me u kojoj meri KTP ispunjava ključne kriterijume za prepoznavanje jednog fenomena kao elementa NKN. Uz to, ne polazim od pitanja „izvornosti“ ili starosti prakse, već od njenog funkcionisanja u savremenom društvenom kontekstu – pre svega kroz društvenu vitalnost prakse, generacijsku prenosivost, funkciju u iskazivanju identiteta i njenu sposobnost da opstaje kao živa i relevantna praksa.

Teorijski gledano, u radu se oslanjam na teorije studija nasleđa, studija performansa, kao i na etnokoreološke i antropološke analize odnosa između participatornih i prezentacionih oblika plesa. Ova linija argumentacije čini se izuzetno plodonosnom u prepoznavanju KTP kao potencijalnog elementa NKN. Posebnu ulogu u argumentaciji ima i pomenuti primer upisa nemačkog modernog plesa na Uneskovu listu, koji pokazuje da institucionalizovani i scenski oblici plesa ne isključuju njegov status živog nasleđa.

U tom kontekstu, u radu predlažem da se koreografija tradicionalnog plesa razume kao praksa profesionalno-amaterske zajednice s razvijenim normativnim sistemom, stabilnim mehanizmima prenosa i unutrašnjim kriterijumima vrednovanja. Gradeći argument od analize istorijskog razvoja žanra, njegovih estetskih opozicija i institucionalnih struktura, ukazaću na to da KTP nije samo puka reprezentacija tradicije, kako se to najčešće doživljava, već je reč o refleksivnoj i dinamičnoj praksi koja proizvodi i pregovara sopstveni odnos prema „tradicionalnom“, uspostavljajući ujedno sopstvenu tradiciju, kontinuitet i relevantnost u zajednici. Stoga mi je cilj da teorijski demonstriram kako su granice

Svakako treba napomenuti da u stručnoj literaturi (v. Bajić-Stojilković 2019) i praktičnoj upotrebi koegzistiraju različiti termini, često nedovoljno analitički precizni, zbog čega se određujem za terminološko rešenje koje omogućava jasnije teorijsko razgraničenje predmeta analize. Sâm pojam koreografija tradicionalnog plesa u literaturi nije nov i postoje brojne studije, konferencije i manifestacije koje ga koriste u ovom obliku (v. Njaradi, Rašić & Dabo 2024).

između „tradicije“ i „koreografije“ pre svega diskurzivne i institucionalne, a ne isključivo ontološke. Ujedno, uzevši u obzir sve dosad rečeno, KTP predstavlja relevantan i značajan primer za šire razumevanje odnosa između umetnosti, nasleđa i kulturne politike u savremenom društvu, ali i za opipavanje granica koje definišu šta jeste, a šta nije NKN.

Kratka diskusija o konceptu nematerijalnog kulturnog nasleđa

Koncept nematerijalnog kulturnog nasleđa uveden je u međunarodni kulturnopolitički diskurs usvajanjem Uneskove Konvencije o zaštiti nematerijalnog kulturnog nasleđa čovečanstva iz 2003. godine. Konvencija je u Srbiji ratifikovana 2010. godine i od tada se intenzivno, na različitim nivoima i na različite načine, mapiraju, štite i promovišu elementi NKN u zemlji i inostranstvu.²

Iako se u javnom diskursu NKN poistovećuje s tradicijom u širem i često kolokvijalnom smislu te reči, savremena teorijska i stručna literatura jasno pokazuje da ova dva pojma nisu sinonimi. Kako ističu Gavrilović i Đorđević, nematerijalno kulturno nasleđe ne obuhvata celokupnu nematerijalnu tradiciju neke zemlje, već isključivo one elemente koji su selektovani, javno označeni i institucionalno priznati kao nasleđe vredno zaštite (Gavrilović i Đorđević 2016, 96–97). Drugim rečima, NKN je rezultat procesa izbora, vrednovanja i legitimacije koji vrše pojedinci, grupe ili, najčešće, institucije. Time se NKN dovodi u istu ravan s drugim oblicima nasleđa i, umesto da se „nasleđuje“ pasivno, ono se aktivno proizvodi, artikuliše i potvrđuje u savremenim društvenim i institucionalnim okvirima.

Ovakvo razumevanje blisko je pristupu Loradžejn Smit (Laurajane Smith) koja, umesto da predstavi nasleđe kao skup objekata ili praksi iz prošlosti, smatra ga procesom društvenog angažovanja i proizvodnje značenja u sadašnjosti (Smith 2006, 1). Nasleđe, u tom smislu, funkcioniše kao diskurzivna praksa kojom zajednice, institucije i države oblikuju narative o sebi, svojim vrednostima i svom mestu u svetu. Smitova ovaj dominantni režim vrednovanja naziva „ovlašćenim diskursom o nasleđu“ (engl. *authorized heritage discourse*), naglašavajući da se kroz njega određuje šta se prepoznaje kao legitimno nasleđe, a šta ostaje izvan tog okvira (Smith 2006, 11).

Uneskova konvencija naglašava da se NKN prepoznaje na osnovu zajedničkog prihvatanja od strane zajednica, grupa i pojedinaca, čime se u teoriji insistira na principu valorizacije i zaštite nasleđa odozdo nagore (engl. *bottom-up*) (UNESCO 2003, čl. 2). Kako pak pokazuju pojedini autori, u praksi

2 Ratifikovana Konvencija o očuvanju nematerijalnog kulturnog nasleđa, prevedena na srpski jezik, dostupna je na sledećem linku: http://demo.paragraf.rs/demo/combined/Old/t/2010_06/t06_0289.htm.

se proces identifikacije i zaštite elemenata češće odvija kroz administrativne modele odozgo nadole (engl. *top-down*), u kojima ključnu ulogu imaju državne institucije i stručnjaci (Gavrilović i Radojičić 2019, 98–101). Vladimir Hafstein u tom kontekstu ukazuje na to da Uneskova Konvencija ne samo da prepozna postojeće prakse, već istovremeno proizvodi novi režim kulturne vrednosti, u kojem se žive prakse prilagođavaju zahtevima nominacije, evaluacije i upravljanja (Hafstein 2018, 21).

Ovaj napeti odnos između normativnog insistiranja na ulozi zajednice i realnih hijerarhijskih procedura jedan je od centralnih problema savremenih politika NKN. Kako upozoravaju Gavrilovićeva i Radojičićeva, nerazumevanje samog koncepta NKN – podjednako među pripadnicima lokalnih zajednica i stručnjacima, iako se to nerazumevanje ne ispoljava na isti način (v. Ćuković 2023) – često dovodi do pogrešnih nominacija, uključujući prakse koje više ne postoje u savremenom životu, ili, obrnuto, do izostavljanja živih i društveno relevantnih elemenata (Gavrilović i Radojičić 2016, 99).³ U tom smislu, Hafstein dodatno osvetljava strukturnu dimenziju ovog problema, pokazujući da režim nematerijalnog kulturnog nasleđa funkcioniše kao sistem normi, procedura i ekspertskih praksi kroz koji se određuje šta jeste, a šta nije nasleđe, ko ima legitimitet da ga predstavlja i na koji način se ono čuva (Hafstein 2018, 90–96). Drugim rečima, ovaj proces nije neutralna administrativna procedura, već je mehanizam standardizacije i regulisanja kulturnih praksi, gde se žive i promenljive tradicije prevode u administrativno proverljive kategorije, te istovremeno selektuju, vrednuju i oblikuju tako da postanu podobne, korisne i održive unutar određenog institucionalnog diskursa (Ćuković 2019).⁴

Važno je naglasiti da Uneskov koncept NKN ne podrazumeva očuvanje „autentičnih“ ili „nepromenljivih“ oblika kulture. Naprotiv, Konvencija eksplicitno priznaje da se NKN stalno obnavlja u interakciji s istorijskim, društvenim i kulturnim kontekstom (UNESCO 2003, čl. 2). Kontinuitet se, dakle, ne meri stabilnošću forme, nego sposobnošću prakse da se održava kao društveno relevantna. U tom smislu, NKN je dinamičan i procesualan koncept, čije su promene, reinterpetacije i prilagođavanja dozvoljeni i nužni. Upravo insistiranje na „živoj“ prirodi nasleđa razlikuje savremene pristupe od ranijih konzervativnih modela zasnovanih na zamrzavanju kulturnih oblika (Smith 2006, 3).⁵ Sličnu

3 Značajno je tumačenje Jelene Ćuković, koja ističe da nerazumevanje koncepta NKN nije manifestovano na isti način među različitim akterima. Naime, dok lokalne zajednice, s jedne strane, često nisu upoznate s institucionalnim i terminološkim okvirom zaštite NKN, u stručnom i institucionalnom diskursu, s druge strane, problem se ispoljava kroz normativne i selektivne interpretacije nasleđa, odnosno „autorizovani diskurs nasleđa“ (Ćuković 2023, 23–97).

4 Ovakvo razumevanje procesa zaštite NKN kao selektivnog i normativnog okvira koji „beleži“ i aktivno oblikuje kulturne prakse ukazuje na to da elementi nasleđa kroz institucionalne procedure bivaju „prekrojeni“ na određeni način i učinjeni podobnim u okviru određenog diskursa, te je i sâm proces zaštite rezultat kontinuiranog pregovaranja (Ćuković 2019, 37).

5 Iako se Konvencija iz 2003. godine često predstavlja kao radikalna zaokret u odnosu na ranije modele zaštite, ideja o dinamičnom, promenljivom i kontekstualno uslovljenom nasleđu nije

poziciju zauzima i Barbara Kiršenblat-Gimlet, definišući nasleđe kao svojevrsnu metakulturnu produkciju – praksu koja reinterpretira i proizvodi prošlost u sadašnjosti (Kirshenblatt-Gimblett 1995, 369–370). Da je nasleđe uvek usmereno ka sadašnjosti, čak i kada se diskurzivno poziva na prošlost, pokazuju i tumačenja Miloša Milenkovića, koji nasleđe razume kao savremeni društveni resurs identitetske stabilizacije. Prema njegovom shvatanju, NKN je simbolički okvir za artikulaciju kontinuiteta u savremenosti: „Ono ne predstavlja samo okvir bogatstva kulturne raznolikosti i ljudske kreativnosti već svako pojedinačno NKN, i za svoje nosioce i za pripadnike drugih zajednica, važi kao skup objektivnih markera identiteta i njegovog kontinuiteta“ (Milenković 2016, 92). Drugim rečima, kontinuitet se ne nalazi u samoj prošlosti, već u njenoj savremenoj simboličkoj upotrebi.

Uzevši sve rečeno u obzir, NKN ovde razumem kao savremeni društveni proces u kome se određene prakse prepoznaju, artikuliraju i institucionalno potvrđuju kao nosioci identiteta i kontinuiteta određenih grupa i zajednica. Nematerijalno kulturno nasleđe (NKN) je dinamičan okvir koji istovremeno uključuje praksu, diskurs i režim zaštite – dakle, i način na koji zajednice žive i prenose određene kulturne forme, ali i način na koji ih savremeni institucionalni sistemi valorizuju i normiraju. U tom smislu, ne interesuje me pitanje starosti ili „izvornosti“ elementa – kako god definisali izvornost – već smatram važnim njegovu društvenu vitalnost, generacijsku prenosivost, funkciju u iskazivanju identiteta i sposobnost da bude živa praksa u savremenom trenutku, što ujedno čini osnovne analitičke kriterijume ovog rada.

Ples kao nematerijalno kulturno nasleđe i specifičnosti ove prakse

Ples je „paradigmatski primer nematerijalnog kulturnog nasleđa“ zbog svoje utelovljene, efemerne i relacijske prirode (Petkovski 2023, 15). U okviru Uneskove Konvencije o zaštiti NKN iz 2003. godine, ovaj fenomen je eksplicitno smešten u domen izvođačkih umetnosti, zajedno s muzikom, pevanjem i ostalim oblicima telesne ekspresije. Ples, međutim, poseduje niz specifičnosti koje ga izdvajaju u odnosu na druge elemente i čine njegovu zaštitu teorijski

u potpunosti nova. Već u klasičnim folklorističkim i etnološkim tradicijama naglašavano je da su običaji, plesovi i drugi oblici nematerijalne kulture podložni transformacijama i reinterpretacijama kroz vreme (Kuutma 2012, 52; Hafstein 2013, 42; Hameršak and Pleše 2013, 7). Stoga, savremeni diskurs NKN-a može se razumeti i kao institucionalizacija i terminološka reformulacija dugotrajnog interesovanja za „živu tradiciju“, prisutnog u folkloristici još od 19. veka (Antonijević, Rašić i Banić Grubišić 2020, 1039–1040). Drugim rečima, NKN ne uvodi ontološki novu kategoriju kulture, već, pre svega, novi administrativni i politički okvir valorizacije već postojećih praksi. U tom smislu, procesualno shvatanje nasleđa u okviru Uneskovog modela može se tumačiti kao nastavak, ali i formalizacija ranijih naučnih uvida o promenljivosti i adaptibilnosti tradicije.

i praktično složenijom. Za razliku od materijalnih oblika kulture i pojedinih nematerijalnih praksi koje se mogu stabilizovati tekstualnim ili muzičkim zapisima, ples postoji isključivo kroz izvođenje, u telima izvođača i konkretnim društvenim situacijama.⁶

Još jedna specifičnost ovog elementa leži u činjenici da se plesno znanje prenosi telom, a ređe formalizovanim zapisima. S tim u vezi, važno je istaći distinkciju između arhiva i repertoara koju pravi Dijana Tejlor (Diana Taylor). Arhiv označava trajne, materijalne oblike čuvanja znanja – dokumente, zapise, tekstove, fotografije i druge artefakte koji pretenduju na stabilnost i dugotrajnost (Taylor 2003, 19–20). Nasuprot tome, repertoar obuhvata „utelovljene prakse znanja – pokret, gest, ritam, glas, performans – koje se prenose kroz izvođenje i ponavljanje, a ne kroz materijalni zapis“ (Taylor 2003, 16, 20). Repertoar je alternativni sistem pamćenja i transmisije u odnosu na arhiv i funkcioniše – baš kao i ples – kroz telo, koje je nosilac kulturnog znanja. Pomenuta distinkcija je naročito relevantna, budući da Uneskov model institucionalno prepoznaje i štiti prakse koje pripadaju repertoaru, odnosno one koje postoje kroz izvođenje, telesno znanje i generacijski prenos, a ne samo kroz materijalni zapis.

Raspravljajući o efemernosti performansa, Tejlorova podseća da se performans smatra praksom čija je „jedina životnost u sadašnjosti“ (Taylor 2003, 142). Ona istovremeno naglašava da takvo razumevanje nije ontološka nužnost, već deo teorijske debate, budući da su performativne prakse „rezervoari pamćenja“ i omogućavaju prenos znanja kroz „strukturirane obrasce pokreta [...] koji se izvode i pamte telima“ (Taylor 2003, 5). Upravo zato, efemernost plesa je njegova konstitutivna osobina, a ne manjkavost ili nestabilnost.

Ako uzmemo sve rečeno u obzir, jasno je zbog čega upis plesnih praksi u režim NKN često dovodi do napetosti između tendencije ka „zamrzavanju“ forme i potrebe za njenim razvojem i inovacijom (Njaradi 2025, 44–45). Institucionalna

6 Premda ples pre svega postoji kao utelovljena izvođačka praksa, tokom 20. veka razvijeni su različiti sistemi njegovog zapisivanja. U evropskom kontekstu najpoznatiji su Labanova kinetografija (labanotacija), Bešenova notacija i pojedini nacionalni ili autorski sistemi koji su nastojali da prevedu pokret u grafički ili simbolički zapis. Za razliku od muzičke, međutim, plesna notacija nije razvijena u opšteprihvaćeno globalno pismo. Pre možemo govoriti o plesnim pismima u množini, koja su složena, u vidu stručnih sistema čije je čitanje ograničeno na relativno usku profesionalnu zajednicu. U Srbiji su se istorijski ustalila dva dominantna modela beleženja plesa. Prvi je deskriptivni, tekstualni sistem Ljubice i Danice Janković, razvijan u njihovoj ediciji *Narodne igre*, zasnovan na detaljnom verbalnom opisu pokreta po taktovima, s naglaskom na ritmičku strukturu, prostorne obrasce i položaj tela (v. Janković i Janković 1934; Rakočević 2013). Drugi je labanotacija, koju je u Srbiju uvela Olivera Vasić ranih 1980-ih, a intenzivnije od 1990-ih kroz nastavu na Fakultetu muzičke umetnosti u Beogradu, nakon što ju je izučila kod slovenačkog istraživača Bruna Ravnikara i prilagodila lokalnoj plesnoj tradiciji (Vasić 2004). Uvođenjem labanotacije, Vasićeva je omogućila veću metodološku preciznost beleženja plesa i međunarodnu uporedivost. U savremenom naučnom diskursu dominira unapređena i standardizovana verzija koju je dalje razvila i modernizovala Selena Rakočević. Ipak, uprkos ovim sistemima, zapis plesa ostaje posredna reprezentacija pokreta, budući da ne može u potpunosti da obuhvati kinestetički i kontekstualni aspekt izvođenja.

zaštita može podsticati statičnost (Bakka 2020, 36), ali se istovremeno od plesnih zajednica sve više očekuje da uspostave aktivne veze sa savremenim procesima valorizacije, kreativnosti i društvene relevantnosti (Njaradi 2025, 45).

Stoga, umesto težnje ka fiksiranju „autentične“ forme, zaštita plesa trebalo bi da podrazumeva obezbeđivanje uslova za kontinuitet prakse, odnosno za stalno ponovno izvođenje, reinterpretaciju i prenos znanja. Svaki pokušaj da se on „sačuva“ izvan performativnog konteksta – kroz notaciju, video-zapis ili standardizovanu verziju koreografije – nužno podrazumeva izdvajanje jedne trenutne forme i njeno normativno privilegovanje, čime se živa i promenljiva praksa prevodi u stabilizovani model, koji implicitno postaje merilo autentičnosti.⁷ Drugim rečima, dokumentacija nikada ne može biti supstitut same plesne prakse, jer svako izvođenje – čak i kada se temelji na stabilnom koreografskom obrascu – proizvodi mikropromene poput drugačijeg tempa, rasporeda energije, novih gesti ili emocionalnog intenziteta plesača. Upravo je ta varijabilnost još jedna specifičnost plesnog nasleđa.

Ipak, treba naglasiti da dokumentacija nije nužno loša stvar, bilo da je reč o notaciji, video-zapisu ili drugom obliku beleženja fenomena. Iako ona ima važnu ulogu u institucionalnim i administrativnim procedurama, treba ipak razgraničiti da tu nije reč o plesu, nego njegovom tragu. Stoga, zaštita plesa zahteva da se obezbede uslovi u kojima se praksa kontinuirano izvodi i prenosi, te i svaki pokušaj zaštite ovog elementa nužno podrazumeva rad sa živim zajednicama izvođača, pedagoga i koreografa.

Iz toga proizlazi i naredna specifičnost plesa kao NKN – duboka ukorenjenost u društvenim odnosima i procesima identifikacije. Uneskova Konvencija insistira na tome da NKN mora biti prepoznato kao takvo od strane zajednice koja ga praktikuje. U slučaju plesa, ova dimenzija dobija naročitu težinu. Naime, plesna praksa se često transformiše u simbole lokalnih, regionalnih i nacionalnih identiteta, posebno nakon upisa na Uneskove liste, kad

7 U kontekstu plesa generalno, a naročito kad na red dođu tradicionalni plesovi, pojam *autentičnosti* nije nepoznanica, nego centralna diskusija mnogih rasprava (v. Rašić 2024). Bez namere da dublje ulazim u ovo polje, navešću najrelevantniju diskusiju o autentičnosti u plesu, koju je razvio Andrij Nahačevski, pozivajući se na radove Sare Rubidž (Rubidge 1996) i razlikujući više konceptualizacija autentičnosti u izvođačkim umetnostima: od nastojanja da se fizički rekonstruiše najraniji oblik izvođenja, preko pokušaja da se ostvari „idealna zamisao“ prvobitnog kreatora, do pristupa koji autentičnost vezuje za prenošenje vrednosti, vitalnosti i kvaliteta tradicije, čak i po cenu promene forme u savremenim uslovima (Nahachewsky 2012, 29–30). Istražujući profesionalne ansamble, Entoni Šej pokazuje da ideja autentičnosti najčešće podrazumeva postojanje pojedinca poput umetničkog direktora ili koreografa, koji sebe predstavlja kao posrednika između „terena“ i scene, nudeći publici navodno najverniju sliku tradicije (Shay 2002, 15). U tom procesu koreografi preuzimaju ulogu „čuvara istine“ (Buckland 1999, 196), institucionalno utvrđujući samo jednu izabranu verziju prakse kao merodavnu. Baš zbog toga svaka fiksacija plesne forme, nevažno da li se to radi notacijom, video-zapisom ili kanonizovanom koreografijom, neizbežno učestvuje u proizvodnji autentičnosti, a ne u njenom neutralnom „očuvanju“.

postaje sredstvo artikulacije pripadnosti, kontinuiteta i kulturne posebnosti (Petkovski 2023, 198–200).⁸

U savremenim diskursima o plesu kao nasleđu brišu se, takođe, oštre granice između „tradicionalnog“, „umetničkog“ i „savremenog“, pri čemu se on prepoznaje kao dinamična praksa istovremeno uključena u polja umetnosti, tradicije i kulturne politike (Njaradi 2025, 60). Naime, plesne prakse koje su istorijski klasifikovane kao tradicionalne danas se izvode i na profesionalnim scenama, u okviru umetničkih festivala i produkcionih modela karakterističnih za savremeni ples. Obrnuto, savremeni koreografi posežu za tradicionalnim plesnim vokabularom, ritmovima i telesnim tehnikama, reinterpetirajući ih u novim dramaturškim i estetskim kontekstima. Takvi hibridni primeri potvrđuju tezu da granice između „folklor“ i „umetnosti“ više nisu ontološke, nego institucionalne i diskurzivne. Drugim rečima, ples je u savremenom kontekstu višestruko pozicionirana praksa – s jedne strane kao umetnički proizvod, a s druge kao sredstvo identifikacije i predmet kulturne politike.

Još jedan od značajnih izazova u razmatranju ovog fenomena kao NKN odnosi se na njegovo pozicioniranje između društvene prakse i koreografisane forme. U etnokoreološkoj tradiciji,⁹ ples je kolektivna, participativna praksa, dok je koreografija scenska i umetnička produkcija. Ovu razliku preciznije artikuliraju Andrij Nahačevski (Andriy Nahachewsky) i Entoni Šej (Anthony Shay), uvodeći distinkciju između participatornih i prezentacionih oblika tradicije. Naime, Nahačevski predlaže kategorije participativni i prezentacioni radi uspostavljanja razlike između plesa koji je namenjen zajedničkom učestvovanju u društvenim kontekstima, odnosno oblikovanog za scenu. Ipak, upozorava da te

8 Primer toga može biti upis makedonskog tradicionalnog plesa *kopačka* 2014. godine, nakon čega predstavnici Ministarstva kulture u Severnoj Makedoniji javno ističu da se tim činom „legitimira vlastita kultura, tradicija i identitet u globalnom svijetu“, te da se „upisujući kopačku u UNESCO upisujemo i obilježavamo i naše postojanje kao države“ (Petkovski 2023, 178–179). Slično se dešavalo i sa upisom *vrličkog kola* iz Hrvatske, ili *kola u tri* iz Srbije na Uneskovu listu, kada su ovi plesovi izgubili samo lokalni ili regionalni karakter i postali simbol nacionalne legitimnosti u međunarodnom prostoru.

9 U etnokoreološkoj tradiciji, kao interdisciplinarnoj oblasti proučavanja plesa u njegovom kulturnom, društvenom i istorijskom kontekstu, ples se ne analizira isključivo kao estetska forma, već kao društvena praksa i sistem značenja. Etnokoreologija kao disciplina razvijala se na razmeđu etnologije/antropologije, muzikologije i studija performansa, s posebnim fokusom na terensko istraživanje, analizu strukture pokreta i kontekstualno tumačenje plesnih događaja. U Srbiji se tokom 20. veka formirala specifična verzija srpske etnokoreološke škole, utemeljena u radu sestara Ljubice i Danice Janković, koje su uspostavile metodološki model zasnovan na terenskom prikupljanju građe, deskriptivnom beleženju plesne strukture i naglašenom interesovanju za „izvorne“ forme – šta god one označavale iz današnje perspektive. Kasniji razvoj ove škole, naročito kroz rad Olivera Vasić i Selene Rakočević, doveo je do metodološkog proširenja – uključujući sistematičnu primenu labanotacije i savremene teorijske okvire, ali je zadržao snažan fokus na analizi strukture pokreta i odnosu između terenske prakse i scenske obrade. Upravo unutar ove tradicije oblikovana je specifična distinkcija između participativne plesne prakse i koreografisane scenske forme, koja je ključna za razumevanje odnosa između plesa i koreografije u kontekstu nematerijalnog kulturnog nasleđa.

kategorije nisu dihotomija, već idealni tipovi na kontinuumu – ne odvojeni svetovi, nego međusobno povezani polovi iste prakse (Nahachewsky 2012, 168). Šej ide korak dalje i uvodi koncept *paralelne tradicije*, tvrdeći da ples u društvenoj praksi i scenska koreografija funkcionišu paralelno, te su međusobno povezani žanrovi. Između njih postoji dinamična cirkulacija elemenata: koreografi preuzimaju materijal iz terenske prakse, dok lokalne zajednice usvajaju scenske modele prezentacije – dakle, iako zasebni, ovi režimi su komplementarni.¹⁰

Na kraju, ples kao NKN suštinski odgovara konceptu živućeg nasleđa (engl. *living heritage*). Njegova vitalnost zavisi od stalne prakse, od uključivanja novih generacija i sposobnosti prilagođavanja promenljivim društvenim okolnostima. U tom smislu, ples kao NKN nije zatvoren ili završen sistem. Njegova vrednost leži u procesualnosti, promenljivosti i sposobnosti da proizvodi nova značenja, što ga čini relevantnim za savremene politike kulture, ali i teorijska promišljanja odnosa između tradicije, umetnosti i identiteta. Ipak, pomenuta vrednost ne iscrpljuje se u samoj procesualnosti, nego zavisi i od statusa plesa u zajednici, odnosno od toga u kojoj meri i na koji način ga različiti akteri prepoznaju kao relevantnu, legitimnu i „svoju“ praksu.

Zaštita žanra kao elementa nematerijalnog kulturnog nasleđa: primer savremenog (modernog) plesa u Nemačkoj

Praksa modernog plesa u Nemačkoj definisana je u Uneskovom registru na sledeći način:

Moderni ples je oblik telesnog izražavanja koji se razlikuje od klasičnog baleta. Umesto reprodukovanja unapred zadatih plesnih pozicija, plesači teže autentičnom, životnom izrazu koji odražava emocije i lična iskustva. Fokus je kako na solo formama, tako i na zajedničkom stvaranju u manjim grupama, pri čemu uzrast, društveni status, poreklo, fizičko stanje i rod ne igraju nikakvu ulogu. Moderni ples u Nemačkoj praktikuju i podučavaju plesači, koreografi i plesni pedagozi različitih generacija i stilskih opredeljenja. On obuhvata elementarno ritimičko-obrazovno kretanje, kao i plesne projekte za decu i mlade u javnim školama i ustanovama za slobodno vreme. Plesne zajednice

10 Primer ovakve cirkulacije elemenata navodi Dženet Reinek (Janet Reineck) u svojim istraživanjima tradicionalnih plesova Albanaca u regionu Opolje u blizini Prizrena, fokusirajući se na ples *šota*. Ovaj ples je, prema njenim nalazima, prvobitno popularizovan kroz amaterske folklorne ansamble u periodu Jugoslavije, da bi potom bio usvojen u seoskim sredinama i uključen u svadbene rituale, gde se izvodi u trenutku dolaska mlade u mladoženjin dom. Iako je u tradicionalnom kontekstu ples bio rodno segregisan, *šota* se u scenskoj verziji od 1950-ih oblikuje kao koketni duet mladića i devojke, sa stilizovanim gestovima i razmenom maramice, da bi upravo takva, koreografisana forma postala deo lokalnog seoskog repertoara tokom svadbe (Reineck 1992, 132). Ovo je samo jedan od postojećih primera koji ukazuje na to da odnos između scenske i društvene prakse nije jednosmeran i da je podložan stalnim povratnim uticajima.

takođe organizuju kurseve i radionice u plesnim školama, kulturnim institucijama, centrima za obrazovanje odraslih i u okviru studijskih programa. Kao višeslojna praksa kulturne aktivnosti i samoosnaživanja, moderni ples stvara osećaj zajedništva, jača međuljudske veze i ima snažno lokalno uporište. Iz društvene perspektive, posmatra se kao izvor socijalne kohezije, koji podstiče integraciju i inkluziju, naročito marginalizovanih grupa, poput osoba sa invaliditetom i starijih ljudi. Istovremeno, doprinosi unapređenju zdravlja kroz razvijanje svesti o telesnom i emocionalnom izražavanju.¹¹

Moderna plesna praksa se u svom istorijskom i estetskom samorazumevanju formirala u opoziciji prema „tradicionalnim“ oblicima, ali je, uprkos tome, prepoznata kao vredna zaštite u Uneskovom sistemu. Njen upis na Reprezentativnu listu NKN čovečanstva 2022. godine predstavlja najznačajniji presedan u savremenim politikama Uneska, jer se većina plesova s Reprezentativne liste odnosi na zajednice koje žive izvan velikih urbanih centara, nema poznate autore, poseduje dugu istoriju prenošenja putem participativne imerzije i definisana je kao „tradicionalna“ (Petkovski 2023b, 2). Baš zato se nemački moderni ples u ovom kontekstu pojavljuje kao svojevrsni „uljez među tradicionalnim plesnim formama“, osporavajući ukorenjene podele između umetničkog i tradicionalnog, prezentacionog i participativnog, modernog i nasleđenog (Njaradi 2025, 43). Ta pozicija „uljeza“ čini ovaj slučaj analitički dragocnim za razumevanje zaštite plesnih žanrova kao elemenata NKN, i to ne zato što moderni ples pretenduje da bude tradicionalna praksa, nego zbog toga što dovodi u pitanje same kriterijume na osnovu kojih se nešto prepoznaje kao nasleđe. Naime, njegovo uključivanje na Uneskovu listu razotkriva diskurzivnu i institucionalnu prirodu samih granica između „tradicionalnog“, „umetničkog“ i „nasleđa“.

Moderni ples kao žanr: istorijat i unutrašnja logika

U procesu nominacije i praćenju literaturi, moderni ples u Nemačkoj ne definiše se kao sistem individualnih koreografskih opusa, već kao žanr, odnosno skup „stilova i načina prenošenja ritma i slobodnog plesnog pokreta“ koji su se formirali početkom 20. veka u zemljama nemačkog govornog područja (Kampfe 2025, 417). Ovi plesni oblici razvijali su se u kontekstu reformskih pedagoških pokreta, ekspresionizma i kritičkih ideja o civilizaciji u periodu Vajmarske republike, s jasnom težnjom ka oslobađanju tela od rigidnih normi klasičnog scenskog plesa, pre svega baleta.¹²

11 Preuzeto sa: <https://ich.unesco.org/en/RL/the-practice-of-modern-dance-in-germany-01858> (poslednji put pristupljeno 19. 2. 2026. godine).

12 Upravo je u trenutku nastanka modernog plesa početkom 20. veka opozicija između „rigidnog“ baleta i „slobodnog“ modernog plesa bila jedan od ključnih oslonaca reformskih umetničkih pokreta. Drugim rečima, balet se doživljavao kao visokokodifikovan sistem, koji ima strogo propisane tehnike, vertikalnu telesnu orijentaciju, idealizovanu estetiku i hijerarhijsku organizaciju ansambla. Nasuprot tome, pioniri modernog plesa, poput Isidore Dankan (Isadora Duncan), Rudolfa Labana (Rudolf Laban) i Mari Vigman (Mary

Njaradijeva ističe da je moderni ples od samih početaka bio shvaćen kao revolucionarna praksa, usmerena na odbacivanje klasičnog baleta i dublje preispitivanje odnosa tela, društva i izraza. Ovaj žanr je nastao iz potrebe da se ples „vrati čoveku“, da izrazi duh vremena, emocije i društvene tenzije moderniteta, pri čemu je naglasak stavljen na individualni izraz, improvizaciju i telesnu autentičnost (Njaradi 2025, 44). Upravo u toj tački nastaje ključni paradoks: iako je moderni ples diskurzivno definisan kroz odbacivanje tradicije, on tokom vremena sâm proizvodi sopstvenu tradiciju, pedagoške linije, estetske norme i kanone. Premda avangardni diskursi često insistiraju na radikalnom prekidu s prošlošću, oni u praksi neminovno stvaraju „sopstvenu tradiciju koja nikada nije u potpunosti odsečena od društvenih i kulturnih tradicija“ (Pavis 2021, 338).

Prakse modernog plesa su tokom vremena razvijane u različitim pravcima, naročito usled emigracije u nacističkom periodu, ali su ipak zadržale prepoznatljive zajedničke principe, uključujući specifično razumevanje tela, pokreta i odnosa između tehnike i izraza.¹³ Baš ove zajedničke karakteristike, kako se navodi u procesu nominacije, omogućile su modernom plesu da bude sagledan kao koherentna plesna praksa uprkos njegovoj otvorenosti, promenljivosti i unutrašnjoj raznolikosti (Kampfe 2025, 421). Tome je svakako doprinela činjenica da se upisom na Uneskovu listu ne štiti konkretan stil, pojedinačna koreografija ili estetski kanon, već žanr kao sistem prakse, odnosno skup znanja, pedagoških metoda i telesnih tehnika obuhvaćenih terminom moderni ples.

Žanr kao zajednica prakse i sistem prenosa znanja

Prenos i funkcionisanje modernog plesa u okviru stabilne zajednice bio je jedan od ključnih argumenata koji je doprineo njegovom upisu na pomenutu listu. U Nemačkoj ovaj element obuhvata plesače, koreografe i pedagoge različitih generacija i stilova, a prenosi se kroz razvijen sistem formalnog i neformalnog obrazovanja poput plesnih školi, univerzitetskih programa, radionica i drugih projekata u različitim zajednicama (Njaradi 2025, 50–51). Naime, za razliku od mnogih plesova s Uneskove liste koji se uče kroz participativno učenje u svakodnevicu ili ritualni kontekst, moderni ples se usvaja u studijskim uslovima, kroz rad s iskusnim pedagogima. To je i ilustrovano u dosijeu, koji ističe da ovaj ples podučavaju: „[...] plesači, koreografi i plesni edukatori različitih uzrasta i

Wigman), zagovarali su oslobađanje tela, rad s težinom, dahom i gravitacijom i, možda najradikalnije u odnosu na balet, individualni izraz izvođača. Dakle, moderni ples je nastao i kao svojevrsna kritika baletske normativnosti, kao pokušaj da se prirodnost, ekspresivnost i iskustvo vrate telu.

13 Kad govorim o tehnici modernog plesa, ne mislim na jedinstveni i kodifikovani sistem poput onog u baletu. Umesto toga, reč je o skupu različitih pedagoških i estetskih pristupa razvijanih od nastanka ovog žanra, čija je ključna zajednička crta upravo odbacivanje rigidne forme i insistiranje na telu kao autentičnom, savremenom izrazu.

stilova. On obuhvata osnovno ritmičko pokretno obrazovanje, kao i plesne projekte za decu i mlade [...]“.¹⁴

Ovakav način prenosa znanja bi se u klasičnim etnokoreološkim podelama označio umetničkim ili prezentacionim, ali se tu ogleda specifičnost Uneskoveg režima zaštite NKN, budući da ovde oštra podela na participatorne i scenske oblike gubi svoju relevantnost. Da podsetim, klasična podela polazila je od pretpostavke da je scenska forma sekundarna, stilizovana ili estetski transformisana verzija vernakularne prakse. Uneskov okvir pomera, međutim, fokus s porekla ili konteksta izvođenja na pitanje prenosa znanja i kontinuiteta prakse. U tom smislu su i scenski oblici plesa legitimni režimi transmisije nasleđa, naročito ako podrazumevaju generacijski prenos tehnika, stilova i znanja, a to je sve ono što moderni ples poseduje kao praksa koja se prenosi „putem lične komunikacije i praktičnog rada“ (Kampfe 2025, 422).

Njaradijeva ovde dodatno produbljuje argument uvodeći pojam bremena nasleđa, te pokazujući da moderni ples u Nemačkoj nosi slojevitu i često problematičnu istoriju – od avangardnih reformi, preko kompromitacija u periodu nacizma, do posleratnih procesa rehabilitacije i „kolektivnog zaborava“ (Njaradi 2025, 48–50). To znači da savremeni ples nije samo estetska praksa, već i istorijski opterećeno polje, u kojem se „tradicija“ ne prikazuje bez kritike i suočavanja s njenim političkim i ideološkim slojevima. Upravo to istorijsko opterećenje proizvodi potrebu za refleksivnošću. Drugim rečima, savremeni akteri modernog plesa u Nemačkoj, suočeni s ambivalentnim nasleđem, razvijaju kritički odnos prema sopstvenoj tradiciji, debatujući o institucionalnim kontinuitetima, revalorizujući zapostavljene autore i reinterpretirajući istorijske koreografske tehnike u savremenom umetničkom jeziku. Zbog toga smatram da „breme nasleđa“ nije puka težina prošlosti, ono je i odgovornost prema njoj, a baštinizacija modernog plesa ujedno znači i institucionalizaciju jednog refleksivnog odnosa ka tradiciji.

Petkovski, s druge strane, upozorava da ovaj proces proizvodi i nove napetosti: individualni izraz, improvizacija i estetska kompleksnost mogu otežati percepciju modernog plesa kao „zajedničkog“ nasleđa, posebno u poređenju s plesovima koji imaju jednostavne i široko dostupne koreografske strukture (Petkovski 2023b, 10). Razlog tome leži u samoj logici Uneskoveg režima, koji počiva na ideji zajednice nosilaca i generacijskog prenosa relativno prepoznatljivih praksi. Kod mnogih tradicionalnih plesova zajednica se lakše identifikuje, bilo da je reč o lokalnoj, regionalnoj, etničkoj ili bilo kojoj drugoj grupi, a plesni obrazac je dovoljno stabilan i široko rasprostranjen da funkcioniše kao kolektivni marker identiteta. Moderni ples, suprotno tome, počiva na autorskim poetikama, individualnim stilovima i visokoprofesionalizovanoj tehnici, gde su improvizacija, eksperiment i estetska inovacija njegovi konstitutivni elementi, što

14 Preuzeto iz nominacijskog dosijea, dostupnog na: <https://ich.unesco.org/en/RL/the-practice-of-modern-dance-in-germany-01858> (poslednji put posećeno 25. 2. 2026. godine).

otežava predstavljanje ovog plesa kao jedinstvene tradicije s homogenom zajednicom nosilaca. Petkovski nam pokazuje da je odgovor na ovu dilemu pronađen u redefinisajuju pojma zajednice – ona nije nužno etnička ili lokalna grupa, nego i profesionalna zajednica plesača, pedagoga i koreografa koji dele određene tehnike, metode rada i istorijsko pamćenje žanra (Petkovski 2023b, 12).

U svemu ovome leži dragocenost ove studije slučaja, jer moderni ples potvrđuje mogućnost zaštite žanra kao dugotrajno stabilizovanog režima prakse, a ne samo fiksne plesne forme ili autentičnog koreografskog obrasca. Uprkos svom modernističkom poreklu i diskurzivnom otklonu od tradicije, moderni ples je *de facto* nematerijalno kulturno nasleđe, koje poseduje dugu tradiciju prenosa znanja, artikulisanu zajednicu praktičara, razvijene pedagoške i institucionalne okvire i reflektivno samorazumevanje sopstvene istorije i uloge u društvu. Ovaj upis nam ujedno otvara prostor za preispitivanje drugih sličnih žanrova, poput KTP, nastalih u modernom dobu, u kontekstu Uneskovog koncepta NKN-a.

Važno je takođe dodatno osvetliti društvenu poziciju KTP u savremenom kontekstu. Iako se u stručnim i teorijskim diskursima ovaj žanr često posmatra kao sekundarna, stilizovana ili scenska forma u odnosu na „izvornu“ plesnu praksu, u širem društvenom i kontekstu praktičara situacija je bitno drugačija. Kulturno-umetnička društva, profesionalni ansambli i njihovi akteri percipirani su kao autoriteti u očuvanju i predstavljanju tradicije širom zemlje i sveta. U tom smislu, koreografija tradicionalnog plesa je i jedan od glavnih društveno prepoznatih i legitimnih oblika tradicije. Ova diskrepancija između teorijskog i vernakularnog razumevanja dodatno potvrđuje da status NKN ne proizlazi samo iz formalnih kriterijuma, nego i iz načina na koji određene prakse bivaju prepoznate, vrednovane i legitimisane u zajednici. Zbog svega rečenog, u narednom poglavlju detaljnije razmatram ovaj fenomen kao specifičan žanr i društvenu praksu.

O žanru *koreografije tradicionalnog plesa*

Koreografija tradicionalnog plesa na prostoru bivše Jugoslavije nastaje kao institucionalno i ideološki uokviren umetnički žanr, konstituisan nakon Drugog svetskog rata. Tu, dakle, nije reč o spontanoj umetničkoj praksi ili neposrednoj transformaciji društvenog plesnog repertoara. Razvoj ovog žanra neraskidivo je povezan s kulturnim politikama socijalističke Jugoslavije,¹⁵

15 Nakon Drugog svetskog rata, kulturne politike socijalističke Jugoslavije usmeravane su ka izgradnji novog društva kroz demokratizaciju kulture i masovno uključivanje stanovništva u kulturno-prosvetni rad, naročito u manje razvijenim i seoskim sredinama (Dimić 1988; Doknić 2021). U ranoj fazi kulturno polje bilo je snažno partijski nadzirano, a folklor je tretiran kao pogodan resurs za artikulaciju „socijalističke kulture“ – masovne, ideološki poželjne i nacionalno reprezentativne (Dimić 1988, 56). Od sredine 1950-ih kulturni sistem se

razvojem kulturno-umetničkih društava širom zemlje, kao i osnivanjem prvih profesionalnih ansambala narodnih igara i pesama, pre svega Ansambla „Kolo“ 1948. godine u Beogradu, s jasno definisanom državnom funkcijom kulturne reprezentacije (Hofman 2021; Rašić 2024).¹⁶

Premda se različiti oblici scenskog prikazivanja tradicionalnih plesova na prostoru Jugoslavije mogu pratiti još tokom 1930-ih godina, naročito kroz festivalske nastupe lokalnih grupa, ove prakse nisu koreografije tradicionalnog plesa u današnjem smislu.¹⁷ Tek posleratnom institucionalizacijom kulturno-umetničkog amaterizma i osnivanjem profesionalnih ansambala dolazi do formiranja specifičnog umetničkog jezika, u kojem se tradicionalni plesni materijal sistematski selektuje, obrađuje i koreografiše za scenu (Njaradi 2018; Bajić Stojiljković 2019; Rašić 2024b).

Ključnu ulogu u ovom procesu u Srbiji – mada i šire, na prostoru bivše Jugoslavije – imala je Olga Skovran, prva direktorka i koreografkinja Ansambala „Kolo“.¹⁸ Njen koreografski pristup bio je oblikovan ukrštanjem dve snažne tradicije: s jedne strane, sokolskog sistema telesne kulture, koji je naglašavao disciplinu, simetriju, jasnoću formacija i estetsku uređenost pokreta, a, s druge, srpske etnokoreološke škole, utemeljene u radovima Ljubice i Danice Janković, romantičarski obojenog pristupa, s nastojanjem da očuva ples u izvornim

postepeno decentralizuje i birokratizuje (Hofman 2012), dok kulturno-umetnički amaterizam postaje jedan od ključnih mehanizama kulturne politike i uključivanja „radnog naroda“ u produkciju kulture (Supek 1974). Upravo u tom institucionalnom i ideološkom okviru možemo razumeti osnovne uslove nastanka i rane stabilizacije koreografije tradicionalnog plesa kao žanra. Ipak, za širu diskusiju o razvoju i drugim specifičnostima žanra KTP videti: Rašić 2024a; Rašić 2024b.

- 16 Ansambal narodnih igara i pesama Srbije „Kolo“ osnovan je 15. maja 1948. godine u Beogradu kao prva profesionalna institucija tog tipa u tadašnjoj Jugoslaviji. Od samog osnivanja imao je jasnu državnu funkciju: reprezentaciju kulturne raznolikosti nove socijalističke države u zemlji i inostranstvu. Njegova delatnost podrazumevala je sistematsko prikupljanje terenskog materijala, njegovu umetničku obradu i scensku prezentaciju u formi reprezentativnih koreografija. Na taj način, „Kolo“ je postalo model za formiranje drugih profesionalnih i amaterskih ansambala, ali i ključna institucija u procesu standardizacije koreografskih postupaka, estetskih normi i pedagoških principa koji su obeležili razvoj koreografije tradicionalnog plesa u drugoj polovini 20. veka (v. Rašić 2024a).
- 17 O ovim ranim oblicima scenskog prikazivanja tradicionalnih plesova pre bi se moglo govoriti kao o svojevrsnoj protokoreografiji, nastaloj u drugačijem društvenom i kulturnom kontekstu, prvenstveno u okviru sokolskih priredbi, nacionalnih manifestacija i građanskih festivala, gde je cilj bila reprezentacija „narodnog duha“ i kulturnog jedinstva, a ne razvijanje autonomnog umetničkog žanra sa stabilizovanim koreografskim postupcima.
- 18 Olga Skovran (1905–1997) bila je prva umetnička direktorka i jedna od ključnih koreografkinja Ansambala „Kolo“, koja je imala presudnu ulogu u formiranju estetskih i metodoloških osnova koreografije tradicionalnog plesa u Srbiji. Obrazovana u kontekstu sokolskog sistema telesne kulture, Skovranova je insistirala na disciplini, jasnoj formaciji i scenskoj preglednosti, ali je istovremeno saradivala s etnokoreolozima i oslanjala se na terenski zabeležen plesni materijal. Njena praksa uspostavila je model „umetničke interpretacije“ folklora, u kojem se tradicionalni plesni sadržaji selektuju, stilizuju i dramaturški oblikuju za scenu, čime je postavila temelje razvoju žanra koreografije tradicionalnog plesa (v. Đurić 2023; Rašić 2024a).

formama (Rašić 2024a, 490–493). Upravo ovo dvostruko utemeljenje omogućilo je da se tradicionalni ples istovremeno prezentuje kao „izvorni“ i kao umetnički oblik pogodan za scensku reprezentaciju.¹⁹

U tom smislu, KTP od samog početka nije bila shvaćena kao puko prenošenje terenski zabeleženih plesova, već kao „znalačka i umetnička interpretacija“ narodnog stvaralaštva, kako je to eksplicitno formulisano u elaboratu o osnivanju Ansambla „Kolo“. Elaborat nadalje eksplicitno potcrtava da bi „narodno blago“, pod kojim su podrazumevali elemente folkloru koji se koriste pri koreografisanju, trebalo predstaviti „[...] u savremenoj, znalačkoj i umetničkoj interpretaciji, proučavano i oživljeno, u vezi sa svim običajima koji ga prate, pomoću talentovanih i uvežbanih izvođača, kroz delo umetnika-koreografa.“²⁰ Ova formulacija jasno ukazuje na to da se već u trenutku konstituisanja žanra uspostavlja distinkcija između društvene plesne prakse i koreografije kao umetničkog postupka.

Dalji razvoj KTP odvijao se unutar jasno definisanog institucionalnog okvira, u kojem su profesionalni i amaterski ansambli, festivali, smotre i pedagoški sistemi igrali presudnu ulogu u stabilizaciji žanra. Tokom decenija formiran je održiv sistem znanja, metodoloških postupaka i estetskih kriterijuma, prenošenih generacijski i reprodukovanih unutar polja. Kako pokazuje Bajić Stojiljković, upravo u tom periodu dolazi do formiranja prepoznatljivih koreografskih postupaka – adaptacije, kombinacije, stilizacije i dramaturgije, koji postaju osnovni alati koreografa tradicionalnog plesa (Bajić Stojiljković 2006; 2019).²¹ Ovi postupci ne predstavljaju izolovane autorske eksperimente pojedinih koreografa, već je reč o standardizovanim modelima rada koji se prenose kroz stručne seminare, pedagošku praksu, festivalsku selekciju i međusobno profesionalno učenje svih aktera u sistemu. Sama činjenica da se koreografski

19 U koreografiji tradicionalnog plesa u Srbiji do danas je prisutna napetost između tzv. izvornog i stilizovanog pristupa, koja se često artikuliše kao rasprava o stepenu intervencije koreografa i odnosa prema materijalu prikupljenom tokom terenskih istraživanja. Ipak, oba pristupa funkcionišu unutar istog žanrovskog okvira KTP. Dok se „izvorni“ model poziva na minimalnu obradu i veću vernost zabeleženom materijalu, „stilizovani“ podrazumeva izraženiju umetničku obradu i dramaturšku kompoziciju, ali oba dele zajednički institucionalni kontekst, scenski format i sistem vrednovanja koji ih čini delom istog profesionalnog polja (Rašić 2024a).

20 Elaborat o osnivanju Ansambla za narodnu pesmu i igru, upućen Komitetu za kulturu i umetnost pri vladi FNRJ, arhivska građa Etnografskog instituta SANU.

21 Pod ovim potkategorijama podrazumevaju se različiti nivoi intervencije u materijalu zabeleženom tokom terenskog istraživanja – od minimalne scenske prilagodbe, preko povezivanja više plesnih motiva u novu celinu, do izraženije estetske obrade i uvođenja dramaturške naracije ili scenskog zapleta (v. Bajić-Stojiljković 2019). Ova tipologija, naime, uspostavlja svojevrsno stepenovanje zamišljene autentičnosti unutar žanra, pri čemu se različiti postupci vrednuju u odnosu na to koliko se percipira da odstupaju od „izvornog“ materijala. Istovremeno, ona u ovom, ili nešto svedenijem obliku, funkcioniše kao diskurzivni jezik koreografa, to je simboličko i profesionalno znanje koje se usvaja kroz praksu, seminare i mentorski rad, omogućavajući akterima da artikulišu, legitimišu i vrednuju sopstvene autorske odluke unutar prepoznatog sistema normi KTP.

postupci mogu imenovati, klasifikovati i vrednovati ukazuje na stabilizaciju žanra kao koherentnog sistema prakse.

Istovremeno, unutar žanra konstituiše se ključna estetska opozicija između „originalnog“ (izvornog, autentičnog) i „stilizovanog“ pristupa koreografisanju. Ta opozicija je strukturni princip žanra, oko kojeg se artikulišu diskurzivne borbe o legitimnosti, estetskoj vrednosti i odnosu prema tradiciji (Rašić 2024a, 493). Iako naizgled različiti, oba pristupa funkcionišu unutar istog žanra KTP-a i mogu se razumeti kao dva estetska pola iste strukturne ose.

Normativnost žanra posebno se vidi u načinima na koje se razlikuju „uspele“ i „neuspele“ koreografije. Njihova evaluacija podrazumeva tehničku preciznost izvođenja, koja ima istaknuto mesto u proceni, ali i čitav niz drugih kriterijuma: odnos prema „izvornom“ materijalu, način njegove scenske obrade, estetska koherentnost i usklađenost s očekivanjima publike i stručne zajednice.²² Ovakvi procesi vrednovanja konstruišu tradicionalno kroz savremeni diskurs autentičnosti (Shay 2002, 15–30). Plesna praksa kao žanr opstaje stoga kako kroz postojanje formalnih pravila tako i kroz zajedničko razumevanje onoga šta se u datom polju smatra legitimnim, verodostojnim i „prikladnim“ za tradiciju (Nahachewsky 1992; 2012).

Postojanje stabilnih mehanizama prenosa dodatno potvrđuje institucionalnu i profesionalnu konsolidaciju žanra. Iako ne postoji formalno visokoškolsko obrazovanje za koreografa tradicionalnog plesa, znanje se prenosi kroz seminare, radionice, pedagoški rad u KUD-ovima i neformalne mreže autoriteta u polju (Rašić 2016; 2022).²³ Ovi mehanizmi omogućavaju kontinuitet žanra i istovremeno doprinose njegovoj normativnosti i otpornosti na nagle promene.²⁴

22 Knjiga Ivana Ivanča *Folklor i scena* (1990) za mnoge je koreografe na prostoru bivše Jugoslavije funkcionisala kao svojevrsno praktično i teorijsko uputstvo pri koreografisanju. Iako je objavljena relativno kasno u odnosu na sâm nastanak i stabilizaciju žanra, predstavlja prvu publikovanu monografiju koja je sistematično imenovala i artikulisala osnovne principe scenske obrade tradicionalnog plesnog materijala. Iako se kao svojevrsni kasniji doprinos ovoj problematici može pomenuti i knjiga *Koreografija. Tradicionalni ples na sceni* (2018) amaterskog koreografa Milorada Lonića, u kojoj autor sumira sopstvena iskustva i promišljanja o scenskom postavljanju tradicionalnog plesa, ona ipak nije stekla uporediv metodološki i normativni autoritet među koreografima kakav je imala Ivančanova monografija.

23 Treba naglasiti da u Srbiji, kao i njenoj dijaspori, postoje brojne smotre folklorne koje funkcionišu kao mehanizmi evaluacije koreografskog rada, s unapred definisanim kriterijumima ocenjivanja, poput odnosa prema materijalu, scenske obrade, kvaliteta izvedbe, dramaturške koherentnosti i tome slično, čime se dodatno učvršćuje strukturiran i normativno uređen sistem vrednovanja unutar žanra (v. Rašić 2016).

24 O tome svedoče i brojni pokušaji „reformne“ žanra, koji su gotovo od samog njegovog konstituisanja praćeni diskursom o „krizi“ folklorne i potrebi za njegovom modernizacijom (v. Njaradi 2018). Periodično su se pojavljivale inicijative da se KTP osveži savremenijim estetikama, uključujući i projekte profesionalnog ansambla „Kolo“ (primer tome je manifestacija *TradicijaNova* održavana 2016–2023. godine), koji su nastojali da otvore prostor za eksperiment i drugačiji odnos prema tradiciji. Ipak, pokazuje se da je žanr izrazito otporan na radikalne promene, jer se inovacije najčešće zadržavaju na mikronivou, u nijansama

Sve navedeno ukazuje na to da KTP nije sporadična umetnička praksa, nego rezultat dugotrajnog procesa institucionalizacije, normiranja i profesionalizacije. Tokom više decenija uspostavljen je stabilan sistem znanja, metodoloških postupaka i estetskih kriterijuma koji se prenose generacijski i reprodukuju unutar prepoznatog profesionalnog polja. Tu nije reč samo o konkretnim koreografijama, već i o načinu njihovog oblikovanja, vrednovanja i interpretacije. Dakle, istorijski kontinuitet KTP ogleda se podjednako u trajanju koreografskih dela i opstajanju žanrovskih principa koji strukturiraju praksu. S druge strane, unutrašnja koherentnost polja manifestuje se kroz prepoznatljive norme – šta se smatra stilizacijom, šta dramaturzijom, kako se vrednuje „autentičan“ materijal, koliko je dopušteno da koreograf interveniše – kao i kroz stabilne institucionalne mehanizme prenosa.

Da li je moguće zaštititi koreografiju tradicionalnog plesa?

Kratki istorijat žanra KTP omogućava nam da sa sigurnošću procenimo mogućnosti njegove potencijalne zaštite kao elementa nematerijalnog kulturnog nasleđa, prvenstveno Srbije, a potom i da u razmatranje uzmemo širi kontekst – region i dijasporu. S tim u vezi, krenuo bih još jednom od člana 2 Konvencije o zaštiti NKN, budući da on predstavlja ključni okvir u savremenim politikama zaštite nematerijalnog kulturnog nasleđa. Konvencija navodi sledeće:

‘Nematerijalno kulturno nasleđe’ označava prakse, prikaze, izraze, znanja, veštine, kao i instrumente, predmete, artefakte i kulturne prostore koji su s njima povezani – koje zajednice, grupe i, u pojedinim slučajevima, pojedinci, prepoznaju kao deo svog kulturnog nasleđa. Ovakvo nematerijalno kulturno nasleđe, koje se prenosi s generacije na generaciju, zajednice i grupe iznova stvaraju, u zavisnosti od njihovog okruženja, njihove interakcije sa prirodom i njihove istorije, pružajući im osećaj identiteta i kontinuiteta, i na taj način promovišući poštovanje prema kulturnoj raznolikosti i ljudskoj kreativnosti. (Konvencija 2010, član 2)

Polazeći od ove definicije, analizu koreografije tradicionalnog plesa razlažem na četiri operativna aspekta koji proizlaze iz samog teksta Konvencije. Ovakvim pristupom ne polazim od pretpostavke da je KTP „tradicija“ u normativnom smislu, već ispitujem da li i na koji način ova praksa ispunjava kriterijume definisane u međunarodnom pravnom okviru.

Prvenstveno, Konvencija naglašava da je za element važno da ga *zajednice, grupe ili pojedinci prepoznaju kao deo svog kulturnog nasleđa*. Ipak, treba odmah

scenske dinamike, muzičkoj obradi ili dramaturškom okviru, dok osnovni normativni i estetski principi ostaju stabilni, potvrđujući njegovu unutrašnju koherentnost i „tvrdochor-
nu“ institucionalnu logiku.

istaći da Konvencija ne zahteva homogenost niti jedinstvenu zajednicu, već prepoznavanje unutar bilo koje društvene grupe koja element doživljava kao sopstveno nasleđe. U analitičkom smislu, zajednicu KTP pre svega čini profesionalno-amaterska zajednica prakse – koreografi, pedagozi, profesionalni i amaterski ansambli, festivalske komisije, stručne mreže i institucionalni mehanizmi prenosa znanja. Upravo su to primarni nosioci elementa, u potpunoj analogiji s profesionalnom zajednicom modernog plesa u predstavljenom nemačkom primeru. Kulturno-umetnička društva i profesionalni ansambli ključni su akteri ovog polja – prostor gde se on razvio, standardizovao i reprodukovao – te se mogu razumeti kao *mala grupa* u smislu Haringtonove i Fajna, koja funkcioniše kroz neposrednu interakciju i zajednički sistem značenja (Fine and Harrington 2004, 343). U tom kontekstu, KTP proizvodi idiokulturne obrasce – specifične interne norme, stilove i narative – koji strukturiraju identitet i kontinuitet samog žanra i pojedinačnih ansambala (Fine 1979, 734). Šira javnost, publika i dijaspora funkcionišu kao sekundarni sloj simboličke legitimacije žanra, koje KTP percipiraju kao mesto „očuvanja identiteta“ i „tradicije“. Njihova uloga je pre svega u potvrđivanju društvene relevantnosti elementa, dok se njegovo operativno znanje i kriterijumi vrednovanja formiraju prvenstveno unutar zajednice prakse. Istovremeno, KTP je vitalna u zemljama bivše Jugoslavije, kao i u dijaspori, gde se razvijala u sličnom institucionalnom i estetskom okviru kao u Srbiji, i tu dobija dodatne slojeve identifikacije. Ipak, treba istaći da i u tim kontekstima njen kontinuitet zavisi od postojanja organizovanih ansambala, pedagoga i institucionalnih mreža, što dodatno potvrđuje tezu da se ovde radi o strukturiranom polju prakse, a ne o difuznoj ili sporadičnoj kulturnoj pojavi.

Sledeće što se ističe u Konvenciji jeste značaj *prenošenja s generacije na generaciju*. Od svog konstituisanja, koreografija tradicionalnog plesa funkcioniše kroz dvostruki prenos: prenos konkretnih koreografskih dela, s jedne strane, i znanja i veština koreografisanja, s druge. Repertoari profesionalnih i amaterskih ansambala svedoče o kontinuitetu izvođenja koreografija nastalih u posleratnom periodu, pri čemu se njihova osnovna struktura u velikoj meri poštuje. Istovremeno, drugi elementi, poput muzičke pratnje, kostimografskih rešenja i produkcijskih uslova, podložni su prilagođavanju savremenim okolnostima. Primera radi, ukoliko je koreografija originalno izvođena uz orkestre, danas se vrlo često izvodi uz pomoć elektronskih nosača zvuka, novi trend *oživljavanja tradicije* unutar folklornih ansambala vraća u fokus tradicionalne instrumente, pa one mogu da se izvode i na taj zvuk, kostim u kome se izvodi regularno varira i tome slično. U tome se direktno uočava kombinacija stabilnosti forme i adaptivnosti izvedbenih aspekata nasleđa, koja odgovara njegovom tumačenju kao dinamične prakse. S druge strane, znanja i veštine kreiranja koreografije prenose se generacijski kroz praksu u kulturno-umetničkim društvima, putem seminara i radionica, kao i kroz proces mentorstva.²⁵ Dostupna literatura o

25 Govoreći o prenosu znanja u okviru kulturno-umetničkih društava, koje prepoznaje kao „zajednicu prakse“, Njaradijeva definiše ovaj sistem kao oblik „šegrtovanja“ (Njaradi 2018,

koreografisanju, ukoliko govorimo o specifičnom žanru bivše Jugoslavije, gotovo da i ne postoji, izuzev jedne reference direktno posvećene tom procesu. Stoga, budući koreografi uče kroz praksu u svojim KUD-ovima, posećujući seminare posvećene rukovodiocima folklornih ansambala i, naposljetku, vežbajući s grupama koje vode. Upravo ovaj neformalni, ali kontinuirani sistem prenosa potvrđuje da se ne prenosi samo „proizvod“, već i znanje o njegovoj proizvodnji, što je u skladu s tendencijom NKN kao skupa praksi i veština, a ne samo njihovih materijalizovanih oblika.

Ovo se direktno nadovezuje na naredni aspekt Konvencije, gde se navodi da bi element trebalo uvek *iznova da se stvara, u zavisnosti od njegovog okruženja i istorije*. Istorija KTP jasno pokazuje ovu dimenziju adaptacije. Već smo u procesu prenošenja koreografije potcrtali činjenicu da se element *de facto* menja. Premda strukturalna forma, koja je suština elementa, zadržava svoje specifičnosti, ostali elementi se jasno prilagođavaju i uklapaju u novi kontekst. S druge strane, sama istorija koreografije tradicionalnog plesa kao žanra ukazuje na to da su se i druge suštinske transformacije dešavale ne bi li element preživeo i opstao. Koreografija tradicionalnog plesa je konstituisana u okviru socijalističke Jugoslavije kao deo projekta kulturne reprezentacije multietničke države, u ideološkom ključu bratstva i jedinstva. U tom periodu, žanr je bio estetski medij političkog pluralizma unutar državnog okvira. Nakon raspada Jugoslavije i promene političkog i ideološkog konteksta, KTP nastavlja da postoji, ali u novom diskurzivnom okviru, u kome nacionalne tradicije dobijaju istaknutiju ulogu. Ova transformacija pokazuje da se element ne „zamrzava“, već prilagođava promenama društvenog i ideološkog okruženja, pri čemu osnovni strukturni principi žanra ostaju relativno stabilni.

Naredni aspekt govori o tome da bi element trebalo da proizvodi *osećaj identiteta i kontinuiteta*. Koreografija tradicionalnog plesa proizvodi višeslojni osećaj identiteta i kontinuiteta. Na nivou malih grupa – KUD-ovi, profesionalni i amaterski ansambli – ona oblikuje idiokulturne obrasce u Fajnovom smislu (Fine 1979), stvarajući specifične interne norme, stilove, hijerarhije i narative o poreklu i tradiciji. Osim u dugotrajnosti postojanja ansambala, kontinuitet se ogleda i u ritualizovanom ponavljanju repertoara, ponovnom izvođenju koreografija i održavanju estetskih standarda koji se doživljavaju kao „naši“. Kontinuitet se, naime, proizvodi performativno – kroz praksu izvođenja. Na širem društvenom planu, kroz praksu izvođenja, gledanja i javnog diskursa, KTP funkcioniše kao simbolički resurs u konstrukciji kolektivnog identiteta. Ona omogućava artikulaciju pripadnosti – nacionalne, regionalne, pa i transnacionalne – ali ne kao fiksne esencije, već kao stalno obnovljivog narativa. U skladu sa savremenim teorijama nasleđa, identitet je ovde rezultat kontinuiranog društvenog angažmana s praksom, a ne puka datost (Smith 2006). Baš zbog

85–86). Kako kaže: „[...] svaki od plesača u kontekstu samog učenja plesa [...] učio je metodom *šegrtovanja*, gde se talenat učenika 'prepoznavao', a talentovani učenici bi često učili zanat i postajali rukovodioci ansambala ili koreografi“ (Njaradi 2018, 86).

naznačene kombinacije performativnog ponavljanja i diskurzivnog prepoznavanja, KTP je praksa koja reprezentuje identitet i aktivno učestvuje u njegovoj proizvodnji.²⁶

Poslednji aspekt člana 2 odnosi se na to da bi element trebalo da promoviše *poštovanje prema kulturnoj raznolikosti i ljudskoj kreativnosti*. Ovaj aspekt je, zapravo, u srži samog žanra, a ne sporedna ili naknadna funkcija. Od njenog konstituisanja u okviru socijalističke Jugoslavije, koreografija tradicionalnog plesa oblikovana je kao medij reprezentacije pluraliteta kulturnih tradicija. Repertoarska logika profesionalnih i amaterskih ansambala podrazumevala je uključivanje plesnih tradicija različitih naroda i narodnosti, čime je estetski model žanra utemeljen na ideji kulturne raznolikosti kao normativne vrednosti. U tom smislu, raznolikost nije bila spoljašnji dodatak žanru, već princip njegove unutrašnje organizacije. Važnija od istorijske ideološke matrice jeste činjenica da je žanr i nakon raspada Jugoslavije zadržao strukturalnu otvorenost prema različitim etničkim i regionalnim tradicijama. Profesionalni i amaterski ansambli i dalje grade repertoare koji uključuju plesove različitih manjinskih zajednica, čime KTP funkcioniše kao prostor simboličke koegzistencije različitih kulturnih izraza. Ovaj aspekt posebno dolazi do izražaja u činjenici da i same nacionalne manjine i etničke grupe koriste isti koreografski model kao sredstvo prezentacije sopstvenog identiteta, čime žanr postaje platforma za artikulaciju više paralelnih kulturnih narativa. Jednako važan segment odnosi se na ljudsku kreativnost. Proces koreografisanja ne podrazumeva mehaničko prenošenje terenski zabeleženog materijala, nego njegovu selekciju, transformaciju i komponovanje plesnih elemenata u skladu s estetskim, dramaturškim i produkcionim zahtevima scene. Ovaj proces uključuje kompleksnu saradnju koreografa, muzičkih aranžera, izvođača i kostimografa, pri čemu se tradicionalni materijal reinterpreтира u savremenom kontekstu. Kreativnost se, dakle, ne ispoljava kao radikalna inovacija izvan tradicije, već kao sposobnost da se unutar normiranog žanrovskog okvira proizvede nova estetska celina. Drugim rečima, KTP, slično drugim elementima NKN, nije suprotstavljena kreativnosti, već kroz kreativne procese ostaje živa i relevantna.

Gore izneta analiza pokazuje da KTP ispunjava ključne operativne kriterijume definisane članom 2 Konvencije o zaštiti nematerijalnog kulturnog nasleđa: prepoznata je od strane zajednice, prenosi se generacijski, kontinuirano se reinterpreтира u odnosu na istorijski kontekst, te proizvodi osećaj identiteta, kontinuiteta i kreativnosti. U tom smislu, pitanje njene formalne valorizacije u okviru sistema NKN nije stvar normativne želje za zaštitom, nego analitički uvid da ovaj žanr već uveliko funkcioniše kao oblik živog kulturnog nasleđa.

26 Više o načinima na koje koreografija tradicionalnog plesa konstruiše i reprezentuje identitet u različitim društvenim i istorijskim kontekstima videti u: Maners 1995; Rašić 2022; Petkovski 2024.

Zaključak

Kroz analizu istorijskog razvoja, strukture i mehanizama prenosa koreografije tradicionalnog plesa, u ovom radu sam ukazao da je tu reč o stabilizovanom i institucionalno konsolidovanom žanru, koji ima jasne unutrašnje kriterijume vrednovanja i razvijenu profesionalno-amatersku zajednicu nosilaca prakse. Premda se ovaj fenomen često kako u naučnom tako i u diskursu prakse percipira kao sekundarna, stilizovana ili scenska forma u odnosu na vernakularnu plesnu praksu, KTP nije njena suprotnost, već jedan od načina njenog savremenog postojanja i reprodukcije, koji je zapravo i čini vitalnom.

Ako uzmemo u obzir član 2 Uneskove Konvencije, koji je najrelevantniji za prepoznavanje potencijalnih elemenata, KTP pokazuje niz karakteristika koje je približavaju konceptu nematerijalnog kulturnog nasleđa. Tu pre svega mislim, a kako je i pokazano u radu, na to da se ona prenosi generacijski kroz institucionalne i neformalne pedagoške mreže, prepoznata je kao relevantna od strane zajednice prakse, neprestano se obnavlja u odnosu na društveni kontekst, te proizvodi osećaj identiteta i kontinuiteta. Drugim rečima, normativnost i institucionalnost ove prakse predstavlja njen osnovni mehanizam trajanja.

U radu sam, uzimajući nemački moderni ples kao osnovni primer i inspiraciju, pokazao da su granice između umetničkog i tradicionalnog suštinski diskurzivne i političke. Upis modernog plesa na listu pokazuje da institucionalizovana, profesionalna i estetski refleksivna praksa može biti prepoznata kao živo nasleđe ukoliko se oko nje formira zajednica prakse koja je doživljava kao deo sopstvenog identiteta i kontinuiteta. Osim toga, status nasleđa je rezultat kulturnopolitičkih odluka i institucionalnih okvira koji određuju granice legitimnosti elemenata. Iz tog razloga, moderni ples se može razumeti na istovetan način – kao oblik kroz koji se tradicija stabilizuje, reinterpretira i prenosi u savremenim institucionalnim okvirima. Stoga, pitanjem da li KTP može biti NKN ne idem ka jednostavnom administrativnom odgovoru, već otvaram širu teorijsku raspravu o tome šta uopšte podrazumevamo pod nasleđem. Ipak, u duhu zaključka, na prethodno pitanje dajem i odgovor – da, koreografija tradicionalnog plesa je refleksivna i dugotrajno konstruisana praksa koja ispunjava ključne uslove da bude razmatrana unutar savremenih politika nematerijalnog kulturnog nasleđa. Njeno razumevanje kao potencijalnog elementa NKN znači i proširivanje definisanja nasleđa, ali i njeno jasnije unutrašnje određenje, gde se perspektiva pomera s „očuvanja forme“ na očuvanje režima znanja, zajednice prakse i kontinuiranog performativnog angažmana.

Literatura:

- Antonijević, Dragana, Miloš Rašić i Ana Banić Grubišić. 2020. „Šta mladi u Srbiji i dijaspori (ne) znaju o nematerijalnom kulturnom nasleđu Srbije?“. *Etnoantropološki problemi* 15 (4): 1037–1058. <https://doi.org/10.21301/eap.v15i4.4>
- Bajić, Vesna. 2006. „Od originalnog zapisa i tradicionalne muzike i igre ka preradi, obradi i kompoziciji (muzičko i igračko nasleđe u kulturno-umetničkim društvima i obrazovnim institucijama u Srbiji)“. Diplomski rad. Fakultet muzičke umetnosti, Univerzitet umetnosti u Beogradu.
- Bajić Stojilković, Vesna. 2019. *Scenska narodna igra i muzika. Procesi (re)definisanja strukturalnih, dramaturških i estetskih aspekata u scenskom prikazivanju tradicionalne igre i muzike za igru u Srbiji*. Beograd: Muzikološki institut SANU.
- Bakka, Egil. 2020. „Multi-Track Practices and Linearisation: Safeguarding Variability or Authorized Version“. *Musikk og Tradisjon* 34 (21): 37–37. <https://doi.org/10.52145/mot.v34i.1921>
- Buckland, Theresa. 1999. „(Re)constructing Meanings: The Dance Ethnographer as Keeper of the Thruth“. In *Dance in the Field*, edited by Theresa Buckland, 196–207. New York: St. Martin's Press.
- Ćuković, Jelena. 2019. *Nematerijalno kulturno nasleđe iz antropološke perspektive: Reprezentativnost, selektivnost i instrumentalizacija*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Filozofski fakultet – Univerzitet u Beogradu i Dosije studio.
- Ćuković, Jelena. 2023. *Diskursi kulturnog nasleđa u Vojvodini*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Filozofski fakultet – Univerzitet u Beogradu i Dosije studio.
- Dimić, Ljubodrag. 1988. *Agitprop kultura: agitpropovska faza kulturne politike u Srbiji: 1945–1952*. Beograd: Rad.
- Doknić, Branka. 2021. *Kulturna politika Jugoslavije 1946–1963*. Beograd: Službeni glasnik.
- Đurić, Bogdanka. 2023. *Olga Skovran. Kolo s ljubavlju*. Beograd: Ansambl narodnih igara i pesama Srbije „Kolo“.
- Fine, Gary Alan. 1979. „Small Groups and Culture Creation: The Idioculture of Little League Baseball Teams“. *American Sociological Review* 44 (5): 733–745. <https://doi.org/10.2307/2094525>
- Fine, Gary Alan and Brooke Harrington. 2004. „Tiny Publics: Small Groups and Civil Society“. *Sociological Theory* 22 (3): 341–356. <https://doi.org/10.1111/j.0735-2751.2004.0223.x>
- Gavrilović, Ljiljana i Ivan Đorđević. 2016. „Sjениčki sir kao nematerijalno kulturno nasleđe: Antropološki pristup problemu“. *Etnološkoantropološki problemi* 11 (4): 989–1004. <https://doi.org/10.21301/eap.v11i4.2>
- Gavrilović, Ljiljana i Dragana Radojičić. 2019. „Bottom-Up modeli valorizacije“. U *Nematerijalna kulturna baština Paštrovića. Budućnost tradicije, tradicija za budućnost*, 95–111. Petrovac na Moru, Budva, Beograd: Društvo za kulturni razvoj BAUO, JU Muzeji i galerije Budve i Etnografski institut SANU.
- Hafstein, Vladimir. 2018. *Making Intangible Heritage: El Condor Pasa and Other Stories from UNESCO*. Bloomington: Indiana University Press.

- Hameršak, Marijana i Iva Pleše. 2013. „Uvod u proizvodnju baštine“. U *Proizvodnja baštine. Kritičke studije o nematerijalnoj kulturi*, uredile Marijana Hameršak, Iva Pleše i Ana-Marija Vukušić, 7–28. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Hofman, Ana. 2012. *Socijalistička ženskost na sceni*. Publish: Beograd.
- Janković, Ljubica i Danica Janković. 1934. *Narodne igre I*. Beograd: Prosveta.
- Kampfe, Vicky. 2025. „Modern Dance Created in Germany: The Safeguarding and Creative Practice of Dance Heritage“. In *Handbook on Intangible Cultural Practices as Global Strategies for the Future*, edited by Christoph Wulf, 417–429. Cham: Springer.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 1995. „Theorizing Heritage“. *Ethnomusicology* 39 (3): 367–380. <https://doi.org/10.2307/924627>
- Kuutma, Kristin. 2012. „Between Arbitration and Engineering Concepts and Contingencies in the Shaping of Heritage Regimes“. In *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.
- Maners, Lynn. 1995. „The Social Lives of Dance in Bosnia and Herzegovina: Cultural Performance and the Anthropology of Aesthetic Phenomena“. PhD dissertation. University of California.
- Milenković, Miloš. 2016. *Povratak nasleđu. Ogledi iz primenjene humanistike*. Beograd: Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Centar za antropologiju javnih i praktičnih politika.
- Nahachewsky, Andriy. 1992. „Participatory and Presentational Dance as Ethnochoreological Categories“. *Dance Research Journal* 27 (1): 1–15. <https://doi.org/10.2307/1478426>
- Nahachewsky, Andriy. 2012. *Ukrainian Dance: A Cross-Cultural Approach*. McFarland & Company: North Carolina.
- Njaradi, Dunja. 2018. *Knjiga o plesu: Tradicije, teorije i metodi*. Beograd: Ansambl narodnih igara i pesama Srbije „Kolo“.
- Njaradi, Dunja, Miloš Rašić i Krešimir Dabo, ur. 2024. *The Choreography of Traditional Dance on Stage: Crises, Perspectives and Global Dialogues*. Belgrade: Ensemble “Kolo” and Institute of Ethnography SASA.
- Njaradi, Dunja. 2025. *Između umetnosti i tradicije: debate o nematerijalnom kulturnom nasleđu u 21. veku*. Beograd: Fakultet muzičke umetnosti.
- Pavis, Patris. 2021. *Rečnik izvođenja savremenog pozorišta*. Beograd: Clio.
- Petkovski, Filip. 2023a. *Od seljaštva do čovječanstva: ples kao nematerijalna kulturna baština*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Petkovski, Filip. 2023b. „How ‘modern’ has German Modern Dance remained? – The case with the 2022 UNESCO Inscription“. *Dance Chronicle* 46 (2): 1–24. <https://doi.org/10.1080/01472526.2023.2248851>
- Rakočević, Selena. 2004. „Šta je to igra? Etnokoreološki pogled na terminološka i konceptualna pitanja određenja pojma“. U *Dani Vlade S. Miloševića*, uredio Dimitrije Golemović, 96–116. Banja Luka: Akademija umjetnosti Banja Luka & Vedes Beograd.
- Rakočević, Selena. 2011. *Igre plesnih struktura. Tradicionalna igra i muzika za igru Srba u Banatu u svetlu uzajamnih uticaja*. Beograd: Fakultet muzičke umetnosti u Beogradu.

- Rakočević, Selena. 2013. „Tracing the discipline: eighty years of ethnochoreology in Serbia“. *New Sound* 41 (1): 58–86. <https://doi.org/10.5937/newso1341058R>
- Rašić, Miloš. 2016. „‘Praznovanje sopstva’: Evropska smotra srpskog folkloru kao mesto konstrukcije i komoditizacije identiteta“. *Etnoantropološki problemi* 11 (4): 1005–1026. <https://doi.org/10.21301/EAP.V11i4.3>
- Rašić, Miloš. 2022. *Zamišljena domovina: klubovi, identitet i integracija srpskih gastarbajtera u Beču*. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Rašić, Miloš. 2024a. „Konstituisanje ansambla „Kolo“ i koreografija tradicionalnog plesa – antropološka interpretacija i društveno-politički kontekst“. *Etnoantropološki problemi* 19 (2): 483–501. <https://doi.org/10.21301/eap.v19i2.7>
- Rašić, Miloš. 2024b. „The Choreography of traditional dance in Serbia in artistic crisis: towards an anthropological interpretation“. In *The Choreography of Traditional Dance on Stage: Crisis, Perspectives and Global Dialogues*, edited by Dunja Njaradi, Miloš Rašić and Krešimir Dabo, 195–181. Beograd: Etnografski institut SANU. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10997614>
- Reineck, Janet Susan. 1992. „Wedding Dance from Kosovo, Yugoslavia: A Structural and Contextual Analysis“, Master thesis. University of California.
- Rubidge, Sarah. 1996. „Does Authenticity Matter? The Case for and Against Authenticity in the Performing Arts“. In *Analyzing Performance: A Critical Reader*, edited by Patrick Campbell, 219–233. Manchester and New York: Manchester University Press.
- Smith, Laurijane. 2006. *Uses of Heritage*. London: Routledge.
- Shay, Anthony. 2002. *Choreographic Politics: State Folk Dance Companies, Representation, and Power*. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.
- Supek, Rudi. (1974). „Sociološki značaj amaterizma“. *Kultura* 26: 8–16.
- Taylor, Diana. 2003. *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham: Duke University Press.
- Vasić, Olivera. 2004. *Etnokoreologija. Tragovi*. Beograd: Art grafik.

Miloš Rašić

The Choreography of Traditional Dance as Intangible Cultural Heritage

Abstract: This paper examines the possibilities of defining the choreography of traditional dance as a potential element of intangible cultural heritage in light of the 2003 UNESCO Convention. Although this genre is most often perceived as a staged, artistic, or stylized form that departs from vernacular dance traditions, I argue that it represents a specific mode of articulation, transmission, and institutionalization of dance heritage in contemporary society. By analyzing the historical development of this genre within the framework of cultural policies in socialist Yugoslavia, as well as its subsequent professionalization and amateur institutionalization, I suggest that it constitutes a stabilized genre characterized by developed norms, mechanisms of transmission, and a clearly articulated community of practitioners. The theoretical framework of the paper draws on contemporary heritage and performance studies, while a comparative example – one that also served as the initial inspiration for this research – is provided by German modern dance, inscribed in 2022 on UNESCO's Representative List of the ICH.

Keywords: Intangible Cultural Heritage, Choreography of Traditional Dance, Modern Dance, UNESCO, Serbia

Primljeno/Received: 1. 3. 2026.

Prihvaćeno/Accepted for publication: 3. 5. 2026.

Jovana Petrović*
Odeljenje za arheologiju,
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu

NASLEĐE RASNE ANTROPOLOGIJE U ARHEOLOGIJI RIMSKOG PERIODA**

Apstrakt: Ideje o razlikama među ljudima koje počivaju na fenotipskim karakteristikama nisu novijeg datuma, već se javljaju još u 18. veku, kad nastaju prve sistematske klasifikacije „rasa“, poput klasifikacije Karla Linea. Kada se ove ideje povežu s vrednosnim sudovima i ideologizuju, prerastaju u rasijalizam, koji je moguće politički instrumentalizovati. U takvoj naučnoj klimi, fizičke, kulturne i mentalne karakteristike ljudi neretko se smatraju prirodnim datostima, pa rasijalistička uporišta dobijaju primordijalni karakter. Navedene koncepte moguće je detektovati u radovima jugoslovenskih medicinara, antropologa i arheologa s početka 20. veka. Tragovi ovih koncepata mogu se pak implicitno uočiti i u savremenim arheološkim praksama iz domena rimske pogrebne arheologije u formi nasleđa rasne antropologije nemačkog govornog područja. Stoga se postavlja pitanje da li je upotreba nasleđenih praksi iz domena rasne antropologije odgovarajuća u savremenom kontekstu. Cilj ovog rada je kritičko sagledavanje upotrebe interpretativnih obrazaca proisteklih iz primordijalističkog i rasijalističkog repertoara u savremenoj rimskoj arheologiji u Srbiji.

Ključne reči: rasijalizam, rasna teorija, rimski period, rase, fizička antropologija, kranimetrija.

Uvod

Shvatanja nastala pod uticajem kulturno-istorijske paradigme, koja služe kao sredstva pri identifikaciji različitih naroda u prošlosti i percipiraju identitet kao inherentnu kategoriju, i dalje su zastupljena unutar srpskog arheološkog diskursa. Poput njih, sinhroni u nastajanju u hronološkom i političkom okviru, prisutni su i prežici rasijalističkih ideja, odnosno ideja iz domena nasleđa

* jovanapetrovic03@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0002-5579-9529>

** Rad je bio izložen na konferenciji *Srpska arheologija između teorije i činjenica XI: Arheologija smrti*, održanoj 29–30. marta 2024. godine u Beogradu.

rasne antropologije. Ovi obrasci mišljenja, koji se načelno formiraju krajem 19. i početkom 20. veka, te njihovi analitički alati, manifestuju se i unutar rimske arheologije u Srbiji. Posebno se očitavaju kroz posmatranje materijalne kulture i funerarne prakse kao kategorija arheološkog zapisa i evidencije koje su nepromenljive tokom vremena (Milosavljević 2020, 64; up. Golubović, Milovanović i Redžić 2022, 9–30). Ove prakse često dovode do poistovećivanja određenih etničkih ili „rasnih“ grupa s arheološkim materijalom, oslanjajući se pri tome na primordijalno shvatanje identiteta. Na isti način se ljudi, na osnovu fizičkih ili bioloških karakteristika, posebno kroz metričke analize kakva je kranioetrija, klasifikuju u antropološke tipove (Ž. Mikić 1981a, 1981b, 1998; Golubović 2008; Korać i Mikić 2014; I. Mikić 2018). Navedene interpretacije neretko brišu terminološke granice između termina etnicitet, rasa i antropološki tip, te ih koriste kao sinonime. Unutar arheologije istorijskih perioda prisutna je široko rasprostranjena praksa poistovećivanja materijalnih ostataka s narodima evidentiranim u pisanim izvorima u istovetnoj regiji u kojoj su pronađeni materijalni prežici prošlosti (Mihajlović 2019, 20; up. Golubović, Milovanović i Redžić 2022, 9–30), čime se uspostavlja veza i kontinuitet između bioloških, kulturnih i etničkih obeležja. Ova tradicionalna paradigma doživljava se kao zastarela unutar kritički nastrojenih arheoloških krugova u Srbiji, kako navodi Monika Milosavljević (Milosavljević 2020, 77). Uprkos tome, moguće ju je detektovati u kontekstu savremenih interpretacija rimske pogrebne arheologije u Srbiji (Golubović, Milovanović i Redžić, 2022). Kako bih ilustrovala navedeno, kao predmet analize ovog rada odabrane su dve publikacije novijeg datuma: *Viminacium, lokalitet Pećine: nekropola oko južne gradske komunikacije* (Golubović, Milovanović i Redžić 2022) i *Grobovi u obliku bunara sa nekropola Viminacijuma* (Golubović 2008).¹ U njima je moguće detektovati prethodno navedene postavke – primordijalna shvatanja etničkog identiteta i elemente nasleđa rasne antropologije. Radi svesnog ograničavanja uzorka i tumačenja grobova kao etničkih markera, za analizu su odabrani grobovi Mala Kopašnica – Sase (dalje u tekstu MKS) i grobovi tipa bunari konstatovani na prostoru lokaliteta Viminacijum (Golubović 2008; Golubović, Milovanović i Redžić 2022). Kao treća studija slučaja odabrana je izložba na kojoj su prezentovani rezultati projekta čiji je krajnji rezultat bila facijalna rekonstrukcija lica individua sahranjenih na nekropolama rimskog Viminacijuma (I. Mikić 2018). Navedene studije slučaja potiču s istog lokaliteta, najistraženijeg i najpublikovanijeg rimskog lokaliteta u Srbiji. U tom kontekstu, obim istraživanja i kontinuitet u publikovanju predstavljaju pogodan analitički okvir za praćenje dugotrajnog opstanka i praktkovanja navedenih teorijsko-metodoloških obrazaca. Kao metode korišćeni su metod pomnog čitanja, kao i diskurzivni metod u dekonstrukciji ideja i njihovih implikacija. Takođe, prilikom analize praktikovano je kritičko čitanje

1 Iste godine objavljena je publikacija *Viminacium – lokalitet kod Koraba. Istočna nekropola* (Redžić, Golubović i Vojvoda 2022), koja sadrži istovetne interpretacije. Iz tog razloga, analiza ovog rada usmerena ka tumačenju knjige o lokalitetu Pećine primenljiva je i na ovu publikaciju.

relevantnih tekstova s ciljem tumačenja načina na koje su prethodna istraživanja tretirala temu. Ova kombinacija metoda omogućila je sagledavanje šireg konteksta i kritičku procenu argumentacije izložene u navedenim publikacijama. Analizom navedenih studija slučaja konstatovan je visok stepen preplitanja i upotrebe istih referenci u kontekstu osteološkog materijala s nekropola Viminacijuma, koji je klasifikovan na osnovu metričkih podataka, a koje je uspostavio arheolog i fizički antropolog Živko Mikić.

Usled postojanja indikacija o upotrebi elemenata iz domena rasne antropologije, analizi je podvrgnut rad Živka Mikića i interpretacije proistekle posredstvom antropometrijskih metoda. One su sagledane kroz teorijski okvir francuskog filozofa Cvetana Todorova, koji definiše rasijalizam kao distinktivnu kategoriju naspram rasizma. Pod rasizmom Todorov smatra ponašanje koje je generisano netrpeljivošću prema individuama koje poseduju drugačije fizičke karakteristike² od osobe koja je generator mržnje. Rasizam koji je u obliku ideologije naziva se rasijalizam (Todorov 1994, 99). Todorov ističe da rasijalizam zahteva postojanje i ispunjenje pet parametara kako bi se naučnik ili grupa ljudi smatrali rasijalistima. Ukoliko neki od navedenih parametara nije zadovoljen, reč je o sličnoj, ali različitoj doktrini. Prvi parametar, prema Todorovu, podrazumeva priznavanje postojanja različitih rasa, odnosno grupisanje ljudi na osnovu varijacija u fizičkim karakteristikama. Rasijalisti upoređuju ljudske rase sa životinjskim vrstama, uočavajući značajne biološke distance između njih. Osim spoljašnjih razlika, svaka rasa poseduje specifične fizičke karakteristike, ali i deli zajedničke moralne osobine, koje se smatraju nasleđenim kategorijama.³ Ovo shvatanje čini drugi parametar i istovremeno odražava stanovište biološkog determinizma.⁴ Determinizam je moguće detektovati i u trećem parametru, koji naglašava zavisnost ponašanja pojedinca od grupe kojoj pripada, pri čemu se pojedinac posmatra kao pasivni društveni činilac. Osim postojanja rasa, rasijalizam uključuje i rasnu hijerarhizaciju, gde se rase

2 Fizičke karakteristike poput boje kože, oblika i veličine nosa, boje očiju i/ili kose, ili visine, koje se razlikuju od individue do individue, nazivaju se fenotipske karakteristike. Ove eksterne osobine, koje počivaju na razlikama u fizičkom aspektu, predstavljale su osnovu za tipizaciju ljudi u različite rasne kategorije (M'charek and Van Oorschot 2023, 816–817).

3 Ovakvo stanovište, koje se naziva i karakterologija, potiče od koncepta zajedničkih narodnih misli koji je u antropologiju uveo Adolf Bastijan (Adolf Bastian). Na području bivše Jugoslavije, preciznije današnje Srbije, kao prominentna ličnost koja je zastupala ove ideje izdvaja se Vladimir Dvorniković. U delu *Karakterologija Jugoslovena* (1939), Dvorniković nastoji da pokaže jedinstvo i kontinuitet „jugoslovenske“ rase putem analize skeletnih ostataka, kulturnih karakteristika i umetnosti (Palavestra i Milosavljević 2015, 620, 626, 638). Za detaljnije informacije o karakterologiji u radu Vladimira Dvornikovića preporučuje se čitanje publikacije *Delo Jovana Cvijića i Vladimira Dvornikovića kroz prizmu srpske arheologije* (Palavestra i Milosavljević 2015).

4 Biološki determinizam predstavlja stanovište koje ljudsko ponašanje posmatra kroz prizmu genetike, urođenosti i naslednosti. Ovaj pristup je prisutan unutar sociobiologije, gde biološki deterministi tvrde da je ljudska priroda determinisana ili uslovljena biologijom, što znači da se određeni obrasci ponašanja i emocije unutar ovog sistema ideja percipiraju kao nasledni i genetski uslovljeni (Palavestra 2011a, 38–39).

kvalitativno vrednuju i rangiraju na lestvici, na kojoj se jasno razlikuju inferiorne od superiornih. Poslednji, peti parametar, odnosi se na politizaciju rasne teorije s ciljem eliminacije inferiornih rasa. Ovaj parametar prevazilazi teorijski domen i prelazi u sferu aktivnog delovanja i ponašanja koje proizlazi iz mržnje (Todorov 1994, 100–102). S obzirom na to da je ova analiza ograničena na teorijske aspekte rasijalizma, peti parametar rasijalizma koji definiše Todorov (Todorov 1994, 102) biće isključen. Razlog tome je i činjenica da on prelazi iz domena naučnog diskursa u sferu političke ideologije i direktne diskriminacije.

Polazeći od navedenih zapažanja, cilj ovog rada je dublje sagledavanje i razmatranje savremenih primordijalnih interpretacija i interpretacija koje reprodukuju rasnu antropologiju u kontekstu arheologije rimskog perioda u Srbiji. Kritika je usmerena ka tradicionalnom pristupu, unutar kog se etnički identitet posmatra kao nasledna, nepromenljiva „osobina“, a ne kontingentna kategorija.⁵ Rad nastoji da ukaže i na to da je nekritička upotreba prevaziđenih rasnih koncepata i dalje prisutna u savremenoj stručnoj literaturi. Posebna pažnja posvećena je materijalizaciji ideja iz domena nasleđa rasne antropologije kroz izložbenu formu i facijalnu rekonstrukciju. Cilj ovog segmenta je prikaz opasnosti koje sa sobom nosi prihvatanje ideja iz domena nasleđa rasne antropologije i novih tehnologija. Kritika je usmerena na metodološka ograničenja facijalnih i fenotipskih rekonstrukcija zasnovanih na morfološkim i metričkim karakteristikama kranijalnog skeleta, a koje su korišćene u muzeografskoj praksi. Jedan od ključnih problema na koje ovaj rad nastoji da ukaže jeste kako konstrukt antropoloških tipova, prelaskom iz stručne literature u muzeografske vizuelne forme (izložbe), u širem javnom diskursu može biti percipiran kao nepitna biološka činjenica.

Pojam etniciteta

Razumevanje savremenih etničkih interpretacija u kontekstu arheologije rimskog perioda zahteva prethodnu dekonstrukciju pojma etniciteta. Iako je izvorno vezan za antičku kategorizaciju drugosti (Eriksen 1993, 28; Malešević 2009, 11), etnicitet se u savremenoj nauci transformisao iz statične kategorije u fluidni društveni konstrukt. Rani sociološki i antropološki radovi poistovećivali su etnički identitet s kulturnim razlikama⁶ (Riesman 1953; Eriksen 1993, 28; Malešević 2009, 11), biološkim kategorijama i proširenim srodstvom (Putinja i

5 Pod etnicitetom kao kontingentnom kategorijom podrazumevam njegovu promenljivu prirodu i fluidnost, koja je oblikovana posredstvom različitih društvenih faktora. Ova ideja nalazi se nasuprot ideji kulturno-istorijske paradigme, unutar koje etnicitet predstavlja prirodnu i statičnu kategoriju (Frale 1997, 145–150).

6 S tim u vezi, termin etnički prvi put je zabeležen u okviru sociološke teorije i pripisuje se Davidu Rizmanu (David Riesman), koji je 1953. godine u publikaciji *Psychological Types and National Character: An Informal Commentary* (srp. *Psihološki tipovi i nacionalni*

Stref-Fenar 1997, 97–108), ili su ga koristili u značenju „skupina, pleme, rasa, narod ili roj“ (Baumann 2004, 12). U oba slučaja predstavlja oznaku za skupinu ljudi koju želimo da imenujemo i jasno označimo u odnosu na drugu, dominantnu skupinu. Drugim rečima, etnički identitet može biti shvaćen kao „kategorizacija drugosti“ (Lucy 2005, 97).

U kontekstu kategorizacije drugosti, ovaj identitet moguće je sagledati kroz dva suprostavljena stanovišta: primordijalizam i konstruktivizam. Primordijalizam predstavlja teorijsko stanovište s kojeg se etnički identitet posmatra kao prirodna datost, „organska“ karakteristika, pri čemu se individua rađa sa skupom osobina koje je povezuju s njenim precima, poput prezimena, rodbinskih veza i fizionomije (Kataria 2018, 130; Putinja i Stref-Fenar 1997, 100). Termin primordijalan, koji je uveo Edvard Šils (Edward Shils) radi objašnjenja različitih oblika porodičnih veza unutar zajednice (Eller and Coughlan 1993, 183–184; Putinja i Stref-Fenar 1997, 98–99), Kliford Gerc (Clifford Geertz) dalje razvija kao društvenu činjenicu „osećaja prirodne bliskosti“, utemeljenu na srodstvu, religiji, običajima i zajedničkom jeziku (Putinja i Stref-Fenar 1997, 99; Kataria 2018, 132). Osim kulturnog primordijalizma, koji su zastupali Šils i Gerc, beleži se i postojanje biološkog primordijalizma, utemeljenog na sociobiološkoj teoriji Pijera van den Berga (Pierre van den Berghe). Unutar Bergovog teorijskog okvira, etnicitet predstavlja zajednicu koja poseduje zajedničke krvne veze. Prema tome, etnicitet se transformiše u proširenu srodničku kategoriju s ciljem da grupiše, mobilizuje i integriše zajednicu, omogućavajući opstanak zajednice u odnosu na manje brojne i dezintegrisane društvene grupe (Ubeysekara 2008, 6–7; Coakley 2017, 6; Kataria 2018, 130–131). Dakle, primordijalizam se može definisati kao stanovište koje posmatra etnicitet kao statičnu kategoriju, stečenu ili dobijenu pri rođenju, te, kao takav, poseduje moć emotivne mobilizacije članova jedne zajednice. Ovim procesom dolazi do uspostavljanja simboličkih srodničkih veza kojima se društvena grupa učvršćuje u koherentnu celinu (Putinja i Stref-Fenar 1997, 100). Nasuprot primordijalnom tumačenju etniciteta, unutar savremenog diskursa prevladavaju konstruktivistička shvatanja, prilikom čega se identiteti posmatraju kao socijalne konstrukcije, odnosno kao pojmovi iz domena „zamišljenog“ (Prelić 2003, 279–280). Iako Benedikt Anderson upotrebljava dati pojam prilikom opisivanja i definisanja nacija, on je koristan i u razumevanju drugih kolektivnih identiteta. Anderson definiše nacije kao političke zamišljene zajednice, koje se stvaraju i koje su omeđene jasnim granicama prostiranja, suverenosti i zajedništva uprkos nejednakostima koje su prisutne unutar njih (Anderson 1998, 17–18). Posmatran kroz prizmu konstruktivizma, kakvu nudi i sâm Anderson, etnicitet može biti definisan kao višedimenzionalni socijalni konstrukt utemeljen na kulturi, teritorijalnoj pripadnosti i svesnom izboru pojedinca. Ljudi biraju da obavljaju iste ili slične radnje i prikazuju iste ili slične motive iz sklopa određenog etničkog identiteta s kojim se identifikuju.

karakter: neformalni komentar, Riesman 1958) upotrebom datog termina pokušao da definiše kulturne razlike (Riesman 1953; Eriksen 1993, 28; Malešević 2009, 11).

Ovaj identitet neprestano korelira i intersektuje s rodnim, statusnim, političkim i religijskim kategorijama (Fearon and Laitin 2000, 848–849; Clark and Flores 2001, 72; Prelić 2003, 279; Lucy 2005, 86).

Simultano s razvojem teorijskih shvatanja etniciteta, tokom 18. i 19. veka prirodne nauke težile su definisanju ljudskih razlika kroz prizmu biologije (Jones 1997, 40; Milosavljević 2010, 35). Ovaj proces, koji je u kasnijim periodima doživio zloupotrebu, započeo je pokušajima sistematizacije i tipizacije ljudske vrste.

Po meri rasijalizma: začeci rasne antropologije

Počeci kategorizacije ljudi dovode se u vezu s prvim sistematičnim razvrstavanjem ljudi koje je sastavio Karl Line (Carl Linnaeus). Koristeći biološku klasifikaciju i anatomiju, u delu *Systema Naturae* podelio je ljude na četiri vrste, pripisujući svakoj od njih urođene karakteristike (Gould 1980, 35; Belen 2017, 491). Vek kasnije, razvila su se dva suprostavljena stanovišta koja su oblikovala pojam rase: monogenetičko, u sklopu kojeg ljudi poseduju zajedničko poreklo, i poligenetičko, u okviru kojeg rase imaju različito poreklo. Iako suprostavljena, oba stanovišta doprinela su razvoju biološkog determinizma, jer percipiraju fizičke karakteristike kao pokazatelje mentalnih i kulturnih osobina ljudi (Jones 1997, 40–42). Važan predstavnik monogenetičke struje bio je Johan Fridrich Blumenbah (Johann Fridrich Blumenbach), nemački prirodnjak i anatom, osnivač fizičke antropologije, koji je definisao pet rasa:⁷ belu, mongolsku, crnu, američku i malajsku, oslanjajući se na taksonomiju koju je prethodno razvio Karl Line (Milosavljević 2010, 35; Belen 2017, 491). Iako se Blumenbah služio kranijometrijom, fizičke varijacije ljudske populacije pripisivao je klimatskim uticajima (Gould 1980, 36; Belen 2017, 490–491). Blumenbahovu klasifikaciju zloupotrebili su nemački lekari Kristof Majners (Christoph Meiners) i Samjuel Tomas fon Zimmering (Samuel Thomas von Soemmering), koji su nastojali da uspostave rasnu hijerarhiju posredstvom kranijometrije. Njihove tvrdnje o inferiornosti Afrikanaca utabale su put ka konstruisanju „kavkaske rase“, odnosno „evropske“, kao superiorne „arijevske“ (Belen 2017, 491). Ovakve rasne diferencije često su zasnivane na antropometriji, posebno na merama dobijenim korišćenjem kranijalnog indeksa (Milosavljević 2010, 35). Kranijalni indeks⁸ predstavlja relativnu proporciju širine i dužine lobanje izražene u procentima.

7 Rasu je moguće objasniti kao pojam koji se odnosi na grupu ljudi koja se, usled svojih fizičkih karakteristika, najčešće boje kože, oblika glave ili drugih karakteristika tela, ali i kulturnih karakteristika kakav je jezik, razlikuje od drugih skupina ljudi (Milosavljević 2010, 35).

8 Standardizacija mera unutar antropologije usledila je nakon naučne konferencije u Frankfurtu 1883. godine, na kojoj su prisustvovali antropolozi poput Firhova (Rudolf Ludwig Karl Virchow), Rankea (Leopold von Ranke) i Broke (Paul Broca) (Stephens 2000, 84; Mihajlović 2011, 632; Siapkas 2016, 3b). Te godine uspostavljen je međunarodni standard za kranijalni indeks, prilikom čega su vrednosti između 70 i 75 dobijene prilikom merenja

U zavisnosti od mera, razlikuju se tri osnovna oblika lobanja: dolihokefalne (dugačke), mezokefalne ili brahikefalne (kratke) (Garson 1887, 11; Gould 1980, 98–99). Ovaj „antropološki parametar“, koji je definisao švedski naučnik Anders Retzius (Anders Retzius), upotrebljavan je s ciljem kategorizacije „podrasa“ unutar „evropske rase“ (Jackson 2010, 447–448; Mihajlović 2011, 632).

U tom kontekstu, 1899. godine Vilijam Z. Riply (William Z. Ripley) mapira tri rase: dolihokefalnu kao „nordijsku“, mezokefalnu kao „alpsku“ i brahikefalnu kao „mediteransku rasu“ (Jackson 2010, 448). Kranimetrija, koja je danas prevaziđena, tokom 19. veka korišćena je za utvrđivanje koeficijenta inteligencije i kranijalnog kapaciteta. Samjuel Džordž Morton (Samuel George Morton), američki antropolog, nastojao je da, na osnovu kranijalnog indeksa, na primeru lobanja američkih domorodaca i egipatskih mumija utvrdi varijacije u intelektualnim sposobnostima, uspostavljajući tako rasnu hijerarhiju. Domorodačku populaciju Amerike svrstao je među niže inteligentne populacije usled nižeg kranijalnog indeksa, nasuprot „kavkaskoj“ (evropeidnoj) (Gould 1980, 50–56). Rasno diferenciranje u sklopu evropske rase praktikovali su i nemački antropolozi, koji su težili uspostavljanju i definisanju germanskog tipa. Rudolf Firhov (Rudolf Ludwig Karl Virchow) sproveo je klasifikaciju na osnovu fenotipskih osobina osnovaca, dok su drugi istraživači, poput Aleksandera Eker (Alexander Ecker), pribegavali antropometrijskim metodama. Kao pionir klasifikacionog metoda, Eker je među prvima uočio „pravilnost“ izduženosti lobanja kod postromskog germanskog stanovništva, izdvajajući dva tipa: „dugoglavni“, plavokosi i plavooki, epitom germanskog identiteta, i „kratkoglavni“, tamnokosi i tamnooki (Wiwjorra 1996, 170). Od devete decenije 19. veka, u sklopu arheološke discipline postaje učestalija praksa povezivanja materijalne kulture s rasnim, odnosno antropološkim tipovima. Tako je, na primer, bronzanodopska materijalna kultura s prostora Nemačke dovođena u vezu s germanskim tipom (Wiwjorra 1996, 170–171). Paralelno s uplivom rasne teorije u arheologiju, u sklopu arheološke discipline razvijana je kulturno-istorijska paradigma, koja je materijalnu kulturu posmatrala kao direktan odraz različitih etničkih grupa (Curta 2014, 2509a; Milosavljević 2020, 68–69). Percipirana kao materijalna manifestacija specifičnih društvenih normi, poput načina sahranjivanja ili ukrašavanja keramičkih posuda, materijalna kultura je bivala prostorno pozicionirana (mapirana) i neretko sagledavana kroz linearni sled (Babić 2008, 138; Bandović 2012, 638–639).

Rasna i kulturno-istorijska paradigma u Jugoslaviji/Srbiji

Za razliku od centralne Evrope, na prostoru Srbije i Jugoslavije kulturno-istorijska paradigma nije zabeležila razvoj u svojoj punoj snazi, pod kojim podrazumevam upotrebu više parametara i razmišljanje o njima, već je bila

označene kao dolihokefalija, vrednosti između 75 i 80 kao mezokefalija, a vrednosti između 80 i 85 kao brahikefalija (Siapkas 2016, 3b).

ograničena (Milosavljević 2020, 77). Skup ideja kulturno-istorijske paradigme pojednostavljen je na području bivše Jugoslavije, a jedan primer te pojednostavljenosti je definisanje arheoloških kultura putem fragmenata posuda, pri čemu arheološka kultura gubi „politetični“ značaj kao fenomen, kao što je slučaj u centralnoj Evropi. Tradicionalnom arheologijom u ovom kontekstu dominiraju puke deskriptivne metode (Milosavljević 2020, 97). Dodatno, ističe se nedostatak razvijenosti koncepta prostora i kartiranja u Srbiji u poređenju s centralnoevropskim kontekstom, gde je takav pristup bio razvijen (Milosavljević 2020, 108). Stoga, umesto termina kulturno-istorijska arheologija, u kontekstu Srbije i bivše Jugoslavije, koristiću termin tradicionalna arheologija ili paradigma kako bih izbegla poistovećivanje s kulturno-istorijskom paradigmom, s obzirom na njihove neistovetne karakteristike.

Pored tradicionalne paradigme, na domaćoj sceni početkom 20. veka moguće je pratiti rasijalističke ideje u radovima medicinara i antropologa (Milosavljević 2020, 35–39). Politička klima u Evropi tridesetih godina, u kojoj je bila dominantna rasna teorija, uslovlila je jugoslovenske naučnike da, na osnovu rase, pozicioniraju stanovnike Jugoslavije u najviši vrh „belih“ rasa. Tako se jugoslovenski pandan „nordijskoj i mediteranskoj“ rasi, superiornijim evropskim rasama, nalazio unutar novodefinisanog „dinarskog tipa“. Unutar fašistoidne klime, jugoslovenski naučnici nastojali su da istaknu superiornost dinarske rase, tražeći odlike srodnosti s „nordijskom rasom“. S tim u vezi, dinarska rasa je 1947. godine u leksikonu *Sveznanje* opisana kao rasa visokog rasta, s odlikama brahikefalije, širokim čelom, tamnom kosom i očima, i bledomrkom kožom (Milosavljević 2010, 48–49). Pored fizičkih odlika, domaći autori i naučnici isticali su postojanje zajedničkih psihičkih i intelektualnih karakteristika određenih grupa (Milosavljević 2010, 54), poput antropologa Nika Županića, Vladimira Dvornikovića,⁹ koji je pribegavao upotrebi karakterologije (Yeomans 2007, 94–96; Milosavljević 2010, 46; Milosavljević 2013, 730; Milosavljević i Palavestra 2015, 635–636), ili dr Branimira Maleša, koji je zastupao stanovište naslednosti morfoloških karakteristika i njihove nepromenljivosti unutar jednog naroda kroz istoriju, uočavajući razliku između naroda, kao kulturne jedinice i proizvoda, i rase, kao biološke kategorije (Yeomans 2007, 88–89, 96–98; Milosavljević 2010, 36–38). Iako je priznao heterogenost naroda, pod direktnim uticajem rasne teorije, zastupao je mišljenje da psihološke odlike jednog naroda postoje i da su uslovljene dominantnom grupom (Milosavljević 2010, 39).

Reprezentativni primer preplitanja rasne i tradicionalne paradigme u arheologiji predstavlja rad arheologa Borislava Jankulova. Mapiranjem i upotrebom kranimetrije, Jankulov je identifikovao praistorijske populacije i poistovećivao ih s materijalnom kulturom na teritoriji Vojvodine, pripisujući im nasledne psihološke osobine (Mihajlović 2017, 92–93). Jankulov, poput svojih savremenika,

9 Palavestra i Milosavljević (2015) navode Dvornikovića i njegovu publikaciju *Karakterologija Jugoslovena* iz 1939. godine kao uticajnu na interpretacije druge polovine 20. veka na prostoru Jugoslavije (Palavestra i Milosavljević 2015, 639–640).

pribegava upotrebi termina mediteranski tip, dinarski tip, dugoglavi tip, te termina arijevski kad označava indoevropske populacije, odnosno zamišljene pretke svih Evropljana (Mihajlović 2017, 78–79, 83–88), ali i konstatuje prisustvo brahikefalnih „azijskih rasa“ u Evropi (Mihajlović 2017, 83–88). Mihajlović (2017), međutim, navodi da Jankulovljevi rad ne predstavlja odraz nacističke ideologije i propagande, niti da se u radu ovog istraživača mogu pronaći afirmativni stavovi o superiornosti Germana, već da se radi o produktu školovanja na Univerzitetu u Budimpešti i tadašnje dominantne intelektualne klime, koja je objedinjavala rasne i kulturno-istorijske koncepte (Mihajlović 2017, 90–94).

Mala Kopašnica – Sase i grobovi bunari

Tip grobova MKS definisan je 1960. godine, kada su, prilikom gradnje auto-puta Bratstvo i jedinstvo, pronađeni etažni grobovi s incineracijom. Iskapanjima su rukovodili Milutin Garašanin i Ljubica Zotović na istoimenom lokalitetu Mala Kopašnica kod Leskovca (Ivanišević, Stamenković i Pešić 2016, 17–19). Drugi eponimni lokalitet, istraživani krajem šeste i početkom sedme decenije 20. veka, jeste južna nekropola Domavije, Sase, nedaleko od Srebrenice (Baum i Srejšević 1959, 25–37; Srejšević 1965, 7). U kontekstu ovog oblika sahranjivanja, izdvajaju se tri tipa MKS grobova: tip I, koji čini jednostavna, pravougaona ili elipsoidna grobna raka sa zapečenim zidovima ili dnom, tip II grobova, koji se javljaju u istim oblicima kao i tip I, ali, za razliku od prvog tipa, poseduju etažu, dok treći tip MKS grobova karakteriše elipsoidni oblik i mala dubina rake (Baum i Srejšević 1959, 38; Garašanin 1968, 6; Golubović, Milovanović i Redžić 2022, 22). Ovaj oblik sahranjivanja nije pak registrovan na ova dva eponimna lokaliteta. Naime, otkriven je na širem području Srbije i obuhvata oblast Ibra i Velike Morave, rudničku nekropolu Gomilice na Kosmaj, ali i veće gradove poput antičkog Singidunuma i Viminacijuma (Cvjetičanin 2016, 713–714).

Imajući u vidu da su predmet ove analize interpretacije rimskih grobova s lokaliteta Viminacijum, pored MKS grobova registrovanih na ovom rimskom lokalitetu, konstatovano je i prisustvo takozvanih grobova-bunara. Ovaj tip grobova karakteriše velika dubina i kružne ili pravougaone grobne rake, najčešće od dva do šesnaest metara. Unutar njih, pronađeni su skeletni ostaci sa slojevima pepela i gareži te kremirani humani ostaci koji su najčešće pronađeni u urnama, zajedno s ličnim predmetima, novcem i keramičkim posudama. Humanu ostaci bi zajedno s predmetima bili položeni u jamu, a potom i zatrpani zemljom na koju su polagani ulomci opeke i kamenje (Golubović 2008, 10). Golubović, Milovanović i Redžić (2022) navode da se radi o izrazito dubokim ukopima, koji dostižu i do sedam metara dubine, s parcijalnim delovima ljudskih skeleta u vidu lobanja, predmetima i životinjskim kostima. Kad je reč o rasprostranjenosti, ova funerarna praksa konstatovana je na području južne

Francuske i južne Nemačke, dok se na prostoru Srbije dokumentuje sporadično. Na području Srbije konstatovana je u Beogradu: na Trgu Republike (15 jama), prilikom kopanja temelja za spomenik knezu Mihailu, na Studentskom trgu i Obilićevom vencu, te u velikom broju na području Viminacijuma (25 jama) na lokalitetima Pećine, kod Bresta, Velika kapija, Drmske carine (Golubović 2008, 10; 19–82; Golubović, Milovanović i Redžić 2022, 20). Na prostoru Viminacijuma, na lokalitetu Pećine, zabeležena su tri takva grobna ukopa (Golubović, Milovanović i Redžić 2022, 20).

Etnička pluralnost ili uniformnost?

Tipovi grobova MKS neretko su bili percipirani kao dovoljno etnički indikativni (Baum i Srejić 1958, 41; Garašanin 1968, 11–14, 23–24), odnosno odražavali su primordijalni pristup u sklopu kog se materijalna kultura tumači kao neposredan iskaz pripadnosti nekoj određenoj grupi. U kontekstu savremenih interpretacija, takva stanovišta moguće je pronaći u publikacijama kao što je *Viminacium, lokalitet Pećine: nekropola oko južne gradske komunikacije* (Golubović, Milovanović i Redžić 2022).¹⁰ U publikaciji se navodi sledeće:

Pogrebni ritual, uslovljen nizom društvenih, ekonomskih i religioznih činilaca, *predstavlja obeležje pojedinih naroda*. Vrlo često je i *jedini element za etničko opredeljivanje*. Oblik, konstrukcija grobova i prilozima koji se nalaze u njima, upotpunjuju ovu sliku i predstavljaju osobenost lokalnog razvoja etničkih zajednica. (Golubović, Milovanović i Redžić 2022, 9, naglasila J. P.)

U tom kontekstu, na biritualnoj nekropoli lokaliteta Pećine, istraživači nastoje da etnički odrede sahranjene individue: „Svaka društveno-kulturna zajednica ima svoj specifični pogrebni ciklus običaja i obreda koji odražava oblike verovanja na kojima se ritual zasniva“ (Golubović, Milovanović i Redžić 2022, 9). U narednom pasusu navodi se da pogrebni ritual ne predstavlja egzaktnu sliku života sahranjene individue, već je „dvorana krivih ogledala života, odnosno prenose nam iskrivljenu sliku prošlosti“ (Golubović, Milovanović i Redžić 2022, 9). Nakon toga pristupa se pozicioniranju „paleobalkanskih“ plemena uz pomoć antičkih pisaca poput Strabona, Plinija i Ptolomeja (Golubović, Milovanović i Redžić 2022, 9–10). U okviru razmatrane studije (Golubović, Milovanović i Redžić 2022) analizirani su i poreklo i etnicitet „nosilaca“ ovog oblika sahranjivanja. Ovaj tip sahrana tumači se kao oponašanje skeletnog sahranjivanja, na šta ukazuju veće dimenzije grobnih raka grobova tipa MKS. Analogije i poreklo za etažne grobne forme pronalaze se na lokalitetu Kruševica na jugu Srbije, ali i na teritoriji Skoplja u Severnoj Makedoniji (Golubović, Milovanović i Redžić 2022, 25–26). Činjenica da se ovakva praksa javlja na širem geografskom prostoru,

10 U sklopu ove studije analizirana su 252 groba, od kojih 135 pripada inhumiranim, a 117 spaljenim pokojnicima (Golubović, Milovanović i Redžić 2022, 11).

pre svega na teritoriji četiri rimske provincije: Gornje Mezije, Panonije, istočne Dalmacije, severne Makedonije i Dakije, koristi se kao argument da je teško etnički opredeliti praksu sahranjivanja jednoj određenoj skupini ljudi, jer su ove oblasti naseljavale različite etničke grupe. Dalje, odbacuje se mogućnost da je ovakva funerarna praksa odraz romanizovanog stanovništva,¹¹ jer nije rasprostranjena u svim provincijama, već samo na četiri navedene (Golubović, Milovanović i Redžić 2022, 27–29). Treba imati na umu da se u istoj publikaciji, svega dve strane ranije, navodi da je „stepenasti oblik grobnih jama zastupljen na širokom prostoru Rimskog carstva od zapada do istoka“, što ukazuje na jedan od primera nekonzistentnosti i kontradiktornosti podataka unutar ove interpretacije (Golubović, Milovanović i Redžić 2022, 25). Iako se istovremeno ističe da nije moguće „dati detaljnije etničko opredeljenje“, predlaže se sledeće: „U etničkoj strukturi Gornje Mezije preovlađuje mezijско-dardanska komponenta koja je najverovatnije primenjivala opisani pogrebni ritual i čije se stanovništvo sahranjivalo u grobovima tipa Mala Kopašnica – Sase“ (Golubović, Milovanović i Redžić 2022, 27).

Ovakve formulacije direktno odražavaju nasleđe tradicionalnih interpretacija, ali i primenu etnoistorijskog metoda, što se manifestuje izjednačavanjem materijalne kulture s etnosom, pri čemu se funerarni ritus tretira kao svojevrsna karakteristika i „obeležje pojedinih naroda“ (Funari 1999, 15; Babić 2008, 138; Golubović, Milovanović i Redžić 2022, 9). U sklopu tradicionalne paradigme, smatrano je da su materijalne kulture odraz društvenih normi, koje nisu iste unutar svih zajednica, poput načina sahranjivanja, ukrašavanja keramičkih posuda i/ili tipova staništa, što je navelo istraživače da zaključe da slične karakteristike materijalne kulture sa sobom povlače i isti etnički identitet (Babić 2008, 138). Ljudske skupine u okviru arheoloških ideja nastalih krajem 19. i početka 20. veka bivale su kako teritorijalno tako i hronološki sistematizovane, mapirajući distribuciju materijalne kulture i povlačeći neretko granice između njihovih različitih „nosilaca“ (Lucy 2005, 86; Babić 2008, 138; Šošić-Klindžić 2015, 53). Takvo shvatanje u velikoj meri odgovara ranoj definiciji arheološke kulture koju uspostavlja nemački arheolog Gustav Kosina (Gustaf Kosina). Imajući navedeno u vidu, Kosina elemente materijalne kulture poput pogrebnog

11 Romanizacija je koncept koji se prvi put pojavio tokom 19. veka (Mihajlović 2012, 710). Ovaj koncept se koristi za objašnjavanje širenja rimske kulture unutar Rimskog carstva. Razvijen tokom perioda zapadnoevropske kolonizacije, pojam romanizacije označava prihvatanje dominantne kulture, u ovom slučaju rimske, od strane lokalnih populacija. Prema istraživačima, rimska kultura unutar carstva tad je doživljavana kao homogena, dok su lokalne populacije percipirane kao subjekti kulturnog progressa (Mihajlović 2012, 711). Konceptualni preokret, u kontekstu ideje o romanizaciji, događa se krajem devedesetih godina 20. veka. Tada su istraživači pružili postkolonijalna objašnjenja koja naglašavaju dvosmernu interakciju umesto jednosmerne. Prema ovim objašnjenjima, kako navodi Vladimir Mihajlović (2012, 720–724), i kolonizovane populacije i kolonizatori postaju percipirani kao aktivni učesnici. Pod time se podrazumeva da se ne radi o pasivnom prihvatanju kulturnih karakteristika, već o kulturnom dijalogu koji podrazumeva složenu dinamiku prihvatanja, odbijanja, prilagođavanja i promena (Mihajlović 2012, 724).

običaja, grobnog inventara, oblika oružja, nakita i tako dalje, direktno povezuje s određenom narodima i plemenima u prošlosti (Bandović 2012, 639).¹² Između ostalog, u razmatranoj publikaciji, uspostavljanje direktnih veza materijalne kulture s etnosima navedenim u pisanim izvorima – konkretno, identifikacija paleobalkanskih plemena u delima antičkih pisaca – predstavlja direktan odraz primene tradicionalnih teorijskih postulata (Mihajlović 2019, 20–21; Golubović, Milovanović i Redžić 2022, 9–10).

U slučaju MKS grobova s Viminacijuma, dalje se navodi: „Ne treba zanemariti činjenicu da se kroz materijalnu kulturu mogu ustanoviti uticaji različitih etničkih grupa“ (Golubović, Milovanović i Redžić 2022, 29). „Vrlo retko su kao priloge polagani oružje, oruđe i statue. U grobovima kremiranih pokojnika retko je nalaženo oružje[...]. Pošto polaganje oružja u grob nije bio rimski običaj, ovi grobovi ukazuju na to da su postojali drugačiji pogrebni običaji kod domorodačkog stanovništva koji su se sa procesom romanizacije gubili“ (Golubović, Milovanović i Redžić 2022, 25). U ovakvim interpretacijama uočava se normativnost zaključivanja na osnovu materijalne kulture, pri čemu se neretko zanemaruje pluralnost identiteta.

Normativni pristup, kakav se može detektovati u savremenoj interpretaciji MKS grobova (Golubović, Milovanović i Redžić 2022), moguće je uočiti i u publikaciji *Soldier burials with weapons at Viminacium cemetery* (srp. *Sahrane vojnika sa oružjem na nekropoli Viminacijum*; Mrđić i Raičković 2013), u sklopu koje su razmatrane sahrane inhumiranih i kremiranih pokojnika. U razmatranju grobova s incineracijom, usled odsustva parametara za određivanje pola kod kremiranih individua, zaključci o polnom identitetu zasnovani su na materijalnoj kulturi, a sahranjene individue u ovim grobovima interpretirane su kao isključivo muške (Mrđić i Raičković 2013, 121).

Ovime se otvara pitanje koliko su navedena tumačenja pouzdana. Naime, u savremenim interpretativnim pristupima rasprostranjeno je mišljenje da, u slučaju pojave oruđa ili oružja u grobu, grob najverovatnije pripada pripadniku domorodačke zajednice, bez obzira na geografiju pronalaska (Bishop-Coulston 2006, 33; up. Mrđić i Raičković 2010, 117). Odsustvo oružja unutar rimskih grobova u većini slučajeva tumači se postojanjem državne svojine u rimskom periodu. S tim u vezi, oružje je bilo državna svojina, koju su vojnici morali da vrate nakon službovanja (Bishop-Coulston 2006, 33; Prien 2019, 464). Potrebno je, međutim, razmotriti i drugačija objašnjenja. Roland Prien (2019) navodi da je rimska provincijalna arheologija detektovala sahrane s oružjem. Data odstupanja od normativne prakse sahranjivanja zastupljene u rimskom periodu

12 Gustav Kosina iznosi definiciju arheološke kulture 1911. godine u delu *Die Herkunft der Germanen. Zur Methode der Siedlungsarchäologie* (srp. *Poreklo Germana. O metodu naseobinske arheologije*), nastalom pod uticajem ideja kulturnih krugova i etnoistorijskog metoda. Detaljnu definiciju pruža pak u delu *Die Herkunft der Germanen* (srp. *Poreklo Germana*) (Bandović 2012, 638–639).

jasno ukazuju na postojanje privatnog posedovanja oružja. S druge strane, iako je retko pronađeno, oružje, ali i oruđe, unutar grobnih celina može biti odraz profesionalnog identiteta individue (Prien 2019, 464). U kontekstu polnog identiteta sahranjenih individua, zanimljive su i dve sahrane iz Velike Britanije s lokaliteta Vitampsted (Wheathampstead), nedaleko od *Municipium Verulamium* (St. Albans), datovane u 2. vek nove ere. Jedan skelet je s manje pouzdanosti identifikovan kao ženski, starosti 20–40 godina, a drugi sa sigurnošću kao grob starije žene. Od grobnih priloga konstatovano je prisustvo keramičkih i staklenih predmeta, ali i nalazi oruđa, dok je u prvom grobu konstatovano prisustvo oružja u vidu vrhova strela (Pearce 2011, 244). Iako hronološki disperzivan, drugi primer jasno ukazuje na važnost upotrebe DNK analiza ukoliko oblik osteološkog materijala i njegova sačuvanost dopuštaju sprovođenje navedenih analiza. Naime, na lokalitetu Brajher (Bryher), na ostrvu Skili (Isles of Scilly), pronađen je grob s fragmentovanim i veoma loše očuvanim skeletnim materijalom. Pored humanih ostataka, konstatovano je prisustvo mača i bronzanog ogledala. Sprovedenim DNK analizama utvrđeno je da se radi o ženskoj individui (Pearce 2011, 240; Mays et al. 2023, 1–3, 5, 7–8).

Ako se vratimo na slučaj MKS tipova grobova, na samom kraju odeljka u kome su razmatrana etnička pitanja, posredstvom analogije uočavaju se sličnosti i donose zaključci da grobni prilozima unutar MKS grobova tipova I i II odgovaraju grobnim prilozima inhumiranih pokojnika s lokaliteta Ustikolina. Preciznije govoreći, pronađeni predmeti iz grobova ova dva tipa rađeni su u „latenskoj tradiciji“, te ih je stoga moguće okarakterisati kao „keltsku materijalnu kulturu“, i „ukazuju na uticaj keltskih toreutskih radionica iz Panonije na proizvodnju u dolini Drine“ (Golubović, Milovanović i Redžić 2022, 29). Ideju povezivanja MKS grobova s keltskim etničkim identitetom iznosi Korolji Sagi (Karolyi Sagi) 1954. godine (navedeno prema Garašanin 1968, 13–14; 23, citiraju Golubović, Milovanović i Redžić 2022, 29). Slične ideje zastupali su Milica Baum i Dragoslav Srejšević kad je reč o prostoru bivše Jugoslavije. Autori su odlučili da istom tipu grobova, otkrivenim na nekropoli Sase kod Srebrenice, pridodaju keltsko etničko opredeljenje, uviđajući da se radi o funerarnom kontinuitetu (Baum i Srejšević 1959, 41). Pripisivanje etničkog identiteta sahranjenim individuama unutar MKS grobova variralo je u zavisnosti od regije. S tim u vezi, na teritoriji Rumunije istraživači su imenovali Dačane kao „nosiocé“ ove funerarne prakse, dok se na teritoriji Mađarske, pretežno Panonije, ovakva praksa pripisuje keltskoj populaciji (Garašanin 1968, 11–14). S druge strane, pojedini istraživači su ovakav tip sahrana na prostoru Jugoslavije, počevši od šezdesetih godina 20. veka, interpretirali kao ilirske sahrane. Jugoslovenski istraživači poput Milutina Garašanina, Fanule Papazolgu, Ljubice Zotović i Radoslava Katičića, primetili su prisustvo takozvanih ilirskih elemenata (Garašanin 1968, 23–24; Golubović 1998, 251). Garašanin navodi autohtoni ilirski element, koji, između ostalog, uočava na lokalitetu Duklja (Doclea) kod nekadašnjeg Titograda (Podgorica) (Garašanin 1968, 9–10). Katičić i Papazolgu

su do zaključka o ilirskom prisustvu na području Jugoslavije došli upotrebom onomastike¹³ (prema Garašanin 1968, 23–24).

Dakle, praksa poistovećivanja MKS grobova s „autohtonim“ populacijama Balkana i paleobalkanskim plemenima prisutna je od prvih godina istraživanja nekropola Mala Kopašnica i Sase. Iako su se interpretacije nosilaca menjale tokom vremena, zadržana je praksa pripisivanja etničkog identiteta materijalnim ostacima. Važno je istaći da etnički identitet ne može biti određen na ovaj način. Šon Džons (Jones 1997) navodi tri problema koje iznedrava ovakva praksa. Pripisivanjem određenog skupa predmeta jednoj etničkoj grupi dolazi do zanemarivanja etničke pluralnosti ljudskih skupina unutar jednog društva, prilikom čega stvaramo plastičnu sliku prošlosti. Drugo, na ovaj način se stvara uniformna slika jedne zajednice, te je važno imati na umu da se određeni asemblaži koji se javljaju u jednoj definisanoj grupi ne moraju pojaviti u drugoj. Ilustracije radi, elementi materijalne kulture Ilira s područja Makedonije ne moraju se pojaviti kod isto definisane skupine na teritoriji Albanije. Kao treće, granice koje su neiscrpno ocrtavali kulturno-istorijski arheolozi između „nosilaca“ različitih kultura odraz su partikularnosti. Granice su dinamične, odnosno vremenski i geografski su varijabilne (Jones 1997, 106–110; Mihajlović 2019, 19–20).

Uprkos činjenici da funerarni običaji i pogrebna praksa „autohtonih“ i prerimskih populacija nisu u dovoljnoj meri poznati i istraženi, u razmatranoj studiji (Golubović, Milovanović i Redžić 2022) zastupljeni su tradicionalni interpretativni obrasci, koji funerarne prakse atipične za rimsku populaciju pripisuju drugoj, u ovom slučaju domorodačkoj (Cvjetičanin 2016, 720). Uz to, interpretiranje grobova MKS kao prežitaka prerimskih funerarnih praksi sugerise nepromenljivost i prisustvo kontinuiteta i centralnih tema unutar tradicionalne paradigme u srpskoj arheologiji (Palavestra 2011b, 580–583). Potrebno je imati na umu da su funerarne prakse, poput drugih običaja, sklone modifikovanjima kroz vreme, te se stoga ne mogu posmatrati kao nepromenljive kategorije (Espolin Norstein, Selsvold and Voutsaki 2024, 11).

Pored razmatranja etniciteta individua sahranjenih u etažnim grobovima MKS tipa, u studiji *Viminacium: lokalitet Pećine: nekropola oko južne gradske komunikacije* ispituju se „nosioci“ funerarne prakse takozvanih grobova-bunara. „Kada je u pitanju etnička pripadnost pokojnika, uslovno rečeno sahranjenih u grobovima u obliku bunara, trebalo bi imati u vidu da na našoj teritoriji ne postoji nikakav prelazni oblik koji bi ukazivao na autohtono poreklo ovakvog načina sahranjivanja“ (Golubović, Milovanović i Redžić 2022, 21). Pored nastojanja da odrede etničku pripadnost, autori istraživanja date grobove povezuju i sa „kulturnom pozajmicom“ koja je služila malom broju galske etničke zajednice na prostoru Viminacijuma (Golubović, Milovanović i Redžić 2022, 21). Takođe,

13 Onomastika je disciplina koja se bavi imenima (ličnim, imenima toponima i mesta) i njihovim poreklom. Predstavlja disciplinu unutar koje se prepliću lingvistika, geografija, istorija i etnografija (Bright 2003, 670–671). Identifikacije naroda prošlosti putem lingvistike prisutne su od perioda romantizma (Curta 2014, 2509a).

ukoliko su Viminacijum naseljavali Gali, a potom se na obližnjim nekropolama sahranjivali, ne možemo govoriti o kulturnoj razmeni. Naime, kulturna razmena predstavlja društveni proces unutar kog dolazi do, najčešće reciprocitetne, razmene običaja, rituala, simbola i predmeta između različitih kultura (Lightfoot 1995, 201; Rogers 2006, 477). Dakle, za kulturnu razmenu potrebne su nam minimum dve različite kulturne grupe koje bi razmenu sprovele.

Usled činjenice da su identični opisi i interpretacije grobova-bunara prisutni i u starijoj publikaciji *Grobovi u obliku bunara sa nekropola Viminacijuma* (Golubović 2008),¹⁴ data publikacija je takođe analizirana. Prilikom analize ustanovljeno je prisustvo „rasnog“ i etničkog određivanja na osnovu osteoloških analiza usled pozivanja na članak Živka Mikića „O antropološkim tipovima u antičkim nekropolama Viminacijuma“, koji je objavljen u *Starinaru* 1981. godine. U ovoj publikaciji funerarna praksa definisana je kao obred uslovljen društvenim činiocima te „predstavlja obeležje pojedinih etničkih grupa i vrlo često je jedini element za njihovo opredeljivanje. Oblik i konstrukcija grobova, kao i prilozi u njima, upotpunjavaju ovu sliku i predstavljaju lokalne osobenosti u razvoju etničkih zajednica“ (Golubović 2008, 9). Pored etničkih obeležja, uočeno je i određivanje takozvanih antropoloških tipova na osnovu predmeta koji su etnički opredeljeni kao „keltskog i panonskog (ilirskog) porekla“, a koji, „kao i dako-getske pogrebni ritual ukazuju na složenu etničku osnovu i ukrštanje različitih tradicija, a neposredne veze sa starijim gvozdenim dobom ne mogu da se utvrde ni na Gomolavi“ (Golubović 2008, 107–108). Tako je u sklopu nekropola rimskog grada Viminacijuma ustanovljeno prisustvo različitih antropoloških tipova:¹⁵ „[...] *anadolski, prednjeistočnomediterranski i dinarski tip*, zatim *niskospecijalizovana varijanta dinarskog tipa, dugoglavi mediteranski tip niskog rasta* i, uslovno nazvan, *praistorijski antropološki tip*“. Ove identifikacije su sprovedene posredstvom morfoloških analiza (Ž. Mikić 1981a, 117–123, 121, navedeno prema Golubović 2008, 108, naglasila J. P.). Važno je istaći da je ovim morfološkim analizama, kranijometrijom, ustanovljeno sledeće: „Kod svih lobanja iz takođe masovnog groba G 16 (lokalitet Pećine) utvrđen je isti *antropološki tip* ili *njegovi varijeteti*, po kome se potpuno razlikuju od starosedelačkog stanovništva“ (Golubović 2008, 109, naglasila J. P.).

Poput prve analizirane publikacije, čiji je predmet istraživanja nekropola lokaliteta Pećine (Golubović, Milovanović i Redžić 2022), u drugoj publikaciji, čiji je fokus usmeren ka analizi grobova-bunara posvedočenih na prostoru

14 Iste godine objavljena je publikacija *Viminacium – lokalitet kod Koraba. Istočna nekropola* (Redžić, Golubović i Vojvoda 2022), unutar koje su prisutne istovetne interpretacije. Iz tog razloga, analiza unutar ovog rada usmerena ka analizi knjige o lokalitetu Pećine primenljiva je i na ovu publikaciju.

15 Zajedno s Miomrom Koraćem, Mikić je autor publikacije *Antropološka kolekcija Viminacium I: nekropola Pećine* (Korać i Mikić 2014), koja predstavlja katalog 60 lobanja pronađenih na nekropoli Pećine. Autori definišu i razmatraju morfološke markere radi utvrđivanja pola i individualne starosti individua, ali je prisutno i određenje kranijalnog indeksa i upotreba termina dolihefalija (Korać i Mikić 2014, 16–22; 31, 43, 55, 59, 65, 67, 69).

Viminacijuma (Golubović 2008), uočavaju se interpretativni obrasci svojstveni tradicionalnom arheološkom pristupu. Oni se detektuju u etničkim određenjima nosilaca ove pogrebne prakse i razmatranju potencijalnih „keltskih“, „galskih“ i/ili „ilirskih“ elemenata (Golubović 2008, 107–108). Ovakav pristup, posvedočen i u etničkom određenju sahranjenih individua MKS tipova grobova (Baum i Srejšović 1959; Garašanin 1968; Golubović, Milovanović i Redžić 2022), inherentno je partikularistički jer postavlja jasne društvene demarkacije i identifikuje odgovarajuće istorijske nosioce određene kulture na specifičnom prostoru (Jones 1997, 106–108; Lucy 2005, 86; Bandović, 2012, 630).

Neophodno je pak napomenuti da je primenu ovog partikularističkog pristupa u kontekstu tradicionalne arheologije moguće detektovati isprava van arheološke prakse, unutar publikacije *Antropogeografski problemi Balkanskog poluostrva* Jovana Cvijića (1865–1927) iz 1902. godine, koja zastupa ideju kulturnih krugova (Bandović 2017, 813; Palavestra i Milosavljević 2015, 625).¹⁶ U sklopu arheologije, međutim, ove ideje se registruju u formi tradicionalne arheologije pre početka Drugog svetskog rata kod Miodraga Grbića i Borislava Jankulova. Ova dva srpska arheologa su se na području Vojvodine bavila definisanjem arheoloških kultura. Grbić opisuje i definiše „mokrinsku“, „starčevačku“ i „vatinsku“ kulturu, dok je Jankulov definisao „keltsku“, „sarmatsku“ i „geto-dačku“ (Palavestra i Milosavljević 2015, 624; Mihajlović 2017, 75; Milosavljević 2020, 77). Do ekspanzije tradicionalne paradigme unutar srpskog arheološkog naučnog kruga ne dolazi sve do završetka Drugog svetskog rata, pri čemu se Miodrag Grbić navodi kao ključna figura u utemeljenju ovog pristupa (Palavestra i Milosavljević 2015, 624; Bandović 2019, 3; 2017, 814). Kroz „Muzejski kurs“, koji je realizovan za vreme Drugog svetskog rata, s prvim tečajem realizovanim tokom 1942. godine i drugim tokom 1944. godine, Grbić upoznaje polaznike s konceptima kulturno-istorijske arheologije. Među polaznicima nalazili su se i budući istaknuti arheolozi i predstavnici tradicionalne paradigme u Srbiji: Milutin i Draga Garašanin, Dušanka Vučković, u Nemačkoj Vladimir Milojčić, u Bosni i Hercegovini Irma Čremošnik (Bandović 2014, 632–634; Novaković 2014, 116–119; Palavestra i Milosavljević 2015, 624).

Gde se krije nasleđe rasne antropologije?

Za razliku od prve publikacije (Golubović, Milovanović i Redžić 2022), drugoj – *Grobovi u obliku bunara sa nekropola Viminacijuma* (Golubović 2008) – svojstveno je određivanje antropoloških tipova, što svedoči da ovakva praksa

16 Posredstvom antropogeografije, sinkretičke discipline antropologije, etnologije, istorije i geografije, koja proučava kulturne fenomene u prostoru, fokusirajući se na analizu geografskih faktora i njihov uticaj na oblikovanje i širenje različitih kultura, Cvijić je pokušao da odredi „balkanske skupine“. Drugim rečima, ovaj pristup ima za cilj određivanje prostorne distribucije antropoloških tragova kako bi se razumele „kulturne interakcije“ tokom vremena (Palavestra i Milosavljević 2015, 621–625).

nije napuštena u okviru arheoloških istraživanja. Slična praksa zabeležena je i u novijoj publikaciji – *Antropološka kolekcija Viminacium I: nekropola Pećine* (Korać i Mikić 2014). Ovakve ideje u kontekstu rimske arheologije u Srbiji moguće je pratiti i pronaći u radovima arheologa i fizičkog antropologa Živka Mikića, u čijim je opusu zastupljena tipološka klasifikacija zasnovana na metričkim i morfološkim analizama (Ž. Mikić 1981a; 1981b; Korać, Mikić 2014). Mikić u uvodnom delu knjige *Stanje i problemi fizičke antropologije u Jugoslaviji – praistorijski periodi* (Ž. Mikić 1981b) opisuje strukturu knjige i ciljeve istraživanja, te navodi da će se baviti pitanjima poput „poznopaleolitsko-mezolitskog antropološkog supstrata“, razvojem „dinarskog tipa“, te identifikacijom antropoloških tipova koji bi se mogli vezati za određene kulture (Ž. Mikić 1981b, 8–9, naglasila J. P.). Osvrće se i na značajne ličnosti koje su uticale na razvoj antropologije u Srbiji, te navodi „Škerlja, N. Županića, V. Dvornikovića, J. Cvijića“ (Ž. Mikić 1981b, 7; Milosavljević 2025, 866). Važno je istaći da u knjizi *O interdisciplinarnosti u srpskoj arheologiji sa posebnim osvrtom na fizičku antropologiju* (Ž. Mikić 1998) izražava afirmativan stav prema radu i delu Županića i Dvornikovića, ističući da „dinarski antropološki tip“ može biti reprezent jugoslovenskog čoveka (Ž. Mikić 1998, 266). Županićev naučni rad, u kome je neretko pribegavao rasnoj teoriji, bio je politički i propagandno obojen, s ciljem širenja i potkrepljenja ideje stvaranja zajedničke države Srba, Hrvata i Slovenaca (Milosavljević 2013, 723). Unutar publikacije pod nazivom *Etnogeneza Jugoslovena* (1920), Županić nastoji da odredi jedinstvo jugoslovenske rase i njen arijevski karakter (Milosavljević 2013, 728–730). S druge strane, Vladimir Dvorniković bio je zastupnik karakterologije, odnosno ideje da svaki narod poseduje određeni, sebi svojstven „duševni tip“, koji se prenosi iz generacije u generaciju (Yeomans 2007, 94–96; Milosavljević 2010, 46), ali je pribegavao i upotrebi termina poput mongolske rase ili brahikefalije (Milosavljević 2013, 730; Milosavljević i Palavestra 2015, 635–636). U pogledu psihoetnoloških određenja i karakterologije, kojom se bavio Dvorniković, Mikić navodi da ona može biti ponovo verifikovana, ali „sa promenom isključivo marksističkog pristupa u analizi naučnog stvaralaštva“. Oспорava, međutim, korišćenje kranimetrije, kojom se služio i sâm Dvorniković za određenje mentalnih sposobnosti (Ž. Mikić 1998, 266).

Rasnu terminologiju moguće je detektovati i u članku koji Mikić publikuje u *Starinaru* pod nazivom „O antropološkim tipovima u antičkim nekropolama Viminacijuma“ (Ž. Mikić 1981a). U ovom radu navodi postojanje „anadolskog antropološkog tipa sa dolihokranom lobanjom“, „prednjeistočnog mediteranskog tipa“, „dinarskog tipa“, „niskospecijalizovanu formu dinarskog tipa“, „dugoglavog“ i „kratkoglavog mediteranskog tipa“ (Ž. Mikić 1981a, 117–120). Kao referencu za metričke metode kranijalnog indeksa i morfologije služi se metodom antropologa Rudolfa Martina (Ž. Mikić 1981a, 121; 1981b, 48). Rudolf Martin (Rudolf Martin) bio je nemački fizički antropolog, koji je smatrao da je rasa morfološki merljiva kategorija (Evans 2008, 91). On će naslediti Rankea na mestu profesora antropologije u Minhenu nakon Rankeove smrti 1916.

godine (Evans 2008, 91, 95). U toku Prvog svetskog rata sprovodi istraživanje nad decom školskog uzrasta kako bi utvrdio uticaj Trojne antante na nutritivni deficit i rast nemačke dece. Zaključio je da su nemačka deca znatno nižeg rasta u odnosu na istu starosnu grupu u Americi. Razliku u rastu i razvoju dece ne objašnjava rasnim razlikama, već nutritivnim deficitom. Nakon završetka Prvog svetskog rata, međutim, zajedno s Minhenskim institutom, Martin se okreće eugenici s ciljem stvaranja zdrave i jače nacije (Evans 2008, 95–96). Mikićevu upotrebu datih parametara i metoda moguće je objasniti njegovim školovanjem i usavršavanjem u Nemačkoj. Po završetku studija arheologije – osnovnih 1970. i magistarskih 1974. godine – na Filozofskom Fakultetu u Beogradu odbranio je doktorsku disertaciju *Antropološki problemi praistorijskih populacija centralnog Balkana od ranog neolita do kraja latenske epohe*. Mikić se usavršavao u Nemačkoj („dr Živko Mikić“ b.d.) za vreme osnovnih i magistarskih studija, a 1982. godine u Majncu obranio je doktorsku disertaciju *Beitrag zur Anthropologie spätmittelalterlicher Bevölkerungen Jugoslawiens* (srp. *Doprinos antropologiji stanovništva kasnog srednjeg veka Jugoslavije*) (Milosavljević 2025, 867). Ova naučna pozadina mogla je imati veliki uticaj na oblikovanje njegovog pristupa u proučavanju osteoloških ostataka, uključujući kategorizaciju ljudskih ostataka i pridruživanje različitih rasnih profila na osnovu metričkih parametara.

Ostajući u okvirima rasne antropologije, a podsećanja radi, naučna razmatranja o rasama prema Cvetanu Todorovu nazivaju se rasijalizam. Prema njegovim kriterijumima, osoba/rad može se smatrati rasijalistom/rasijalističkim ukoliko ispunjava pet parametara (Todorov 1994, 100–102), o kojima je već bilo reči. Rasijalista mora priznati postojanje rasa i smatrati da su fizičke i mentalne osobine u sprezi i da se nasleđuju, slično kolektivnoj psihologiji koju prepoznaju rasijalisti. Osim toga, rasijalisti veruju da je ponašanje individue uslovljeno grupom kojoj pripada i s kojom se identifikuje. Kao poslednju karakteristiku, Todorov navodi politizaciju rasne ideje koja ima za cilj eliminaciju inferiornih rasa u korist opstanka superiorne rase (Todorov 1994, 100–102). Kad je reč o radu Živka Mikića, metodologija kojom se ovaj istraživač služi može se posmatrati kao nasleđe rasne antropologije, koje korespondira sa četiri od pet parametara koje Todorov definiše. Unutar svojih istraživanja, Mikić vrši jasnu kategorizaciju ljudskih ostataka, pridružujući im različite rasne profile na osnovu metričkih parametara. To odgovara prvom parametru, koji je jedini eksplicitno prisutan u njegovom radu (Ž. Mikić 1981a, 117–120; Ž. Mikić 1981b, 8–9; 1981a, 117–120; Todorov 1994, 100). Što se tiče drugog parametra, koji se odnosi na nasledne mentalne karakteristike, njih često nije lako uočiti ili izdvojiti unutar arheoloških studija (Todorov 1994, 100–101). Razlog tome je ograničenje evidencije koja se sastoji od materijalnih ostataka, a ne živih ljudi kao predmeta izučavanja, kao što je to slučaj u sociološkim ili antropološkim istraživanjima. Važno je napomenuti i njegov otvoren afirmativni stav prema karakterologiji, kakav su zastupali Dvorniković i Županić (Ž. Mikić 1981b, 7). Taj stav, međutim, nije eksplicitno prisutan u njegovim kasnijim publikacijama

(poput Korać i Mikić 2014), koje bi zadovoljile drugi parametar, odnosno onaj koji se poziva na postojanje korelacije između fizičkih i mentalnih karakteristika. S druge strane, moguće je izvršiti detektovanje delovanja grupe na pojedinca, kao nasleđa trećeg parametra (Todorov 1994, 101), te postojanja rasne hijerarhije, kao četvrtog parametra u Mikićevom radu (Todorov 1994, 101–102). Nijedan od ta dva parametra nije otvoreno razmatran u njegovom radu. Naime, unutar tradicionalne arheologije, naglašavanje kontinuiteta i zagovaranje determinističkog stava u vezi s uticajem pojedinca na društvo bilo je široko rasprostranjeno. Ovaj pristup korespondira s trećim parametrom koji postavlja Todorov. S obzirom na to da se Mikićev rad može hronološki i paradigmatički okarakterisati kao deo tradicionalne arheologije, može se zaključiti da zadovoljava i treći parametar (Ž. Mikić 1981a; 1981b; Todorov 1994, 101–102). Kad je u pitanju četvrti parametar, odnosno prepoznavanje i prihvatanje postojanja rasne hijerarhije, on se u Mikićevom radu identifikuje kao implicitna karakteristika. Mikić koristi izraze poput „dinarski tip“, „niskospecijalizovana forma dinarskog tipa“, „mediteranski tip“ i druge (Ž. Mikić 1981a, 117–120), ali ih ne smešta direktno na lestvicu rasne superiornosti ili inferiornosti. Umesto toga, koristi određene termine kojima diferencira određene rase ili antropološke tipove na osnovu metričkih parametara, kao što su „niskospecijalizovan dinarski tip“ okarakterisan robusnošću, ili „kratkoglavni mediteranski tip“ s karakteristikama nerazvijenosti lobanje, glabele i nadočnih lukova, dok drugim tipovima pripisuje razvijenost ili delimičnu razvijenost kostiju lica i lobanje (Ž. Mikić 1981a, 117–120).

Dakle, može se primetiti implicitna prisutnost rasne hijerarhije u kontekstu rada Živka Mikića, gde određeni antropološki tipovi dobijaju epitet razvijenosti, dok se drugi percipiraju kao slabo ili potpuno nerazvijeni. Drugim rečima, autor pravi jasnu kategorizaciju i implicitnu lestvicu sačinjenu od nerazvijenih, delimično razvijenih i razvijenih skeletnih karakteristika, koju formira na osnovu metričkih analiza. Osim toga, iz ovakvih tipizacija proizlazi i šira generalizacija. Naime, na osnovu ograničenog uzorka, sve lobanje koje dele određene parametre grupišu se i svrstavaju u jedinstven antropološki tip. Ovaj pristup sa sobom nosi probleme generalizacije, ali i stereotipizacije, jer simplifikuje kompleksnost antropoloških karakteristika (M'charek and Van Oorschot 2023, 818). Time su ispunjena četiri od pet parametara. Poslednji parametar odnosi se na politizaciju rasne teorije i stvaranje sveta koji odražava zamisli prethodnih parametara. Drugim rečima, politizacija se zasniva na promovisanju ideje o eliminaciji inferiornih rasa. Todorov ističe da se u okviru ovog poslednjeg aspekta rasijalizam približava rasizmu, jer rasijalizam predstavlja naučno razmatranje i prikupljanje znanja, dok rasizam podrazumeva delovanje i ponašanje koje proizlazi iz mržnje (Todorov 1994, 102). Moguće je pružiti primer iz novije istorije koji ilustruje rasizam koji je proizašao iz rasijalizma – politiku Trećeg rajha i naciste. Iako Cvetan Todorov postavlja pet parametara za definisanje rasijalista, važno je naglasiti da neki od tih parametara ne mogu uvek biti primenjeni ili

razmatrani u svim naučnim disciplinama. Metodologija i evidencijalna ograničenja mogu usloviti primenu nekih parametara rasijalizma ili njihovog eventualnog izostanka, kao u slučaju arheologije (Todorov 1994, 102).

„Materijalizacija“ antropoloških tipova

Navedeni antropološki konstrukti dobili su i svoju materijalnu artikulaciju u izložbenoj formi. U sklopu 24. *Limes kongresa*, održanog u Beogradu i Viminacijumu u organizaciji Arheološkog instituta, 15. avgusta 2018. godine otvorena je izložba pod nazivom „Rimski Limes i gradovi na tlu Srbije“. U realizaciji izložbe učestvovali su Arheološki institut i Filozofski fakultet u Beogradu, ostvarujući saradnju s brojnim muzejima s teritorije Srbije, koji su ustupili arheološki materijal (od 1. do 5. veka) radi realizacije izložbe.¹⁷ Izložba je imala za cilj da predstavi rimsko nasleđe duž Dunava, odnosno limesa i pogranične zone. Kroz izlaganje materijalne kulture organizatori izložbe nastojali su da predstave različite teme poput organizacije vojske, načina i strategija ratovanja, rimskih kultova, zanata i graditeljstva (Grujić i Sedlić 2018, 16–17). Povrh ovih tema, koje su osvetlile različite aspekte života stanovništva na području pogranične oblasti kakav je bio Dunavski limes, predstavljeni su i novi rezultati¹⁸ multidisciplinarnog tima. Putem 3D skeniranja i modelovanja rekonstruisan je varijetet antropoloških tipova koji su nastanjivali rimski grad Viminacijum (Grujić i Sedlić 2018, 18–19; I. Mikić 2018, 100). Rekonstrukcije su objavljene na osnovu analize morfoloških i metričkih karakteristika, a metodologija je podrazumevala „rad antropologa, istoričara umetnosti, saradnika iz oblasti 3D modelovanja“ (I. Mikić 2018, 100). Kako bi se predstavila raznovrsnost stanovništva, na izložbi su prikazana četiri od deset identifikovanih, različitih antropoloških tipova, i to takozvana dva varijeteta mediteranskog tipa – dugoglavi i kratkoglavi, negroidni i nordijski antropološki tip. Dugoglavom mediteranskom tipu, kako se navodi u spomenutom istraživanju, pripada najveći broj nekadašnjih žitelja Viminacijuma (I. Mikić 2018, 101–105). Prema tome, u Galeriji SANU prezentovana je rekonstrukcija lica četiri osobe, „jedna ženska brineta i tri muškarca: plavokosi, crnokosi i tamnopusiti“ (Kovačević 2016). Merenja su zasnovana na „širinsko-dužinskim“ karakteristikama i merama lobanje sahranjivanih individua, prema kojima su lobanje podeljene u kategorije dolihokefalije, brahikefalije ili međuvrednosti, mezokefalije. Pored ovih metričkih

17 Predmete za realizaciju navedene izložbe ustupili su Muzej Srema iz Sremske Mitrovice, Muzej Vojvodine iz Novog Sada, Narodni muzej iz Požarevca, Narodni muzej iz Zaječara, Muzej Krajine iz Negotina, Narodni muzej iz Niša, Muzej grada Beograda, Istorijski muzej Srbije i Vojni muzej iz Beograda (Grujić i Sedlić 2018, 15).

18 Projekat pod nazivom *3D skeniranje antropoloških tipova sa Viminacijuma i pokušaj rekonstrukcije lica* realizovan 2017. godine pod pokroviteljstvom Ministarstva kulture i informisanja Vlade Republike Srbije (I. Mikić 2018, 100).

karakteristika, sagledavani su i drugi parametri, poput veličine i oblika vilice, oblika i pozicije čela (okruglo nasuprot ovalnom, nisko ili visoko postavljeno), oblika očne duplje i prisustva razvijenih glabela i nadočnih lukova. Pri analizi je uziman u obzir i izgled postkranijalnog skeleta, te je uočeno da su mediteranski tipovi, dugoglavi i kratkoglavi, rastom niži nasuprot negroidnom antropološkom tipu, čiji postkranijalni skelet karakteriše „izražena robusnost“ (I. Mikić 2018, 101–105).¹⁹

Da li je, međutim, rekonstrukcija ljudskog izgleda ovako jednostavna? Da li na osnovu metričkih i morfoloških karakteristika možemo ustanoviti fenotipske osobine poput boje očiju, kože ili kose, istih onih instrumentalizovanih u definisanju ljudskih rasa? Različite morfološke tačke zaista pružaju mogućnost rekonstrukcije izgleda lica na osnovu osteološkog materijala. Problem pak neretko nastaje kada se morfološke karakteristike koriste kao osnova za uspostavljanje klasifikacija koje svrstavaju ljude u unapred definisane grupe, kako primećuje Abigejl Nieves Delgado (Delgado 2020). Takođe primećuje da se razlike i morfološke varijacije uočavaju, definišu i potom kategorišu, proizvodeći „vidljive“ tipične odlike određenih grupa, neretko pretočene u rasne diferencije (Delgado 2020, 3–4). Paradoksalno je što, uprkos težnji da se putem rekonstrukcija individuama vrati njihov pređašnji izgled, a samim tim da se kroz proces humanizacije i „personalizacije“ uspostavi komunikacija s javnošću, ovakve prakse najčešće brišu individualnost sadržanu u licu svakog pojedinca. Umesto toga, akcenat se stavlja na uspostavljanje takozvane morfološke sličnosti među humanim ostacima i osteološkim materijalom (Delgado 2020, 19; Hopman 2023, 880). Upravo oblik lica te izgled nosa, usana i očiju predstavljaju karakteristike koje svaku individuu čine jedinstvenom (Hopman 2023, 879). Važno je istaći da neke od njih, kakve su usne, neretko nisu najpouzdanije za rekonstrukciju, pa se ona prevashodno oslanja na umetničku interpretaciju, a manje na pouzdane morfološke parametre (Wilkinson 2010, 247).

Primetne su takođe terminološke tranzicije, gde se sve veći broj istraživača udaljava od upotrebe termina rase i antropoloških tipova. Umesto toga, govori se o postojanju raznovrsnosti unutar ljudske vrste. U tom kontekstu, kako bi se opisale fenotipske varijacije, najčešće se upotrebljavaju termini kao što su etnicitet, poreklo (engl. *ancestry*) ili pak populacija (engl. *population of origin*). Uprkos tome, možemo primetiti da primena nove i drugačije terminologije ne znači i promenu razmišljanja, niti eradikaciju problema klasifikovanja ljudi u različite kategorije, kojom su uspostavljene jasno definisane linije između tih „različitih“ ljudskih grupa. Kroz ovu praksu takođe se reprodukuje tipološka logika rasijalističkog razmišljanja (Wilkinson 2010, 243; Delgado 2020, 18; Hopman 2023, 873, 879; Sertalp et al. 2024, 2; Das et al. 2025, 1–2). Takođe, problem ocrtavanja ljudskih „rasnih“ granica često zanemaruje takozvane

19 Ovakva klasifikacija implicitno se oslanja na tipizacije koje je uspostavio Živko Mikić (Ž. Mikić 1980, 117–122, navedeno prema I. Mikić 2018, 101–105). Ilija Mikić (2018, 102) navodi godinu 1980, dok je originalni rad Ž. Mikića objavljen 1981. godine.

međuvrednosti. Drugim rečima, ljudi ne dolaze u striktno definisanim grupama. Iako poređenje može delovati simplifikovano i nezahvalno, ljudi i varijacije unutar ljudske vrste ne mogu biti svedeni na podele u grupe „crno“ i „belo“, jer se radi o „valerskom“ spektru, odnosno ljudi ne mogu biti postavljeni u međusobno isključive kategorije u kojima ne postoje preklapanja, a ni spektar (Delgado 2020, 18).

Pored navedenog, nije moguće, oslanjajući se isključivo na morfologiju ljudskog skeleta, rekonstruisati fenotipske karakteristike kakve su boja kose, očiju i kože, već je potreban upliv DNK analiza koje mogu pružiti navedene podatke (Delgado 2020, 19; M'charek and Van Oorschot 2023, 816–817). Dalje, u savremenom kontekstu sve je češća praksa stvaranja velikih baza podataka u koje se pohranjuju metrički i DNK podaci. Potom se teži uspostavljanju korelacije između genoma, fenotipova i morfoloških karakteristika lobanje i postkranijalnog skeleta. Proizvod prikupljanja podataka ovog tipa i njihovog statističkog povezivanja često jeste klasifikacija ljudi u različite grupe, poput „evropske“, iz kojih se neretko izdvajaju takozvani tipični „najreprezentativniji“ predstavnici (Hopman 2023, 873, 880). I ovakav pristup nosi sa sobom određene probleme, koji se mogu naslutiti iz priloženog. Naime, srž problema predstavljaju „vraćanje ka fenotipovima“ i tipološka rasijalizacija, praksa koja je neretko obavijena stereotipizacijom koja dovodi do formiranja kategorija poput „bosanski“, „španski“, a određene fizičke karakteristike i/ili njihove grupe se potom stavljaju u te kategorije. Kako ističu M'čarek i Orshot (M'charek and Van Oorschot 2023), ovakva praksa može u nekim slučajevima dovesti do marginalizacije već marginalizovanih i društveno osetljivih grupa (M'charek and Van Oorschot 2023, 816–817).

Imajući navedeno u vidu, fenotipske karakteristike ne mogu se s pouzdanošću rekonstruisati na osnovu morfologije kranijuma. S tim u vezi, rekonstrukcije individua sahranjenih na nekropolama rimskog grada Viminacijuma, prezentovane na izložbi povodom 24. *Limes kongresa* (I. Mikić 2018), ne mogu se smatrati pouzdanim prikazima nekadašnjeg izgleda individua s nekropole Pećine. Poput ovog primera, interpretacije rimskih grobova (MKS i bunari) i antropoloških tipova koje su proistekle upotrebom antropometrijskih metoda, posvedočenih u prethodno navedenim publikacijama (Ž. Mikić 1981a, 117–123, 121, navedeno prema Golubović 2008, 108), ne mogu se smatrati pouzdanim i metodološki utemeljenim. Pre svega, ove rekonstrukcije i tumačenja se u najvećoj meri metodološki oslanjaju na klasifikacione modele nastale tokom 19. i 20. veka, i to na „širinsko-dužinska“ merenja, na osnovu kojih su ljudi razvrstavani u različite antropološke tipove. Načelno se ovakve zastarele prakse mogu okarakterisati kao rasijalističke, a neretko su bile i politički obojene (Todorov 1994, 100–102; Milosavljević 2013, 723). Kada se prezentuju rezultati facijalnih rekonstrukcija, sprovedenih isključivo posredstvom antropometrije, zanemarujući DNK analize, kao u slučaju izložbe povodom 24. *Limes kongresa*, nastaje

drugi i ozbiljniji problem. Naime, prezentacija rekonstrukcija mediteranskog, negroidnog i nordijskog antropološkog tipa s Viminacijuma izlazi iz forme stručne literature i prelazi u dostupniji oblik široj javnosti – izložbu (I. Mikić 2018, 101–105). Stiven Alison-Bunel (Allison-Bunnell 1998) primećuje da se, u procesu proizvodnje znanja i njegovog muzeografskog prezentovanja, izložbe oslanjaju na naučna znanja kao izvor autoriteta, ali one ne reflektuju način njegovog nastajanja (Allison-Bunnell 1998, 67). Imajući ovo u vidu, metodološki neutemeljene interpretacije, poput rekonstrukcije fenotipskih karakteristika antropometrijskim metodama, bivaju predstavljene kao neupitne naučne činjenice. Time se široj javnosti direktno sugerise da je antropometrija dovoljno pouzdan alat za potpunu fizičku rekonstrukciju humanih ostataka (fenotipskih i karakteristika lica – usta, nos, boja kože i očiju), ali i da su antropološki tipovi biološke činjenice.

Naglasila bih da navedeni kritički osvrt ne implicira da su autori i istraživači koji su bili uključeni u proces projekta facijalnih rekonstrukcija implementirali sopstvena politička uverenja. Naprotiv, kritika ovog rada usmerena je na metodološke postavke facijalnih rekonstrukcija, na klasifikovanje i upotrebu terminologije koja uključuje termine kratkoglavost ili dugoglavost, kao i na opisivanje antropoloških tipova kakvi su „nordijski“, „mediteranski“ i drugi, a čiji su rezultati potom materijalizovani i predstavljeni na međunarodnom kongresu. Pored navedenog, težim da naglasim da je neophodna naučna introspektivnost, te kritičko sagledavanje upotrebe različite terminologije i teorijsko-metodološkog bremena koje ona sa sobom može da nosi, što smatram da nije u dovoljnoj meri učinjeno u navedenom primeru.

Zaključak

U analizi savremenih interpretacija etničkog identiteta, u kontekstu rimske arheologije u Srbiji i najistraženijeg lokaliteta ovog tipa, u publikacijama *Viminacium, lokalitet Pećine: nekropola oko južne gradske komunikacije* (Golubović, Milovanović i Redžić 2022) i *Grobovi u obliku bunara sa nekropolom Viminacijuma* (Golubović 2008), moguće je detektovati ključne koncepte tradicionalne paradigme. Ovi koncepti uključuju poistovećivanje etničkog identiteta s materijalnom kulturom, sagledavanje kultura i ljudi kao nepromenljivih i statičnih kategorija, isticanje kulturnog kontinuiteta, kao i traženje prigodnih naroda unutar pisanih izvora koji bi se opredelili kao „nosioci“ materijalnih ostataka prošlosti (Golubović 2008, 107–109; Golubović, Milovanović i Redžić 2022, 9, 27–29).

Važno je naglasiti da je u navedenim publikacijama moguće pronaći тумачenja koja reflektuju ideje iz domena nasleđa rasne antropologije (Golubović 2008). Slični obrasci uočeni su i u prezentovanju facijalnih rekonstrukcija

dobijenih multidisciplinarnim istraživanjem stanovništva Viminacijuma (I. Mikić 2018). Analiza publikacija i prezentacije istraživanja pokazala je da se istraživači u velikoj meri eksplicitno ili implicitno oslanjaju na radove Živka Mikića (Ž. Mikić 1981a, 117–123, navedeno prema Golubović 2008, 108; Ž. Mikić 1980, 117–122, navedeno prema I. Mikić 2018, 102), koji su služili kao referentni okvir za izvođenje zaključaka o stanovništvu rimskog Viminacijuma. Njegova istraživanja i rasprave o antropološkim tipovima, rasama i kranijalnim merama ukazuju na pristup zasnovan na rasijalističkim interpretacijama. Kada se sagleda istorijski kontekst primene ovih metoda, poput kranimetrije, moguće je otkriti njihovu problematičnu istoriju, koja se odnosi na političke zloupotrebe etniciteta, materijalne kulture i pojma rase u prošlim vekovima. U arheologiji i antropologiji, navedeni pojmovi neretko su bili instrumentalizovani u političke svrhe, što je kulminiralo velikim stradanjima tokom Drugog svetskog rata. Stoga, neophodno je da se kritički sagleda kontekst nastanka i upotrebe metričkih metoda i rasnih pojmova, ali je neophodno i uzdržavanje u savremenom arheološkom diskursu od reprodukcije naučno rasističkih elemenata. Imajući navedeno u vidu, moguće je reći sledeće: antropološki tipovi su postojali kao istinit odraz jednog vremena, metodoloških, interpretativnih, ali i ideoloških okvira. Uprkos svemu, neizostavno je napomenuti da je kranimetrija, iako značajna za razvoj fizičke antropologije, danas većinski napuštena i smatra se zastarelom i problematičnom metodom. Kritike na račun kranimetrije uglavnom se odnose na to da se fizičke karakteristike ljudi ne mogu jednostavno svrstavati u fiksne kategorije, kao i da se etnički identitet može utvrditi na osnovu morfoloških karakteristika. S tim u vezi, Džon Džekson naziva kranijalni indeks unutar savremenih antropoloških istraživanja „opskurnim anatomskim merenjem koje se tiče isključivo anatomija i, možda, forenzičkih antropologa“ (Jackson 2010, 439). Važno je imati na umu da je etnički identitet kompleksan i društveno konstruisan, a ne određen isključivo biološkim karakteristikama (Anemone 2019, 215–217). S tim u vezi, granice o kojima je govoreno na prethodnim stranama – etničke, „rasne“, antropološke, materijalne, arheološke – konstruisane su podacima.

Potrebno je naglasiti da, iako Živko Mikić nije upotrebljavao koncepte rasne teorije na isti način na koji su to činili nemački naučnici tridesetih godina 20. veka, njegova primena kranimetrije i antropološke klasifikacije predstavlja odraz nekada zastupljenih naučnih praksi i vid je refleksije njegove ekspertize stečene u Nemačkoj. Stoga, kad su u pitanju razmatrane publikacije (Ž. Mikić 1981a, 1981b; Golubović 2008; Korać i Mikić 2014; Golubović, Milovanović i Redžić 2022; I. Mikić 2018), smatram da se ne radi o tendencioznom naučnom rasijalizmu, već o nasleđenim tradicionalnim interpretativnim modelima, koji sa sobom nose i dimenzije rasne antropologije. Isto je moguće zaključiti kad je reč o facijalnim rekonstrukcijama nastalim za potrebe izložbe u okviru 24. *Limes kongresa*.

Literatura:

- Allison-Bunnell, Steven W. 1998. „Making nature ‘real’ again. Natural history exhibits and public rhetorics of science at the Smithsonian Institution in the early 1960s“. In *The Politics of Display. Museums, Science, Culture*, edited by Sharon Macdonald, 98–117. London: Routledge.
- Anderson, Benedikt. 1998. *Nacija: zamišljena zajednica*. Beograd: Plato.
- Anemone, Robert L. 2019. „Race as a Cultural Construction“. In *Race and Human Diversity. A Biocultural Approach*, edited by Robert L. Anemone, 192–219. London: Taylor & Francis.
- Babić, Staša. 2008. „Arheologija i etnicitet“. *Etnoantropološki problemi* 3 (2): 137–149. <https://doi.org/10.21301/eap.v5i2.12>
- Bandović, Aleksandar. 2012. „Gustaf Kosina i koncept kulture u arheologiji“. *Etnoantropološki problemi* 7 (3): 625–645. <https://doi.org/10.21301/EAP.v7i3.3>
- Bandović, Aleksandar. 2014. „Muzejski kurs i arheologija tokom II svetskog rata u Beogradu“. *Etnoantropološki problemi* 9 (3): 629–648. <https://doi.org/10.21301/EAP.v9i3.5>
- Bandović, Aleksandar. 2017. „Počeci mapiranja kultura u evropskoj arheologiji – o susretu vremena i prostora“. *Etnoantropološki problemi* 12 (3): 801–824. <https://doi.org/10.21301/EAP.V12I3.7>
- Bandović, Aleksandar. 2019. „Miodrag Grbić i nastanak kulturno-istorijske arheologije u Srbiji“. Doktorska dis. Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu.
- Baum, Milica i Dragoslav Srejić. 1959. „Prvi rezultati iskopavanja nekropole u Sasama“. *Članci i građa za kulturnu istoriju istočne Bosne III*: 23–54.
- Baumann, Timothy. 2004. „Defining ethnicity“. *The SAA archaeological record* 4 (4): 12–14.
- Belen, Deniz. 2018. „How cranial shapes led to contemporary ethnic classification: a historical view“. *Turkish Neurosurgery* 28 (3): 490–494. [10.5137/1019-5149.JTN.20821-17.0](https://doi.org/10.5137/1019-5149.JTN.20821-17.0)
- Bishop, Mike. C. and John C. N. Coulston. 2006. *Roman Military Equipment from the Punic Wars to the Fall of Rome*. Oxford: Oxbow Books.
- Bright, William. 2003. „What IS a Name? Reflections on Onomastics“. *Language and Linguistics* 4: 669–681.
- Clark, Ellen R. and Belinda B. Flores. 2001. „Who Am I? The Social Construction of Ethnic Identity and Self-Perceptions in Latino Preservice Teachers“. *The Urban Review* 33: 69–86.
- Coakley, John. 2017. „‘Primordialism’ in nationalism studies: theory or ideology?“. *Nations and Nationalism. Advance online publication*: 1–22. <https://doi.org/10.1111/nana.12349>
- Curta, Florin. 2014. „Ethnic Identity and Archaeology“. In *Encyclopedia of Global Archaeology*, edited by Claire Smith, 2507–2514. New York: Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4419-0465-2_1715
- Cvjetičanin, Tatjana. 2016. „Mala Kopašnica-Sase: narativ o kontinuitetu“. *Etnoantropološki problemi* 11 (3): 711–730. <https://doi.org/10.21301/EAP.v11i3.4>

- Das, Ranjan Saurjya, Sreepreeti Champatyray, and Dhiren Kumar Panda. 2025. „Anthropometric Analysis of Facial Dimensions Using 3D Imaging for Forensic Identification and Ethnicity-Specific Reference Models“. *Forensic Science International: Reports* 12. <https://doi.org/10.1016/j.fsir.2025.100428>
- Delgado, Abigail Nieves. 2020. „The Problematic Use of Race in Facial Reconstruction“. *Science as Culture* 29 (4): 568–593. <https://doi.org/10.1080/09505431.2020.1740670>
- Diaz-Andreu, Margarita. 2015. „Ethnic Identity and Ethnicity in Archaeology“. In *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, edited by James D. Wright, 4817–4821. Oxford: Elsevier.
- Eller, Jack D. and Coughlan M. Reed. 1993. „The poverty of primordialism: the demystification of ethnic“. *Ethnic and racial studies* 16 (2): 183–202. <https://doi.org/10.1080/01419870.1993.9993779>
- Eriksen, Thomas H. 1993. *Ethnicity and Nationalism Anthropological Perspectives*. London: Pluto.
- Espolin Norstein, Frida, Irene Selsvold, and Sofia Voutsaki. 2024. „Death and transformation: Burial practices and societal change“. In *Archaeological Perspectives on Burial Practices and Societal Change, Death in Transition*, edited by Frida Espolin Norstein and Irene Selsvold, 3–10. Oxon: Routledge.
- Evans, Andrew D. 2008. „Race Made Visible: The Transformation of Museum Exhibits in Early-Twentieth-Century German Anthropology“. *German Studies Review* 31 (1): 87–108.
- Fearon, James. D. and David. D. Laitin. 2000. „Violence and the Social Construction of Ethnic Identity“. *International Organization* 54 (4): 845–877. <https://doi.org/10.1162/002081800551398>
- Frale, Deborah E. S. 1997. „Gender, racial, ethnic, sexual, and class identities“. *Annual Review of Psychology* 48: 139–162.
- Funari, Pedro. P. 1999. „Historical archaeology from a world perspective“. In *Historical Archaeology: Back from the Edge*, edited by Pedro Paulo A. Funari, Martin Hall, and Sian Jones, 37–66. London: Routledge.
- Gabbert, Wolfgang. 2006. „Concepts of Ethnicity“. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 1: 85–103. <https://doi.org/10.1080/17486830500510034>
- Garašanin, Milutin V. 1968. „Razmatranje o nekropolama tipa Mala Kopašnica – Sase. Ka etničkom razgraničenju Ilira i Dačana u rimsko doba“. *Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine. Godišnjak VI – Centar za balkanološka ispitivanja* 4: 5–35.
- Garson, John G. 1887. „The Cephalic Index“. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 16: 11–17.
- Gould, Stephen Jay. 1980. *The Mismeasure of Man*. New York: W. W. Norton and Company.
- Golubović, Snežana, Bebina Milovanović i Saša Redžić. 2022. *Viminacium: lokalitet Pećine: nekropola oko južne gradske komunikacije*. Beograd: Arheološki institut.
- Golubović, Snežana. 1998. „Graves of Mala Kopašnica-Sase Type at the Viminacium Cemetery from an Aspect of their Ethnic Origin“. In *The Thracian World at the Crossroads of Civilizations II*, edited by Roman Petre, 247–260. Bucharest: Institutul Roman de Tracologie.

- Golubović, Snežana. 2008. *Grobovi u obliku bunara sa nekropola Viminacijuma*. Beograd: Arheološki institut.
- Grujić, Danica i Aleksandar Sedlić. 2019. „Prikaz izložbe *Rimski limes i gradovi na tlu Srbije*“. *Artefakti* 3: 15–20.
- Hopman, Roos. 2023. „The face as folded object: Race and the problems with ‘progress’ in forensic DNA phenotyping“. *Social studies of science* 53 (6): 869–890. <https://doi.org/10.1177/0306312721110355>
- Ivanišević, Vujadin, Sonja Stamenković, and Smilja Jović. 2016. „A Roman settlement and workshop centre at Mala Kopašnica“. In *Archaeological Investigations along the Highway Route E75 (2011–2014)*, edited by Slavša Perić and Aleksandar Bulatović, 47–69. Belgrade: Archaeological Institute.
- Jackson, John P. 2010. „Whatever Happened to the Cephalic Index? The Reality of Race and the Burden of Proof“. *Rhetoric Society Quarterly* 40 (5): 438–458. <https://doi.org/10.1080/02773945.2010.517233>
- Jones, Siân. 1997. *The Archaeology of Ethnicity: Constructing Identities in the Past and Present*. London: Routledge.
- Kataria, Shyamal. 2018. „Explaining Ethnicity: Primordialism vs. Instrumentalism“. *Advances in Social Sciences Research Journal* 5 (4): 130–135. <https://doi.org/10.14738/assrj.54.4394>
- Korać, Miomir i Živko Mikić. 2014. *Antropološka kolekcija Viminacium I: nekropola Pećine*. Beograd: Centar za nove tehnologije, Arheološki institut.
- Lightfoot, Kent G. and Antoinette Martinez. 1995. „Frontiers and Boundaries in Archaeological Perspective“. *Annual Review of Anthropology* 24: 471–92. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.24.100195.002351>
- Lucy, Sam. 2005. „Ethnic and cultural identities“. In *The Archaeology of Identity: Approaches to Gender, Age, Status, Ethnicity and Religion*, edited by Margarita Díaz-Andreu, Sam Lucy, Stasa Babić, and David Edward, 86–109. Oxon: Routledge.
- Malešević, Siniša. 2009. *Sociologija etniciteta*. Beograd: Fabrika knjiga.
- Mays, Simon, Glendon Parker, Charles Johns, Sarah Stark, Aaron J. Young, David Reich, Jane Buikstra, Katherine Sawyer, and Kate Hale. 2023. „Sex identification of a Late Iron Age sword and mirror cist burial from Hillside Farm, Bryher, Isles of Scilly, England“. *Journal of Archaeological Science: Reports* 52. <https://doi.org/10.1016/j.jasrep.2023.104099>
- M’charek, Amade and Irene van Oorschot. 2023. „The politics of face and the trouble with race: Exploring relations at the interface between the individual and the collective in forensic practice“. *Social studies of science* 53 (6): 813–825. <https://doi.org/10.1177/03063127231211817>
- Milosavljević, Monika. 2013. „Niko Županić i konstrukcija jugoslovenske etnogeneze“. *Etnoantropološki problemi* 8 (3): 717–746. <https://doi.org/10.21301/EAP.v8i3.5>
- Milosavljević, Monika. 2020. *Osvit arheologije. Geneza kulturno-istorijskog pristupa u arheologiji Srbije*. Beograd: Dosije studio.
- Milosavljević, Monika. 2025. „Starosedeooci pod stećcima?“. *Etnoantropološki problemi* 20 (3): 851–883. <https://doi.org/10.21301/eap.v20i3.8>
- Milosavljević, Olivera. 2010. *Savremenici fašizma 2. Jugoslavija u okruženju 1933–1941*. Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji.

- Mihajlović, Vladimir V. 2011. „Kanonski lepo-estetski kriterijumi i geneza rasizma“. *Etnoantropološki problemi* 6 (3): 625–640.
- Mihajlović, Vladimir D. 2012. „Koncept romanizacije u arheologiji: uspon i pad paradigme“. *Etnoantropološki problemi* 7 (3): 709–729. <https://doi.org/10.21301/EAP.v7i3.6>
- Mihajlović, Vladimir D. 2017. „Borislav Jankulov, kultura sećanja i tumačenje praistorije I: rasiološki pristup prošlosti“. U *Kultura sećanja na vojvođanskom prostoru*, uredio Miomir Samardžić, 71–99. Novi Sad: Filozofski fakultet.
- Mihajlović, Vladimir D. 2019. *The Scordisci between Ancient and Modern Interpretations: a Question of Identity in (Proto)History*. Novi Sad: Faculty of Philosophy.
- Mikić, Živko. 1981a. „O antropološkim tipovima prisutnim u antičkim nekropolama Viminacijuma“. *Starinar* XXXI: 117–122.
- Mikić, Živko. 1981b. *Stanje i problemi fizičke antropologije u Jugoslaviji – praistorijski periodi*. Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine.
- Mikić, Živko. 1998. „O visini tela ljudi u praistoriji i protoistoriji, prilog izučavanju prošlosti Balkana“. *Istorijski časopis* LI: 11–20.
- Mikić, Ilija. 2018. „Antropološki tipovi sa Viminacijuma i pokušaj rekonstrukcije njihovih lica“. U *Rimski limes i gradovi na tlu Srbije*, uredili Miomir Korać i Stefan Pop-Lazić, 100–105. Beograd: Arheološki institut.
- Mrđić, Nemanja i Angelina Raičković. 2013. „Study Of Soldiers Burials On The Cemetery Of Viminacium“. U *XVII Roman Military Equipment Conference, Zagreb (Hrvatska) 2013*, edited by Mirjana Sanader, Ante Rendić-Miočević, Domagoj Tončinić, and Ivan Radman-Livaja, 117–131. Zagreb: Filozofski Fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
- Novaković, Predrag. 2014. *Historija arheologije u novim zemljama Jugoistočne Evrope*. Sarajevo: Univerzitet u Sarajevu.
- Palavestra, Aleksandar. 2011a. *Kulturni konteksti arheologije*. Beograd: Filozofski fakultet u Beogradu.
- Palavestra, Aleksandar. 2011b. „U službi kontinuiteta. Etno-arheologija u Srbiji“. *Etnoantropološki problemi* 6 (3): 579–594. <https://doi.org/10.21301/eap.v6i3.2>
- Palavestra, Aleksandar i Monika Milosavljevic. 2015. „Delo Jovana Cvijića i Vladimira Dvornikovića kroz prizmu srpske arheologije“. *Etnoantropološki problemi* 10 (3): 619–649. <https://doi.org/10.21301/EAP.v10i3.4>
- Pearce, John. 2011. „Representations and realities: cemeteries as evidence for women in Roman Britain“. *Medicina nei secoli arte e scienza* 23 (1): 227–257.
- Prelić, Mladena. 2003. „Etnički identitet – problemi teorijskog određenja“. U: *Tradicionalno i savremeno u kulturi Srba*, uredila Dragana Radojičić, 275–286. Beograd: Etnografski institut SANU.
- Prien, Roland. 2023. „Shifting Burial Rites – Shifting Identities? Late Antique Burial Practices on the Rhine Frontier“. In *Funerary Landscapes of the Late Antique oecumene. Contextualizing Epigraphic and Archaeological Evidence of Mortuary Practices*, edited by Stefan Ardeleanu and Jon C. Cubas Díaz, 459–481. Heidelberg.
- Putinja, Filip i Žoslin Stref-Fenar. 1997. *Teorije o etnicitetu*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Riesman, David. 1953. „Psychological Types and National Character: An Informal Commentary“. *American Quarterly* 5 (4): 325–343.

- Rogers, Richard. 2006. „From Cultural Exchange to Transculturation: A Review and Reconceptualization of Cultural Appropriation“. *Communication Theory* 16: 474–503. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.2006.00277.x>
- Sertalp, Evren, Cicero Moraes, and Erge Bütün. 2024. „Facial reconstruction of a deformed skull from the Roman period of Juliopolis“. *Heritage Science* 12 (2). <https://doi.org/10.1186/s40494-023-01124-x>
- Siapkas, Johannes. 2016. „Skulls from the Past: Archaeological Negotiations of Scientific Racism“. *Bulletin of the History of Archaeology* 26 (1): 1–9. 10.5334/bha-590
- Srejić, Dragoslav. 1965. „Rimske nekropole ranog Carstva u Jugoslaviji“. *Starinar* XIII–XIV/1962–1963: 49–88.
- Stephens, Christianne. 2000. „A Measure of Truth? An Examination of the History, Methodology, Theory and Practice of Craniometric Analysis: With Special Focus on its Application in Forensic Identification“. *Totem: The University of Western Ontario Journal of Anthropology* 8 (1): 84–108. <https://doi.org/10.5206/ujwa.v8i1.8783>
- Šošić-Klindžić, Rajna. 2015. *Uvod u teorijsku arheologiju – stvaraoci i pravci u 20. stoljeću*. Zagreb: FF-press.
- Ubeyskara, Ruwan N. 2008. *Questioning the Revival: White Ethnicities in the Racial Pentagon*. Doctoral Thesis, University of Bath.
- Todorov, Cvetan. 1994. *Mi i drugi*. Preveli s francuskog: Branko Jelić, Mira Perić i Mirjana Zdravković. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Wilkinson, Caroline. 2010. „Facial reconstruction – anatomical art or artistic anatomy?“ *Journal of anatomy* 216 (2): 235–250. <https://doi.org/10.1111/j.1469-7580.2009.01182.x>
- Wiwjorra, Ingo. 1996. „German archaeology and its relation to nationalism and racism“. In *Nationalism and Archaeology in Europe*, edited by Margarita Diaz-Andreu and Timothy Champion, 164–188. London: UCL Press – Westview Press.
- Yeomans, Rory. 2007. „Of ‘Yugoslav Barbarians’ and Croatian Gentlemen Scholars: Nationalist Ideology and Racial Anthropology in Interwar Yugoslavia“. In *Blood and Homeland: Eugenics and Racial Nationalism in Central and Southeast Europe 1900–1940*, edited by Marius Turda and Paul J. Weindling, 83–122. Budapest: Central European University Press.

Internet izvori:

- „dr Živko Mikić“. b. d. Banatsko Aranđelovo – zvanična internet prezentacija mesne zajednice Banatsko Aranđelovo. Pristupljeno: 10. 12. 2023. <https://web.archive.org/web/20160410041635/http://banatskoarandjelovo.com/znameniti-mestani/dr-zivko-mikic/>
- Kovačević, Miona. 2018. „STARI RIMLJANI IMALI SU PROBLEME KAO I MI. Izložba „Rimski limes i gradovi na tlu Srbije“ u Galeriji SANU“. *Blic* 19. avgust 2018. godine, <https://www.blic.rs/kultura/vesti/stari-rimljani-imali-su-probleme-kao-i-mi-izlozba-rimski-limes-i-gradovi-na-tlu/dgpgp27>

Jovana Petrović

The Legacy of Racial Anthropology in the Archaeology of the Roman Period

Abstract: Ideas about differences among humans, based on phenotypic traits, are not of recent origin; they emerged as early as the 18th century, when the first systematic racial classifications were established, such as those of Carl Linnaeus. When such ideas become associated with value judgments and ideology, they evolve into racialism, which can be further politically instrumentalized. Within such a scholarly climate, physical, cultural and mental characteristics of human groups were frequently perceived as inherent traits, thus giving racialist assumptions a primordial character. These concepts can be traced in the work of Yugoslav physicians, anthropologists and archaeologists from the early 20th century. Nevertheless, traces of these ideas can be implicitly identified in contemporary archaeological practices within the domain of Roman funerary archaeology, as a legacy of racial anthropology in the German-speaking world. This raises the question of whether the use of inherited practices from racial anthropology is appropriate in the contemporary context. The aim of this paper is a critical assessment of the use of interpretive frameworks derived from primordialist and racialist repertoires in contemporary Roman archaeology in Serbia.

Keywords: racialism, racial theory, Roman period, races, physical anthropology, craniometry.

Primljeno/Received: 29. 1. 2026.

Prihvaćeno/Accepted for publication: 3. 5. 2026.

Мирослав М. Поповић

*Одељење за историју,
Филозофски факултет, Универзитет у Београду*

ПРИЛОГ ПОЗНАВАЊУ ИСТОРИЈЕ СРЕЋЕ У ЗАПАДНОЈ ЕВРОПИ (1700–1900): ПОГЛЕДИ ТЕОРИЈСКИХ ИСТРАЖИВАЊА ПОСЛЕ 1980-ИХ

Апстракт: Рад представља прилог о томе како се схватала срећа у 18. и 19. веку у Западној Европи са становишта историје среће као историјске дисциплине, пре свега на основу тумачења аутора који су актуелни на овом пољу од 1980-их. Антрополошке теорије емоција, као и интердисциплинарни приступ, могу послужити као образложење и објашњење за поједине појаве у историјском контексту. Овај прилог заснован је на ставовима мислилаца, књижевника и других интелектуалаца епохе 18. и 19. века, као и савремених аутора који те ставове анализирају, уз осврт на изражавање среће у уметности и развој популарне и масовне културе, као одраза окренутости ширих маса световним уживањима. У уводном делу дат је приказ историјског развоја историографије о срећи, то јест историје менталитета, као и новијих антрополошких схватања и схватања емоција других друштвено-хуманистичких наука, које имају за циљ да образложе историографске ставове. Аутор даље прелази на кључне ставове о току и обликовању историје среће до којих су дошли модерни научници, махом историчари, с акцентом на период од 16/17. до почетка 19. века, да би фокус чланка био на периоду наведеном у наслову.

Кључне речи: срећа, културна историја емоција, историја менталитета.

* miroslav.popovic@f.bg.ac.rs, <https://orcid.org/0009-0001-5917-9186>

Кроз векове, филозофи и њесници, њолийичари и њеолози, њријашељи и сѡранци, расѡрављали су се о њирологи среће. Иако нису могли да се договоре шѡа је шачно срећа, ѡо их није сѡречило да је шраже. На крају, а и на ѡочейку, срећу је можда мноо лакше доживеѡи неѡо дефинисаѡи. (McMahon 2005, 62)

Уводне напомене и теоријски оквири историје среће

Када се постави питање да ли постоји историја среће, могло би се приговорити да је сваки покушај да се оно адекватно реши само одговор на различите концепције и карактеризације нечега што је било константно у свим епохама. У том случају, емоције не би имале историју, већ би се само концепција одређене емоције историјски мењала. Многе теорије на универзалистичком крају скале не оспоравају да се емоције концептуализују на различите начине, већ тврде да оне поседују константну, трансисторијску и културно генерализовану основу. На исти начин, тачно је да концепције емоција имају утицај на то како се емоција доживљава у самоперцепцији осећајућег субјекта. Својство историјских студија је да наглашавају разноликост емоционалних концепција и културних образаца, те ово становиште може послужити као одговор на питање да ли емоције имају историју (Plamper 2015, 32–33).¹

Главни део рада биће посвећен схватању среће у 18. и 19. столећу у Западној Европи. Основна полазишта биће становишта историјске дисциплине познате као историја среће, а пре свега аутора који су дали допринос овом истраживачком пољу од 1980-их. Пошто је, у случају историје среће, неопходан интердисциплинаран приступ, аутор ће се прво укратко осврнути на главна савремена теоријска тумачења емоција која дају антропологија и друштвено-хуманистичке науке, пошто могу послужити као објашњење и образложење промена концепција емоција кроз историју, као и њихове разноликости те разноврсности културних образаца. Затим ће бити представљена теоријска становишта историје среће као историјске дисциплине, с акцентом на период од 1980-их година. И у првом и у другом сегменту уводног поглавља биће заступљени ставови еминентних странах и домаћих стручњака из области теорије емоција и историје среће.

У антрополошком контексту, емоције се, како каже Владимира Илић, могу сматрати емоционалним стањима која су настала као последица реакције на ситуације, чинове и објекте из социокултурног контекста, који повратно регулише емоционално изражавање (Пић 2014, 14–44). Бојан Жикић у *Анѡропологији шела* такође износи да су осећања културни производи који имају улогу у конструисању моралне заједнице, а њихово исказивање је вид културног саобраћања (Жикић 2018, 284–290).

1 О историјском концепту емоција такође в. и Rozenvajn i Kristijani 2019.

Према Владимири Илић, која сагледава срећу с антрополошког становишта,

срећа је позитивно животно емоционално стање које иако је доживљено индивидуално, доживљено је у датом друштвеном и културном контексту који задаје значења и ‘садржај’ среће. Чини се да је срећа у односу на остале емоције неухватљива, односно да ју је теже одредити. [...] Срећа је дакле, према [Ханс] Грелановом најопштијем схватању, ‘позитивно животно осећање’. [...] Грелан избегава од стране појединих аутора оспоравану теорију животног задовољства, под чиме се обично подразумева степен до којег неко повољно процењује квалитет свог живота, а под задовољством ‘степен до којег индивидуа процењује да су испуњене њене тежње’. Даниел Хајброн, изразити противник оваквог приступа срећи, чврсто заступа мишљење да срећу треба разумевати као емоционално стање, јер између осталог сматра да ‘оно за шта смо најзаинтересованији у размишљању и говорењу о срећи тиче се емоционалног стања. Употребе повезане са животним задовољством су у најбољем случају секундарне’. Разликујући (животно) задовољство од среће као емоционалног стања, не би ваљало потпуно искључити задовољство као најближи појам којим се присуство или одсуство среће, па и њен интензитет, неретко одређују, спрам чега би појам ‘задовољство’ могао бити коришћен као ‘помоћни појам’ – као онај који је у вези са срећом, а не истоветан срећи. [...] Као што је малочас речено, срећа је схваћена као емоционално стање које је комплексно и које је у односу на оно што обично називамо емоцијама (туга, радост, страх итд.) општије и до извесне мере обухватно. То значи да овако схваћена срећа може али не мора нужно да укључује друге емоције [...]. Срећа на првом месту укључује позитивна осећања попут задовољства, мира и спокојства, некако животно узбуђење, те осећај захвалности [...] У том смислу, може се рећи да срећа има ‘саставне делове’ који нису универзални, нити сви морају увек бити укључени, тј. комбинација свих њих није неопходна да би неко био у стању среће. (Ilić 2014, 86–88, види Grelan 2007, 113–123; Veenhoven and Ehrhardt 1995, 33; Veenhoven 1991a, 9; Haybron 2005, 297)

Социолог Вилијем Дејвис тврди у својој анализи да је срећа трансформисана из филозофског идеала у мерљиву и управљиву робу, будући да владе, корпорације и бихевиорални научници све чешће третирају људско благостање као проблем оптимизације. Због тога императив да будемо срећни функционише као облик друштвене контроле (Davies, 2015). Такође, психијатрија и ментално здравље представљају технологије моћи/знања кроз које се дисциплинују и контролишу појединци и популације, што је посебно очигледно у терапијској култури у неолиберализму (Kišjuhas i Marinković 2018, 493–507).

Научници су анализирали дефиниције среће у речницима из 30 земаља како би разумели културне сличности и разлике у концептима среће, затим су анализирали дефиниције среће у Вебстеровим речницима од 1850. године до данас како би разумели историјске промене у америчком енглеском језику, те су тумачили обраћања председника Сједињених

Америчких Држава о стању нације од 1790. до 2010. године, уз истраживање појаве фразе срећна нација насупрот срећној особи у Гугловом Нграм прегледачу од 1800. до 2008. године. Закључили су да се кроз културе и време срећа најчешће дефинисала као резултат сплета околности и повољних спољашњих услова. У америчком енглеском језику, ова дефиниција је замењена дефиницијама усмереним на повољна унутрашња осећања (Oishi et al. 2013, 559).

Треба напоменути да интензивна дебата о томе кога треба сматрати несрећнијим – слепог или глувог, вођена почетком 19. века, показује како су током последњих двеста година инвалидитет и срећа постали нераскидиво повезани. На основу историјске анализе, поједини аутори идентификују карактеристике које се такође могу наћи у тренутним тумачењима среће, попут сталне улоге коју играју активација, професионална интервенција и усклађивање с нормативним понашањима, те предлажу истраживачки програм који проучава срећу „инвалида“ и, уз помоћ историјске анализе, преиспитује емоционалну димензију инвалидитета (Söderfeldt and Verstraete 2013, 248; Verstraete and Söderfeldt 2014, 479).

Кад је реч о емоцијама у историјском контексту, пре свега о страху, Џоана Берк наводи да се људима из прошлости који су осећали страх може једино приступити анализом онога што су оставили за собом, а страх добија значење кроз културни језик и обреде. Анализом извора ове врсте, историчари су у могућности да прате флукуације у природи „страха“ путем видљивости емоције у језику и симболима. Емоције се могу пратити у историјским изворима само у мери у којој превазилазе изолованост индивидуалног психолошког искуства и представљају сопство у јавности (Bourke 2005, 7).

Уместо да испитују само спољашње понашање појединаца – традиционални предмет историје – научници који се баве емоцијама истражују бес, завист, љубав и похлепу који су подстакли такво понашање, покушавајући да сазнају како су се у прошлости осећали они који су их проживели. Проучавајући осећања, историчари откривају погледе на свет и најосновније претпоставке о животу, култури и личности људи у прошлости. Научници су схватили да трансформације у емоционалним стандардима обликују не само породичне односе већ и радни живот, класне односе, идентитет, верску посвећеност и политичко изражавање (Matt and Stearns 2014, 1–3). Међу првим научницима који су бавили овом темом били су Јохан Хојзинга (Johan Huizinga), који је, у својој књизи из 1919. године, *Јесен средњеј века*, испитао емоционалну климу 14. и 15. века у Западној Европи, и Норберт Елијас (Norbert Elias), чије је класично дело из 1939. године, *Процес цивилизације*, обрадило тему емоционалне контроле. Научник који је најзаслужнији за покретање ове области био је, међутим, Лисјен Февр (Lucien Febvre). У серији есеја, први пут објављених 1930-их и 1940-их, позвао је историчаре да не посматрају људску психологију као универзалну и константну, већ као флуидну и историјски условљену.

Према Февру, циљ историчара треба да буде успостављање детаљног инвентара менталног прибора људи из времена које проучавају (Matt and Stearns 2014, 3). Такође, сматра Февр, развој менталних прибора није обележен неким континуираним или нужним прогресом. Свака цивилизација има свој ментални прибор и у сваком добу одређене цивилизације он се мења, трпи сакаћења, назадовања, напредак, обогаћења и условљавања (Шартије 2022, 126). Марк Блок (Marc Bloch), Фернан Бродел (Fernand Braudel), Филип Аријес (Philippe Ariès) и, у скорије време, Роже Шартије (Roger Chartier), проучавали су историју свакодневних активности, приватног живота и менталитета ранијих генерација. Они су били пионири историјског истраживања емоција (Matt and Stearns 2014, 3). У Сједињеним Америчким Државама 1980-их, неколико научника је проширило истраживачку агенду и почело да истражује емоције, почевши да се бави истраживањем емоционалних кодова и стандарда прошлих друштава како би се разумела правила која су обликовала субјективни живот. Бављење такозваном емоциологијом дало је импресиван низ радова о одређеним емоцијама – од беса, преко туге, до љубоморе. Студије су истраживале како су се друштвене норме о емоционалном изражавању мењале као реакција на трансформације у породичном животу и праву, економском расту и политичким превирањима (Matt and Stearns 2014, 4).

Међу најновијим историјским интерпретацијама треба истаћи рад Барбаре Розенвајн, која, покушавајући да дефинише емоције, сматра да постоји биолошка и универзална људска потреба за осећањем и исказивањем онога што називамо емоцијама. Оно што емоције заиста представљају, како се називају, како се процењују и осећају те како се исказују, обликовано је од стране такозваних емоционалних заједница. Емоционалне заједнице су групе, обично али не увек друштвене, са својим одређеним вредностима, обрасцима осећања и начинима на које се та осећања исказују. У пракси могу бити блиске другим емоционалним заједницама свог времена, а могу бити и особене и маргиналне. Емоционалне заједнице треба дефинисати у ширим оквирима, али ће исто тако веће заједнице имати варијанте и супротности, или „емоционалне подзаједнице“. Розенвајн такође истиче да емоционалне заједнице нису увек „емотивне“, већ да деле кључне норме које се тичу емоција од важности за њих и начине на које их исказују. Чланови емоционалне заједнице тако не морају једни према другима исказивати љубав и наклоност ако та заједница вреднује непријатељске, агресивне или амбивалентне међуљудске односе. Свако друштво у било којем периоду, према Розенвајн, садржи више од једне емоционалне заједнице. Коегзистирајуће емоционалне заједнице морају одговорити на сличне материјалне и технолошке услове, те су стога у међусобном односу, било као међусобне варијанте или као реакције једних на друге у оквиру ширег културног оквира. Емоционални речници су изузетно важни за начине на које људи разумеју, изражавају и заиста „осећају“ своје емоције. Емоције се обзнањују и кроз интонацију

гласа, гестове, гримасе, игре, клањање, несвестицу и тако даље. Ауторку не занима толико да ли је одређена емоција коју неко исказује претварање, већ у којој мери су дате емотивне заједнице осетљиве на питања „искрености“, јер је брига о истинским намерама сама по себи важна за историју. Емоционални речници, представљени у табеларној форми, омогућавају поређење заједница, истичу релативну важност различитих емоција у одређеним заједницама и представљају почетну позицију за друге истраживаче, показујући да су се схватања тога шта је „емотивно“ мењали кроз време (Rosenwein 2015).

Од домаћих истраживача, у новије време историјом емоција бавила се професорка филозофије Љиљана Раденовић. У појединим радовима, она представља историју емоција заједно с психолошким теоријама које су њихови аутори заступали или претпостављали. Бавила се оснивачима дисциплине: Јоханом Хојзингом, Норбертом Елијасом и Лисјеном Февром, чији поглед на емоције сматра хидрауличним. Пажњу је посветила тројци савремених историчара – Вилијаму Редију (William Reddy), Барбари Розенвајн и Питеру Тухију (Peter Toohey), који су заинтересовани за превазилажење релативизма који је доминирао у овој области у другој половини двадесетог века. Психолошка теорија емоција Лизе Ф. Барет (Lisa Feldman Barrett) за Љиљану Раденовић је од помоћи приликом разјашњавања циљева историјске потраге за емоцијама и разумевања дихотомије природа/неговање, то јест биолошких и културних фактора који обликују наш емоционални живот. Раденовић истиче методологију путем које Барет тумачи однос између језика које говоримо и емоција које осећамо. Наиме, према Барет, наше језичке (емотивне) категорије заиста обликују начин на који доживљавамо емоције, те тако настају основе за доношење закључака о емоционалном животу наших предака, засноване на анализи језика који су користили (Radenović 2019a, 15; такође видети Radenović 2020a). Раденовић тумачи став Питера Тухија из 2011. године да је осећај „ацедије“, који су првобитно описали пустињски оци, романтизована верзија једноставне досаде коју осећају обични људи. За Тухија овај феномен представља друштвено конструисану емоцију, за разлику од обичне досаде, која се универзално осећа. Тухи стога заузима становиште универзалистичког приступа емоцијама, избегавајући релативизам друштвеног конструктивизма у историји емоција. Раденовић је мишљења да наше емоције имају корене и у култури и у биологији те да је посао историчара емоција да се бави феноменологијом емоција наших претходника (Radenović 2019b, 5). Раденовић такође анализира књигу *Навијација осећања: оквир за историју емоција* Вилијема Редија (2001), која објашњава догађаје који су довели до Француске револуције и политичких режима који су уследили после Прве републике, уз истицање улоге коју емоције и емоционална патња имају у променама политичких режима. Уводећи појам емотива, путем којих човек на друштвено прихватљив начин изражава, али и мења емоције које осећа,

Реди образлаже да се кроз изражавање и мењање емоција људи истовремено одређују према вредностима које прихватају, а те вредности се некад мењају у кризним ситуацијама. Реди сматра да душевна патња није релативна у односу на културу у којој људи живе и да постоји могућност њеног објективног мерења. На основу тога, изнео је ставове да су неки политички режими бољи од других, те период у француском друштву који је претходио Француској револуцији описује као период стриктног емоционалног режима, такође изnoseћи закључке о периоду који је уследио. Раденовић мисли да оно што Реди сматра стриктним емоционалним режимом представља пре слободан емоционални режим са стриктним правилима понашања, указујући на слабости Редијеве анализе сентиментализма, те његове улоге у акутној душевној патњи карактеристичној за револуционарни период (Radenović 2019c, 141).

У уводу књиге *Срећа: филозофија и психологија доброј живоји* (2020), Љиљана Раденовић се бави тиме шта људе чини срећним, да би у првој тематској целини анализирао филозофски аспект теме – прво индивидуалистички приступ срећи, чије претече представљају мисли Платона, Аристотела, Сенеке и Августина, а затим концепт „среће у утопији“, у Платоновој идеалној држави, Августиновој *Држави божјој*, *Утопији* Томаса Мора (Thomas More), *Граду Сунца* Томаза Кампанеле (Tommaso Campanella) и Бејконовој (Francis Bacon) *Новој Атлантиди*. Други део књиге представља разматрања психологије среће, универзалних људских потреба и среће, затим психолошких потреба, Рајанове (Richard Ryan) и Дисејеве (Edward Deci) теорије потреба, те мерења среће и потреба. Ауторка у критичком осврту на индивидуализам и колективизам даје своје виђење, у контексту наведених концепата, питања регулације емоција, психолошких потреба и среће и утицаја индивидуализма и колективизма на будућа психолошка истраживања среће (Radenović 2020a).

Бар од 1990-их, када су Мартин Селигман (Martin Seligman) и мноштво колега истомисљеника уложили експлицитан напор да негују позитивну психологију, развија се психологија која се фокусираола не на људску патологију већ на људску снагу. Брз успон позитивне психологије и њен прилично запањујући међународни успех добро су познати и стручњацима и јавности и чак су изазвали извесну негативну реакцију. Рут Венховен (Ruut Veenhoven), директор Светске базе података о срећи у Холандији и један од водећих истраживача који данас раде на компаративном благостању, сећа се како му је ментор за дисертацију, након што је чуо за шокантно интересовање свог младог студента за позитивне ефекте, рекао шездесетих година прошлог века да никада више не помиње срећу ако се нада да ће добити посао социолога. Становишта су се, међутим, с временом променила. У Западној култури је неговано веровање, барем током векова преовлађујућег хришћанског размишљања, да је бол дубок и оплемењујући, а да је задовољство, тамо где није грешно, плитко и банално. Сродна томе је идеја да је патња „дубока“, коју су ширили романтичари

и која се од тада одржава у боемским круговима, као и тенденција да се срећа и позитивни ефекти повезују с угодношћу и хедонизмом потрошачких друштава. Срећни су они који пију кока-колу и осмехују се, а не они који читају Кафку или Сартра или размишљају о дубини поезије Силвије Плат. Радост и срећа су, наравно, повезане и указују на спектар позитивних емоција: од благог задовољства и доброг расположења, до екстазе, усхићења и блаженства, што би историчари емоција могли детаљно проучавати. Проучавање историје среће компликовано је, међутим, зато што знамо да се током већег дела свог развоја срећа није сматрала искључиво емоцијом или се чак није сматрала емоцијом уопште. До отприлике пред крај 17. века, срећа у Западној традицији првенствено се схватала као (објективна) процена целине живота и стога се сматрала мање функцијом осећања него етичким идеалом и производом доброг живота. Концепција ове врсте је доведена у питање од 17. века, а до 18. века све су чешћа била размишљања о срећи у смислу пријатних осећања, сензација и стања на начине који би се лако могли изједначити с радошћу. Старије етичке процене су задржале своја јака тежишта и човек се могао осећати срећно, али, да би био срећан, и даље су били потребни одређена смиреност и равнотежа (McMahon 2014, 103–109). Хришћански став, то јест једна тенденција хришћанске традиције, изражавао је скепсу и био је мање прилагодљив радостима овога света. Радост земаљског света сматрана је потенцијално површном и телесном, те се доживљавала као капија ка греху и као отворена врата која лако могу довести до прождрљивости, похотљивости, похлепе и лењости. Неоспорна тенденција у хришћанској традицији, безрадосно тумачење ствари овог света, само је једна страна сагледавања, јер је заповест да будемо радосни, односно налог да се радујемо и будемо весели у свему, такође врста подстицаја да се суочимо са светом с веома другачијим ставом. Свети Фрања је у 13. веку приметио да човек треба да тежи да увек буде радостан, али су се протестанти највише борили с двосмисленостима заповести о радости. Протестантска морализација расположења имала је за последицу санкционисање радости и среће као претпостављених знакова Божје милости и повећање анксиозности због њихових могућих резултата у коначници (McMahon 2014, 110–113).

„Потрага за срећом стара је колико и сама историја, човек би се усудио да каже, и у извесном смислу та тврдња би била тачна. Већ на почетку прве књиге дела које се на Западу сматра првом историјом – у Херодотовој ‘Историји’ – наилазимо на потрагу за срећом уврштenu у овај првотни запис о ‘великим и изврским подвизима’ људског делања“ (Mekman 2007, 19). Као Мекман, Адам Поткеј (Adam Potkay), Пол Слек (Paul Slack), Сара Ахмед (Sara Ahmed), Пол Долан (Paul Dolan) и Вилијам Дејвис (William Davies) претпостављају да је модерни појам среће настао у 17. веку (посебно у Локовом „Есеју о људском разумевању и успону

утилитаризма“). С друге стране, Фил Витингтон (Phil Withington) датира порекло модерног појма среће у 16. век и показује сложену историју семантичких промена у раном модерном периоду. Кит Томас (Keith Thomas) истраживао је улогу вредности у раној модерној књижевности и њихов значај за стање среће, фокусирајући се на срећу као жељу за имовином и циљевима попут војне вештине, награда за рад, друштвеног признања, високог друштвеног положаја, просперитета, части, пријатељства, брака, деце, славе и бесмртности. Други истраживачи истражују срећу као реч с изванредним семантичким помаком и огромним опсегом значења, тврдећи да историја емоција представља, у ствари, историју идеја и репрезентација. Методолошки оквири истраживања историје среће у раном модерном периоду, поред тога што уважавају „концептуалну променљивост“ среће, у великој мери су телеолошки и истичу да „срећа“ постепено стиче касније (утилитарно) значење физичког благостања, психолошког садржаја и јавног побољшања, али им недостаје концептуални оквир за анализу сложених семантичких преговора око различитих схватања среће у текстовима различитих аутора (Röder and Singer 2020, 2). Фил Витингтон истиче да се реч срећа не појављује у првој енглеској верзији *Ушојије* Томаса Мора, коју је на енглески превео с латинског 1551. и поново 1556. године Ралф Робинсон (Ralph Robinson). Речи срећа нема ни у наредна четири издања Робинсоновог превода, који је редовно поново објављиван до 1639. године. Гилберт Барнет (Gilbert Burnet) поново је превео *Ушојију* с латинског 1684. године, а реч срећа користио је не мање од деветнаест пута. Покушавајући да објасни и контекстуализује овај упечатљив семантички развој, Витингтон поставља питање да ли је ова промена у језику *Ушојије* и очигледна појава среће коју она сугерише, била једноставно посебност превода или симптом шире семантичке и културне промене. Аутор даље сматра да срећа није древни хришћански и филозофски термин који се тек у касном 17. веку почео односити на интимно материјално богатство и чулна и субјективна задовољства, те да је реч у себи садржала световне конотације око 1500. године. Тек када се срећа почела појављивати у преводима класичних и реформаторских текстова и постала народни канал за филозофске и патристичке идеје, стекла је своју сложенију семантику. Усвајање термина срећа од стране политичких економиста за описивање индивидуалног или колективног богатства након 1650. године означило је преокрет у смислу, а не тренутак модерности, уз назнаку да није јасно да ли су политички економисти заиста „делили речник среће“ како би артикулисали свој материјализам (Withington 2017, 1, 23–24).

Историја среће нас упућује на свеобухватну процену стања одређене особе и покушава да узме у обзир сва разматрања о томе шта је пожељно и вредно труда, уз тврдњу да је релевантна за све што се тиче људских или чак других бића. Различити циљеви, као и уживања, жеље, судови о томе

шта је вредно и тако даље – све што се подразумева под појмом среће, често изгледају као да су у међусобном сукобу, и то на такав начин да се не могу испитати и проценити заједно, те можда и не постоји непро-извољан начин да се од њих изгради кохерентан концепт. Концепт среће може једноставно бити израз чврсте, али неоствариве наде за неку врсту кохерентности циљева. Историја среће каква се појављује у Западној филозофији требало би да садржи описе важних покушаја да се ова нада испуни, тако што ће се ови елементи некако хармонизовати или система-тизовати (White 2006, VII–VIII).

За Рута Венховена,

реч ‘срећа’ се користи на различите начине. У најширем смислу, то је општи термин за све што је добро. У овом значењу, често се користи наизменично са терминима попут ‘благостања’ или ‘квалитета живота’ и означава и индивидуалну и друштвену добробит. Ова употреба речи сугерише да постоји једно крајње добро и прикрива разлике у интересима између појединаца и друштва. Даље сугерише да се све заслуге могу интегрисати у једну коначну скалу вредности. (Veenhoven 2017, 1–2)

Врлина је представљала најважније место у великом делу класичне, античке и позноантичке филозофије, а многи филозофи зарађивали су за живот као морални саветници. Како наводи Љиљана Раденовић:

Према Аристотелу, један од нужних иако не и довољних услова за добар и срећан живот јесте поседовање врлине. Човек који врлине поседује никада не жели нешто што је лоше већ само оно што је добро и на тај начин он је ослобођен унутрашње борбе и непријатности. Такав човек се постаје добрим навикама. (Radenović 2020b, 59)

У том контексту, наглашавају се личне способности попут искренности и вере, као и манифестације корисности, попут мучеништва, а нагласак на моралном понашању био је израженији у историјским условима где је морал био најслабији. Током средњег века било је широко распрострањено веровање да срећа није могућа у земаљском животу и да је основа морала у Божјој речи. Ови ставови су оспорени у просветитељству 18. века. Срећа је почела да се сматра достижном, а морал делом човека. Друштвени покретачи научног интересовања за срећу били су квалитет живота, идеологија, планирање друштва, индивидуалне слободе, постојање информације о могућности избора. Занимљиво је навести да је интересовање за научно проучавање среће, према Руту Венховену, доживело опадање у 19. веку (Veenhoven 2017, 4–8). Хегел је веровао да је судбина великих људи попут њега да им се ускрати „оно што се обично назива срећом“. Признао је да се „историја може посматрати са становишта среће“, али је тај задатак сматрао у суштини узалудним и закључио је да „историја није тло на којем расте срећа“, а „периоди среће у њој су празне странице“ (McMahon 2005, 62).

Схватање среће у 19. веку на европском Западу са становишта савремених истраживања

У 17. и 18. веку, на тлу Западне Европе и већег дела Северне Америке, долази до новог приступа срећи. Као што је већ речено, у периоду средњовековља било је широко распрострањено веровање да срећа није могућа у земаљском животу и да је основа морала у Божјој речи, што су оспорили ставови просветитеља 18. века. Већ је било речи да постоји дискусија у научним круговима да ли је модерни појам среће настао у 17. веку (посебно у Локовом „Есеју о људском разумевању и успону утилитаризма“) или се порекло модерног појма среће може померити у 16. век, уз акценат на његову сложену историју семантичких промена у раном модерном периоду. О ставовима 18. века о срећи најбоље сведочи дело Џеремија Бентама (Jeremy Bentham) *Увод у морал и законодавство* (1789), у којем тврди да морални квалитет дела треба процењивати по његовим последицама по људску срећу и, у том смислу, требало би тежити „највећој срећи за највећи број“, што су филозофске формулације „утилитаризма“. Формативни период за нове идеје о срећи наставља се током 19. века. Период који је претходно поменут обележиле су бројне важне дебате о томе шта је срећа и напори да се нове идеје имплементирају. Не би било погрешно овај период назвати револуцијом, али је било потребно да прође времена да би се различите групе помириле с новим очекивањима. Прилагођавање је било додатно отежано различитим утицајима индустријске револуције, која је постепено мењала животни стандард, могућности за рекреацију, па чак и породични живот. Глобални контекст представља још један скуп компликација које се протежу кроз цео период: „револуција“ је у овом тренутку била Западни развој, а њен глобални утицај је дуго био ограничен. Моћ коју је Европа преносила на читав свет током ових векова кроз империјализам и економски утицај можда је заиста, како наводи Стернс, спречила глобално преиспитивање среће (Stearns 2021, 87).

Може се рећи да је срећа у 19. веку изазвала мање експлицитног политичког интересовања него што је то био случај током револуционарних деценија 18. века, али место правог подстицаја треба тражити на другом месту. Иако су се појавиле и неке нове идеје о срећи, нагласак се заиста померио на различите аспекте популарне културе. Иако је индустријска револуција покренута у 18. веку у Британији, она тек у 19. веку заиста почиње да мења друштво и у Западној Европи и у Сједињеним Државама. Овај масивни процес је на много начина довео у питање срећу, али је такође створио нове потребе и нове изразе. Треба истаћи да индустријализација није створила модерне Западне идеје о срећи, јер су оне већ биле део културног контекста (Stearns 2021, 108).

Срећа је и у 19. веку била једна од веома важних тема у Западном интелектуалном животу.² С једне стране, може се рећи да су становишта просветитељства наставила свој живот. С друге стране, дошло је до развоја алтернативних приступа, међу којима су једни подржавали веровање у срећу, а други покретали нове перспективе. Иако се примећује утицај неколико школа мишљења на стварно искуство среће, у суштини, није било систематске револуције која би се могла поредити с достигнућима просветитељства. Значајан број аутора се директно надовезао на наслеђе 18. века – већина либералних економиста и политичких теоретичара наставила је да тврди да је срећа главни људски циљ и да ће већа слобода стално проширивати могућности за њено достизање. Већина либерала је остала оптимистична да се изгледи за срећу побољшавају захваљујући индустријском напретку и политичким реформама, док су либерални националисти додали либералној визији важност националне државе, посебно у Италији и Немачкој, промовишући идеју да ће постизање националног јединства, уз слеђење уставног и парламентарног политичког поретка, допринети напретку. Иако би појединац био унапређен припадношћу националној заједници, вође као што је Ђузепе Мацини (Giuseppe Mazzini) бринуле су да сâм појам среће превише наглашава појединца и позивале на важност дужности. Према Стернсу, мада оштро супротстављени либералној економији, Карл Маркс (Karl Marx) и његови следбеници такође су се ослањали на идеје просветитељства (Stearns 2021, 109–110).

Почетком 19. века развија се романтичарски покрет који је захватио мноштво мислилаца и уметника с обе стране Атлантика, а неки од њих су наставили да делују и након 1850. године. Романтичари су на много начина оспоравали просветитељство и противили су се претераном инсистирању на разуму, тражећи више страсти и дивље лепоте него што је 18. век истицао. У неким случајевима, то је довело до директних спорова с нагласком на самој срећи. Романтичарски интелектуалци су понекад били под утицајем традиционалнијег хришћанства, док су неки уживали у мрачнијим визијама, па чак и у сценама меланхолије и туге. Из овог правца романтизма настала је најранија представа уметника који пати, пошто је погрешно схваћен од стране свог времена и одлучан у свом несрећном стању. Ово није био једини романтичарски приступ, јер су романтичари такође говорили о радости, и то много чешће него о срећи. Романтизам је произвео обиље поезије и фикције, као и визуелне уметности, уз акценат на сцене природе или шармантну једноставност живота на селу. Циљ романтичара био је да пружи задовољство својим гледаоцима. У 19. веку појавио се низ напора да се створе посебне заједнице где би друштвена организација донела максималну срећу у тадашњем тренутку. Утописти су критиковали индустријски свет који се обликује

2 Опширније о ставовима интелектуалаца 19. века о којима је реч у наставку рада види Ђивоне 2009, 243–278.

око њих, али су веровали да су могуће алтернативе без револуције, које би решиле све проблеме похлепе и неједнакости. Углавном замишљени у Европи, стварни утопијски експерименти посебно су се проширили у Сједињеним Државама. Требало би истаћи да се просветитељско и романтичарско наслеђе могло комбиновати у стварању веће разноликости у романима, уметничким делима и музици која је била доступна растућој публици. Већа слобода штампе, иако још увек непотпуна, те побољшања у технологији штампарства и писмености, доводе до више могућности него што их је било у 18. веку. Током више деценија, велики број људи је био привучен јавним предавањима, често у прогресивном духу, а романтичарски писци су доприносили мноштвом романа и кратких прича – једни су истицали тугу, други су се препуштали страху и ужасу, а трећи су приказивали испуњења младалачке љубави. Већина популарних дела имала је тенденцију да понуди срећан крај. Још једна важна општа интелектуална струја обликовала се после 1850. године. Мада није занемарила прогресивне и неоромантичарске теме, покренула је нове сумње у вези са срећом. Чарлс Дарвин (Charles Darwin) повезао је човечанство са светом животиња, примећујући да многе животиње показују интересовање за задовољство. Његова открића, међутим, подстичу сумњу да постоји било какав посебан или виши људски квалитет среће, јер, према њему, већина људских емоција може се повезати с аналогним у животињском свету, па самим тим и срећа. Сигмунд Фројд (Sigmund Freud) неколико деценија касније сматрао је да је много људских поступака одређено несвесним. Несвесно може тражити задовољство, али је и оптерећено бројним страховима који могу тешко да компромитују ментално здравље, па тако и срећу. Фројд није порицао могућност среће, али ју је сматрао компликованом, јер је постојала могућност да се срећа сусретне с фрустрацијом или да буде поткопана мрачним импулсима. Услед нових научних тенденција и извесног романтичарског наслеђа, део европске високе културе крајем 19. века постао је песимистичан (Stearns 2021, 110–111).

Следи кратак осврт на проблематику среће у филозофији, психолошкој мисли и књижевности 19. века кроз призму радова еминентних истраживача из последњих деценија. Велики део просветитељске мисли огледа се у делу Џеремија Бентама *Увод у морал и законодавство* (1789), у којем тврди да морални квалитет дела треба процењивати по његовим последицама по људску срећу. У том смислу, требало би тежити „највећој срећи за највећи број“. Тако је Бентамова дефиниција среће формулисана у смислу психолошког искуства као „збир задовољстава и боли“, а његова филозофија позната је као утилитаризам (Veenhoven 2017, 5).

Џон Стјуарт Мил (John Stuart Mill), непослушни Бентамов следбеник, оспорио је многе тврдње ранијег мислиоца, док је настављао да се држи „принципа највеће среће“ с нагласком на квалитативним мерама (за разлику од изразито квантитативних). „Боље је бити незадовољан

човек“, како је чувено изјавио у свом есеју *Утилитаризам* из 1861. године, „него задовољна свиња; боље је бити незадовољан Сократ него задовољна будала. А ако будала, или свиња, имају другачије мишљење, то је зато што знају само своју страну питања“ (Mill 2015, 124). Фројд, чији су ставови производ мисли 19. века, додатно је оквалификовао случај за проналажење било каквог објективног средства за постизање среће и изразио мало оптимизма кад је питању ефикасност таквих прорачуна. Код Фројда, слично као код Бентама, срећа се и даље осећа као произведена кроз однос задовољства и незадовољства. Према Фројду и психоанализи, трансформисана од врховног „објекта“ до пуког нуспроизвода, „принципа задовољства“, срећа „у редукованом смислу у којем је препознајемо као могућу, проблем је економије либида појединца“ (Freud 1930, 40; Black and D’Albertis 2011, 106). Од Бентама, преко Мила, до Фројда, огледају се људски покушаји да рационално озаконе срећу као „највеће задовољство за највећи број“ (Black and D’Albertis 2011, 106).

Претходно наведено потврђује и Беа Лунт, пишући о нововековном схватању среће у *Историји европској менталитетској: главне теме у појединачним приказима* (немачко издање 1993, српско 2009):

Раздобље европских револуција верује у перманентан темељни преображај до максимума осећања среће код свих људи. Сви манифести о напретку захтевају смањивање патње, за коју се мисли да је људи проузрокују. Већ су филозофи просветитељства захтевали васпитање за колективну срећу. *Félicité publique* [јавна срећа] претпоставља да приватне страсти треба подредити заједничким захтевима. Али само у америчкој Декларацији о независности ‘трагање за срећом’ (‘the pursuit of happiness’)³ нашло је пријем у каталогу људских права. Нове грађанске представе о срећи нису толико општеважеће као њихове претензије. Жене су се, рецимо, појединачно али безуспешно бориле против тога што су искључене. Све до 20. века брачне радости и материнска срећа важе као природно испуњавање женског живота; али избор партнера често не диктира индивидуална љубав, него економска и хијерархијска принуда. [...] Да женска врлина као и љубав ствара несрећу, то остаје омиљена тема уметничког уобличавања, док грађански образовни роман тематизује мушку срећу самопроналажења. На место убеђења да је свеколико људско делање у крајњој линији усмерено ка срећи – сад стаје захтев да се испуњавају дужности које су други дефинисали [...]. Култура се заснива на томе што нагонске потребе остају неживљене, па се преображавају, учио је сто година касније Сигмунд Фројд. Живот у цивилизованој заједници стога не значи срећу за све, него сталну ‘нелагодност’. [...] Али сав научни оптимизам се разбија о социјалне проблеме 19. века. Социјалистичко учење захтева од пролетерских слојева [...] да револуционарним савлађивањем капиталистичког начина привређивања изграде срећно друштво. (Lunt 2009, 279)

3 О овом појму у Декларацији о независности в. Conklin 2019, 49–129.

Адам Поткеј (Adam Potkay) даје контекст списатељства 19. века, фокусирајући се на заједничке нити које се провлаче кроз антику и просветитељски дискурс, те представљајући критичку разлику између среће и радости као временских стања. Ако је срећа „хронична“, радост је доступна само да се акутно доживи. Поткеј скреће нашу пажњу на линије раздора између раног 19. века и његове средине, а посебно енглеске књижевне приказе среће, који се разликују од континенталних, а били су засновани на ограничењима времена. У романима се истиче лични интерес за срећу, која се третира као нешто мање или више објективно и чијој се процени може приступити у трећем лицу. Временска пуноћа среће представља врсту јавног суда који се може наново процењивати у времену и односи се на постојање у времену, а наративи о „радости“ су у блиској вези с несрећом (Black and D’Albertis 2011, 107). Кроз анализу наративне димензије жанровског сликарства средине 19. века, постављајући питања како срећа изгледа и како евоцира уметност, Памела Флечер (Pamela Fletcher) узима као пробни пример сликара Вилијама Пауела Фрита (William Powell Frith). Флечер је истражила његово ангажовање у раду на темама модерног живота у 1850-им како би испитала улогу коју је срећа играла у променљивој визуелној економији викторијанских осећања средином века (Black and D’Albertis 2011, 108). Карен Чејс Левенсон (Karen Chase Levenson) представља Шарлоту Бронте (Charlotte Brontë) као списатељицу која деконструира утилитаристичке формуле кроз наративе из средњевикторијанског периода засноване на различитим облицима среће. Пажња Шарлоте Бронте, усмерена на „погрешну“ страну обрасца универзума, ствара фикцију која се супротставља филозофској теорији, политичкој економији и „генеричким очекивањима“. Чејс Левенсон представља викторијански роман као подстицање „легура“ које поткопавају идентитет врлине и среће и логику узрочности да би се замислили другачији путеви или путање ка „благостању“ од очекиваних (Black and D’Albertis 2011, 108).

Просветитељство је донело ставове о реду, хармонији и рационалности, а романтизам је давао значај интроспекцији, субјективности и емоционалности. Уздизао је емоције изнад разума, чула изнад интелекта, појединца изнад друштва и природу изнад цивилизације. Одлика романтизма је преокупација „собом“, тежња да се истражи сопствена „унутрашња природа“ и да се буде „аутентичан“. Постоје и други правци мишљења у 19. веку, попут егзистенцијализма, који су зачели мислиоци попут Серена Кјеркегора (Søren Kierkegaard) и Фридриха Ничеа (Friedrich Nietzsche), а који су се посветили истраживањима „људског стања“. Кад је у питању уметност, романтичарски дух су обухватили рани експресионисти, истражујући своја унутрашња осећања представљена на неконвенционалне начине (Lomas and Lomas 2018, 15).

Такозвану овоземаљску аскезу, како је формулише Макс Вебер (Max Weber), и пуританску пословну етику у 19. веку замењује профана оријентисаност према ужицима. Чак и данас животни ужици ван сфере посла и дужности, у слободном времену, представљају јак покретач за постизање натпросечних резултата. Масовна култура није представљала класну културу, па су путем естетских техника и метода пласирања на тржиште дошле до изражаја забавне уметности чији су носиоци били богати грађански слој, групе аристократа и средњи слојеви друштва. Ту спадају књижевници попут Диме (Alexandre Dumas), Сија (Eugène Sue), Марлита (E. Marlitt), Дојла (Arthur Conan Doyle), творци „лакких нота“ попут Офенбаха (Jacques Offenbach) и Штрауса (Johann Strauss), аутори плаката Тулуз-Лотрек (Henri de Toulouse-Lautrec) и Муха (Alfons Mucha), аутори шаљивих прича Лабиш (Eugène Labiche) и Фејдо (Georges Feydeau), власници циркуса попут Шумана (Albert Schumann) и Ренца (Ernst Renz), управитељи великих варијетеа. Већ пре почетка Првог светског рата конзументи масовне културе нису били само нижи слојеви, већ слуге, радништво, службеници, занатлије, представници дела грађанских слојева, групе људи из редова капиталиста и уметничко-интелектуалне елите (Maze 2008, 13–15). У време ренесансе и просветитељства, забава је постала самостална и битна сврха уметности. Тад настају уметничке врсте које, у распону од смисла до чулности, негују игру надражаја маште и осећања. Смисао и чулност су остали повезани, на различите начине, у књижевности, музици, артистици, драми, циркусима. Тражила се рецепција која забавља, социјално не обавезује, окарактерисана „споразумном беспоследишношћу“, односно публика је тражила „чисту забаву“, а не приказивање „проблема“ (Maze 2008, 22). У 19. веку долази до настанка слободног времена, а крајем века настаје жеља за „модерним“, брзим, интензивним задовољствима која одузимају дах. Путем концерата, плесних представа, позоришта и варијетеа тражила се прорачуната потреба за забавом. Последњу трећину 19. века обележила је експлозија комерцијалне понуде за провођење слободног времена. Енглеска је ту била на првом месту, јер је све више обичног света, нарочито радничке класе, тражило одмор и забаву после осамдесет сати рада у фабрици и живота у тесним, мрачним и непроветреним становима (Maze 2008, 25–30).

У доба царства и цензусне монархије у Француској утемељен је сан о допуштеној јавној кући. Овај „француски систем“ постаће узор целој Европи. Период 19. века је време кад је допуштена јавна кућа у градској четврти проживљавала свој златни век – у њој су се малолетници и гимназијалци уводили у сексуални живот, а нежење и мужеви ускраћени за брачна задовољства задовољавали сексуални нагон. Систем допуштених јавних кућа доживљава процват после 1830. године, са свиме што су доносиле „страствене функције те мреже вулгарних задовољстава“ (Корбен 2003, 435–437).

Закључак

У 17. и 18. веку, на тлу Западне Европе и већег дела Северне Америке, долази до новог приступа срећи. Средњи век био је време широко распрострањеног веровања да срећа није могућа у земаљском животу и да је основа морала у Божјој речи, што су оспорили ставови просветитељства 18. века. И даље је актуелна научна дискусија да ли је модерни појам среће настао у 17. веку (посебно у Локовом „Есеју о људском разумевању и успону утилитаризма“) или се порекло модерног појма среће може померити у 16. век, уз акценат на његову сложену историју семантичких промена у раном модерном периоду. О ставовима 18. века о срећи најбоље сведочи дело Церемија Бенгата *Увод у морал и законодавство* (1789), у којем тврди да морални квалитет дела треба процењивати по његовим последицама по људску срећу и, у том смислу, требало би тежити „највећој срећи за највећи број“, што су филозофске формулације утилитаризма. Формативни период за нове идеје о срећи наставља се током 19. века. Срећа је у 19. веку изазвала мање јасног интересовања у политичком животу него што је то био случај током револуционарних деценија 18. века. Иако су се појавиле неке нове идеје о срећи, нагласак се померио на различите аспекте популарне културе. С друге стране, становишта просветитељства наставила су свој живот. Према се осећао утицај неколико школа мишљења на стварно искуство среће, у суштини, није било систематске револуције која би се могла упоредити с достигнућима просветитељства. Такозвану овоземаљску аскезу и пуританску пословну етику у 19. веку замењује профана оријентисаност према ужицима. У време ренесансе и просветитељства забава је постала самостална и битна сврха уметности – тада настају уметничке врсте које, у распону од смисла до чулности, негују игру надражаја маште и осећања. Последњу трећину 19. века обележила је експлозија комерцијалне понуде за провођење слободног времена.

Надовезујући се на наслеђе 18. века, већина либералних економиста и политичких теоретичара наставила је да тврди да је срећа главни људски циљ и да ће већа слобода проширивати могућности за њено постизање. Романтичари су на много начина оспоравали просветитељство и противили су се претераном инсистирању на разуму, тражећи више страсти него што се она истицала у 18. веку. Из овог правца романтизма настала је најранија представа уметника који пати пошто је погрешно схваћен у свом времену, те који је одлучан у свом несрећном стању. Романтичарски писци су допринели схватању среће мноштвом романа и кратких прича – неки су истицали тугу, други су се препуштали страху и ужасу, а трећи су приказивали испуњења младалачке љубави. Већина популарних дела имала је тенденцију да понуди срећан крај. Сигмунд Фројд је крајем 19. века сматрао да је много људских поступака одређено несвесним, а несвесно може тражити задовољство, али је и оптерећено бројним страховима који могу тешко да компромитују ментално здравље, па тако и срећу.

Расправе о срећи налазе се у делима историчара још од доба Херодота. Стога је могуће сложити се с цитатом Мекмана с почетка овог чланка да се, после столећа дискусија и покушаја, срећа не може дефинисати, али се може осетити. Теорије које говоре да је срећа релативна такође делују прихватљиво, али је она исто тако индивидуално осећање, „неухватљиво“ за поуздана уопштавања. Теорије да је срећа, као и друге емоције, друштвено конструисана имају донекле смисла, али је важно истаћи да је свако друштво у одређеној епохи, то јест његова културна и интелектуална елита, истицало пожељни идеал среће којем треба тежити, идеал условљен друштвеним, економским и политичким контекстом одређене епохе. Да ли је такав идеал био прихватао од свих слојева друштва и појединачно у оквиру њих велико је питање. Истраживања среће представљају друштвени и културни феномен који се често сагледава из перспективе елита. Треба истаћи да друштва не чине само елите, али оне имају ексклузивитет у друштву и с те позиције моћи стварају „пожељне обрасце“, које намећу остатку друштва, не разумевајући или не желећи да разумеју остале слојеве. И научници неретко сагледавају читаво друштво из угла његових виших, „репрезентативних“ слојева, а и из материјалистичког угла, занемарујући духовну димензију. На тај начин се срећа често доводи у везу с материјалним благостањем, али његово присуство, што се може видети на многим примерима из прошлости, не гарантује срећу. Појава масовне културе и забаве, која је евидентна у 19. веку, свакако не значи да се изједначавање среће с ужицима може генерализовати у том периоду, мада је евидентна масовност овог феномена. Неки од ужитака били су доступни само елити, а „приступачније“ варијанте, доступне нижим слојевима, често су доприносиле томе да се неко, у коначници, осећа несрећним. Свака генерализација и јасно дефинисани закључци везани за историју среће нису могући, срећа је за сваког појединца осећање које проистиче како из његовог биолошког склопа тако и из културе времена у којем живи или је живео. Одговор на питање „Шта је срећа?“ могао би бити „Човек је мера свих ствари“. За сваког ко је живео или живи појам среће има јединствено тумачење, пошто је немогуће постојање две идентичне људске јединке, с истим емоционалним и биолошким склопом, те животним, друштвеним и културним вредностима који прожимају њихово деловање.

Литература:

- Black, Barbara and Deirdre d'Alberis. 2011. „Preface: The Pursuit of Happiness“. *Nineteenth-Century Contexts* 33 (2): 105–109.
- Bourke, Joanna. 2005. *Fear: A Cultural History*. Emeryville: Shoemaker & Hoard.
- Conklin, Carli N. 2019. *The Pursuit of Happiness in the Founding Era: An Intellectual History*. Columbia: University of Missouri Press.

- Davies, William. 2015. *The Happiness Industry: How the Government and Big Business Sold Us Well-Being*. London: Verso.
- Freud, Sigmund. 1930. *Civilization and its Discontents*. Authorized translation by Joan Riviere. London: Leonard & Virginia Woolf at the Hogarth Press.
- Grelan, Hans. 2007. *Filozofija osećanja*. Beograd: Geopoetika.
- Haybron, Daniel. 2005. „On Being Happy or Unhappy“. *Philosophy and Phenomenological Research* 71 (2): 287–317.
- Ilić, Vladimira. 2014. „Emocije kao kulturni konstrukti i njihova upotreba u političkim kontekstima savremene Srbije“. Doktorska dis. Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu.
- Kišjuhas, Aleksej i Dušan Marinković. 2018. „Proizvodnja sreće ili fabriciranje otuđenja? Filozofija i ekonomija emocija u postracionalno doba“. *Filozofska istraživanja* 38 (3): 493–507.
- Lomas, Tim and Colin Lomas. 2018. „An Art History of Happiness: Western Approaches to the Good Life through the Last 1000 Years, As Illustrated in Art“. *Journal of Positive Psychology and Wellbeing*. Online First Article: 1–24.
- Lunt, Bea. 2009. „Radost, patnja, sreća: novi vek“. U *Istorija evropskog mentaliteta: glavne teme u pojedinačnim prikazima*. Priredio Peter Dincelbaher. Preveo s nemačkog Branimir Živojinović. Beograd: Službeni glasnik, Podgorica: CID: 276–283.
- Matt, Susan J. and Peter N. Stearns. 2014. „Introduction“. In *Doing Emotions History*, edited by Susan J. Matt and Peter N. Stearns, 1–13. Urbana, Chicago, and Springfield: University of Illinois Press.
- Maze, Kaspar. 2008. *Bezgranična zabava. Uspon masovne kulture 1850–1970*. S nemačkog prevela Nina Petrović. Beograd: Službeni glasnik.
- McMahon, Darin M. 2005. „The Quest for Happiness“. *Wilson Quarterly* winter: 62–71.
- McMahon, Darin. 2014. „Finding Joy in the History of Emotions“. In *Doing Emotions History*, edited by Susan J. Matt and Peter N. Stearns, 103–119. Urbana, Chicago, and Springfield: University of Illinois Press.
- Mekman, Darin. 2007. *Istorija sreće*. Prevele s engleskog Nataša Karanfilović i Nina Ivanović. Beograd: Geopoetika.
- Mill, John Stuart. 2015. „Utilitarianism“. In: John Stuart Mill. *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*. Edited with and Introduction by Mark Philp and Frederick Rosen, 115–177. Oxford: Oxford University Press.
- Oishi, Shigehiro, Jesse Graham, Selin Kesebir, and Iolanda Costa Galinha. 2013. „Concepts of Happiness Across Time and Cultures“. *Personality and Social Psychology Bulletin* 39 (5): 559–577.
- Plamper, Jan. 2015. *The History of Emotions. An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Radenović, Ljiljana. 2019a. „Do Emotions Have a History? A Psychological Framework for the History of Emotions“. In *Pathe: the Language and Philosophy of Emotions. Proceedings of the Conference held in Belgrade on 16 and 17 March 2017*, edited by Ljiljana Radenović, Dragana Dimitrijević and Il Akad, 15–31. Belgrade: University Library.
- Radenović, Ljiljana. 2019b. „Beyond Universalism/Social Constructivism Debate in the History of Emotions: The Case of Acedia“. *Theoria* 62 (4): 5–15.

- Radenović, Ljiljana. 2019c. „Istorijsko objašnjenje, emotivi i duševna patnja“. *Theoria* 62 (2): 141–152.
- Radenović, Ljiljana. 2020a. *Sreća: filozofija i psihologija dobrog života*. Novi Sad: Akademsko književna izdavačka kuća.
- Radenović, Ljiljana. 2020b. „Aristotel i Haksli: o sreći“. *Theoria* 63 (3): 59–68. <https://doi.org/10.2298/THEO2003059R>
- Röder, Katrin and Christoph Singer. 2020. „Fortune, Felicity and Happiness in the Early Modern Period: Introduction“. *Critical Survey* 32 (3): 1–7.
- Rosenwein, Barbara H. 2015. *Generations of Feeling: A History of Emotions, 600–1700*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rozenvajn, Barbara H. i Rikardo Kristijani. 2019. *Šta je istorija emocija?* Novi Sad: Mediteran Publishing.
- Söderfeldt, Yva and Pieter Verstraete. 2013. „From Comparison to Indices: A disabling perspective on the history of happiness“. *Health, Culture and Society* 5 (1): 249–264.
- Stearns, Peter N. 2021. *Happiness in World History*. New York, London: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Veenhoven, Ruut and Joop Ehrhardt. 1995. „The Cross-national Pattern of Happiness: Test of Predictions Implied in Three Theories of Happiness“. *Social Indicators Research* 34: 33–68.
- Veenhoven, Ruut. 1991a. „Questions on happiness. Classical topics, modern answers, blind spots“. In *Subjective Wellbeing, An Interdisciplinary Perspective*, edited by Fritz Strack, Michael Argyle and Norbert Schwarz, 7–26. London: Pergamon Press.
- Veenhoven, Ruut. 2017. „Happiness research. Past and Future“. *Senshu Social Well-being Review* (4): 65–74. <https://personal.eur.nl/veenhoven/Pub2010s/2017i-full.pdf>
- Verstraete Pieter and Yva Söderfeldt. 2014. „Happiness Disabled: Sensory Disabilities, Happiness and the Rise of Educational Expertise in the Nineteenth century“. *Paedagogica Historica: International Journal of the History of Education* 50 (4), 479–493, DOI: 10.1080/00309230.2014.899374
- White, Nicholas. 2006. *A Brief History of Happiness*. Malden, Oxford, Carlton: Blackwell.
- Withington, Phil. 2017. „The Invention of Happiness“. In *Suffering and Happiness in England 1550–1850: Narratives and Representations*. OUP, edited by Michael J. Braddick and Joanna Innes, 1–24. Oxford: Oxford University Press. <http://eprints.whiterose.ac.uk/105612/>
- Ђивоне, Серђи. 2009. „Интелектуалац“. У *Ликови романизма*, приредио Франсоа Фире, 243–278. Превеле с француског, немачког, енглеског и италијанског Вера Павловић и др. Београд: Клио.
- Жикић, Бојан. 2018. *Антропологија њела*. Београд: Филозофски факултет, Одељење за етнологију и антропологију, Досије студио.
- Корбен, Аллен. 2003. „Кулисе“. У *Историја приватног живота 4: од Француске револуције до Првог светског рата*, приредили Филип Аријес и Жорж Диб, 333–493. Превела с француског Љиљана Марковић. Београд: Клио.
- Шартије, Роже. 2022. „Историја менталитета“. У *Историја менталитета*, приредио и избор текстова сачинио Дејан Анич, 125–137. Превод са француског Вељко Станић и др. Лозница: Карпос.

Miroslav M. Popović

A Contribution to the History of Happiness in Western Europe (1700–1900): Perspectives from New Theoretical Research after the 1980s

Abstract: The paper presents a contribution to the understanding of happiness in the 18th and 19th centuries in Western Europe, from the perspective of the history of happiness as a historical discipline, primarily based on the interpretations of authors who have been active in this field since the 1980s. Anthropological theories of emotions, as well as an interdisciplinary approach, can serve as a rationale and explanation for certain phenomena in a historical context. This contribution is based on the views of thinkers, writers and other intellectuals of the 18th and 19th centuries, as well as contemporary authors who analyze these views, with a focus on the expression of happiness in art and the development of popular and mass culture, as a reflection of the general public's orientation to worldly pleasures. The introductory part presents an overview of the historical development of the historiography of happiness, i.e. the history of mentality, as well as more recent anthropological and understanding of emotions in other social and humanistic sciences, which aim to explain historiographical positions. The author then moves on to key positions on the course and shaping of the history of happiness, which modern scholars, mostly historians, have reached, with an emphasis on the period from the 16th/17th to the beginning of the 19th century, so that the focus of the article is on the period indicated in the title.

Keywords: happiness, cultural history of emotions, history of mentality.

Primljeno/Received: 28. 1. 2026.

Prihvaćeno/Accepted for publication: 30. 4. 2026.

Nikola Milić

*Student master akademskih studija
na Odeljenju za etnologiju i antropologiju
Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu*

KAD „DUGA RAVNICA“ PRESTANE DA BUDE „MIRNA“: FUNKCIONALNA ANALIZA DUŽIJANCE NA PRIMERU OBREDNIH OBRAZACA IZ 2014. I 2024. GODINE**

Apstrakt: Dužijanca je žetvena svečanost, odnosno javna, seoska, gradska ili klupska svečanost svetovne i/ili crkvene orijentacije, koju izvode pripadnici bunjevačke i hrvatske zajednice u subotičkoj i somborskoj opštini. Od 2006. godine u Subotici se odvija u dve institucionalno razdvojene forme: (1) u organizaciji hrvatskih institucija i (2) kao Dan Dužijance, nacionalni praznik Bunjevaca. Dužijanca se tako nalazi na raskršću složenih identitetskih politika, što je čini relevantnim fenomenom za savremena etnološka istraživanja. Metodološki okvir rada čini funkcionalna analiza po trofaznom modelu koji uključuje deskripciju obreda, te formalnu i funkcionalnu analizu. Diskurzivna analiza internet izvora dodatno obogaćuje postupak. Na primeru obrednih obrazaca iz 2014. i 2024. godine ukazano je na višestruki značaj Dužijance. Manifestne funkcije uključuju informisanje i promociju kulturnog nasleđa, multikulturalizma i turizma, dok latentne funkcije otkrivaju simboličko učvršćivanje lokalne zajednice, legitimaciju kulturnog kapitala, naturalizaciju etničkih identiteta i reprodukciju intragrupnih podela.

Ključne reči: Dužijanca, Subotica, identitetske politike, funkcionalna analiza, multikulturalizam.

* nikolamility@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0008-5336-3012>

** Naslov je inspirisan stihovima iz pesme „Dani prije žetve“ sveštenika i književnika Alekse Kokića (1913–1940) (Kokić 1962, 143).

Uvod: kratak istorijat subotičke Dužijance

Dužijanca je žetvena svečanost,¹ odnosno javna, seoska, gradska ili klupska manifestacija svetovne i/ili crkvene orijentacije,² koju izvode pripadnici bunjevačke i hrvatske zajednice u subotičkoj i somborskoj opštini.³ Tokom svoje istorije, Dužijanca je opstajala u okvirima čak sedam različitih državnih tvorevina, „počev od Austro-ugarske monarhije do stvaranja Republike Srbije“ (Ćupurdija 2010, 168). S obzirom na to da je reč o dugovečnom običaju, iznenađuje činjenica da je etnoloških istraživanja ove pojave – i među srpskim i među hrvatskim naučnicima – bilo veoma malo (Černelić i Grbić Jakopović 2014, 219).

Kada se, kao istraživači, suočimo s pojavom dugog trajanja, ključno je prepoznati funkcionalno, formalno i simbolički prelomne momente u njenom razvoju (Ćupurdija 2010, 163). Promene u životu Dužijance prvi je u srpskoj etnologiji zabeležio Jovan Erdeljanović. On već 1930. godine u svojoj knjizi *O poreklu Bunjevaca* ukazuje na potrebu razlikovanja izvorne, „klasične“ iliti „porodične“ dužijance, koja se izvodila na njivama i salašima po završetku (tad još uvek) ručne žetve (Vugdelića i Gotal 2014, 298), od njenog novijeg oblika koji se praktikuje u varoškoj sredini. Na ovaj zaključak nas upućuje sledeći paragraf:

U samoj varoši Subotici ovaj se običaj pretvorio u opštu zemljoradničku slavu i svečanost opet pod imenom dužijanca. Devojke ispletu od klasja krunu, koja bude blagoslovljena u crkvi, pa se zatim obnosi po varoši: u prvim kolima nju drže momak i devojka, a za njima se voze pratioci (‘mastalundžije’ ili ‘enge’) u još nekoliko kola ili karuca. Slava se završava zajedničkim svečanim obedom. (Erdeljanović 1930, 268)

Dužijanca se u tradicionalnom obliku proslavljala na poljima sve do pred početak Drugog svetskog rata, kad je potpuno potisnuta modernizovanom varijantom obreda. Izvorno narodni običaj, ona je s vremenom, pod uticajem crkve i drugih institucionalnih faktora, evoluirala u izuzetno složen kulturni

-
- 1 Dužijanca je popularni naziv za žetvene običaje bačkog stanovništva koje, s obzirom na njihovo dugo trajanje, vitalnost, složenost i značaj za kulturni život Subotice i njenog zaleđa, nije moguće sagledati u celini (Ćupurdija 1990, 92). Iako postoje opštiji termini za običaje vezane za završetak žetve (poput žetvenih svečanosti ili žetvenih obreda), kao i bogata, geografski uslovljena nomenklatura za srodne ili istovetne prakse (Erdeljanović 1930, 266–269), u ovom radu koristim termin dužijanca, ne samo zato što se odomaćio u svakodnevnom govoru, već i zato što je ustaljen u stručnoj literaturi (Ćupurdija 1981; Ćupurdija 2010).
 - 2 Dužijanca se na različitim mestima u radu označava kao običaj, obred/ritual, svečanost i manifestacija. Ovi pojmovi se, međutim, ne upotrebljavaju kao sinonimi, pa je neophodno uvesti njihove operativne definicije. Naime, pod običajem se podrazumeva bilo koji skup ustaljenih praksi u zajednici, i on je u tom smislu najširi od predloženih. Obred, odnosno ritual, shvata se kao strukturirani, simbolički i formalizovani sled različitih segmenata koji čine određeni običaj, dok se termini svečanost i manifestacija odnose na javni, organizovani i savremeni oblik prezentacije nekog običaja.
 - 3 U ovom radu se fokusiramo isključivo na Dužijancu koja se održava u Subotici. Varijante istog običaja u drugim opštinama, poput Sombora, nisu predmet ove analize.

fenomen koji je u potpunosti uronjen u ekonomski, politički i društveni kontekst u kojem se odvija (Škrbić Alempijević i Rubić 2014, 290). Njena transformacija odvijala se kroz selektivno prisvajanje, ali i eliminaciju pojedinih kulturnih elemenata – i tradicionalnih i savremenih – čime je neprestano menjala svoju formu i značenje. Kao prekretnice tog istorijskog razvoja navode se sledeće godine: 1911, 1948, 1968, 1993. i 2006. godina (Ćupurdija 2010, 164–165, 168).

Dužijanca je počela da se izvodi javno 1911. godine, kada je Blaško Rajić (1878–1951), župnik u župi sv. Roka u Subotici, organizovao crkvenu proslavu Dužijance i, u sklopu nje, misu zahvalnicu (Vugdželija i Gotal 2014, 298). Na veb-sajtu Zavoda za kulturu vojvođanskih Hrvata (ZKVH) stoji da je časopis *Neven* pisao o prvoj (javnoj) proslavi Dužijance na sledeći način:

Blaž Rajić, plebanoš sv. Roke priredio je 6. o. m. (avgusta) zahvalnu svečanost prilikom dovršetka žetve. Oko trideset konjanika su dopratili iz polja krasno pleten venac od žita u crkvu, gde su ga dočekale enge sa plebanošom koji je posli toga sakupljenoj gomili rekao lepu pridiku. Uveče je pak bila zabava u dvoranama 'Pešte', kao nastavak Dužijance. Zabava je bila dosta krasna i mlađež je provela vrlo dobro. (Anišić et al. 2011)⁴

U periodu od oko dve decenije posle Drugog svetskog rata, običaj proslavljanja završetka žetvenih obaveza stanovništva sa severa Bačke bio je u opadanj, što otežava njegovu rekonstrukciju. Izlišno je napominjati da Dužijanca nije zamrla, već je nastavila da postoji u marginalnim i fragmentarnim oblicima, a kada bi se obeležavala javno, poprimila je u potpunosti svetovni karakter usled političke distance i tenzija između jugoslovenske države i crkve. Prva manifestacija ovakvog tipa održana je u Tavankutu 1948. godine, a tokom narednih dvadeset godina organizovana je još samo jednom, ponovo van samog gradskog jezgra, u selu Ljutovu, gde je vidljivost običaja, razumljivo, bila znatno manja. U samoj Subotici običaj je ostao sveden na crkvu i prostor oko nje. Tek 1968. godine dolazi do svetovne obnove Dužijance u Subotici (Ćupurdija 2010, 165–166).

Za proslavu Dužijance održane krajem jula 1968. godine kaže se da „se manifestovala svečanom povorkom koja je bila posvećena ogromnom trudu vrednih i umornih risara⁵ za obavljenu žetvu“, kao i da je sve proteklo „u veselju i razdraganosti, zaboravljajući na brigu i velike napore u žetvi“. O veličanstvenosti i masovnosti Dužijance iz te godine, pored impresivnih fotografija dostupnih na internetu, svedoči i sledeći podatak:

U svečanoj povorci je učestvovalo više od 1.300 učesnika, a povorkom je rukovodila ekipa od tridesetak ljudi. Povorku je pratilo građanstvo duž celog Somborskog puta, ponegde i po njih šestoro-sedmoro u špaliru. Kada

4 U celokupnom radu korišćeni su naši prevodi s engleskog, hrvatskog i bunjevačkog jezika, onda kada, koliko nam je poznato, nisu ranije postojali. Prevodi su nastali isključivo u svrhu pisanja ovog rada.

5 Žeteoci koji su ručno kosili pšenicu, što je inače izuzetno težak posao, karakterističan za Vojvodinu.

je barjaktar na čelu povorke stigao na glavni trg, kraj povorke je tek polazio s Hipodroma. (Stantić 2018)

Iste godine Dužijanca je obeležena i u crkvi, ali drugog datuma – 15. avgusta, odnosno na dan kada se u katoličkom kalendaru obeležava dan Velike Gospojine, poznat i kao Uspenje Presvete Bogorodice.

Ćupurdija beleži da se, ovako podeljena, Dužijanca slavila sve do 1993. godine, kada su na nivou grada spojene gradska/opštinska, odnosno svetovna i crkvena dužijanca. Novi koncept proslavljanja ovog običaja podrazumevao je višemesečni „kulturni projekat“, koji je, pored same žetve, uključivao i razne crkvene, folklorne, kulturološke, sportske i druge aktivnosti, održavane u prigradskim naseljima i u samom gradu, naročito uoči jedinstvene i najraskošnije završne svečanosti. Organizacija „centralne“ Dužijance bila je poverena KUD-u „Bunjevačko kolo“, ali su, šire posmatrano, to jest u organizaciji aktivnosti vezanih za „manje“, lokalne dužijance, učestovale i druge hrvatske institucije i organizacije (Vojnić Hajduk, Kopilović i Stantić 2006, 71, 72, 76, navedeno prema Ćupurdija 2010, 166).

U tom smislu, zaključci koje iznosi Ćupurdija u radu pod naslovom „Folklor i folklorizam dužijance“, iako svoju analizu Dužijance ograničava na period do 1974. godine, ostaju relevantni i za kasniji razvoj ovog običaja. Mada autor ukazuje na to da je dužijanca kroz evoluciju izgubila svoju izvornu agrarnu osnovu, istovremeno napominje da u tom procesu nisu potpuno iščezli folklorni elementi. Običaj od tada, prema Ćupurdiji, funkcioniše u dve osnovne forme: kao tradicionalni ritual i kao proizvod masovne kulture. U domenu folkloru, dužijanca zadržava animističko-magijski karakter i ima integrativnu funkciju, dok u okviru folklorizma, s jedne strane, poprima oblik hrišćanskog obreda, a, s druge, formu savremene kulturne manifestacije – spektakla, u kojem dominiraju opštinske institucije, s naglaskom na zabavi i društvenoj koheziji. Važno je dodati da oblik i funkcija Dužijance uvek zavise od širih socio-ekonomskih promena (Ćupurdija 1981, 139–140).

Heterogena, kakva je po svojoj prirodi, po svemu sudeći, oduvek i bila, Dužijanca je u toku prethodnih nekoliko decenija dodatno usložnjena uvođenjem novih institucionalnih, identitetskih i ideoloških slojeva koji značajno utiču na način na koji danas tumačimo njen oblik i funkciju. Naime, istorijski najmlađi vid Dužijance ustanovljen je 2006. godine, pošto je bunjevačka nacionalna manjina 23. decembra 2005. godine proglasila 15. avgust, Dan Dužijance, jednim od svoja četiri zvanična nacionalna praznika (Ćupurdija 2010, 168), pri čemu je on ujedno najpoznatiji i najmasovniji (Prelić 2008, 127). Od te godine se, dakle, ova manifestacija redovno organizuje u okviru nacionalnog kalendara Bunjevaca, uz učešće predstavnika bunjevačkih institucija, kao i zvaničnika s opštinskog, pokrajinskog i republičkog nivoa (Ćupurdija 2010, 168).

Metodologija, ili o mogućnosti jedinstvene i celovite funkcionalne analize Dužijance

Zbog svega prethodno izrečenog, teško je u savremenom kontekstu govoriti o jednoj, jedinstvenoj Dužijanci. Proslava ovog žetvenog praznika danas se odvija u dve institucionalno razdvojene forme – jedne u okviru hrvatskih institucija i organizacija, a druge u vidu Dana Dužijance, odnosno nacionalnog praznika Bunjevaca. Černelić i Grbić Jakopović ističu da je do etničke polarizacije, koja se u praksi održavanja Dužijance jasno manifestovala tek početkom 21. veka, zapravo došlo već tokom devedesetih godina prošlog veka, kada se, prilikom popisa stanovništva, na popisnim listama ponovo pojavio bunjevački etnonim (Černelić i Grbić Jakopović 2014, 222).

Uprkos tome, u načelu se može reći da se proslava Dužijance uopšteno uklapa u tipološki okvir onako kako ga je opisao Naco Zelić:

U Subotici se povodom dužijance tokom nekoliko meseci svake godine organizuju mnogobrojne priredbe s bogatim i raznovrsnim programom, koje počinju blagoslovom žita na žitnom polju na dan sv. Marka 25. aprila i nastavljaju takmičenjem risara, izložbom slamarskih radova, književnim večerima, ‘velikim kolom’ s izborom bandaša i bandašice⁶ i dr. (ukupno više od 20 različitih manifestacija), a proslave se organizuju i u Somboru, Bajmaku, Čonoplji, Đurđinu, Maloj Bosni, Tavankutu i Žedniku. Središnja se proslava održava u Subotici, a počinje ispraćajem bandaškog para iz župe sv. Roka. U svečanom mimohodu, u kojem učestvuju barjaktar dužijance, mnogobrojni jahači i ukrašene zaprege s devojkama i mladićima u bunjevačkoj narodnoj nošnji, bandaški par odlazi u katedralu, gde se na svečanoj misi blagosiljaju žitna kruna i drugi simboli i darovi. Nakon mise u mimohodu se odlazi na središnji gradski trg, gde se, na pozornici stilizovanoj u obliku ‘salaša’, prikazuje doček risara. U nastavku svečanosti bandaški par gradonačelniku, kao domaćinu grada i svih učesnika proslave, predaje hleb od novog brašna. Istog poslepodneva održava se ‘bandašicino kolo’.⁷ Proslava dužijance završava proštenjem na subotičkom prigradskom svetilištu Bunariću (Zelić 2009).

Stoga, u ovom radu Dužijancu nećemo posmatrati kao dva potpuno odvojena predmeta analize, već im imajući u vidu, između ostalog, i zajedničke korene, pristupamo kao dvema međusobno neraskidivo povezanim, mada ideološki suprotstavljenim i značenjski isključivim stranama istog simboličkog resursa. Ipak, u delovima rada u kojima se pristupa dubljoj analizi konkretnih praksi i diskursa, ukoliko kontekst to bude zahtevao, praviće se jasna analitička razlika između proslave Dužijance koju organizuju hrvatska udruženja i Dana

6 Centralne ličnosti Dužijance: najlepši mladi žetelački par koji nosi krunu od slame, predaje hleb od novog žita gradonačelniku i sl.

7 Završni svečani ples Dužijance, u kojem centralno mesto zauzimaju, opet, bandaš i, naročito, bandašica.

Dužijance, kako bi se ukazalo na različite institucionalne i simboličke okvire u kojima se ova proslava danas manifestuje.

Ovakav pristup ima svoje metodološko utemeljenje u stavu Branka Ćupurdije, koji ukazuje na nužnost proučavanja Dužijance kao celovitog kulturnog fenomena, bez obzira na njene pojavne oblike i etape razvoja (Ćupurdija 2010, 168). Kao adekvatan metodološki okvir ovog rada odabrana je funkcionalna analiza, s namerom da se nadovežemo na tradiciju u istraživanju subotičke Dužijance koju je započeo pomenuti autor – inače najrevnosniji hroničar Dužijance u domaćoj nauci. Ćupurdijin rad, koji predstavlja reprezentativan primer funkcionalne analize ovog obreda, zasnovan je na uporednom proučavanju obrednih obrazaca iz 1930, 1960. i 1974. godine.⁸ U ovom istraživanju je takođe ispraćen trofazni analitički model koji se sastoji iz: 1) deskripcije obreda, 2) formalne analize, i 3) funkcionalne analize (u užem smislu). Cilj deskripcije je da se postavi čvrsto empirijsko polazište za kasnije formalno i funkcionalno tumačenje izabrane pojave, dok je u okviru formalne analize fokus na identifikaciji osnovnih odlika obreda, njegovoj klasifikaciji prema tipu obredne aktivnosti, te sagledavanju njegove povezanosti s određenim simboličkim i tematskim motivima. Poslednja faza obuhvata: a) utvrđivanje karakteristika i prostorno-vremenskih granica društvenog sistema u kojem se obred odvija, zatim b) izbor početnih kriterijuma za identifikovanje funkcionalnih odnosa, odnosno potreba datog sistema, te c) analizu manifestnih i latentnih funkcija samog obreda (Ćupurdija 1981).

Varijanta funkcionalne analize, u kojoj se određuju granice (prostorne i vremenske) društvenog sistema, formiraju kriterijumi za utvrđivanje manifestnih i latentnih funkcionalnih odnosa i identifikuju načini na koje se oni uspostavljaju, preuzeta je, inače, iz sociologije (Milić 1965). Vojin Milić uvodi Mertonovu podelu na manifestne i latentne funkcije u domaću nauku,⁹ premda ih on sâm naziva otvorenim i skrivenim, respektivno (Milić 1965, 566).¹⁰ Prema Miliću, manifestne/otvorene funkcije jesu one koje nastaju svesno i teže ispunjavanju određenog cilja, pri čemu „predstave o njihovoj ulozi u održavanju nekog sistema manje ili više odgovaraju njihovoj stvarnoj ulozi“, dok postojanje skrivenih funkcija ukazuje na činjenicu da „neka društvena sredina ne zna stvarne funkcije određenih pojava i delatnosti i sasvim ih pogrešno tumači“ (Milić 1965, 555–561, 566). Iz antropološke perspektive, ova definicija je problematična jer oduzima od moći delovanja samih aktera, pretpostavljajući da oni sami „ne znaju“ ili, u najmanju ruku, „pogrešno“ razumeju vlastite prakse, dok analitičar preuzima na sebe ulogu „sveznajućeg“ i povlašćenog tumača.

8 Pod pojmom obredni obrazac u ovom radu se podrazumeva relativno stabilna i prepoznatljiva struktura obreda koji uključuje redosled radnji, njihove izvodače, kao i pripadajuće simboličke elemente i značenja.

9 Mada Kovačević ukazuje na činjenicu da je ona zapravo Klakonova, a da ju je Merton samo popularisao (Kovačević 2014, 23).

10 Ćupurdija ih, recimo, naziva prividnim i stvarnim (Ćupurdija 1981, 140).

Uputnije je stoga definisati latentne funkcije kao učinke koji nisu nužno eksplicitno deklarirani ili koji nadilaze službene samointerpretacije aktera, naročito imajući u vidu da je Dužijanca izrazito refleksivno organizovana i javno artikulirana manifestacija.

Iako je Čupurdijin model odabran kao analitička okosnica rada jer omogućava razlaganje složenih obrednih praksi na njihove osnovne elemente, povezujući deskriptivni, formalni i funkcionalni nivo analize, što ga čini osobito pogodnim za proučavanje savremenih, transformisanih oblika starih i dugotrajnih običaja poput Dužijance,¹¹ od njega će, radi potpunijeg sagledavanja obredne funkcionalnosti subotičke Dužijance, biti učinjen i određeni odmak uvođenjem Kovačevićevog razumevanja funkcije. Ivan Kovačević, naime, definiše funkciju kao „zadovoljenje potrebe nekog njenog individualnog ili grupnog nosioca pri čemu se smatra da je potreba stanje nedostatka nečega“ (Kovačević 2001, 196). U tom smislu, cilj analize jeste da utvrdi koje se stanje nedostatka otklanja određenim funkcijama obreda Dužijance, odnosno uzrok koji je do takvog stanja doveo.

Osim toga, pomenuti metodološki postupak biće oplemenjen analizom popularne i stručne literature, te medijskih prikaza i drugih izvora s interneta, čija je korisnost u analizi diskursa i narativa o Dužijanci već zabeležena (Škrbić Alempijević i Rubić 2014, 279).

U ovom radu se kao ključne tačke u savremenom razvoju Dužijance analiziraju obredni obrasci iz 2014. i 2024. godine. Izbor 2014. godine uslovljen je kulturno-političkim kontekstom: reč je, naime, o periodu neposredno nakon ulaska Republike Hrvatske u Evropsku uniju (EU) (2013. godine). To je, kako pretpostavljamo, dovelo do novih načina na koji se javno afirmišu, međusobno razgraničavaju ili preklapaju različite kolektivne identifikacije (prvenstveno bunjevačka i hrvatska), kao i potencijalnih promena u ulogama, vidljivosti i legitimitetu pripadnika ovih manjina i organizatora manifestacije, do kojih dolazi kada se identitetska re-konfiguracija „prebaci“ na institucionalni nivo javnih politika. S druge strane, izbor 2024. godine zasniva se na metodološkom načelu koje zastupa Ivan Kovačević, prema kome u funkcionalnoj analizi vremenski okvir uvek treba pomeriti ka sadašnjosti kako bi se uhvatile „žive“ funkcije obreda (Kovačević 2001, 196), ali i činjenici da su juna te godine u Subotici održani redovni lokalni izbori – „posebna vrsta rituala u kojima se uspostavlja distinktivna temporalnost u odnosu na svakodnevni život, sa dubokim društvenim i simboličkim posledicama na načine na koje se ljudi odnose jedni prema drugima“ (Dullo 2025).¹²

11 Ali i zato što se ovaj rad nadovezuje na već postojeću tradiciju njenog proučavanja u savremenoj srpskoj etnologiji, čijim se začetnikom može smatrati upravo Čupurdija.

12 Teško je, osim već iznetih, iznaći nove argumente, odnosno podrobnije obrazložiti na osnovu čega upravo ove godine mogu nositi interpretativni teret čitave decenije. Polazeći od pretpostavke o kontinuiranoj, ali promenljivoj funkcionalnosti Dužijance, uvid u arhivu portala *Subotica.com* otkriva, na primer, izvesne momente koji upućuju na njenu transformaciju,

Uzimanjem 2014. i 2024. godine kao reprezentativnih tačaka u transformaciji Dužijance, te analizirajući ih komparativno, rad se usmerava ka centralnom istraživačkom pitanju koje se tiče toga kako akteri koji učestvuju u ovoj manifestaciji artikulišu svoje identitete i kako pregovaraju njima. Funkcionalna analiza, drugim rečima, postaje osnov za razumevanje društvenih funkcija ove manifestacije, s posebnim naglaskom na njenu ulogu u konstruisanju i afirmaciji kolektivnih etnonacionalnih (i drugih) identiteta, pri čemu komparativna dimenzija omogućava uvid u promene i kontinuitete ovih procesa, dok se pitanja identitetskih politika i multikulturalizma uspostavljaju kao interpretativni okvir koji povezuje analizu. Konačno, pojam kulturnog nasleđa, iako važan za razumevanje simboličkih i institucionalnih aspekata manifestacije, biće razmatran isključivo u zaključnom delu rada, gde će se sagledati njegove implikacije u odnosu na prethodno utvrđene funkcije.

Svaka godina biće analizirana u okviru zasebnog potpoglavlja, pri čemu će se u oba slučaja obuhvatiti i Dužijanaca koju organizuju hrvatska udruženja i Dan Dužijance. Ova analitička podela biće zadržana kroz sve faze analize izuzev same funkcionalne analize, gde će obredni obrasci iz 2014. i 2024. godine biti analitički objedinjeni kako bi se omogućilo preglednije i preciznije sagledavanje kako stabilnih tako i onih funkcija manifestacije koje se menjaju s namećanjem novih potreba i odnosa moći unutar društvenog sistema.¹³

Za početak: deskriptivni prikaz Dužijance

Deskripcija obrednog obrasca iz 2014. godine

Zaključno sa 2013. godinom, nosilac organizacije Dužijance bio je Hrvatski kulturni centar (HKC) „Bunjevačko kolo“. Decembra iste godine, Demokratska stranka Hrvata u Vojvodini zahtevala je da se u dnevni red Skupštine grada Subotice uvrsti odluka o imenovanju organizacionog odbora ove

kao što su održavanje Dužijance u organizaciji istoimenog udruženja bunjevačkih Hrvata na teritoriji Bosne i Hercegovine 2023. godine (Subotica.com 2023b). Iste godine, Dan Dužijance obeležen je u Novom Sadu, ali i, po prvi put, u Beogradu (Subotica.com 2023a). Ipak, ostaje otvoreno pitanje i izazov za neka buduća istraživanja, u kojima bi se napravio svakako detaljniji uvid u etnografsku građu o žetvenim svečanostima u periodu od 2015. do 2023. godine, razlučiti da li su godine koje se nalaze u fokusu ovog rada vezane uz određene prelomne trenutke ili su, naprotiv, rezultat postupnih i kumulativnih promena.

13 U radu su korišćene dve AI alatke: *ChatGPT* i *Grammarly*. Prva je korišćena u cilju bržeg i efikasnijeg sređivanja spiska referenci u skladu sa 17. edicijom *Čikaškog priručnika za stil* (*Chicago Manual of Style*), tako što su prethodno manuelno unete sve neophodne informacije za citiranje ili kopirani specifični DOI brojevi, odnosno linkovi. Druga je korišćena za stilizaciju i proveru gramatičke korektnosti apstrakta na engleskom jeziku, koji je autor prethodno napisao. Veštačka inteligencija nije korišćena za generisanje ključnih ideja ili u bilo koje druge svrhe koje bi, prema autorovoj proceni, dovele u pitanje da je konačni tekst rezultat sopstvenog i nezavisnog intelektualnog napora.

manifestacije. Odlukom donetoj na skupštini 30. decembra, specijalno pravo imenovanja organizacionog odbora Dužijance stekao je gradonačelnik, ali na predlog Hrvatskog nacionalnog veća (HNV). Iako je došlo do izvesnih medijski praćenih sporenja, tadašnji predsednik UO „Bunjevačkog kola“, mada je istovremeno istakao da su „iznenađeni“ takvom inicijativom, te da je jasno da se radi o „potezu političke partije“ načinjenom zarad dobijanja „političkih poena“, zaključio je najzad da je Dužijanca „gradska manifestacija“ u kojoj „ima mesta za sve koji su voljni da podrže ovu veliku svečanost“ (Isakov 2014). Tako je osnovana Udruga bunjevačkih Hrvata „Dužijanca“ (UBH „Dužijanca“), koja posluje u okviru ZKVH-a, a ima, između ostalog, i važan zadatak da predloži gradonačelniku sastav Organizacijskog odbora „Dužijance“.¹⁴ Motivi osnivanja pomenutog udruženja zasnivali su se na potrebi da se, u svetlu političkih pritiska i pokušaja instrumentalizacije proslave, očuva njeno izvorno religijsko značenje kao zahvala Bogu za žetvu, zaštiti tradicija u okviru Katoličke crkve i hrvatsko-bunjevačkog identiteta, te reafirmiše uloga Blaška Rajića kao njenog duhovnog utemeljitelja (Zavod za kulturu vojvođanskih Hrvata 2014). Na prvoj sednici skupštine ovog udruženja, održanoj 10. aprila 2014. godine, usvojeni su program Dužijance za tekuću godinu i prateći finansijski plan. Takođe je najavljeno potpisivanje posebnih sporazuma sa župama koje organizuju proslavu Dužijance u prigradskim i seoskim naseljima, kao i sa HKC-om „Bunjevačko kolo“, Hrvatskim kulturno-prosvjetnim društvom „Matija Gubec“ (HKPD „Matija Gubec“), te s Gradom Suboticom.

Program svečanosti koje su činile celinu proslave Dužijance 2014. godine započeo je 23. juna simboličnim obredom preskakanja vatre sv. Ivana Cvitnjaka na etno-salašu Balazević u Donjem Tavankutu. U nastavku, 5. i 6. jula, održana je smotra dečjeg folklora, koja je zamenila dotadašnju manifestaciju „Dužijanca malenih“. Učestvovala su brojna dečja i omladinska kulturno-umetnička društva iz Subotice, Tavankuta, Sombora i Lemeša (Svetozara Miletića), kao i gosti iz Republike Mađarske. Sledeće planirane aktivnosti uključivale su takmičenje risara 11. jula u Tavankutu (koje je na kraju otkazano zbog lošeg vremena), kao i proslave Dužijance u pojedinim (većim) selima širom subotičke opštine: 13. jula u Starom Žedniku, 20. jula u Tavankutu, 27. jula u Maloj Bosni (gde je program, komparativno posmatrano, bio najbogatiji budući da je uključivao svetu misu, svečanu akademiju, koncert i večernje narodno veselje), 3. avgusta u Đurđinu i 4. avgusta u Mirgešu (Ljutovu). Kulturni deo programa nastavljen je 7. avgusta književnom večeri posvećenoj Albi Vidakoviću¹⁵ u prostorijama HKC-a „Bunjevačko kolo“ (dok je planirano tamburaško veče otkazano zbog dana žalosti), zatim 8. avgusta, izložbom radova s Prve kolonije naive u tehnic

14 Zavod za kulturu vojvođanskih Hrvata je osnovan Odlukom Skupštine AP Vojvodine i Odlukom Nacionalnog vijeća hrvatske nacionalne manjine 2008. godine (Zavod za kulturu vojvođanskih Hrvata n.d.b).

15 Albe Vidaković (1914–1964) bio je hrvatski katolički sveštenik, kompozitor, muzikolog, dirigent i pedagog, rodom iz Subotice.

slame u vestibulu Gradske kuće,¹⁶ kao i 9. avgusta, svečanom večernjom molitvom u prisustvu dubrovačkog biskupa mons. Mate Uzinića i polaganjem venca na spomenik Blašku Rajiću.

Centralni dan proslave, 10. avgust, obeležen je celodnevnom sledom aktivnosti. Program je počeo jutarnjim blagoslovom bandaša i bandašice ispred Crkve svetog Roka, a nastavljen je svečanom misom zahvalnicom s početkom u deset časova u Katedrali sv. Terezije Avilske, odakle je sat i po vremena kasnije krenula povorka učesnika u pravcu Trga slobode. U 18 časova, okupljeni su posetili grob Blaška Rajića, nakon čega je u 19 časova usledilo bandašicino kolo, koje je tradicionalno zaokružilo svečanosti tog dana (Subotica.info n.d.).

Iako je kao sâm praznični dan zvanično označen 15. avgust, kompletan program Dana Dužijance 2014. godine obuhvatio je niz aktivnosti koje su se protezale na skoro mesec dana. Glavni organizator bio je Nacionalni savet bunjevačke nacionalne manjine (NSBNM), a tamo gde su učestvovala i druga udruženja, to je posebno navedeno.

Program je započeo 17. jula u Subotici otvaranjem Kolonije slamarki u KUD „Aleksandrovo“. U Somboru, 27. jula, održana je Dužionica sa svečanim dočekom gostiju, paradom fijakera, svetom misom, tradicionalnim bandašicinim kolom i predajom posvećenog hleba gradonačelniku.

U Subotici su 2. avgusta organizovane radionice pletenja krune i venaca od žita, uz učešće KUD-ova „Bunjevka“ i „Bunjevačka Vila“, te bunjevačkih kulturnih centara Bajmok (Bajmak) i Tavankut. U Novom Sadu je 4. avgusta otvorena izložba slika od slame u okviru Dana bunjevačke kulture, dok je 13. avgusta u Subotici predstavljena izložba Ivane Dulić „Snaga zrnja“ uz predstavljanje bandaša i bandašice.

Dana 14. avgusta u Gradskoj kući održani su II Panel konferencija o usmenom narodnom blagu i običajima, etno izložba „Kruv naš svagdašnji“ i muzičko-etno veče s izvođačima groktalica, bečaraca i kraljica. Sâm Dan Dužijance obeležen je 15. avgusta svečanim dočekom gostiju, defileom, centralnim kolom na trgu, polaganjem venca na bistu Blaška Rajića, svečanom akademijom i završnim bandašicinim kolom u jednoj svečanoj sali (Subotica.info 2014).

Deskripcija obrednog obrasca iz 2024. godine

Detaljnija predstava o tome kako je izgledala proslava Dužijance 2024. godine stiće se pregledom zvanične internet stranice ZKVH-a (Zavod za kulturu vojvođanskih Hrvata n.d.a) i pregledom 14. broja *Revije Dužijanca*.

Program Dužijance 2024. godine uključivao je nekoliko mesta u Subotici i okolini, počevši od Đurđina, Bajmoka, Žednika, Tavankuta i Male Bosne. U ovim mestima organizovani su događaji kao što su svečane mise, procesije,

16 Na kojoj se, dakle, okupljaju umetnice („slamarke“) koje stvaraju slike i predmete od slame, čuvajući folklornu baštinu bačkih Hrvata i Bunjevaca.

blagoslov žita, lokalne manifestacije Dužijance za decu i takmičenja risara, uz tradicionalna kola i muzičko-folklorna izvođenja.

U Subotici, centralni program odvijao se u periodu od četvrtka, 8. avgusta, do nedelje, 11. avgusta. Najpre je održano književno veče (četvrtak), a potom su u petak upriličene sledeće manifestacije: izložba rukotvorina i radova od slame, tamburaško veče, te predstavljanje bandaša i bandašice, i njihovih pratilaca i pratilja (tim redosledom). U subotu su usledili Svečana večernja misa, polaganje venaca od žita na spomenik Risaru i spomen-bistu Blašku Rajiću, skupština risara i nastup folklornih ansambala. Najzad, u nedelju, program je otvoren blagoslovom i ispraćajem bandaša i bandašice iz Crkve svetog Roka. Povorka koja je pošla za njima putem Katedrale-bazilike sv. Terezije Avilske stigla je na početak svete mise zahvalnice u 10.00 časova. Nakon dva sata, svečana povorka krenula je kroz grad do centralnog gradskog trga, gde je gradonačelniku uručen hleb od novog žita. Program je završen uveče bandašicinim kolom (Grad-Subotica.co.rs. n.d.).

Organizaciju Dužijance 2024. godine potpisalo je, kao, uostalom, i 2014. godine, UBH „Dužijanica“ (Subotica.com 2024b).

S druge strane, i Dan Dužijance je 2024. godine prigodno obeležen, uz praćeci kulturno-umetnički program, u centru Subotice, a u organizaciji NSBNM i Ustanove kulture „Centar za kulturu Bunjevaca“ (UK „Centar za kulturu Bunjevaca“) (Centar za kulturu Bunjevaca 2024a; Centar za kulturu Bunjevaca 2024b). U svrhu deskriptivnog prikaza, u nastavku se navodi sledeći izveštaj:

Proslava je počela u Crkvi Uzvišenja Svetog Križa gde je vlč. Nebojša Stipić, na misi zahvalnici, blagoslovio hleb od novog brašna. [...] Blagoslovljeni hleb poneli su bandaš i bandašica Aleksandar Nađ i Dunja Takač. Oni su članovi Kulturno-umetničkog društva ‘Aleksandrovo’ [...] Uz bandaša i bandašicu, risare koji su obavili posao na njivi, organizatore, članove kulturno-umetničkih društava, svečana povorka je u centru Subotice krenula ispred ‘Bunjevačke maticice’, a bila je to prilika da se vidi sva lepota običaja i tradicije, kao i narodne nošnje. Nakon što je dr Suzana Kujundžić Ostojić, položila venac pred spomen-bistu Blašku Rajiću koji je sinonim za promociju Dužijance, usledio je svečani program u centru grada, na Trgu slobode.

Tamo je bandašica Dunja Takač predala hleb od novog žita predsednici Nacionalnog saveta bunjevačke nacionalne manjine dr Suzani Kujundžić Ostojić, dok je bandaš Aleksandar Nađ predao venac od novog žita pomoćniku gradonačelnika Subatice Srđanu Samardžiću. [...] Gosti na proslavi Dužijance bili su članovi Nacionalnog saveta rusinske nacionalne manjine, kao i članovi Kulturno-umetničkog društva ‘Žetva’ iz Kucure, a, kako je i ranije bilo reči, ove dve zajednice, bunjevačka i rusinska imaju mnogo zajedničkih elemenata. [...] Podrška obeležavanju nacionalnog praznika Bunjevaca stigla je i od strane Ministarstva informisanja i telekomunikacija Republike Srbije. [...] Dužijanci su, između ostalog, prisustvovali i Ljiljana Bekčić, samostalni savetnik iz Sektora za nacionalne manjine Ministarstva za ljudska i manjinska prava i društveni dijalog, Bojan Šoralov, načelnik Severno-bačkog okruga, gosti iz

brojnih državnih, pokrajinskih i varoških institucija i udruženja, Bunjevci iz Subotice, Sombora, Čonoplje i Mađarske, pripadnici drugi nacionalnih zajednica, brojni Subotičani – svi oni koji su ponosni na vrednosti koje se neguju na ovakvim manifestacijama. (Stantić 2024)

Preko deskripcije do forme...

Formalna analiza obrednog obrasca iz 2014. godine

Dužijanca se 2014. godine odvijala u periodu od 23. juna do 15. avgusta. Iako manifestacija obuhvata gotovo dvomesečni vremenski raspon, centralni dani proslave koncentrisani su oko dva datuma: 10. avgusta te 15. avgusta, koji je ustanovljen kao fiksni datum nacionalnog praznika Bunjevaca. U ritmu programskih manifestacija u okviru Dužijance uočava se izvesna cikličnost, budući da su glavni događaji uglavnom rezervisani za vikende (naročito nedelju).

Glavne lokacije proslave obuhvataju Grad Suboticu, kao centralno urbano jezgro i administrativno sedište, prigradska i seoska mesta (Tavankut, Stari Žednik, Đurđin, Mala Bosna i Mirgeš), ali i (u slučaju Dana Dužijance) gradove Sombor i Novi Sad, budući da se nalaze u širem području tradicionalno naseljenog bunjevačkim žvljem. Stiče se utisak da se urbanizovani centri i ruralne sredine međusobno dopunjuju, odnosno doprinose spajanju seljačkog i radničkog aspekta proslave Dužijance s reprezentativnim i javnim oblicima izražavanja kulturnog identiteta.

U organizaciji proslave Dužijance učestvuju brojne institucije koje se prepoznaju kao nosioci hrvatskih kulturnih i političkih identiteta (UBH „Dužijanča“, HKK „Bunjevačko kolo“ itd.). S druge strane, u obeležavanje Dana Dužijance mobilisan je veliki deo bunjevačkih institucionalnih struktura, poput NSBNM i Bunjevačke matice (BM). Pored njih, ulogu organizatora preuzimaju i brojna kulturno-umetnička društva i kulturni centri u drugim naseljima.

Među akterima svakako centralno mesto zauzimaju bandaš i bandašica, odnosno najlepší momak i devojka iz zajednice, koji, prema tumačenju Čupurdije, predstavljaju simboličku supstituciju za prvog risara i risarušu iz ranijih formi praznovanja (Čupurdija 1981, 132), zatim sveštenstvo, članovi lokalne zajednice, folklorni ansambli, gosti iz drugih delova Srbije, ali i Republike Mađarske, te predstavnici lokalnih i regionalnih vlasti.

Programski sadržaji mogu se podeliti u tri osnovne grupe:

- a) ritualni elementi, na primer: blagoslov bandaša i bandašice, misa zahvalnica, bandašicino kolo;
- b) folklorne i umetničke forme izražavanja, na primer: smotre folklor, radionice i kolonije slamarki, književne večeri, tamburaška i etno muzika;

- c) protokolarne aktivnosti, na primer: defilei, prijemi, svečani dočeci zvanica, parade fijakera, svečane akademije.¹⁷

Organizaciono posmatrano, manifestacija je decentralizovana, budući da se realizuje na više lokacija i uz učešće različitih aktera, ali istovremeno zadržava jasnu hijerarhijsku strukturu, s obzirom na postojanje centralnih odbora koji koordiniraju celokupni program. Planirani sadržaji prate jasno definisane i svake godine unapred objavljen kalendar, u okviru kojeg postoje kanonizovani elementi – na primer kolo, misa, blagoslov – i druge prakse koje se svake godine iznova prepoznaju i izvode kao neizostavni segmenti obeležavanja Dužijance.

Sve ovo upućuje na to da su i te kako prisutni elementi folklorizma, odnosno masovne kulture kojoj on pripada: zabavnost, atraktivnost, informativnost i finansijski efekti (Ćupurdija 1981, 132). Zabavni karakter Dužijance omogućen je prisustvom dva tipa igara: *agon* i *illinx* (Kajoa 1965, 44–47, 54–58).¹⁸ Kao *agon* ili takmičenje možemo označiti takmičenje risara, dok *illinx*, odnosno igre „koje počivaju na izazivanju vrtoglavice i sastoje se u pokušaju da se za trenutak poljulja stabilnost percepcije i razumu nametne neka vrsta sladostrasne pometnje“ (Kajoa 1965, 51), postoji u obliku bandašicinog kola koje odlikuje brzo i kružno kretanje karakteristično za ovaj tip igre (Bunjevački Media Centar 2018).¹⁹ Pored ovih, javljaju se i druge kulturno-umetničke manifestacije koje doprinose atraktivnosti manifestacije (izložbe, muzičke večeri i sl.). Dužijancu karakteriše i prisustvo sredstava javnog informisanja, među kojima su internet portali (Subotica.com n.d.a) i zvanične veb-stranice organizatora, ali i televizijski prilozima (RTV Yu Eco 2014). Finansijske aspekte i turistički značaj ove manifestacije nije potrebno posebno tumačiti.

Navedeno je u skladu s analizom Branka Ćupurdije, koja je pokazala da je Dužijanac već 1974. posedovala sve ove elemente (Ćupurdija 1981, 132–133). Za razliku od te davne godine, međutim, Dužijanac iz 2014. godine odlikovala se još jednim vidom folklorizma – hrišćanskim, katoličkim, crkvenim folklorizmom. Ovaj aspekt ogleda se u mestu održavanja pojedinih obrednih aktivnosti, upotrebi rekvizita i težnji da se uspostavi odnos s hrišćanskim bogom kome se zahvaljuje na prinosima. Naravno, podsetimo li se da je prisustvo crkvenog folklorizma karakteristično već za obredni obrazac iz 1960. godine, postaje jasno da o njemu možemo govoriti samo u kontekstu kontinuiteta i pojačane vidljivosti, a ne o novumu iz poslednje decenije.

17 Pojedine elemente proslave moguće je svrstati u dve grupe. Na primer, bandašicino kolo može se posmatrati i kao ritualni element i kao folklorno-umetnička forma izražavanja.

18 Treba, međutim, biti oprezan u pripisivanju zabavnog karaktera Dužijanci u celini. Naime, mada navedeni elementi, poput takmičenja risara i bandašicinog kola, nesumnjivo imaju takmičarsku i zabavnu dimenziju, oni nose i određena šira ceremonijalna, reprezentacijska i identitetska značenja, pa se ne mogu svesti samo na tipove igre.

19 Navedeni materijal se ovde koristi kao ilustracija načina izvođenja kola, što je relevantno za njegovo razmatranje u okviru kategorije *illinx*-a.

Formalna analiza obrednog obrasca iz 2024. godine

Obredni obrazac iz 2024. godine u velikoj meri zadržava tradicionalnu formu vremenski i prostorno disperzivnog sistema različitih svečanosti. Te godine, aktivnosti vezane za Dužijancu trajale su (grubo rečeno) od početka jula do sredine avgusta, a osim Grada Subotice, obuhvatale su i prigradska i seoska mesta (Bajmok, Đurđin, Stari Žednik, Tavankut, Malu Bosnu i Mirgeš). Prepoznaje se već ustaljeni obrazac u kojem se ritualne, umetničke i protokolarnе aktivnosti prepliću i funkcionišu kao jedinstvena i simbolički nabijena celina, a koja u stvari predstavlja sintezu ruralno-seljačkog nasleđa i urbanog javnog predstavljanja hrvatskog ili bunjevačkog identiteta.

Po strukturi, proslava je opet decentralizovana, ali i hijerarhijski ustrojena. Uloge koordinatora pripale su UBH „Dužijanac“, odnosno NSBNM i UK „Centar za kulturu Bunjevaca“, a u organizaciji su učestvovala i druga lokalna udruženja i kulturno-umetnička društva. Među glavnim akterima i dalje su bandaš i bandašica, sveštenici, lokalna zajednica, umetnici i predstavnici političkih i kulturnih institucija opštinskog, regionalnog i državnog nivoa, ali i druge manjine i posetioci iz drugih država. U tom smislu, jasno je da se program(i) Dužijance manje ili više realizuju uz institucionalnu podršku, čime se potvrđuje njeno značenje kao legitimnog izraza kolektivnog identiteta. Jasno strukturirani kalendar događaja, ponavljanje ključnih rituala iz godine u godinu, kao i snažne simboličke poruke koje se uoči njih odašilju ukazuju na pažljivo stilizovan i kanonizovan obredni obrazac s religijskom, kulturnom, identitetskom i, najzad, ali ne i najmanje važno, političkom funkcijom.

Dužijanac iz 2024. godine takođe ispunjava uslove da bude okarakterisana kao fenomen iz domena masovne kulture (Ćupurdija 1981, 132). Prisutni su i elementi takmičenja (takmičenje risara) i elementi igre (bandašicino kolo), ali i razne zabavne i atraktivne aktivnosti (npr. tamburaško veče), a sâm događaj je praćen i kroz elektronske (Subotica.com 2024a) i štampane medije (Novinarnica n.d.),²⁰ te kroz televizijske emisije (Subotičke TV 2024). Takođe, i dalje je prisutan sloj katoličkog folklorizma.

Ipak, došlo je i do izvesnih strukturnih promena u odnosu na način obeležavanja Dužijance 2014. godine. Tu se prvenstveno misli na činjenicu da je Dan Dužijance 2024. godine realizovan u svedenom, jednodnevnom formatu rezervisanom za 15. avgust. Pored toga, nedostaje jasan i javno dostupan celokupni program, poput plakata ili najave, pa se morao rekonstruisati na osnovu fragmentarnih novinskih izveštaja, što samo po sebi dovoljno govori o smanjenoj vidljivosti ove manifestacije. U odnosu na program Dužijance koju organizuje ZKVH, proslava Dana Dužijance deluje lokalizovanije i manje reprezentativno. U izvesnom smislu, ovo se može razumeti kao svojevrsna marginalizacija

20 Zbog nemogućnosti da dođem u posed štampanog ili kompletnog digitalnog izdanja, za potvrdu da su i štampani mediji izveštavali o Dužijanci 2024. godine, korišćen je samo prikaz dveju naslovnih strana.

centralne proslave održane 15. avgusta u odnosu na onu održanu četiri dana ranije. Do ovakvog ishoda verovatno je došlo usled spleta različitih faktora, među kojima se očigledno izdvajaju nedovoljno efikasna medijska strategija, ali potencijalno i ne naročito favorabilni institucionalni odnosi.²¹ Naravno, treba imati u vidu da je Dan Dužijance zvanični nacionalni praznik Bunjevaca koji se obeležava 15. avgusta, te se u tom smislu može pretpostaviti da njegovi organizatori imaju drugačiji odnos prema ideji središnje proslave (ukoliko se o njoj uopšte može govoriti, budući da nismo uspeli da pronademo druge događaje organizovane u okviru Dana Dužijance). Ipak, isti okvirni uslovi važili su i 2014. godine, kad je, dakle, Dan Dužijance podrazumevao mnoštvo aktivnosti raspoređenih u periodu od oko mesec dana.

...i, najzad, od forme do funkcije: jedinstvena funkcionalna analiza obrednih obrazaca iz 2014. i 2024. godine

Opis društvenog sistema

Društveni sistem u okviru kojeg se odvija Dužijanca veoma je složen i promenljiv. Kao njegova osnovna prostorna jedinica može se odrediti Opština Subotica – u prvom redu sâm grad, ali uz aktivno učešće pojedinih seoskih naselja.

Govoreći o opštini kao referentnom društvenom okviru, Ćupurdija beleži da je reč o: „višefunkcionalnom delu šireg društvenog sistema, u kome se odigrava niz različitih delatnosti koje su od značaja kako za šire društvene celine, tako i za vlastite sastavne delove i njegove potrebe“ (Ćupurdija 1981, 138). Ovu činjenicu ne treba potcenjivati, posebno imajući u vidu da se u slučaju Dužijance iz 2014. godine može govoriti čak i o regionalnoj dimenziji ovog obreda, s obzirom na to da su segmenti programa održani na teritoriji Novog Sada i Sombora. Takvo proširenje društvenog sistema ukazuje na to da obred ne funkcioniše isključivo unutar uskih lokalnih okvira, već predstavlja sredstvo reprezentacije zajednice na znatno širem nivou. Vremenske granice obreda dodatno potvrđuju njegovu kompleksnost. Naime, Dužijanca je 2014. godine trajala od 23. juna do 15. avgusta, a 2024. od 7. jula do 15. avgusta. Reč je, dakle, o periodu koji pokriva više od mesec dana, čime se prevazilazi jednodnevna ritualna forma i ovom obredu daje status jednog značajnog društvenog događaja koji iziskuje stabilan institucionalni okvir i aktivnu participaciju brojnih pojedinačnih i grupnih aktera. Sve to, međutim, ne treba da oda utisak da je reč o (prostorno i vremenski) stabilnom sistemu. U periodu od 2014. do 2024. godine došlo je do bitnih pomaka u institucionalnom položaju dveju zajednica koje Dužijancu smatraju delom svog kulturnog identiteta. Tako se za Dužijancu 2014. godine

21 Više o tome v. u odeljku o latentnim funkcijama, pod b).

može reći da se praktično radi o prvoj Dužijanci nakon završetka procesa pristupanja Republike Hrvatske EU, koji je formalno okončan 1. jula 2013. godine (Evropska unija n.d.).²² To je važno u kontekstu naše teme, jer kad govorimo o ovom običaju oko kojeg se spore dve etničke i nacionalne zajednice – Hrvati (koji imaju matičnu državu) i Bunjevci (koji je nemaju)²³ – zapravo zalazimo u diskurse o kulturnom nasleđu koji su često birokratski i politički definisani. Takve diskurse oblikuju različite institucije, zakoni, državne i druge politike, a uz njih su neraskidivo skopčana pitanja identiteta, autentičnosti, multikulturalizma, kulturnih posebnosti i identitetskih politika (Čuković 2023, 16).

S druge strane, može se primetiti i institucionalno jačanje bunjevačke zajednice, koje kulminira uvođenjem bunjevačkog jezika u službenu upotrebu u gradu Subotici 2021. godine (Jakovljević 2021). Kako se i navodi na zvaničnom veb-sajtu „Centra za kulturu Bunjevaca“ (Centar za kulturu Bunjevaca n.d.), aktivnosti su usmerene „na obeležavanje bunjevačkih praznika, čuvanje i unapređenje materijalne i nematerijalne kulturne baštine“, dok se u dokumentima kao što je „Strateški plan rada Nacionalnog saveta bunjevačke nacionalne manjine 2024–2029.“ navodi da se Bunjevci u cilju ostvarenja zacrtanih planova pozivaju samo na zakonodavni okvir Republike Srbije, koji „pruža značajne mogućnosti nacionalnim manjinama da neguju svoju posebnost“. Na sednici NSBNM 29. aprila 2024. godine, govoreći o predstojećim lokalnim izborima, članovi Saveta su se gotovo jednoglasno izjasnili za podršku Srpskoj naprednoj stranci (SNS), ističući da je aktuelna vlast „vrlo otvoreno i vrlo iskreno“ stala iza bunjevačkih interesa – pre svega u pogledu jezika i institucionalnog položaja – uprkos „pritiscima drugih manjinskih zajednica“. Kao najvažniji znak te podrške navedeno je upravo uvođenje bunjevačkog kao službenog jezika u lokalnoj samoupravi Grada Subotice (Bunjevci Net 2024).

22 Ulazak Hrvatske u EU vremenski se poklopio s održavanjem Dužijance 2013. godine (Subotica.com 2013). Ipak, budući da je reč o višemesečnoj manifestaciji, tek se za proslavu Dužijance 2014. godine može reći da predstavlja prvu manifestaciju u potpunosti realizovanu nakon tog događaja i svakako prvu u kojoj se mogu jasno uočiti njegovi efekti.

23 Černelić i Grbić Jakopović navode da su tvrdnje prema kojima Bunjevci, kao etnička grupa, nemaju matičnu državu neistinite i neargumentovane. Čini se, međutim, da takvom tvrdnjom protivreče same sebi, budući da na drugom mestu ističu kako identifikacioni procesi i prakse obuhvataju i subjektivnu i subjektivnu dimenziju, pri čemu subjektivna uključuje emocije i lojalnost. Otuda ostaje nejasno na koji način oni koji svoju lojalnost vezuju za bunjevačku etnonacionalnost mogu imati matičnu državu, ukoliko je ova dimenzija identifikacije zbilja jednako legitimna kao i „objektivni“ kulturni repertoar. U tom smislu, stiče se utisak da pomenuti autorski par delimično upada u zamku čijeg je postojanja svestan kada upozorava da (socio)kulturna antropologija i etnologija, kao discipline koje proučavaju kulturu i identitet, mogu i same biti instrumentalizovane u svrhu različitih kulturno-identifikacionih strategija (Černelić i Grbić Jakopović 2014, 221, 217–218). Sama po sebi, ta tvrdnja je tačna i prihvaćena kao neminovna, ali treba imati u vidu da je, istorijski gledano, zalaganje za etničku (i rasnu) homogenizaciju često dovodilo do velikog nasilja, zbog čega se u savremenoj društvenoj teoriji, poslednjih decenija, sve veći značaj pridaje različitosti i zahtevima za multikulturalizmom, umesto uniformnosti (Prelić 2007, 191).

Takav razvoj događaja upućuje na redefinisane odnosa unutar dotičnog društvenog sistema, odnosno na činjenicu da Dužijanica, uprkos očiglednoj ukorenjenosti u datom lokalnu, funkcionira kao mesto simboličke borbe za priznavanje autentičnosti i sticanje institucionalne legitimacije s implikacijama i u širem, regionalnom, državnom, pa čak i međunarodnom okviru.

Utvrdjivanje potreba društvenog sistema

Kao višefunkcionalan sistem, opština podrazumeva raznovrsne potrebe lokalne zajednice, pri čemu se potreba za čvrstom integracijom svih njenih sastavnih elemenata izdvaja kao jedna od fundamentalnih. Ovu integraciju tumačim kao osnovu za očuvanje stabilnosti i efikasnosti društvenog sistema u celini. Čupurdija pak na jednom drugom mestu ukazuje i na specifične potrebe unutar pojedinih delova tog sistema, naročito onih koji su etnički homogeni, a koji se ogledaju u težnji ka ravnoteži, stabilnosti, integraciji i osećanju etničke pripadnosti (Čupurdija 1981, 135, 138). Na taj način, potreba za integracijom prisutna je kako na nivou sistema u celini tako i na nivou njegovih pojedinačnih delova, usled čega se javljaju manje ili više izražena preklapanja između opštih i partikularnih funkcionalnih zahteva. Naravno, ovde se ne misli na integraciju u doslovnom i trivijalnom smislu, već u idejnom i saznavnom, gde se integracija ostvaruje kroz jačanje uverenja da društvo može funkcionisati kao složna zajednica uprkos klasnim razlikama, konfliktima i različitim oblicima pluralizma koji sprečavaju potpunu (vrednosnu) integraciju (Ljuks 1986, 156–161).

Određivanje funkcionalnih odnosa

Nezavisno od njihove prirode, funkcije određene društvene institucije ili prakse mogu se tumačiti u kontekstu doprinosa koji pružaju stabilnosti i reprodukciji društvenog poretka, pri čemu „svaka institucija ispunjava prvenstveno zaštitnu funkciju, jer treba sačuvati postojeći poredak i obezbediti kontinuitet društvene celine“ (Delijež 2012, 195). Polazeći od ovog opšteg uvida, u delu rada koji sledi teži se ipak preciznijoj analizi, usmerenoj ka identifikaciji i tumačenju konkretnih manifestnih i latentnih funkcija koje Dužijanica ostvaruje u savremenom kontekstu.

Dakle, manifestne funkcije Dužijance su sledeće:

- a) Informisanje i zabava javnosti. Naša formalna analiza, poput Čupurdijine (Čupurdija 1981), pokazala je da obred Dužijance ispunjava uslove podvođenja pod domen masovne kulture, budući da se kreira jasna granica između organizatora i učesnika u obredu, s jedne, odnosno publike, s druge strane. Njen karakter kao folklorističkog i popularnog fenomena ogleda se upravo u njenim funkcijama, a to su zabava, atraktivnost, finansijska dobit

i informativnost. Kao što ističe Zagorka Golubović: „proizvodi masovne kulture ne zadovoljavaju neki određeni ukus i potrebe, nego ove proizvode modelira zajednički prosečni ukus, da bi mogli biti poželjni kao roba za široku potrošnju“ (Golubović 1973, 535). Iako se u strukturi rada navodi prva, važno je napomenuti da ova manifestna funkcija ne zauzima centralno mesto u hijerarhiji funkcija. Naprotiv, čini se primerenijim tumačiti je kao propratni efekat folklorizovane i javno prezentovane forme manifestacije, nego kao jednu od njenih ključnih funkcija.

- b) Očuvanje i promocija tradicije i kulturnog nasleđa. Jedna od najprepoznatljivijih manifestnih funkcija Dužijance jeste očuvanje i javna prezentacija tradicije i kulturnog nasleđa.²⁴ Ona se redovno, u medijima, ali i u samom narativu organizatora i lokalnih vlasti, predstavlja kao proslava u čvrstoj sprezi s tradicionalnim običajima i identitetom – bez obzira na to da li je reč o bunjevačkom, hrvatskom ili širem, severnobačkom identitetu.²⁵ Na ovu, možda i najočitiju, funkciju Dužijance upućuju i već postojeći radovi (Vugdeliya i Gotal 2014, 303; Škrbić Alempijević i Rubić 2014, 277–278). Čupurdija je, stoga, verovatno u pravu kad iznosi pretpostavku da bi sagledavanje Dužijance iz perspektive teorije o izmišljanju tradicije

24 Pojam tradicije zaslužuje detaljniju problematizaciju, budući da se u ovom radu koristi u drugačijem smislu nego što je to možda slučaj u svakodnevnom govoru. U etnologiji i antropologiji, „tradicija ne predstavlja (isključivo) rudiment prošlosti, definisan skup kulturnih elemenata koji bi se, nepromenjenih značenja, prenosio s kolena na koleno, već joj pristupamo kao odrazu koncepta koje o prošlosti različite društvene skupine stvaraju danas“ (Škrbić Alempijević i Rubić 2014, 277). Slično tome, (kulturno) nasleđe shvaćeno je kao dinamična društvena praksa, odnosno proces u okviru kojeg se iznova konstruišu identiteti i sećanja (Božić Marojević 2025, 36).

25 „Bandaš je domaćinu obznanio da je ris gotov, a bandašica je predala kruh pomoćniku gradonačelnika Subotice Srđanu Samardžiću. U svom govoru Samardžić je rekao kako je *Dužijanca* svojim značenjem premašila lokalne okvire i postala mnogo više od narodnog običaja. Jedan od brendova našeg grada koji ima svoju povijest, svoju vrijednost, svoje bogatstvo, duhovnost, religioznost... *Dužijanca* je svetkovina koja ispunjava jednu od najznačajnijih poruka, što je čuvanje identiteta naroda s ovih prostora. Činjenica je također da i manifestacije koje se prepliću na relaciji seosko – gradsko, svjetovno – duhovno, tradicionalno – suvremeno predstavljaju nesvakidašnji kulturni projekt, pokretni tehnološki i tehnički muzej. *Dužijanca* simbolično sadrži i najznačajnije osobine življenja Subotice, kako je netko već rekao da poput klasa žita u sebi čuva identitete svih njenih građana, bez obzira na njihovu vjeroispovijest ili nacionalnu pripadnost“ [...] ‘Poštovane kolege saborski zastupnici koji ste danas vraćeni s granice i niste mogli doći na *Dužijancu*, poštovani svi vi koji ćete učiniti da ovo bude posljednji put da se takvo što dogodi i da će želja za istinskim pomirenjem srpskog i hrvatskog naroda konačno doći iz dubine svakog od nas. Poštovana zemljo u kojoj su Bunjevci Hrvati rođeni, poštovana Matico koja činiš napore da se naš trag na ovim prostorima ne zatre, poštovani vi koji ćete učiniti da ova velebna manifestacija bude na listi nematerijalne kulturne baštine Republike Srbije, poštovani Bunjevci koji duboko u sebi osjećate svoje podrijetlo, poštovani vi koji ste spremni svoju radost dijeliti s drugima, dobro nam došli. Neka naša zahvala Bogu za darove nikad ne presuši. Neka živi naša *Dužijanca* i neka je blagoslovljeno svako zrno koje predaje svoje postojanje zarad zajedničkog nam i jedinog kruha, rekla je Vojnić [predsednica Hrvatskog nacionalnog veća, dalje u tekstu HNV]“ (Ž. V. 2024).

dovelo do novih, zanimljivih uvida u način izvođenja ovog običaja (Ćupurdija 2010, 170).

Termin izmišljene tradicije obuhvata, između ostalog, „tradicije“ koje su „izmišljene, konstruisane i formalno ustanovljene“ (Hobsbawm 1983, 1). Erik Hobsbaum, koji uvodi ovaj pojam u stručnu literaturu, dalje objašnjava:

‘Izmišljenom tradicijom’ smatra se skup praksi koje su obično regulisane otvoreno ili prećutno prihvaćenim pravilima i koje imaju ritualni ili simbolički karakter, a čiji je cilj da kroz ponavljanje usade određene vrednosti i norme ponašanja, što automatski podrazumeva kontinuitet sa prošlošću. Zapravo, kad god je to moguće, one obično teže da uspostave kontinuitet sa odgovarajućom istorijskom prošlošću. (Hobsbawm 1983, 1)²⁶

Dužijanca odgovara ovoj definiciji utoliko što prati manje ili više ustaljen sled aktivnosti, koristi razne simbole (npr. hleb koji se predaje gradonačelniku, krunu od žita itd.), a gde god je moguće s ponosom se ističu dugotrajnost i opstanak ovog običaja kroz državne i društvene sisteme koji su se menjali (Anišić i Bašić Palković et al.). Prema Hobsbaumu, „tradicija“ u tom smislu predstavlja „periku, ruho“ (Hobsbawm 1983, 3), čemu odgovara prisustvo beskrajnih povorki ljudi obučenih u narodne nošnje, konjskih zaprega, s krunama od žita na glavama, koje kao takve imaju samo simboličku funkciju: da prikažu „tradiciju“ kao nešto što i dalje živi, iako je već odavno nestalo u svakodnevnom životu. Upravo iz tog razloga, teza ovog rada glasi da danas više ne možemo govoriti o bilo kakvoj agrarno-magijskoj dimenziji Dužijance, jer ovaj obred ne funkcioniše u društvenom kontekstu zasnovanom na ekonomskom sistemu poljoprivrede. Na začetak procesa gubljenja realne, agrarne osnove ovog običaja ukazao je još Ćupurdija (Ćupurdija 1981, 139). Koristeći njegov rečnik, može se reći da je folklorizam u velikoj meri ili čak u potpunosti preuzeo funkcionalno težište Dužijance, potisnuvši izvorne folklorne elemente. Završetak žetve za većinu učesnika nije stvaran društveni događaj, jer mnogi učesnici Dužijance – uključujući publiku – uopšte ne učestvuju u agrarnom radu. Uostalom, i sama proslava se odvija u urbanom, a ne u ruralnom okruženju. Pošto ne zadovoljava direktno nijednu materijalnu potrebu ruralne zajednice, ona je tek metafora rada, zahvalnosti i plodnosti, evokacija takve (agrarne, ekonomske, materijalne, folklorne) funkcije nekadašnje salašarske Dužijance – rečju, njihova folklorizacija (Vugdelija i Gotal 2014, 300). Otuda je, kao što je to često slučaj s „izmišljenim tradicijama“, možemo razumeti kao oblik rekonstekstualizacije prošlog života i prošlih običaja, odnosno njihovo preuzimanje novih društvenih uloga. Ova teza uzajamno je potvrđujuća s Hobsbaumovom, koji primećuje sledeće: „predmeti i prakse se oslobađaju za potpunu simboličku i ritualnu upotrebu kada više nisu sputani

26 Iako je ova knjiga Erika Hobsbauma prevedena na srpski, u ovom radu smo ipak izabrali da se poslužimo izdanjem na engleskom jeziku. Ovo važi za sva mesta gde smo citirali dotičnu knjigu.

[stvarnom] praktičnom upotrebom“ (Hobsbawm 1983, 4). Pored toga, zanimljivo je da se „starost“ i „autentičnost“ Dužijance ističu i promovišu na veb-sajtu Turističke organizacije Vojvodine (Turistička organizacija Vojvodine n.d.). I to se može povezati s konceptom „izmišljene tradicije“, budući da on, kako dalje navodi Hobsbaum, podrazumeva adaptabilnost i sposobnost radikalne inovacije tradicionalnih praksi kako bi one odgovarale savremenim potrebama (Hobsbawm 1983, 3). U tom smislu, nije dovoljno reći kako Dužijanca uspostavlja kontinuitet s prošlošću, već s kojom se tačno „prošlošću“ taj kontinuitet konstruiše i kojoj simboličkoj svrsi on služi. U konkretnom slučaju, deluje kao da Dužijanca referiše na idealizovanu sliku salaškarskog i agrarnog života Hrvata i Bunjevaca od pre otprilike sto godina, prikazujući ga kao dugotrajan i autentičan kulturni obrazac zajednice. Takva selektivno rekonstruisana prošlost funkcioniše kao simbolički resurs kojim se u sadašnjosti legitimišu određeni identitetski i institucionalni zahtevi – pre svega pravo na kulturnu vidljivost i sledstveno političko priznanje.

- c) Doprinos multikulturalizmu i lokalnoj turističkoj ponudi. Organizatori Dužijance su, kao što smo videli, različita udruženja manjinskih naroda u Republici Srbiji, a potvrđeno je učešće i drugih manjinskih zajednica, poput rusinske i poljske (Poljski nacionalni Savet – NSPNM 2024). O interkulturalnosti koja se promovise Dužijancom pisalo se i u *Hrvatskoj riječi* (Sarić 2008). Afirmacijom nacionalnog identiteta i kulturnog nasleđa manjinskih zajednica, uz institucionalnu podršku i prisustvo lokalnih organa, doprinosi se strateškom „brendiranju“ Subotice kao multikulturalne sredine. Nastojanje lokalnih vlasti da predstave grad kao tolerantno i harmonično okruženje u kojem žive različite etničke zajednice kontinuirano se reafirmišu kroz javni i zvanični diskurs. Jedan od skorijih primera jeste poseta ministra za ljudska i manjinska prava i društveni dijalog, koji je s gradonačelnikom Subotice razgovarao o „značaju multietničkog sklada koji Suboticu čini jedinstvenom sredinom u Srbiji“. U svom obraćanju medijima, gradonačelnik ističe sledeće:

Ono na čega smo kao lokalna samouprava ponosni i gde smo učinili jedan veliki demokratski iskorak to je pitanje položaja bunjevačke nacionalne zajednice koja je u prošlosti bila dosta zapostavljena a ono što smo uspjeli to je, na Skupštini grada početkom maja 2021. godine da Bunjevačko pismo i jezik učinimo službenim. (Subotica.com 2025)

Dužijanca, svakako, ima ulogu u opravdavanju te tvrdnje, odnosno prezentaciji i promovisanju ideje multikulturalnosti, budući da je organizuju manjinske zajednice, čime sama manifestacija postaje simbol njihovog prisustva i vidljivosti u javnom prostoru. U tom smislu, ona zbilja funkcioniše kao platforma kroz koju se multikulturalizam popularizuje putem javnih govora, kulturno-umetničkih programa i drugih oblika vizuelne prezentacije etničkog identiteta. Iako prisustvo pripadnika drugih etničkih zajednica Subotice u publici može ukazivati na određeni stepen međusobnog uvažavanja,

analiza ne pokazuje u dovoljnoj meri da Dužijanca sama po sebi *proizvodi* konkretnije oblike interakcije ili saradnje među njima. Stoga se čini primere-nijim zaključiti da se multikulturalizam u ovom slučaju pre svega pojavljuje na nivou službenog diskursa grada, protokolarnih govora i javne reprezentacije Subotice, a manje kao neposredno proizvedena društvena praksa.

- d) Jačanje osećanja zajedništva unutar etnonacionalnih zajednica. Dužijan- ca se može posmatrati kao manifestacija usmerena ka podsticanju osećaja jedinstva i zajedništva, naročito u međugeneracijskom i etničkom smislu, povezujući mlađe i starije pripadnike iste etničke pripadnosti. Da je in- traetničko zajedništvo prepoznato kao eksplicitna komponenta programa otkriva se u izjavama predsednice HNV i direktora UBH „Dužijanca“ na centralnoj svečanosti Dužijance – naročito u njihovoj učestaloj upotre- bi oblika „naš“ ili „nam“ (RTV 2024). Dužijanca, dakle, teži da postane platforma koja okuplja sve generacije, porodice i institucije, pri čemu sim- bolika bandaša i bandašice, koji predstavljaju budućnost zajednice, ima ključnu ulogu u ostvarivanju osećaja zajedništva.²⁷ Manifestna funkcija za- jedništva izražava se ne samo kroz ritualnu participaciju različitih grupa, već i kroz kolektivne aktivnosti poput misa, povorki, radionica i tako dalje, koje doprinose, svaka na svoj način, stvaranju osećaja pripadnosti i dru- štvene kohezije. Naime, kako beleže Vugdelija i Gotal, (crkvena) Dužijanca „funkcioniše kao činilac kohezije zajednice, odnosno kao kulturna praksa u kojoj učestvovanjem pojedinci međusobno identifikuju kao pripadnici iste zajednice, istovremeno potvrđujući svoj religijski – katolički i (sub)et- nički – hrvatski/bunjevački identitet“ (Vugdelija i Gotal 2014, 309).

S druge strane, latentne funkcije Dužijance, odnosno one koje nisu toliko eksplicitne, već proizlaze iz načina na koji je obred integrisan u određeni poli- tičko-društveni kontekst, jesu:

- a) Učvršćivanje lokalne zajednice. Prema Golubović, „masovna kultura deluje u funkciji sistema pri čemu dolazi do podudaranja kulture i vlasti“ (Go- lubović 1973, 533), pa bi, prema tome, prikrivena funkcija Dužijance kao fenomena iz domena folklorizma bila održavanje unutrašnje kohezije celo- kupnog društvenog sistema u kojem se odvija, odnosno kojem služi, a to je u ovom slučaju Grad Subotica i njegovo zaleđe. U kontekstu Dužijance, međutim, može se, kako ćemo kasnije bolje pokazati, tvrditi da ova fol- klorizovana manifestacija prvenstveno jača osećaj zajedništva unutar poje- dinih etnokulturnih zajednica barem u istoj, a svakako ne manjoj, meri u odnosu na to koliko doprinosi integraciji lokalnog društva u celini.
- b) Simbolička borba za kulturno nasleđe. Dužijanca ima i „razlikovnu funk- ciju javnog iskazivanja identiteta i potvrđivanja simboličkih granica spram

27 Bandaši i bandašice svakako nisu jedini mladi učesnici Dužijance. Oni imaju svoje pratioce, a u pojedinim delovima crkvenih rituala učestvuju i ministranti, tj. služitelji oltara, najčešće deca ili mladići/devojke.

drugih u multietničkom kontekstu grada Subotice“ (Vugdelića i Gotal 2014, 310). U slučaju ove stoletne manifestacije, taj kontekst obeležen je simboličkom, identitetskom i političkom borbom oko Dužijance kao elementa kulturnog nasleđa kojeg Hrvati i Bunjevci tumače kao *isključivo* svoj. Ova napetost predstavlja izraz dugotrajnog istorijskog problema poznatog kao „bunjevačko pitanje“.²⁸ Organizovanje dve odvojene proslave Dužijance otuda se može tumačiti kao posledica dugotrajne kulturne i političke podvojenosti između hrvatskih i bunjevačkih organizacija, koju prate slabija saradnja i uzajamni osećaj ugroženosti (Prelić 2007, 198). Ulazak Republike Hrvatske u EU doveo je do izraženijeg dispariteta, jer od tog trenutka jedna nacionalna manjina stiče mogućnost da raspolaže određenim pravnim i političkim uporištem za artikulaciju svojih zahteva, a potencijalno i značajniju institucionalnu pomoć matične države i šire političko-ekonomske strukture. Na taj način, bunjevački narod biva zarobljen u procepu između više većinskih nacija i nacionalizama koji nastoje da ga pridobiju ili asimiluju, što bunjevačko pitanje čini izrazito političkim (Prelić 2007, 188). Tako je, na primer, ministar spoljnih poslova Hrvatske svojevremeno izneo svoj stav po pitanju uvođenja bunjevačkog jezika u službenu upotrebu u Subotici, tumačeći to kao „politički akt“ koji krši obaveze iz bilateralnih i međunarodnih sporazuma o manjinama, što je ocena s kojom se složilo, između ostalog, i HNV (Radio Slobodna Evropa 2021), roditeljska organizacija ZKVH-a, u okviru kojeg posluje UBH „Dužijanac“, a ono je, da se podsetimo, udruženje na koje pada najveća odgovornost u organizaciji Dužijance (Zavod za kulturu vojvođanskih Hrvata n.d.b). Štaviše, uoči Svečane akademije održane 28. maja 2024. godine u Velikoj većnici Gradske kuće u Subotici povodom desete godišnjice postojanja i rada UBH „Dužijanac“, prisutnima se u ime hrvatske ministarke za kulturu i medije obratila načelnica Sektora za međunarodnu kulturnu saradnju, naglasivši da će „Hrvatska i dalje podupirati projekte Hrvata [u Srbiji] kako bi sačuvali sve ono blago koje imaju“ (Hrvatska matica iseljenika 2024).²⁹

Indirektna destabilizacija položaja hrvatske nacionalne manjine uvođenjem bunjevačkog jezika u službenu upotrebu u Subotici dovela je do pojačanih tenzija i naglašenog rivalstva između dve etničke zajednice u potvrđivanju svog „ekskluzivnog“ prava na Dužijancu 2024. godine. Tenzija se, između ostalog, ispoljila i kroz otvorene poruke nekih od ključnih aktera u organizaciji manifestacije, a koje su mogle biti doživljene kao provokativne

28 Rasprava o poreklu i „pravom“ identitetu Bunjevaca „između onih koji smatraju da su Bunjevci subetnička grupa hrvatske nacije i onih koji je smatraju posebnom etničkom grupom – bunjevačkim *narodom* [kurziv M. P.], čak i nacijom“ (Prelić 2007, 188). Za istorijat ove rasprave v. Prelić 2007, 194–200.

29 U svelu prethodno iznetog, osnivanje UBH „Dužijanac“ može se, retrospektivno, dovesti u vezu s institucionalnim repozicioniranjem hrvatske nacionalne manjine u Subotici i Srbiji, budući da je reč o udruženju koje svakako doprinosi pojačanom prisustvu aktera iz hrvatske matice u organizaciji ove manifestacije.

i omalovažavajuće. Tako Jasna Vojnić, predsednica HNV-a, u svom govoru uoči Dužijance 11. avgusta 2024. godine ističe da ona pripada Bunjevcima Hrvatima, obraćajući im se sledećim rečima: „poštovanim Bunjevcima koji duboko u sebi osećaju svoje poreklo“ (Hrvatsko nacionalno vijeće u Republici Srbiji 2024). Ova izjava implicira postojanje određene „sorte“ Bunjevaca-Hrvata koji, kako sugeriše Vojnić, odstupaju od svog identiteta, zaboravivši svoje „pravo“ poreklo i istoriju. S druge strane, predsednica Bunjevačkog nacionalnog saveta, dr Suzana Kujundžić Ostojić, u svom govoru u okviru Dana Dužijance 2024. pozdravlja, između ostalog, i „braću i sestre koji kažu da su Hrvati“ (Subotica.com 2024a). Obe izjave reflektuju diskurzivne pozicije u kojima se dovodi u pitanje autentičnost drugog etnonacionalnog identiteta, previđajući već odavno prihvaćeno „pravilo da je subjektivno osećanje pripadnosti izuzetno važan faktor nacionalnog identiteta“ (Popov 2008, 17). Isto se može reći i za „obične“ građane, koji se i sami, odnosno van okvira zvaničnog diskursa i javnih politika, vrlo često i žustro sukobljavaju oko toga ko ima više prava na organizovanje proslave Dužijance. To se lako može proveriti čitanjem komentara ispod gotovo svake vesti o Dužijanci, gde se mogu pronaći stavovi slični onima iznesenim na centralnim svečanostima manifestacije, ali i znatno direktniji i uvredljiviji komentari (Subotica.com 2024a; 2024c).

Ono što se, međutim, mora napomenuti jeste da se nadmetanje oko toga čija je Dužijanica vodi s različitim ciljevima. S jedne strane, hrvatska nacionalna manjina otvoreno iskazuje svoju nameru da upiše Dužijancu na listu nematerijalnog kulturnog nasleđa Republike Srbije (Hrvatsko nacionalno vijeće u Republici Srbiji 2024). Ovakve aspiracije hrvatskih organizacija mogu se razumeti kao očekivani ishod činjenice da hrvatska nacionalna manjina uživa izvestan stepen institucionalne podrške, što se, između ostalog, ogleda u interesovanju i vešto izgrađenoj strategiji hrvatskih političkih aktera kad je reč o bunjevačkom identitetu. Raduški piše:

U Hrvatskoj, uz nastojanje da se ne prizna bunjevački etnokulturni identitet, stepen homogenizacije hrvatske nacije dosegao je visok nivo, što ilustruje podatak da u Hrvatskoj na popisu stanovništva nema nacionalno deklariranih Bunjevaca. Istovremeno, iz te države stižu protesti zbog tretmana Bunjevaca u Srbiji kao posebnog naroda jer je, kako smatraju, to udara na hrvatski nacionalni korpus u Vojvodini, odnosno veštačka podela na Hrvate i Bunjevce, a sve u cilju njihove asimilacije. Bunjevačko pitanje je [...] podignuto na nivo međunarodnog (EU) rešavanja [...] Tako se u otvorenom pismu protiv odluke Vlade Srbije iz 1990. (kojom je anuliran dekret KPJ iz 1945. godine o potpisivanju Bunjevaca kao Hrvata), potpisnici pozivaju na međudržavni Sporazum o zaštiti hrvatske manjine u Republici Srbiji i srpske manjine u Republici Hrvatskoj. (Raduški 2023, 60)

Hrvatski akteri se pozivaju, dakle, na postojanje međunarodnih i međudržavnih sporazuma, čime se jasno pokazuje koja od dve nacionalne manjine

u simboličkom ratu za Dužijancu ima značajniju institucionalnu zaleđinu za vođenje svoje borbe. Otuda zapravo i mogućnost da uopšte razmatraju upisivanje Dužijance u srpski Nacionalni registar nematerijalnog kulturnog nasleđa.³⁰

S druge strane, kako zaključuje Raduški, Bunjevci su i dalje u opasnosti od nestajanja. „Za opstanak, demografski i sociokulturni razvoj Bunjevaca u Srbiji kao moderne nacionalne zajednice“ – ističe ova autorka – „neophodne su aktivnosti koje doprinose punoj integraciji bunjevačkog naroda u uspostavljanju ravnopravnih odnosa sa svim drugim etničkim zajednicama“, dok istovremeno kao glavne prepreke na tom putu vidi „osporavanje i prisvajanje svega što je bunjevačko od hrvatske nacionalne zajednice u Vojvodini, kao i nastojanja da se asimiluju u granice srpske kulture i istorije“ (Raduški 2023, 62). Ipak, u „Strateškom planu rada“ NSBNM-a donetog 2024. godine, konstatuje se da je, uprkos „tradicionalno dobroj“ saradnji bunjevačkog saveta s institucijama Srbije, nepovoljan položaj i osećaj nedovoljne priznatosti Bunjevaca delimično uslovljen činjenicom da im je matična država Republika Srbija. Iz ovakve formulacije može se iščitati i implicitna kritika sistema, naročito imajući u vidu da se na javnim sednicama članovi Saveta uglavnom pozitivno izjašnjavaju o Srbiji pod aktuelnom vlašću. Ova dvosmerna ambivalentnost u odnosima na institucionalnom nivou može se dovesti u vezu s prethodno uočenom manjom vidljivošću Dana Dužijance 2024. godine.

U tom smislu, ne samo da su ciljevi obe strane u sukobu oko apropijacije Dužijance različiti, već se on vodi na suštinski različitim nivoima: jedna nacionalna manjina ima relativno skromne ciljeve – ravnopravnost i bolju prepoznatljivost unutar okvira nacionalne države – dok druga teži značajnijim iskoracima u institucionalnoj i međunarodnoj dimenziji, imajući u vidu da uspostavljanje Nacionalnog registra nematerijalnog kulturnog nasleđa Srbije predstavlja deo ratifikacije Uneskovke Konvencije o očuvanju nematerijalnog kulturnog nasleđa čovečanstva iz 2003. godine (Čuković 2023, 12). Dakle, iako to na prvi pogled izgleda drugačije, ciljevi nacionalnih manjina suštinski nisu međusobno isključivi, te je ranije pomenutu simboličku borbu moguće sagledati ne nužno kao opoziciju integrativnoj latentnoj funkciji na opštinskom nivou, već, paradoksalno, kao njen dodatni izraz i potvrdu. Naime, iako smo koristili termine poput borbe ili rata, takvi izrazi su preterani kad je reč o nesporazumima između Hrvata

30 Upitno je, međutim, da li se u ovom kontekstu može govoriti i o institucionalnoj podršci u užem smislu, odnosno kako se prema ovim inicijativama zapravo odnose relevantne državne i međunarodne institucije i da li postoji neki konkretniji oblik administrativne ili bilo koje druge vrste pomoći. Iz finansijskog izveštaja kojeg je na redovnoj skupštini UBH „Dužijanaca“ 18. aprila 2024. godine podneo direktor Marinko Piuković može se, na primer, videti da su najveći deo sredstava za 2023. godinu, putem raznih projekata, donirali Grad Subotica i Središnji državni ured za Hrvate izvan Republike Hrvatske. No, opravdano je zapitati se – iako odgovor svakako izlazi van okvira ovog rada – da li je finansijska pomoć iz Hrvatske rezultat pozivanja na pravne akte ili je rezultat neke druge strategije (Zavod za kulturu vojvodanskih Hrvata 2024).

i Bunjevaca oko identitetskog statusa Dužijance, posebno imajući u vidu definiciju društvenog konflikta po Goatiju, koji tvrdi da se o njemu može govoriti samo kada jedan subjekt (u ovom slučaju društvene grupe) svojim delovanjem usmerenim na ostvarenje sopstvenih interesa onemogućava ostvarenje interesa drugog subjekta (Goati 1993, 513–514). O tome se, dakle, ne može govoriti u slučaju koji predstavlja predmet ovog istraživanja. Pored toga, kako kaže Žorž Balandije:

Sistem podrazumeva podele i dovođenje u vezu elemenata među kojima se pravi razlika, što opet dovodi do toga da se ti elementi ne smatraju jednakima po vrednosti, već se među njima uspostavlja hijerarhijski red. Red koji proističe iz te hijerarhije, iz nesimetričnih odnosa koje ona uspostavlja, ali upravo zbog ovih poslednjih taj red je nosilac tenzija, te samim tim i ranjiv. Ono što ga uspostavlja *u isti mah* [kurziv Ž. B.] je i ono što ga ugrožava: dinamika je neodvojiva od sistema, kao što je to slučaj i sa načelima koja određuju uslove njegovog formiranja i reprodukovanja. (Balandije 1997, 10)

Drugim rečima, sporovi oko interpretacije i statusa običaja ne moraju nužno da ruše sistem, već se mogu sagledati i kao njemu inherentan mehanizam kroz koji se identitet i simbolička moć reprodukuju i izvan samih zajednica koje ga čine.

- c) Naturalizacija etničkih identiteta. Pitanje o tome ko je „pravi“ nosilac tradicije sa sobom povlači pitanje učvršćivanja etničkih identiteta, odnosno povlačenja granica između njih, iako se spolja, kao što smo videli, promovišu vrednosti zajedništva i multikulturalizma. Multikulturalizam ili multikulturalnost i sâm je specifična politika identiteta čiji je osnovni cilj „da nam pomogne da shvatimo ko smo mi, a ko su oni, i da tako formirani-kao-ličnosti-od-kulturne-grupe zahtevamo svoja politička prava“. Prema tome, iako originalno liberalno zamišljene, multikulturalne politike zapravo otvaraju prostor esencijalizaciji identiteta. S obzirom na to da je odlika esencijalizacije kulture i identiteta da se članovi neke grupe navode „da se osećaju kao da su sudbinski predodređeni da se sa njima identifikuju“ (Gačanović 2010, 240, 245, 247), te da se to očituje u nekim od iskorišćenih izvora – recimo, u govorima predstavnika hrvatske i bunjevačke nacionalne manjine – u okvirima identitetskih politika oko subotičke Dužijance opravdano se može govoriti o pokušajima esencijalizacije etnonacionalnih identiteta.

Pored toga, kroz korišćenje specifičnog jezika i ikonografije, te učešće sveštenstva, odnosno putem vizuelnih, jezičkih i religijskih elemenata – bez obzira na to da li se njima pripisuje etnički hrvatski ili etnički bunjevački kvalitet – pojačava se veza između etničke pripadnosti i kulturne prakse, što doprinosi etničkom razgraničavanju i simboličkom zatvaranju zajednica, budući da proces identifikacije sâm po sebi nužno podrazumeva uspostavljanje razlika u odnosu na druge (Eriksen 2014, 165).³¹

31 Podsetimo se da je odnos između kulture i etničkog identiteta veoma složen, budući da „postoje etničke grupe sa velikom internom kulturnom varijacijom, a postoje i jasne

U skladu s tim, identitetska politika koja se uobličava u procesu organizacije Dužijance od strane hrvatske i bunjevačke nacionalne manjine može se definisati kao „donekle dobrovoljna esencijalizacija koja se koristi u borbi za osiguravanje boljeg položaja u lokalnoj i globalnoj zajednici“. Ćuković dodaje da je upravo to „interpretativni okvir u kojem bi se mogle razumeti aktivnosti pojedinaca iz manjinskih grupa, koja nasleđe svojih zajednica kandiduju na liste od važnosti i učestvuju u razvoju turističke ponude vezane za kulturno nasleđe ne bi li privredno pomoglo zajednicu, to jest koriste identitet kao resurs“ (Ćuković 2023, 169).

d) Granice, uključivanje i isključivanje iz zajednice. Burdije kaže:

Uspostaviti, dati društvenu definiciju, identitet – takođe znači nametnuti granice [...] Ćin uspostavljanja je stoga Ćin komunikacije, ali posebne vrste: on nekome *označava* [kurziv P. B.] kakav mu je identitet, ali na način koji mu ga istovremeno saopštava i nameće, time što ga izražava pred svima [...] i tako ga autoritativno obaveštava o tome ko on jeste i šta on mora da bude. (Bourdieu 1991, 121–122)

Kroz ritualne forme i narative koji ih prate se, dakle, (namerno ili ne, kontrolisano ili spontano) sprovodi legitimizacija određenih aktera kao navodno autentičnih predstavnika neke zajednice, dok se drugi – Ćiji se identiteti ne uklapaju (potpuno) u dominantnu simboličku matricu – nužno marginalizuju, isključuju ili se jednostavno ignorišu. U slučaju Dužijance, to se može uočiti u prevladajućem narativu koji povezuje etnički i verski identitet, na Ćemu se naroĆito insistira u okviru crkvenih rituala koji predstavljaju neizostavan segment proslave. Time se, recimo, povlaĆi simboliĆka granica izmeĊu vernika i crkveno aktivnih, te, posledično, „pravih“ Hrvata ili Bunjevaca, i onih koji to nisu, kao što su, na primer, ateisti, ali potencijalno i politički leviĆari i kvir osobe. Drugim reĆima, iako se nominalno svi pozivaju na isto, zajedniĆko im, nasleĊe, u praksi se ono tumaĆi kroz prizmu tradicionalnih, nativističkih i konzervativnih vrednosti, što automatski potiskuje alternativne glasove i umanjuje pluralnost same zajednice.³²

Sve pomenute manifestne i latentne funkcije Dužijance upućuju na temeljno stanje nedostatka koje ovaj obred nastoji da prevaziĊe: nedostatak javnog priznanja i potvrde identiteta *i* hrvatske *i* bunjevaĆke nacionalne zajednice u multikulturalnoj sredini Grada Subotice. DužijanĆa istovremeno ispunjava potrebu zajednica da budu viĊene i priznate u širem društvenom okruženju, ali i intrinziĆnu

granice izmeĊu etniĆkih grupa gde nije lako videti kulturne razlike“. Može se tvrditi da bunjevaĆko pitanje potpada pod drugu kategoriju. U vezi s tim, zanimljivo je da Eriksen iznosi tezu da „što ljudi postaju sliĆniji, to ih više opseĊa ideja da treba da budu razliĆiti jedni od drugih“ (Eriksen 2014, 164, 177).

32 Valja posebno napomenuti da nije sprovedeno nikakvo istraživanje o bilo kojem od navedenih tipova marginalizacije, ni meĊu akterima unutar same strukture manifestacije, a kamoli na nivou zajednice u celini. Ono na šta je analiza ukazala jeste iskljuĆivo postojanje potencijala da doĊe do njene pojave.

potrebu da se učvrste unutrašnje veze i legitimije sopstveni kulturni kapital. U Vojvodini, gde kulturna heterogenost i višestruki identitet stvaraju potencijal za tenzične međuetničke interakcije, a multikulturalizam često ostaje više ideal u javnom diskursu nego praksa (Rácz 2014), ovakva manifestacija popunjava prazninu u javnoj afirmaciji i kolektivnom samopotvrđivanju nacionalnih manjina.

Zaključak

Manifestne funkcije Dužijance su: a) informisanje i zabava; b) očuvanje i promocija kulturnog nasleđa; c) doprinos multikulturalizmu i lokalnom turizmu; i d) jačanje osećaja zajedništva. One upućuju pre svega na njenu integrativnu funkciju u okvirima hrvatske i bunjevačke etnonacionalne zajednice, ali i na funkcije u domenu folklorizma, to jest masovne kulture, mada one ostaju manje izražene.

Dublja funkcionalna analiza ukazala je, međutim, na niz latentnih funkcija koje otkrivaju bitno kompleksniju dinamiku: od simboličkog učvršćivanja lokalnih zajednica, preko borbe za legitimaciju kulturnog vlasništva, do naturalizacije etničkih identiteta i posledične reprodukcije unutrašnjih podela.

Dužijanca se u tom svetlu pojavljuje kao mesto simboličkog pregovaranja identiteta, pri čemu se određeni akteri predstavljaju kao autentični nosioci nasleđa – bilo na intergrupnom ili intragrupnom nivou – dok se drugi samim tim isključuju, marginalizuju ili osporavaju. Ključnu ulogu u paralelnim procesima mapiranja etničkih i kulturnih granica imaju ritualne prakse, jezik, ikonografija i prisustvo religijskog autoriteta, ali i neki drugi sastavni elementi ovog žetvenog običaja, koji do sad nisu bili problematizovani kao takvi, a koji izgleda služe u svrhu „izmišljanja tradicije“ radi postizanja određenih političkih interesa ili barem afirmacije prava i zahteva za njihovom realizacijom. Kako su za ispunjenje tih zahteva – bili oni eksplicitno ili implicitno formulisani – zaduženi, u suštini, različiti akteri (država, odnosno međunarodna zajednica), oni nisu ili ne moraju istovremeno da budu međusobno isključivi.

Stoga bi buduća istraživanja Dužijance – običaja koji je praktično postao sinonim za subotičku kulturu (Ćupurdija 1990, 92) – mogla da je sagledaju kroz potencijalno vrlo plodan okvir nematerijalnog kulturnog nasleđa, koji „sve više dobija na aktuelnosti kako u različitim naučnim disciplinama, tako i u javnom diskursu“ (Ristivojević 2014, 135). Ovaj predlog se ponajmanje zasniva na činjenici da Vojvodina, kao multikulturalno, multietničko i multikonfesionalno područje, predstavlja plodno tle „za istraživanje konstrukcije identiteta na osnovu elemenata nematerijalne kulture u nasleđu manjinskih zajednica“ (Ćuković 2023, 20), već se, pre svega, zasniva na nalazima sprovedene funkcionalne analize, koja pokazuje da Dužijanca danas podrazumeva instrumentalizaciju tradicionalnih rituala i simbola radi ostvarivanja pravno-političkih zahteva

(manjinskih) zajednica, što se može teorijski obuhvatiti pojmom nematerijalnog kulturnog nasleđa i dalje proučavati (kako su, na primer, pokazali Dražeta, Ćuković i Milenković 2024).

Štaviše, s obzirom na to da analiza pokazuje konkurentna nastojanja bunjevačke i hrvatske nacionalne manjine da Dužijancu predstave kao izraz sopstvenog kulturnog i etnonacionalnog identiteta, može se zaključiti da ovaj običaj predstavlja primer osporavanog nasleđa, „čija je glavna karakteristika nesaglasje u razumevanju, vrednovanju, reprezentaciji i prisvajanju od strane različitih društvenih grupa“ (Božić Marojević 2025, 28–29).

Pri tome, treba imati na umu da i mi, kao stručnjaci – pored struktura na vlasti i građana, koji bi zbilja trebalo da imaju najvećeg udela u kontrolisanju tih procesa – učestvujemo u upravljanju ostacima prošlosti koje „može ili da doprinese promovisanju pomirenja ili pak da dovede do novog ometanja u etnički podeljenim društvima“ (Božić Marojević 2025, 29).³³ Upravo zbog toga, ovaj rad valja privesti kraju podsećanjem na to da Dužijanca, uprkos svojoj lokalnoj ukorenjenosti i naglašavanju etničke posebnosti u multikulturalnom lokalnom, ali i sve više globalizovanim kontekstu, suštinski prenosi jednostavnu i, kako primećuje Prelić, snažnu i univerzalnu poruku plodnosti i zahvalnosti Bogu za „hleb/kruh/kruv naš nasušni/svagdašnji“, odnosno predstavlja proslavu hrane koja omogućava život svih ljudi, bez obzira na njihovu etnonacionalnu (ili bilo kakvu drugu) pripadnost (Prelić 2008, 133).

Literatura:

- Balandije, Žorž. 1997. *Politička antropologija*. Zemun: Biblioteka XX vek; Beograd: Čigoja štampa.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power*. Cambridge and Oxford: Polity Press.
- Božić Marojević, Milica. 2025. „(K)ako osporavano nasleđe postaje zajedničko: jedan mogući scenario“. *Antropologija* 25 (2): 25–39. <https://doi.org/10.21301/ant2522>.
- Černelić, Milana i Jadranka Grbić Jakopović. 2014. „Dužijanca – etnološka percepcija i interpretacija“. *Godišnjak za znanstvena istraživanja* 6: 217–227.
- Ćuković, Jelena. 2017. „(Nematerijalno) kulturno nasleđe kao instrument pomirenja i rešavanja kulturnih konflikata“. *Antropologija* 17 (3): 45–56.
- Ćuković, Jelena. 2023. *Diskursi kulturnog nasleđa u Vojvodini*. Beograd: Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju; Dosiје studio.
- Ćupurdija, Branko. 1981. „Folklor i folklorizam dužijance“. *Zbornik za društvene nauke Matice srpske* 70: 127–140.

33 Čemu često stoje na putu upravo politička instrumentalizacija kulturnog nasleđa (Ćuković 2017, 45–46), ali i nepoverenje među zajednicama i nejednak pristup resursima (Božić Marojević 2025, 29).

- Ćupurdija, Branko. 1990. „Mogućnost etnoloških istraživanja Subotice i okoline“. *Etnološke sveske* 11 (1): 86–100.
- Ćupurdija, Branko. 2010. „Put ka celovitosti dužijance“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 58 (2): 163–172.
- Delijež, Rober. 2012. *Istorija antropologije*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Dražeta, Bogdan, Jelena Ćuković i Marko Milenković. 2024. „Izazovi sistema zaštite nematerijalnog kulturnog nasleđa u multietničkim državama: primer srpske zajednice u Hercegovini“. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 72 (2): 85–105. <https://doi.org/10.2298/GEI2402085D>.
- Dullo, Eduardo. 2025. “Democracy”. In *The Open Encyclopedia of Anthropology*, edited by Riddhi Bhandari. Online: <http://doi.org/10.29164/25democracy>
- Erdeljanović, Jovan. 1930. *O poreklu Bunjevaca*. Beograd: Srpska kraljevska akademija.
- Eriksen, Tomas Hilan. 2014. *Šta je socijalna antropologija?* Loznica: Karpos.
- Gaćanović, Ivana. 2010. „Kultura i identitet kao politički neizbežni koncepti: preludijum za prilagođavanje antropološke debate o multikulturalizmu političkoj realnosti“. *Časopis studenata filozofije* 9 (18–19): 230–250.
- Goati, Vladimir. 1993. „Konflikti (društveni)“. U *Enciklopedija političke kulture*, uredio Milan Matić, 513–519. Beograd: Savremena administracija.
- Golubović, Zagorka. 1973. *Čovek i njegov svet*. Beograd: Prosveta.
- Hobsbawm, Eric. 1983. “Introduction: Inventing Traditions”. In *The Invention of Tradition*, edited by Eric Hobsbawm and Terence Ranger, 1–14. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kajoa, Rože. 1965. *Igre i ljudi*. Beograd: Nolit.
- Kovačević, Ivan. 2001. *Semiologija mita i rituala I*. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Kovačević, Ivan. 2014. „Dušan Bandić – kontekst, delo, značaj“. *Etnoantropološki problemi* 9 (1): 17–33.
- Ljuks, Stiven. 1986. „Politički ritual i društvena integracija“. *Kultura* 73–75: 140–161.
- Milić, Vojin. 1965. *Sociološki metod*. Beograd: Nolit.
- Popov, Čedomir. 2008. „Mali narodi u procesu globalizacije – primer bačkih Bunjevaca“. U *Etnolingvistička i istorijska istraživanja o Bunjevcima*, uredili Mato Pižurica i Suzana Kujundžić-Ostojić, 11–18. Novi Sad: Matica srpska; NIU „Bunjevački informativni centar.“
- Prelić, Mladena. 2007. „Pitanje posebnog bunjevačkog identiteta u svetlu savremenih teorija o etnicitetu“. U *Zbornik radova sa simpozijuma ‘O Bunjevcima’*, uredili Dušan Čamprag i Suzana Kujundžić-Ostojić, 187–201. Novi Sad: Nacionalni savet bunjevačke nacionalne manjine; SANU, Ogranak u Novom Sadu.
- Prelić, Mladena. 2008. „Identitet i praznik: Dužijanca Bunjevaca u Bačkoj“. U *Etnolingvistička i istorijska istraživanja o Bunjevcima*, uredili Mato Pižurica i Suzana Kujundžić-Ostojić, 125–136. Novi Sad: Matica srpska; NIU „Bunjevački informativni centar.“
- Rác, Krisztina. 2014. “Vernacular Multiculturalism: Hungarian Youth in Vojvodina”. In *What Do Ideas Do?*, edited by A. Lisiak and N. Smolenski. Vienna: IMW Junior Visiting Fellows’ Conferences, vol. 33.
- Raduški, Nada M. 2023. „Bunjevci u Srbiji – Hrvati, Srbi ili posebna nacionalna zajednica?“. *Politička revija* 75 (1): 45–68. <https://doi.org/10.5937/polrev75-43190>.

- Ristivojević, Marija. 2014. „Muzika kao nematerijalno kulturno nasleđe“. *Antropologija* 14 (3): 135–142.
- Škrbić Alempijević, Nevena i Tihana Rubić. 2014. „Subotička dužijanca: tvorba tradicije, izvedba sjećanja“. U *Tradicijska baština i etnokulturni identitet podunavskih Hrvata Bunjevaca*, uredila Milana Černelić, 275–293. Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu; FF-press; Subotica: Zavod za kulturu vojvođanskih Hrvata.
- Vugdeliya, Kristina i Mihovil Gotal. 2014. „Dužijanca kao simbol suvremenog identiteta Hrvata Bunjevaca“. U *Tradicijska baština i etnokulturni identitet podunavskih Hrvata Bunjevaca*, uredila Milana Černelić, 295–311. Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu; FF-press; Subotica: Zavod za kulturu vojvođanskih Hrvata.

Pisani izvori:

- Kokić, Aleksa. 1962. *Srebrno klasje*. Subotica : Školski drugovi Alekse Kokić (Subotica: Panonija).
- Nacionalni savet bunjevačke nacionalne manjine. 2024. *Strateški plan rada Nacionalnog saveta bunjevačke nacionalne manjine za period 2024–2029. godine*.
- Revija Dužijanca*. Godina X. April 2025. Br. 14. Subotica: Udruga bunjevačkih Hrvata „Dužijanca“ za kulturu življenja.

Internet izvori:

- Anišić, Andrija, Davod Bašić Palković, V. Kujundžić, M. Matković, M. Piuković, Lucia Tošaki i Željka Zelić. 2011. „100 godina Dužijance – Dužijanca nije samo običaj, ona je kao rijeka koja teče...“. Zavod za kulturu vojvođanskih Hrvata. Objavljeno 24. 8. 2011. <https://www.zkvh.org.rs/aktualnosti-post/default/100-godina-duijan-ce--duijanca-nije-samo-obiaj-ona-je-kao-rijeka-koja-tee>
- Bunjevački Media Centar. 2018. „Dan Dužijance 2018. – Bandašicino kolo“. YouTube. Objavljeno 18. 8. 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=Kfm1ZEAMgzY>
- Bunjevci Net. 2024. „20. sidnica Nacionalnog savita bunjevačke nacionalne manjine“. YouTube. Objavljeno: 30. 4. 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=ZdwsGO-jo4VI>
- Centar za kulturu Bunjevaca. 2024a. „Dan Dužijance 2024. - 1. deo“. YouTube. Objavljeno: 19. 8. 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=PpkaGzngBhY>
- Centar za kulturu Bunjevaca. 2024b. „Dan Dužijance 2024. - 2. deo“. YouTube. Objavljeno: 21. 8. 2024. https://www.youtube.com/watch?v=s9zS_2qUFhc
- Centar za kulturu Bunjevaca. n. d. „O nama“. Pristupljeno 4. 4. 2026. <https://centar.ckb.rs/o-nama>
- Evropska unija. n.d. „Hrvatska – Profil zemlje EU-a“. Pristupljeno 8. 8. 2025. https://european-union.europa.eu/principles-countries-history/eu-countries/croatia_hr
- GradSubotica.co.rs. n.d. „Dužijanca 2024“. Pristupljeno 17. 7. 2025. <https://gradsubotica.co.rs/desavanje/duzijanca-2024/>

- Hrvatska matica iseljenika. 2024. „Deset godina rada i postojanja Udruge bunjevačkih Hrvata ‘Dužijanca’“. Objavljeno 14. 6. 2024. <https://matis.hr/novosti/deset-godina-postojanja-i-rada-udruga-bunjevackih-hrvata-duzijanca/>
- Hrvatsko nacionalno vijeće u Republici Srbiji. 2024. „Proslavljena Dužijanca 2024“. Objavljeno 11. 8. 2024. <https://hmv.org.rs/vijest/proslavljena-duzijanca-2024/1318/>
- Isakov, A. 2014. „Nova sporenja oko Dužijance“. *Politika* 14. januar 2014. <https://www.politika.rs/scc/clanak/281417/nova-sporenja-oko-duzijance>
- Jakovljević, Natalija. 2021. „Subotica prva u Srbiji uvela bunjevački jezik u službenu upotrebu“. *Radio Slobodna Evropa* 6. maj 2021. <https://www.slobodnaevropa.org/a/srbija-subotica-bunjevci-jezik-pismo-i-hrvati/31241101.html>
- Novinarnica. n. d. „Nove Subotičke novine. Arhiva. Br. 384 (16. 8. 2024.) i br. 385 (23. 8. 2024.)“. Pristupljeno: 8. 8. 2025. https://www.novinarnica.net/novine/nove_suboticke_novine/arhiva?page=5&per-page=12
- Poljski nacionalni savet – NSPNM. 2024. „Manifestacija u organizaciji Bunjevačkog nacionalnog saveta“. Objavljeno 16. 8. 2025. <https://www.poljaci.org.rs/vesti-i-dogadaji/manifestacija-u-organizaciji-bunjevackog-nacionalnog-saveta/>
- Radio Slobodna Evropa. 2021. „Hrvatska prosvjeduje zbog bunjevačkog jezika u Subotici“. *Radio Slobodna Evropa* 4. mart 2021. <https://www.slobodnaevropa.org/a/31133986.html>
- RTV Yu Eco. 2014. „Juče održana ‘Dužijanca 2014’“. Objavljeno 11. 8. 2014. https://www.youtube.com/watch?v=_AJbdfvEu0
- RTV. 2024. „Subotička Dužijanca označila kraj žetve“. Objavljeno 11. 8. 2024. https://rtv.rs/sr_lat/vojvodina/backa/duzijanca-u-subotici_1560990.html
- Sarić, Zvonko. 2008. „Susretanje kultura“. *Hrvatska riječ* 12. septembar 2008. <https://www.hrvatskarijec.rs/vijest/A17775/Susretanja-kultura/>
- Stantić, Bela. 2018. „‘Dužijanca’ 1968. – Svečana povorka“. *Hrvatska riječ*. 10. septembar 2018. <https://www.zkvh.org.rs/aktualnosti-post/vijesti/duzijanca-1968-svecana-povorka>
- Stantić, Nikola. 2024. „Obiluzen nacionalni praznik Bunjevaca Dan Dužijance“. *Subotica.info* 16. avgust 2024. <https://www.subotica.info/2024/08/16/obiluzen-nacionalni-praznik-bunjevaca-dan-duzijance>
- Subotica.com*. 2013. „Dužijanca 2013“. *Subotica.com* 26. jun 2013. <https://www.subotica.com/vesti/duzijanca-2013-id15967.html>
- Subotica.com*. 2023a. „Bunjevački kulturni centar u utorak obeležava ‘Dan Dužijance’“. *Subotica.com* 11. avgust 2023. <https://www.subotica.com/vesti/bunjevacki-kulturni-centar-u-utorak-obelezava-dan-duzijance-id47311.html>
- Subotica.com*. 2023b. „Na centralnoj svečanosti 113. ‘Dužijance’ bandašica Dunja Šimić predala hleb od ovogišnjeg žita gradonačelniku Bakiću“. *Subotica.com* 14. avgust 2023. <https://www.subotica.com/fotografije/subotica-duzijanca-2023-centralna-svecanost-id78772.html>
- Subotica.com*. 2024a. „Bunjevci obelježili Dan Dužijance“. *Subotica.com* 16. avgust 2024. <https://www.subotica.com/vesti/bunjevci-obelezili-dan-duzijance-id49887.html>
- Subotica.com*. 2024b. „Centralna proslava 114. Dužijance u nedelju na Gradskom trgu“. *Subotica.com* 6. avgust 2024. <https://www.subotica.com/vesti/centralna-proslava-114-duzijance-u-nedelju-na-gradskom-trgu-id49835.html>

- Subotica.com*. 2024c. „Proslava 114. ‘Dužijance’ – predat hleb od novog žita, večeras Bandašicino kolo“. *Subotica.com* 11. avgust 2024. <https://www.subotica.com/vesti/proslava-114-duzijance-predat-hleb-od-novog-zita-veceras-bandasicino-kolo-id49858.html>
- Subotica.com*. 2025. „Subotica kao primer multietničkog sklada – multikulturalnost je snaga Srbije“. *Subotica.com* 6. avgust 2025. <https://www.subotica.com/vesti/subotica-kao-primer-multietnickog-sklada-multikulturalnost-je-snaga-srbije-id52266.html>
- Subotica.com*. n.d. „Dužijanica 2014“. Pristupljeno 29. 7. 2025. <https://www.subotica.com/tag/duzijanca-2014>
- Subotica.info*. 2014. „Program Dana Dužijance“. Pristupljeno 16. 7. 2014. <https://www.subotica.info/2014/07/16/program-dana-duzijance>
- Subotica.info*. n.d. „Dužijanica 2014“. Pristupljeno 29. 7. 2025. <https://www.subotica.info/kolekcija/duzijanca-2014>
- Subotičke TV. 2024. „Dan Dužijance 2024“. YouTube. Objavljeno 16. 8. 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=02MecXRTgKs>
- Turistička organizacija Vojvodine. n.d. „Dužijanica – Subotica“. Pristupljeno 4. 8. 2025. <https://vojvodina.travel/105-duzijanca-subotica/>
- Ž. V. 2024. „Dužijanica 2024“. *Hrvatska riječ* 23. avgust 2024. <https://www.zkvh.org.rs/aktualnosti-post/vijesti/duzijanca-2024>
- Zavod za kulturu vojvođanskih Hrvata. 2014. „UBH Dužijanica – Subotica“. Objavljeno 14. 8. 2014. <https://www.zkvh.org.rs/udruge/backa/udruga-bunjevskih-hrvata-duzijanca-subotica>
- Zavod za kulturu vojvođanskih Hrvata. 2024. „Skupština UBH Dužijanica prigodom obilježavanja 10 godina postojanja“. Objavljeno 3. 5. 2024. <https://www.zkvh.org.rs/aktualnosti-post/vijesti/skupstina-ubh-duzijanca-prigodom-obiljezavanja-10-godina-postojanja>
- Zavod za kulturu vojvođanskih Hrvata. n.d.a. „Najave i kalendar. 2024“. Pristupljeno 29. 7. 2025. <https://www.zkvh.org.rs/najave-i-kalendar/2024/7>
- Zavod za kulturu vojvođanskih Hrvata. n.d.b. „O zavodu“. Pristupljeno 2. 4. 2026. <https://www.zkvh.org.rs/o-zavodu>
- Zelić, Naco. 2009. „Dužijanica“. *Zavod za kulturu vojvođanskih Hrvata*. Objavljeno 2. 4. 2009. <https://www.zkvh.org.rs/manifestacije/folklorne-manifestacije/duzijanca>

Nikola Milić

When the “Vast Plain” Ceases to be “Calm”: Functional Analysis of Dužijanca Based on Ritual Patterns from 2014 and 2024

Abstract: Dužijanca is a harvest-day celebration practiced by the Bunjevci and Croat populations in Subotica and Sombor, which has evolved into a multifaceted event with both secular and religious dimensions, encompassing public, rural, urban, and club-based aspects. Since 2006, it has been held in Subotica in two institutionally distinct forms: one organized by Croatian institutions and the other as the Day of Dužijanca, a national holiday of the Bunjevci. This dual structure places Dužijanca at the intersection of complex identity politics. The study employs a functional analysis comprising three phases: description, formal analysis, and functional analysis, supplemented by a discourse analysis of online sources. Examining patterns from 2014 and 2024, the paper highlights its multiple significances. Manifest functions include entertainment and the promotion of heritage, multiculturalism, and tourism, while latent functions point to community consolidation, the legitimization of cultural capital, the naturalization of ethnic identities, and the reproduction of intragroup divisions.

Keywords: Dužijanca, Subotica, identity politics, functional analysis, multiculturalism.

Primljeno/Received: 12. 2. 2026.

Prihvaćeno/Accepted for publication: 1. 5. 2026.

CIP – Каталогizacija u publikaciji
Narodna biblioteka Srbije, Beograd

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 / urednici Ljubica Milosavljević, Marija Ajduk. – [Štampano izd.]. – 2006, sv. 1– . – Beograd : Institut za etnologiju i antropologiju Odeljenja za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu : Dosije studio, 2006– (Beograd : Dosije studio). – 24 cm

Tri puta godišnje. – Tekst ćir. i lat. – Drugo izdanje na drugom medijumu:

Antropologija (Online) = ISSN 2334-881X

ISSN 1452-7243 = Antropologija

COBISS.SR-ID 136468492



1838

ISSN 1452-7243