



ЕТНОГРАФСКИ
ИНСТИТУТ САНУ

ГЛАСНИК

Етнографског
института
САНУ

LXI(1)

Београд 2013.

ГЛАСНИК ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА САНУ LXI (1)

BULLETIN OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA LXI (1)

UDC 39(05)

ISSN 0350-0861

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA

BULLETIN
OF THE INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY
LXI
No. 1

Editor in chief:
Dragana Radojičić

Editor of the Topic:
Aleksandra Pavićević

International editorial board:

Radost Ivanova, Elephterios Alexakis, Jana Pospíšilová, Karl Kaser, Gabriela Kiliánová,
Milica Bakić-Hayden, Ingrid Slavec-Gradišnik, Marina Martynova, Fernando Diego Del
Vecchio, Kjell Magnusson, Tatiana Podolinska, Peter Finke

Editorial board:

Gojko Subotić, Sofija Miloradović, Jelena Čvorović, Srđan Radović, Aleksandra Pavićević,
Lada Stevanović, Ildiko Erdei, Jelena Jovanović

The reviewers:

Vojislav Stanovčić, Sofija Zahova, Mirjana Pavlović, Kosta Nikolić,
Ana Stolić, Mirko Blagojević, Mladena Prelić, Gordana Blagojević, Dušan Drljača, Dragan
Bulatović, Tatjana Cvjetičanin, Miroslava Lukić Krstanović, Jadranka Đorđević Crnobrnja,
Biljana Marković, Ivana Bašić

Secretary:
Marija Đokić

Accepted for publication by the reference of academician Vojislav Stanovčić, at meeting of
the Department of Social Sciences SASA, May 7th 2013

BELGRADE 2013

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ

ГЛАСНИК
ЕТНОГРАФСКОГ ИНСТИТУТА
LXI
свеска 1

Главни и одговорни уредник:

Драгана Радојичић

Уредник темата:

Александра Павићевић

Међународни уређивачки одбор:

Радост Иванова, Елефтериос Алексакис, Јана Поспишилова, Карл Касер, Габриела Килианова, Милица Бакић-Хејден, Ингрид Славец-Градишник, Марина Мартинова, Фернандо Диего Дел Векио, Шел Магнусон, Татиана Подолинска, Петер Финке

Уређивачки одбор:

Гојко Суботић, Софија Милорадовић, Јелена Чворовић, Срђан Радовић, Александра Павићевић, Лада Стевановић, Илдико Ердеи, Јелена Јовановић

Рецензентски тим:

Војислав Становчић, Софија Захова, Мирјана Павловић, Коста Николић, Ана Столић, Мирко Благојевић, Младена Прелић, Гордана Благојевић, Душан Дрљача, Драган Булатовић, Татјана Цвјетићанин, Мирослава Лукић Крстановић, Јадранка Ђорђевић Црнобрња, Биљана Марковић, Ивана Башић

Секретар уредништва:

Марија Ђокић

Примљено на седници Одељења друштвених наука САНУ одржаној 7. маја 2013. године, на основу реферата академика Војислава Становчића

БЕОГРАД 2013.

Издавач:
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
Кнез Михаилова 36/IV, Београд, тел. 011–2636–804
eisanu@ei.sanu.ac.rs
www.etno-institut.co.rs

Рецензент:
академик Војислав Становчић

Лектор:
Софија Милорадовић

Превод:
Соња Жакула
аутори текстова

Дизајн корица
Горан Витановић

Техничка припрема и штампа:
Академска издања, Београд

Тираж:
500 примерака

Штампање публикације финансирано је из средстава
Министарства просвете науке и технолошког развоја Републике Србије

Часопис Гласник Етнографског института САНУ индексиран је у:
DOAJ (Directory of Open Access Journals); SCIndeks (Српски цитатни индекс);
Ulrich's Periodicals Directory.

The Bulletin of Institute of Ethnography SASA is indexed in: DOAJ (Directory of Open Access Journals); SCIndeks (Srpski citatni indeks); Ulrich's Periodicals Directory.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

39(05)

Гласник Етнографског института = Bulletin of the Institute of Ethnography /
главни и одговорни уредник Драгана Радојичић. – Књ. 1, бр 1/2 (1952) –
Београд : Етнографски институт САНУ (Кнез Михаилова 36/IV), 1952 –
(Београд : Академска издања). – 24 cm

Годишње
ISSN 0350-0861 = Гласник Етнографског института
COBISS. SR-ID 15882242

Садржај **Contents**

Тема броја: Лица смрти **Topic of the Issue: Faces of Death**

Уводна реч Introduction	7
Lada Stevanović, <i>Myth about Immortality in the Contemporary Pop Culture. A Case Study about Toše Proeski</i>	9
Лада Стевановић, <i>Мит о бесмртности у савременој популарној култури. Студија случаја о Тошету Проеском</i>	18
Florin Gherasim, <i>Exhumation and Reburials of Some Anticommunist Partisans in County of Cluj, Romania, 2009–2010</i>	19
Флорин Герасим, <i>Ископавање и поновно сахрањивање партизана-антикомуниста у Клужу, у Румунији, 2009–2010</i>	28
Aleksandra Pavićević, <i>Why was the Writer cremated? Thanato - Anthropological Aspects of Death and Funeral of Yugoslav literate Ivo Andrić</i>	29
Александра Павићевић, <i>Зашто је писац кремиран? Танатоантрополошки аспекти смрти и сахране југословенског књижевника Иве Андрића</i>	41
Gordana Blagojević, <i>Problems of Burial in Modern Greece: Between Customs, Law and Economy</i>	43
Гордана Благојевић <i>Проблеми сахрањивања у савременој Грчкој: између обичаја, закона и економије</i>	57
Varia	
Ђурђина Шијаковић, <i>(De)конструкција женског тијела у Еурипидовом 'Хиполиту'</i>	59
Ђурђина Шијаковић, <i>(De)construction of a Female Body in Euripides' 'Hippolytus'</i>	74
Ивана Башић, <i>'Омотач' и 'Целина' – Иконичност лексема тело и пут</i>	75
Ivana Bašić, <i>'Cloak' and 'Wholeness' – Iconicity of the Lexemes 'Telo' and 'Put'</i>	90
Јована Диковић, Јадранка Ђорђевић Црнобрња, <i>Сива зона закона и праксе: пример дечијег додатка</i>	91
Jovana Diković, Jadranka Đorđević Crnobrnja, <i>The Grey Zone of Law and Practice: an Example of Child Benefit</i>	106
Марта Стојић Митровић, <i>Људска права и држављанство</i>	107
Marta Stojić Mitrović, <i>Human Rights and Citizenship</i>	118

Милеса Стефановић-Бановић, Бранислав Пантовић, <i>'Наша' дијаспора у Аргентини – историјски преглед и прелиминарна истраживања</i>	119
Milesa Stefanović-Banović, Branislav Pantović, <i>'Our' Diaspora in Argentina– Historical Overview and Preliminary Research</i>	131
Лидија Вујачић, <i>Однос националног, регионалног и глобалног – Црна Гора у 21. вијеку</i>	133
Lidija Vujačić, <i>Relationship between the Local, Regional and Global – Montenegro in the XXI Century</i>	147
Ивица Тодоровић, <i>Нове могућности етногенетских проучавања становништва Србије</i>	149
Ivica Todorović, <i>New Possibilities for the Ethnogenetic Study of the Population of Serbia</i>	159
Милина Ивановић-Баришић, <i>Недеља – празник или радни дан</i>	161
Milina Ivanović-Barišić, <i>Sunday – Holiday or Workday</i>	172
Марко Стојановић, <i>На крају и на почетку – Карневал. Музеологија у транзицији</i>	173
Marko Stojanović, <i>At the End and at the Beginning – the Carnival. Museology in Transition</i>	186
Милан Попадић, <i>Херој гитаре: од иконе популарне културе до носталгичног самодизајна</i>	187
Milan Popadić, <i>Guitar Hero: From Icon of Popular Culture to Nostalgic Self-Design</i>	199
Библиографија	
Bibliography	
Биљана Миленковић-Вуковић, Сунчица Глишић, <i>Библиографија радова о традиционалној култури и фолклору у Гласнику Етнографског института САНУ– 50 књига. 2. део (народно градитељство и култура становања, исхрана и популарна култура)</i>	201
Научна критика и полемика	
Discussion and Polemics	
Милош Луковић, <i>Miroslav Válka, Sociokulturní proměny vesnice. Moravský venkov na prahu třetího tisíciletí</i>	259
Марина Спасојевић, <i>Саборно гробље у Сентандреји. Прошлост и натписи</i>	261
Мирослава Малешевић, <i>Љиљана Гавриловић, Музеји и границе моћи</i>	268
Упутство за припрему рада за штампање у Гласнику Етнографског института САНУ	273
Instructions for publication in the Bulletin of the Institute of Ethnography SASA	277

Тема броја: Лица смрти

Topic of the Issue: Faces of Death

Поштовани читаоци,

У овом броју, Гласник Етнографског института, поред прилога на различите теме, доноси и засебан тематски део посвећен проучавањима из области танатоантропологије: „Лица смрти: поп звезде, партизани, писци и обични људи“.

Може се рећи да танатоантрополошка истраживања у нашој средини нису превише развијена и да савремена етнологија и антропологија по том питању представљају одраз глобалних тенденција „прећуткивања“ теме смрти. У вртлогу свакодневних друштвених промена, размишљање о смрти потиснуто је на маргине стварности. Свест о животном веку човека као стази која га неумитно води (к)рају, замењена је мноштвом актуелности и потребом за њиховом брзом „обрадом“.

С друге стране, подсећање на чињеницу да се у основама културе коју живимо налази *култ*, те да он примарно подразумева директно суочавање управо са проблемима људске коначности, позива нас на озбиљније бављење феноменом смрти. У његовим различитим обличјима могу бити сакривени одговори на многа питања друштвене стварности разних епоха.

О овом, латентном, али непрестаном присуству смрти, сведочи и обиље њених слика и приказивања у јавном простору, које као да представља врсту противтеже ћутању о смрти у сфери приватног. Разградња и напуштање традиционалних ритуала који су обезбеђивали какво-такво конструктивно одношење према смрти, довела је до стихијског и хаотичног продора слика страдања у свакодневицу савременог друштва.

Због свега реченог, сматрамо да би резултати танатоантрополошких истраживања могли бити веома значајани у процесу анализе проблема савременог друштва, те се надамо да ће овај темат бити подстицај за даља истраживања и дискусију.

Темат доноси четири рада и четири скоро потпуно одвојене приче. Међутим, пажљиви читалац ће приметити да се у прва два случаја аутори баве проблемима политике сећања, само у различитим друштвеним историјским и културним контекстима, док се у друга два ауторке посвећују анализи економских, религијских, идеолошких и других аспеката модерног кремирања мртвих. И прва и друга група тема представљају осврте на значајне и веома присутне феномене у животу савременог друштва, те доносе занимљиве и мало познате информације, као и конструктивне начине њиховог читања.

Радови у темату су на енглеском језику, а преводи на српски језик ће бити доступни на веб сајту Етнографског института.

Уредница темата
др Александра Павићевић

Lada Stevanović

Institute of Ethnography SASA
lada.stevanovic@ei.sanu.ac.rs

Myth about Immortality in the Contemporary Pop Culture. A Case Study about Toše Proeski

This paper explores the intersection of death and ideology in the sphere of popular culture, as exemplified by the afterlife destiny of Toše Proeski, a Macedonian pop singer whose huge popularity continued even after his death. His sudden, untimely death in his twenties had exploded as huge news, preoccupying all sorts of media. What I am interested in in this paper is what has happened afterwards. In which way his popularity and his afterlife continue? Can we identify some kind of pop hero cult here, and is it possible to recognize common elements, or even a pattern according to which (newborn) stars develop an afterlife destiny? Can we use this opportunity to discuss immortality myths? Do pop stars get monuments or are these reserved just for national heroes?

Key words: pop star, death, hero, afterlife cult, immortality myth

Several years ago, the sudden death of a young pop singer, purported to have ‘a great voice’, ‘enormous charisma’, the ‘face of an angel’ and an the image of a good, warm and lovable person Todor Proeski widely known as Toše, shook many people living in the Balkans (mostly former in Yugoslavia and Bulgaria). However, in his homeland - Macedonia, only a few days after his death, the media began reporting that the Macedonian Church is discussing the possibility to proclaim Toše Proeski a saint. When he died, suddenly, in a car accident, traveling to a concert, Toše was only twenty six years old. This young man, with an image of a very generous person and devoted Christian, was famous not only as a musician, but also for his humanitarian work (in 2003 he was the regional UNICEF ambassador and the winner of the Mother Theresa Humanitarian Award for humanitarian concerts held during 2003, after returning from New York where he received training from professional singer and the teacher of Luciano Pavarotti, maestro William Riley) seemed at that moment appropriate for entering the saint canon of the Macedonian Orthodox Church. However, in spite of the enthusiasm with which this idea was initiated by the fans and the believers, and discussed in the media,¹ this initiative not been met with success by the time this article was finished, at least not in the form in which it was first initiated. However, one of the

¹ <http://www.blic.rs/Vesti/Tema-Dana/16894/Tose-Proeski-mozda-bude-proglasen-svecem>

quick responses concerning the canonization of Toše Proeski was the answer of bishop Petar who said that “the Church has its own rules which are important when a person is proclaimed to be a saint. Usually initiative is not given immediately after someone’s death. It is necessary to have some time distance, to give concrete suggestions, to collect information about somebody’s work, and only after that comes the process of decision if somebody can become saint or not.”² According to this response, we may conclude that it is still early for the Macedonian Orthodox Church to give the final decision. However, not much time has passed, only a year, when another initiative was fostered by the Mother Theresa organization for giving Toše an aureole of the saint, in the House of the sisters of Mother Theresa, this time in Vatican. Namely, on the grounds of many humanitarian actions in which Toše Proeski took part, helping people regardless of faith and nation, the suggestion has been given in front of the pope in August 2012, and it might happen that the Pope Benedictus XVI and the Orthodox Church start together the process of beatification.³

What I am interested to show in this paper is what is the destiny of a pop star such as Toše in his afterlife and is he, despite of the absence of canonization, anyway some kind of a saint (the description that I gave about him in the beginning of the text, which is based on the impressions in the media, points to the conclusion that he is definitely idealized). Starting from the position that death, especially of public persons, represents an important domain for the production of dominant narratives, and that monuments of famous poets, politicians and scientists have a crucial role in the creation of collective memory and formation of cultural history and thus identity construction, what I am interested in is the way in which, and if at all, popular culture with its protagonists is also part of this process. Is it possible to claim that this process of “immortalization” is “spontaneous”, and is there (and if there is, to which extent) freedom in the creation of the afterlife cult (of any kind, not necessarily related to the church), who is the creator of such a cult, and for whom is it important.

But let me start from the beginning of this story, of Toše Proeski’s sad end. The famous young singer died in a car accident on a Croatian highway on October 16th 2007. During the next day his corpse was transported by a Macedonian army helicopter. Grieving citizens gathered at the Skopje airport and at the main city square, to give their last respects to the famous singer. Toše Proeski received from the state of Macedonia the title of its honorable citizen.⁴ On the day after his death, on 17th October 2007, a public funeral organized by the State was performed in his birthplace and hometown Kruševo, with all the characteristics of one such ceremony including the presence of the Macedonian Army – the honor guard, military orchestra and honorary rifle salute. The whole ceremony was broadcasted by Macedonian television, witnessing the presence of many people including state officials (President Branko Crvenkovski, Prime Minister Nikola Gruevski), foreign ambassadors, other diplomats, as well as other musicians from all over the region. The religious service was held by Archbishop Stephen of Ohrid⁵. The day of the funeral was pronounced a national grieving day. The media and internet blogs, as well as web pages were overwhelmed by messages of grievance for Toše’s too early departure. Many memorial web sites are still active, such as *In*

² <http://www.index.hr/vijesti/clanak/tose-proeski-ce-bit-proglasen-svetim/362217.aspx>

³ <http://tosep.blogspot.com/2012/08/papa-ce-odluciti-kao-sto-je-vec-pisao.html>

⁴ <http://www.worldbuildingsdirectory.com/project.cfm?id=3498>, 11.11.2012.

⁵ http://en.wikipedia.org/wiki/To%C5%A1e_Proeski, 11.11.2012.

*memoriam fun club Toše*⁶, with the following motto “We couldn’t keep you from death, but we’ll keep you from oblivion” (last change that I have noticed is November 2012), or *Forever Toše Proeski* with the motto “In order to keep the memory of him, and to keep him forever in our hearts”⁷. I have also discovered an interesting webpage titled *Respectance (share your memories)*. It is a free portal where people can give respect to those they lost, in the first place people they love, regardless of their fame, confirming the old belief that in death, we are all the same and equal. On this portal, Toše with his own tribute page, is in company with Curt Kobain, Michael Jackson, Alexander Solzhenitsyn, Steve Jobs, Whitney Huston, Amy Winehouse and many others, less renowned, but still loved and missed people. So in the virtual sphere, the memory of Toše is still vividly preserved – through the messages of love, of missing, referring to how great a person he was, and through the sharing of his songs. These messages are sometimes very simple and laconic such as “come back”, sometimes they are more elaborate - “Angel, I’ve learnt how to love, how to see good in people, and learnt how to live good. All Macedonia loves you and has shown that to you on the day when we gathered to cry together and to grieve for too early lost lucky star. I will keep forever in my heart this big man. R &P.”⁸

This message is interesting because it resembles traditional lamentation in the way of addressing the dead and the belief that he can receive the message in the world beyond.

But let us concentrate for the moment on the website *Respectance* (www.respectance.org) to get the wider picture of the context in which the memories of Toše Proeski are kept. This website represents a type of memorial⁹ virtual space, where the hypertext creates some kind of contemporary virtual cemetery. First of all, like any graveyard, it is open to everyone – those who are famous together with those who are grieved only by their closest kin and friends, which is obvious from the mottos on the title page:

“Everyone has memories to share.” “Keep them alive forever.”

Basically, entering this site, we enter a huge place through which we may walk - virtually, like in a graveyard. This comparison seems to me important since graveyards represent a public space where people not only mourn and say good bye to their dead but also express their emotions (here I refer to tradition of lamentation extremely important in the Balkan history all up to modern times, and still alive in a rural areas). So, this kind of website, exceeding the physical space of the graveyard, connects people who grieve and people who are mourned in a new way. It also collects the data about someone’s life, so the visitors or the users of the site might (do not have to do it necessarily) fulfill the following data adding this to the obligatory date and place of birth and death: career, childhood, education, family, passions, traveling. It is interesting that anyone can give contribution to this site, making own tributes that other people may join, so here in a way we can see that this site functions also like an obituary in a sense that it may be personalized by anyone, with another hypertextual possibility – being

⁶ <http://www.tose.blogger.index.hr/default.aspx>, 11.11. 2012.

⁷ <http://zauvijekproeski.blogger.ba/>, 11.11. 2012.

⁸ <http://www.respectance.com/todortoseproeski/memorial/show/4qb117cpbba9k>

⁹ At this place I refer to definition of memorial given by James Young who emphasizes that memorial is anything that keeps memory of somebody – memorial places, memorial books etc (Young 2006: 201).

open not only to connect to the other texts, it stays open to inscriptions either inside already created “tributes”, or creation of the new one. This is a very interesting situation, completely in accordance with the spreading of the importance of IT culture in our lives and it will be interesting to see how much “virtual graveyards” will be present in the future.

But let us go to the physical reality and see the afterlife destiny of Toše in Macedonia. As it has already been mentioned in the beginning of this text, the issue of beatification of Toše Proeski has officially been raised in the Vatican, but since the procedure is long, the definite decision still has not been made. Until this process is over, the afterlife cult of Toše Proeski will continue its existence within the popular cult of the saint, at the graveyard in his birthplace Kruševo, where his tomb has been turned into the kind of memorial, resembling a pagan altar. The absence of timely reaction of the institutional response opened up the space for family, friends and fans of the famous singer to create the cult of the saint that has seemed appropriate for them. Apart from the abundance of flowers, hearts (of stone) and numbers of personal messages, there is also a huge picture of Toše Proeski, a small figure with a guitar and a church in the dimension of the grave monument (on a path next to his grave), with the photograph of the singer above the entrance (being shaped in the way that resembles a saint).



<http://members.virtualtourist.com/m/p/m/1d45a7/#review=page3>



So, here we may recognize all the elements important for the construction of the (Christian) saint, above all the creation of the link between humanity and God. Since the Latter Middle ages this link used to be established through the image of a saint (either because of his great deeds, or due to the closeness to God) in the earlier (Christian and pagan) periods the sanctity was usually ascribed to the objects or places - to the graves, the church edifices or other kinds of relics and holy objects (Mulder-Bakker 2002: 9-11). What we have here is a mixture of all of these things. Toše Proeski's grave represents a holy pilgrimage place that he deserved as an extremely religious person (closeness to God), who did a lot of humanitarian work (exemplariness) and this was, due to his popularity as a musician, renowned and recognized in the mass media. The huge popularity achieved during his lifetime continued in his unofficial cult that combines the elements of Christian saint, pagan tradition and the sphere of popular culture where he belonged during his life. Here we may recognize the duplication of the concept that has been recognized by Anneke B. Mulder-Bakker regarding the similarity between saints and pop stars, who both create the image of the idol through the „quality of exemplariness“, (Mulder-Bakker 2002: 10) each in their own sphere, or as in the case of Toše, in both domains at the same time. However, it would be wrong to claim that both roles have contributed the same to his popularity – first of all he was a popular musician, so everything else was inscribed inside this framework – his image of a good person and a generous Christian. That is why it is possible to claim that his cult of the saint has to do more with his popularity in the music industry than in the sphere of humanitarian work within the church shelter. The music industry provided Toše with the status of a star and all his deeds under the magnifying lens are put in this context.

Interesting parallel concerning Toše's death cult that refers exclusively to the “spontaneous” initiative (and not the one moved by the Church) that I have to mention is the Michael Jackson monument in Munich on Promenadeplatz, which was originally constructed for the Medieval composer Orlande de Lassus. Chosen because of the proximity to the hotel (Bayerischer Hof) in which the pop star once stayed, the monument that was not originally devoted to Michael Jackson has been turned into a

place of pilgrimage devoted to Michael Jackson and in a similar way as Toše's grave, became a frequently visited altar with many flowers, pictures, messages, hearts and candles.¹⁰ The parallel that we have here is grounded in the unofficial initiative of the fans, which is their reaction to the absence of the adequate institutional reaction. However, as in the case of the monument to Michael Jackson in Munich, there is the initiative pushed by devoted fan Sandra Mazur, to erect a life-sized bronze statue. Although the cost of one such monument is 70 000 euros, Sandra Mazur claims that a much bigger problem than the money are the city officials who are supposed to allow its building.¹¹

Before I continue with the afterlife destiny of Toše Proeski, it is necessary to discuss the word that I have used in the quotation marks in the beginning of the previous paragraph, and that is "spontaneous", with the purpose to emphasize the problem of the nature of the spontaneity that appears here. As Miroslava Lukić Krstanović emphasizes quoting Jacques Attali, "the music lost its autonomy at the same moment when it became a serial product. Its authentic political dimension melted with the political economy, being subordinated and imposing itself to trade interests and consumers" (Lukić Krstanović 2012, 72; Attali 1983, 150-151). In that sense, we may conclude, that any product of the music industry, including the huge popularity of the pop stars is a part of political economy, which due to its subordination may produce responses that are spontaneous only to a certain extent, and this, in my view, does not end with the death of a pop star. The only meaning in which the epithet spontaneous may be used is the opposition to the official, state response to death of Toše Proeski.

However, the state response to Toše Proeski's death has also been given. Namely in August 2012 Toše Proeski received a huge bronze statue on the Bridge of Art as one of the twenty nine distinguished Macedonian artists - writers, poets, composers. This is a part of a huge national project titled "Macedonia 2014" that includes colossal monuments of Alexander the Great (with a title the Statue of the Horseman¹²) and Philip of Macedonia. This grandiose and expensive project, which connects the Macedonian nation and the State with the ancient Macedonians is undoubtedly the program of the dominant political parties (in this case this is obvious especially because of the fact that citizens actually do not support the project, above all because of its huge costs)¹³, related to the fact that Macedonia is quite a young state. Namely the monuments with their belonging to the public sphere represent one of the ways in which collective memory and national identity are shaped. The term *collective memory* was coined for the first time by Hugo von Hofmannstahl, but only twenty years later Maurice Halbwachs explained it. He refuted the thesis of Freud and Bergson that the memory is individual phenomenon (Brkljačić i Prlenda 2006: 9) and in relation to this, he concluded that the *collective memory* is homogenized by the dominant narratives and power mechanisms (Stevanović 2009: 102; Kirin 2008: 26). So, all the monuments realized and planned within the framework of the project *Skopje 2014* represent people,

¹⁰ The theme of Michael Jackson memorials and his afterlife cult is interesting one and so rich that it might be an issue of a separate paper.

¹¹ <http://www.thelocal.de/society/20100409-26447.html>

¹² The title represents an effort to diminish provocation that this project constantly rises in Greece.

¹³ The pole done by *Rating agency* revealed that 81% of people would like to reduce the money that is spent on these monuments. <http://wild-rooster.com/macedonia-honours-tose-proeski-and-mother-teresa/> 21.11.2012.

chosen as distinguished ones and important in creation of the Macedonian historical and cultural past, and thus the national identity. Toše Proeski was obviously recognized by the state authorities as one such person. Michael Jackson, in spite of his huge popularity could not receive the same treatment, because there was no political or cultural interest in Germany that could have offered him such a place. Although the monuments to pop stars are not rare¹⁴, what is interesting here is that the monument of Toše represents a unique case of a pop star that has received such a remarkable place in the national pantheon. During the last year there, has also been a tendency in the United Kingdom to include popular music in the national ideology, which is not unusual regarding the fact that this country is actually the “cradle” of pop music. This was evident in the openings of the Olympic Games 2012. More recent news, from December 2012 is that the Beatles and the Rolling Stones are suggested among ten celebrities to appear on the 10 pound banknote¹⁵. The decision has to be made by the Central Bank of the United Kingdom. Time will reveal if this is a new trend of popular culture entering national culture, or if these are just isolated cases.

However, Toše Proeski has not only received a bronze statue in the center of Skopje. Also the national museum, A Memorial House Todor Poreski has been opened in 2011 in Kruševo, in area of Gumenja. This museum, built by Syndicate Studio has won the People’s Choice Award at the prestigious World Architecture Festival (WAF) in Barcelona. This award that says a lot about the architectural achievement and the appearance of the building corresponds obviously to the huge efforts from all sides, in this case in the first place of the official authorities¹⁶ to provide different ways of keeping the memory of the famous singer, and – to support the endurance of his cult. But except for the reason of choosing Todor Proeski as one of the important cultural contributors to the Macedonian nation, his memorial house has undoubtedly another importance (closely related to the first one) and that is the enriching of the touristic offer. A year after the opening of the Museum, a monograph about Toše Proeski Memorial House has been published. This publication has been promoted by the minister of culture Elizabeta Kančeska-Milevska, which is another argument that proves that afterlife of Toše Proeski cult has been cherished under the open patronage of the state.

Toše Proeski is not the only pop star who received a memorial museum. The most popular Memorial House and the museum for a singer, built in the place where the star spent his childhood (in Tupelo, Mississippi) is the Memorial foundation of Elvis Presley (which includes the house where the star spent his childhood, the museum, a church and a memorial chapel)¹⁷. So in both cases the sacral aspect of the dead pop-hero

¹⁴ Usually these monuments are built in the homeland of the pop star (without the intention to inscribe in it the national capital), but there are also many exceptions to this rule. One interesting exception is the monument of Bob Marley, constructed in the Banatski Sokolac (Serbia), made by Croatian arthist Davor Dukić in the year of 2008. In Banat there is also the monument to Johnny Weissmuller or Bruce Li in Mostar in Bosnia and Herzegovina. <http://www.vesti.rs/Vesti/Banatski-Sokolac-dobio-spomenik-Bob-Marlija.html>, 31.12.2012. Such type of monuments should be problematized in some other research.

¹⁵ <http://www.rttnews.com/2029465/beatles-and-rolling-stones-could-end-up-on-british-pound-notes.aspx>, 2.1.2013.

¹⁶ <http://www.worldbuildingsdirectory.com/project.cfm?id=3498>, 31. 12.2012.

¹⁷ <http://themississippilink.com/tag/elvis-presley-memorial-foundation/>, 30. 12. 2012.

cult is related to the church. Another parallel that might be drawn in the destiny of the two pop heroes is the legend that they are actually both still alive. The stories appear in different variants, but basically the common thread is that the stars decided to withdraw from the public life and to live anonymously and secretly. The story about Toše sheds a not very nice light on the singer, and is produced mainly by journalist Zoran Božinovski from Macedonia stating that the singer decided to set up his death (with the help of the Vatican) because of the huge taxes that he did not pay.¹⁸ This pattern about the myth of a faked death is possible to trace also in relation to some other worldwide famous pop stars, like Jim Morrison, Michael Jackson, Curt Kobain. These myths are always produced with manipulating facts based on many details and statements about some hidden irregularities as a proof of a faked death. In the case of Jim Morrison the story began even before his death, because he was talking about faking his death. In addition to this, no member of his family or the band was seen at the funeral.¹⁹ The main argument for the staged death of Elvis Presley is that his middle name is misspelled on his grave monument²⁰, although there is evidence that he himself changed the way of writing his middle name during his life. As for Michael Jackson and Toše Proeski the main argument is the claim that there are no witnesses who saw their dead bodies – the family of Michael Jackson refused to have an open casket for the memorial service, and nobody in Macedonia saw the dead body of Toše. In both cases the procedure around the dead body was unusual,²¹ claim the producers of these myths. The correspondence in the way in which these stories are constructed is striking and it points to regard and interpret these myths as a unique phenomenon.

We may start this interpretation from the position that all these deaths that we are regarding are deaths of pop heroes and that the hero is regarded as immortal. The word itself originates from the ancient Greek language and in one of its meanings it was used to denote a young warrior who gave his life in some war exploit, at the peak of his youth, beauty and strength, choosing to die young instead of having boring and a long life (Vernant 1991: 55). Like the ancient heroes, the pop heroes also die young (except for Michael Jackson who was not so young any more, but he had an obsession about his youth and he tried to keep young appearance; there is a story that he slept in hyperbaric room to stay young). Anyhow, what Jean Pierre Vernant states about the Greek epic heroes is the following – they die young, at the peak of their glory, obtaining immortality through their death. What we may undoubtedly claim about the pop heroes is that they, like their ancient warrior counterparts, are all male and they gain immortality through their huge, undiminished glory that is immortal, as in the cases of Elvis the Immortal King, Jimi Hendrix, John Lennon or Jim Morrison. However, the myth about their immortality obviously in some cases alters and transforms into the myth that actually those heroes have never died. The pattern that we see here is in fact not unusual – if we start from the position of Roland Barthes that the myth is a story that is inscribed into history and defined by it (Bart 1970: 230), we may recognize that all crucial elements of these myths are characteristic for the context of popular culture

¹⁸ <http://www.svet.rs/najnovije-vesti/zoran-bozinovski-tvr-di-vatikan-je-sklonio-to-seta>, 31. 12. 2012.

¹⁹ <http://boards.straightdope.com/sdmb/showthread.php?t=595106>, 2.1.2013.

²⁰ <http://www.webspawner.com/users/elviselvis/>, 2.1.2013. It is Aaron on the grave monument, instead of Aron.

²¹ <http://michaeljacksonnotdead.wordpress.com/2.1.2013>. <http://www.svet.rs/najnovije-vesti/zoran-bozinovski-tvr-di-vatikan-je-sklonio-to-seta>, 31. 12. 2012.

which is a very important sphere of contemporary everyday life. Furthermore, the reason that appears as a motive of faking death is involvement in some huge money transactions (fraud in the case of Toše, or catching the criminals in the case of Elvis Presley), so we recognize the context of neoliberal capitalism in which money dominates. Another motive that appears in this myth about fake death is escaping the pressure of publicity which is an inseparable part of the pop star destiny. Is it possible to claim that that these myths are actually just myths about immortality developed to the extremity? How long will the cult and the myth about Toše Proeski live – as a Church saint, or as a pagan one, it is yet to be seen. Obviously huge energy of his fans originating from popular culture keeps it alive. Apart from the alive practice of leaving their posts on the web pages and visiting the grave or his Memorial house, also an interesting race is organized every year on the day of the death of Toše Proeski. Namely, on that day sixteen Marathon racers run from Nova Gradiška (a destination of Toše's never performed concert) to Skopje. On that day, all over the cities of the former Yugoslavia a church service is held to preserve the memory of deceased star.²² So, the cult of Toše undoubtedly lives in popular culture among his fans. Also, Toše Proeski is celebrated as a great Macedonian and in this way his cult is also important in the official political sphere and Macedonian collective memory. Obviously, one does not exclude the other.

The main idea of this article was to deal with the issue of afterlife cult of Toše Proeski. As every other expedition into the unknown, this research has opened some other interesting questions such as for example the issue of common characteristics of the afterlife cult of pop heroes, or specific type of immortality myths. These are the issues that I have only tackled, suggesting the possible direction of understanding and interpretation, hoping to devote myself to them more profoundly in some further research.

Literature:

Atali Žak 1983. *Buka, Ogljed o ekonomiji muzike*. Beograd: Vuk Karadžić, Biblioteka zodijak.

Bart Rolan 1970. *Književnost, mitologija, semiologija*, Beograd: Nolit.

Brkljačić Maja i Prelnda Sandra. "Zašto pamćenje i sjećanje" u *Kultura pamćenja i historija*, ur. i pr. Maja Brkljačić i Sandra Prelnda. Zagreb: Golden Marketing i Tehnička knjiga, 7-19.

Kirin Jambrešić Renata 2008. *Dom i svijet, o ženskoj kulturi pamćenja*. Zagreb: Centar za ženske studije.

Lukić Krstanović Miroslava 2012. *Spektakli XX veka; Muzika i moć*, Beograd: Etnografski institut SANU, posebna izdanja knj. 72.

Mulder-Bakker B. Anneke 2002. "The Invention of Saintliness: Text and Context" (3-25) in *The Invention of Saintliness*, London: Routledge.

Stevanović Lada 2009. "Rekonstrukcija sećanja, konstrukcija pamćenja – Kuća cveća i Muzej istorije Jugoslavije" u *Zbornik EI SANU* 26, 101-116.

²² <http://www.pulsonline.rs/puls-poznatih/17275/pet-godina-kako-andjeo-nije-sa-nama>, 2.1.2013.

Vernant Jean-Pierre 1991. "A 'Beautiful Death' and the Disfigured Corpse in Homeric Epic" in *Mortals and Immortals*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 50-75.

Young James 2006. "Tekstura sećanja" u *Kultura pamćenja i historija*, ur. i pr. Maja Brkljačić i Sandra Prlenda. Zagreb: Golden Marketing i Tehnička knjiga, 199-216.

Лада Стевановић

Мит о бесмртности у савременој популарној култури. Студија случаја о Тошету Проеском

У раду се испитује преплитање смрти и идеологије у сфери популарне културе и то на примеру посмртне судбине Тошета Проеског, македонског поп певача чија огромна популарност не јењава ни након његове смрти. Вест о изненадној смрти двадесетогодишње поп звезде експлодирала је у јавности, заузимајући ударни простор свих врста медија. Ауторка се фокусира на све оно што је уследило након овог трагичног догађаја и „медијске узбуне“ која је њиме била изазвана и покушава да одговори на низ питања. На који начин су обликовани његова посмртна популарност и идеје о његовој посмртној егзистенцији? Можемо ли у овом случају да идентификујемо неку врсту култа популарног хероја и да ли је могуће препознати заједничке елементе или чак обрасце на основу којих се одвија посмртна судбина (новорођених) звезда? Да ли је у оваквим случајевима реч о својеврсним митовима о бесмртности? И, да ли се поп звездама подижу споменици или су они резервисани само за националне хероје?

Кључне речи: поп звезда, смрт, херој, култ загробног живота, мит о бесмртности

Florin Gherasim

"Babes-Bolyai" University of Cluj Napoca, Romania
gherasim.florin@gmail.com

Exhumation and Reburials of Some Anticommunist Partisans in County of Cluj, Romania, 2009–2010

After the Second World War, Romania entered under the USSR political and military sphere of influence, which led to the installation of the communist government. In years that followed many Romanian citizens who didn't agree with the new regime or its ideology were subjected to terror and repression. Any person suspected of being an enemy of the people would end up in political jails or put to death through collective executions.

Key words: exhumation, reburial, communism, politics of memory, Romania

But there were also people who stood up against the regime. Groups of partisans emerged, groups that endured in forests and mountains for many years, standing up to the Securitatea, the repressive instrument of the state. After the fall of the communist regime, the former "enemies of the people", victims of repression, benefited from reconsideration and rehabilitation that transformed them into anticommunist heroes. A series of commemorative actions that initiated a new post-communist tradition constitute part of a process called the politics of memory.

The processes of unearthing and identification of the victims' served to map out the magnitude of the crimes, and inventory evidence against the perpetrators. The factual data gathered will be used as incriminating evidence which will help with convicting the executioners. At the same time, the commemorative actions of a large number of victims may, through the representative voices of the survivors' descendants, symbolically reopen the wounds, cultivate trauma, demonize the Other, identify the Scapegoat.

My research aims to show how these theories and mechanisms remain valid and apply to the case of people who were victims of communist repression through isolated and almost anonymous executions. The murder was committed in silence and the murdered is condemned to being forgotten. The exhumation and reburial also remain events with local reverberations.

The delayed ritual. The exhumation and reburial of three anticommunist partisans in a village in Transylvania (Săntejude Vale, county of Cluj, 100 kilometers North from Alba Iulia)

The peasant Simion Muresan, aged 72, sheltered four partisans in his house for two weeks. He was reported by someone to the local authorities. On the 5th of October 1949, a Security detachment surrounded this peasant's house. Two partisans were caught. They were tortured, beaten in public and then brought to a court of justice in the town of Gherla. The next day they were brought to the village again, beaten again and in the evening they were shot at the edge of the forest. They were put together in a grave by their families, who were forced to dig the grave at gunpoint.

The same evening, at 11 PM, Simion Muresan, the man who hid them, was taken from home while he was having dinner with his family. He was taken by a Security officer. Without witnesses, he was taken to a field at the edge of the village, where he was killed, being shot in the back. This method was used very often by Security. They could justify their crime saying that the executed man wanted to run away. His son, aged 35, who lived in the same house with his father, was brought the same night to the place of the murder and he was forced to dig the grave. The Security officer pushed the old man's body into the grave with his boot. The grave was covered by the son, but without candles or any funerary ritual. The son was told that he was not allowed to make a cross or any sign at the place.¹ He was also threatened that he would end up like his father if he didn't obey the instructions, which became taboo.

The taboo was obeyed. For 60 years, the three "enemies of the people" rotted in the ground, without being integrated, from a cultural perspective, in the familial and (collective) community rituals for the dead. Not even the papers of deceased were made. The taboo concerning the memory of these three men was absolute.

Only in October 2009, all the conditions necessary for the reparatory act—namely the exhumation and the reburial of the three dead people, which corresponds to the specific ritual for the proper funeral (Verdery, 2005, 15) that they didn't benefit from in 1949, were met.

Being informed about these activities, I decided to study the event as an observer and to be present at the exhumation and at the second funerals.

The research methods I used were direct observation (approval was needed in order for me to participate at the exhumation), the semi-structured interview, the open interview, document analysis and the analysis of visual documentation (photos and videos).

After the first day of fieldwork, I realized that I found myself in front of a complex case in which returning of the real identity to the dead men after 60 years will be done according to the opinions and the interests of the living actors, the living descendants, respectively. This was chance to apply the theory from the famous book written by Katherine Verdery, „The political lives of dead bodies ”.

B1. The national political context. On the 6th of March 1945, in Bucharest, Dr. Petru Groza government started the communist dictatorship in Romania. This process was doubled by sovietization as a mentor and a guarantor of the new system. A series of predictable events succeeded. On the 30th of December 1947, king Mihai I

¹ Information provided by Muresan Petru, 62 years old, grandson of the victim.

was forced to abdicate and exiled. Romania became a Popular National Republic. On the 11th of June 1948 the communist government decided on the nationalization of the means of production in industry, services, trade and finance. Political purgation took place among the intellectual community (universities, The Romanian Academy, Creation Associations) as well as in the Army. The historical democratic parties were forbidden and their leaders were sent to prisons and killed. In 1949 the process of nationalization in agriculture started, in accordance with the Soviet model. (Dobrincu, Iordachi, 2005, 25)

But not all people accepted to obey this reality. Thus, groups of partisans emerged in the Făgăraș mountains, but also in Apuseni, Rodnei or the Transylvania Plain.

B2 The religious context in Transylvania. The religious landscape in Transylvania was different from the other regions of Romania. Besides the traditional Orthodox Church, with the help and the political interest of the Austrian Empire, Greek Catholic Church was also influential around the 18th century. After a long period of competition, tension and even conflict between the two Romanian churches, by mid-20th century, the situation seemed balanced, with some ascendant for Greek Catholics, in Transylvania (Barbulescu, 2000, 278). This was also the case for some villages situated in the Transylvania Plain, as they were in the sphere of influence of the strong Eparchy of Cluj-Gherla, and moreover, located in the territorial and spiritual proximity of the Nicula monastery, famous for the miracle-making icon and also a pilgrimage place.

In 1948, under pressure from Moscow, the Greek Catholic Church was declared illegal. All the churches were given over to the Orthodox Church. The Greek Catholic parishes were transformed overnight into Orthodox ones, together with their congregations. The people were not even asked whether they wanted this change of religious confession. Unfortunately, lots of Greek Catholic leaders, bishops, priests and laymen were sent to jail. This phenomenon generated different forms of opposition. Some people retreated to the mountains or to the woods, creating the partisans' movement. The archive research, as well as oral history evidence proved the existence of this kind of movements in the 50s, for example at Cricau, Alba county (Salagean, 2011, 323) or in the Apuseni mountains (Budeanca, Plesa, 2006, 90).

B3. The formation of Security Military Corps. In 1949, the communist state set up the military corps called Securitatea Statului (Security of the State). Its official objective was to serve and defend the interests of the socialist nation. In reality, the collective mind associated this institution with state terror, repression, oppression, fear.

B4. The political and religious local context, in Sântejude village. The peasant Simion Muresan lived and died as a Greek Catholic. Moreover, in 1949, all the villagers and the priest were still Greek Catholics (according to Ioan Mocean, 79 years old, former partisan). But the structure of the partisans' movement from this area was more complex. It was called The King Michael's Captains, and it was active in the area Campia Turzii and Gherla-Dej, during 1948 and 1949. The movement was formed especially by Greek Catholic believers and monks who were barred from the monastery of Nicula, people who did not want to embrace the Orthodox Cult. This movement was not well structured and did not imply army conflicts. Its members operated by leaving their homes and retreating to the woods. The movement was quickly eradicated.

A monk's parents had a house located in Sântejude Vale, in a forest clearing where there were only a few establishments (hodai). When the Greek Catholic monks left the Nicula monastery, they took cult objects, but also the famous wooden Icon of Holy Mary, which was believed to be miraculous². The monks hid this wooden Icon and they hid it beneath the plaster in one of the walls of the house situated in the forest, near the Sântejude village, at about only 7 or 8 km from the monastery. There, in that house, near this mysterious place where the Icon was hidden, each partisan took his oath when he was accepted into this secret organization. They would make the oath with their hand on the cross, in front of a partisan monk. Moreover, until the mid-50s, the people who remained faithful in their hearts to the Greek Catholic cult used to secretly baptize their children at that particular place.

In other words, this was an anticommunist movement that also opposed the forced transition to the Orthodox confession.

It was only in January of 1964 that an Orthodox monk from Nicula, now an Orthodox monastery, succeeded in finding the hidden icon and to bringing it back to Nicula.

The Greek Catholics claim that, from their point of view, when they had been banished from the monastery, they were entitled to take the icon, as it belonged to them and could not be possessed by the Orthodox.

The Orthodox monks stated that, from their point of view, the Greek Catholics had stolen the icon from the monastery in 1948 and its recovery was legitimate.

Sixteen years after the event, in the winter of 1964, the Orthodox monk Maciuca found the icon hidden in the wall. In 2009, he stated that he knew exactly where to look for it, as he had been inspired by divinity.³

Nevertheless, another witness who took part in that event has a different opinion. He says that in 1964, the Greek Catholic monk who had brought the icon and hidden it in the house was imprisoned at Gherla for political reasons. Approximately two weeks after the icon's recovery, the Greek Catholic monk was discharged. In February 1964, he returned to his parents' house, where his old and sick father was living. In spring, probably under the Security's observation, he left for Brasov. He settled down there and got a job at an industrial factory, but no one knows what happened to him afterwards. The group of initiates suspected him of betrayal concerning the place where the icon was hidden. The Orthodox monk Maciuca became

² It is about an average-sized icon painted on wood in 1681 by the Orthodox priest Luca from the village Iclod, near Gherla. The theme of the icon is the Holly Mother with Baby Jesus. The icon was bought by the local nobleman Kornis and given to the Orthodox Church from the village of Nicula. In this church, at the beginning of 1699, a group of Austrian soldiers and later on, tens of people claimed having seen the icon in tears over a period of six weeks. An Imperial Commission constituted by the governor of Transylvania took written testimonies from these persons, confirming the supernatural properties of the icon, which was moved to the orthodox monastery of Nicula. The same year the Greek Catholic church was founded. Several years later, the village of Nicula, including the church and the monastery, will become Greek Catholic. During the XVIII century, the presence of the icon turns Nicula into an important pilgrimage place dedicated to the Holly Mother (the 15th August), the second largest pilgrimage place in Transylvania after Sumuleu-Ciuc. Given the special interest for the icon, a center devoted to glass painted icons developed since the XVIII century in the village of Nicula. This centre is still running today and it has an exceptional importance in developing and spreading this art.

³ The monk Maciuca's side of the story, publicly stated on 5th October 2012, when the memorial cross was unveiled in the forest glade where the partisans' house was located.

in a short time the abbot of the Nicula monastery. He is still alive (2012) and he sometimes goes to Nicula, where he is very much respected. He recounted to me the story of finding the icon right at that place in the forest.

B4. Who digs up the dead? In 2006, the historian Marius Oprea, counselor of Prime Minister Tariceanu, managed, after several hurdles, to create the Institute Of Communism Crimes Investigation in Romania, with the purpose of identifying and revealing the destinies, the suffering and the bodies of those murdered by the agents of communist repression and buried without a cross at their heads, throughout the country.⁴ There are a lot of dead waiting for this gesture, some of them still anonymous, some of them very popular (Mircea Vulcanescu, Iuliu Maniu etc.). The procedure is as follows: The family of the victim has to send a request to the Institute, where it is registered. Based on this request an identification and research investigation can be initiated concerning the place where the exhumation should begin. As soon as the research phase is done, the field work begins. After the first successful campaigns, some thousands of requests have been received. As the Institute's logistic capacity is quite limited, responding to all these requests becomes difficult.

B5. Simion Muresan's exhumation. In the fall of 2009, the request formulated by Simion Muresan's grandson had to be answered. He was 2 years old when his grandfather died. Now he is 62. Simion Muresan's son had to dig his father's grave. After several days, he made the courage to go one night and thrust a small stake at the head of the grave. Then, in the '70s, since the local mayor didn't object, Simion Muresan's son built a cross out of stone in the place where the stake used to stand. So, unlike other cases, identifying the grave was not a problem. After seven hours of efforts, the specialized archeologists found a skeleton. The priest uttered a prayer. Then it was the coroners' and the military prosecutors' turn to do their jobs.

First of all, the identification was made from a legal point of view. The clues and the funerary inventory provided important evidence regarding the bones (size, position, fractures, and deformations). They confirmed that the buried man was indeed Simion Muresan and they surmised how the crime happened. The Security officer ordered the peasant to go straight on and he shot him from behind. The bullet broke the victim's femur and he fell down. Then, the Security officer approached and shot another bullet at Muresan's head, causing the fracture of his jaw. The corpse was pushed into the grave dug by the son of the victim, where he laid for over 60 years, on his left side. These facts were determined at the disinterment, by the victim's family, as well as by expert analysis by a team comprised of archeologists, coroners and military prosecutors.

C. The Reinhumation. The Delayed ritual

C1. The natural death, 1949 . In the case of a natural death, in 1949, at the age of 73, Simion Muresan would have been followed a normal faith. By interviewing some old people (Ciuta Raveca, 78, Lupsea Ana, 82) it was revealed the fact that, in those times, the ordinary funeral ritual in Sântejude comprised the dead man inside the

⁴ My collaboration with ICCR started in 2008, when I was accepted to participate as a volunteer, at these campaigns, by contributing to the photo and video documentation.

house, with his family around him, having his last Eucharist and having a candle at his head. While the deceased was still inside the house, wake took part around him. The grave was dug in the cemetery, next to the other deceased from his ancestry. The funeral service was held by the Greek Catholic priest, with the participation of the community. The charity meal was organized after the funeral. All through the mourning period, memorial services were held.

C2. The bad death. Simion Muresan and the two partisans were eliminated with an obvious purpose. Their death and their damned graves, the taboo regarding their memory and cult of death was meant to serve as an example to terrify those who would have dared to oppose the new communist regime. It was the role of a scapegoat. Killing without trial, without papers for the deceased, without the funerary rituals. They were buried at the scenes of the crimes, outside the cemetery, without any funerary ritual, without a wooden cross or any Christian sign to mark their graves. Thus, their tombs were damned to be anonymous. The traditional, periodical rituals for death were forbidden. So these tombs were meant to be places of refused, forbidden memory.

The killing of Simion Mureșan together with the two partisans was not a terminus point of the terror. The subsequent reprisals had the effect anticipated by the Security. Eventually, the peasants agreed to the collectivization, which represented the victory of communism. From a religious perspective, the peasants also accepted the Orthodox confession, given the fact that in 1950 the Greek Catholic priest was arrested. „We will be Muslims if you want, but stop hurting and killing us!” (Ioan Mocean). The trauma was so strong in the collective memory that even in 1990, 20 years after the change of political regime, the creation of a new Greek Catholic parish was impossible. The place of the partisans' house is now a ruin.

C3 Reburial, in 2009. Simion Muresan's social status changed several times: till 1949, he was a simple peasant, regular member of the community; then he became “enemy of the people”; he was killed as a scapegoat and warning for others; at the funeral of 2009, he becomes a hero, but how?

The only survivor of Simion Muresan's family from 1949, is a nephew of his son, Muresan Petru, who was two years old at that time. He grew up with the story of the tragedy of the grandfather, told as a family secret. He had good results at school, but his family's bad reputation did not allow him to study at any faculty. So he was permitted to study theology, but at the Orthodox Faculty, at Sibiu. Now he is 62 years old. He is an Orthodox priest and has an important position as the Orthodox protopope of Gherla. He has two sons who also graduated at the Orthodox Theology Faculty. The protopope of Gherla has authority over the Orthodox parish of Sântejude, where the priest is a young graduate from Moldavia, with a limited experience of 4 months.

During public interviews, the religious nature of the King Michael's Captains movement was not mentioned. The reporters were not informed about this fact, and those who knew did not speak or were not questioned. Thus, the fact that Simion Muresan and the two partisans died not only as anticommunist martyrs, but also as Greek Catholics was completely omitted.

Re-inhumation and the proper funeral. After the expertise conducted by the coroners and the prosecutors was over, the bones were exhumed from the grave, and given to the family. They were covered in a shroud and put in a coffin. The coffin was taken to the Orthodox Church that used to be Greek Catholic in 1949. Simion Muresan's house doesn't exist anymore; it was demolished a long time ago. In the

morning of the funeral, 16 orthodox priests and the abbot of the Nicula monastery, accompanied by 6 monks arrived in the small village. The monk Maciuca, who had recovered the icon, was also there. Even a bishop belonging to the Cluj Metropolitan Seat was present.

The service took place in two phases. First of all, the priests accompanied by the people, climbed into the forest, to the ruins of the house where the icon used to be kept. During the ceremony that begun at 10 o'clock, a wooden crucifix was hallowed. The monk Maciuca retold the story about the discovery of the icon, in 1964. He said that he would like to live the rest of his life in isolation, right in that forest. All those present, including the bishop, proposed the building of a monastery belonging to Nicula. Father Maciuca was supposed to be one of the monks living there. The second phase of the ceremony began at 12 o'clock at the church, where the coffin was put. The funeral ceremony was very pompous and all the priests have participated. The character of the ceremony was Orthodox. No Greek Catholic priests were present. No one mentioned the fact that, at the moment of his death, Simion Muresan was Greek Catholic. When evoking the events, no one mentioned about the Greek Catholic character of the partisan movement. So, a man who died because he was against the communist regime and didn't belong to Orthodoxy was buried as a very faithful Orthodox. The purpose of the funeral, namely moral compensation and identity restoration was, as at least from a confessional point of view, deviated.

Simion Muresan's coffin was covered by the Romanian flag, signifying the honoring of a national hero. There were also a lot of wreaths decorated with ribbons in the national colors. At the funeral, the mayor, several counselors and even a member of the Romanian Parliament were present. At the end of the funeral, everybody received a loaf of knot-shaped bread as alms for the dead man. The coffin was carried by some young men from the village. The traditional stops were made. The inhumation took place in the cemetery, in an honorable place, near the entrance. After the funeral, the family, represented by the grandson who became an Orthodox rector, organized a meal, which didn't take place in the village, with the community, but in the city of Gherla. Not everybody was invited, only certain persons.

D1. Exhumation 2010. The two partisans' (Năhălean Gheorghe and Moldovan Traian) exhumations took place exactly one year later, in September 2010. Although the place was in the forest, the operation went smoothly due to a key source. A man from the village, aged 69, was a partisan's nephew (Năhălean). In 1949, he was 9 and he was one of those who were obliged to dig the partisans' grave. Although there were no signs leading to the grave, he remembered exactly the trees where the grave was dug. The information he offered was exact, even after 61 years. The bones of the two partisans were discovered by the Institute crew led by Marius Oprea, assisted by the coroners and the military prosecutors. After identification and analysis, the bones were given to the families.

D2. Re-inhumation 2010. The two partisans' coffins were put in the Orthodox Church located in the center of Sântejude. The ceremony was Orthodox in character and was common for both. Three priests participated: the rector from Gherla, the priest from the village and a young priest, the rector's secretary. The audience was not so impressive. No officials participated. Some descendants of the two partisans were present, represented by some nephews. Năhălean's relatives are middle-class teachers

who live in Cluj. Moldovan's relatives are very poor people living in the same village. After the common ceremony that took place in the church, the coffins took separate ways:

a) Năhălean Gheorghe was carried to the cemetery of Sântejude, accompanied by a lot of people and two priests: the rector and the local priest. All the traditional procedure, including the stops, was followed. After the funeral, the family organized a meal for everyone at the local cultural center.

b) The coffin of Moldovan Petru was transported by a Dacia car. The only persons who accompanied the coffin were the young priest from Gherla, the driver and other 5 persons representing Moldovan's family. On the 3-kilometer way to the Sântejude Vale cemetery there were no stops. The inhumation procedure was very quick and the coffin was put in the grave. At the end, the young priest hurried to arrive at the meal organized in the memory of Năhălean. The relatives of Petru Moldovan did not have the financial resources to organize a meal, neither were they invited to participate to the meal in the honor of the other partisan.

D3. Conclusions. The funerals that I took part at, did not reflect the tragic and common destiny of the three martyrs, but the interests and the social condition of their descendants at that instant (2009-2010). As described in the book written by Katherine Verdery (the case of the bishop Inochentie Micu Klein), from a confessional perspective, we may notice how the symbolic competition and the power relations between the Orthodox Church and the Greek Catholic Church take place. The manipulation with the defunct's identity is not made according to his own interest, but to his descendants' and actual social and political interest. By comparing the three funerals, one may notice that although these three people died as equals, for the same reason and they shared the same damned soil damnation earth for 60 years, it was these ceremonies which divided and differentiated them. These ceremonies did not reflect, after all, their equality in front of the death, but their descendants' present social hierarchy, on the life scene.

BIBLIOGRAPHY

- Bernea, Ernest, 1977, Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român, Editura Humanitas, București
- Blumer, Herbert, 1986, Symbolic interactionism – perspective and method, University of California Press, Los Angeles
- Both, Nicolae, 1986, Contribuții la Cântecul Zorilor, Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei Cluj-Napoca
- Bran, Mirel, 2012, Vânătorul de securiști, Editura Grinta, Cluj Napoca
- Chevalier, Maurice (coord), 2006, Dicționar de simboluri, vol. I – III, Editura Herald, București
- Constantinescu, Nicolae, 1999, Romanian Folk-Culture. An introduction, Editura Fundației Culturale Române, București
- Dobre, Florica, (coord), 2004, Trupele de Securitate (1949-1990), Editura Nemira, București
- Dobrincu, Dorin (coord.), 2005, Țărâtimea și puterea. Procesul de colectivizare a agriculturii în România 1949-1962, Ed. Polirom, Iași

- Dorondel, Ștefan, 2004, Moartea și apa: ritualuri funerare, simbolism acvativ și structura lumii de dincolo în imaginarul țărănesc, Editura Paideia, București
- Geertz, Clifford, 1973, The interpretation of cultures, Printed by Basic Books, USA
- Ghinoiu, Ion, 1994, Vârstele timpului, Editura Știința, Chișinău
- Ghinoiu, Ion, 1999, Lumea de aici, lumea de dincolo – ipostaze românești ale nemuririi, Editura Fundației Culturale Române, București
- Kligman, Gail, 1997, Nunta mortului. Ritual și cultură tradițională în Transilvania, Editura Polirom, Iași Marian.
- Simion Florea, 2008, Inmormantarea la români, Editura Saeculum Vizual, București
- Mesnil, Marianne, 1997, Etnologul între șarpe și balaur, Editura Paideia, București
- Olinescu, Marcel, 1944, Mitologie românească, Editura Casa Școalelor, București
- Sălăgean, Tudor, 2011, Memoria comunităților. Rezistența anticomunistă la Cricău și Tibru, județul Alba, în Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei, cluj Napoca, pg. 322-333
- Șeuleanu, Ion, 1995, Dincoace de sacru, dincolo de profan (studii și eseuri de folclor) Editura Tipomur, Tg.Mureș
- Turner, Victor, 1977, The ritual process – structure and anti-structure, Cornell University Press, USA.
- Van Gennep Arnold, 1996, Riturile de trecere, Editura Polirom, Iași
- Verdery, Katherine, 2006, Viața politică a corpurilor moarte, Editura Polirom, Iași

Флорин Герасим

Ископавање и поновно сахрањивање партизана-антикомуниста у Клужу, у Румунији, 2009–2010

Након Другог светског рата, Румунија је потпала под политички и војни утицај УССР, што је довело до увођења комунистичке владе. У годинама које су следиле многи грађани Румуније који се нису слагали са новим режимом и његовом идеологијом били су изложени притисцима и насиљу. Свако за кога

Кључне речи: ексхумација, поновно сахрањивање, комунизам, политике сећања, Румунија

се сумњало да је „непријатељ народа“ завршио би у политичком затвору или на колективном погубљењу. Ипак, било је људи који су устајали против режима. Појавиле су се групе партизана, које су се годинама сакривале у шумама и планинама. Након пада комунистичког режима, некадашњи „непријатељи народа“ и жртве репресије рехабилитоване су и трансформисане у антикомунистичке хероје. Уприличен је читав низ комеморативних скупова на којима је установљена специфична нова, пост-комунистичка традиција која је постала део процеса названог „политика сећања“. Процес идентификације жртава служио је за мапирање величине и опсега злочина и похрањивању доказа против починилаца.

Циљ истраживања је да покаже како су ови механизми валидирани и примењени на случајеве људи који су били жртве репресије и скоро потпуно тајних погубљења. Убиства су почињена у тишини а убијени су заборављени.

Aleksandra Pavićević

Institute of Ethnography SASA
aleksandra.pavicevic@ei.sanu.ac.rs

Why Was the Writer Cremated? Thanato – Anthropological Aspects of Death and Funeral of Yugoslav Literate Ivo Andrić¹

The author discusses the funeral of Yugoslav writer, Ivo Andrić, with a particular focus on his wish to be incinerated. This wish is analyzed from several aspects: through the concept of celebrating great people in the time of socialism and from the standpoint of Andrić's delicate political position and his

Key words: Ivo Andrić, death, funeral, religiosity, mason dossier, theosophy, cremation

consistent attempts to avoid alignment inside offered ideological, intellectual and national frames. On the other hand, his will to be cremated was analyzed from the aspect of Andrić's attitude towards religion and death, which are visible in his works. Additional light on Andrić's, already well researched biography, sheds his mason dossier and defining his religiosity and philosophical attitudes as theosophical.

Largely blundered in reading critics and polemics, media reports, essays and scientific papers and cluttered by numerous other writings about Andrić, I have realized that the bite I have taken is probably too big for one scientific article. At the same time, I realized that it is too late to give it up: an increased amount of information and decreased competence to talk about the topic were not in accordance with my wish to discover the thin line between other lines, the fine third line which was invisible to other researchers.

So, I am writing about Ivo Andrić, the biggest Yugoslav, Balkan, Serbian, Croatian, Bosnian... literate. I write with the arrogance of one who is no more familiar with his writing than any properly educated high school pupil, but both with deep respect and recognizing universal messages that this writing still reflects towards a dedicated reader.

¹ This paper is outcome of a project 177028, financed by Ministry of Education, Science and Technological Development of Republic of Serbia

Ivo Andrić (1892–1975) lived long enough to testify the turn of centuries, kingdoms and states, a change of ideas and ideologies, epochs and their spirits. His life was also marked by changes – from shifting geographical coordinates he lived in, jobs he did, to different art expressions which characterized different phases of his creativity. However, in his voyage through this world one invariable can be found, marked by a continuous search for human and personal identity, for place or *non place* which suits to the artist who, more than anything else, wished to be less present/involved, but at the same time, remain an engaged witness of the mystical meeting of historical and meta historical in human life.

And we can say that Ivo Andrić made it due to discovering interspaces between offered, but also very often imposed national corpuses and cultural paradigms (Škvorc, Lujanović 2010), identifying himself with his writing, which, belonging to no one in particular belonged to everyone.

Brief review of the biography

Andrić's life route connects more than dozen European, world and Balkan cities in which he resided and worked. He was born in Travnik, grew up in Višegrad and Sarajevo.² His political engagement began in the organization Srpsko-hrvatska napredna omladina (Serbo-Croatian Advanced Youth), which is considered to precede the Mlada Bosna organization (Jandrić 1982: 18). Ideas of national liberation and federation of Yugoslav people which were central in these organizations, remained Andrić's political ideals till the end of his life (Ђурђевић 1995: 21). In socialist Yugoslavia this ideal at the same time confirmed and problematized Andrić's national, ideological and political status.

The beginnings of the literary creativity of Ivo Andrić are also related to Bosnia. Namely, in 1911 in "Bosanska Vila" magazine, he published his first poems and translations of foreign writers. In 1912 he began his studies at The University of Zagreb and soon after, continued in Vienna and Krakow. On the eve of the First World War, that is, after receiving news about the assassination of Franc Ferdinand, Andrić returned to Zagreb, from where he continued his traveling towards Split, but got arrested and imprisoned, first in Rijeka and then in Maribor. First significant affirmations Andrić received as a poet, within the Croatian literary scape, thus in 1914 six of his poems were included in the anthology "Hrvatska mlada lirika" (Константини 1995:198; Jandrić 1982:19,20). In Zagreb, during 1917 – 18, after he was acquitted, Ivo Andrić began to prepare the first Yugoslav oriented literary journal "Književni jug". He also published his first book "Ex Ponto". Moving to Belgrade in 1919 was the beginning of intensive political and diplomatic engagement of Andrić, which lasted until 1941. During this period, he was officiating different diplomatic functions in Vatican, Rome, Bucharest, Trieste, Graz, Belgrade, Marseille, Paris, Madrid, Brussels and Geneva. In 1937, Andrić became deputy minister of foreign affairs and, thus, second person of Yugoslavian diplomacy. Two years later, in 1939, he was named minister of the Kingdom of Yugoslavia in Berlin, where he remained until 1941, when severance of diplomatic relations between the two states happened. This was the end of Andrić's diplomatic career (Jandrić 1982: 19, 22; Милошевић 1992). Parallel with diplomatic engagement, his literary work evolved, as well as his cooperation with political – literary magazines: with Zagreb magazine "Nova Evropa" (Јуричић

² <http://www.ivoandric.org.rs/html/biografija.html>

1986:268)³, and with Belgrade journal “Misao” in which he published a cycle of poems titled “Šta sanjam i šta mi se događa”. After moving to Belgrade in 1919, he finished “Nemiri” (published in Zagreb) and prominent Belgrade publishers published his first anthology of stories (Jandrić 1982: 20). It is considered that a thematic and stylistic turning point in Andrić’s creativity was his facing historical documents, related to his work on his doctoral thesis: “Razvoj duhovnog zivota u Bosni pod uticajem turske vladavine” (The Development of spiritual Life in Bosnia under the Influence of Turkish Rule), defended in 1924 at the University of Graz (Ђићјанг 2010:36; Škvorc 2010:71). In this period, a temporary but long lasting genre reorientation happened as well, and lasted until the end of 1930’s. Andrić was intensively writing and publishing stories and essays (Деретић 1983: 560). Deretić considers that during this second phase of Andrić’s work, a kind of transformation of his creativity happened: “national – transition from Croatian to Serbian letters and inauguration in its (Serbian) central, Belgrade’s circle; linguistic- transition from ijekavski speech and orthography to ekavski; stylistic – from modern prose expression with impressionistic and expressionistic elements towards modernized realism achieved on historical background” (Деретић 1983: 560).

Nevertheless, Andrić’s novels do not represent the end of his inquiry. As Deretić continues, in them a turn towards realism happened, “while new stories (1960) bring new slew from realistic-psychological to poetic prose” (Деретић 1983: 560).

This specific *return* to poetic expression, as well as Andrić’s continuous wondering about philosophical questions of life and human destiny, which is certainly the core of his poetic thinking mode, confirm observations that Andrić was primarily a poet throughout the entirety of his literary creativity (Палавестра 1986). Anyhow, Andrić’s collections of stories won many awards, and high social confirmation of his literal work may be also recognized in the elections –first for the associate (1926) and then for the regular member (1939) of Serbian Royal Academy (Jandrić 1982:22).

As an envoy of the Kingdom, Andrić was present on the act of Tripartite Pact signing, in Vienna, in 1941. However, his requests to be recalled from Berlin Deputation and everything that happened after this, testify that Andrić was bitter because of the choice made by the Yugoslav government at that time. Namely, after Germany attacked Yugoslavia, on April 6th, whole deputation was returned to Belgrade in which Andrić refused to sign *quisling appeal* to Serbian people. He also refused to receive pension and started to live as subtenant, almost completely isolated from public life (Николић 2012: 16; Jandrić 1982: 23). His problematic political position and pressure that he suffered, first from the side of Milan Nedić’s Occupational Government (Петровић 2005:18-21), and later from the side of new Yugoslavia *liberation* authorities, did not prevent Andrić from writing his greatest novels in this period: “Na Drini ćuprija”, “Travnička hronika”, and “Gospodica”. Published in 1945, these pieces announced the time of full literal affirmation of Ivo Andrić, who reached the very peak of Yugoslav, but also of world literature of the 20th century.

Very soon after publishing in Yugoslavia, the Andrić’s novels were translated into Hungarian, Czech and Bulgarian and soon after, into many other languages.

³ Journal “НоваЕвропа” (“New Europe”) was published in Zagreb, printed both in Cyrillic and Latin letter and was meant to spread the idea and “thoughts about unity, tolerance and mutual respect among Yugoslav people and about peaceful settlement of disputes that new community faced with, after the new state of Serbs, Croats and Slovenians was constituted in 1918” (Јуричић 1986:268).

Besides writing, Andrić was performing various social and public activities: he was the president of Writers association, a counselor of Antifascist Council of Bosnia and Hercegovina, a deputy in Council of the National Assembly of FНРY and a member of Federation Council. At this time he also won a number of valued awards (Jandrić 1982: 23,24). However, what sets him apart from other significant Yugoslav writers of the time is the fact that, in 1961 Andrić received the Nobel committee prize for literature. This definitely brought him among giants of history and culture of south Slavic people.

Andrić died in hospital in Belgrade on March 13th 1975, at the age of 83. On the following day, a seeing off was organized for the great writer, whose mortal remains were, according to his wish, incinerated.

Death and funeral of Ivo Andrić

The fact that Andrić's mortal remains were cremated and not standardly buried, calls our attention and opens variety of questions. Though in the 1970s, cremation was accepted, but not prevalent way of taking care of dead bodies in Serbia, as for in Belgrade, it was certainly not *representative* burial mode (Павићевић 2006: 300). By the rule, the later belonged to public figures (not to all of them!) and implied high degree of symbolization and aestheticization of the ceremony. The whole rhetoric around representative funeral was meant to provide a burial that was worthy of remembering and to create a gravesite as an important *place of memory*. In its bases, thorough ideological principles of actual political organization should have been inbuilt. In such a concept, preserving of corporal integrity was assumed because it suggested lasting in eternity and not perishing which was hypertrophied by the act of cremation. Mona Ozouf also writes about the fact that incinerated remains hardly fit into the scene design of the ceremony which should celebrate deceased and idea that he symbolizes. Describing the solemn funeral of French Revolution youth heroes who deigned to rest inside of National Pantheon, this French historian points that, contrary to detailed scenarios that took place in front of the temple, it was quite unclear what was done inside of it. It is possible that this incompleteness was related to the fact that ceremony was about placing urns, and not coffins with mortal remains, so it was not precisely thought in advance who, where and how should perform this final act of funeral ritual (Ozouf 2006:129).

As we mentioned before, the cremation was what Andrić had wanted, so it seems unnecessary to wonder why was he cremated (Ком 1982: 314, 315). However, questions appear, even on two levels: on the level of individual choice and on the level of creating collective notions through the specific concept of farewell and funeral. Later is related to another inquiry and that is, why was Andrić's urn placed in the Alley of the Greats? Namely, beside the wish concerning cremation, Andrić's will contained the explicit demand to place the urn with his mortal remains next to the urn with ashes of his late wife, Milica Babić who died in 1968. (Палавестра 2003: 64). Next, did authority's approval to cremation of giant (because, at that time, everything could have been revised due to common, social and state *benefit*) and then disregarding second part of Andrić's will, represented the way to lessen symbolic power of Andrić's character and work and reduce it to the *right measure*, so to provide specific intervention on collective memories techniques? Was the writer's wish to be cremated only the reflex of his consistent national and ideological *non- belonging tactic* or does it reveal some understatements related to his religiosity and philosophical attitudes, to his conceiving of death or to some less known facts from his rich biography?

At the time of Andrić's death, a state-organized-funeral, still belonged mostly to those public figures who were celebrated by combat merits during the Second World War and by consistent political and ideological engagement in the process of creating the new, socialist state and society. Thus, few days before Andrić died, the funeral of national hero, Veljko Vlahović was organized in Belgrade. Veljko Vlahović was seen off with a day of mourning announcement, highest state honors and with the presence of SFRY president, Josip Broz Tito (Политика 1975, 9. март: 1–3). On the other side, though socialist social organization implied full support to artistic creativity, art, interpreted through a Marxist prism, was taken only as a means of propagating ideological *truths* and beliefs, irreversibly determined by social and economic relations of the epoch (Николић 2012:2,19). According to this, the same as in ancient times of anonymous artists, *sacredness* almost exclusively belonged to rulers and not to artists whose task was to celebrate them. However, Andrić was not an *ordinary* artist. He was the only Yugoslav Nobel prize winner and, what was probably more important, he was a specific symbol of Yugoslavian- hood, which provided him with a funeral at state level. The biggest problem with this was the fact that Andrić had refused to be a “state writer”, but his work made him kind of a “public monument”, whose post mortal destiny had to pass through a dense ideological sieve (Палавестра 2003:54).⁴

Preparation and organization of Ivo Andrić's send-off evolved unusually fast and efficiently. Andrić died on 13th and was buried on 14th of March, thus the media simultaneously reported about his yesterday's death and today's funeral (Политика 14. март 1975:1). The fact that his end was expected does not seem to be persuasive enough to explain such a quick intervention. It is possible that this was solution that helped avoiding expected inter-republic's polemics, about where and how Andrić should have been buried (Ком 1982:314). Initial agreement happened in Petar Stambolić office, where, on March 13th, Rodoljub Čolaković, Kiro Gligorov and Erih Koš met. Predrag Palavestra claims that Funeral Board, composed of 45 members: academicians, writers, political and other public figures were gathered even before Andrić's death (Палавестра 2003:62). However, on March 14th Funeral Board meeting was held and allegedly, details about the funeral were arranged (Политика 14. март 1975:1).

Unlike national hero Veljko Vlahović whose send-off was organized from the aula of Federal Parliament, the coffin with Andrić's mortal remains was exposed in Belgrade City Hall, from which red flags flew at half- mast (Ibid). From this we could conclude that Veljko Vlahović was a Yugoslav hero more than Andrić was its greatest writer, but it is more likely that this choice was influenced by the other reasons. On the one hand, it represented specific compromise in relation with public funeral's concept and concept of the greats of that time, which we mentioned earlier in the text. Namely, though he was not a national hero or politician, Andrić deserved the epithet of great which, at that time, did not belong to any other Yugoslav artist. That is why his send-off was performed in a public space which corresponded to his figure and work.⁵ Still, Federal Parliament would have made huge precedent in relation with Andrić's profession, thus City Hall appeared as more moderate solution. However, it is possible

⁴ *Monumental* character of the figure of Ivo Andrić and his literature was also testified in Skender Kulenović oration, where he explicitly used word *monument* to describe the importance of the writer in Yugoslav culture. (Политика 1975, 15 март: 1)

⁵ It is interesting to mention that mortal remains of Miroslav Krleža, great Yugoslav writer, who died in Zagreb in 1981, were exposed in Yugoslav Academy of Sciences and Arts (JAZU) in Zagreb (Политика 1981, 11. децембар: 11).

that this important point of the capital should have suggested certain arbitrages of actual polemics about national belonging of the writer. Namely, Andrić himself, as convinced and consistent Yugoslav and cosmopolitan and above all, humanist and devotee of muses, was completely restrained on the issue of belonging to any of the Yugoslav nations. Despite this, usurpations by those who tried to glorify their national/nationalistic corpuses using Andrić's great work were quite usual at that time, and still are today (Тутњевих 1993/94: 450; Dautović 2001). That is why it is possible that send-off from Belgrade City Hall should have suggested Andrić's final belonging to Serbian literature.

And while on the occasion of the death of Veljko Vlahović, a day of mourning was announced in the whole state and in the case of death of Miroslav Krleža in 1981, a day of mourning was announced in Croatia, the death of Ivo Andrić was not considered as cause for public lamentation (Bazdulj 2012). Admittedly, on the commemorative meeting in Travnik Municipality, it was decided to cancel all public manifestations and performances in this town and to open a book of condolences in the birth house of Ivo Andrić.⁶

The coffin with Andrić's mortal remains was displayed in Belgrade City Hall from 8–12 AM. During this period, tens of thousands of citizens paid their last respects to the beloved writer. Around the coffin, covered by a flag with the five-pointed star in the middle, guards of honor were rotating, composed of public and culture workers, pupils, students and delegations from Travnik and Višegrad (Политика 1975, 14. март:1). The president of the country wasn't personally present. He participated in collective mourning through a telegram of condolence sent to the Writer's Guild and published on the cover page of daily newspapers "Politika". Beside this, Cvijetin Mijatović laid a wreath in Tito's name (Политика 15. март 1975:10). After the procession was over, the coffin was transported to the New Graveyard, where, in the chapel for sending-off for cremation, second part of the ceremony took place. The funeral oration was held by Pavle Savić, president of SASA, Rodoljub Čolaković, member of Federation Council and Kiro Gligorov, president of Federal Parliament. Last words to great writer came from actor, Ljuba Tadić who recited kind of Andrić's life path credo from his writings "Staze" ("Paths").⁷

It is interesting to note that specific poetical inspiration was shining from the majority of public and media speeches and discourses. It looked like a deep and a bit melancholic tone of the writer's words was revived and flooded into public space, dressing the moment of separation in clothes of poetry. Thus, the journalist who described Andrić's last moments among his citizens wrote: "While memories of the beginning and hard path in Andrić's homeland, which took him winding and cliffy towards undreamed spaces, beauty and riches of the world, were conjured up by the solemn and calm voice of artist Ljuba Tadić, as the sound of a flute spread through the

⁶ <http://www.znanje.org/lektire/i26/06iv04/06iv0423/ekt/smrt.htm>

⁷ "...And, few times during a day, using every standstill in life, every breather in conversation, I was passing one part of that road, I should have never get down from. So, till the end of my life, I will get along destined length of Višegrad path, invisibly and secretly. And then, it will be ended along with the end of life. Lost in the place where all paths complete, where roads and vastness disappear, where there is no walk nor efforts, where all earthly rides ravel in senseless hank and burn like a spark of salvation in our eyes which themselves dim, cause they brought us to the aim and truth" (Jandrić 1982:457).

hall, discrete, thin and noble as was the man whom they were sending off, the coffin with the body disappeared into the depth” (Оташевић 1975:11).

It is quite logical that the journalist did not have inquiries concerning what really happened with the coffin when it disappeared *into the depth*, which is, by the way, about as deep as the coffin itself, but, for our topic it is important to say that the urn with Andrić’s ashes was placed in a single rosaries in Alley of the Greats at Belgrade’s New Graveyard on April 24th 1975, 40 days after the send-off ceremony (Јандрић 1982:456,457; Škvorc 2010:41). The urn was made of soil brought from Andrić’s homeland and his final placing was attended by around a hundred people: state and republic officials, writers and admirers (Политика 1975, 25. април: 9).

Why did Andrić choose cremation?

This question can be analyzed from several, mutually connected aspects: from the standpoint of his personal, philosophical and religious orientations and opinion, from the aspect of his, aforementioned tactics of not belonging and in the end, from the standpoint of some less known details of his biography which potentially connect all other groups of possible explanations.

Right to discuss this matter at all is given us, to a certain extent, by the unquestionable fact that Andrić was a religious person of Christian provenances and generally speaking, cremation was not the ideal model of Christian burial, regardless of the fact that it was accepted first by the Protestant and then Catholic Church.⁸ At that time, in Belgrade, cremation was usually related to atheist world views what was supported by cremation association “Оганј” (Павићевић 2006: 299).⁹ However, accepting this way of treating the dead also reflected the penetration of liberal ideology and wishes to brake with traditional forms. Thus, among the cremated of that time were plenty of artists who had been generally considered as main promoters of new spiritual views and freedom. Inscriptions of names and professions at rosaries and columbaria in the Alley of the Greats at Belgrade’s New Graveyard testify to this spirit of the epoch. The Sign of a cross carved on a certain number of these *gravestones* shows that this was a time when a new relation towards the world was emerging; it was not necessarily atheist, but it primarily implied ideological and ritual individualization of the post mortem act (Павићевић 2011: 64).

The need to avoid the spectacularization of the funeral, “dishonest obituaries” and other things that follow the post mortem destiny of public figures, completely fit into Andrić’s life style, described by his biographers, contemporaries and friends.¹⁰ There are even opinions that Andrić wanted to be incinerated specifically in order to avoid burial in the Alley of the Greats, but he obviously did not succeed. In that

⁸ From the very beginnings of cremation advertising, Catholic Church was opposing such a way of treating mortal remains. However, in 1966, compromise was found, according to which Catholic priests were allowed to perform religious service for deceased who were going to be cremated, but service had to be performed out of hall for sending off for cremation. (Огањ 1974/1:11).

⁹ After the Second World War, editorial of “Оганј” journal, an organ of Cremation Association, accepted and advertised atheistic world views, as additional to its primary ecological and economical justifications of mortal remains cremation (Павићевић 2006: 299).

¹⁰ It is considered that, before he died, writer left note in his tablet, in which he expressed resignation towards funerals of public figures: “Thought of death causes fear in humans. In writers and in every public servant there is also aversion to stupid and disingenuous necrologies that wait for us”. However, this information should be taken with caution, because Andrić was in coma two months before he died, so it is possible to date this note in earlier period (<http://glassrbije.org/kultura/%C4%8Dlanak/guglov-logo-u-%C4%8Dast-godi%C5%A1njice-andri%C4%87evog-ro%C4%91enja>)

historical moment, a *public monument* (which Andrić was in a certain sense) could not have been set down in some remote corner of public space and left to uncontrolled collective memory activities. Nevertheless, the question remains how Andrić's wish corresponded to his religiosity?

Religiosity, relationship to death and mason dossier of Ivo Andrić

A significant part of the literary work of Ivo Andrić was shaped by deep, contemplative writings, in which the author was directly calling upon God, and thinking about man and his destiny in eschatological frames.¹¹ However, Andrić's religious credo was never explicitly expressed (Kupareo 1978). It is undisputed that Andrić's poetry, as well as thoughts from "Znakovi pored puta", which represent kind of his literary diary, contain honest, God - seeking tones, inspired by feeling of God's care and close presence (Деретић 1983: 561). But, there is also often and intensive doubt in the possibility of establishing balance and a *satisfying agreement* between cosmic forces and human intervention in history (Кољевић 1996: 229). Zjelinjski thinks that for Andrić "God is the only certainty in which all thirds of dispersed life texture get together", but neither does such a God "bring relief from life pains nor joy to one who believes in Him" (Зјелињски 1985: 260). Beside this, Andrić puts God out of history (Ibid: 266) and his contemplation about post mortem human destiny exudes more in resignation, even in cynicism, then in convinced faith, which, to a certain extent, brings into question his attitudes towards Christian theology (Ibid:266).

Most of the authors who dealt with this issue, marked Andrić's religiosity as pantheist, as those who sees deification of both material and spiritual world and thus feels God's presence in everything (Škvorc 2010:44; Зјелињски 1985: 259). Zjelinjski writes that "Andrić's pantheism dissolves God in the Universe. It unites the world of nature and the world of spirit [...] Pantheism is not a symptom of the destruction of religious consciousness, but [...] an expression of belief that everything is subject to deification, considering that it is a little part of God"(Зјелињски 1985: 259).

Analogically to Andrić's cosmopolitanism, as an ideal measure of one's belonging, his God is also universal, a God of all (Škvorc 2010: 44;Kupareo), thus the writer searches for his own way to Him. His searching represents a subjectivization and individualization of religious experience and evolves out of given historical, theological and institutional frames. It can be said that such a concept of a God-searching road is completely in harmony with Andrić's choice of cremation as a potentially de-ritualized funeral ritual. However, was that choice conditioned only with the wish to avoid the form?

Andrić's conceiving of historical time as process of circular repetition and renewal (Палавестра 1986: 247), and indirectly related to this, conceiving of death, shed additional light to the question. In Andrić's lyrical prose, Zjelinjski even recognizes traces of the *cyclical catastrophism* idea, which implies that "history evolves between catastrophes. Determinism of their flowing excludes alert God's or ratio existence" (Зјелињски 1985: 266). But, though he gives the chance for salvation from this awkward circling and for "human triumph over frailty" through "building new reality which is born in the spirit" (Палавестра 1986:247), Andrić's view is not in accordance with Christian theology and dogma about universal resurrection and final encounter of time and eternity coordinates. His philosophy was far more close to

¹¹ See in: Andrić 1976 (Znakovi: 15, 17), Андрић 1976 (Штасањам...:116), Andrić 1984 (Ex Ponto...:32)

theosophical views, which are characterized by a pantheist worldview and basic relying on Oriental religions. This aspect of Andrić's thought is testified by some of his contemplations of death. They consistently move from resigned, but also indifferent accepting of finiteness of human life, towards hope in some form of prolongation of spiritual existence (Јуричић 1986: 261).¹² However, eventual post mortem existence Andrić did not see as an individual salvation act. For him, new birth possibility "does not consist of preservation of our individuality, but in the consciousness about the huge flow of reality in which our present life is only a quick moment" (Ibid:262). Thus, when he says: "... let everything that binds me and that is called *mine*, disappear, so to be clean, strong and free..." (1984, Ex Ponto:61), it seems that he is admitting to certain self-abolition, giving in to the thoughts which are balancing between discharging individuality and procreation of a new man. In relation to this, it is interesting to mention that Marcus Aurelius' philosophy had a significant influence on Andrić's philosophical attitudes (Prošić 2012). Koš even writes that the work of this Roman emperor "Misli" (Thoughts) was the last thing Andrić read, having taken it to the hospital. Describing impressions that he had when facing insensate Andrić, who had brain stroke in the hospital, Koš discovers details about Andrić's fascination with work of Aurelius: "It was for the first time that he was truly free and completely independent. He was not even limiting himself anymore, free from his own passions and weaknesses, doubts and hopes, finally reaching the level of self-control and renunciation about which Marcus Aurelius was writing about in the book that Andrić appreciated very much and which was based on oriental teaching about nirvana as highest level of perfection!" (Кош 1982: 316).

According to all aforementioned, we can conclude that both Andrić's religiosity and his concept of death could have been in line with wish for cremation. That means that a choice was not conditioned just with the need to personalize the funeral ritual or with a wish to avoid a necrophilic grab of the deceased. It seems that its primary inspiration was a specific ideological-philosophical-religious matrix which was in the bases of cremation movement pioneer ideas in 18th and 19th century, along with hygienic views. It implied a kind of worship of nature and natural elements, dualistic separation of spiritual and material principles and a belief about the endless circling of substance that universe is made from. In accordance to this is also what Juričić observes, that "from all elements we find in Andrić's storytelling, the Sun plays a central role [...] it is the source of life and power" (Јуричић 1986: 260).

In this whole set of circumstances it is not surprising that specific Sun worship and its equalization with fire, which has purifying and life-giving power, can be found in advertising material and works of first significant Serbian cremationists (Kujundžić 1940: 126; Павићевић 2006a: 995, 996). But the information that Andrić was in a direct contact with Serbian cremation movement pioneer and founder of Cremation association "Oganj", looks like discovering a little, hidden piece in the puzzle of Andrić's life (Петровић 2005).

It is certain that Andrić was a member of some masonic lodges, which were active in Serbia during first half of 20th century. According to the *Document about removing nationally disputable officers from public services (Уредба о уклањању национално непоузданих службеника из јавне службе)*, Milan Asimović

¹² Andrić 1984 Nemiri: 89; See also the end of novel: "Prokleta avlija" (Damned Yard) and tale: "Mila I Prelac".

Commissary Administration from 1941 established a questionnaire with questions related to an eventual membership in some freemason organizations. From the questionnaire fulfilled by Andrić himself, in April 1942, we learn that he accessed “Preporodaj” (“Renascence”) lodge, founded by Kujundžić.¹³ In the following year, he allegedly resigned and did not have any further contacts with this or any other mason brotherhood (Петровић 2005:18-21). However, Petrović proves that Andrić moved from “Renascence” lodge to “Dositej Obradovic” lodge, a fact that he concealed due to an oath about keeping mason secrets (Ibid:26).

It is also interesting to mention that in Ex Ponto, therefore in writings created exactly in the period of Andrić’s acquaintance with Kujundžić, *flame* appears as frequent motif through various metaphors: *eternal flame* (Ex Ponto:43), *flaming sun* (Ex Ponto: 50), *flaming me* (Ex Ponto:61).

And that is the point where our disclosing secrets ends, leaving us with the assumptions about the possible influence that this segment of Andrić’s biography had on his life and the choices he made. Nevertheless, Petrović’s comments about possible implications that Andrić’s freemason’s experience had on his social and political position, take us back from the metaphysical track to the track of “reality”, though they were obviously constantly interwoven in the life of the writer.

Petrović thinks that, due to the membership in the freemason brotherhood, Ivo Andrić had mild treatment when in 1942, around 200 communists and masons were arrested by the order of Nedić’s government (Ibid: 21). With this, Petrović also explains the fact that, though he was high diplomat of the Kingdom, Andrić managed to squeeze through “the eye of a needle” in new, postwar ideology, as well to balance between its internal controversies. Andrić was convinced Yugoslav, but also an anticommunist and his personal *cosmopolitan religiosity* did not prevent him from being aware of tragic historical consequences and permanent risk of conflicts caused by confessional intolerance among Yugoslav peoples. His indirect pointing out at real situation did not fit into idealized picture of brotherhood and unity. His literature also didn’t correspond with the socialist concept of art, nor with ideological demands set upon artists, so Kosta Nikolić thinks that it is hard to explain the fact that Andrić’s works became “emblems of Yugoslavian-hood in the period after the war”(Николић 2012:2,16,19). Other authors think that the success of Andrić in avoiding purges which were conducted after 1945 among bourgeois intellectuals, can be explained by his honorable behavior during occupation and by loyalty that he showed to new authorities (Палавестра 2003: 52; Тутњевић 1993/94: 445, 446). Palavestra writes that “for a certain time Andrić was considered the paradigm of vassal culture of consort, covered by a mask of loyalty – he was keeping silent about small and ephemeral things due to ability to talk about things that are huge and lasting. That was not classic kitman nor usual mimicry necessary in order to survive, but an attempt to keep balance in front of the abyss of historical insanity” (Палавестра 2003: 52). Regardless of everything, Andrić was never a minion of authorities. Palavestra writes that he lived very modestly and that he did not enjoy any privileges. Memories of Milovan Đilas confirm the distance that the writer had towards governing structures (Николић 2012: 18). Such a position is also testified by the fact that news about Andrić’s Nobel prize, was received in homeland quite

¹³ In 1911, Kujundžić himself, became member of Vienna Lodge of Uprising Sun (Kujundžić 1940:1). Due to his loyalty to cremation idea and also due to agility in its advertising, he was even nicknamed “Ognjeni”(Fiery).

restrainedly. Tito organized reception no sooner than a month after the award ceremony and Bećković claims that Andrić was criticized for not mentioning socialistic self-managing in his speech at the ceremony (Nedeljković 2001).

Beside the distrust by the authorities, Andrić was permanently the target of Croatian nationalistically oriented intellectuals as well as of a Muslim emigration, so Bećković thinks that the Nobel Prize practically saved Andrić from general political lynch (Ibid).

The Writer and his works as a bridge

In the light of these data, a consistent endeavor of Andrić to be independent both in life and afterwards seems quite reasonable. The trans-historical character of his novels is in accordance with his universalistic concept about relation between human and divine, between nature and spirit, micro and macro cosmos. A post mortem destiny of Andrić and a final seal by which authorities tried to mark his literature did not permanently disturb the image of relation between writer and his work. Andrić was and has remained identified with his work by which he succeeded in building a kind of bridge, this often fascination of his poetical voyages. Made of story and storytelling, Andrić's bridge is a bridge between past, present and future, a bridge for every walker and for all times, a bridge between coasts of this and the other world, a bridge whose mason dies after finishing the job, but taking away piece of a secret.

Whether it was caused by the desire to be close to his beloved wife in eternity, or by the need to resist the violence of history and obduracy of ideologies, whether it was inspired by the belief about connecting with universe, the writer's wish to be cremated still remains shrouded in mystery. It fills naive and curious readers with the illusion that they have penetrated the very core of the unknown.

References

- Andrić, Ivo. 1976. *Znakovi pored puta*. SabranadelaIveAndrića. Udruženiizdavači.
Андрић, Иво. 1976. *Шта сањам и шта ми се догађа*. Просвета.
- Andrić, Ivo. 1984. *Ex Ponto, Nemiri, Lirika*. Sabrana dela Ive Andrića. Udruženi izdavači.
- Bazdulj, Muharem. 2012. Krleža, trideset godina poslije. *Peščanik*. <http://pescanik.net/2012/01/krleza-trideset-godina-poslije/>Пристаупљено 3.01.2013.
- Деретић, Јован. 1983. *Историја српске књижевности*. Београд: Полит
- Ђихјанг, Ким. 2010. Андрићева докторска дисертација у светлу односа истока и запада. *Гласник Етнографског института САНУ LVIII/1*. Београд: 27–37.
- Зјелињски, Богуслав. 1985. Историозофска мисао у *Ex Ponto* и *Немирима* Иве Андрића. *Свеске Задужбине Иве Андрића*3: 247–266.
- Jandrić, Ljubo. 1982. *Sa Ivom Andrićem*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Јуричић, Желимир Боб. 1983. Салко Њоркани Андрићево гледање на смрт. *Свеске Задужбине Иве Андрића*2: 249–265.
- Јуричић, Желимир Боб. 1986. Иво Андрић и нова епоха. *Свеске Задужбине Иве Андрића* 4:267–275
- Кољевић, Светозар. 1986. Андрићево виђење зла. *Свеске Задужбине Иве Андрића* 12: 227–231.
- Константини, Лионело 1995. Иво Андрић у стогодишњици рођења. *Свеске Задужбине Иве Андрића* 11: 194–199.

- Кош, Ерих. 1982. Последњи Андрићеви дани. *Свеске Задужбине Иве Андрића* 1: 301–317.
- Кужунџић, Војислав. 1940. *Slobodno-zidarska čitanka. Istina o slobodnom zidarstvu*. Београд.
- Купарео, Рајмунд. 1978. Представници религија у дјелима Иве Андрића. hrcak.srce.hr/file/84711
- Милошевић, Миладин (прир). 1992. *Иво Андрић, Дипломатски списи*. Београд: Архив Југославије
- Николић, Коста. 2012. *Српска књижевност и политика (1945–1991). Главни токови*. Београд: Завод за уџбенике
- Огањ 1974/1:11. Скинута забрана кремирања.
- Палавестра, Предраг. 1986. Андрићева историјска свест. *Свеске Задужбине Иве Андрића* 4: 242–275.
- Палавестра, Предраг. 2003. *Некропоље*. Београд: Откровење.
- Павићевић, Александра. 2006. „Друштво Огањ за спаљивање мртваца у Београду“: развој, идеје, симболи. *Гласник Етнографског института САНУ* LIV: 289–303.
- Павићевић, Александра. 2006а. Огњено сахрањивање. Рана историја модерног спаљивања мртвих. *Ана Столић, Ненад Махуљевић (пр). Приватни живот код Срба у деветнаестом веку*. Београд: Клио.
- Павићевић, Александра. 2011. *Време (без) смрти*. Посебна издања Етнографског института САНУ 73. Етнографски институт САНУ.
- Петровић, Ненад. 2005. Масонски досије Иве Андрића из 1942. године. *Свеске Задужбине Иве Андрића* 22: 13–34.
- Ozouf, Mona. 2006. Panteon – visoka škola mrtvih. U: Brkljačić, Maja, Sandra Prleuda. *Kultura pamćenja i historija*. Zagreb: Golden marketing–Техничка knjiga, 113–136.
- Тутњевић, Станиша. 1993/94. Политички статус Иве Андрића. *Свеске Задужбине Иве Андрића* 9-10: 441–459.
- Škvorc, Boris, Nebojša Lujanović. 2010. Andrić kao model izmještenog pisca. *Fluminensia*, god. 22, br.2. pp 37–52.

In Print

- Андрић и реч били су једно. *Политика* 15. март 1975:10
- Dautović, Sava. 2001. Čiji je Andrić. <http://www.nin.co.rs/2001-06/07/18267.html>
Pristup 13.decembar 2012
- Ђурђевић, Даница. 1995. О Андрићевим тумачењима Балкана. *Политика* 11. март: 21
- Nedeljković, Violeta. 2011. Tito je bio ljut što je Andrić dobio Nobelovu nagradu. <http://www.pressonline.rs/info/politika/166556/tito-je-bio-ljut-sto-je-andric-dobio-nobelovu-nagradu.html> Pristup 20.12.2012.
- Опроштај од великана наше културе. *Политика* 15. март 1975:1.
- Оташевић, Б. 1975. Последња почаст Иви Андрићу. *Политика* 15. март:11.
- Положена урна Иве Андрића. *Политика* 25. април 1975: 9.
- После изненадне смрти револуционара, туга у целој земљи. *Политика* 9. март 1975:1.

Prošić, Luka. 2012. Andrići Hajdeger – znakovi pored puta. http://www.b92.net/kultura/art_durbin.php?nav_category=1209&nav_id=598840Pristup 20.12.2012

Сахрањен Вељко Влаховић. *Политика* 10. март 1975:1.

Умро Иво Андрић. *Политика* 14. март 1975:1.

Умро Мирослав Крлежа. *Политика* 30. децембар:1.

Александра Павићевић

Зашто је писац кремиран? Танатоантрополошки аспекти смрти и сахране југословенског књижевника Иве Андрића

У тексту се расправља о сахрани југословенског књижевника Иве Андрића, а са посебним освртом на његову жељу да буде кремиран. Ауторка покушава да анализира ту жељу са аспекта концепта прославе *великана* у доба социјализма, као и из угла Андрићеве шкакљиве политичке позиције, његових доследних настојања да избегне сврставање у понуђене идеолошке, интелектуалистичке и националистичке оквире. С друге стране, жеља

за кремацијом анализирана је са аспекта Андрићевог односа према религији и смрти, који се чита кроз његово књижевнодело. Додатно светло на, већ доста истраживану и познату биографију и дело Иве Андрића, можда баца његов „Масонски досије“, те дефинисање његове религиозности и филозофије као теозофске.

Кључне речи: Иво Андрић, смрт, сахрана, религиозност, масонски досије, теозофија, кремација

Gordana Blagojević,

Institute of Ethnography SASA
gordana.blagojevic@ei.sanu.ac.rs

Problems of Burial in Modern Greece: Between Customs, Law and Economy

This paper focuses on issues of complex relationships between religion and local tradition on the one side and needs of modern society, government laws and migrations on the other, as exemplified by funerals in modern Greece. Overcrowding in big urban centers, especially in municipalities of Athens, consequently led to a lack of space for traditional long-term burial by inhumation.

Key words: burial, cremation, *honestiri*, Greece, Athens, emigrants, tradition, religion, Church?¹

Exhumation follows after three to five years, when family members are forced to face (often un-decayed) remains of loved ones. The question arises concerning the ethical dimension of such a procedure and the emotional traumas it causes. Skeletons stripped of flesh undergo secondary burial by being laid into an ossuary. Cremation is not practiced, although cremation societies of citizens interested in it exist and Greek Parliament voted for the permission to build and operate crematories in 2006. However, Greece is still the only country member of European Union without a crematory. In Greece, Orthodox Christian faith is the official religion with significant social influence, which, consequently leads to a failure of implementation of cremation on its territory even for local and foreign citizens of other faiths and atheists. The deceased are being transported to the cheapest crematories in Bulgaria or, on rare occasions, to some of the “prestigious” ones in Western European countries.

Throughout human history many ways of treating dead human bodies existed in miscellaneous parts of the world and in different cultures, depending on a number of factors, such as ritual-religious practice, geo-climatic conditions and socio-economic situation. Most often it was a funeral (burial), which could be performed in several ways. So, there is inhumation (burial of the earthly remains), incineration (i.e. cremation – burning of the deceased) and mummification (Djurić-Srejić 1995, 96). Besides, some

¹ This paper is an outcome of Project no. 177027: *Multiethnicity, Multiculturalism, migrations – contemporary process*, by the Ministry of Education and Science of the Republic of Serbia.

cultures use aquatic funeral, then explication and decarnation (deceased are surrendered to the effects of natural elements or exposed to birds and animals, for example “Sky burial” in Tibet (Djurić-Srejić 1995, 104-106; Faison 1999) or “towers of silence” by Pars and Zoroastrians in India and Iran) (Spiritual Science Research Foundation Inc 2012).

The problem

This paper focuses on issues of complex relationships between religion and local tradition on the one side and needs of modern society, laws and migrations on the other, as exemplified by funerals in modern Greece. Overcrowding in big urban centers, especially in municipalities of Athens, has consequently led to a lack of space for traditional long-term burial by inhumation, so they resort to exhumation in order to free up space for the *newly deceased*. Three years after the death and funeral of loved ones, family members are forced to face the remains, which often provokes emotional trauma. Depending on the cemetery, for an additional charge, there is the possibility for the dead to remain in the tomb for another year and up to three years. Most often dead bodies cannot decompose in such a short period of time. After tomb opening, corpses are transported by ordinary wheelbarrow to a special space where they are chopped into smaller pieces and subsequently buried at the part of cemetery with smaller graves for so-called “un-decayed”. A piece of tombstone with a name of the deceased is also transferred. Tombstones often get damaged during transportation (Fig.1),



for example a piece of cross can be missing and so on. Without any ceremony, the body is buried in order to decompose. Depending on cemetery practice, the body needs to be exhumed after a few months to check on its condition. When it finally reaches the necessary degree of decay, bones are taken out and stored in boxes in a separate

building. Next steps are, decoration and secondary burial. It is performed by laying bones of decarnated skeleton into ossuary (osteofilakio). (Fig.2).



A cheaper option is to put bones into metal boxes (osteothikes) and store them on the shelves in a separate building at the cemetery (Fig. 3).



If none of the close relatives show up at the exhumation, or if relatives have got no money to pay for the spot in the ossuary after secondary excavation, or if they stop paying after a while - those remains (either half-decomposed deceased in whom “nobody expressed interest”, as gravediggers say, or skeletal material) are placed into a fenced part of the graveyard known as “honeftiri” (χωνεψτήρι – translated as “to be digested”). From the outside that part looks like a grave with metal doors instead of a gravestone (Fig. 4).



The metal cover can be open and mortal remains are thrown into this ditch to be dissolved and become dust with the help of chemicals. Thus, accelerated destruction of the deceased does exist, just it is not performed by, but by chemical agents (Danforth 1982, 57-58; Alakiotis 2006, 35).

It is necessary to mention that exhumation and secondary burial of the skeleton exist in Greek tradition (especially in monasteries, for example at Mt.Athos), but they are performed only after a longer period of time when the process of decomposition is over (Danforth 1982, 47-56; Djurić-Srejić 1995, 116).

Several parameters determine the price of a funeral: the grave (or more often temporary grave site) location – there are three zones at graveyards and the price drops with the distance from the entrance, number of priests and chanters who participate in ceremony, quantity and quality of floral arrangements, size and quality of the tombstone and so on. It is possible to choose a “civil” funeral in Greece, which involves burial without religious ceremony.

The question arises why there is no possibility for cremation of mortal remains since cremation societies do exist. Although Greek Parliament voted for the permission to build and operate crematories in 2006, Greece is the only country member of European Union without a crematory. This can be explained by the fact that Greek

Orthodox Christianity is the official religion with strong social influence, which, among other things, affects slow the resolution of the cremation problem even for those citizens who belong to other confessions, or declare themselves atheists. If family, after all, chooses cremation option for its deceased, the corps is transported to the cheapest crematories in Bulgaria or, rarely, to more prestigious ones in Western European countries. This way, the place of cremation represents a type of a status symbol.

The research

This paper is the outcome of field research conducted in Athens in 2012 and at the beginning of 2013. I decided to do this study after several upsetting conversations with my friends in Athens who had to be present at the exhumation of their parents². Their experience encouraged me to make a thorough study about the complex topic of funerals in Greece. There, among other numerous migrants from around the world also live a number of Serbian emigrants.³

Ancient funeral practices in Greece

Inhumation and incineration were practiced side by side in ancient Greece (Kurtz, Boardman 1994, 40-45). Numerous graveyards with skeletal remains testify about inhumation, while the urns found during archeological excavations are the evidence of incineration (Srejović 1997, 64-65).⁴

In ancient Greece, they believed that the soul of an unburied deceased was unable to reach the Elysian Fields and wandered restlessly until the funeral of the body (Tsantilas 1999, 36). From Homer's epics we learn about the fear of missing funeral, which represented the biggest insult for the dead. Odysseus expressed his concern when he was in danger of drowning, not because he would lose his life, but because he would not die a heroic death at the battlefield and be made worthy of a heroic funeral (Homer 1972, 142). In his play *Antigone*, Sophocles tells the story of the heroine who resolves to bury her brother Polynices in defiance of Creon's decree (Sofoklo 1990, 177-178, 182-183). It is interesting that these classical works talk about funerals as onetime acts. Namely, they do not mention excavation and secondary burial of the skeleton.

In general, one can say that in Ancient Greece incineration prevailed during the Archaic period (660-460 BC) and inhumation took over during the Hellenistic period (336-146 BC) (Djurić-Srejić 1995, 100; Cermanović-Kuzmanović, Srejović and Ćirilov 1997, 64-65). After the Greeks accepted Christianity, they switched exclusively to inhumation (Tsantilas 1999, 54-66).

² I would like to thank Mrs. Charula Chalkia, president of "Association of Friends of Cremation" and Mr. Antonis Alakiotis, president of "Committee for the Right of Cremation in Greece" for help and valuable information from their archives. I would also like to thank mortician Nicholas Kiriakidis from Athens. My gratitude goes to Chris Pittakas, from Athens, as well, for his useful suggestions and comments during creation of the manuscript and to Vangelis Paterakis, the municipal clerk from Athens for photographs and information regarding funerals at Athens cemeteries.

³ Important Serbian memorial cemeteries Zejtinlik in Thessaloniki and *Blue Graves* in the waters of Ionian Sea as well as ossuary on the Vido island near Corfu (Blagojević 2012, 126) are also there.

⁴ One of the most famous was the urn of Philip II of Macedon, father of Alexander the Great.

Cremation of the dead in Christian world

In the Christian world there is a tradition of burying the dead in the soil and it does not bear dogmatic character. In early Christian times and later, during medieval times, the burning of the dead at open pyres resembled pagan rituals. To emphasize the difference between Christians and pagans, Carl the Great in the 8th century banned burning of the dead. Besides, according to Marija Djurić-Srejić, the function of this ban was to form stronger ties between Christians and the cult place – church and a cemetery next to it (Djurić-Srejić 1995, 85). Christianity influenced an interesting phenomenon in the Western European world in medieval times – on the one hand, the practice of burning the dead disappeared while on the other Roman-Catholics began burning people alive (Inquisition). Interest in cremation reappears in the second half of the 19th century due to the growing cities and lack of land for new graves.

Modern cremation

Incineration in a narrow sense represents the type of funeral that implies the burning of dead bodies. The term cremation describing this way of disposing of remains is linked with the cremation movement, which started in the 19th century and it will be discussed later. There are two types of burning – in the open air (pyre) and in special incinerators (crematory). After incineration, remains are usually placed in special containers (urns) and then handed to the deceased's relatives who dispose of them according to the government laws, customs and deceased's wish. Ashes can be treated in different ways (burying of the urn in a grave, placing it into columbarium or rosaries, scattering in nature - into the sea, under a tree, from a plane and so on) (Djurić-Srejić 1995, 101-102).

Cremation was allowed for the first in some protestant communities, with the logical explanation being that God can resurrect a handful of ashes as well as a handful of dust. Nevertheless, cremation is not allowed in all protestant communities (Cloud 2007). Erecting modern crematories helped to distinguish between Christian ritual and pagan open pyre. However, in general, it is necessary to distinguish between pagan incineration and modern cremation. Pagan incineration has a religious character, while modern cremation tends not to have it, stressing ecological and economical justifications for incineration (Djurić-Srejić 1995, 101).

Aleksandra Pavićević wrote in detail about the history of cremation in general, as well as about the development of the cremation idea and movement in Serbia (Pavićević 2006a, Pavićević 2006b, Pavićević 2007), so herein I do not intend to review that data. I would only mention basic facts regarding this problem in Serbian society, where, like in Greece, Orthodoxy is traditional religion. Present-day cremation idea started at International Congress of Medicine in Firenze, in 1869. Some intellectuals, especially in Germany, advocated for this idea even earlier (Pavićević 2006a, 290). The idea of cremation in Serbia appeared in the 19th century in works of Serbian doctor, poet and writer Jovan Jovanović Zmaj (Ibid 289-303). Doctor Vojislav Kujundžić founded in 1904 The Society for Cremation “Flame” (“Oganj”). Thirty years later he launched the journal with the same name, whose purpose was to promote cremation in Serbia (Pavićević 2006a, 289; Pavićević 2006b, 988; Pavićević 2007, 913). At that time intellectuals and wealthy citizens in Serbia supported the idea of cremation, but more as a matter of social status than real desire and ability to be cremated. Nevertheless,

several cremations of the dead from Serbia were performed in the first half of the 20th century and they were transported to German city of Gotha. On one side the Church was against cremation, while cremation supporters argued that cremation is separated both from religion and church (Pavićević 2006b, 991-993). The second half of the 20th century brought changes in the attitude toward religion and cremation became a part of atheistic philosophy (Pavićević 2006a, 299). The first crematorium in Belgrade was built in 1964 (Ibid 289-303). According to the research by Aleksandra Pavićević, from 1990s to present, “different individuals are being cremated, regardless of age, social or economic status, religious beliefs and possession of family graves. As one of the main motives for cremation appears the fear of body destruction” (Ibid 300-301).

The Roman-Catholic church used to be the biggest opponent of the cremation idea in the Western world. Cremation supporters explained that hostility by the fact that all cemeteries were in church’s possession, so funerals and related Christian ceremonies generated income that church and clergy would have to give up if cremation would have been accepted. Forensic medicine was also against cremation because burning of the remains would destroy evidence of a potential crime (Pavićević 2006a, 292). In 1966 the Roman-Catholic church allowed priests to perform memorial services to those who would be cremated but not in the cremation hall. In the Orthodox Church, depending on local practices, memorial services are selectively permitted before cremation (Ibid 916). The strong opposition to cremation by the Greek Orthodox Church, influences implementation of government decisions and laws. However, there are exceptions to the rule, which will be discussed later.

Funerary practice in modern Greece

In modern Greece, in most cases (with exception of secular funerals), a funeral implies burial in soil followed by Orthodox religious service. Graves can be bought or more often rented for a period of three years. Marble tombstones are temporary. Orthodox Greeks customarily visit the grave every Saturday during the first three years. As mentioned before, the deceased are excavated after three years.

From the 1980s, the lack of graves in urban areas and stress that living relatives of the deceased suffer, led to stronger advocacy for crematories in Greece. Nevertheless, the first cremated individuals of Greek origin were emigrants i.e. people who died away from Greece, mostly artists.

Cremation became an issue for the Greek Orthodox Church in 1910, from the diaspora, when the Head of Greek Orthodox Church in Paris sought approval from the master church in Greece to give a memorial service before the cremation of Orthodox poet Ioannis Papadiamandopoulos (1856 Athens-1910 Paris), aka Jean Moreas. The semi-official stance of the Church was published at that time in the journal “Holy Alliance” („Ιερός Σύνδεσμος“) where it expressed a negative attitude toward cremation. Regarding the proposal by prefect of Attica, Dasius, to allow the building of a crematory in Athens, Metropolitan of the islands Syros and Tinos, Athanasius, published his thoughts that favored burial into the soil, in journal “Christian world” („Χριστιανικός Κόσμος“) on island Syros (Tsantilas 1999, 251).

The physicians’ Association of Athens under its president M. Kozis publicly argued for the introduction of cremation. The First Court of Athens rejected this proposal in 1943 stating that cremation was opposed to Greek customs. The same proposal of this Association was rejected again in 1944. Members of the Physicians’

Association of Athens under president Papatheodorou founded “Scientific Society for studying various ways of treating the dead” which First Court of Athens endorsed in 1946. This was practically the first association advocating for cremation. (Alakiotis 2006, 26).

Greek composer and pianist Dimitris Mitropoulos (1896 Athens – 1960 Milan) built his career mostly in the USA. After his death and cremation in Milan in 1960, the Holy Synod of the Orthodox Church of Greece refused to perform a funeral service. This decision stirred the ecclesiastical circles as well as the whole Greek community. Eminent theologians’ attitude towards this was different from that of ecclesiastical dignitaries. They said that the choice of the manner of someone’s burial does not have a dogmatic character, but that of a local tradition. According to this, the church should not banish its believers who want to be cremated and do not want to offend the church by this (Alakiotis 2006, 26).

Maria Callas (christened Anna Maria Sofia Cecilia Kalogeropoulou) had a different treatment by the Church of Greece when it came to her funeral. The world famous Greek opera diva was born in 1923 in New York. She died in 1977 in Paris and she was cremated according to her own wish. The Orthodox Christian funeral service was also performed in the Greek Orthodox Church in Paris. In 1979 her ashes were scattered in the Aegean Sea according to her own bequest. This was performed by Dimitris Nianias who was the minister of culture of the Republic of Greece at the time (Alakiotis 2006, 25).

According to the information I got from Charula Chalkia, the president of the “Association of Friends of Cremation”, in 1984 they wrote a petition to the Municipality of Kalithea to ask for the opening of a crematorium. In February 1985 they published an article on cremation in “Mesimvrini” newspaper. In the same period Chalkia took part in radio broadcasts dedicated to this issue. There were also several newspaper articles on cremation. In the same year citizens of the Zografou municipality asked for a crematorium to be opened. Chalkia claimed that the greatest problem was that nobody in the government authorities could tell them who was in charge with the matter of crematoriums. In April 1986 they were recognized by the Athenian Court of the First Instance under the name “Association of Friends of Cremation”. This association has done a lot to promote the idea of cremation and took many initiatives in Greek society. They argued their idea stating that there are some ecological issues and problems of modern humanity.

In the same year another group of cremation supporters founded the association called “P.S.Y.K.N.”. The associations have close cooperation. They gather information which advocates for cremation on a scientific basis. In the period between 1986 and 1988 some of Athenian municipalities, like Kalithea, Agios Dimitrios, Zografou, argued in favor of cremation and asked the Ministry of Internal Affairs for help to build a crematorium. However, this initiative did not have any success.

According to the information from Charula Chalkia’s archives, in 1987 the newspaper “Ethnos” published an article on church services performed over the ashes of Alexander Iolas (real name Konstantinos Koutsoudis), a Greek gallerist and collector of contemporary works of art who died in 1987 in New York. In summer 1987 many people died in Athens from high temperatures and a lack of burial space was an urgent issue to be solved. The president of the Municipality of Athens, Miltiadis Evert, made an official appeal to the Holy Synod and the government asking for permission to

cremate the victims of this natural disaster pointing out the problem related to the lack of burial places. However, the church rejected the appeal (Alakiotis 2006, 27).

In 1987 another association of cremationists called “Odyssey” applied for flotation which was rejected by the Multi Member First Instance Civil Court of Athens. However, members of the association made a plea which was accepted in 1988. After they had won the lawsuit, they founded the “Odyssey” association. Its president was a well-known activist Niki Leondiou, the vice president was Ioannis Regkas and the general secretary was Giorgos Votsis, a journalist. They promoted the idea of cremation in various ways in the Greek community and argued in favor of solving this problem legally. At the same time, “The Greek Society of Supporters of Cremation” was founded. Newspapers, magazines, and the media informed the public about this idea (Alakiotis 2006, 27).

„Committee for the Foundation of a Crematorium in Greece for Citizens to whom their Religion Allows” was founded in 1997 in order to suggest to the Assembly the approval of a legal regulative which would give the opportunity for the opening of a crematorium in Greece – as stated in the name of the committee, for people to whom their religion allows (to be cremated). This committee consists of Greek citizens of foreign nationalities (non-Greek) and Greek lawyers who in 1998 and 2002 put forward the proposition to the Greek Assembly that cremation should be allowed. This committee has been a member of ICF (International Cremation Federation) since 2000. The committee maintains contacts with many crematoriums abroad and tries in every possible way to help living relatives and burial firms with the problems they might be facing about cremation procedures (Alakiotis 2006, 28-31). In 2001 the committee founded a non-profit organization called “The Committee for the Right of Cremation in Greece” and one of its goals is to build a crematorium in Greece (Alakiotis 2006, 29). On December 15th 2002 there was a discussion in the Assembly about the possibility of cremation for people whose religious dogmas allow or insist on cremation. It is an interesting phenomenon that the proposition for cremation to the Greek Assembly has not been rejected by any government so far, but it has never been put into practice either (Alakiotis 2006, 32). Apart from this, it is interesting that atheists are not mentioned anywhere, but it is always discussed what different religions allow.

Contemporary Greece is a country where thousands of immigrants live. They came from countries where cremation is either allowed or obligatory in accordance with their religious customs. Sometimes, they want to be cremated after they die, irrespectively of the religious beliefs. Eleni Martsoukou claims that the fact that there is no legal frame for the permission to cremate in Greece represents the violation of Article 9 on human rights and freedom which was enacted in the Greek Assembly (Alakiotis 2006, 32).

Almost twenty years after the “Association of Friends of Cremation” was founded in March 2006 by the Greek Parliament, the law by which cremation is allowed to those whose religion allows it was enacted. However, so far nothing has been done to put the law into practice (Kolia 2006; Kroustalli, Dimitra, Katerina Sokou 2006; Pavićević 2006a, 299). The main obstacle is the Church of Greece which still opposes the opening of a crematorium.

Although seven years have passed since the law was enacted, those who wish to be cremated after they die cannot do this on the territory of Greece because there are no crematoriums. In the interview with the owner of a funeral firm Nicholaos Kiriakidis from Athens I found out that the bodies are taken by car to Sofia in Bulgaria to be

cremated. The price of this arrangement is 2300 euro. This price includes all expenses (papers, urns, taxes, etc.). The necessary papers include the statement from the deceased that it was his last wish or a liable statement of a relative from the first line of kindred that it was his last wish; then the death certificate (from a hospital or a doctor), ID of the deceased; certificate from the Registry of Deaths. Funeral Bureau translates the necessary papers, which is done at the Ministry of Foreign Affairs, into the language of the country to which body of the deceased is being transported. Apart from this, the undertakers prepare the body of the deceased in an appropriate way and they place it in a coffin which is then put into a special metal coffin for transportation. Before the departure, the coffin is sealed by the competent service. One escort can be taken in the car. The journey lasts about ten hours, so everything can be done in a day. After cremation, the urn with the ashes is given to the family of the deceased and they are free to do whatever they want with it. It is also possible to perform cremation in some other countries, for example in Germany, Italy, Spain, Switzerland, Poland, Hungary, Serbia, but the price is a lot higher. For example, cremation in Germany costs 6000 euro because of the plane transport and overall higher costs of cremation. Some clients prefer the more expensive option because it is more prestigious. Some wealthy families choose to send off their deceased from a crematorium in Western Europe, for example in Germany, in order to show their economic status to the community.

However, this is not always the case. The Mayor of Thessaloniki, Ioanis Boutaris, cremated his wife Athina Michail in Bulgaria respecting her bequest (Alakiotis 2006, 30; Milapidis 2012). Boutaris was forced to deal with, in his own words “the persistent refusal of the Church to perform a funeral rite after his wife’s body had been burnt”. He wondered why the Church of Greece opposed cremation, although according to the law from 2006 Greek citizens had the right to choose it. Apart from this, he was surprised when he found out that the Church of Bulgaria performs funeral services for those who are to be cremated too (“Cremation now in Greece, 700 euro“ 2008). It needs to be pointed out that the funeral rite is performed for those who are to be cremated, not for the already cremated ones. The funeral rite is performed for a deceased person, not for their ashes.

The Church of Greece in its statement on cremation in 2010 pointed out that inhumation is the only recognized way of burial for Orthodox Christians. The church, however, does not oppose the burning of the dead who belong to other denominations (Milapidis 2012). This is in theory, but in practice we come to a paradoxical situation where non-Orthodox people cannot perform their rite, i.e. cremation.

According to Andonis Alakiotis, one can turn to the “Committee for the Right of Cremation in Greece” to perform cremation of bones after they had been exhumed, or of those that can no longer stay in an ossuary because their relatives can no longer pay for it. Father Nenad Mihajlovic, a priest of a Serbian descent, who lives and works in Athens, claims that there were cases when persons of Serbian nationality were buried in Greece, and then they were exhumed and taken to a cemetery in Serbia.

In November 2011 the steering committee of the Municipality of Markopoulos (Attica) unanimously voted for the permission to build a crematorium on the territory of this municipality. Nikos Milapidis claimed that the building of the Centre for Deflagration of the Dead would not only make cremation possible, but the municipality could also make some profit. Some estimate that the building of a crematorium would bring an income of 300-500 thousand euro per year (Milapidis 2012). However, three months later, in February 2012, the steering committee reversed the decision they had

voted unanimously. The citizens of the municipality thought that the building of a crematorium would worsen the living conditions. Environmental protection experts claimed that the burning of the dead who had dental fillings would increase the pollution of atmosphere above the limits. Most Orthodox Christians were revolted. Metropolitan Mesogeios Nicholaos published a pamphlet on December 11th 2011 in which he wrote about the necessity to cherish the Church tradition and that they would not perform a funeral rite for those believers who chose cremation (Milapidis 2012; Trivoli 2012).

Why do people want to be cremated?

The reasons why people in Greece choose to be cremated nowadays are either religious (belonging to certain religions, especially Buddhism) or because they are emigrants and they want their body to be taken to the homeland (from abroad to Greece or from Greece to some other country) or – mostly – because they do not want their children to be exposed to stress when it comes to excavations and secondary burials.

The international Buddhist school “Diamond Way Karma Kagyu” (The daimond way to Budism 2012) seated in Athens addressed the Greek minister of internal affairs Skandalidis regarding the cremation of the dead. The letter said that by the decision number A3/183-3/5/2001 made by the Ministry of Education and Religion it is allowed to found a Buddhist community home. In the Buddhist religious tradition cremation represents the basic part of a funeral ritual. For this reason the community asked for a place for cremation in Greece as soon as possible (The Committee for the Right of Cremation in Greece 2012). The Australian Embassy in Greece contacted and supported the Committee for the Foundation of a Crematorium in Greece for Citizens that their Religion Allows. The letter said that a lot of Australian citizens die every year in Greece. Apart from the emotional stress, their family members are additionally exposed to stress because of large expenditures for body transportation to Australia since that there are no crematoriums in Greece (The Committee for the Right of Cremation in Greece 2012). On 20 January 1998 the German-speaking Evangelical Church in Greece (Salonika parish) also contacted and supported the committee. The letter said that in Evangelical Church the manner of burial is a personal matter and that their believers would benefit from the building of a crematorium (The Committee for the Right of Cremation in Greece 2012).

Greek activists for cremation have websites and blogs on the Internet. In their texts they point out the economic advantages of this kind of burial: “cremation would mean the end of purchasing or renting graves, high prices of grave ledgers, memorials for the repose of the soul, the distressing experience of excavation, the end of economic and emotional costs for the relatives” (“Cremation in Athens too“ 2011). The press pointed out that apart from the economic issue (higher costs of body transportation to crematoriums abroad) the lack of the Centre for the Burning of the Dead in the country means the transgression of some articles of the Constitution and the international law of human rights (“Cremation in Salonika“ 2011).

Very often people want to be cremated to protect their family from the emotional stress of excavation of their un-decayed body: “I want to spare my children as much as possible. I do not want priests, singers, gravediggers, grave ledger constructors, etc. to make some kind of a party over my dead body. I am an organ donor. But, that is another story...” (“Cremation in Athens too“ 2011).

In the comments part under the text of Nikos Milapidis, the reader Maria Souli wrote about her distressing testimony of the excavation of her father's body three years after his burial: "November 27th 2012 at 12:59. Dear Mr Milapidis, today the necessary excavation of my father at the Third graveyard of Nikea took place under inappropriate and inhuman conditions. After they had dug out my father's 'un-decayed' body, which happens very often at this graveyard because of the lack of burial places, they threw him on the ground and decapitated. Then, they took off his clothes and put what was left of him, on a construction cart... We wandered around for more than an hour to find another place to 'put' him into; you know, those small areas where they put the 'un-decayed'. However, deceased do not decompose even a year after they had been excavated. I wonder why only three years after my father's death, I have to bury him again like some kind of an animal!! To watch his dead body out of which cockroaches come out and crawl over my feet... Why does this graveyard still work when everybody knows about this horrible problem concerning overcrowding? Perhaps, if that happened, many firms' benefit (flower shops, grave ledgers, pubs, etc.) would have to be reexamined? What I witnessed today was the desecration of the dead, not exhumation. The culture of a society is, among other things, valued by its attitude towards the dead..." (Milapidis 2012).

Instead of a conclusion

From everything above, we can conclude that there is a series of inconsistencies on different levels regarding burials in Greece nowadays. Firstly, there is the controversial attitude of the Church of Greece towards the remains, cremation and people of other denominations and in Greece. As if it is forgotten that there are non-Orthodox citizens living in Greece, as well as Orthodox ones who may want to be cremated. People who fight for the free choice of burial mode are not necessary atheists. Some of them are Orthodox Christians, others belong to other Christian denominations, some belong to other religions and some of them are atheists and agnostics.

However, as mentioned, Orthodox Christianity is the official denomination in Greece with a great social influence. This has been an obstacle for the building of a crematorium. The Orthodox Church does not have a dogma of burial in the ground. It came as a consequence of long lasting practice, through which it became the custom. Inhumation is recommended due to respect of the body and due to idea that the deceased should wait for the general Resurrection and the Second Coming of Christ in peace.

In practice everything is quite the opposite. As we have seen, in urban centers of Greece exhumations of the dead are performed after a very short period. The following treatment (tearing the remains apart or throwing them in a common pit) is in contrast with the principle of respect for both the dead and the living who are exposed to the emotional shock. Apart from this, according to the Orthodox belief the dead bodies of Christians are potential holy relics. The financial position of the deceased is crucial because there is a chance that the potential holy relics remain only if there is enough money to pay for the ossuary. Those for whom the ossuary is not paid (or if the payments stop after several years because those who were paying them also died) are buried in a *honeftiri* and destroyed with chemicals. So, the remains are destroyed anyway, it's just that destruction is postponed depending on the payments.

Apart from this, one wonders why aren't new graveyards opened or why aren't citizens encouraged to be buried in places where they came from (on islands, villages throughout the country)? The answer to my first question was that "there is not enough space for the opening of the new graveyards", and the answer to the second one was that there is important tradition of visiting graves, particularly during three years after the burial. Beside this, the transportation to one's place of birth also costs too much. People apparently refer to the *tradition of Ancient Greece* whether they are for or against cremation. Everyone mentions those historic periods which are convenient to corroborate their tendencies.

The chain included in funeral services (municipality, church, undertakers, grave ledgers' manufacturers, florists, etc.) benefits from the tradition. If there were only one way of funeral – either inhumation or cremation, that would reduce profit to a large degree. When it comes to burials in Greece nowadays, it can be ascertained that both tradition and religion are used to increase profit.

References

Greek language:

Αλακιώτης, Αντώνης. 2006. *Αποτέφρωση των νεκρών αίτημα των καιρών. Όλα όσα πρέπει να ξέρετε για την αποτέφρωση των νεκρών.* (Alakiotis, Antonis. *Cremation a modern demand. All you need to know about cremation.*) Αθήνα: aa publications

www.cremation.gr Accessed June 12, 2012

Διαμαντένιος δρόμος του βουδισμού (The daimond way to Budism) Accessed September 25, 2012

<http://www.diamondway-buddhism.gr/>

Επιτροπή για το δικαίωμα της αποτέφρωσης των νεκρών στην Ελλάδα (The Committee for the Right of Cremation in Greece)

Accessed June 12, 2012

<http://www.cremation.gr/cremationinfo1.htm>

Κόλια, Ελευθερία. 2006. „Στον άλλο κόσμο... πώς θα πας;“ (Kolia Elefteria. “How would you go... to the another world?”) March 05, 2006.

Accessed October 18, 2012

<http://www.tovima.gr>

Kurtz, Donna, John Boardman. 1994. *Έθιμα ταφής στον αρχαίο ελληνικό κόσμο.* (Greek *Burial Customs*). Αθήνα Ινστιτούτο του βιβλίου Μ. Καρδαμίτσα.

„Καύση των νεκρών και στην Αθήνα“ (“Cremation in Athens too”) December 8, 2011.

Accessed September 18, 2012

<http://roides.wordpress.com/2011/12/08/8dec11/>

Κρουστάλλη, Δήμητρα, Κατερίνα Σώκου, „Δεν αισθάνονται Ευρωπαίοι οι Έλληνες“, (Kroustali, Dimitra, Katerina Sokou, “Greek don't feel Europeans”) December 31, 2006. Accessed October 10, 2012

<http://www.tovima.gr>

Μηλαπίδης, Νίκος. 2012. „Αποτέφρωση νεκρών, μια «καμένη» υπόθεση.“ (Milapidis, Nikos. “Cremation, a dead end story”) March 10, 2012. Accessed September 5, 2012

<http://www.aixmi.gr/index.php/apotefrwshe-nekrown/>

- Τριβόλη, Δέσποινα. 2012. „Μετά θάνατον μετανάστες.” (Trivoli, Despina. “After death immigrants.”) April 09, 2012. Accessed September 20, 2012
<http://www.tovima.gr>
- Τσαντίλας, Ιωάννης Γ. 1999. *Εκκλησιαστική Ταφή ή Αποτέφρωση; (Tsantilas, Ioannis G. Ecclesiastical burial or Cremation?)* Αθήνα: Εκδόσεις Αθ. Στάμουλης
- „Τώρα και καύση νεκρών στην Ελλάδα με 700 ευρώ“ (“Cremation now in Greece, 700 euro“) 2008. January 26.
Accessed June 24, 2012
<http://www.madata.gr/epikairota/social/12980.html>
- „Καύση νεκρών στη Θεσσαλονίκη“ (“Cremation in Salonika“) August 19, 2011
Accessed December 5, 2012
http://news.kathimerini.gr/4dcgi/_w_articles_ell_2_19/08/2011_453126

English language:

- Cloud, David W. 2007. „Cremation: What Does God Think?“
<http://web.archive.org/web/20070124134414/http://www.wayoflife.org/fbns/cremation.htm> Accessed August 13, 2012.
- Danforth, Loring M. 1982. *The Death Rituals of Rural Greece*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Faison, Seth. 1999. „Lirong Journal; Tibetans and Vultures Keep Ancient Burial Rite“
<http://www.nytimes.com/1999/07/03/world/lirong-journal-tibetans-and-vultures-keep-ancient-burial-rite.html> Published July 03, 1999 Accessed November 21, 2012.

Serbian language:

- Благојевић, Гордана. 2012. *Срби у Солуну у првој половини 20. века. О религијској припадности и етничком идентитету.* (Blagojević, Gordana. Serbs in Thessaloniki in the first half of the 20th century: about religious affiliation and ethnic identity) Београд: System Intelligence Products, Етнографски институт САНУ.
- Ђурић-Срејић, Марија. 1995. *Увод у физичку антропологију древних популација.* (Đurić-Srejić, Marija.) Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Павићевић, Александра. 2006а. „Друштво Огањ за спаљивање мртваца у Београду. Развој, идеје и симболи.“ (Pavićević, Aleksandra. “Oganj: Association of Cremation in Belgrade” – Development, Ideas and Symbols) *Гласник Етнографског института САНУ* 54: 289-303.
- . 2006б. „Огњено сахрањивање. Рана историја модерног спаљивања мртвих.“ У *Приватни живот код Срба у деветнаестом веку. Од краја осамнаестог века до почетка Првог светског рата*, прир. Ана Столић и Ненад Макуљевић. 984-997. Београд: Clío.
- . 2007. „Последња тајна.“ У *Приватни живот код Срба у двадесетом веку*, прир. Милан Ристовић. 912-921. Београд: Clío.
- Sofoklo. 1990. *Antigona.* (Sophocles. *Antigone.*) Prev. Koloman Rac i Nikola Majnarić. Beograd: AIZ „Dosije“.
- Spiritual Science Research Foundation Inc
Accessed December 2, 2012

<http://www.spiritualresearchfoundation.org/sr/sahrana-kremacija>

Хомер. 1972. *Одисеја*. (HoMER. *Odyssey*.) Прев. Милош Н. Ђурић. Нови Сад: Матица Српска.

Srejović, Dragoslav, prir. 1997. *Arheološki leksikon*. Beograd: Savremena administracija.

Гордана Благојевић

Проблеми сахрањивања у савременој Грчкој: између обичаја, закона и економије

У фокусу интересовања овог рада налази се проблематика сложеног односа религије и локалне традиције са једне стране и потреба савременог друштва, државних закона и миграција са друге стране, на примеру сахрањивања у савременој Грчкој. Пренасељеност у великим урбаним центрима, посебно у атинским општинама има за

последицу недостатак простора за традиционално дугорочније сахрањивање инхумацијом. Прибегава се есхумацији где су чланови породице приморани да се након три до пет година суоче са посмртним (често нераспаднутим) остацима својих ближњих. Поставља се питање зашто се не прибегава кремацији иако постоје крематистичка удружења заинтересованих грађана. Иако је грчки парламент 2006. године изгласао дозволу за изградњу и пуштање у рад крематоријума, Грчка је још увек једина земља чланица Европске уније која нема крематоријум. Ово се може објаснити чињеницом да је у Грчкој православно хришћанство државна религија са јаким друштвеним утицајем, који се, између осталог, одражава и на успорено решавање проблема кремирања посмртних остатака, чак и за иноверне и атеисте. Покојници се превозе у најјефтиније крематоријуме у Бугарској или ређе у неке „престижније“ у западноевропским државама.

Кључне речи: сахрана, кремација, хоневтири, Грчка, Атина, емигранти, традиција, религија, Црква.

Varia

Ђурђина Шијаковић

Етнографски институт САНУ
djurdjina.s@gmail.com

(Де)конструкција женског тијела у Еурипидовом *Хиполиту**

Античко грчко позориште и позориште уопште, које пружа један посебан искуствени доживљај стварности, у великој мјери користи тијело као свој медиј. Истовремено, тијело суверено влада позорницом, користи сопствене могућности и могућности текста, сцене, пажње гледалишта. Када се ради о трагедији, оно – парадоксално – посједује највећу моћ и позорност када је на ивици снаге, када достигне своје границе, када искушава напор, бол, патњу и смрт. Женско тијело је, не само у антици, перципирано као крхкије, отворено, подложно утицајима и склоније искуству задовољства и бола. Оваква перцепција је само једна од димензија сложеног поларитета у коме је жена другост. Конфликт између мушког и женског јунака је врло често у фокусу драмске радње; код Еурипида је то на начин можда најближи модерној публици и модерном читаоцу.

Кључне ријечи: Еурипид (око 480–406 пр. Хр.), Федра, жена, тијело, *δύστροπος ἡρωίδα*, сопство и другост, ерос и дијалог.

Овај рад је као студију случаја узео Еурипидову драму *Хиполит*, у којој је жена окарактерисана као *δύστροπος ἡρωίδα*. Овај изопачени склад – оксиморон природе – смјештен је у женском тијелу. Биолошка ограничења приморавају женско биће да се прилагођава, мијења, да са самим собом бива у завади – тако настаје његов унутрашњи конфликт и амбивитет. У читању одабране трагедије сусрећу се филолошки, антрополошки и културолошки приступ, уз перспективу родних студија.

Понуђено читање *Хиполита* дато је са свијешћу о борби за тијело (или против тијела) у XXI вијеку. Савремена антропологија и друге друштвене и хуманистичке науке све више усмјеравају пажњу на социјалне и културне димензије постојања тијела. Медицина и спорт му дају медијску димензију, бавећи се његовим ограничењима. Са друге стране, тијело данас све више подлеже интерпретацији, дешифровању, виртуелизовању, управо – читању, а све је мање објект (чак и субјект) опажаја, искуства и доживљаја чулним путем.

* Овај текст је резултат рада на пројекту *Стратегије идентитета: савремена култура и религиозност* (бр. 177028), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

На трагу „соматософске“ мисли да је тијело средство за постизање размјене, комуникације, дијалога, а да је еросу својствена дијалошка природа, те да је у основи еросне жеље – жеља за дијалогом, можемо рећи да је Еурипидова Федра вапила за размјеном и комуникацијом, за разумијевањем и емпатијом – за еросом као дијалогом. Тај вапај и жеља били су смјештени у женском тијелу које је својим стањем, декадентним процесом и на крају поништењем свједочило о неиспуњењу насушне потребе.

Соматика позоришта и *πάθος* тијела на позорници

Док *посматрамо* тијело глумца у *θέατρον*-у¹, ми у постури, гестовима, мимици, гримасама, ставу, покрету, мировању црпимо гледалишту упућена осјећања. Тијело дјелује на различите начине. Када је протагониста сам на позорници, глумац је тијело и тијело је глумац. Док интерагује са другим глумцем, њихова тијела у корелацији одражавају природу дијалога и остале аспекте односа двају бића. Када се читав хор хармонично креће унутар орхестре, заједништво покрета допуњује ритмику хорске партије, а хорска унисоност и визуелна усклађеност дочаравају умно/мисаоно заједништво групе.

Драмска радња античке трагедије креће се ка тренутку у коме тијело *пати*. И како крешендо носи посматраче ка већем узбуђењу, тако тјелесна димензија узима све више маха. У врхунцу радње тијело се по правилу налази у неприродном патеничком стању. Штавише, оно је најдаље од идеалног стања снаге и интегритета – каже Фрома Зејтлин (Zeitlin 1990, 72). Призор патње не да да се пред њим затворе очи: тијело је беспомоћно, пасивно, лишено покрета *ergo* животности, чак везано и оковано (Есхилов *Прометеј*), оно је заражено лудилом или другом болешћу, у грчу је и скрхано је болом. Управо овакво тијело трагедија *излаже* погледима и скреће пажњу на њега. Некад јунак сам захтијева да у несрећном стању буде посматран и сажалеван, некад пак посрамљен тражи начина да се сакрије или нестане, што је опет инсистирање на незавидном положају. Смрт јунака је, у складу са конвенцијама античког позоришта, морала поштедјети гледалиште директног ужаса крвопролића, те се дешавала „унутра“. Но, и тада се застор уклањао и беживотни лешеве су накнадно излагани погледима. У овим нарочитим тренуцима, интензивно је расла свијест о томе да *имамо тијело*, да добрим дијелом *јесмо тијело*. И даље, расла је свијест о томе да је то тијело одређено не само снагом којом су одисали грчки атлетски агони, скулптуре, епика и хорске оде, већ такође и слабостима, крхкошћу, прагом бола и трпељивошћу. Мушко, сада, ништа мање од женског.

Жена и тјелесност

Ако се мушкарац и морао подсјећати чињенице да има тијело, жена то никада није заборављала. Женско тијело је одувijek перципирано као крхкије, попустљивије пред утицајима и спољашњим инвазијама сваке врсте; његове контуре су флуидне, оно је отворено и незаштићено. Виђена очима атинског

¹ Основни глагол је *θεάομαι* – видјети, гледати, посматрати. Изведена именица *τὸ θέατρον* односи се на мјесто за посматрање, нарочито позориште, затим, као збирна именица на оне који посматрају, али и на сами призор или спектакл (Liddel – Scott 1975, s.v. *θεάομαι*, *θέατρον*).

друштва, искључена из његовог јавног живота², жена је прије свега биће које рађа. Њен друштвено прихваћен живот почиње вјенчањем и раздјевичењем, затим слиједи трудноћа и порођајни болови, који носе опасност и неизвјестан исход. Ако сама не рађа, жена помаже породили и опет директно учествује у доношењу живота на овај свијет. Са друге стране, жена на најнепосреднији начин води бригу о болеснима и умрлима. Њена улога у погребном обреду је суштинска и означена блиским благодарним контактом са тијелом. Жене купају и облаче тијело покојника, туже умрлог и подстичу љековите сузе, припремају храну за даћу на којој ће окупљени окријепити тијело и душу након исцрпљујућег обрета. Парадоксално у односу на поменуту крхкост „њежнијег пола“, за овакво дјелање је потребна велика снага и стаменост. У циклусу живота и смрти, жена има веома важно мјесто.

Она је стога увијек свјесна своје тјелесности и последично неминовне (психо)соматске фрагилности. Истих аспеката је свјестан и мушки свијет који је окружује. Са женским бићем су у култури (како античкој тако и модерној) првенствено повезивани емотивни аспекти живота, ирационалност, чак и лудило. Жена је веома подложна чарима Афродите и лака мета разорној Еросовој стрелици. Носиоца таквог женског тијела теже је контролисати средствима разума. Стога је за грчки логос жена биће које је слабије од мушкарца и, истовремено, биће које посједује узнемирујућу моћ³ над тим истим мушкарцима. То се огледа у чињеници да, поред Диониса (који итекако може да има својства женског бића), на смртнике лудило шаљу женска божанства – примјећује Зејтлин (Zeitlin 1990, 66). То је првенствено Хера, затим Афродита, Ериније, чак и Атина у Софокловом *Ајанту*. Јунакиње трагедије неријетко су жртве неке врсте мушког злостављања, попут Ије (Есхилов *Прометеј*) и Ифигеније (Еурипидова *Ифигенија у Аулиди*). Друге, опет, као осветничке фурије гоне мушкарце, као Клитемнестра (Есхилов *Агамемнон*) и Медеја (Еурипидова *Медеја*). По мушкарце су такође фаталне Федра (Еурипидов *Хиполит*), Агава (Еурипидове *Баханткиње*), али и жене које су жртве мушкараца, попут Дејанире и Антигоне (Софоклове драме *Херакле* и *Антигона*). У трагедијама се на још један начин читава перцепција жене као лабилне личности – кроз испитивање последица остављања жене без надзора. Идит Хол (Hall 1997, 108) прати ову константну мисао о опасности која вреба у случају остављања жене без мушког надзора у кући, тј. без свог кириоса у близини: директна последица нестабилности остављене жене је зао удес мушкарца, чак и погибија. Ова околност је случај у Еурипидовим *Трахињанкама*,

² Гркиња, а говоримо првенствено о Атињанки V вијека, јесте била грађанин полиса, али није имала никаквих политичких права, нити је могла посједовати имовину. Жена је, сходно прочитом инфериорном политичком и правном статусу, перципирана као инфериорна Другост: она је неопходна ради очувања људске расе, али она заправо припада другој раси (Хесиод, Теогонија, 585–590), нужно је зло и потребно ју је кротити и надзирати, а најврлија од свих жена ћути и невидљива је (Периклов посмртни говор у Тукидид, Пелопонески рат, II 45). О статусу жене у друштву класичне Грчке, браку и породичном животу видјети у: Редфилд 2007, 163–199; Кас 2007, 100–138; Blundell 1995, 113–130; Битен 2010, 218–233; Мари 1999, 257–264; Flacelière 1979, 63–92; OCD 1996, s.v. *women*.

³ У драмама се понавља тема женске моћи која пријети мушкарцима, тема опасности губитка контроле над женама. Било да је у питању трагедија и Клитемнестра, или пак Аристофанова комедија (са фантазијом о политичком дјеловању жена) и Лизистрата, стање женске надмоћи се обавезно приказује као наопака супротност нормалном поретку ствари.

Федри, Андромахи, Медеји, Баханткињама, и, сасвим парадигматично, у Есхиловом *Агамемнону*.

Моћ коју поседује жена је субверзивна, она подрива стабилност мушког друштва. Са ових аспеката, мит о Пандори је у потпуности парадигматичан. Пандора, о којој је први причао Хесиод⁴, позната је као прва жена-смртница, недољиво привлачна и узрочник свих људских несрећа! По налогу Зевса, који је желио да казни Прометеја и човјечанство, из глине ју је извајао Хесиод, а од *свих* Олимпљана је *обдарена* разним чарима (πᾶν – све, δῶρα – дарови). Она је на земљи отворила запечаћену посуду из које су излетјеле све невоље (њено име сада постаје иронично), а у којој је остала само – нада. Као и у *Постању*, и у причи о Пандори, жена је узрок пада људског рода у природно стање⁵. То природно стање је стање пропадљивости тијела, склоности тијела ка болести, тегоби рада и смрти. Она је прва жена и прва мајка: донијела је не само смрт, него и рађање. Пандора је *тијело* par excellence.

Женском тијелу је посвећено доста пажње у медицинским списима из позног V и IV вијека пр. Хр. познатим као *Хипократски списи* (Corpus Hippocraticum). Из ових списа се недвосмислено може закључити да је жена медицински третирана као посебан случај, као девијација у односу на оно што је норма, а то је мушкарац и његово тијело. Нарочито проучавајући женин пубертет и менструацију, сексуалну активност и репродуктивни систем, тадашња медицина сматра посебно подложном психосоматским бољкама дјевојку у пубертету, те савјетује рану удају, трудноћу и рађање дјете као свеопшти лијек који доноси општу стабилност. Мушкарац, према овим учењима, има дакле терапеутски утицај на жену, док је њена конституција виђена као инфериорна, а она сама – као склона измицању контроли.⁶

У пару мушкарац–жена, мушкарац је на извјестан начин неозначени елемент. Мушкарац је човјек (човјек као људско биће), мушкарци су људи, а жена је одраз и скуп разлика, она је *Друго*. Тијело идеалног Атињанина, који је живот дао за отацбину, припада полису, који ће га о државном трошку сахранити, уз погребну бесједу и пропратне почести. Никол Лоро (Logaux 1995, 10) испитује тезу да мушкарац, као политички субјект, нема тијело, осим у случају сусрета са Другим. Тијело, тјелесност и све припадајуће – сексуалност, крхкост и несавршеност – припада жени.

Два су феномена уско везана са тјелесношћу – задовољство и бол (ὁ πόνος, ἢ ὀδύνη). Овај други се, сматра опет Лоро (Logaux 1995, 12) чешће него први додјељује у усуд жени. То је у првом реду порођајни бол (ἢ ὠδίν), којим почиње испуњење женине улоге у друштву. Родноспецифична патња верификује њену сврсисходност.

⁴ Хесиод, *Послови и дани*, ст. 53–105. Еурипидова драма је умногоме писана на хесиодским темељима културе.

⁵ Како су мушкарци настали, то Хесиод не помиње. Они вјероватно ни нису „настали“, већ су у том Златном добу једноставно постојали, немајући никакве везе са природом и њеним законима. Како примјећује Џејмс Редфилд (Редфилд 2007, 193), „мушка култура стављена је пре женског посредовања између културе и природе“.

⁶ Детаљно о Хипократским списима посвећеним женском тијелу, о дјевојачком пубертету, менструацији, зачећу, репродукцији, рађању, итд. видјети у: Blundell 1995, 98–112.

Вишезначна дихотомија на позорници

*From Sappho to myself, consider the fate of woman.
How unwomanly to discuss it!*
Carolyn Kizer⁷

Демократија златног Перикловог доба била је ексклузивно и неегалитарно друштво, у коме су грађанска права имали само одрасли мушкарци (рођени од оца Атињанина и мајке Атињанке). Овдје није на одмет сјетити се да су у позоришном комаду, као једном важном едукативном пројекту оваквог атинског друштва, као глумци учествовали искључиво мушкарци, а као публика, у великој већини, опет мушкарци. Можда неочекивано, у позоришту је упадљива предоминантност жене, која је радикална *Другост*. Жену видимо и чујемо на античкој позорници, насупрот њеној невидљивости и ћутању у атинском јавном друштвено-политичком животу.

Конфликт између мушког и женског јунака врло је често у фокусу драмске радње. Родни конфликт и идеолошко раздвајање сфера мушког и женског „свијета“ били су плодно тло за преиспитивање античке мисли и разумијевање поларитета Сопство–Другост, на разним нивоима: мушко–женско, Грк–варварин, полис–оикос, или јавни–приватни живот, разум–страсти, култура–природа, поредак–неред.⁸

Комплексност дихотомије треба неизоставно имати у виду при ишчитавању и проучавању атинске драме. Она ставља женско биће у стање патње и доводи његово тијело и душу до прага издржљивости, па и преко тога. На крупнијем плану, то је испитивање *svih* нормираних граница, опит о интеракцији чинилаца ове дихотомије и демонстрирање међузависности само наизглед одвојених сфера (као и последица те међузависности). Овај опит је притом од суштинске важности, јер се бави животним, актуелним и свевременим питањима: позориште је антрополошка лабораторија.

Еурипидова Федра – женско тијело и патња

The man who does not know sick women does not know women.
Silas Weir Mitchell⁹

Афродита се спрема на освету Хиполиту, сину Тезеја и амазонске краљице: он у поштовању ловкиње Артемиде и чувању своје чедности иде тако далеко да охоло негира Афродитину моћ и све што је у њеном домену. Стога богиња у Федри, Тезејевој жени и младићевој маћехи распламсава љубав према Хиполиту.

⁷ Америчка пјесникиња и феминисткиња, добитница Пулицерове награде (*1925).

⁸ Овдје заинтересованог читаоца упућујем на неколико изванредних студија. О социологији атинске трагедије, Hall 1997: 93–127. О Другости у грчкој драми из перспективе родних студија, Zeitlin 1995, нарочито: 341–375. О улогама полова, нарочито о улози и перцепцији жене (*Le feminine*), Logaux 1995. О жени у контексту класичног грчког друштва, права, религије и умјетности, Blundell 1995: 98–197. О родној сегрегацији у античкој Грчкој и идејама о мушким и женским карактеристикама, Dover 1974: 95–102.

⁹ Амерички лекар, књижевник, покровитељ умјетности (1829–1914). Нарочито се бавио неурологијом и лијечењем неурастеније и хистерије.

Федра је дословце на мукама: прво таји своју срамоту, пада у постељу од невоље; бори се са страшћу и чежњом, не жели да подлегне. Затим се исповиједа својој дадиљи, видјевши једини частан излаз у смрти. Но, дадиља се добронамјерно уплиће и повјерава господаричину љубав – самом Хиполиту. Након његовог охолог згражавања, Федра се опет окреће смрти, и заиста се убија. Умријети без срамоте за њу је значило оклеветати Хиполита за напастовање: краљ Тезеј по повратку у двор налази ово писмо, моли Посејдона за смрт свог сина, којег тјера у прогонство. Страшна молба се испуњава и Хиполита нападају сопствене кобиле, мрцварећи његово тијело. Након што га у самртном ропцу доносе пред оца, стиже Артемида и оправдава Хиполита, као и Федру. Пренут из заблуде, Тезеј моли сина за опроштај. Хиполит му опрашта и издише.

Еурипидова трагедија *Хиполит (Овенчани)* изведена је 428. године пр. Хр., однијевши прву награду. Са становишта праћења феномена женске тјелесности, интересантно је да је у несачуваној Еурипидовој верзији, која претходи овом *Хиполиту*, Федрина љубав (као и сама Федра) сасвим необуздана: у њој се атинска краљица бацила посинку под ноге и молила за узвраћену љубав.¹⁰ Ова прва Федра је, можемо претпоставити, без воље и способности да се противи страстима, ирационалном, нагону, емоцијама; штавише, она је оваквом паду склона. Бивајући жртва сопствене разарајуће *природе*, ова жена није могла припадати *култури* у којој се његује *логос* и логосно бивствовање.

Већ у прологу од Афродите сазнајемо да је по њеној промисли Федрино срце „плануло силном жудњом/*κατέσχετο* ἔρωτι δεινῷ“ (ст. 27–28). Пажљиво бирани глагол својим основним значењем наглашава физичку димензију збивања: *κατέχω* значи „задржати, повући (назад), (контролисати, надјачати, преплавити, посједовати...)“, у пасиву – „бити држан (испод), притиснут, везан“. Ускоро се наставља идеја о погубним последицама Федрине љубави по њено здравље:

ἐνταῦθα δὴ στένουσα κάκτεπληγμένη
κέντροις ἔρωτος ἢ τάλαιν' ἀπόλλυται
σιγῇ

Од тог трена јадница стење,
љубавном жаоком потјерана,
тајно вене.¹¹

Убод жаоке (осине, али и љубавне) боли и пече.¹² Глагол *ἐκπλήσσω*, још један богат првобитним и пренесеним значењима, носи семантику физичке

¹⁰ По младићу који се престрављен покрива, комад је назван *Хиполит Покривени*. Из ове верзије, коју је атинска публика са гнушањем одбила, инспирацију су за своје Федре црпили Римљани царског доба – Овидије у својим *Писмима хероина* и Сенека у трагедији *Федра*. Поменимо као паралелу причу из *Постања (39)*: „пожудна“ Потифарова/Петефријева жена, љута што њено завођење поробљеног Јосифа наилази на одбијање, оптужује Јосифа за силовање. Интересантно је да се ова „Федра“ и у Библији и у Курану помиње без имена. Иначе, античким митом су инспирисана многа дјела: драме Хиполит (*Hippolyte*, 1573), Робера Гарнијера (Robert Garnier), *Федра (Phèdre)*, 1677), Жана Расина (Jean Racine), *Федрина љубав (Phaedra's Love)*, 1996), Саре Кејн (Sarah Kane); филм *Федра (Phaedra)*, 1962), редитеља Жила Дасена (Jules Dassin), са његовом женом Мелином Меркури (Melina Mercouri) у главној улози; једна кантата, опера и балет.

¹¹ Стихови 38–40. На овом мјесту и даље грчки текст је дат према издању Kovacs 1995, а пропраћен је мојим преводом на српски језик.

присиле – „избацили, потјерали, излудјети“. Глагол ἀπόλλυμι у медијалном значењу, како је овдје употребљен, означава постепено или убрзано физичко уништење и смрт. И поименичени придјев τάλαινα/„јадница“ у вези је са појмом патње и бола који муче тијело (ταλαιπωρία), те заједно са „стењањем, јечањем“ (глагол στένω) ствара потпуну слику тијела које пати. То тијело данима одбија храну, што неминовно води крају:

Χορός

τειρομέναν νοσερᾶ κοίτα δέμας ἐντὸς ἔχειν
οἴκων, λεπτὰ δὲ φά-
ρη ξανθὰν κεφαλὰν σκιάζειν:
τριτάταν δὲ νιν κλύω
τάνδ' ἄβρωσία
στόματος ἀμέραν
Δάματρος ἀκτᾶς δέμας ἀγνὸν ἴσχειν,
κρυπτῶ πένθει θανάτου θέλουσαν
κέλσαι ποτὶ τέρμα δύστανον.

Хор

(Кажу) да је измучена
на болесничкој постели
и не излази из куће,
да јој танка копрена покрива русу главу.
И чујем да ево трећи дан
њена уста испошњена одбијају
свети Деметрин хлеб,
због неког скривеног бола хотећи
да се домогне хуле смрти.¹³

Овдје је упадљива двосмјерна природа везе између душевног и тјелесног стања, при чему је та двосмјерност у женском бићу наглашена. Скривена љубав Федру толико мучи да она не може ни јести: због напаћене душе трпи тијело. А опет, краљица се плански изгладњује, не би ли смрћу њено тијело узвратило ударац, не би ли смрћу тијела усмртила жељу у њему. Комплексност женског бића и процеса који се у њему одвијају кроз призму античке мисли има свој одраз у сљедећим стиховима:

Χορός

φιλεῖ δὲ τᾶ δυστρόπω γυναικῶν
ἀρμονία κατὰ δύστανος ἀμηχανία συνοικεῖν
ὠδίνων τε καὶ ἀφροσύνας.

Хор

Жена је по природи *изопачен склад*,
уз који радо иду невоље: мучна
беспомоћност у порођајним
тродовима и неразборитост.¹⁴

Жена је, дакле, окарактерисана као δύστροπος ἀρμονία. Овај оксиморон је прави изазов за превођење.¹⁵ Префикс δυσ- уништава добар смисао ријечи на коју се калема и уноси сасвим негативну конотацију (а може да означава и отежавање

¹² Одмах ћемо се сјетити Ије, нимфе коју је завео Зевс. Ова љубав је за њу била фатална: у тијелу краве је морала лутати свијетом, прогоњена лудилом и убодима обада; у миту је за ову несрећу одговорна љубоморна Хера. Ваља примјетити неколико мотива који у причи о Ији скривају горепомињане аспекте перципирања жене. Ијиним изобличењем инсистира се на њеној наглашеној тјелесности, па и сексуалности. Она је била довољно попустљива и недовољно чврста, те је допустила Зевсу да је заведе – што је у неку руку пасивна реакција женске другости на импулс, вољу и нагон мушког Ја. Њу тјера, боде и излуђује обад, што акцентује њену женску емотивну нестабилност, склоност ка ирационалном и чак ка некој маничности. У стопу је прати још један Херин слуга – стооки Арг, који никад не спава; и овдје је присутна идеја о неопходности мушког надзора над женом.

¹³ Стихови 131–140.

¹⁴ Стихови 161–163.

¹⁵ Ова стилска фигура се управо и користи за описивање и наглашавање комплексних, ирационалних, контрадикторних стања.

неке радње); основно значење глагола $\tau\rho\acute{\epsilon}\lambda\omega$, из кога је изведен овај придјев јесте „окренути, усмјерити“. Овај ријетки придјев би се онда могао превести као „изопачен, задрт, незгодан“. Глагол $\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\zeta\omega$ значи „уклопити, спојити, ускладити, прилагодити, уредити“; од њега изведена именица $\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\nu\acute{\alpha}$ се првобитно односи сваку врсту копче, везе, споја, учвршћења и зглоба (па тек онда на договор, слагање, склад). Баш поводом ове синтагме, Брук Холмс даје важну напомену да се ријеч $\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\nu\acute{\alpha}$ у пресократовској философији односи на принцип везе међу стварима које нису сличне и које се разликују (Holmes 2010, 261, f129). Од таквих, различитих и чак контрадикторних елемената састављено је, видјели смо, женско биће. Овај *изопачени склад* – оксиморон природе – и даље је смјештен у женском тијелу. Биолошка ограничења приморавају женско биће да се прилагођава, мијења, да са самим собом бива у завади – тако настаје његов унутрашњи конфликт и амбигвитет. У овом одломку су пажљиво одвојене физичка и мисаона дисонантност – примјећује Зејтлин (Zeitlin 1995, 241). На такву своју природу, ограничења и контрадикторност свог тијела, жена одговара пасивно, бивајући неразборита ($\acute{\alpha}\phi\rho\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$) и немоћна ($\acute{\alpha}\mu\eta\chi\alpha\nu\acute{\alpha}$) да себи помогне.

Њено тијело копни, а кожа губи здраву боју (ст. 174–175), те је на постељи износе на дању свјетлост (ст. 178–180), не би ли се опоравила. Не вриједи: удови је издају, тешке су јој руке (ст. 198–202)... Само накратко једна фантазија у њој буди дамар. Она, атинска супруга, којој је мјесто у кући, машта да окуси ловачки живот свог љубљеног: да пије студен-воде са извора, да лута горским стазама и да запне стријелу (ст. 215–222).¹⁶ Чим схвата да њен сан припада истом оном корпусу забрањених искустава, краљица опет пада у постељу, постиђена и очајна. Удови је поново не слушају – као да је њено сопствено тијело издаје и напушта. Или она њега? Феномени ероса, то јест – симптоми *болести* / $\acute{\eta}$ νόσος (нпр. ст. 269, 279, 294, 477, 597, 730), брину дадиљу¹⁷ и окупљене жене (хор Трезењанки).

Из хора се чује: $\acute{\omicron}\varsigma$ ἀσθενεῖ τε καὶ κατέξανται δέμας / „како је слабашна и клонуло јој тијело“ (ст. 274). Глагол $\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\xi\alpha\nu\tau\alpha\iota$ (у наведеном стиху је у пасиву) се својим значењем директно односи на онај „изопачени склад“ женског бића: поцијепати у комаде, скидати у парчад. Изгледа да склад женског бића, виђен на овај начин, својом неподобношћу олакшава процес дисолуције и декомпозиције који осјећамо у употребљеном глаголу, и који носи дозу насилности. Истом конотацијом кореспондира Федрина слутња: $\acute{\epsilon}\varsigma$ τοῦθ' ὃ φεύγω νῦν ἀναλωθήσομαι / „на оно од чега сад бјажим прокоцкаћу себе“ (ст. 506). Глагол $\acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\acute{\iota}\sigma\kappa\omega$ / $\acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\acute{\omicron}\omega$ („потрошити, спискати, протраћити“) снажно наглашава материјалну потрошност, пропадљивост и пролазност, можемо рећи и некономичност, неисплативост женског бића.

У овој деконструкцији конструкције женског тијела примјетимо да се за означавање тијела перифрастично користи $\tau\acute{o}$ δέμας – тијело као оквир људског бића, именица изведена од глагола $\delta\acute{\epsilon}\mu\omega$ који значи „градити, конструисати“. Механика тијела је непрестано присутна – како у „сценарију“ тако и на сцени.

¹⁶ Ова дирљива синегдоха само је једно од мјеста која илуструју рафинираност Еурипидовог генија: Федра се не усуђује да прижељкује Хиполита, већ само да обитава у његовом свијету дивље природе и лова.

¹⁷ Не заборавимо да је дадиља / $\acute{\eta}$ τροφός, дословце *хранитељка*, жена која је Федру дојила: једно тијело је хранило друго, дајући му живот.

У посматрању Федриног тијела не можемо заборавити један сегмент минојске митологије. Њена мајка Пасифаја¹⁸ гајила је чудовишну страст према бику, из које се изродио Минотаур. Федра је управо помиње (ст. 338) уз сестру Аријадну која је, по неким верзијама мита, такође несрећна у љубави, окончала живот вјешањем. Заплет тиме добија нови ниво комплексности, будући да се недвосмислено уносе законитости генетике, која игра улогу у судбини једног бића, једне жене – управо од крви и меса.

Крајња патња тијела

Федрина болест напредује науштрб њеног општег стања: она најпре мисли да потисне невољу ћутањем, затим је одлучна да је победи вољом и мудрошћу, да би краљица коначно одлучила да мре, што је врхунац овог крешченда. Федра је окончала свој живот вјешањем; у складу са конвенцијама античког позоришта, о самом том несрећном чину сазнаје се посредно, из усплахиреног разговора хора и дадиље. А затим се, опет у складу са конвенцијама, врата двора отварају и њено беживотно тијело излаже се погледима.¹⁹ Овај тренутак позоришног комада је – заправо – спектакл. Излагање тијела је веома чест поступак у трагедији, који илуструје колико је тијело важно и неопходно сцени. Тијело-глумац користи сцену, али и сцена раби тијело. Овај реципроцитет има своју улогу на ширем плану. Наиме, представа је просторно-временски оквир у коме се рефлектује античка мисао уопште, па тако и античка перцепција тијела, као и улоге тијела и тјелесности у животу грађанина и државе.

Федрино тијело и као мртво остаје да дјелује на сцени, и неопозиво утиче на даљи ток радње и токове туђих живота –Тезеја и Хиполита. И као мртво, оно и даље посједује ону женску, субверзивну моћ: у њеној клонулој руци је писмо са судбоносном клеветом која се тиче Хиполита.

Почетак и крај Хиполитове тјелесности

Тек након што Хиполит, сазнавши од дадиље за Федрину страст, изговара мизогинску тираду (ст. 616–668), у краљици сазријева одлука да својом смрћу уништи и охолог младића:

τῆς νόσου δὲ τῆσδέ μοι
κοινῆ μετασχὼν σωφρονεῖν μαθήσεται.

Подјелиће са мном несрећу
и научиће се памети.²⁰

¹⁸ Пасифаја је, као и њена нећака Медеја, била чаробница. Митологија им објема приписује мрачну страст, суровост и познавање магичних својстава биљака.

¹⁹ Покрај одра са њеним тијелом пјева се тужбалица (ст. 811–855). Иако је заједно са хором пјева Тезеј, један мушкарац, тужбалица је (све до данас) изразито родноспецифичан обичај. Атмосферу тужбалице гради управо хор трезенских жена и другачија метрика, која након хитрог дијалога доноси лирски сензибилитет. Жене су те које се окупљају око одра покојнице да би обавиле припреме за погребни обред – све оно што обичај налаже управо женама. (О тужбалици и улози жене у античком грчком погребном ритуалу, погледати: Alexiou 2002, Logaux 1998, Stevanović 2009, Holst-Warhaft 1995, Шијаковић 2011)

²⁰ Стихови 730–731.

Животни пут једне жене укрстиће се са путем једног младића. У том укрштању, он је тај који треба да стекне σωφροσύνη (разборитост, умјереност, трезвеност) у интеракцији са оном која по својој женској природи σωφροσύνη не посједује (ст. 163). Њега врло условно можемо посматрати као дио поларитета мушко : женско, с обзиром на то да он негира оправданост постојања тог поларитета и одбија да поштује природне и друштвене законе који се на њему заснивају.²¹ Већ смо поменули генетику: ваља се сјетити да је Хиполит син краљице Амазонки, које функционишу као ексклузивно женско друштво и представљају инверзију свих норми грчког начина живота.²² У митологији и етнографији, оне се баве ратовањем и ловом (што је иначе искључиво мушки домен), и живе на ивици свијета без мушкараца, са којима се сусрећу само зарад стварања потомства. Оне, дакле, такође нису подржавале постојање овог поларитета, нити су признавале укупност живота и сарадњу са Другошћу.

Чланови поменутог поларитета мушко : женско нису независни и јасно, дихотомично подијељени. Њихово међудејство се развија прво у једном (Хиполит→Федра), а затим у другом, обрнутом смјеру. Поништење њеног тијела у смрти узроковаће прво његову свијест о тијелу и посједовању истог, а потом и његов крај. На молбу разјареног Тезеја,²³ Посејдон је удесио да се Хиполиту деси страشان удес са коњима. Гласник–свједок саопштава бруталне детаље худог догађаја:

αὐτὸς δ' ὁ τλήμων ἠνίασιν ἐμπλακεῖς
δεσμὸν δυσεξήγυστον ἔλκεται δεθεῖς,
σποδοῦμενος μὲν πρὸς πέτρας φίλον κάρα
θραύων τε σάρκας, δεινὰ δ' ἐξαυδῶν κλύειν

А он се несрећник сам упетљао у узде
што га вуку у неразмрсив чвор везаног,
док му се глава мрскала о стијене,
а месо²⁴ комадало,
изговарајући уху страшне ствари.²⁵

²¹ О Хиполиту као παρθένος-у, нереализовању обреда преласка, његовом искуству тјелесности, видјети још: Zeitlin 1995, 234–236. Хиполит је одлучан у чувању своје невиности, што је статус који грчка мисао везује првенствено за младо женско биће. Брисање јасне границе између мушког и женског принципа и изостанак учешћа у обреду прелазу јесу опасности које пријете не само појединцу, већ и читавој заједници. Тако Питер Бјуриен Хиполитово удаљавање и усрђење види као жртвени обред: критично лице које је на маргини, не припада сасвим друштву и доводи га у опасност жртвује се да би се уклонила пријетња и вратила сигурност полису (Burian 1997, 203). Поменимо овдје још један Еурипидов лик, Пентеја: краљ Пентеј је један жртвени јарац који је искусио тјелесност тек кад је обукао женске хаљине (Еурипид, *Баханткиње*, ст. 925–938); ово трансвестирање се показало фаталним по њега и његово тијело, одмах потом раскомадано.

²² О Амазонкама, видјети нпр. Turrell 1984, OCD 1996, s.v. *Amazons*.

²³ Краљ Тезеј (или – сама Атина) је сина прво послао у прогнанство. Прогнанство (ή φυγή, дословце –бијег) је представљало лишавање грађанске части (ή τιμή) за једног Атињанина, које није било тако далеко од смрти, а односило се и на тијело после смрти, које се могло сахранити једино ван граница полиса. (OCD 1996, s.v. *exile*) Феномен политичког егзила је веома интересантан; ову мјеру је употребљавала држава и она је представљала својеврсну моћ контроле државе над тијелом грађанина и његовим цјелокупним животом. Из перспективе полиса (а драма је умјетност полиса, друштвено-политички ангажована), бивши грађанин је чак, могло би се рећи, мање жив од достојанствено сахрањеног мртвог грађанина. У овом смислу, Хиполитова физичка смрт која слиједи бива само довршетак процеса и дословце смрт једног тијела.

²⁴ Употребљена именица τὸ σάρξ првенствено се односи на месо, мишиће и тијело, у опозицији према духу/уму.

²⁵ Стихови 1236–1239.

Детаљан извјештај²⁶ о крвавом расплету је још једно честа конвенција античког театра. У свој својој индиректној бруталности,²⁷ он ставља акценат на тијело и користи моћ тијела над гледалиштем. То тијело је намучено, разапето, искомадано, криво, Федрино – објешено и укочено, Хиполитово – измрцварено и покидано... И управо *такво* суверено влада сценом. Овакво тијело се износи на позорницу: Хиполита на издисају доносе пред оца, да би се они у помирењу растали. Мучан приказ и јауци окончавају се смрћу – отац пеплосом покрива починулог сина²⁸ (ст. 1458). Прије одласка у смрт, Хиполитово тијело је искусило болове у постељи, нашло се у намученом и немоћном стању. Тиме је оно заличило на тијело другог – на тијело Федре, која је дослутила да ће њих двоје подијелити невољу и болест (ст. 730–731), и на чудан начин му се приближило.

Тумачење тијела у савременим научним токовима и *Философија тела* Михаила Епштејна

Понуђено читање *Хиполита* дато је са свијешћу о борби за тијело (или против тијела) у XXI вијеку. Савремена биолошка наука указује да „биологија представља динамичку компоненту наше егзистенције, а не једносмјерну детерминанту“ и наглашава да „не постоје докази о генетичкој контроли друштвеног понашања људи, па тако ни родног понашања и родних улога“. Психологија такође потврђује да искуство тјелесности није пука датост, већ један процес, развитак, нешто што има своју историју, и то крајње индивидуалну и дубоко интимну. „Са телом, напосто, није лако. Немогуће је без тела. Тело је увек ту, ту је као основ и као проблем.“²⁹ У антропологији и, уопште, у друштвеним и хуманистичким наукама, тијело излази из „теоријске анонимности“ (нарочито у 80-им годинама XX вијека), престаје да буде посматрано искључиво као биолошка датост. Пажња ових наука се усмјерава на социјалне и културне димензије постојања тијела. Затим, са развојем антропофеноменолошких студија о тијелу, нагласак се помјера ка изучавању искуства тјелесних субјеката: тијело се више не посматра као пасивни прималац социјалних структура, већ се однос између тјелесног и социјалног схвата као интерактиван, двосмјеран однос.³⁰

Тијело данас све више подлеже интерпретацији, дешифровању, виртуелизовању, управо – читању, а све мање опажају, искуству и доживљају чулним путем. Из перспективе све моћније роботике, тијело је један заостао, неиделан, непостојан и осјетљив материјал, будући да је заснован на протеинској

²⁶ Извјештај изговара или актер који је присуствовао догађају или анонимни гласник. Он обезбјеђује посредност у складу са рафинираним правилом античког позоришта да се крв не пролива на сцени, али је и даље довољно живописан да каталише катарзични моменат.

²⁷ Овај спонтани оксиморон је свјесно остављен јер је реалан, баш као и *δύστροπος ἄρμονία*.

²⁸ На синовљену молбу, Тезеј му покрива *τὸ πρόσωπον* (ст. 1458), дакле првенствено лице, но из ширег театролошког угла интересантно је да је *τὸ πρόσωπον* такође образина, маска – прекрива се маска која прекрива лице. И Федре је, још на оној болесничкој постељи, од стида тражила да јој Дадиља покрије главу (ст. 243, 250); женско повезивање главе је *locus communis*, гест женске стидљивости и повучености, знак њене друштвене невидљивости. Овај вео је покрио маску, која је покривала лице мушкарца, који је глумио жену.

²⁹ Јевремовић 2007, 128.

³⁰ Одличан приказ „О statusu tela u antropologiji“ дали су Зорица Ивановић и Предраг Шарчевић: Ивановић – Шарчевић 2002, 9–24.

основи. Медицина и спорт тијелу дају медијску димензију³¹, бавећи се његовим манама и болестима, достизањем/превазилажењем норми и постављањем рекорда. Оно може бити предмет трговине и оруђе за постизање разних циљева (у порнографском бизнису, адвертајзингу, политици). Михаил Епштејн,³² бавећи се „физиософијом“, „соматософијом“, тј. философским осмишљавањем тијела, сматра да се око тијела шири права паника, условљена управо нестанком тијела и вишком средстава за његову симулацију: „Тело ће ’изаћи из употребе’... и почеће да се заборавља као извор најдубљих и најинтимнијих доживљаја, као стечиште човекове самосвести, као вредносна основа цивилизације.“³³ Стога је, сматра даље Епштејн на нама одговорност да чувамо успомену на људску и божанску вриједност тијела. На темељу своје „соматософије“, он долази до закључка да је у основи ероса жеља као – потреба за утољавањем да би се још више жеднило, жеља као – потреба да буде више онога што већ постоји, жеља као стање – бити жељан. Због ове поновљивости, рефлексивности и перпетуалности, те усмјерености не на објекат тј. тијело, већ на другу жељу, еросу је иманентно својствена *дијалогска природа*. Еротика је тако непрекидан дијалог моје жеље са другим жељама, дијалог у којем сексуална страна, тијело, његови органи и зоне не наступају као посљедња реалност, него као средства за комуникацију.³⁴

Закључак: еросна жеља као жеља за дијалогом, похрањена у Федрином тијелу

На трагу Епштејнове мисли, можемо рећи да је Еурипидова Федра вапила за размијеном и комуникацијом, за разумијевањем и емпатијом – за еросом као дијалогом. Тај вапај и жеља били су смјештени у тијелу које је својим стањем, декадентним процесом и на крају поништењем свједочило о неиспуњењу насушне потребе. Хиполитово измучено тијело је врло транспарентно посвједочило исто – његова вољна самоизолација га је довела до извјесног изједначења са омраженом женом. Мит (и његова драмска реализација) у коме Хиполит одбија ерос, најшире

³¹ Популарна изложба *Bodies revealed* тренутно је у Београду (Београдски Сајам, 23. 10. 2012–17. 3. 2013). Овај пројекат не само што *излаже* људско тијело, већ са образовним циљем заиста *разоткрива* шта оно крије у анатомском смислу. Користе се сецирани узорци правих људских тијела, сачувани „револуционарном“ методом презервације полимерима. Приказани су и органи нападнути разним тешким болестима. Водећи се принципом „посматрати значи учити“, доктор медицинских наука Рој Гловер (Roy Glover) једноставно објашњава зашто се користе прави, а не лажни органи: „Тијело не лаже!“. Уз слоган *fascinating+real*, творци изложбе позивају свијет на искуство, истраживање и слављење чуда какво људско тијело јесте. (Подаци су преузети са интернет презентације www.bodiesrevealed.com.) Са друге стране, подаци до којих сам дошла испитивањем посјетилаца у више градова, говоре о томе да име донатора тијела и његова кратка биографија нису нужно означени. (Изложба нема јединствену поставку, већ су различити „експонати“ са истим концептом постављени у многим већим градовима.) Ова важна тема заслужује даље истраживање, и тиче се различитих начина добављања тијела (да ли је у питању донација тијела или, рецимо, коришћење тијела неидентификованог преминулог, нпр. бескућника?) и првенствено односа према тијелу у датој земљи и култури.

³² Михаил Наумович Епштејн (*1950) је руски књижевник, филозоф, есејист, културолог, професор теорије културе и руске књижевности, сарадник на многим пројектима, међу којима је веома интересантан пројекат „Футурологија хуманистичких наука: парадигматска померања и нови концепти“, Центра за хуманистичка истраживања америчког универзитета „Емори“.

³³ Епштејн 2009, 20.

³⁴ Епштејн 2009, нарочито 97–104.

гледано, може се читати као Ја које радикално одбија Друго; то је покушај да се остане сам, у стерилним условима, ослобођен релације према некоме и нечему. Но, комплексни заплет живота неминовно захтијева размјену између сопства и другости, и увијек тежи ка узајамности, зависности, саосјећању, садејству.

Спрам свијета са којим може интераговати, женско тијело је по правилу или привремено затворено до краја њеног дјеговања, или је отворено зарад стварања потомства. Управо ова два моментума живота жене у антици су сједињени у Артемидином култу: само наизглед контрадикторно, ова богиња штити дјевице и жене на порођају. Иза тога се заправо крије инсистирање друштва на одвајању материнства од сексуалности и спајању материнства са чедношћу које је својствено још дјевицама.³⁵ У оваквом третману и виђењу жене можемо опет читати једну *δύστροπος ἀρμονία*,³⁶ сада као културолошки оксиморон.

Федра је, имајући вољу, карактер и етичко начело, била довољно снажна да тражи начина да – макар кроз самоуништење и тјелоуништење, те кроз патњу – побједи своју женску *δύστροπος ἀρμονία* и каузалност природе. Са друге стране, тијело јој више није било ни потребно, посматрано као средство еросне комуникације која се није десила, оваплотила, тј. *утјеловила*, *отјелотворила*.

Извори:

Еурипид, *Баханткиње*: Euripides, *Euripidis Fabulae*, ed. Gilbert Murray, vol. 3. Oxford. Clarendon Press, Oxford. 1913. Коришћен грчки текст са сајта <http://www.perseus.tufts.edu>.

Еурипид, *Хиполит*: Kovacs 1995: Euripides: *Children of Heracles, Hippolytus, Andromache, Hecuba*, edited and translated by David Kovacs, Loeb Classical Library No. 484.

Хесиод, *Послови и дани*: Hesiod, *Poslovi i dani, Postanak bogova, Homerove himne*, preveo Branimir Glavičić, Zagreb: Demetra, Filološka biblioteka Dimitrija Savića, 2005.

Хесиод, *Постанак богова*: Hesiod, *Poslovi i dani, Postanak bogova, Homerove himne*, preveo Branimir Glavičić, Zagreb: Demetra, Filološka biblioteka Dimitrija Savića, 2005.

³⁵ Посредник који повезује два поменута ступња у животу жене јесте Афродита, која се стара о плодном и успјешном браку. У драми у којој управо Артемида и Афродита „вуку конце“, компактност на овом плану је нарочито упадљива. Ако се у Артемидином домену „изопадени склад“ читава као социолошка и културолошка чињеница у животу жене, он би се у Афродитином домену односио на физиолошку и психосоматску димензију.

³⁶ Чини се да би ова синтагма у сфери ликовне умјетности била саморазумљива и нарочито инспиративна Фриди Кало (Frida Kahlo, 1907–1954). Фрида је у своју умјетност уградила *себе*, а то значи: сопствени тјелесни бол, физичку патњу услед бројних операција, нека специфично женска искуства (какви су побачаји), свијест о тјелесности и интересовање за анатомију (прије фаталне несреће и бављења сликарством започела је студије медицине). Бивајући напаћена жена, и бивајући у „интимном односу“ са сопственим намученим тијелом, насликала је толике аутопортрете, често управо онда када је била везана за кревет. Могло би се рећи да на Фридиним платнима увијек видимо ову *δύστροπος ἀρμονία*.

Тукидид, *Пелопонески рат*: Тукидид, *Пелопонески рат*, превод Душанка Обрадовић, Београд: Просвета 1999.

Веб презентације:

<http://www.bodiesrevealed.com>
<http://en.wikipedia.org/wiki/Phaedra>
<http://www.perseus.tufts.edu>.

Речници и лексикони:

OCD 1996: *The Oxford Classical Dictionary*. Third Edition. Edited by Simon Hornblower and Antony Spawforth. New York: Oxford University Press 1996.
Liddel and Scott 1975: *Greek-English Lexicon*, Oxford: The Clarendon press.

Литература:

- Битен 2010: Ан-Мари Битен, *Стара Грчка*, превео Бојан Савић Остојић, Београд : Клио. (Anne-Marie Buttin, *La Grèce classique*, Edition Belles Lettres, 2000.)
Епштејн 2009: Михаил Наумович Епштејн, *Филозофија тела*, превела Радмила Мечанин, Београд: Геопоетика. (Михаил Наумович Эпштейн, *Философия тела* 2006.)
Мари 1999: Озвин Мари, „Живот и друштво у класичној Грчкој“ у: *Оксфордска историја Грчке и хеленистичког свијета*, приредили Џон Бордман, Џаспер Грифин и Озвин Мари, превео Небојша Порчић, Београд: Клио. (*The Oxford History of Greece and Hellenistic World*, Oxford: Oxford University Press 1988.)
Редфилд 2007: Џејмс Редфилд, „Номо domesticus“ у: *Ликови старе Грчке*, приредио Жан-Пјер Вернан, превели Драгана Банковић, Душан Поповић, Јована Поповић, Београд: Клио (*L' Uomo Greco*, a cura di Jean-Pierre Vernant, Gius. Laterza & Figli S.p.a., Roma – Bari 1991.)
Шијаковић 2011: Ђурђина Шијаковић, „Обликовање бола: античка грчка тужбалица и њен терапеутски аспект“: Гласник етнографског института САНУ LIX(1), уредила Драгана Радојичић, Београд: Етнографски институт САНУ 2011.
Alexiou 2002: Margaret Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Rowman&Littlefield, Oxford.
Blundell 1995: Sue Blundell, *Women in Ancient Greece*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
Burian 1997: „Myth into mythos: the shaping of tragic plot“ : *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, edited by P. E. Easterling, Cambridge University Press, 1997.
Dover 1974: K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the time of Plato and Aristotle*, Oxford: Basil Blackwell.
Flacelière 1979, Robert Flacelière: *Grčka u doba Perikla*, превела Vita Klaić, Zagreb: Naprijed. (Flacelière Robert, *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*, Librairie Hachette 1959)

- Hall 1997: Edith Hall, „The sociology of Athenian tragedy“: *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, edited by P. E. Easterling, Cambridge University Press.
- Holmes 2010: Brooke Holmes, *The Symptom and the Subject: The Emergence of the Physical Body in Ancient Greece*, Princeton University Press. Princeton – Woodstock.
- Holst-Warhaft 1995: Gail Holst-Warhaft, *Dangerous Voices: Women’s Lament and greek Literature*, T J Press, Patsdow, Cornwall.
- Ivanović – Šarčević 2002: Zorica Ivanović, Predrag Šarčević, „O statusu tela u antropologiji“: *Kultura: časopis za teoriju i sociologiju kulture i kulturnu politiku*, 105/106, Beograd: 2002.
- Jevremović 2007: Petar Jevremović, *Telo, fantazam, simbol*, Beograd 2007, Službeni Glasnik.
- Kac 2007, Merilin Kac: „Žene, deca i muškarci“: *Kembridž ilustrovana istorija: Antička Grčka*, priredio Pol Kartlidž, preveli Branislav Kovačević i Slađana Milinković, Novi Sad: Stylos. (, *The Cambridge Illustrated History of Ancient Greece*, edited by Paul Cartledge, 1998.)
- Loraux 1995: Nicole Loraux, *The experiences of Tiresias: The Feminine and the Greek Man*, translated in English by Paula Wissing, Princeton University Press, New Jersey. (Nicole Loraux, *Les Expériences de Tirésias. Le féminin et l’homme grec*, Paris 1990: Gallimard, NRF Essais.)
- Loraux 1998: Nicole Loraux, *Mothers in Morning*, translated in English by Elizabeth Trapnell Rawlings, Cornell University Press. (*Les Mères en deuil*, Paris, Seuil, 1990.)
- Stevanović 2009: Lada Stevanović, *Laughing at the Funeral: Gender and Anthropology in the Greek Funeral Rites*. Belgrade: Institute of Ethnography SASA.
- Tyrrell 1984: W.B. Tyrrell, *Amazons: A Study of Athenians Mythmaking*, The Johns Hopkins University Press.
- Zeitlin 1990: Froma Zeitlin, “Playing the Other: Theater, Theatricality, and the Feminine in Greek Drama“ :. *Nothing to do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*. edited by John J. Winkler and Froma I Zeitlin, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Zeitlin 1995: Froma Zeitlin, *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature*, Chicago: University of Chicago Press.

Đurđina Šijaković,

(De)construction of a Female Body in Euripides' *Hippolytus*

Ancient Greek theatre and theatre in general, offering a special experience of reality, uses body as its medium to a great extent. At the same time, body is the sovereign of the stage, it benefits from its own possibilities and the possibilities of the text, scene, tendance of the audience. When it comes to tragedy, paradoxically enough, it possesses the greatest power and attracts the highest attention when it reaches the limits of its strength, when it walks on the edge, when it experiences labor, pain, suffering, and even death. Female body has been, and not only in ancient times, perceived as more fragile, open, susceptible to influences, more prone and inclined to experiences such as pleasure and pain. This perception is one of dimensions of a complex polarity in which woman takes place of the other. The conflict between male and female character is in the focus of dramatic action very often: in the opus of Euripides in a way which is maybe the closest to the contemporary audience and readers.

Key words: Euripides (cca 480–406 BC), Phaedra, woman, body, δύστροπος ἄρμονία, the self and the other, eros and dialog.

This paper has taken as its case study Euripides' drama *Hippolytus*, which characterizes a woman as a δύστροπος ἄρμονία. This „reversed, dissonant harmony“ is placed within a female body. Biological limitations force a female being to adapt, mutate, to be at odds with her very self – that is how her inner conflict and ambiguity appear. In reading the chosen tragedy, philological and anthropological will encounter together with the perspectives of gender and culture studies.

The here offered reading of *Hippolytus* is given with the awareness of the struggle for body (or against it) in the XXI century. Contemporary anthropology, other social sciences and humanities prominently aim their attention towards social and cultural dimensions of the body's existence. Medicine and sport vest in the body a media dimension, being concern with its limitations. On the other hand, the today body has increasingly been an object of interpretations, decoding, studying, virtualization, reading and re-reading, and decreasingly an object (and even subject) of reception and experience by the means of senses.

On the trail of “somatosophic” thought that the body is an agent for accomplishing interchange, communication, dialog, that eros beholds a dialogical nature as its most distinctive feature, and that there is a desire for dialog in the essence of an erotic desire, it could be said that Euripides' Phaedra longed for interchange and communication, for understanding and empathy – for eros as dialog. This cry and this desire were placed within a female body which witnessed, with its condition, decadent process and finally dissolution, a non-fulfillment of the essential need.

Ивана Башић

Институт за српски језик САНУ
xeliot@gmail.com

„Омотач” и „Целина” Иконичност лексема *тело* и *пут*

У раду се испитује иконичност лексема *тело* и *пут* и долази се до закључка да је првобитна иконичност лексема *тело* (<**tel-* „равно дно, даска”) била представа уобличавања аморфне, неуобличене супстанце неком врстом притиска, сабијања, згушњавања или издвајања (резања/тесања). *Пут/плот* (<ие. **reitH-* „покривати, кожа”) подразумева субјективни доживљај тела које може да осећа захваљујући сопственом сензибилном омотачу, у коме се јавља чулна жеља и које, скупа са другим телом, зачиње ново, живо и сензибилно тело-пут. Метафоре тела функционишу као метафоре односа узајамности делова и целине – људско тело на симболичком плану представља део друштвеног и космичког организма, па је метаморфоза телесног у сродничко и социјално, као и телесног, сродничког и социјалног у космичко, видљива на многим плановима, од концепта народа као проширене породице, преко концепта религијске заједнице која се успоставља једењем тела и испијањем крви божанства, па све до митолошких мотива настанка космоса распарчавањем божанског тела или природних катастрофа проузрокованих сагрешењем појединих чланова друштва.

Кључне речи: лексичка иконичност, концепти тела, српска култура, *тело*, *пут*.

Човек би се могао дефинисати као отеловљени облик свести или спој духа, душе и тела. Међутим, у XXI веку, у којем наука успева да створи облике интелигенције без душе и (људског) тела, али у коме се, паралелно, одвија својеврсна фетишизација тела одвојеног од људске личности, ова дефиниција постаје помало упитна. Наиме, у контексту теорија вештачког живота и вештачког ума, људско тело одумире, док се у сфери медицине, спорта и маркетинга, односно, у оквиру идеологија савреног здравља, вечите младости, идеалне физичке лепоте и постављања рекорда, телу даје значење какво раније није имало – оно више није сасуд или омотач духа и душе, већ објекат одвојен од личности. Или, као што Епштејн каже: *Савремено тело је или предмет информационо-биотехничког дешифровања и трансформације, или предмет трговине и оруђе за*

професионалну каријеру (спорт, топ-моделски и порнографски бизнис), или улог у политичкој борби (и у том смислу је само знак) (Епштејн 2009, 19).

Однос према телу прошао је читав низ промена: античка мисао давала му је значај станишта здравог духа и истицала идеал хармоније душе и тела, да би се потом упутила у правцу дихотомије дух/душа и тело. Премда се, у европској мисли, Платон и Аристотел сматрају зачетницима поларизације појмова *тело* и *дух*, још се код старијих грчких филозофа може уочити тенденција ка супротстављању тела – као стецишта природних, физичких процеса, и духа и душе – као нечег божанственог и бесмртног. Декарт овој поларизацији потом даје филозофско и научно утемељење, што је утицало на то да се тело у науци посматра као супстанца инфериорна у односу на дух и да се истражује искључиво у оквиру физикалистичких и биологистичких концепата. Насупрот томе, модерна научна мисао поново изводи тело на сцену, али не само као физичку датост. Наиме, у оквиру антропологије, тело се више не третира искључиво као предмет проучавања природних наука, већ се долази до закључка да оно представља друштвени и културни конструкт. У првој половини XX века, Марсел Мос истиче да је немогуће говорити о тзв. *природном понашању*, те да је концептуализација тела део ширих друштвених и културних концепата. Његове познате *Телесне технике* (Мос 1998, 362–391) указују на то у којој је мери начин на који користимо тело у наизглед „природним” радњама, попут корачања, трчања, држања руку, седења, спавања или искашљавања, условљен културом. Ова запажања донела су промену у сагледавању односа „природе” и „културе” у оквиру хуманистичких наука, које престају да посматрају тело искључиво као биолошку датост и почињу да проучавају његове социјалне и културне аспекте. Истраживања Мери Даглас и Мишела Фукоа такође су утицала на промену односа хуманистике према телу; Мери Даглас истиче да *тело може послужити као модел за било који дефинисани систем [...]*. *Функције његових делова и њихови међусобни односи пружају богат извор симбола за означавање других сложених структура* (Daglas 2001, 156), док Фуко (Fuko 1982) тело одређује као *истовремени трансисторијски и кроскултурални феномен* који бива конструисан у оквиру одређеног дискурса и постоји не само као материјалност, већ и у оквиру процеса ума (в. Срдих 2008, 93–105). Поред измене односа према телу као материјалној датости, те новог разумевања тела као конструкта зависног од дате културе, дошло се и до закључка да оно представља основу концептуализације многих апстрактних идеја и појава.

Ова идеја, ипак, не припада двадесетом веку – наиме, још је филозофски емпиризам, у складу са својом кључном идејом *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*, експлицирао идеју о зависности интелекта од чула, истичући да, чак и када речи изражавају сасвим нечулна збивања и процесе, оне воде порекло од чулног утиска. Као пример за то обично су се наводиле речи које, иако спадају у апстрактни домен сазнања, имају своје порекло у чулно-конкретном, попут оних као што су *докучити*, *појмити*, *представити*. Лок претпоставља да би, када бисмо могли да пратимо све изразе уназад до њихових корена, у свим језицима била пронађена употреба чулних ознака за нечулне ствари. Код Касирера се такође јавља идеја да је израз просторних односа најтешње повезан са именицама које означавају поједине делове људског тела. Касирер, говорећи о изразу простора и просторних односа, запажа да и у најразвијенијим језицима наилазимо

на метафоричну репродукцију духовних одређења просторним.¹ Он у овоме види испољавање заједничке црте језичког мишљења – а то је *трансцендентална шема* о којој је говорио Кант, а која представља посредовање између интелектуалног и чулног, између чега није могуће повући оштру границу. Чак и тамо где је језик достигао велику истанчаност и апстрактну јасноћу у изражавању чисто мисаоних веза, већином се јасно назире старо просторно,² а тиме и чулно-материјално основно значење. Ове идеје биће касније веома продуктивне у когнитивној лингвистици.

Савремена истраживања језичке слике света потврђују да тело и телесност представљају једну од централних тачака појмовне организације језика, а когнитивна лингвистика се добрим делом заснива на ставу да језичка концептуализација зависи од могућности и ограничења које условљава сфера људског тела. Притом се истиче утемељеност метафоричког пресликавања телесног искуства и откривају се телесне основе значења, имагинације и разума. Џонсон (Johnson 1987) запажа постојање одређених структура или сликовних шема, које су по својој природи претпојмовне, јер настају пре него што смо у стању да своје телесно искуство појмовно представимо и именујемо га. По својој унутрашњој организацији, те структуре су целине које се не могу свести на збир својих делова и имају своју логику помоћу које усмеравају и ограничавају наше разумевање. Пројектоване помоћу метафоре у област нефизичког и непросторног, сликовне шеме организују разумевање апстрактних ситуација. Чак и обрасци логичког закључивања за нас имају смисла само зато што их можемо повезати са нашим свакодневним телесним искуством. На пример, помоћу доживљаја силе, структурираног одговарајућим сликовним шемама силе, разумемо значење модалних глагола, структуру говорних актова, логичке појмове нужности и могућности. Природа људске рационалности, сматрају когнитивисти, има своје телесне основе, јер се у свом мишљењу служимо таквим структурама као што су сликовне шеме, које су утемељене у телесном искуству, а које имагинативно пројектујемо у апстрактне домене.

Савремена когнитивистика дошла је, дакле, до сазнања да су менталне и језичке операције прожете системом метафора које потичу од људског тела, функција људских органа и оријентације у простору и времену, те да тело представља средиште мисли, односно, централну тачку појмовне организације језика. Стога би се могло рећи да у постмодерној култури, насупрот претходном периоду у коме је функционисала метафора *Тело је омотач*, у различитим

¹ Као што се у немачком језику показује дејство ове повезаности у изразима представљања и разумевања, схватања, заснивања и разматрања, тако се оно на скоро исти начин јавља не само у сродним језицима индоевропског круга, него и у сасвим независним и веома далеким језичким подручјима (Kasirer I 1985,132).

² Оријентација у простору, на пример, битно је одређена егоцентричним координатама. Један од ретких језика који не користи егоцентричне, већ фиксне, географске координате у свакодневном говору јесте језик аустралијских староседелача *гугу-јимитир* (*Guugu Yimithirr*), у коме се оријентација врши на основу страна света: *Ако желе да вам кажу где су тачно оставили нешто у вашој кући, они ће рећи „на јужној ивици западног стола“.* Они ће вас упозорити: *„Пази, велики мрав је ту северно од твоје ноге!“* Чак и када гледају филм на телевизији, они дају описе у складу са страном света на коју је окренут екран. *Ако телевизор гледа на север и на екрану се појави човек који се приближава камери, они ће рећи да се он креће „ка северу“* (в. Deutscher).

сферама и на различите начине све више функционише метафора *Тело је средиште*. Однос према људском телу тако рефлектује кључне промене у историји људске мисли и културе, које се могу посматрати и као прелазак са метафоре *Дух у телу* на метафору *Тело у духу* (в. Strathern 2002, 44–59).

Још је Аристотел разлог томе што је човек најразумније живо биће видео у тананости чула додира, по којем превазилази друге животињске врсте. Овим довођењем у везу чула додира, односно, телесности и ума, антиципирана су доцнија открића когнитивне лингвистике, али је, истовремено, настао и својеврсни *парадокс о додиру*, како то назива М. Епштејн. Наиме, Аристотел каже следеће: *У осталим осјетима човек заостаје за многим животињама, а што се тиче отипа, много се од осталих особито истиче. Зато је и најпапетнији од живих бића. [...] Они наиме тврда меса, умно су ненадарени а они меког меса надарени* (Arist. De anima, 55). Човек је, дакле, најразумнији у погледу онога у чему је најтелеснији, а то су тактичне сензације, које га, истовремено, чине сличним животињи. Карактеристике тела (*тврдо месо/меко месо*) у директној су вези са умном надареношћу. Међутим, у *Никомаховој етици* Аристотел истиче да је тело – извор разузданости. Овом Аристотеловом тврдњом коначно је уобличен *парадокс о додиру*, односно, како то формулише Епштејн – став да је у телу *укорењена и човекова разузданост, која га зближава са животињама, и разборитост, која га уздиже изнад животиња* (Епштејн 2009, 47).

О концепту тела у српској култури могу се донети одређени закључци на основу анализе лексема за његово означавање, а то су *тело* и *пут*, као и анализа разноврсних метафора тела. *Речник српскога језика* (РСЈ 2007) одређује значења именице *тело* (*тијело*) као „човечји или животињски организам (као морфолошка или функционална целина)”; „поједини орган или део органа живог организма”; „мртав човечји организам, леш”; „сваки посебан предмет у простору”; „засебан део неког предмета”; „фиг. удружење, организација, служба с одређеном наменом”; „мат. део простора ограничен равним или кривим површинама – *геометријско тело*”; астр. обично уз *небеско*, „заједнички назив за све материје или скупове материја које се крећу по васионском простору”; хем. „старији назив за неорганске и органске материје”. Апстрактум *телесност/тјелесност* одређен је као „физичка појава, присутност”.

Етимолошки рјечник хрватскога или српскога језика даје објашњење да је реч о балтословенској, свесловенској и прасловенској лексеми *tēlo* „corpus”; „membrum virile”. Староцрквенословенско *тѢло* такође је значило „simulacrum, columna, tentorium, aetas (слика, прилика, прилика, сен, сен покојника, стуб, окресано дрво, шатор, чадор, део живота, животни век)”. У лет. *tēls* значи „слика, лик, кип, фигура, сенка, хладовина, облик, прилика, изглед, склоп, стас, костур”, са глаголом *tēluōt* у значењу „уобличити, створити, уподобити, начинити”. Етимологије се разликују – Петерсон је упоређује са санскр. *tēdāni* „згрушана крв” и арм. *tēin*, те претпоставља да је ие. корен *stāi-* „згуснути”. Друго тумачење полази од ие. корена **tel-*, који као именица значи „равно дно, даска”, као глагол – „равно раширити, распрострти”, и јавља се у санскрту као *talām* „длан, табан”, у арм. *tēal* „предео, област”, у грчком *τηλία* „даска за коцке”, у латинском *tellus, talam*, „даска, под”, у црквенословенском *тѣло* > *тло*. По овом тумачењу, семантички развитак био би следећи: ие. **tēlos* „изрезана даска > кип, идол > тело”. Отуда стцслав. значење „simulacrum”, као и значење стцслав. *тѣлиште* „simulacrum”, што потврђује и лот. упоредница. Миклошич *тело* сматра сродним

са *stĕn* (које даје *sen/cjen*). Оштир и Вондрак сматрају да је ие. основа била **ten-lo*, **tem-slo*, упоређујући тело са санскр. *tanūh* „тело”, авеста *taniš*, нперс. *Tan* (в. Skok 1973, 468–469).

Кључне семантичке компоненте именице *тело*, као и њених словенских и индоевропских упоредница, јесу следеће: „материја”, „физичка супстанца”, „одређени облик”, „склоп”, „целина”, „део целине”. Треба имати у виду и то да су нека од ових значења у појединим ие. језицима, па тако и у српском, калкови – рецимо, лат. *corpus*. Могло би се ипак закључити да првобитна иконичност лексеме *тело*, односно, њене ие. основе, садржи представу уобличене материје, тако састављене из више делова да представља недељиву целину. Компоненте „облик, прилика, изглед” указују на то да је за одређење тела најважније чуло вида. Тело је нешто што посматрамо, те стога нешто што имплицира субјекат–објекат релацију — оно је увек или *туђе* тело или подразумева да се према сопственој телесности постављамо као према нечему страном, као према нечему што можемо осматрити. На то указују и савремена значење апстрактума *телесност* – „физичка појава”, „присутност”.

Етимологије које изводе *тело* из *talām* „длан, табан” и налазе заједничку основу са *тло*, као и оне које основу траже у **tēlos* „изрезана даска> кип” или у *stāi* „згуснути”, иако нису поуздане, ипак доносе извесно сведочанство о иконичности ове лексеме. Све оне, наиме, садрже представу уобличавања аморфне, неуобличене супстанце неком врстом притиска, сабијања, згушњавања или издвајања (резања/тесања), и указују на земљу или дрво, супстанце које су у митској свести представљале оличења материје.

Архетипске представе о људском телу можда најбоље сажима прича о стварању људске врсте коју доноси *Попол Вух*, древна књига Маја. По овом миту, богови су од *влажног блата* створили *тела нових бића која су замислили*. Када су схватили да ова бића нису знала значење речи, иако су њима била обдарена, и да нису могла да стоје на својим ногама, већ да су се растварала у води, одлучили су да створе нова бића *од дрвета да би могла да ходају усправно и чврсто на земљи*. Тако су створене *статуете*, које су се *скупљале у групе и париле се, родивши, после неког времена, децу*. Али ова бића у међусобним односима нису имала срца, нити су разумела да су на земљу дошла вољом богова. Због тога су богови одлучили да направе нова бића. Од рогозине је направљен човек, а од шаше – жена. Али, и ова су бића била несавршена и богови су их уништили. Потом су богови одлучили да створе нова, разумна бића. Ти нови људи створени су од жутог, љубичастог и белог кукуруза и воде: *клипови су ољуштени и са зрневљем умоченим у бистру воду, направивше потребну текућину за стварање и продужавање живота нових бића. Затим су богови створили природу ових створења. Од жуте и беле масе направили су и обликовали труп, руке и ноге. Да би им улили снагу, ставили су у ту масу шашу. [...] Кад су им тела постала целовита, с покретним удовима, и кад су почели складно да се крећу, тражили су од њих да мисле, говоре, гледају, осећају, ходају и тупају оно што постоји и крећу се око њих* (Popol Vuh 1998, 10–15). У овом миту о стварању човека, као материја људског тела замишљају се земља, дрво и делови житарица помешани са водом. Овде, заправо, функционише митска аналогија: оно што храни људско тело и одржава га у животу – каша направљена од житарица и воде – мора бити супстанца истоветна супстанци од које је људско тело створено. Ове представе могу се сврстати у ред архетипских, будући да их препознајемо у различитим културама – укључујући ту и словенску.

Тело се, дакле, замишља као материјална супстанца, и то као мртва материја, помешана са водом, која се потом – згушњавањем, мешањем и сабијањем – може обликовати. С обзиром на семантичку компоненту „мртва материја”, ова лексема служи за именовање физичких, неживих предмета (нпр. *небеско тело, грејно тело*), док се, имајући у виду идеју згушњавања и уобличавања, може претпоставити да је семантика *тела* настала из опозиције *аморфна, течна материја – обликована, згуснута, материја*. Такође је присутна и представа тела као објекта — то је мртва материја коју обликујемо деловањем неке силе. Поред тога, важна семантичка компонента, која је очигледна и у савременом значењу лексеме *тело* – „морфолошка или функционална целина”, јесте идеја „целине, организма”. Идеја тела као целине уочљива је и у библијској метафорици: *Јер као што је тијело једно и уде има многе, а сви уди једнога тијела, премда су многи, једно су тијело* (Коринћанима посланица прва 12. 12); *Јер тијело није један уд, него многи* (ibid. 12. 14), а препознајемо је и у горечитираном исказу из *Попол Вуха: Кад су им тела постала целовита, с покретним удовима [...]*. Тело је, дакле, нешто што настаје из делова, њиховим спајањем у целину, а библијски текст као да нам указује и на то каква је врста спајања у питању: *Пријетиће се жени својој и биће двоје једно тело*. Идеја настанка тела „лепљењем” и обликовањем аморфне материје сасвим одговара широко распрострањеној митолошкој представи о стварању првог људског тела из блата, из *праха земаљског*. Поред тога, у западној цивилизацији делује и метафора *Хлеб је тело (Исусово)*, која садржи исту идеју обликовања аморфне, лепљиве материје („теста”) у чврсту, одређену форму. Ова метафора базира се и на аналогији између обликовања „теста” земље, из којег настаје прво људско тело, и мешања хлеба, који постаје симбол тела Исусовог, а раније је такође имао важну обредну улогу у паганским обредима плодности.

Дакле, може се претпоставити да је првобитна иконичност лексеме *тело* садржавала следеће представе: мртва материја, уобличена неком врстом притиска, згушњавања или „лепљења” делова у целину, или обликовања безобличне материје. *Тело* је пасивни објекат, те однос према телу – чак и када је реч о сопственом телу – јесте однос отуђености, односно доживљаја тела као нечег страног и спољашњег, нечег што се може контролисати.

Друга лексема за означавање тела јесте *пут*, коју РСЈ дефинише као „људско тело са свим својим физичким својствима, тело као извор чулних осећања, боја коже”. Придев *путан* има значење „онај који се односи на пут, телесни”, а од исте именице изведен је и *путен* – „који се истиче чулношћу, страствен, похотан”. Етимологија је и у овом случају нејасна. Скок дефинише *пут* као архаизам са значењем „тело, месо”, „боја коже”, која се у хришћанском контексту јавља још и у значењу „пожуда”, а реч је о свесловенској и прасловенској лексеми **plъtъ*, са дубљим балтословенским пореклом (Skok1973, 86).

На Космету постоји придев *путени (отац)* у значењу „исти отац”, а као партицип перфекта пасива од непотврђеног *путити* јавља се придев *пучени* „сушти, прави, истоветни, утеловљени”³ (Лесковац, Србија), док у синтагми *го путен* има значење „сасвим го”. Апстрактум *путеност* „чулност” забележен је у

³ Скок претпоставља да је *пуки* истог порекла, образован помоћу суфикса *-ък-*, од **plъt+-ък>*putki*, са редукцијом сугласничке групе *тк > к*.

XVIII веку. Постоје и сложенице *плтородан* (*брат, сестра, отац*), *путопрољац* (Кадчић) „који пролије пут, онанист”. Деноминал *унутити се* „отелотворити се”, као и *оваплотити*, пореклом из русифицираног црквеног језика, истичу пак семантичку компоненту „тело, уобличена материја”. Сложенице које указују на могућност да је првобитно значење лексеме *пут* било „кожа” јесу именица *мекопут* – „коњ који је тако слаб, да му узда на глави или колан на трбуу, одма начини рану” (Стефановић Караџић[1818] 1985), а одатле и придев *мекопутаст*, *мекопутан*, поименичен у *мекопутник*, *мекопутница*. Старословенска лексема је *плѣтъ*, у значењу „тело, месо”, као и у значењима „телесни прохтев, стварање, творство”, а у еухаристичком смислу – и „тело Господње” (*господња плѣтъ*). Бугарски облик је *плѣт*, словеначки *polť* „кожа, боја коже”, чешки и словачки *plet*, док у лит. *plutà* значи „кора, корица, љуска”; лтш. *pluta* је „тело, плот, кожа”, а множина *plutas* има значење „гола, нежна кожа, кожа с главе”. Придев *плѣтний* у руском такође значи „плотни, телесни”, док именица *плѣтъ* има значење „кожа, боја коже”. Изведеница *плѣтоядивѣ* значи „месождер”. У бугарском постоји и *плат*, у македонском *плот*, а у стч. *plt/plet*, такође у значењу „људско тело”, али се јавља и у значењу „поколење, потомство, крвни сродник”. Тако лексема *пут*, *пути* у српском језику означава „телесно порекло, телесно сродство, деца”: (*отац, син, брат, рођак*) *по путу/ путју, бити од сјемена по путу*. Словенске паралеле су: стсл. *плѣтъ* „крвно сродство”, слн. *plata* „сродство по крви” (само у XVIII веку, код Плохина), струс. *плѣтъ* (*плѣтъ*) „род, сродство, потомство”, *по плѣти* „по рођењу, сродству”, *плѣтъ отъ плѣти, плѣтъ и кровъ* у значењу „дете” (в. Бјелетић 1999, 50). Бјелетић сматра да је *плѣт/пут* овде синоним за *месо*, иако је њен семантички дијапазон шири, те обухвата и значења „месо, тело, кожа, боја коже, пол, полни орган”.

Лексема *пут* јавља се и у значењу „сексуални нагон, чулност, жеља, прохтев, кожа, површина тела”, а у староруском има значење „(биљно) ткиво, перут”. Руско *плѣтний* значи „дебео, чврст, компактан”, док северноруско *плѣтний* значи „сигуран, изванредан, несумњив”, а оба би се могла свести на семантику „чврстине”, која од физичког својства добија психолошко значење. Брикнер и Младенов мисле да *пут*, *плѣт* потиче од ие. корена **plu-*: **pleu-*: **pl-*, који се налази и у *пун*, *плав*, али Скок то сматра семантички неуверљивим. Маценауер их упоређује са санскр. *palām* „месо” и ир. *feol*, *feoil* „исто”. У том случају корен би био **rpl-*, сматра Скок (Skok1973, 86). Стога се може претпоставити да је развитак прасловенског **plѣt-* био следећи: **plѣтъ*-< **plѣti-*-< ие. *pelH-* „покривати, кожа” (ESJS 2002). Што се тиче везе *плѣтъ*, *плѣтний* са *плѣту* („плести”), Фасмер сматра да је нужно претпоставити незабележено значење „чврсто сплести” (Фасмер 1987).

Лексема *пут* у српском језику, као и у другим словенским језицима, поред значења „тело”, има и значење „кожа”. Поред тога, она садржи семантичку компоненту „чулност, жеља, похота, пожуа, полност”. У словенским језицима јављају се и значења „сушти, прави, исти”, као и значење „чврст”. На основу овога могло би се претпоставити да је првобитна мотивациона основа била представа телесног омотача – оног који даје облик и чврстину, прекривајући месо (отуда се, метонимијом, могло развити и значење „месо, тело”), али који је истовремено и својеврсни „проводник” или узрочник чулне, односно телесне жеље, те стога и полних односа. Кожа је оно помоћу чега осећамо додир, што нас чини сензибилним и тактилним, што додирује и мами на додиривање, што

побуђује жељу, тако да је метафорички пренос од значења „кожа” до значења „телесна жеља” сасвим јасан. Значење „потомак” могло се развити као резултат метонимије – „оно што је резултат путене жеље”, мада је вероватно и деловање синегдохе – ознака дела тела (коже) преноси се на цело тело, а отуда се метафоричким преносом добија и значење „потомак”.⁴ Значење „исти, сушти” могло се развити из представе сличности родитеља и деце (предака и потомака). Међутим, настанак овог значења може имати и друго објашњење. Наиме, кожа којом додирујемо јесте оно што нас чини стварним – посредством ње осећамо свет који нас окружује, а оно што је опипљиво једино је поуздано стварно, док *очи* могу и да *варају* (уп. израз *уштинити некога да не сања*, или чувену еванђеоску епизоду са неверним Томом који мора да додирне Христа да би се уверио у његово васкрсење), те чуло додира, чији је чулни орган – кожа, утемељује реалитет света, али и идентитет личности. У вези са значењем одређења идентитета личности треба упоредити и фразу *бити у нечијој кожи*, у значењу „бити неко други, осетити како је некоме”.

На основу значења „кожа” (оно чиме додирујемо) лексеме *пут* могло се, дакле, развити и значење „исти, сушти, пуки”. Стога је вероватно да је лексема *пут* заправо сродна латинском *pellis, is, f.*⁵ „кожа с длаком или с вуном, крзно”, такође од ие. **pelH-*. Из њених значења „кожа”, „покривати”, а отуда – синегдохом – и „тело”, развила се и често коришћена метафора *Тело је омотач*, односно, *Тело је хаљина*.⁶ Стога се етимологија која лексему *пут/плот* доводи у везу са *плести* показује могућом, управо у светлу метафоре *Тело је омотач (хаљина)*, али не на основу непотврђеног значења „чврсто сплести”, како то Фасмер претпоставља, већ на основу значења „кожа” „кожа са крзном, длаком” и „покрити”. Омотачи – плетенине и тканине – јесу „друга кожа” човекова, она која човеку надокнађује топлоту коју крзно пружа животињама. Првобитна људска одећа била је животињско крзно са кожом, да би потом исту функцију добила плетенина, која се такође прави од вуне (крзна). То би била додатна мотивација, поред већ утврђених митолошких веза, да се делатност ткања и плетења – као симбол стварања – у митској свести доведе у везу са зачињањем и рађањем човека.

Разлику између *тела* и *плоти* Епштејн описује на следећи начин: *Тело има облик који је не само опипљив него и видљив: делови тела, органи, величина, боја, фигура. Плот се састоји од влажности, глаткоће, тоpline, прелива – свега што доживљавамо као оно што нас додирује и милује. Ми знамо тело, видели смо га на дневном светлу, али га још нисмо разумели као плот. То плотско знање ствара се у мраку, а састоји се од осета укуса, мириса и додира* (Епштејн 2009, 121). У овом Епштејновом разликовању семантике *плоти/пути* и *тела* препознајемо и разлику у њиховој иконициности: *тело* је уобличена мртва материја, објекат виђења; *плот* је осетљива материја, сензибилна, тактилна – то је

⁴ Упореди библијске метафоре: *Ви сте моја браћа, ви сте кост моја и тијело моје* и *Што је рођено од тијела, тијело је* (Јеванђеље по Јовану 3. 6).

⁵ Други латински назив за кожу био је *corrium*, који се изводи из ие. **(s)ker-* „сећи”, као и енглески назив за кожу – *skin*.

⁶ В. нпр. *Шта је човеческо тело без словесне и разумне душе која га оживљава и у њему мисли. Ништа него смрадна [x]аљина, опредељена за црве [...]* Obradović, Dositej.[1783–1788]1964.

материја обмотана чулном „тканином” – кожом, она је субјекат додиривања и доживљавања. *Пут* је увек жива, те се стога лексема *пут* неће често јавити у синтагми *мртва пут*, док *тело* може бити *мртво* или *живо тело*, а облик *телеса* означава мртва тела.

Разлика између иконичности лексема *тело* и *пут* јесте, дакле, разлика између представе уобличене, али мртве материје – (видљивог) објекта, и живе материје, нежног омотача који обавија месо, материје-субјекта који осећа и доживљава. Поред тога, иконичности лексема *тело* и *пут* показују још једну значајну разлику: *тело* је првобитно људско тело, створено од земље (глине, дрвета, каше) као објекта божанске делатности, оно је обликована мртва материја, којој се накнадно, божанском интервенцијом, удахњује живот. За разлику од *тела*, *пут/плот* подразумева субјективно осећање тела, те садржи представу особе која осећа захваљујући сопственом сензибилном омотачу, у којој се јавља чулна жеља и која, скупа са другим живим телом, „плете”, односно, зачиње ново, живо и сензибилно тело-пут.

С обзиром на ове разлике у иконичности лексема *тело* и *пут/плот*, може се претпоставити да хомонимија са *пут* „стаза” и *плот* „ограда” није била једини узрок потискивању лексеме *пут/плот* из употребе, већ да се он може тражити и у доминантном светоназору у коме је деловала тежња ка потискивању, умртвљавању и контролисању тела и чулности. Иконичност лексеме *пут/плот*, која указује на животност и топлину, на осећајност тела, на субјективни, унутрашњи и интимни доживљај телесности и телесну жељу, била је непогодна за изражавање ове идеје, те се стога углавном и сачувала само у облицима *путен* и *плотски*, који изражавају чулност (схваћену као грех), у облику *мекопут*, који се односи на животињско, а не на људско тело, или у синтагмама попут *црне пути*, *светле пути*, које се односе на боју коже. Људско тело је, у оквиру концепта тела као извора чулног греха, који треба ставити под контролу духа, било погодније означавати лексемом *тело*, чија иконичност садржи идеју *Тело је објекат* и имплицира страност тела, те стога и могућност његове контроле. Човек се није смео идентификовати са сопственим пролазним телом, а иконичност лексеме *пут/плот* ову је идентификацију имплицирала, што је очигледно и у значењима „сушти, исти, пуки”.

За појмове тела/пути биле су, дакле, везане представе материјалности, чврстине, уобличености, али и тактичности, осетљивости, чулности, те је стога оно било неминовно повезано са појмом сазнања.⁷ Именовање неких од основних детерминанти људског сазнања, и то у оквиру различитих категорија – емоционалних, етичких, естетских и гносеолошких – иако су оне биле концептуализоване пре свега као ствар душе или духа, било је такође у вези са соматским искуством и искуством додиривања. То потврђује и закључак до кога је дошла савремена антропологија: људско тело у митској свести није схваћено искључиво као биолошка датост, већ је представљало полазиште за обликовање читавог низа симболичких и идеолошких механизма, као и за материјални израз социокултурних реалности, односно, успостављања и оспоравања друштвених односа. Или, како то формулишу Годелије и Паноф: *Представе о телу стварају*

⁷ Уп. *познати* у библијском смислу, што је старозаветна фраза која има свој семитски предлогак. У јеврејском, глагол „знати” може имати и то значење, а у друге језике оно се пренело механичким превођењем Светог писма.

целину идеја, слика, симбола, емоција и вредносних судова који у свакој култури служе не само да појме тело већ и да га контролишу. Ове представе формирају неку врсту спреге идејних и емоционалних реалности, дакле и физичких, које су исто тако и потискивања унутар појединца, као и ван њега, која започињу чим се роди (Godelije i Panof 2002, 42).

Анализом семантике лексеме *тело* у српском језику дошли смо и до закључка да она подразумева однос делова и целине, односно да се *тело* замишља као целина састављена из више делова који су нераскидиво повезани, али и као појединачни део. Управо из представе структуре састављене од међусобно повезаних функционалних делова развила су се савремена значења именице *тело* „удружење, организација, служба с одређеном наменом”. Развитак ових значења проузокан је и тиме што се, као што то Мери Даглас закључује, многе културне теме изражавају обредима телесне манипулације, при чему ритуали отеловљују облик друштвених односа, тако што уз помоћ физичког тела, као симболичког посредника, делују на политичко тело (Daglas 2001, 173). Тело тако, од статуса симболичког посредника, добија статус друштвеног и политичког актера, а овај трансфер рефлектује се и у језичким метафорама као што су *бирачко тело*, *политичко тело*, *саветодавно тело*, *управно тело*, *радно тело*, *државни органи*. До појаве ових метафора у разним европским језицима вероватно је довела латинска реч *corpus*, која већ у класичном латинском означава разне врсте колектива, нпр. *corpus militum/militare*. Метафора *Друштвена група је тело*, која припада митској свести, продуктивна је и у каснијем идеолошком дискурсу, а посебно међу следбеницима органицистичке теорије,⁸ која народ/нацију одређује као организам, те тако говори о *народном организму*, *органском*, *светосавском народном бићу*, или о *органској саборној целини* (Николај Велимировић, *Национализам св. Саве*), односно, успоставља аналогије између народа и индивидуе са телом и телесним ћелијама: [...] *народ може, кад се пошло добро, осетити да је тај пут добар – онако исто као што ћелије нашег тела не могу решавати шта треба да учинимо за наше здравље или за наш интерес [...]* (Димитрије Љотић, *Закони живота*). Ове метафоре присутне су и у модерном политичком дискурсу, посебно оном који наставља старију органицистичку мисао. Фразе попут *глава народа*, *из главе целог народа*, *страна тела (у народном организму)*, као и песнички искази попут *очно дно српског духовног*

⁸ Европска органицистичка мисао осамнаестог века, чији су главни представници Де Местр и Бонал у Француској и Леонтјев у Русији, има основу у биолошком детерминизму, по коме се људско друштво идентификује са људским организмом, те друштвену организацију изводи из биолошке хијерархије: сваки организам, па и људско друштво, мора имати главу, тело и удове, и сваки део друштвеног тела има прецизно дефинисану улогу, која је подређена укупном функционисању тела. Метафора о друштву као о организму јављала се спорадично код читавог низа мислилаца – од Аристотелове *Политике*, до Томаса Хобса, или Жан Жак Русоа. Међутим, као политичка теорија јасно је формулисана тек код Де Местра. Многе идеје органициста преузеће и немачки романтизам, нпр. Хердер, који је потом развио и идеју *духа народа*, која почива на опозицији *тело–дух*, што имплицира и постојање „народног тела”. У Србији се органицистичка идеја може пратити у делима Илије Гарашанина, Николаја Велимировића, Димитрија Љотића, Владимира Велмар Јанковића, а у новије време – код тзв. *нове српске деснице* (в. Ђорђевић 2003, 5–33). Идеја *националног организма* добрим делом своју пријемчивост и учесталост у савременом политичком дискурсу у Србији дугује управо овој митској матрици, која успоставља аналогију између људског тела, друштвене организације и организације универзума.

вида; тамо где народ остане без главе, погине листом (Матија Бећковић, *Косово је најскупља српска реч*) и сличне, само су понављање и експликација архаичне метафоре *Народ је тело*, те отуда, свакако, произилази њихов емотивни и популистички потенцијал.

Представа тела као целине састављене од делова и истовременог дела веће структуре присутна је у разним културама; тело члана једне заједнице истовремено је део веће друштвене групе – породице, племена, рода. Поједини делови тела ту учествују као спона између различитих тела, који их повезују у већу целину. Такво повлашћено место у највећем броју цивилизација имају крв и кости, а код многих ту улогу играју сперма или мајчинско млеко (в. Godelije i Panof 2002, 27–43). Идеја повезивања чланова једне групе преко телесних супстанци, посебно преко излучевина тела, присутна је и у српској језичкој слици света – чланови друштвеног организма повезани су истом крвљу, семеном и млеком. Супстанце попут крви и семена у наивној слици света чувају континуитет телесне везе између чланова породице, али и унутар „проширене породице” – племена, народа, нације, док је млеко преносилац емотивних, сазнајних и културних веза (уп. изразе *браћа по млеку*, *посисати са мајчиним млеком*, *бити задојен (неком идејом)*). Поред телесних излучевина, и поједини делови тела играју улогу везе између припадника групе. Тако се костима предака даје у српској култури симболички статус споне са прошлошћу, традицијом и земљом која се настањује, уз међусобно повезивање не само чланова једне породице по сродству, већ и чланова друштвеног „организма” са космичким „организмом”, као и прошлости са будућношћу: кости предака симболизују везу између оних који сада настањују земљу и земље саме; оне су, у митској свести, гарант права живих на одређену територију.

Кост има повлашћено место у групи соматизама који означавају родбинске односе. Лексема *кост* тако означава „сој, род, рођено дете, пород”, а у дијалектима значи и „породица, род, колена”; израз *кост од кости* значи „кад ко од кога постаје као потомак или другачије, као прва жена од првог човека” (в. Бјелетић 1999, 49–50). Ово повлашћено место долази отуда што кост у многим архаичним културама представља сталан и готово неуништив део тела, његову унутрашњост и основу видљивости и чврстине, те стога симболизује бит и есенцију живота и стварања. У великом броју култура сматра се да је она језгро бесмртности, будући да је најтрајнији део тела, те се њоме изражавају идеје материјализације живота и обнављања врсте. По веровањима многих народа, душа борави управо у костима и стога им се указује посебно поштовање, које је праћено и веровањем да је враћање костију природи посебно важно за продужење врсте (Chevalier i Gheerbrant 1983). Кости се у читавом низу митологија јављају као носилац принципа живота, нарочито у шаманистичким религијама, где кости уловљених животиња не само да се закопавају у земљу, него се распоређују тако да имитирају свој природни распоред у телу, у нади да ће се дивљач одатле реинкарнирати. Трагове веровања да душа борави у костима проналазимо и у српском фолклору, потом у изразима попут ових: *једва носи ти душу у костима, спекла му се душа у костима, запекла му се душа у костима, дух му се у кости забио* (каже се за старог човека који никако да умре, за човека који лежи као мртав, мада је жив), као и у заклинањима – нпр. *тако ми се не закаменило дијете у жени, теле у крави, јагње у овци, свако сјеме у бащини и дух у костима*. Такође се верује да човекова душа остаје жива док год се чувају његове кости, те

да је то гарант будућег васкрсења из мртвих. Постоји и веровање да се међу човековим костима налази једна у којој је усредсређено *причешће*. После сахране, та кост се чува у земљи до страшног суда, када ће из ње васкрснути читаво тело умрлог. О тесној вези душе и костију сведочи и веровање да демонска бића, попут ђавола и вампира, немају кости (в. Толстој и Раденковић 2001).

Поред костију, у родбинском значењу јављају се и друге лексеме које означавају делове тела или телесне излучевине, попут лексема *месо* и *крв*: *месо* у синтагми са присвојном заменицом значи „потомак, пород, крвни рођак, рођак уопште”, а лексема *крв* у пренесеном смислу означава „род, сродство, пород, сродство уопште”, док у ужем смислу значи „сродство међу родитељима и децом, дедовима и унучади (у правој линији)”. Међутим, *род по крви* означава „род по мушкој лози”, а ако се лексемом *крв* означава сродство по женској линији, онда се то наглашава – *Били смо род по женској крви* (Реић/Ваџлија, према Бјелетић 1999, 50–51), што потврђује и изрази *бити једна крв и једно млеко*, *бити род по крви и млеку* – „имати истог оца и мајку”, као и израз *по млеку* – „по мајци, с мајчине стране”. Ту разлику потврђује и Вук: израз *млијеко* означава „женску лозу”. Овде је, као што Бјелетић истиче, у питању *универзални семантички помак*, какав се јавља и у грчком, код Хомера, као и у латинском *sanguis, -inis* – „крв, род по крви, род, лоза, колена, потомак, унук” (Бјелетић 1999, 51). Поред *крви* и *млека*, у значењу родовских веза јавља се у српском језику и лексема *семе* „биљно или људско семе”, која има пренесена значења „род, пород, потомство, покољење уопште” и спада такође у ред универзалних семантичких помака (Бјелетић 1999, 55).

Тело, дакле, не подразумева значење целине и дела само у том смислу што представља организам јединке састављен од делова, већ и стога што улази у читав низ „вертикалних” и „хоризонталних” веза — тело појединца је део организма одређеног друштвеног колектива, који има своје живе и мртве припаднике и који гарантује континуитет живота, али и континуитет моћи и наслеђивања. Годелије и Панов, анализирајући примере различитих концепата тела, долазе до закључка да *постоји усаглашеност представа једног друштва о телу и природе сродничких и религијских односа својствених том друштву* (Godelije i Panov 2002, 40). Овај закључак показује се као тачан и када је реч о концепту тела у српском језику — паралелно са изразима који легитимишу тело, посебно делове или супстанце тела као гарант сродничких веза (*крв, кост, месо, семе*), а које се обично користе да означе сродство између мушкарца и његових наследника, јавља се патрилинеарна и патријархална друштвена и религиозна структура. Овај однос посебно је видљив у клетвама, благословима и псовкама: псује се *кост очиња* (очева), али не и *кост мајчина*, на везу са земљом (*отаџбином*) указују *кости прађедовске (прадедовске)* похрањене у њу, такође се псује *семе очиње* или се оно благосиља: *Златно ти сјеме, пријатељу*. Кости се и у српској наивној слици света очигледно разумеју као супстанца која превазилази смрт и представљају аспект идентитета који повезује индивидуу и колектив. Мајчинско млеко се пак сматра преносником културног идентитета, али се мајчинске кости или крв не помињу као преносник и далаца родовског идентитета. Да је за мајку везана идеја културног, али не и родовског идентитета, потврђују и синтагме попут *матерњи језик, матерња мелодија* (уп. Момчило Настасијевић, *За матерњу мелодију*). То долази отуда што жена у патријархалној породици представља „туђу кост”; одатле и израз *туђа коска* за снају, углавном у

пежоративном значењу (уп. *Чужда кошчина, она дом растура, Женското је чужда кошчина*, према Бјелетић 1999, 49). Снаја мора да прихвати културне, религиозне и етичке норме нове породице, те с обзиром на улогу одгајивачице детета, она постаје и њихов преносилац, иако остаје „туђа кост“ и „туђа крв“, јер се „крвно порекло“ увек рачуна по оцу.

Људско тело на симболичком плану истовремено функционише не само као део друштвеног,⁹ већ и као део космичког организма: оно је нераскидиво повезано са земљом и плодношћу природе. Отуда и веровање да огрешење о одређену забрану (која је најчешће телесна и сексуална) повлачи за собом бес природе: суше, потоп, неплодну годину, епидемије, најезде инсеката.¹⁰ У том случају, да би хармонија природе поново била успостављена, жртвује се део који је унео пометњу, односно – тело сагрешноца, или се приступа разноврсним ритуалима очишћења.¹¹ Метаморфоза телесног у сродничко и социјално, као и телесног, сродничког и социјалног у космичко, видљива је на многим плановима. Од концепта народа као проширене породице, засноване на крви и тлу (посредством прадедовских костију које почивају у земљи и мушке крви која се преноси са оца на сина и пролива за *отаџбину*), преко концепта религијске заједнице која се успоставља једењем тела и испијањем крви божанства, чиме – симболички – посебна тела узимају учешћа у вишем, Божјем телу, па све до митолошких мотива настанка космоса распарчавањем божанског тела, или природних катастрофа проузрокованих сагрешењем појединих чланова друштва, метафоре тела функционишу као метафоре односа узајамности делова¹² и целине.

Литература

- Бјелетић, Марта. 1999. „Кост кости (делови тела као ознаке сродства)“. *Кодови словенских култура* 4: 48–67.
- Лома, Александар. 2002. *Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике*. Београд: Српска академија наука и уметности, Балканолошки институт САНУ.

⁹ О индивидуалним вредностима једног друштва, израженим симболиком тела у српској епској поезији, види и поглавље *Тело као слика друштва и државе* у: Лома 2002, 112–117.

¹⁰ Овај мотив широко је распрострањен; уп. заразу која је задесила Тебу због Едиповог инцеста, или када у српској народној поезији, у песми *Гријех брата и сестре*, природа умире тамо куда пролазе брат и сестра који су починили родоскрвни грех (*Куд су прошли кроз зелену траву, / За њима је трава повенула; / Куд су прошли кроз гору зелену, / За њима се гора посушила!*).

¹¹ О овоме опширније Daglas 2001.

¹² У различитим друштвима, и сама се људска личност конципира као састављена из делова – једног пролазног и пропадљивог, односно, телесног, и једног вечног, душевног, који су међусобно повезани и утичу један на другог, те *тело телесно* не може постојати и бити живо без *тела духовног*. Наиме, да би премостило јаз између тела које човек спонтано доживљава као сопство, као основ и утемељење личног живота, али које може бити и извор искушења и греха, хришћанство уводи категорију *духовног тела*: *Има тијело тјелесно, и има тијело духовно. Али духовно тијело није прво, него тјелесно, па онда духовно*. (Корићанима посланица прва 15.44–46). То духовно тело даје живот телесном телу: *Дух је оно што оживљава; тијело не помаже ништа* (Јеванђеље по Јовану, 6, 63). *Тело телесно* представља само мртву материјалност, а оно што га оживљава јесте *тело духовно*, схваћено опет као део веће целине, односно као еманација божанског или апсолутног духа.

- Мос, Марсел. 1998. *Социологија и антропологија I*. Београд: Библиотека XX век.
- Срдић, Анђа. 2008. „Тело и телесност у антрополошкој перспективи“. *Гласник Етнографског музеја у Београду* 72: 93–105.
- Daglas, Meri. 2001. *Čisto i opsano. Analiza pojmova prljavštine i tabua*. Београд: Библиотека XX век.
- Ђорђевић, Мирко. 2003. „Srpska organicistička misao, izvori i značenja“. У *Srpska konzervativna misao*. прир. Мирко Ђорђевић. Београд: Хелсиншки одбор за људска права.
- Fuko, Mišel 1982. *Istorija seksualnosti, volja za znanjem*. Београд: Prosveta.
- Deutscher, Guy. *Through the Language Glass: Why the World Looks Different in Other Languages*, превод према: <http://www.pescanik.net/content/view/5567/1109/> (преузето 16. априла 2012).
- Godelije, Moris i Mišel Panof. 2002. „Stvaranje tela“. *Kultura: Antropologija tela* 105/106. Zavod za proučavanje kulturnog razvitka: 27–43.
- Jhonson, Mark. 1987. *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago Press.
- Kasirer, Ernest. 1985. *Filozofija simboličkih oblika I-III*. Novi Sad: NIŠRO „Dnevnik“, Književna zajednica Novog Sada.
- Strathern, Endrju. 2002. „Čuvati telo u duhu“. *Kultura: Antropologija tela* 105/106. Zavod za proučavanje kulturnog razvitka: 44–59.

Речници и енциклопедије

- Стефановић Караџић, Вук. [1818] 1985. *Српски рјечник*. Београд: Просвета–Нолит.
- РСАНУ: *Речник српскохрватског књижевног и народног језика X*. 1981. Београд: Српска академија наука и уметности, Институт за српскохрватски језик.
- РСЈ: Николић, Мирослав (ред.). 2007. *Речник српскога језика*. Нови Сад: Матица српска.
- Толстој, Светлана и Љубинко Раденковић (ред.). 2001. *Словенска митологија, енциклопедијски речник*. Београд: Zepher Book World.
- Фасмер, Макс. 1987. *Етимологическиј словарь русског језика*. Москва: Прогрес.
- ESJS: *Etymologický slovník jazyka staroslověnského*. 2002. Praha: Akademie věd České Republiky.
- Chevalier, J. i A. Gheerbrant. 1983. *Rječnik simbola*. Zagreb: Nakladni zavod MH.
- Skok, Petar. 1973. *Етимологически рјечник хрватског или српског језика III*. Zagreb: Jugoslovenska akademija znanosti i umjetnosti.

Извори

- Бећковић, Матија. 2000. *Косово је најскупља српска реч*. Београд: Јанус. <http://www.scribd.com/doc/2843634/Matija-Beckovic-Kosovo-najskuplja-srpska-rec> (преузето 8. новембра 2012.) Доступно и у штампаном облику.
- Велимировић, Николај. 1935. *Национализам св. Саве*, предавање на КНУ 1935. <http://www.scribd.com/doc/2884610/Vladika-Nikolaj-Velimirovic-Nacionalizam-Svetog-Save> (преузето 6. фебруара 2012.) Доступно и у штампаном облику.

- Љотић, Димитрије. 2001. *Закони живота*. Србиње–Нови Сад: Добрица књига.
<http://www.scribd.com/doc/21194535/Dimitrije-Ljotic-Zakoni-Zivota> (преузето 6. фебруара 2012.) Доступно и у штампаном облику.
- Настасијевић, Момчило. 1991. „За матерњу мелодију”. У *Есеји* (прир. Новица Петковић). Горњи Милановац: Дечје новине.
- Obradović, Dositej.[1783–1788]1964. *Život i priključenija Dimitrija Obradovića* .
Beograd: Rad.

Стари текстови

- Библија или Свето писмо старога и новог завета*. s.a. (превели Ђуро Даничић и Вук Стефановић Караџић). Ljubljana: ČGP Delo.
- Arist. De anima: Aristotel.*O duši. Nagovor na filozofiju*. 1996. Zagreb: Naprijed.
- Popol Vuh: *Popol Vuh , Sveta knjiga Maja*. 1998. Beograd: Rad.

Ivana Bašić

“Cloak” and “Wholeness” – Iconicity of the Lexemes 'Telo' and 'Put'

Analysis of the lexemes *telo* and *put* arrives to the conclusion that the original iconicity of the lexeme *telo* “body” (<**tel-* “a flat surface, a plank”) represents the formation of the amorphous, unformed substance under a pressure, compressing, or division (a cutting off or separation) and refers to the earth or tree as a form of matter. *Put/plot* (<ie. **pelH-* “to cover, skin”) implies the subjective sensations of the body gathered through its own sensitive interface, in which arises the sensitive desire which along with another body initiates a new, alive and sensitive body. The metaphors of the body function like the metaphors of the interrelation between parts and the whole – the human body on a symbolic plane represents a part of the social and cosmic organism so that the metamorphosis of the bodily into the related and social as well as of the bodily, related, and social into the cosmic level is apparent in many ways, from the notion of people as an enlarged family, through the concept of the religious community which establishes itself through eating of the body and drinking of the divine blood, and the mythic accounts of the creation of the cosmos by way of the dismemberment of the divine body, or by way of elemental catastrophes caused by the waywardness of single individuals.

Key words: lexical iconicity, body concepts, Serbian culture, *telo*, *put*.

Јована Диковић
Етнографски институт САНУ,
jovana.dikovic@ei.sanu.ac.rs

Јадранка Ђорђевић Црнобрња
Етнографски институт САНУ,
jadranka.djordjevic@ei.sanu.ac.rs

Сива зона закона и праксе – пример дечјег додатка*

У раду се анализира утицај института дечјег додатка на обликовање наследно-имовинских односа током периода социјализма и постсоцијализма. Упоредо се сагледавају односи између појединаца и појединих друштвених и државних институција у два назначена периода, и то кроз призму социоекономске несигурности. У том смислу, у раду показујемо на који начин појединци користе институт дечјег додатка као стратегију за превазилажење несигурности. Показало се да услед недовољне асистенције државних институција дечји додаток постаје прагматична стратегија превазилажења несигурности. Уједно закључујемо да постоји диспарат између закона који се одосе на дечји додаток и њихове примене у пракси, што отвара могућност да дечји додаток утиче на регулисање наследно-имовинских односа.

Кључне речи: институт дечјег додатка, неаследно-имовински односи, социоекономска несигурност, стратегије сналажења.

Увод

Дечји додаток, као део социјалне политике, не представља уобичајан антрополошки интерес. Међутим, уколико се тај институт посматра кроз призму социоекономске, политичке и егзистенцијалне несигурности, може да буде важан индикатор многих ствари, од индивидуалних стратегија за превазилажење

* Овај текст је једним делом резултат рада Јадранке Ђорђевић Црнобрња на пројекту *Интердисциплинарно истраживање културног и језичког наслеђа Србије. Израда мултимедијалног интернет портала „Појмовник српске културе“*, бр. 46017, а другим делом је резултат рада Јоване Диковић на пројекту *Културно наслеђе и идентитет*, бр. 177026. Оба пројекта се реализују у оквиру Етнографског института САНУ и у целости су финансирана од стране Министарства просвете, науке и технолошког развоја РС.

несигурности, преко измене социјалне, економске и популационе политике, до ширих политичких промена. Управо је речено повод да размотримо какве је индивидуалне праксе и имовинско-наследне односе тај институт подстрекао, и то у периоду социјализма и постсоцијализма. Предмет истраживања је, просторно гледано, лоциран на подручје града Врања и околна села, с једне стране, и на подручје села Гај, с друге стране.¹ У хронолошко-просторном смислу, Врање и околна села представљају базу за анализу наведених искустава из времена социјализма и постсоцијализма, а село Гај – за она из периода након политичких промена које су наступиле после 2000. године. Показало се да су период социјализма и постсоцијализма нарочито погодни за истраживање поменуте тематике, јер их карактеришу дијаметрално супротни политички, економски и друштвени процеси (v. Поповић ед. 1991, Болчић ед. 1995). „Упркос томе што је социјалистички систем мучила неефикасност, несташица, као и проблеми дистрибуције, то је у исто време била и социјална држава. Становање, образовање, медицинска нега, храна били су највећим делом субвенционисани, а држава је обезбеђивала потпуну запосленост, породилске бенефиције и јефтину бригу о деци“ (Hollos and Bernardi 2009, 320). Период након 2000. године карактерише урушавање социјалне државе и општи колапс претходног система, на чијим крхотинама покушава да настане нови либерално-демократски поредак.

Будући да нагле промене система, као и сталне политичке и економске кризе, могу да изазову несигурност појединаца (Hollos and Bernardi 2009; Johnson-Hanks 2005; Hamilton et al. 2003), контекст несигурности, перцепција сигурности/несигурности и начини превазилажења несигурности бивају у фокусу овог рада. „Несигурност подразумева препознавање промене и свест о томе да стање ствари није статично; оне се могу променити драстично, на боље или на горе“ (Boholm 2003,167). Препознавање несигурности такође подразумева и деловање: „Несигурност утиче на то да људи када осете да су њихови животи, њихово здравље, или опште благостање угрожени, организују многобројне стратегије сналажења, политичку, верску, или економску мобилизацију или комбинацију тих активности“ (Ibid, 168). Појединци процењују несигурност „на основу емских, локално дефинисаних вредности и интереса“, али такође и на основу општих видљивих последица које нека природна или друштвена појава оставља на ширу популацију (Boholm 2003, 161). Тако несигурност „никада није само субјективна нити само објективна“, већ је контекстуална (165).

Укратко, у раду настојимо да објаснимо везу између институције дечијег додатка и индивидуалне перцепције (v. Boholm 2008) материјалне и социјалне несигурности у времену социјализма и постсоцијализма.

¹ Избор просторног оквира је случајан утолико што су ауторке овог рада обављале своја теренска истраживања у поменутим срединама са намером да прикупе теренску грађу за писање својих докторских дисертација. Тема се такође наметнула сасвим случајно, јер су обе ауторке током свог теренског рада установиле да дечији додаток, као наизглед спорадичан институт, утиче на регулисање имовинско-наследних односа и подстиче појединце да прибегавају одређеним стратегијама превазилажења несигурности.

Институција дечјег додатка

У овом делу бавићемо се најважнијим аспектима института дечјег додатка у периоду од друге половине двадесетог до првих деценија двадесет првог века. У том смислу, подаци попут висине износа дечјег додатка, критеријуми за селекцију потенцијалних кандидата, као и однос самих корисника према овој врсти социјалне помоћи или институцији у ширем смислу, представљају важне показатеље праваца трансформације не само социјалне политике него и целокупног политичког система земље.

Центри за социјални рад, као и социјални радници који врше административне послове и финансијско обезбеђивање уговорених лица, имају улогу „уличних бирократа“ („street-level bureaucrats“), како их назива Липски (Lipsky 1980). Грађани се преко њих директно упознају са владиним мерама и различитим политикама. Деловање „уличних бирократа“ представља, заправо, највећи део јавних активности на локалном нивоу (Lipsky 1980, XIX-XX).² У даљем тексту настојимо да покажемо примере стратегија које појединци употребљавају како би остварили право на дечји додаток. Из њих се може видети како се динамична интеракција корисника дечјег додатка са државним институцијама остварује преко посредника, тј. Преко „уличних бирократа“. Кроз саму њихову интеракцију примећују се трансформације политичког система, тј. прелазак из социјализма у либералну демократију. Из те интеракције такође се може запазити сасвим другачија перцепција државних институција од стране корисника, као и флексибилнији однос према државним институцијама. Они их не доживљавају као строго дефинисане системе, већ као *живе организме* чијим се законским критеријумима корисници прилагођавају ради остваривања сопствених циљева и омогућавања веће инклузивности института дечјег додатка, што то не значи да се они и повинују тим критеријумима.

Међутим, пре свега је неопходно да сагледамо најважнија обележја закона о дечјем додатку који је био у примени у периоду социјализма, како би се разумеле кључне системске разлике између тог и данашњег закона.

У периоду до 2002. године, односно све док није ступио на снагу ЗФППД,³ основни параметри по којима се одређивало право на дечји додаток били су: просек личног дохотка подносиоца захтева и његовог брачног партнера, величина домаћинства у којем подносилац живи и редослед рођења детета за које се захтев подноси.⁴ Из разговора са запосленима у поменутом одсеку долазимо такође до податка да су у том периоду постојале четири групе корисника дечјег додатка. Висина примања представљала је основни параметар према којем су појединци разврставани у одређену групу корисника дечјег додатка. Запослени у *Одсеку за дечју бригу* уједно напомињу да су закони који су били актуелни до 2002. године били повољнији за стицање права на дечји додаток у односу на оне који су данас у примени. Другом речју, критеријуми нису били тако ригорозни по

² Интеракције са „уличним бирократама“ одвијају се на местима на којима се грађани директно суочавају с политиком владе посредством основних судова, школе, здравствени центри, општине, социјални заводи, полицијске станице и томе слично.

³ ЗФППД је скраћеница коју користимо у раду за Закон о финансијској подршци породици са децом.

⁴ Према речима руководиоца Одсека за друштвену бригу о деци, који се налази у оквиру Секретаријата за управу у Врању. Разговор је вођен августа 2004. године.

питању поседовања непокретне имовине од стране подносиоца захтева за дечји додаток.⁵ Могли бисмо да закључимо да се у периоду до 2002. године право на ову врсту помоћи лакше стицало у односу на ситуацију коју бележимо данас. Међутим, у даљем делу текста се кроз примере показује какав је реалан однос између закона и праксе добијања дечјег додатка.

Навели смо да су након 2002. године реформе система социјалне заштите ишле у правцу све већег поштравања критеријума и покушаја усмеравања помоћи онима којима је она заиста потребна. Тако је и институт дечјег додатка дефинисан, пре свега, као социјална помоћ, намењена најугроженијим категоријама становништва. Од 2005. године почеле су реформе у правцу административне децентрализације система социјалне заштите, али се највећи део социјалне заштите још увек обезбеђује на државном нивоу (Станковић, Арсић 2011). Тако републички буџет обезбеђује око 90% укупних средстава за социјалну заштиту, и тај ниво власти је надлежан за накнаде које су директно или индиректно намењене обезбеђивању минималне социјалне сигурности, као што су социјална помоћ и дечји додаци (Магковић 2006, 25). Са друге стране, саме општине као и невладине организације имају могућност суфинансирања дечјег додатка и повећања његовог укупног износа на нивоу општине.

По ЗФППД усвојеном 2002. године и допунама закона из 2005. и 2009. године (*Службени гласник РС* бр. 16/2002, 115/2005 и 107/2009),⁶ право на дечји додаток може да оствари један од родитеља за првих четворо деце, и то док дете не наврши 19 година живота, уколико је у својству редовног ученика (члан 17. ЗФППД-а 16/2002). Када је реч о критеријумима за подносиоце захтева, прописује се да подносилац нема непокретности, осим одговарајућег стамбеног простора; уколико је пак регистровани пољопривредник, прописано је да нема непокретности и земљиште које превазилази 2 ха по члану породице (члан 6. ЗФППД 16/2002). Поред ових имовинских критеријума, уведени су јединствени финансијски критеријуми за све потенцијалне подносиоце захтева. Тако је законски минимум зараде за све потенцијалне подносиоце захтева за 2012. годину био износ до 7,761 динар на нивоу целог домаћинства, а за регистроване пољопривреднике је цензус за остварене приходе од пољопривреде био 5,49 динара по члану домаћинства (члан 19. ЗФППД 16/2002). Редовни износ дечјег додатка у новембру 2012. године износио је свега 2,450 динара, а висина увећаног износа⁷ била је 3,184 динара (члан 14. и 17. ЗФППД 16/2002).

И поред тога што имовински критеријуми дозвољавају потенцијалним подносиоцима захтева – пољопривредницима да поседују земљиште које не прелази 2 ха по члану домаћинства, цензус који је прописан за приходе од пољопривреде – свега 5,49 динара по члану породице – готово је немогуће не прећи, чиме се, парадоксално, значајно умањују њихове шансе за добијање дечјег додатка. Кроз касније примере испоставиће се да је слична ситуација била и у периоду социјализма, због чега су људи такође прибегавали различитим

⁵ Закон о дечјој заштити и самоуправним интересним заједницама дечје заштите, *Службени Гласник СРС* бр. 48/74.

⁶ Ове допуне нису од значаја за нашу тему, па се стога позивамо на чланове Закона који је усвојен 2002. године.

⁷ Износ дечјег додатка увећава се за 30% за следеће категорије: самохране родитеље, хранитеље, старатеље и родитеље деце са сметњама у развоју.

стратегијама како би би институт децјег додатка учинили инклузивнијим.

Да би се стекла комплетна слика о контексту, затим о односу корисника према социјалним институцијама и децјем додатку, као и о искуствима испитаника, неопходно је да покажемо све примере како бисмо упоредили перцепцију закона и имовине са праксом добијања децјег додатка у социјализму и постсоцијализму.

Контекст, реформе и стратегије за добијање децјег додатка у периоду социјализма и постсоцијализма на примеру Врања

Град Врање је у периоду социјализма представљао важно индустријско место, и то не само на локалном, него и на државном нивоу (СФРЈ).⁸ Тамо су биле сконцентрисане дуванска, текстилна, дрвна и метална индустрија (Стаменковић 1995). Све поменуте гране су у периоду социјализма пружале велику могућност запослења. Тако је у Врању у том периоду највише становника било запослено управо у индустрији (Стаменковић 1995, 112). Међутим, колико је индустријска производња омогућавала пораст животног стандарда становништва овог краја, утолико је имала негативан утицај на пољопривреду, односно – на њен даљи развој (Стаменковић 1995, 112, 132). Пољопривреда је у овом крају углавном аутаркична (Стаменковић 1995, 132-133). У контексту овог рада сматрамо важним истаћи и то да су пољопривредна имања у овом крају мала и средње велика (у просеку износе 5 ha). Велика имања (7 ha – 9 ha) представљају праву реткост – истичу испитаници. Они наведено доводе у везу са деобама имања и имовине, као и породица (заједничко домаћинство оца и ожењених синова), до којих је долазило непосредно након Другог светског рата (Ђорђевић Црнобрња 2011). Приноси са имања које је мало или средње велико нису могли да буду високи, одн. толики да би породица која је живела од пољопривреде имала неку нарочито велику зараду. Изузетак представљају оне породице које су имале адекватну механизацију, која им је омогућавала да имају веће приносе са имања. Чињеница је да су се након отварања великих индустријских погона у Врању многи појединци, који су раније живели искључиво од пољопривреде, запослили у индустрији (Стаменковић 1995). Тако су имали додатну зараду и могућност да модернизују пољопривредну производњу, али и да обезбеде себи и својој породици виши животни стандард. Свакако да је имање свима који су зараду стицали углавном или претежно од пољопривреде било од великог економског значаја, пружало им материјалну сигурност. У том погледу је разумљива тежња појединаца да имање на којем су радили наследе, односно, да оно постане њихова својина након смрти родитеља. С обзиром на то да се у врањском крају имовинско-наследни односи регулишу углавном у складу са обичајноправним правилима и схватањима које карактерише патрилинеарна трансмисија наследних добара, не чуди да су власници пољопривредних имања мушкарци. Обичајно право налаже да оца наследи син, односно синови, с тим да предност има онај син који је живео у заједници са оцем и мајком (Ђорђевић Црнобрња 2011). Судећи по пракси коју затичемо на терену, наследни односи се регулишу у складу са

⁸ Врање представља административни, здравствени и културни центар Пчињског округа и данас. Појединости у вези са начином организације градске власти, историјом и културом града Врања могу се пронаћи и на интернет страници: <http://www.vranje.org.rs>

поменутиим правилом. Тако син који је остао да ради и живи на пољопривредном имању наслеђује целокупно имање или већи његов део (кућа са окућницом обавезно улази у тај већи део) (Ђорђевић Црнобрња 2011, 98–135).

Са друге стране, имамо оне појединце који живе и раде у граду. Они су у периоду социјализма имали сигуран посао и загарантовану плату, која им је омогућавала да својој породици и себи обезбеде виши животни стандард у односу на оне појединце који су у том периоду живели од пољопривреде. Испитаници уједно наводе да су људи у граду живели лагодније у односу на појединце и породице које су живеле на селу. Живот у граду фигурирао је у свести појединаца као нешто чему свако треба да тежи, јер су тамо услови живота бољи. Али то још увек не значи да су модели који су постојали у свести појединаца одсликавали реалност живота у граду. Очигледно да су слике у свести појединаца настајале на основу иделатипског модела који претпоставља дихотомију између села и града, а који свакако има везе са чињеницом да се у том периоду настојало да се индустријализацијом и урбанизацијом модернизује живот у граду, док се модернизацији руралних насеља у околини Врања није полагала нарочита пажња (Стаменковић 1995).⁹ У сваком случају, у Врању у периоду социјализма можемо пратити релативно стабилну економију (Стаменковић 1995), која је код појединаца стварала осећај материјалне и социјалне сигурности. Претпостављамо да је тај осећај био присутан углавном код појединаца који су живели у граду, јер није постојала опасност од отказа, инфлације и томе сличног. Притом је појединцима био загарантован лични доходак који се усклађивао са трошковима живота. Такав став испитаника доводимо у везу са тада присутном социоекономском политиком државе, која је, користећи одређене механизме (закони о здравственој и социјалној заштити, рецимо), настојала да код појединаца иницира, између осталог, поверење у државу и њене институције. Међутим, појединци који су живели на селу нису имали осећај сигурности у том погледу, поготово не они чија се годишња зарада базирала само на приносима од пољопривреде.

Повећан степен социоекономске несигурности код појединаца који живе на селу може се приметити деведесетих година двадесетог века, а разлог за то треба тражити у наглом паду животног стандарда свих становника, као и у појави „враћања на село” оних појединаца који су живели у граду. У том периоду је могуће говорити о појави социоекономске несигурности и код градског становништва (*Политика* 2006: 14) Можда би било прикладније казати да је несигурност код градског становништва, поготово код оних појединаца и породица које су због затварања индустријских погона остале без посла и зараде, била изразитија у односу на оне појединце и породице које су у том периоду живеле од пољопривреде.

Навели смо да у врањском крају у периоду постсоцијализма бележимо појаву „враћања на село”: појединци који су остали без посла или су били у пензији настоје да обезбеде додатне приходе за живот тако што се баве повртарством на селу. Међутим, такво чињенично стање ствара додатан осећај имовинске несигурности код појединаца који су све време живели и радили на селу. Они су се почели прибојавати да ће брат који живи у граду тражити да

⁹ Амбуланте су почеле да раде у појединим селима тек од осамдесетих година двадесетог века, када су уложена и средства у реновирање појединих основних школа.

наследи један део имања на селу. Притом наглашавамо да су појединци имовину од велике економске вредности, као што су имање и кућа на селу, најчешће стицали управо путем наслеђивања.

Пракса показује да је постојање имовинске и социоекономске несигурности код појединаца утицало на начин регулисања наследних односа, али и на проблем обезбеђивања финансијске подршке породици преко дечјег додатка. У наставку настојимо да образложимо везу између (не)наслеђивања пољопривредног имања и примања дечјег додатка.

Запослени у Одсеку за дечју бригу у Врању наводе да су у периоду социјализма дечји додаток примале углавном оне породице у којима је био запослен само један члан и које су имале више од једног детета. Уједно додају да су корисници ове врсте социјалне помоћи били претежно грађани ромске припадности. Судаћи према подацима поменутог одсека, појединци који су живели од пољопривреде такође нису подносили захтев за дечји , иако им је по закону то било омогућено. Такву ситуацију образлажу тиме што је цензус увек био тако постављен да је онима који су живели од пољопривреде било готово немогуће не прећи га. Тако се испостављало да појединци који су у периоду социјализма и постсоцијализма живели од пољопривреде нису могли да остваре право на дечји додаток. Таква пракса је утицала, између осталог, на то да се код испитаника оформи схватање да онај ко поседује пољопривредно имање, или чак један његов, део нема права на дечји додаток. Наведено схватање испитаника можемо тумачити као непознавање законске регулативе. Међутим, сматрамо да ту није у питању само (не)познавање законске регулативе, већ начин на који се она тумачи и користи.

Пракса коју смо евидентирали на терену показује да су на дечји додаток могли рачунати само они појединци чија су примања била испод законског максимума, уколико уједно нису поседовали непокретност било које врсте. Стога су сви они који су желели да остваре право на дечји додаток настојали да не поседују непокретности било које врсте, што није представљало проблем оним појединцима који су живели у граду, у кући својих родитеља, као ни онима који су живели у становима који су били у државној својини. Проблем је могао да настане уколико је неко у периоду када је примао дечји додаток дошао у ситуацију да наследи очеву или мајчину заоставштину. Појединци су у таквим ситуацијама, у намери да не изгубе право на дечији додаток одлагали оставинску расправу све док је то било могуће, односно, све док су примали дечји додаток. Међутим, имамо такође примере који показују да појединци нису наследили део очеве заоставштине који им по закону припада са образложењем да су примали дечји додаток. Када анализирамо такве примере, видимо да је на то да не наследе део очеве имовине утицало схватање да су се они *одрекли* свог дела наследства када су подносили захтев за дечји додаток. Чињеница је да су они тада подносили *изјаву о непоседовању непокретности*, а не *изјаву о одрицању од наследства*. Претпостављамо да је до поистовећивања поменутих докумената од стране испитаника долазило због површног познавања законске регулативе, али и због тога што се она тумачила помоћу обичајноправних схватања; конкретно, реч је о правилу које налаже да очеву заоставштину наслеђује син који је живео са њим на имању. Сматрамо да на одлуку појединаца да не прихвате свој део наследства

није утицало превасходно или само то што су примали дечји додаток, већ то што су се приликом наслеђивања очеве заоставштине руководили обичајноправним схватањима. Тако је, чини се, дечји додаток постао добар изговор онима који су претендовали на наслеђивање земље (који живе на селу, у заједници са оцем и мајком) да елиминишу из наследства оног брата који је примао дечји додаток, као и то да они сами не примају поменути помоћ из страха да не изгубе право на наследство на које су претендовали. У прилог овом закључку иде податак да се дечји додаток јавља као реметилачки фактор онда када на наследство очеве имовине претендују двојица браће.

Уједно је појединцу који живи од пољопривреде стварало осећај извесне имовинске и материјалне сигурности то што је његов брат примао дечји додаток – наследиће сву имовину на селу. Уколико имамо у виду да им та имовина представља основни извор прихода, постаје разумљиво зашто настоје да је наследе и зашто осећају имовинску несигурност када брат који живи у граду жели да наследи део имања. А као што смо видели, на појаву имовинске несигурности и на промене код наслеђивања утиче, између осталог, економска криза у постсоцијализму, која наводи појединце који живе у граду да наслеђују део имовине на селу, независно од тога да ли су примали дечји додаток или не. Из овога следи да материјална и егзистенцијална несигурност која се јавља код појединаца у периоду постсоцијализма такође утиче на промену обичајноправних правила наслеђивања. Тако се овде суочавамо са примером утицаја законске регулативе на промене у оквиру постојеће обичајноправне праксе. А како ће поменути утицаји тећи, то увелико зависи од тумачења оба закона од стране самих појединаца, јер – као што видимо – није дечји додаток сâм по себи имао утицаја на праксу, већ изјава о непосредовању непокретности, коју су појединци тумачили као одрицање од наследства. И у том погледу се види да појединци граде праксу по сопственом нахођењу, односно, да она у много већој мери представља одраз појединчевих тумачења законских и обичајноправних прописа него стваран одраз законске регулативе.

Контекст, реформе и стратегије за добијање дечјег додатка након 2000. године на примеру села Гај

Село Гај се налази у јужном Банату и са популацијом од преко 3000 становника чини једно од насељенијих села у читавој Војводини. Село је стратешки врло добро позиционирано између четири града – Ковина, Беле Цркве, Панчева и Смедерева. Ова четири града важила су за индустријски развијенија током социјализма и места која су обезбеђивала запосленост. Тако је већи део становништва, претежно мушке популације, био запослен у индустријском или јавном сектору у једном од ових градова. Остатак популације углавном се бавио пољопривредом.

Једна од производних предности Гаја у односу на друга села у околини била је та што се у њему налазио пољопривредни комбинат „7. јул“, као и „Рудник Ковин“, чији су копови свега 7 км удаљени од Гаја. Међутим, након 2001. године па све до недавно, ова предузећа, као и многа друга из оближњих градова, претрпела су неколико неуспешних приватизација, што је коначно резултирало великом незапосленосћу у самом селу. Незапосленост и сиромаштво су погодили претежно средовечне и настарије становнике села. Данас у околини Гаја успешно послује свега неколико приватних предузећа, што резултира великом

конкуренцијом за сваки потенцијални посао.

Са друге стране, будући да је један део популације током социјализма био запослен у индустријском или јавном сектору, то је утицало на профилисање овог села у професионалном смислу, јер је у њему веома мали проценат становништва живео искључиво од пољопривреде. За већину породица чији су чланови били запослени пољопривреда је чинила само додатни извор прихода и сигурности. Неки од становника села нису били у могућности да прошире своју пољопривредну делатност и имање највећим делом због социјалистичког аграрног максимума, који је износио за пољопривреднике до 10 ha и за раднике до 5 ha. Тако просечан пољопривредни посед данас износи 3,59 ha у целој Војводини, што се односи и на Гај, и подудара се с обимом поседа који је био дозвољен радницима у социјализму (Пејановић 2009). Након 2000. године перцепција становништва села значајно се мења и многи виде у пољопривреди начин да се избегну глад и незапосленост. Међутим, опште стање у пољопривреди одаје чињеницу да пољопривреда пре представља стратегију преживљавања него уносан и профитабилан посао. Многи разлози доприносе томе, а неки од кључних су недостатак инфраструктуре, модерне механизације и логистике. Такође, становници села који су искључиво посвећени пољопривреди суочавају се с различитим врстама манипулација пољопривредног тржишта и тендера, монополизацијама обрадивих површина, извозних позиција и томе слично (в. Пејановић 2009).

Укратко, Гај представља само један типичан пример транзиционог села, које је искусило оштре и лоше спроведене трансформације система, што је кулминирало општим падом животног стандарда, незапослености и квалитетом живота. Различите стратегије становника Гаја на овом месту су посебно занимљиве, јер указују на покушаје амортизације материјалне, имовинске или социјалне несигурности, и тешкоћа у којима су се нашли, а које нису директне последице индивидуалне кривце, неспособности или општег несналажења у веремину после 2000. године.

Кроз пример дечјег додатка биће појашњено како испитаници из Гаја, упркос стриктним законским критеријумима који се односе на потенцијалне кориснике дечјег додатка, практично успевају да не промене имовински статус и да у исто време постану корисници ове социјалне помоћи. Међутим, пре осврта на данашње стање неопходно је накратко приказати искуства испитаника који су били корисници дечјег додатка у доба социјализма и упоредити их са искуствима данашњих корисника, и тако јасно указати на индивидуалне стратегије које су, шире посматрано, индикатори структурних политичких, идеолошких и економских промена.

Од укупно 60 испитника из Гаја 20 % њих имало је или има искуство са добијањем или губљењем права на дечји додаток, како пре 2000. тако и после 2000. године. Међу испитаницима који су имали искуства са процедуром дечјег додатка током периода социјализма има оних који су ову социјалну помоћ изгубили, или је пак никада нису ни остварили. Као најчешће разлоге наводе поседовање или накнадно стицање непокретности (земље) која је превазилазила прописани минимум од стране Закона о дечјој заштити и самоуправним интересним заједницама дечје заштите (48/74), или због повећања укупних породичних примања у виду пензија или плата чланова породице. Ту наилазимо на још једну потврду дискрепанце овог социјалистичког закона и праксе, где

имовинско стање представља главну препреку остваривању права на дејчи додатак. На основу разговора са испитаницима може се закључити да су се промене у имовинском стању, посебно оне које су се односиле на непокретности, обављале транспарентно и у одређеним законским роковима, при чему се преваходно мисли на процесе наслеђивања. То се, рецимо, види у случајевима испитаника који су због наследства непокретне имовине у виду земље аутоматски изгубили право на дејчи додатак већ у првој провери имовинског стања корисника, или га никада нису ни добили ако су први пут конкурисали за њега. Другим речима, процеси судских оставинских расправа се у случају ових испитаника нису одлагали, јер није постојала никаква бирократска нити економска препрека за наслеђивање имовине, нити је постојао разлог да се стечена или наслеђена имовина не упише у катастар. Са друге стране, то доста говори и о самој материјалној вредности дејчег додатка, због којег се није манипулисало стеченим или наслеђеним имовинским стањем. Штавише, међу испитаницима који нису никада добили ову врсту социјалне помоћи (или су је изгубили), због наведених разлога, постојала је одређена врста стигматизације дејчег додатка. То конкретно значи да су дејчи додатак почели да посматрају као „социјалну помоћ“ и да га доводе у везу са сиромаштвом и срамотом.

Само неколико година касније, након колапса социјалистичког система, мења се готово сасвим перцепција дејчег додатка од стране испитаника. Као што је већ поменуто, дејчи додатак је пре 2002. године представљао комбинацију социјалне и популационе политике. Упркос томе што је „после 2002, дејчи додатак иницијално био замишљен искључиво као социјална мера намењена сиромашној деци, а не универзално право деце у Србији“ (Vuković i Perišić 2011, 246), са све већим бројем корисника, ова социјална политика није успела да остане у предвиђеним оквирима. Тако се од почетка економске кризе број корисника дејчег додатка значајно повећао, посебно 2010. године, када је накнаду примало више од 435. 000 деце, или 30% од укупног броја (<http://www.dnevnik.rs/drustvo/najugrozeniji-deca-i-stari>). Међутим, запослени у центрима за социјални рад сматрају да барем 10% корисника неоправдано користи дејчи додатак, како због рада у „сивој зони“ тако и због лажних података (Радовић 2012).

Свим преосталим испитаницима из Гаја који су почели да користе дејчи додатак након 2000. године заједничко је то што раде у „сивој зони“, или су пак нерегистровани пољопривредни произвођачи, па се тако и једни и други воде у евиденцији као званично незапослена лица. У највећем броју случајева заједничко им је и то што онај који је корисник дејчег додатка у оквиру породице нема никакву имовину у свом власништву, иако се то не подудара са реалним стањем. Ту управо наилазимо на кључно питање стратегија за којима људи посежу како би допунили породични буџет средствима на која можда не би имали право по критеријумима ЗФППД-а, тј. у случају да су своје материјално и имовинско стање транспарентно приказали.

Код испитаника из Гаја се као најчешћа стратегија појављује непријављивање реалног имовинског стања. То постижу тако што власници целокупне имовине бивају најстарији чланови домаћинства (родитељи).¹⁰ Међу таквим испитаницима, најмањи породични посед, односно – укупна површина под

¹⁰ Бележимо примере када се као власници имања појављују браћа или сестре испитаника.

закупом породичног газдинства, износи 5 ha, а највећи 60 ha.¹¹ Такви корисници дечјег додатка живе искључиво или највећим делом од пољопривреде, и они такође највише привређују у домаћинству. У таквим домаћинствима је заправо дошло до професионалне и генерацијске, али не и до имовинске смене.

У другом случају, испитаници, и поред тога што већ неко време живе и привређују у одвојеним домаћинствима, остају пријављени на адреси својих родитеља, иако на њој не живе, а исто тако се земља коју обрађују званично води као власништво њихових родитеља, или као закуп родитељског пољопривредног газдинства. На тај начин постижу да се легално воде као лица без имовине, да немају пријављене приходе и да се повећа укупан број чланова једног домаћинства, чиме се смањују укупни приходи по члану домаћинства, а тако и повећавају њихове шансе за добијање дечјег додатка.

Са друге стране, бележимо пример шта се дешава када појединац регуларно пријави имовинско стање и конкурише за дечји додаток. Један испитаник је био одбијен за дечји додаток када је исте године купио и на своје име превео 2 ha земље. Свих претходних година је као нерегистровани пољопривредни произвођач обрађивао велико имање (око 68 ha), које је у власништву његовог очуха, што му је омогућавало да ужива право на дечји додаток.

Поврх ових и сличних стратегија, веома је интересантна перцепција дечјег додатка од стране испитаника. Они, наиме, сматрају да би то требало да буде подстицај државе у повећању наталитета, а не само социјална мера намењена најсиромашнијој деци. У том смислу, већина испитаника која користи дечји додаток од 2000. године, са једне стране, заправо рационализује своје стратегије тиме што верује да подиже наталитет и на тај начин компензује свест о томе да евентуално врши прекршај, јер не пријављује реално имовинско и материјално стање. Са друге стране, они који своје поступке рационализују општом неизвесношћу живота у Србији убеђени су да једино државни фондови и државне институције, чак и у ситуацијама највеће беде и несташице, морају да обезбеде најминималнија средства за живот намењена деци.

Такође, када је реч о односу према имовини, може се закључити да испитаници заузимају крајње прагматичан приступ, управо због социоекономске и политичке ситуације у држави. Већина њих не размишља о преносу имовине на своје име све док њихова деца похађају школу, или пак док их смрт родитеља законски не присили да се трансфер имовине изврши. Међутим, то не значи да они не желе да наследе ту имовину и да неће настојати да је добију у оставинској расправи. Додатни разлог представља и чињеница да на нивоу Гаја и општине Ковин родитељи који користе дечји додаток имају право на веће попусте за аутобуске карте за децу, као и за њихове школске књиге, што укупно може да растерети породични буџет. Тако је једна испитаница у крајње духовитом маниру рекла: „Муж и ја, осим кола и троје деце, немамо ништа у нашем власништву, а све остало је на свекра и свекрву“¹², чиме је апострофирала њихову имовинску

¹¹ Приликом провере имовинског стања кандидата за дечји додаток, уколико се ради о регистрованом пољопривредном произвођачу, рачуна се укупан катастарски приход који је остварен на пољопривредној површини коју обрађује његово/њено газдинство, независно од тога да ли је та површина у власништву кандидата или је под закупом.

¹² Интервју са Б. П. снимљен је 19. 05. 2010. године у селу Гај.

ситуацију, па и крајње прагматичне разлоге за одржавање таквог стања.

Сви ови примери из Гаја приказани су како би се подробније приступило анализи стратегија које људи користе да би ублажили ефекте кризе која у Србији траје континуирано већ више од 20 година. У таквим „рутинизираним стањима кризе“ (нав. према Johnson-Hanks 2005, 366), људи често покушавају да максимализују све расположиве могућности и алтернативе које им могу помоћи у превазилажењу свакодневних егзистенцијалних проблема. Кризе које су изазване различитим природним или друштвено-политичким факторима иначе изазивају велико интересовање научника из друштвених и хуманистичких дисциплина, који покушавају да утврде и разумеју процесе одлучивања и моделе понашања људи у таквим ситуацијама. Међу многобројним теоретичарима поменућемо тезу коју су заступали Милс и Блосфелд о „динамичном рационалном избору“ (нав. према Hollos and Bernardi 2009, 318). Ова теза подразумева да типични актери покушавају да најрационалније оптимизују своја уверења и тежње путем радњи којима то могу да остваре, и да на крају добију ваљану потврду за исправност донесених одлука (Ibid, 318). На примеру испитаника који користе дечји додатак након 2000. године, то би значило да они услед све веће социјалне, финансијске и политичке несигурности и нестабилности у земљи покушавају да приступе државним фондовима, како би у случају погоршања социоекономске кризе имали резервни извор прихода и на тај начин обезбедили минималну егзистенцију своје деце. У том смислу, они предузимају радње које су неопходне да би могли остварити своје тежње, па стога не пријављују имовинско стање, нити у већини случајева покушавају да изађу из „сиве зоне тржишта рада“ активним тражењем посла¹³. На тај начин они успевају да оптимизују све своје расположиве капацитете, без икаквих консеквенци и потенцијалних губитака, као што је остваривање прихода са земље чији званични власници, или остваривање прихода из сиве економије, и на крају – остваривање помоћи и бенефиција из државних фондова. Овде треба поменути још један важан детаљ, а то је да је законом (Закон о здравственом осигурању, *Службени гласник РС*, бр. 119/2012, члан 22/9) свим незапосленим лицима (као и њиховој деци) која се редовно јављају на биро рада омогућено право на оверу здравствене књижице, чиме спадају у ред здравствено осигураних лица. Укратко, испитаници који су користили или користе дечји додатак након 2000. године успели су тако да обезбеде себе и своје породице са здравствене, имовинске, али и социјалне тачке гледишта, не жртвујући притом ни један од расположивих ресурса, што, рецимо, није био случај са корисницима дечјег додатка у време социјализма.

Без намере да се упуштамо у вредносне димензије ових стратегија, јер нам је искључиви циљ да покажемо личне и породичне стратегије као моделе путем којих људи осмишљавају и олакшавају себи живот у времену

¹³ Један од основних разлога за такав став је уверење да у сивој економији они могу да зараде много више него што би зарађивали путем регуларне плате, чији би велики део одлазио на високе порезе и остала давања. Чак, по изјави једног испитаника, „минимална плата“ је у сивој економији много виша него на званичном тржишту рада.

социокономске кризе, намеће се ипак један закључак који свакако може бити протумачен и у идеолошком кључу. Наиме, након 2000. године, промене политичког система донеле су и нове вредности и обрасце понашања. Временом је постајало јасно да држава више не може да буде патронистичка, као ни то да не постоје више капацитети који би решавали како колективне тако и индивидуалне проблеме. Коначно, испитаници су у крајње несигурним условима живота, увидевши да изостаје одговор државе, и што је још важније – сигурност, почели да се ослањају на своје „инстинкте“ преживљавања и покушали да преузму иницијативу, те да се наметну држави на исти онај начин на који их је она занемарила, тј. несавесном (зло)употребом ресурса, људи и институција.

Закључак

Примери из Врања и Гаја представљају покушај да се са готово два супротна краја Србије прикаже колико један наизглед спорадичан институт, попут дечијег додатка, дубински утиче на наследно-имовинске односе, како током периода социјализма тако и током постсоцијализма. У случају Врања, видели смо да се обичајноправана пракса наслеђивања често употребљавала као стратегија да би се из наследства целокупне родитељске имовине искључио онај брат који је живео у граду и примао дечији додаток. Дечији додаток је на тај начин фигурирао двојако. У свести оних који су живели у граду фигурирао је као компензација за ненаслеђивање земље, а код оних са села, који су претендовали на наслеђивање родитељске имовине – као јак мотив потврђивања обичајноправне праксе наслеђивања. Оваква перцепција наследно-имовинских односа и права итекако је у вези са општим поимањем сигурности, односно несигурности, у социјализму. Тако је град постао синоним социјалне бриге, загарантованог посла, стана, хране, равномерне дистрибуције, индустријализације и, уопште, различитих друштвено-професионалних шанси и просперитета, док је село, с друге стране, постало синоним назадног, несигурног и неизвесног живота.

Међутим, криза у обичајноправној пракси наслеђивања настаје с политичким и економским проблемима након пада социјализма, када они који су живели у граду, због економско-имовинске несигурности, нарушавају обичајна правила наслеђивања и претендују на свој део имовине; када, другим речима, покушавају да осигурају све своје расположиве ресурсе – социјалне (попут дечијег додатка), али и имовинске.

Примери из Гаја, с друге стране, потврђују управо овакав модел размишљања, тј. максимизације свих расположивих ресурса и алтернатива, у моментима када држава не гарантује економску па ни социјалну сигурност. Стога, свесно прикривање имовинског стања зарад обезбеђивања дечијег додатка као додатног породичног прихода јесте јасан показатељ стратегија сналажења, које се активирају као индивидуални одговор на опште друштвено стање.

Коначно, схватање несигурности се радикално разликује у периоду социјализма и у постсоцијализму. У првом случају, несигурност се транспонује са личног на колективно, где се она губи, али цена тога били су готово егалитарни услови живота. У другом случају, укидајући институције бившег социјалитичког система, одговорност се све више преноси на индивидуални план, чиме пропорционално расте несигурност сваког појединца. Цена тога је имовинска и друштвена раслојеност.

Литература:

- Boholm, Asa. 2003. "The cultural nature of risk: Can there be an anthropology of uncertainty?" in: *Ethnos*, Vol 68. No. 2. Routledge. Str. 159-178.
- Boholm, Åsa. 2008. "The cultural construction of risk: A relational approach". Rad je predstavljen na konferenciji First ISA Forum of Sociology, Sociological Research and Public Debate: Thematic Group on Sociology of Risk and Uncertainty TG04. Barcelona, Spain (September 5 - 8). Str. 1-23.
- Болчић, Силвано. 1995. *Друштвене промене и свакодневни живот: Србија почетком деведесетих*. Београд: Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета у Београду.
- Ђорђевић Црнобрња Јадранка. 2011. *Наслеђивање између обичаја и закона*, Београд: Етнографски институт САНУ, Посебна издања 75.
- Hamilton Sarah, Billie R. Dewalt and David Barkin. 2003. "Household Welfare in Four Rural Mexican Communities: The Economic and Social Dynamics of Surviving National Crises". In: *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, Vol. 19, No. 2. Str. 433-462
- Hollos, Marida and Laura Bernardi. 2009. "Post-Socialist Uncertainty: Childbearing Decisions in Hungary". *Ethnology*, Vol. 48, No. 4. Str. 315-336.
- Johnson-Hanks, Jennifer. 2005. "When the Future Decides: Uncertainty and Intentional Action in Contemporary Cameroon". *Current Anthropology*, Vol. 46, No. 3. Str. 363-385.
- Lipsky, Michael. 1980. *Street-Level Bureaucracy: Dilemmas of the Individual in Public Services*. New York: Russell Sage Foundation.
- Матковић, Гордана. 2006. Децентрализација социјалне заштите у Србији. Београд: Центар за либерално-демократске студије.
- Пејановић, Радван. 2009. „Развојни проблеми пољопривреде Републике Србије“. *Агроекономика*, бр. 41-42, Нови Сад: Универзитет у Новом Саду и Пољопривредни факултет. Стр. 5-23.
- Поповић В, Михаило (ур). 1991. *Србија крајем осамдесетих: социолошко истраживање друштвених неједнакости и неусклађености*. Београд: Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета у Београду.
- Стаменковић, Србољуб. 1995. *Врање. Генеа и насеобинска еволуција*. Београд: Посебна издања Географског факултета у Београду 7.
- Станковић, Сања и Нина Арсић. 2011. „Социолошко-правни осврт на неке проблеме у реформи система социјалне заштите“. *Социјална мисао*, но. 3, Београд. Стр. 181-190.
- Vuković, Drenka and Natalija Perišić. 2011. "Social Security in Serbia – Twenty Years Later" in: *Welfare States in Transition – 20 Years after the Yugoslav Welfare Model*. Sofia: Friedrich Ebert Foundation. Str. 228-262.

Извори:

- Закон о дечјој заштити и самоуправним интересним заједницама дечије заштите, „Службени Гласник РС“ бр. 48/74; 30/79; 30/86; 6/89; 49/92; 25/96; 31/01.
- Закон о финансијској подршци породици са децом, „Службени гласници РС“ бр. 16/2002, 115/2005 и 107/2009.

Закон о здравственом осигурању, „Службени гласник РС“, бр. 119/2012.

А. Д. 2006. „Враћанци преживљавају на кредитима“. *Политика*, бр. 33303, среда 26. јул.

Радовић, З. 2012. „Све више захтева за дечији додатак“. *Вечерње новости*, 17. октобар. Преузето 28. новембра 2012.

<http://www.novosti.rs/vesti/beograd.74.html:401760-Sve-vise-zahteva-za-decji-dodatak>

Jovana Diković
Jadranka Đorđević Crnobrnja

The Grey Zone of Law and Practice: an Example of Child Benefit

This paper analyzed how institution of child benefit might be perceived as an indicator of different social, political, economic and more broad changes not only on individual but also on general level. In that regard we traced transformations of institution of child benefit during socialism and post socialism, compared

Key words: child benefit,
property relations,
uncertainty, coping strategies

how people perceived it and what kind of relations towards property it caused. These two time frames are not taken randomly. On the contrary, they represent two different systems as well as values. While socialist system introduced welfare state, where individual security was transmitted to collective level, in post socialism individual uncertainty has become dominant feature due to the rapid disintegration of the institutions of social state.

In two different settings, Vranje and its nearby villages and in Gaj village, we analyzed how child benefit shaped property relations, how persons perceived security and uncertainty, and how they coped with uncertainty during these two periods. Interestingly, in socialism people who moved from village to city and who were using child benefit were not usually claimed right to parent's land and were excluded from inheritance. On the other hand – apart from the fact that in post socialism property represents one of the main preconditions for exclusion from any social help and child benefit as well – people who live in village apply different coping strategies in order to secretly keep property and at the same time to claim child benefit even though they are not eligible candidates.

We analyzed different examples of these coping strategies and argue that they represent, in fact, dynamic and creative answer to “routinized state of crises” where economic and political security and stability are missing at a state level.

Марта Стојић Митровић

Етнографски институт САНУ
martastojic@gmail.com

Људска права и држављанство¹

Иако би људска права требало да важе за све људе, без обзира на њихово етничко порекло, веру или држављанство, у пракси је признавање ових права увек директно везано за држављанство, а индиректно – за етницитет, веру, род или расу особе које је у питању. Управо када се проучава поступање са особама без (одговарајућег) држављанства, као што су избеглице, нерегуларни мигранти и разне друге „невидљиве“ и може се рећи, самим тим – посебно рањиве категорије становништва, овај „парадокс“ долази до изражаја.

Кључне речи: људска права, држављанство, човек

No paradox of contemporary politics is filled with a more poignant irony than the discrepancy between the efforts of well-meaning idealists who stubbornly insist on regarding „inalienable“ those human rights, which are enjoyed only by citizens of the most prosperous and civilized countries, and the situation of the rightless themselves.

Hannah Arendt, On Totalitarianism, 279

У овом раду ћу говорити о појединим аспектима праксе везане за поштовање универзалних људских права, наведених у Општој декларацији о правима човека из 1948. године. Наиме, иако би људска права требало да важе за све људе, без обзира на њихово етничко порекло, веру или држављанство, у пракси је признавање ових права увек директно везано за држављанство а индиректно – за етницитет, веру, род или расу особе која је у питању. Управо када се проучава поступање са особама без (одговарајућег) држављанства, као што су избеглице, нерегуларни мигранти и разне друге „невидљиве“ (и, може се рећи, самим тим посебно рањиве) категорије становништва, тј. они који нису заведени у матичним књигама, који не поседују валидне идентификационе документе и за које је можда најадекватнији назив *sans-papiers* (попут, на пример, припадника ромске популације, који никада нису заведени у матичним књигама, странци којима није додељено држављанство ни после низа година проведених у датој

¹ Рад је настао у оквиру пројекта бр. 177027 *Мултиетницитет, мултикултуралност, миграције – савремени процеси* Етнографског института САНУ, којег у потпуности финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја.

држави у својству супружника, родитеља или детета држављанина, бескућници, они који су избрисани из административних регистара грешком или званичним одлукама итд.),² овај „парадокс“ долази до изражаја. Зато ћу најпре рећи нешто о људским правима, а затим и о држављанству као услову за њихово остваривање а на крају ћу дати пример различитог поступања са особама са различитим држављанством у сличним ситуацијама.

Потреба за дефинисањем универзалних људских права кристалисала се у покушају да се у будућности спрече злочини који би подсећали на оне почињене током Другог светског рата. У првом члану Повеље Уједињених нација из 1945. године, као сврха оснивања ове организације наведено је, између осталог, „промовисање и подстицање поштовања људских права и фундаменталних слобода свих људи, без обзира на њихову расу, пол, језик или религију.“³ Да би се ово остварило, било је неопходно стварање посебних стандарда којима би се регулисало поштовање људских права. У те сврхе су проглашени акти ширег или ужег опсега, попут Опште декларације о правима човека из 1948, Конвенције против расне дискриминације из 1966, као и многи други споразуми каснијег датума (списак аката погледати у Alston and Crawford (eds.) 2000: xvii – xxii). С обзиром на велики број међународних споразума о поштовању људских права, као и различитих комисија, организација и агенција за посматрање њиховог спровођења, очекивало би се да је остварење идеала из 1948. надохват руке. Међутим, честе су оцене да је постојећи систем УН за заштиту људских права у кризи (Crawford 2000). Узроци таквог стања су разнолики, од организационих (евидентан је мањак људства и средстава), преко процедуралних (извештаји о кршењима људских права су периодични, спорадични и селективни), све до политичких, где су два најзначајнија фактора – недовољна подршка државе у целокупној процедури (од сакупљања података о кршењима људских права, преко процесуирања, до имплементирања судске одлуке),⁴ као и честа немогућност вршења адекватног међународног притиска, који би довео до престанка кршења људских права и судског епилога (Ibid.).⁵ Gallagher истиче да су споразуми о људским правима и њихово спровођење, пре свега, национална ствар. „На крају крајева, индивидуална права и слободе ће бити штићени или кршени с обзиром на то шта постоји или шта недостаје у датој држави или друштву, а не због онога што је речено у *Palais des Nations* Уједињених нација у Женеви“ (Gallagher 2000, 201, прев. аутора, италијански у оригиналу). Штавише, „[љ]удска права се најбоље штите у друштвима у којима постоји владавина права и представничка, одговорна влада“ (Ibid., 201). Овде наилазимо на врло занимљив моменат: перцепцију да се људска права најбоље штите у либерално-демократским, пре свега западним друштвима. Alston наглашава да је то претерано поједностављено гледиште из неколико разлога: разлике у поштовању/кршењу људских права, када се пореде

² Израз *sens-papiers* се иначе користи за недокументоване мигранте, прим. аут.

³ <http://www.un.org/en/documents/charter/chapter1.shtml>

⁴ Alston као крупније разлоге истиче: неадекватан систем финансирања, одбијање многих влада да повећају ефикасност процедура, маргинализацију споразума у унутрашњој политици држава, недовољно стручност и сумњиву независност појединих чланова комисија, неадекватан епилог покренутих процеса (Alston 2000, 502).

⁵ Занимљив је случај који се у мају 2012. године одиграо између САД и Кине: када је амерички Стејт департмент објавио извештај о кршењу људских права у Кини, Кина је учинила исто: <http://www.blic.rs/Vesti/Svet/325495/Kina-kritikovala-zalosno-stanje-ljudskih-sloboda-u-SAD>.

државе међу собом, јесу разлике у интензитету а не у врсти; имућне западне земље често не достављају извештаје о кршењима људских права на свом подручју, нити улажу у структуре које би обављале мониторинг по том питању; у неким државама које важе за либерално-демократске чак је немогуће изнети критику друштва, јер доминира перцепција да се у њима људска права у потпуности поштују, и тако даље (Alston 2000).

Постоји једна формално-правна тешкоћа у вези са заштитом људских права: Општа декларација о правима човека није директно правно већ морално обавезујућа за потписнице. Она не представља закон у правом смислу те речи, већ је део обичајног међународног права, тако да од воље појединачних држава зависи да ли ће се примењивати.⁶ Како је објашњено у преамбули, ова декларација треба да буде инкорпорирана у законодавства појединачних држава.⁷ Међународно обичајно право је оно право које се развило кроз праксу, на основу претходних поступања (судских одлука, преседана). Штавише, цели систем заштите основних људских права је настао на *ad hoc* бази, као одговор на одређени тип проблема.

Следећа тешкоћа је мало другачијег карактера: када се погледа преамбула Опште декларације о правима човека из 1948,⁸ види се да јој је у основи премиса о постојању неке универзалне људске природе, независне од појединачних култура, историјских и географских околности (упореди Ingold 2006). Ту универзалну људску природу чини људима својствено достојанство. У преамбули се та људска природа не одређује прецизно „али се, на основу одредби које следе, тј. конкретних права која се морају поштовати да би се људима својствено достојанство очувало, то може имплицитно разумети.

Да резимирам до сада изнето: Општа декларација о правима човека је део обичајног међународног права и претпоставља постојање универзалне људске природе. Проблем је у томе што *de facto* постоји много примера кршења људских права, без обзира на политичко уређење и богатство државе о којој је реч. Дакле, постоји покушај двоструког „наметања“: на правној страни – инкорпорација одредби из декларације у национално право, и на концептуалној страни – усвајање јединствене представе о људској природи у свим деловима света, или, уопштеније речено, проблем држављанства и проблем људске природе.

Људска природа, чије се достојанство штити поштовањем људских права, условљена је националним држављанством и на концептуалном нивоу. Веома је индикативно запажање које износи Hannah Arendt у *The Origins of Totalitarianism*: „Од почетака је у декларацију о неотуђивим људским правима уплетен један парадокс – претпоставља се постојање неког „апстрактног“ људског бића које изгледа да не постоји нигде, јер су чак и дивљаци живели у неком друштвеном уређењу“ (Arendt 1973, 291, прев. аутора; Arendt говори о правима човека конципираним у Америчкој декларацији о независности из 1796. и у француској Декларацији о правима човека и грађанина из 1789, што је касније преузето у основачкој повељи Лиге народа 1919, односно – у оснивачкој повељи УН из 1945, прим. аутора).⁹ Тај парадокс постоји само на речима“ јер је у синтагми

⁶ http://www.mpepil.com/sample_article?id=epil/entries/law-9780199231690-e1393&recno=34&.

⁷ <http://www.un.org/en/documents/udhr>.

⁸ <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=src5>.

⁹ Поређење оснивачких повеља Лиге народа и Уједињених нација погледати на: http://www.walterdorn.org/pdf/UNCharter-LeagueCovenant-Comparison_Dorn.pdf.

„универзална људска права“ израз „универзално“ само фраза, празан знак. Човечанство је, како наводи Arendt, још од француске револуције замишљано као породица народа, па је постепено и *човек*, коме треба заштитити права, замишљан више као народ а мање као индивидуа (Ibid.).

Да је држављанство основни предуслов за поштовање нечијих људска права, најбоље се види када се анализира поступање са особама без држављанства (апатриди), особама које су страни држављани (избеглице, мигранти и тако даље) или особама које су мањина у некој држави (на пример, етничке, верске, сексуалне мањине). Узевши (националне) мањине као пример, Arendt истиче да њихови припадници *de jure* припадају неком политичком телу, али им је неопходна додатна правна заштита, оличена у посебним споразумима и гаранцијама (Ibid., 276). Једну од суштинских рањивости страних држављана представља њихова депортабилност, претећа могућност пребацивања у надлежност друге државе пуким физичким премештајем, при чему депортована особа нема никакво право одлучивања. Апатриди у смислу депортабилности представљају правну аномалију, па је, како наводи Arendt, након Другог светског рата осмишљен израз „расељена лица“, који је омогућио како игнорисање проблема који са собом носи апатридност, тако и повратак датих особа у неко, више или мање арбитарно одређено, претходно место боравка (Ibid., 279).

Људска права су дефинисана као неутуђива, јер су била замишљена као независна од свих влада. У пракси се, међутим, увек показивало да када људи остану без подршке националне владе (било зато што су избеглице, било зато што су „неконститутивна мањина“), остају без икакве институционалне потпоре која би им помогла да заштите своја минимална права. Препознавање потребе за формирањем посебног тела (Лига народа и УН), које би требало да делује за оне који се налазе изван уобичајене законске заштите, истовремено је значило и почетак перцепције мањине и њеног стања лиминалности као перманентне институције (Ibid. 275).

Giorgio Agamben у свом раду *Homo Sacer, Sovereign Power and Bare Life*, у коме се бави прожимањем правно-институционалних и биополитичких модела моћи, издваја феномен *homo sacer*, којим означава оне који су изопштени и налазе се у перманентном стању ванредности, „који се могу убити али не и жртвовати“, јер су већ (политички) мртви, иако (физички) живи (Agamben 1995, 71). Аутор нас подсећа да су још старогрчки филозофи разликовали *zoē* и *bios*, живот као такав и живот у групи, живот упоште и живот по посебним правилима, природни живот и политички живот. Како Foucault истиче, хиљадама година је човек био оно исто што и за Аристотела – живо биће коме је придодана политичка егзистенција. Модерни човек је, међутим, политичко биће чији је природни живот све интензивније укључен у механизме и калкулације моћи, и зато је свака модерна политика – пре свега – биополитика (Foucault 1978). О питању људске природе, о томе шта човека чини посебним у поређењу са другим живим врстама, постоји принципијелни консензус у друштвеним наукама, према коме је човек животиња са некаквим додатком, мада не постоји слагање у вези с тим шта тај „додатак“ заправо представља (упореди Жакула 2011). Arendt наводи да су (прве) организације за људска права по употребљеном дискурсу и организацији неодољиво подсећале на организације за спречавање окрутности према

животињама (Arendt 1973, 292).¹⁰ *Homo sacer* је људска животиња, голи живот коме се одузима свака димензија друштвеног реда: није ни природни репродуктивни живот – као *zoē*, а ни политички квалификован живот – као *bios*, већ сама тачка пресека између човека и звери (Agamben 1995, 109). *Homo sacer* представља главни инструмент суверена, пошто на њему може да неограничено испољава силу, и у том смислу јесте предуслов политизације, организованог друштвеног живота (Ibid., 127). *Homo sacer* је голи живот који не заслужује да буде политизован (Ibid., 139). Оваква концептуализација је присутна у правно-институционалној перцепцији особа без (одговарајућег) држављанства. Држављанство се дефинише као нешто што има вредност, што се мора заслужити, и зато се не додељује свакоме, већ само особама које имају право на њега „по крви или по тлу“ (*ius sanguinius, ius soli*). Овако перципирано држављанство представља један од видова еугенике. Особе без држављанства су изопштене из правног система, криминализоване су иако нису починиле злочин (контрадикторно – правни систем, тј. правна заштита државе почиње да важи за њих оног тренутка када почине злочин), за њих полиција представља и судску и извршну власт, независну од владе: „[п]родужетак њиховог живота зависи од добротности а не од права, јер не постоје закони који би присилили народ да их храни; њихова слобода кретања, ако је уопште имају, не даје им право на боравиште, које чак и криминалци у затвору имају као сасвим нормалну ствар; и њихова слобода мишљења је будалина слобода, јер никога није брига шта они мисле“ (Arendt, 1973, 296).

Људска права се крше особама које се не перципирају као пуноправни припадници групе и, самим тим, не могу у потпуности да учествују у политичком животу, дакле, како недржављанима, тако и онима чије је држављанство чиста фикција, тј. свима онима чија је егзистенција сведена на голи живот, пошто су политички дехуманизовани (Zdravković 2010). Људска права постају резервисана само за тзв. активне држављане, оне који имају утицај на питања од јавног значаја.

Да резимирам, феномен универзалних људских права, онако како је описан у Општој декларацији о правима човека из 1948. године, никако не успева да се успостави као заиста универзалан. Постоје два разлога: један је правно-политичке, а други концептуалне природе. Са правно-политичког становишта, људска права су пракса која се перципира као закон, преседан који се још увек одвија, илузија закона, обичај дела који би да постане правило целине, пракса/„закон“ који је настао као последица посебних историјско-политичких околности а који тежи да се наметне као некакав универзални *logos*, независан од геополитичких односа моћи у свету. Са концептуалног становишта, овако одређена, људска права су нераскидиво повезана са држављанством, а национална држава није универзално оптимални полис/друштвено уређење, кроз које би се дефинисао неки универзални човек чија права треба штитити. Овако одређена, људска права су превише културно и историјски специфична да би могла бити универзална.

¹⁰ Да ли је дискурс заштите људских права претходио дискурсу заштите права животиња, или је било обрнуто, питање је на које није лако дати одговор. Погледати Декларацију за заштиту права китова и делфина на: <http://www.cetaceanrights.org>; или примата на: <http://www.greatapeproject.org/en-US/oprojetogap/Declaracao/declaracao-mundial-dos-grandes-primatas>.

Смрт у мору: *Costa Concordia* и нежељени мигранти

Како бих указала на различит третман особа које имају различито држављанство, а налазе се у сличним ситуацијама, и то у онима у којима држављанство на први поглед не би требало да игра никакву улогу, упоредићу поступање према жртвама поморских несрећа на Медитерану на примеру бродолома луксузног туристичког брода *Costa Concordia* (у даљем тексту – Коста Конкордија) и готово свакодневних страдања миграната који покушавају да из Северне Африке пређу у Европу, често импровизованим и претрпаним пловилима, а у овом конкретном случају представићу катастрофу која је задесила избеглице из Либије крајем марта – почетком априла 2011. године.

Поморски саобраћај у Средоземљу је прилично густ. Мноштво трговачких, туристичких и рибарских бродова свакодневно крстари воденим путевима који повезују три континента и чак двадесет и три државе. Том шаренилу треба придодати и патролне чамце, војне бродове и друга пловила на којима се налазе службеници различитих држава и заједница а који су задужени за контролу међународног и националног поморског саобраћаја у овом региону.¹¹

Тог петка, тринаестог у јануару 2012. године, луксузни туристички брод Коста Конкордија доживео је бродолом у Тиренском мору. Овај велелепни крузер (cruiser) саграђен 2004. године, име је добио по римској богињи слоге Конкордији, како би симболизовао „жељу за унапређењем хармоније, јединства и мира међу европским нацијама“.¹² Грдосија на којој се налазило око 1.500 кабина, казино, троспратно позориште, фитнес центар, базени, барови и дискотека, пуштена је у рад у јулу 2006. године. Главни догађај на свечаном крштењу као да је предсказао несрећу – флаша шампањца коју је бацила супермодел Ева Херцигова није се разбила о труп брода!¹³ Зла судбина сустигла је брод на самом почетку популарне кружне туре од Њивитавекије, преко Савоне у Италији, до Марсеја у Француској и Барселоне и Палма де Мајорке у Шпанији, па назад до италијанског копна, преко Каљарија на Сардинији и Палерма на Сицилији. Преко 3.000 путника и око 1.000 чланова посаде налазило се на броду у тренутку његовог удара у гребен, у близини острва Ђиљо. За бродолом и изазивање несреће са смртним исходом, односно – убиство из нехата, оптужен је капетан. Оптужница има преко 50000 страна. Капетан је у кобном тренутку скренуо са предвиђене руте како би извео маневар поздрављања становништва острва поред кога је брод пролазио. Приписује му се и неадекватано спроведена евакуација путника и чланова посаде. Оптужница садржи сведочења путника, извештаје експерата, као и доказни материјал у виду снимка телефонског разговора капетана са обалском стражом.¹⁴ У несрећи је погинуло тридесет људи, а двоје се воде као нестали. Италијанска влада је издала списак имена страдалих.¹⁵ Комеморацијом, тј. мисом, враћањем стена које су пробиле брод и остале у њему у море и откривањем споменика,

¹¹ http://80.33.141.76/esatdor/attachments/article/69/Maritime_Traffic_Flows.pdf.

¹² <http://www.timesofmalta.com/articles/view/20050919/local/malta-on-new-liners-itinerary.77802>.

¹³ <http://www.smh.com.au/travel/travel-incidents/cursed-concordia-born-bad-ended-up-worse-20120116-1q1w2.html>

¹⁴ <http://www.stuff.co.nz/world/europe/8108040/Costa-Concordia-probe-wraps-up>

¹⁵ <http://www.stuff.co.nz/world/6281796/First-victim-of-cruise-ship-disaster-named>

обележена је годишњица несреће.¹⁶ Компанија која је власник брода обавезала се да плати одштету путницима.¹⁷ Посада брода и спасилачке екипе са острва Ђиљо и из општине Монте Арђентарио добиле су одликовања за спашавање путника.¹⁸ Неко време су чак организоване и једнодневне екскурзије до олупине.¹⁹

Са друге стране, потпуно незапажено пролазе трагичне несреће у којима живот губе мигранти који покушавају да се домогну обала Европе, једног од три континента који окружују Средоземно море. Представићу један случај који сматрам посебно индикативним, а преузимам га са портала Time: <http://www.time.com/time> .

„Од 72 Африканца који су испловили из Триполија 26. марта 2011. године, само је њих 11 још увек било живо када се њихов чамац насукао натраг на либијску обалу 15 дана касније; још двоје их је умрло недуго након тога.“²⁰ Наиме, бежећи из ратом захваћене Либије, избеглице из Сомалије, Еритреје, Судана и Етиопије укрцале су се у чамац. Међу њима је било жена и деце, чак и беба. Већ првог дана на мору их је надлетео неки војни хеликоптер и бацио им храну и воду. Војници у њему су им гестикацијом ставили до знања да ће се вратити да их спасу, што се, како се испоставило, није десило. Међутим, идеја о повратку војног хеликоптера веома је узнемирила капетана, који је бацио у море сателитски телефон и компас – плашио се да ће га ухапсити због поседовања ових апарата. Неколико сати након тога мигранти су позвали једног еритрејског свештеника у Ватикану и поручили му да је ситуација у чамцу изузетно лоша и да им хитно треба помоћ. Овај свештеник је два пута обавестио италијанску војску, односно обалску стражу, о чамцу и дао његове GPS координате. Италијанска војска је информацију проследила НАТО. Тада су се у близини налазили бродови чак једанаест земаља чланица НАТО, који су учествовали у ратним операцијама у Либији, и чији је циљ била заштита цивила. Међутим, нико није дошао. Пошто нису имали хране ни довољно воде на броду, људи су убрзо почели масовно да умиру.²¹ После неколико дана им се значајно приближио један француски војни брод. Били су толико близу, на свега десетак метара удаљености, да су могли да виде једни другима лица. Међутим, људи на француском војном броду су само сликали страдалнике и отишли својим путем. Један од преживелих је рекао: „Гледали смо их. Они су гледали нас. Показали смо им тела умрлих. Они су сликали. Ништа друго. Они су их сликали, пуно су сликали.“²² Епилог знамо – шездесет троје мртвих, чамац се насукао назад на либијску обалу. Након више од годину дана у Паризу је покренута тужба против НН лица због смрти ових људи.

Покушајмо да упоредимо ова два стравична догађаја са неколико аспеката: место догађања, жртве, непосредни кривац, акција спасавања,

¹⁶<http://www.blic.rs/Vesti/Svet/362398/Obelezava-se-godisnjica-brodoloma-Kosta-Konkordije> или <http://edition.cnn.com/2013/01/13/world/europe/italy-cruise-ship-anniversary> .

¹⁷ <http://www.blic.rs/Vesti/Svet/320964/Isplacena-odsteta-za-235-putnika-Kosta-Konkordije> .

¹⁸<http://www.leparisien.fr/nauffrage-concordia/l-equipage-du-costa-concordia-sacre-marin-de-l-annee-27-09-2012-2184057.php> , као и <http://www.gigionews.it/2013011459379/news/isola-del-giglio/domani-per-il-giglio-la-medaglia-al-merito-civile.html> .

¹⁹ <http://www.blic.rs/Vesti/Svet/337279/Obilazak-olupine-Kosta-Konkordije-za-10-evra> .

²⁰ <http://www.time.com/time/world/article/0,8599,2112173,00.html> .

²¹ <http://www.time.com/time/world/article/0,8599,2070509,00.html> .

²² <http://www.time.com/time/world/article/0,8599,2112173,00.html> .

одговорност, тужба, комеморација. У оба случаја ради се о подручју са фреквентним поморским саобраћајем. Док се несрећа луксузног крузера десила на популарној туристичкој рути, чамац са избеглицама плутао је између војних бродова који су и били ту да би заштитили недужне цивиле од ратних недаћа. Жртве са Коста Конкордије су били туристи, већином пореклом из европских држава. Жртве у избегличком чамцу су били избеглице из подсахарских земаља, које је пут ка Европи нанео у Либију. Пошто у земље Европске уније нису могли да уђу услед негостољубиве европске политике према мигрантима, морали су да се задрже у Либији. Када је букнуо рат у Либији, покушали су да побегну. У оба случаја, непосредни кривац је капетан: док се за капетана Коста Конкордије говори да је несавесно обавио посао због атрактивне Молдавке која му је закупила сву пажњу, капетан избегличког чамца је сматрао да га коалиционе снаге могу ухапсити због поседовања сателитског телефона и компаса – ваљда би га сматрали „добро опремљеним“ припадником непријатељске војске. Док смо акцију спасавања бродоломника са Коста Конкордије могли чак и да пратимо на неким медијима, акције спасавања бродоломника са избегличког чамца није ни било. Спасилачки тимови који су учествовали у евакуацији путника са лускузног крузера добили су и неке награде. Док се, правно гледано, одговорност за несрећу Коста Конкордије сматра индивидуалном – капетановом, одговорност за смрт избеглица није преузео нико. Тужба против капетана Коста Конкордије подигнута је у рекордном року, а против НН лица у случају избегличког чамца тек годину дана касније. Одржана је комеморација жртвама са Коста Конкордије, док ништа слично није урађено за жртве са избегличког чамца.

Сада ћу анализирати како се рефлектује претпостављено универзално људско право на живот у ова два случаја, и то са аспекта перцепције људске природе и са аспекта држављанства. У оба случаја су (потенцијални) спасиоци, они у чијим је рукама лежала одлука о животу и смрти, потицали из земаља ЕУ и/или чланица НАТО пакта. Тако су жртве у случају Коста Конкордије перципиране као припадници исте групе као и спасиоци, а у случају избегличког чамца – као странци. Избеглице су, када су институције заказале (обалска стража коју је звао еритрејски свештеник), покушале да изазову самилост код потенцијалних спасилаца указивањем на катастрофу која их је задесила – показивали су мртва тела својих сапутника, подизали увис децу, да буде јасно ко је у чамцу, да они нису војници него цивили, али у томе нису успели. У том тренутку су били Агамбенов *homo sacer par excellence* – оно на чему може да се неограничено испољава сила, голи живот који ни не вреди спашавати, јер су то ионако они који се могу убити али не и жртвовати, односно – они чија смрт неће имати политичког одјека, јер једноставно нису део тог полиса, уређеног друштва. Томе у прилог говори и медијска пропраћеност ова два догађаја: док су сви информативни медији извештавали о бродолому туристичког брода, о избегличком чамцу готово да није било ни речи. И тужба је уопште покренута тек након жестоког инсистирања више невладиних организација за људска права. Комеморација, јавно сећање на страдале, обављена је само у случају линијског крузера, чиме је само на још један начин потврђено ко се сматра жртвом а ко не, ко је део групе а ко не. Такође, конкретна имена се везују само за погинуле путнике Коста Конкордије, као да избеглице у чамцу нису имале имена. И на тај начин се успоставља разлика међу страдалима – док су једни индивидуе са

властитим именима, други су само класа, попут *човек, жена* или *дете*, или – што је за мигранте најчешћи случај – само број.

Са становишта држављанства, избеглице су се нашле у трагичном вакууму: нису чак биле ни Либијци, они које је НАТО дошао да штити, а Либија није више могла да их заштити јер се и сама распадала. Једино што је могло да их заштити биле су посебне међународне конвенције о људским правима, које су због оваквих ситуација и осмишљене, а које нису примењене, јер игром случаја нису перципирани као довољно људи. У пракси је дошло до пребацивања одговорности са Либије на италијанску обалску стражу, са италијанске обалске страже на НАТО, где се даљи траг пребацивања одговорности губи. Као непосредни кривци за неуказивање помоћи наводе се војници француског војног брода (у близини је било бродова из чак једанаест држава чланица НАТО). Међутим, поједине невладине организације пружају нешто другачију слику: није дошло до конфузије у „ланцу одговорности“, већ се десило нешто што је, нажалост, симптоматично за однос ЕУ према мигрантима, а то је – крајње еуфемистички речено – негостољубивост. Италијански сенат је, на пример, захтевао да НАТО, који је деловао у том региону, почне да блокира бродове са избеглицама да уопште не могу нити да напусте обале северноафричких земаља, а уколико то успеју, да их врати назад.²³ Према извештају Уједињених нација, у тој 2011. години, најмање 1.500 људи који су покушали да пређу из Африке у Европу удавило се или се води као нестало.²⁴

Док се трагична судбина Коста Конкордије можда могла назрети када Еви Херциговој није пошло за руком да разбије флашу шампањца о труп брода у јулу 2006. године, трагична судбина избеглица почела је да се „одмотава“ далеко раније. Рођени су у геополитички нефаборизованим државама, државама које нису могле да им пруже оно шта су сматрали неопходним за живот. Зато су кренули пут Европе – обећане земље. Али Европа их није хтела. Затворила је своје јужне границе и приморала их да се задрже у Либији. На наставак пута их је покренуо грађански рат у Либији. И Европа их опет није хтела. Али их чак није ни вратила у Либију. Игнорисала их је и 63 живота је изгубљено, 63 живота која као да нису заслужила ни да постану жртве – само зато што су припадали онима са аутсајдерским држављанством.

Литература и извори

- Agamben, Giorgio. (1995). *Homo Sacer, Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Alston, Philip. (2000). Beyond “Them” and “Us”: Putting Treaty Body Reform into Perspective. In: *The Future of Human Rights Treaty Monitoring*, Alston, Philip and James Crawford (eds.), pages: 501-525. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alston, Philip and James Crawford (eds.). (2000). *The Future of Human Rights Treaty Monitoring*. Cambridge: Cambridge University Press.

²³http://www.migreurop.org/IMG/pdf/Rapport_Migreurop_2011_Version_anglaise_27012012_pour_derniere_relecture_et_validation_FASTI-SM.pdf.

²⁴ <http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=41084&#.US4BkzAyP0c>.

- Arendt, Hannah. (1973). *The Origins Of Totalitarianism*. San Diego, New York, London: A Harvest Book.
- Foucault, Michael. (1978). *The History of Sexuality*. Volume 1: An Introduction. New York: Pantheon Books.
- Gallagher, Anne. (2000). Making Human Rights Treaty Obligations a Reality: Working with New Actors and Partners. In: *The Future of Human Rights Treaty Monitoring*, Alston, Philip and James Crawford (eds.), pages: 201-227. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingold, Tim. (2006). Against Human Nature. In: *Evolutionary Epistemology, Language and Culture. A Non-Adaptatipnist, Systems Theoretical Approach*. Series: Theory and Decision Library A., Vol. 39. 2006, XXIX. Gontier, Nathalie, Jean Paul Van Bendegem and Diederik Aerts (eds.), 259-282. Treves, Tullio. Customary International Law in: *Max Planck Encyclopedia of Public International Law*, available on: [http://www.mpepil.com/sample_article?id=/epil/entries/law-9780199231690-e1393&recno=34&asof=2nd June 2012](http://www.mpepil.com/sample_article?id=/epil/entries/law-9780199231690-e1393&recno=34&asof=2nd%20June%202012).
- Zdravković, Lana (2010). The Struggle Against the Denial of the Citizenship as a Paradigm of Emancipatory Politics. In: *The Scars of the Erasure*, Neža Kogovšek (ed.), 257-275. Ljubljana: Peace Institute.
- Жакула, Соња. (2011). (Не)разумети Дарвина: еволуција и културна концептуализација границе између људи и животиња у антропошкој перспективи. *Међународна научна конференција "Културе и границе", Вршац – Београд 6. – 8. октобра 2012.* (стр. 9 - 12). Београд: Етнографски институт САНУ.
- Општа декларација о правима човека, 1948: <http://www.un.org/en/documents/udhr>, приступљено 28. 2. 2013. године.
- Повеља Уједињених нација, 1945: <http://www.un.org/en/documents/charter/chapter1.shtml>, приступљено 28. 2. 2013. године.
- http://80.33.141.76/esatdor/attachments/article/69/Maritime_Traffic_Flows.pdf, приступљено 28. 2. 2013. године.
- <http://www.blic.rs/Vesti/Svet/320964/Isplacena-odsteta-za-235-putnika-Kosta-Konkordije>, приступљено 28. 2. 2013. године.
- <http://www.blic.rs/Vesti/Svet/325495/Kina-kritikovala-zalosno-stance-ljudskih-sloboda-u-SAD>, приступљено 2. 6. 2012. године.
- <http://www.blic.rs/Vesti/Svet/337279/Obilazak-olupine-Kosta-Konkordije-za-10-evra>, приступљено 28. 2. 2013. године.
- <http://www.blic.rs/Vesti/Svet/362398/Obelezava-se-godisnjica-brodoloma-Kosta-Konkordije>, pristupljeno 28. 2. 2013. godine.
- <http://edition.cnn.com/2013/01/13/world/europe/italy-cruise-ship-anniversary>, приступљено 28. 2. 2013. године.
- <http://www.giglionews.it/2013011459379/news/isola-del-giglio/domani-per-il-giglio-la-medaglia-al-merito-civile.html>, приступљено 28. 2. 2013. године.
- <http://www.leparisien.fr/nauffrage-concordia/l-equipage-du-costa-concordia-sacre-marin-de-l-annee-27-09-2012-2184057.php>, приступљено 28. 2. 2013. године.
- http://www.migreurop.org/IMG/pdf/Rapport_Migreurop_2011_Version_anglaise_27012_012_pour_derniere_relecture_et_validation_FASTI-SM.pdf, приступљено 28.

2. 2013. године.

http://www.mpepil.com/sample_article?id=/epil/entries/law-9780199231690-e1393&recno=34&, приступљено 28. 2. 2013. године.

<http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=src5>, приступљено 28. 2. 2013. године.

<http://www.smh.com.au/travel/travel-incidents/cursed-concordia-born-bad-ended-up-worse-20120116-1q1w2.html>, приступљено 28. 2. 2013. године.

<http://www.stuff.co.nz/world/6281796/First-victim-of-cruise-ship-disaster-named>, приступљено 28. 2. 2013. године

<http://www.stuff.co.nz/world/europe/8108040/Costa-Concordia-probe-wraps-up>, приступљено 28. 2. 2013. године.

<http://www.time.com/time/world/article/0,8599,2070509,00.html>, приступљено 28. 2. 2013. године.

<http://www.time.com/time/world/article/0,8599,2112173,00.html>, приступљено 28. 2. 2013. године.

<http://www.timesofmalta.com/articles/view/20050919/local/malta-on-new-liners-itinerary.77802>, приступљено 28. 2. 2013. године.

<http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=41084&#.US4BkzAyP0c>, приступљено 28. 2. 2013. године.

http://www.walterdorn.org/pdf/UNCharter-LeagueCovenant-Comparison_Dorn.pdf, приступљено 2. 6. 2012. године.

Marta Stojić Mitrović

Human Rights and Citizenship

The phenomenon of universal human rights, as described in the Universal declaration of human rights in 1948 doesn't seem to be able to exert itself as truly universal. For this, there are two reasons: one is politico-legal in nature, and the other is conceptual. From a politico-legal point of

Key words: human rights, citizenship, human.

view, human rights are a practice which is perceived as law, a precedent which is still taking place, the illusion of law, a custom practice by a few which aims to become the law of all, practice/"law" which came into being as the consequence of specific historical and political circumstances but strives to impose itself as a kind of universal *logos*, independent from the geopolitical relations of power. From the conceptual point of view, human rights as they have been determined, are inextricably bound up with the concept of citizenship, but the nation-state is not the universally optimal polis/social order, through which a universal human whose rights are to be protected can be defined. Human rights, as they are defined, are too culturally and historically specific in order to become universal.

As an example, I will give the different treatment received by persons of different citizenship in situations in which their lives are in peril. It turns out that human rights are less (or not at all) protected if the persons in need aren't perceived as full-fledged members of the group, and hence, cannot fully participate in political life. That is to say, people who are perceived as non-citizens or whose citizenship is perceived as less valuable, and especially those whose existence has been reduced to survival are being politically dehumanized. Human rights remain reserved for so-called active citizens, those who have influence over matters of public importance, which points us to the conclusion that the practice of protecting human rights is completely politicized.

Милеса Стефановић-Бановић

Етнографски институт САНУ
milesa.stefanovic@ei.sanu.ac.rs

Бранислав Пантовић

Етнографски институт САНУ
branislav.pantovic@ei.sanu.ac.rs

„Наша”¹ дијаспора у Аргентини – историјски преглед и прелиминарна истраживања*

На територији Републике Аргентине данас живи око 30 000 људи српског и црногорског порекла, већим делом са простора данашње Црне Горе и Хрватске, а мањим делом из Србије и Босне и Херцеговине. Према истог порекла као и северноамеричка, аргентинска емиграција је развила специфичан и комплексан друштвени и културни карактер.

Кључне речи: исељеници, Аргентина, историјски преглед, прелиминарно истраживање.

Рад представља историјски преглед и кратак осврт на савремену ситуацију, са циљем да се укаже на поменути заједницу и на потенцијале истраживања ове до сада недовољно проучаване емиграције.

Увод

На територији Републике Аргентине данас живи око 30 000² људи српског и црногорског порекла, већим делом са простора данашње Црне Горе и Хрватске, а мањим делом из Србије и Босне и Херцеговине. Иако ће овим прегледом бити делимично обухваћени и други јужнословенски народи, у фокусу нашег

* Рад је резултат истраживања на пројектима *Стратегије идентитета: савремена култура и религиозност* бр. 177028 (Милеса Стефановић-Бановић) и *Интердисциплинарно истраживање културног и језичког наслеђа Србије. Израда мултимедијалног интернет портала „Појмовник српске културе”* бр. 47016 (Бранислав Пантовић), које у целини финансира Министарство просвете науке и технолошког развоја Републике Србије.

¹ Скрећемо пажњу на одредницу *наши* коју користимо у овом раду. За њу смо се одлучили пошто је истраживање на терену показало да испитаници већином нису у могућности да дефинишу свој етнички идентитет, или пак то нерадо чине, па за своје порекло, језик и културу, као и заједницу, најчешће користе именоване *наш, наши, нашии*.

² Према подацима добијеним из Амбасаде Републике Србије у Буенос Аиресу.

истраживања је, пре свега, српска дијаспора, односно, потомци српских исељеника у Аргентини.

И поред тога што је по броју знатно мања од дијаспора у САД и Канади, аргентинска не представља мање значајну културно-историјску тему. Премда истог порекла као и америчка, аргентинска емиграција је развила специфичан друштвени и културни карактер. Поред удаљености од матице, разлози се могу тражити и у изолованости заједница исељеника (колонија) у Аргентини, које су често раздвојене великим просторима.³

Ипак, за разлику од северноамеричких дијаспора, о којима су написане многе студије, о емиграцији у Аргентини не постоји ниједно истраживање које би обухватило историјски преглед и околности исељавања, односно – насељавања и живота у Аргентини, друштвени и културни живот емиграната, као и низ веома сложених питања, која се тичу односа према идентитету (етничком, регионалном, културном, религијском) и начину његовог обликовања и испољавања, како кроз историју тако и под утицајем савремених дешавања у матици, односно земљама порекла.⁴

Ово су неке од тема којих ћемо се дотаћи у овом прелиминарном истраживању, са циљем да укажемо на њихов значај и истраживачки потенцијал, као и на то да свака од њих може бити предмет посебних истраживања, из различитих научних аспеката.

Највећи изазов у бављењу овом тематиком свакако представља недостатак литературе. Међу малобројним делима издвајају се монографија Љубомира Антића – *Naše iseljništvo u južnoj Americi i stvaranje Jugoslovenske države* из 1987. године, затим неколико радова Марије Црнић-Пејовић о исељавању из Боке Которске, који су настали на основу архивске грађе Архива у Херцег Новом, као и савремена студија Гордана Стојовића и Марјана Миљића – *Crnogorci u Južnoj Americi*. Велики, засада још неискоришћен, потенцијал за проучавање ове дијаспоре нуди архивска грађа, пре свега Архива Југославије и Архива Министарства спољних послова Републике Србије, у којима смо истраживали током 2011. и 2012. године.

Поред тога, у склопу истраживачке теме обављено је и прелиминарно теренско истраживање. Њиме је у току 2011. и 2012. године обухваћено 37 испитаника⁵ из Буенос Аиреса, Росарија, Енсанаде, Маћагаја и Роке Саенс Пење.⁶ У фокусу истраживања су били ставови емиграната према традиционалном наслеђу, одржавању традиционалне обредне и религијске праксе, однос према матици, облици друштвеног организовања у дијаспори, итд. Резултати овог

³ Ова ситуација допринела је и убрзаним асимилационим процесима.

⁴ Овде се пре свега мисли на данашњу Републику Србију и Републику Црну Гору.

⁵ Прикупљање информација на терену извршено је у форми директних разговора. Није постојала посебна селекција испитаника, већ су разговори обављени са саговорницима који су били доступни и расположени за учешће у истраживању. Шесторо испитаника припада старијој генерацији (1933), највише њих је у средњем животном добу (између 1943. и 1955), а дванаесторо је рођено након 1970. године. Испитаници старијих генерација имају само основну школу, међутим, велика већина има више или високо образовање. Професије су им веома разноврсне, али се може рећи да већина ради у администрацији и менаџменту.

⁶ Ступили смо у контакт и са Амбасадом Републике Србије у Аргентини и представништвом Српске православне цркве у Буенос Аиресу. Овом приликом се захваљујемо амбасадорки Гордани Видовић и свештенику Бошку Стојановићу на свесрдној помоћи коју су нам пружили током истраживања.

истраживања, уз детаљнији опис савремене ситуације на терену, биће објављени као посебна студија.

Историја и околности исељавања

Масовнија исељавања из европских земаља у Јужну Америку почела су крајем прве половине 19. века (Dahl, 1974), након што су земље овог дела света стекле независност. Аргентина је, иако декларативно независна још од 1816, била нестабилна и непривлачна имигрантима све до 1853. године, када су окончани грађански сукоби и донет устав који је подстицао усељавање.⁷ Масовније миграције у Аргентину и друге земље Јужне Америке додатно су интензивирани крајем 19. века, након што су САД увеле годишње квоте за имигранте (Антић 1987: 12). Улазак у Аргентину постао је лакши него у САД и Канаду, првенствено због недостатка радне снаге и ненасељености територија у унутрашњости. Осим тога, држава је плаћала путне трошкове унутар земље, давала повољне зајмове и јефтино пољопривредно земљиште (Антић 1987: 12).

На првом националном попису 1869. године констатовано је да земља има нешто више од 1 800 000 становника, да би се у наредних петнаест година овај број удвостручио, и то углавном захваљујући досељеницима.⁸ Њих су у највећој мери чинили европски народи – Велшани, Немци, Французи, Британци, Пољаци, Руси, Украјинци и други, али и мањи број Азијата и Арапа (Стојовић 2012: 127).

Почеци исељавања у прекоморске земље са јужнословенских територија

Сматра се да је исељавање са јужнословенских територија у прекоморске земље почело још у 18. веку. Ипак, тек од краја 19. века постоје и званична писана документа о стварању првих колонија придошлица са територија тадашњих балканских држава.

Исељавање са јужнословенских простора у прекоморске земље најчешће се посматра у четири фазе. Прва фаза почиње средином 19. века и завршава се крајем Првог светског рата. Друга обухвата период између два светска рата. Трећу чини Други светски рат и послератне године. Четврта фаза почиње 60-тих година 20. века и траје све до данас.

Понегде се и период до средине 19. века сматра посебном фазом, али – као што је речено – из тог периода не постоје писани докази о масовним миграцијама (Сава 1994: 18). Најмасовнија исељавања са јужнословенских простора у прекоморске земље, односно у Аргентину, била су у првој и другој фази, док касније њихов интензитет опада (Антић 1987: 12). Први исељеници били су морнари из Боке и Дубровника, који се, пловећи под разним заставама, настањују најпре у Северној, а затим и у Јужној Америци, потом у Африци, Аустралији, и на Новом Зеланду. Под утицајем Далматинаца почиње исељавање и из суседних области – Лике, Црне Горе и Херцеговине, нешто касније из Босне и Војводине, а затим и из централне Србије и Македоније (Слијепчевић 1917: 14).

⁷ *Srbi u Južnoj Americi*, <http://serbiosunidos.com/sr/srbi-u-juznoj-americi/>.

⁸ Исто.

Иако се може рећи да је основни разлог велике већине миграција био економске природе, околности под којима се исељавало са различитих подручја свакако имају и неке особености.

Крајем 19. века у Далмацији, одакле потиче највише исељеника, није постојала акумулација капитала која би могла да покрене привреду. Иако је ова област за Аустроугарску била стратешки веома значајна, није показивано или није постојало интересовање за њен економски развој. Већина становништва живела је од пољопривреде, при чему је најзначајнију грану представљала производња вина. Када је 1891. године Аустроугарска, из политичких разлога, донела тзв. *винску клаузулу*, којом је дозвољен увоз јефтиних и квалитетних вина без посебних царинских оптерећења, учињен је значајан удар на далматинске произвођаче. Њихов тежак положај се затим додатно погоршао, када је 1894. филоксера опустошила далматинске винограде (Антић 1987: 10-11).

Слична ситуација била је и у Боки и Црној Гори. Мало обрадивог земљишта, слабо наводњавање, примитивна пољопривредна оруђа (Црнић-Пејовић 2007: 166), као и размена јефтиних пољопривредних производа за скупу индустријску робу из Аустроугарске (Дрљача 2000: 49) – све то је утицало на лошу економску ситуацију. Мањи део становништва који се бавио поморством остао је без посла појавом пароброда и нестајањем једрењака (Црнић-Пејовић 2007: 166). Поред тога, додатне потешкоће представљале су и неразвијена саобраћајна мрежа, престанак јавних радова у Херцеговини, политички разлози у вези са слободарском традицијом ове области, као и особена породична и родовска структура (Дрљача 2000: 49).

Исељавање из Војводине било је нешто другачијег карактера. Наводећи као разлог „пренасељеност” плодних области у Бачкој, мађарска управа активно је радила на расељавању немађарског становништва. Мађарски државници отворено су помагали бродску компанију Кунрад, додељујући јој премије за превоз исељеника, при чему мађарском становништву нису издавани исељенички пасоши, па се крајем 19. века са територије Баната иселило преко 52 000 исељеника, а са територије Бачке – преко 124 000. Међу њима је било највише Срба, али и Румуна, Малоруса, Словака и Немаца (Сава 1994: 20).

Још један од разлога исељавања становништва са јужнословенских територија био је бежање од трогодишњег служења војне обавезе у аустроугарској војсци.

Све ово узроковало је масовна исељавања – како у остале прекоморске земље тако и у Јужну Америку, односно Аргентину.

Усељавање у Аргентину

Према аргентинском попису из 1914, у овој земљи је регистровано 38 123 досељеника из Аустроугарске, међу којима је било највише Хрвата, али сасвим извесно и Срба и Словенаца. На истом попису било је 1 575 исељеника који су регистровани као Црногорци и 316 као Срби (Антић 1987: 15).

Ипак, одређивање тачног броја и тачног порекла ових емиграната у Аргентини у овом периоду није могуће из неколико разлога. Исељеници су често наводили Аустрију, Мађарску или Турску као земљу порекла, па су према томе и пописивани као Аустријанци, Мађари или Турци. Чак и након оснивања Краљевине СХС 1918, многи необразовани имигранти су и даље наводили друге

земље порекла⁹ (Антић 1987: 12). Такође, често су мешали различите врсте припадности, па се тако у једном регистру усељеника у Јужну Америку имигранти изјашњавају као Хрвати, „Аустријаки“, Словени, Далматинци, Срби, „Далматинци поданици аустријски“, „Славно-Далматинци“, Црногорци, Словенци и Словинци (Антић 1987: 17). Чест је био и случај да су имигранти пописивани и према аустроугарским провинцијама: као Хрвати су бележени сви који су пристигли из Хрватске, као Мађари – сви из Мађарске, итд. (Сава 1994: 20). Многе земље нису водиле статистику о исељавању, а бродске компаније нису захтевале путне исправе од свих путника и неретко се дешавало да сви путници треће класе буду регистровани као имигранти (Антић 1987: 12). На тај начин је хиљаде усељеника неадекватно регистровано.

Прва масовнија исељавања пратиле су и разне врсте манипулација. Са једне стране, бројни посредници, који су добро зарађивали на организацији путовања, ширили су приче о великој заради и богатству у прекоморским земљама. У почетку, Аустроугарска није систематски регулисала питање исељавања, јер су миграције сматране приватном ствари појединаца. Тек пред Први светски рат је држава учинила озбиљније кораке ка спречавању одлива војних обвезника, првенствено радећи на сузбијању прича које су кружиле о бољем животу у исељеништву и нудећи реалније информације о исељењу и земљама одредишта (Црнић-Пејовић 2007: 166). Лист „Бока“ је, на пример, често објављивао чланке намењене емиграцији. Марија Црнић-Пејовић (2007) наводи да је у броју 99 из 1909. године изашао чланак под насловом „Емигранти“, у којем, између осталог, стоји: „С болом у души гледали смо јучер гдје одлази са брзим паробродом Лојд друштва у туђи свијет лијепа кита наших људи. Међу њима било је и неколико породица. Овом злу који тамани наш народ дужност је сваком Бокелу, да потражи лијека.“ Циљ редакције и уредника био је да одврати Бокелје од масовног исељавања, предлажући и подстичући их да у родном крају раде на унапређењу привреде. У обавештењу Министарства унутрашњих послова Аустроугарске из листа „Бока“ бр. 31 из 1908. године наводи се: „Упозоравају се особе које желе да се иселе да неки Портер, путем новинских огласа, врбује људе за рад у Патагонији (аргентинска регија) и то уз наплату 800 круна, обећавајући брзо богаћење. Препоручује се да се у то не вјерује.”¹⁰

Да би се поданици Аустроугарске царевине одвратили од исељавања, објављивани су и детаљни подаци о могућности зараде. Према тим подацима, у Аргентини су 1908. године просечне зараде за надзорнике износиле од 10,50 до 12,60 аустријских круна, за занатлије – од 6,30 до 8,40 круна, а за надничаре – од 4,20 до 7 круна. Наглашава се да занатлије могу и више да зараде, а да надничари могу уштедети у летњим месецима ако раде на сакупљању летине, јер им тада наднице износе од 10 до 12 круна. Међутим, у осталом периоду године наднице

⁹ Овај проблем је својствен свим прекоморским емиграцијама. Тако, на пример, описујући ситуацију из САД 1910. године, Перо Слијепчевић наводи да је званична исељеничка статистика за број Срба „несигурнија него за број Југословена уопште“, као и следеће: „Пре свега томе је крива она будаласта подела на Хрвате и Словенце, Далматинце, Босанце, Херцеговце и Бугаре, Србе и Црногорце. Негде се под Србима подразумевају само Србијанци, а негде, опет, и други, ако се кажу Срби. Најзад ни сам наш свет није довољно био свестан да определи своје име, често ни у питању језика, а камоли народности” (Слијепчевић 1917: 87).

¹⁰ Слична сведочанства налазимо и у хрватским изворима. Видети, на пример, Марковић, Лена. 1929. *Приручник исељенику за Јужну Америку*. Буенос Аирес – Загреб.

им се крећу највише од 3 до 5 круна, па су са просечном зарадом од 4,20 до 7 круна једва могли да подмире трошкове „за пријеке животне намирнице” (Црнић-Пејовић 2007: 175).

Са друге стране, црногорска држава је у то време забранила исељавање са своје територије,¹¹ али је Аустроугарска активно радила на помоћи исељеницима из Црне Горе, јер јој је исељавање војно способног становништва са те територије директно ишло на руку. Оснивани су центри за помоћ исељеницима, а агенти унутар црногорске територије омогућавали су добијање аустроугарског пасоша тамошњем становништву (Дрљача, 2000: 51).

О исељавању у другој фази, у периоду између два светска рата, постоји више информација, првенствено захваљујући сређеном документационом фонду Краљевине СХС и Краљевине Југославије. Тада су формирана и прва емиграциона тела у оквиру министарстава и приступило се утврђивању и регулисању међудржавних односа и сарадње – отварању конзуларно-дипломатских седишта и представништва, доношењу реципрочних регулатива, итд. Према проценама, 1939. године у Буенос Аиресу је живело близу 50 000, а у целој Аргентини – око 80 000 лица пореклом из Југославије (Dahl, 1974), што је више него што их је у том тренутку живело у Канади (Божовић, 1968).

Треба узети у обзир да је број усељеника и из овог периода веома оквиран, јер и даље нису вођене исељеничке, односно усељеничке статистике, имигранти су и даље најчешће регистровани према земљи порекла, а не према националности, а процене су давале или сами досељеници или људи који су боравили међу њима. Осим тога, готово све процене су даване у одређеном политичком контексту, што опет упућује на опрез у погледу њихове тачности. Чести су и случајеви да се манипулисало бројем исељеника, да би се неком чину дала одређена политичка тежина (Антић, 1987: 13). Поред тога, Аргентина је имала и слабију контролу уласка у земљу, па је много оних којима је улазак у САД био ускраћен, на различите начине улазило у Аргентину као нерегистровано (Стојовић 2012: 134).

Трећа фаза исељавања, која обухвата период Другог светског рата и прве послератне године, не карактерише се већом демографском експанзијом, већ више упућује на неке специфичне облике организовања исељеничког живота, као последице ратних околности. За време рата се међу исељеницима развијао патриотски антифашистички покрет, упркос извесној изолованости и недовољној повезаности са акцијама исељеништва у САД и склоности аргентинске власти и влада других латиноамеричких земаља да отворено сарађују са силама Осовине. Исељеници су се већином окупљали на платформи Југословенске народне одбране, која је раније била под изразитим утицајем режима предратне Југославије и заступала „југословенски унитаризам”.¹²

У овом периоду усељавање има спорадичан карактер – своди се на политичке емиграције и расељена лица. Међутим, њихов број није тако велики као што је био, на пример, прилив расељених лица у САД и Канаду. У том периоду, према резултатима аргентинског пописа из 1947, 29 164 лица се

¹¹ Мисли се на територију Књажевине Црне Горе, односно Краљевине Црне Горе.

¹² *Srbi u Južnoj Americi*, <http://serbiosunidos.com/sr/srbi-u-juznoj-americi/>.

изјаснило да је пореклом из Југославије. Сматра се да је у десет наредних година у земљу ушло још око 14 200 људи са простора Југославије.¹³

Средином 20. века Јужна Америка постаје мање интересантна европским мигрантима. Смањење привредног раста, пораст локалног становништва, привредни и социјални преврати – само су неки од чинилаца који су довели до тога да дође до заустављања даљих исељавања са југословенских простора. На попису у Аргентини одржаном 1960. године, 36 661 особа се изјаснила да је пореклом из Југославије. Међутим, исељенички листови и неке процене сугеришу да је број исељеника знатно већи и да износи око 130 000, од чега око 20% чине Црногорци и Срби (Dahl 1974: 54).

Четврта фаза усељавања у прекоморске земље наступа након периода стагнације 60-тих, када се исељавање поново интензивира. Попуштање блоковске заострености условило је либерализацију односа међу земљама и развијеније комуникацијске мреже. Ово је утицало и на усклађивање, али и на ремећење демографске структуре у светским размерама. Све то се одражавало и на Југославију. Њене границе и везе са светом, посебно са Западом, постале су отвореније и режим одласка на рад у иностранство либералнији (Лукић-Крстановић 1992: 28).

О животу првих досељеника

Око 90% исељеника до 1918. године чинили су земљорадници, сточари и, у мањем броју, поморци. То су били већином радно способни мушкарци, најчешће невенчани (Антић 1987: 17). „Ако би се женили, најчешће би доводили девојку из родног краја по препоруци. Случајеви мешовитих бракова били су ређи и углавном нису добро прихватани од стране породице” (Црнић-Пејовић 2007: 196).

Новац за пут новим досељеницима често су слали рођаци који су раније емигрирали и ситуирали се (Сава 1994: 14). Бродови су углавном полазили из Трста и Ђенове, а велики број путника није ни знао разлику између Северне и Јужне Америке. О условима путовања сведоче мемоари дипломате Краљевине СХС у Аргентини, који је потписан само иницијалима Л. Ч.: „За време путовања на лађи сажале ми се јадни исељеници, с којима се врло рђаво поступало у погледу места, хране и хигијене, те предложим, након што сам био примио *геренцију* генералног конзулата у Буенос Аиресу да се уведе систематска контрола исељеничких лађа (...) што је касније послужило као основ за закон за заштити исељеника” (Л. Ч. 1920: 34 – 35).

По приспећу у Аргентину, путници су прегледани и упућивани у Имигрантски дом, где су могли да бораве пет дана. Наивни и неискусни исељеници били су честе жртве превара: „Усељеник... нека се добро чува агената разних гостиона који га маме... обећавајући му тамо и посла и конака – нестане му сав новац који је собом донио. Чувај се сваког оног који ти лијепим ријечима долази, да ће ти промијенити новац по најбољем течају” (Марковић 1929: 24).

Први дани боравка били су веома тешки, посебно за имигранте који су стигли без икаквог знања језика, а често и без било каквих информација о земљи одредишта. „Једни долазе само сањама о Америци... Одсједају у Имигрантском

¹³ Исто.

дому; првих дана лутају по граду, не разумију ни ријечи, не знају питати ни број трамваја, него пјешнице ходају сатове... Други долазе приправни на све... На лађи марљиво учи реченице које треба сваки дан чим стигне овамо... Умије ли да пита треба ли пеона за пренашање воде, пијеска, цигла, вапна, итд. – често буде одмах примљен” (Марковић 1929: 16–17). Они који се не би снашли за посао у року од пет дана, колико су могли да бораве у Имигрантском дому, трошили су донету уштеђевину и често прихватили најтеже послове у рудницама или на грађевини. О сиромаштву и неинформисаности сведоче и описи из Приручника исељеницима: „А наша се отпорна снага слаби болестима и нехигијенским животом. Главни узроци за то слабљење јесу поред болести и недовољна и неправилна исхрана, трошење алкохолних пића, неумјерено пушење духана, лош стан, одвише јако замарање и одвише мало одмора” (Марковић 1929: 5). Многи су живели лошије него у матици, али нису имали новца за повратак (Црнић-Пејовић 2007: 167).

Аргентински имиграциони закони нису захтевали писменост, па је већина усељеника била неписмена или полуписмена. Ипак, многи су настојали да школују своју децу, због чега су уживали углед код локалног становништва. Са образовањем је ишла и опасност од асимилације, па су, у настојању да сачувају матерњи језик и културу, исељеници оснивали народне школе (Антић 1987: 24 – 25). Ситуација је била другачија у удаљеним провинцијама, где се због изолованости, непознавања језика, као и ниског степена образовања исељеника, не може говорити о интеграцији, а тим пре ни о асимилацији имигрантског становништва (Антић 1987: 39).

Савремена ситуација

Данас, наше исељенике у Аргентини у највећем делу чине потомци првих исељеника и исељеника после Другог светског рата. Знатно мањи део представља емиграција с краја 20. века, а њу већином чине високообразовани имигранти.¹⁴ Такође, у последњих неколико година примећена је тенденција досељавања ради склапања мешовитих бракова између грађана Србије и Аргентине, при чему већину ових емиграната чине жене.

Као што је већ споменуто, сматра се да у Аргентини данас живи око 30 000 исељеника, односно потомака исељеника који се изјашњавају као Срби или Црногорци, пореклом најчешће са простора данашње Црне Горе и Хрватске, док мањи број потиче и са простора данашње Србије и Босне и Херцеговине. Они живе у различитим крајевима Аргентине, али их је највише у провинцијама Ђако, Буенос Аирес и Санта Фе.

Потребно је напоменути и то да језик предака говори и пише још само мали број исељеника, и то углавном у колонијама. Сматра се да њихов укупан број не прелази 200 (Стојовић 2012: 144).

Највећи број *наших* људи, њих око 10 000, живи у северној провинцији Ђако (*Chaco*), где се налази највећа колонија досељеника из Црне Горе – Ла Монтенегрина.

У провинцији Буенос Аирес данас постоји неколико колонија. Најстарија је у Док Суду, лучком делу града Буенос Аиреса, основана крајем 19. века. Ту су досељеници најбрже долазили до посла, као лучки или индустријски радници.

¹⁴ Према подацима добијеним из Амбасаде Републике Србије у Буенос Аиресу.

Иако је ова колонија у организационом смислу престала да постоји крајем 30-тих година 20. века, тамо и данас живи један број емиграната. Већина од око 10 000 исељеника *нашег* порекла, који данас живе широм града Буенос Аиреса потомци су некадашњих становника Док Суда, док мањи део представља реемиграцију из других области Аргентине.

У унутрашњости провинције Буенос Аирес налазе се још две значајне колоније. Тандил је око 360 км јужно од главног града, и у њему данас живи око 100 породица *наших* емиграната. Основана крајем 19. века, ово је најстарија колонија у унутрашњости, а већину су чинили радници у каменоломима. Генерал Мадриага се налази око 500 км јужно од Буенос Аиреса. Овде постоји прилично компактна заједница од око 150 породица, чији су се преци углавном бавили земљорадњом и сточарством.

У провинцији Санта Фе налази се Венадо Туерто, где живи око 250 породица потомака *наших* досељеника. Изолованост имања, од којих су нека на растојањима и од по 50 км, допринела је томе да је ова колонија данас веома слабо организована и повезана, а велики број потомака исељеника живи у главном граду провинције – Росарију (Стојовић 2012: 148).

1. Удружења исељеника

По доласку у Аргентину, исељеници су се, као и у другим прекоморским земљама, окупљали и оснивали разна друштва и удружења, углавном на националној или завичајној основи. Према доступним подацима, тада већином није било неких строгих подела међу исељеницима, јер су до 1918. године код свих словенских народа под влашћу Аустроугарске постојале тежње ка самосталности и ослобађању. По стварању Југославије, готово сва друштва су у називу имала префикс југословенска, иако је било и оних која су задржала своја национална обележја (Црнић-Пејовић 2007: 177). Данас у Аргентини постоји неколико удружења која, изузев културног центра „Никола Тесла”,¹⁵ у својим називима садрже претекст југословенског опредељења, без обзира на националну припадност и државу порекла.¹⁶ Занимљиво је да је, иако су имена тих удружења настала за време Југославије, теренско истраживање спроведено 2011. и 2012. године показало да овај префикс у имену није остао само по инерцији, већ да он заиста одражава идеале чланова друштава, без обзира на њихову националну, а сада и државну припадност. Ово потврђује и податак да су исељеници, највећим делом пореклом из Црне Горе, у Венадо Туерту чак и своју црквену заједницу регистровани као „Југословенска Црква Београдске Патријаршије”, како се она и данас зове.¹⁷

Програм и циљ свих друштава био је веома сличан: окупљање исељеника, њихова заштита, међусобна помоћ, одржавање комуникације са завичајем, очување свог језика и идентитета (Црнић-Пејовић 2007: 177).

¹⁵ Центар је снован 2009. године као економско-културна установа. У овом центру се повремено одржавају курсеви српског језика.

¹⁶ Мисли се на државе бивше Југославије.

¹⁷ Саопштење за јавност поводом реакција на посјету митрополита Амфилохија Јужној Америци, <http://www.mitropolija.me/?p=9891>.

Прво друштво у Буенос Аиресу, при којем су се окупљали људи са простора бивше Југославије, а тада из Хабсбуршке монархије, било је „Аустријско друштво узајамне помоћи” (*Sociedad Aústriaca de Socorros Mutuos*), основано 1878. Године 1919. је ово друштво променило име у „Југословенско друштво узајамне помоћи из Ла Боке” (*Sociedad Yugoslava de Socorros Mutuos de la Boca*), а 1988. године се спаја са друштвом „Југословенски дом” (*Hogar Yugoslavo de Dock Sud*) из Док Суда и оснива се друштво под именом „Југословенско заједничко друштво Наш дом” (*Sociedad Mutual Yugoslava Naš Dom*).¹⁸ Ово је данас једино активно друштво при којем се окупљају имигранти нашег порекла у Буенос Аиресу.

У Провинцији Буенос Аирес (*Provincia de Buenos Aires*) налази се пет удружења која окупљају људе нашег порекла, и то у Мар Дел Плати (*Mar del Plata*) – „Културни центар уједињени Словени” (*Centro Cultural Eslavos Unidos*),¹⁹ у Генерал Хуан Мадариаги (*Gen. Juan Madariaga*) – „Југословенско удружење Његош”,²⁰ у Тандилу (*Tandil*) – „Југословенски друштвено-културни центар” (*Centro Social y Cultural Yugoslavo de Tandil*),²¹ и у Берису (*Berisso*), који је званично главни града имиграната провинције Буенос Аирес – подмлађено „Југословенско Удружење” (*Colectividad Yugoslava*).

У Провинцији Чако (*Provincia Chaco*) постоје два друштва у којима се окупљају Аргентинци нашег порекла. „Југословенско културно и спортско удружење” (*Sociedad Yugoslava Cultural y Deportiva*) налази се у Рока Саенс Пењи (*Presidencia Roque Sáens Peña*), а у Ла Монтенегрини (*La Montenegrina*) се налази „Југословенско друштво Дурмитор”, које тренутно не функционише.²²

2. Српска православна црква

Проучавање архивске грађе показало је да готово сва удружења од оснивања у својим статутима и плановима наглашавају потребу за формирањем

¹⁸ Током теренског истраживања 2011/2012. године констатовали смо да су чланови махом старије особе, припадници прве или друге генерације иселеника из свих делова бивше Југославије, док њихова деца најчешће нису укључена у рад удружења. Чланови друштва су сложни и добро организовани, и имају своје изворе прихода од чланарина и знајмљивања једне некретнине која је у власништву друштва. Имају фолклорну (*Conjunto Marjan*) и спортску секцију.

¹⁹ По подацима амбасаде Републике Србије у Буенос Аиресу, ово удружење има око 120 чланова пореклом са простора бивше Југославије. Поред друштвених и културних активности, повремено организују курсеве српско-хрватског језика.

²⁰ Из разговора са амбасадорком Србије у Буенос Аиресу 2011. године, сазнали смо да је ово једно од најкомпактнијих удружења наше дијаспоре у Републици Аргентини. Такође смо сазнали да се на редовним окупљањима чланови друштва труде да негују обичаје, језик и културу домовине, и да то преносе на своју децу.

²¹ Имају хор и фолклорну групу. Често се састају поводом обележавања наших и аргентинских празника, активно учествују у јавним активностима града Тандила, али немају своје просторије.

²² Важно је напоменути да су припадници наше дијаспоре били и у многим друштвима и емигрантским организацијама у Републици Аргентини које данас не постоје. На пример. „Удружење Косово” (*Sociedad Kosovo*) из Енсенаде функционисало је од 1911. до 1947. године. Ово удружење је окупљало људе из Црне Горе, Босне, Македоније, Хрватске и Србије, а име „Косово” је изабрано јер је оно било симбол њиховог националног препознавања кроз историју (<http://www.semanarioserbio.com/modules.php?name=News&file=article&sid=3034>) – објаснио је члан тог друштва Недељко (Доминго) Јовановић за време теренског истраживања 2012. године

Српске православне цркве.²³ Од почетка досељавања, па све до краја четрдесетих година 20. века, на подручју Јужне Америке није било представника СПЦ-а, те су православни исељеници већином били усмерени на Руску православну цркву, која је на овим просторима постојала још од краја 19. века, а у неким местима – и на друге помесне православне цркве.

Данас²⁴ СПЦ у Аргентини има пет цркава, и то две у Буенос Аиресу, и по једну у провинцијама Ђако и Санта Фе и у Ла Плати, у провинцији Буенос Аирес. У Генерал Мадариаги, у просторијама друштва Његош, такође се повремено врши богослужење. У том граду је основана нова парохија Светог Петра Цетињског, а планира се и зидање храма. Године 2011. основана је Буеносаирешка и јужно-централноамеричка епархија са седиштем у Буенос Аиресу и постављен је архиепископ цетињски, митрополит црногорско-приморски Амфилохије за администратора, до избора епархијског архијереја.²⁵ Нова епархија добила је током 2011. и 2012. године још пет свештеника, који су распоређени у Аргентину, Венецуелу и Чиле.

Теренска истраживања обављена у Аргентини указују на то да је српску православну верску заједницу дужи низ година карактерисало осипање (слабија заинтересованост исељеника), пре свега због тога што су друга, трећа и наредне генерације потпуно интегрисане у аргентинско друштво, и њихови припадници су најчешће у мешовитим браковима. Иако се велики број њих и даље венчава и крштава у Српској православној цркви, они већином доскора нису узимали никакво учешће у црквеном животу. Из разговора са свештеником Бошком Стојановићем сазнали смо да је оснивањем епархије и постављањем нових свештеника приметна тенденција раста интересовања за учешће у црквеном животу, нарочито код млађих генерација.

Закључак

Током архивских и теренских истраживања, која су још увек у току, показало се да је, како кроз историју тако и данас, један од најважнијих чинилаца идентитета аргентинске дијаспоре био осећај заједничке припадности, који се најчешће манифестовао организовањем и окупљањем око домовинских клубова и Српске православне цркве.

Са друге стране, показало се да испитаници често нису у могућности (нису у стању) или не желе да прецизније дефинишу свој идентитет на основу порекла. Саговорници са којима смо имали прилике да разговарамо, на питања која се тичу порекла, језика, наслеђа и сл. најчешће одговарају: „Ми смо *наши*“, „Он је *наш*“, или „Причамо *наш* језик“, итд. Разлог за овакав однос према идентитету свакако можемо тражити у историјско-политичким околностима од самог почетка досељавања, преко ситуације настале након распада бивше Југославије, односно осамостаљења републике Црне Горе, па све до данас. Чињеница је да се, и поред велике удаљености, поједине појаве из земље, односно

²³ О овоме видети, на пример, Архив Југославије, фонд бр. 385 „Посланство Краљевине Југославије у Аргентини – Буенос Аирес“ (1926-1945).

²⁴ Године 2012.

²⁵ Други сабор православних епископа у Јужној Америци, <http://pravoslavije.spc.rs/broj/1072/tekst/drugi-sabor-pravoslavnih-kanonskih-episkopa-u-juznoj-americi/print/lat>.

земаља порекла, рефлектују и на дијаспору у Аргентини и доводе до нових подела.

Један од примера је и сукоб Српске православне цркве и *Црногорске православне цркве*,²⁶ који се рефлектовао и на дијаспору у Аргентини. Најизразитији је у поменутој провинцији Тако, где је највећи број исељеника пореклом са простора данашње Црне Горе, а верска заједница релативно добро повезана (Стојковић 2012: 149). Поред спорова око јурисдикције, дешавали су се и сукоби око имовине. Ова ситуација је у великој мери допринела стварању додатних дилема код исељеника и компликованих питања у вези са идентитетом, око којих се најрадије не изјашњавају. Такође, ове прилике отежавају истраживање на терену, због чега ћемо и ми, засада, ово питање оставити по страни.

Дати историјски преглед и кратак осврт на савремену ситуацију указују на то да до сада неистраживана емигрантска популација у Јужној Америци представља комплексан феномен, односно – заједницу у чији су идентитет уграђени различити историјски, политички, културни, религијски и идеолошки слојеви.

Највећи изазов у истраживању ове миграције представља недостатак стручне литературе и проблем са одређивањем тачног броја потомака *наших* исељеника, као и чињеница да се расположиви подаци о исељеницима српског порекла у Аргентини већином заснивају само на незваничним проценама.

Архивска грађа и истраживање на терену показују се као најречитији извори за будуће детаљније проучавање ове дијаспоре, те ће њима бити посвећени наредни радови.

Литература

- Антић, Љубомир. 1987. *Наше исељеништво у Јужној Америци и стварање југославенске државе 1918*. Загреб: Школска књига.
- Божовић, Г. 1968. *Српска економска емиграција на Западу*. Београд: Биро Републичког извршног већа за односе са иностранством.
- Дрљача, Душан. 2000. Исељеници из Црне Горе у Дулуту, *Традиционална народна култура у Црној Гори*, 24. Подгорица: Црногорска академија наука и умјетности. 47-61.
- Л. Ч. 1920. *Дипломатске успомене из скораишње: Македонија 1904-1908, Аустро-Угарска и Србија 1908-1912, Јужна Америка 1912-1919*.
- Марковић, Лена. 1929. *Приручник исељенику за Јужну Америку*. Буенос Аирес – Загреб.
- Сава, епископ шумадијски. 1994. *Историја Српске православне цркве у Америци и Канади 1891-1941*. Крагујевац: Каленић

²⁶ Деведесетих година 20. века у Црној Гори почела је да делује *Црногорска православна црква*, која се позива на канонско наслеђе Митрополије црногорско-приморске након укидања Пећке патријаршије 1766, а која није призната од стране Васељенске патријаршије и других помесних православних цркава. Осим канонског спора, *Црногорска православна црква* је са Српском православном црквом у сукобу и око имовине СПЦ на територији Републике Црне Горе, али и ван њених граница.

- Слијепчевић, Перо. 1917. *Срби у Америци: белешке о њихову стању, раду и националној вредности*. Женева.
- Стојовић, Гордан. Миљић, Марјан. 2012. *Црногорци у Јужној Америци*. Подгорица: Центар за иселјенике Црне Горе
- Црнић-Пејовић, Марија. 2007. Иселјавање Бокеља до Другог свјетског рата, *Бока, зборник радова из науке, културе и умјетности*, 27. Херцег-Нови. 165-201.
- Dahl, Victor C. 1974. Yugoslav Immigrant Experiences in Argentina and Chile, *Inter-American Economic Affairs*, Vol. 28, No. 3. Villanova, USA, PA: Villanova Print
- Саопштење за јавност поводом реакција на посјету митрополита Амфилохија Јужној Америци, <http://www.mitropolija.me/?p=9891>
- Srbi u Južnoj Americi*, <http://serbiosunidos.com/sr/srbi-u-juznoj-americi/>
- Други сабор православних епископа у Јужној Америци, <http://pravoslavlje.spc.rs/broj/1072/tekst/drugi-sabor-pravoslavnih-kanonskih-episkopa-u-juznoj-americi/print/lat>

Milesa Stefanović-Banović,
Branislav Pantović

“Our” Diaspora in Argentina – Historical Overview and Preliminary Research

There are about 30 000 people of Serbian and Montenegrin origin living in Republic of Argentina today. They mostly originate from the territories of today’s Montenegro and Croatia (Dalmatia), and, to a lesser extent, from Serbia and Bosnia and Herzegovina. Emigration in Argentina, despite the same origin as the one in North America, has developed distinguishing social and cultural character.

Keywords: emigrants, Argentina, historical overview, preliminary research

The presented historical synoptic and brief review of the present state point out that this unexplored immigrant population in South America represents a complex phenomenon, a community which identity has embedded various historical, political, cultural, religious and ideological layers.

Лидија Вујачић

Филозофски факултет, Никшић
Универзитет Црне Горе
lidija@t-com.me

Однос националног, регионалног и глобалног – Црна Гора у 21. вијеку

Културне и демографске промјене које ће се у Црној Гори дешавати у наредним деценијама биће, осим под утицајем унутрашњих фактора, и под снажним дејством спољашњих чинилаца. У првом реду, њих ће условити регионалне, односно европске (културне) интеграције, као и процес (културне) глобализације. Миграторна кретања, повезана са нагло растућом покретљивошћу људи преко државних граница, такође ће утицати на савремене акултурацијске процесе у Црној Гори. Међутим, о поменутом, често и контрадикторним појавама које би могле (пре)обликовати Црну Гору у наредним деценијама, тј. дестабилизovati је у референтним тачкама садашњег културног идентитета, можемо говорити само на нивоу оквирних тенденција.

Кључне ријечи:
регион(ализација),
европски идентитет,
глобализација,
брендирање нације.

Питање националног и, нарочито, културног идентитета у Црној Гори се, као уосталом и другдје, све више актуелизује и у контексту савремених интеграционих процеса на различитим геополитичким нивоима, почев од регионалних или европских до глобалних „уједињавања”, а разлог је то што се с промјеном шире друштвене парадигме редефинисао и оквир могуће индивидуалне и колективне културне идентификације.¹ Питање културних сличности или културних разлика се, сходно томе, проблематизује кроз бројне дискурсе, док њихова имагинативна конструкција (п)остаје мобилизатор нових/старих групних идентитета.

Сви савремени културни идентитети налазе се, без изузетка, пред изазовом актуелних друштвених промјена. Контроверзе око њихове даље судбине,

¹ Култура се овдје разматра у процесуалном смислу, а не као непромјенљиво својство групе, са капацитетом да генерише различите концепције колективног или појединачног идентитета.

тј. могућег нестајања, „утапања” мањих култура у веће, доминације западне културе у процесу глобалних интеграција итд. по правилу се тумаче једнострано. Пренебрегава се чињеница да су сви постојећи, тј. препознатљиви културни идентитети, иако не у истој мјери, на неки начин, „угрожени” усљед могуће културне хомогенизације на глобалном нивоу, па чак и они који се вежу за – у економском и политичком смислу – најјаче државе, а с обзиром на то да је и њихово постојање могуће само у условима културног диверзитета, без обзира на то да ли је ријеч о прихватању, поређењу, интегрисању, или пак разилажењу са тзв. другим. Но, све је очигледније да је и досад познати систем различитих култура, односно културних разлика, све теже одржив, макар у постојећој форми, усљед испреплијетаних дијаспора људи, информација и роба, које изнутра и извана релативизују постојеће културне и националне оквире. Масовни медији и култура коју продукују не познају границе, као што су и новије миграције толико интензивне да мијењају „физионимију” савременог свијета.²

Дакле, националне културе и идентитети се у 21. вијеку, усљед све комплекснијих социокултурних, политичких и, надамце, економских глобалних кретања, налазе у процесу (ре)дефинисања. У томе Црна Гора није изузетак. Штавише, као у малој држави, у којој је препознатљив мултинационални, мултиконфесионални амбијент,³ али и доста отворених питања на ту тему, дешавања на спољашњем плану додатно усложњавају њену (мулти)културну препознатљивост. Али и обрнуто, посматрано утилитаристички, она могу постати повољна прилика за иновирање, нарочито спољашње перцепције њеног (мулти)културног идентитета, то јест – учинити га препознатљивијим и конкурентнијим кроз различите друштвене сфере, нарочито у области туризма (који као динамично поље комуникације стално трага за новом/старом културном „аутентичношћу”). На неки начин, овдје можемо говорити о брендирању сваке државе или нације, у смислу њеног маркетинга и тржишног пласмана на регионалном или глобалном плану. Томе се стратегијски тежи кроз одређене привредне или културне токове у многим државама, о чему свједочи богата литература из области маркетинга (Anholt 2003; Dinnie 2008), као и многи академски приступи овом феномену (Jansen 2008; Aronczyk 2008; Aronczyk 2009). Рецимо, термин *комерцијални национализам*, нарочито популаран у оним земљама које су не тако давно стекле или обновили своју независност, баш као и Црна Гора, настоји да „увеже” масовну производњу и потрошњу, додуше – по неолибералном моделу, са једне стране, и (националну) државу и њене институције, медије и све остале субјекте у узајамно зависан и профитабилан однос. Одређена нација се, наиме, популаризацијом културних (историјских или актуелних), привредних, географских или неких других вриједности диференцира у односу на тзв. друге и излаже на регионалном и глобалном тржишту као производ. У том смислу се национални понос, односно идентитет, инструментализује, тј. комерцијализује, кроз репрезентативне садржаје и постаје средство економског напретка (или, све више, само опстанка), а нација постаје, на неки начин, бренд који се

² Видјети више у Araduraj (2011).

³ Црна Гора, према попису из 2011. године, има 620.029 стаовника, док националну структуру чини: 278.865 Црногораца, 178.110 Срба, 50.605 Бошњака, 30.439 Албанаца, 20.537 Муслимана 6.251 Ром, 6.021 Хрват; више видјети: *Демографски трендови у Црној Гори од средине 20. вијека и перспективе до 2050. године*. 2008. Подгорица: Завод за статистику Црне Горе.

(само)производи и циркулише унутар глобалног тржишта, рекламирајући се као и свака друга роба.

Стога се питање културног идентитета Црне Горе (очувања, интегрисања, конкурентности и сл.) може проблематизовати кроз неколико димензија његове потенцијалне трансформације и компарације. Као прво, Црна Гора се, као и све државе, налази у процесу глобализације, која, нарочито када су културни садржаји и процеси у питању, релативизује државне границе и и поспјешује ширење потрошачке (западњачке) културе, као и фрагментацију или, чак, повлачење локалних и националних култура пред њом. Друго, Црна Гора се налази у процесу који претходи приступању Европској унији, па се у домаћој јавности све више отвара дилема како ће се њен културни идентитет „позиционирати” у оквиру будућег, ширег европског, супранационалног културног оквира. И све интензивнија миграторна кретања на регионалном, али и глобалном нивоу могу индиректно произвести културне трансформације у националној култури и довести до прекомпозиције домаћих и страних елемената у постојећем културном идентитету Црне Горе. Такође, на преобликовање „садржаја” културног идентитета могу утицати и унутрашњи, односно спољашњи популациони трендови.⁴

Регион(ализација), европски културни идентитет, култура свијета

О поменутиим, често и контрадикторним, појавама које ће културолошки и демографски (пре)обликовати Црну Гору у наредним деценијама, тј. дестабилизovati је у референтним тачкама садашњег културног идентитета, можемо говорити само на нивоу оквирних тенденција, као што је, уосталом, и категоријални апарат – *идентитет, регион(ализација), глобализација, култура свијета*, кроз који настојимо да сагледамо процесе – сам по себи флуидан и вишедимензионалан. Тако се, рецимо, као регион који анализирамо у конкретном смислу може посматрати и Европа, односно, државе-чланице Европске уније,⁵ иако

⁴ Демографи предвиђају да ће Црна Гора у наредним деценијама имати позитивну, иако ниску, стопу природног прираштаја, што ће бити у супротности са европским депопулационим трендовима, али и са интензивним растом становништва на глобалном нивоу. Такође, за Црну Гору ће, према демографским прогнозама, бити карактеристичније имиграције у односу на досадашњу емиграцију. Имигранти ће претежно бити из црногорске дијаспоре, која тренутно чини 9% држављана Црне Горе, и који ће се, по неким екстремно оптимистичким прогнозама, вратити у матичну земљу услед побољшаних услова живота и најављених стратешких инвестиција које ће, такође, „привући“ и значајан број странаца у Црну Гору. У тој варијанти тј. до 2015. године би у Црну Гору могло доћи око 15.000 (привремено досељених) лица, а до 2030. године би се тај број могао повећати на 60.000, а до 2050. године на 110.000 досељеника од којих ће значајан број добити статус држављана. Поменуте имиграције ће се дешавати у условима европског депопулационог тренда (до 2050. године ће се популација Европе смањити за 10% у односу на стање из 2007. године, и доћи ће до сенилизације западних друштава). Ипак, за разлику од земаља ЕУ, Црна Гора неће имати негативну већ врло малу стопу раста становништва. Тако су предвиђања да ће, у односу на тренутни број становника (620.029), држава до 2015. године имати 662.746 становника, до 2030. године – 689.746, а до 2050. године – 728.430 становника (видјети: Бакић, Мијановић и Додеровић 2010).

⁵ Настанак Европске уније је инициран економским интересима једног дијела најразвијенијих држава Западне Европе, али, на неки начин, и свијести о потреби њиховог зближавања у односу на „друго” регионално окружење и, нарочито, на глобалне економске, али и друге процесе. Тако

се појам региона обично веже за ужи и специфичнији простор, попут, рецимо, Балкана или држава насталих на бившем југословенском простору, и сл. Сваки регион је, наиме, врло динамичан организам, који настаје временом, услед сложеног дејства различитих економских, политичких, еколошких, културних и других чинилаца; то јест, зависно од става према неком региону настаје пројекција његових оквира и заједничких циљева. То значи да регион није само географски појам, већ простор који, осим заједничких економских и политичких интереса, има заједничке симболе који се рефлектују на план колективне свијести и који постају основа за формирање одређеног типа заједништва. У том смислу, регион се може схватити не само као територијални оквир већ и као когнитивна мобилизација да се више заједница, нација, држава „увежу” у супранационални оквир, који, дакле, покреће процес интеграције и који „изнутра растаче централизацију и унификацију модерних националних држава” (Стојковић 2006, 144), тј. реинтерпретира постојећи концепт државе, а што подразумева и деетнизацију као једну од битних структурних карактеристика сваког региона (он је, дакле, као и идентитет, конструктивна категорија, која зависи од субјективног осјећања припадности). То се одвија управо у процесу обликовања европског културног идентитета држава чланица Европске уније (као и оних које то претендују постати). Такозвани европски идентитет постаје израз „регионалне свијести”, тј. жеље за повезивањем већег броја држава у један функционални наднационални систем, у којем се као референтни оквир намеће и заједничка (европска) култура, односно – минимум заједничке историје, вриједности и пројекција о будућем суживоту. Он се, дакле, посматра као специфична политичка, економска и културна конструкција, односно, као посебан ентитет, који је још увијек у процесу стварања,⁶ али који гради извјесну културну „другост” у односу на остале културне зоне (рецимо, у односу на Америку или Азију). Међутим, супранационални идентитет, какав је европски, није конципиран тако да негира националне идентитете, тј. државе које га конституишу, већ да их, уз очување различитости, интегрише у шири облик заједништва. Културне сличности, па и разлике, у смислу коегзистенције „различитости”, мобилишу групни идентитет. Уосталом, национална, па и супранационална припадност, нарочито у дискурсима француског типа, „није никада једном заувек утврђена него је процесима акултурације увијек наново модификована” (Ђордано 2001, 17). То се види по многим различитостима (етничке,

је од Шуманове декларације из 1950. године, преко Европске заједнице за угљ и челик, оформљене 1952. године, потом Римских уговора о оснивању ЕЕЗ и ЕУРОАТОМ-а, Бриселског уговора о спајању итд., све до Лисабонског уговора, ЕУ расла и добровољно привукла у своју структуру највећи број европских земаља, у више таласа проширења (1973, 1981, 1986, 1995, 2004, 2007. године).

⁶ Дакле, у Европској унији се покушава конструисати заједнички идентитет, без обзира на чињеницу да је она саткана од различитих „снага” и „врста” националних идентитета, односно – модела њиховог конституисања. Културна димензија овог идентитета се формира на маркирању битних заједничких мјеста у историји и културним везама током прошлости и садашњости. Улазак у ЕУ за сваку нову чланицу, осим предуслова да има стабилне институције које гарантују владавину права, демократију и поштовање људских и мањинских права, подразумева испуњавање критеријума по којима се процјењује њено уклапање у постојећи систем јединственог тржишта, правног и политичког оквира који је Унија успоставила, односно – кореспондирање са општим начелима која се тичу правних и економских стандарда јединствених за све чланице, што значи и развијање сопствених (европских) конкурентских позиција у односу на глобално окружење.

географске, економске, социјалне или неке друге) које нације садрже у свом саставу. Такође, све су оне настајале у неким савезима, наслеђима, анексијама и ратовима (v. Mogen 1989). Исто важи за постојеће националне идентитете – савремене нације су у сталном процесу (пре)обликовања и у њима је утилитаристичка димензија идентитета неизоставна (Breton 1994).

Такође, за Црну Гору је изузетно важно објективно сагледавање сопственог положаја у контексту поменутих интеграција и (по правилу, неравноправне) релације „центра” и „периферије” (који се, иначе, огледа кроз различите позиције њених чланица: подјеле на старе и нове чланице, на велике и мале државе, на индустријски и технолошки развијене државе и на оне које то нијесу, на развијени сјевер и сиромашни југ, на оне којима интеграција треба више у политичком него економском смислу, и обрнуто итд.), јер је и у ЕУ евидентна, на неки начин, хијерархија чланица, тј. њихова јача или слабија позиција када је у питању концепт заједнице и његово спровођење у пракси. Управо је Балкан, и Црна Гора као дио тог простора, интерпретиран као „периферија” Европе. И још увијек је његова позиционираност прилично условљена негативним стереотипима, које не успијева да елиминише. Тумачећи их, између осталих, Марија Тодорова у студији „Имагинарни Балкан” образлаже како је „Балкан остао кмет Европе, антицивилизација, њен алтер его, њена тамна страна” (Todorova 2004). Ова историчарка, након што је објединила и анализира брoјне стереотипе о Балкану, анализира и погрдни појам „балканизације”, који се тумачи, осим као синоним за повратак племенском, као процес уситњавања политичких јединица. Стога, Балкан као нешто „друго” – у односу на Европу као центар – има још увијек незахвалан статус периферије. Под „балканизмом” се, не тако ријетко, подразумевају тзв. антиевропски или антицивилизацијски стандарди понашања, супростављеност космополитизму на рачун локалног или, боље рећи, провинцијалног.

С друге стране, у обрнутом смјеру размишљања, антиципативна енкултурација требало би да Црну Гору приближи на позитиван начин чланицама ЕУ, као и обрнуто – Унију себи. Већ је у школске уџбенике уврштено градиво које упознаје ученике са европском историјом и регионалним културним везама. Слично се и у медијима, у позитивном свјетлу представљају културне везе унутар европског простора, нарочито оног дијела који се поклапа са територијом земаља чланица Европске уније и оних земаља које, као Црна Гора, претендују то бити. Тако, темељне вриједности, које су одавно интегрисане кроз ширу европску традицију, постају основа (или наставак) за даље економско и политичко повезивање. Ипак, насупротив афирмативном ставу већег дијела, како домаће јавности тако и оне у земљама окружења, према Европској унији, постоје политичке струје које се више или мање плаше културне асимилације од стране ЕУ. Национална искључивост, и то екстремног облика, показивана је, нажалост, на овим просторима и деведесетих година прошлог вијека, у вријеме распада СФРЈ (слично је и са државама насталим из некадашњег СССР-а). Неки је теоретичари тумаче чињеницом да поменуте државе још увијек нијесу биле у потпуности „иживиле” свој национални понос (с обзиром на то да су тек недавно постале самосталне државе, или су након дуго времена обновиле своју државност). Наиме, „националне државе Централне и Југоисточне Европе, прије стицања своје, већином закаснеле, независности, па све до данас, себе виде као политичко-територијални израз одређене етничке групе” (Ђордано 2001, 228). У Југоисточној Европи су националне тензије биле више засноване на етничком принципу, а тиме

и екстремније, и довеле су чак до крвавих обрачуна између нација (или етнија, како су себе сматрале неке од њих), што их разликује од, рецимо, националистичких покрета у Западној Европи, који се темеље на очувању језичке специфичности и дијела културне посебности у оквиру великих нација (рецимо, у Француској, бретонски, одн. корзикански национални покрети и сл.).

Такође, у контексту тзв. енкултурацијског конфликта може се говорити о ситуацији када појединац због плурализације културних идентитета и животних стилова нигдје не припада, односно – осјећа идентитетску кризу која му онемогућава избор референтног оквира културног идентитета. Са тензијама које савремени начин живота намеће и са актуелном економском кризом, која је захватила не само Европу већ и цијели свијет, појачава се и криза личног, али и колективног културног идентитета, или се пак претјерано стаје у његову одбрану. Такође, познато је да што су људи, у економском али и духовном смислу, мање сигурни у своју будућност, утолико су склонији да се претјерано фокусирају на свој или туђи културни и национални идентитет, па од таквих контроверзи ни Црна Гора није поштеђена.

Ипак, јавност Црне Горе, слично другим земљама кандидатима за улазак у ЕУ, већим дијелом заступа благонаклон став према европским интеграцијама, сматрајући да ће се њено чланство одразити позитивно на економском и политичком плану, о чему свједоче бројна национална истраживања и студије које се баве овом темом.⁷ Упркос томе, мора се имати у виду да је процес приступања, а потом позиционирања у широј регионалној, односно европској зони, веома захтјеван и комплексан у свим аспектима будућих интеграција. А нарочито се стиче утисак, на основу бројних расправа у јавности, да су културне интеграције најкомпликованији дио стварања регионалних заједница, будући да је ријеч о, наизглед, контрадикторном процесу. С једне стране, потенцијалне чланице, као што је између осталих и Црна Гора, настоје да се, не само политички и економски него и симболички – прихватањем тзв. европских вриједности и стандарда у начину размишљања и понашања, што више приближе Европској унији и да се у њу интегришу, док, с друге стране, у јавним дискурсима проблематизују своју културолошку посебност и потребу за њеним очувањем у оквиру ширих европских културних токова. Стога, „прихватање” европског културног идентитета за Црну Гору не би требало да значи негацију националног, већ интегришуће превазилажење разлика на националном и супранационалном нивоу. Паралелно са очувањем (мулти)националних културних вриједности у аутентичном домаћем амбијенту, нарочито с обзиром на постојећу мултинационалну и мултиконфесионалну структуру свога друштва, Црна Гора би требало да кроз адекватну културну политику развија и европски културни идентитет. Иначе, постојање више (културних) идентитета, који не искључују један други, неминовно је с обзиром на актуелне европске и глобалне социо-културне процесе, те на све

⁷ „Црна Гора може бити унутрашње спремна за чланство у ЕУ до 2014. године. Међутим, због неизвјесности унутрашње спремности ЕУ да интегрише нове државе чланице (након Хрватске и Исланда), као и снажног регионалног фактора (који у ЕУ круговима често значи наметање конвој-приступа на супрот прокламоване регате у процесу приступања) одлука о приступању, као политички чин, може бити донијета нешто касније, вјероватно 2017. године.”: http://www.canu.org.me/cms/novosti/op%2c5%a1te_novosti/zavr%2c5%a1na_rasprava_na_potp_rojektu_integracija_u_evropske_i_evroatlantske_strukture_20100325404/

интензивнију покретљивост људи и стварање хетерогених културних заједница, као и на промијењену перцепцију позиције „странца”.

И, иначе, постмодернистички концепт идентитета, прије свега у домену културне идентификације, како индивидуалног тако и колективног, ове категорије тумачи флексибилно. Насупрот традиционалистичком тумачењу, по којем је идентитет фиксиран и стабилан, израз унапријед одређених друштвених улога и религиозног и митског система, који се конструише кроз заједничку културу, језик, право, али и схватање и „дефинисање стварности на начин који укључује веровања, вредности и симболе помоћу којих појединци осмишљавају своје акције и понашања” (Коковић и Жолт 2003, 50), савремени културни идентитет је конструктиван и пролазан (Frisby 1985), што је уосталом у сагласју са захтјевима модерног начина живота, који подразумева сталне промјене и сталну интеракцију са тзв. другима. Међутим, интересантно је да се упркос већој слободи (или пак нужности) у „одабиру” културног идентитета уједно увећава зависност од других идентитета. Наиме, да би неки идентитет „био друштвено прихваћен, морају нас прихватити и други” (Kelner 2004, 382). На сличан начин, и национална свијест „историјски настаје и развија се у зависности од критеријума које та група успоставља у односима са другим групама” (Стојковић 2008, 26). Стога су национални, односно – културни идентитет о којем је овдје ријеч, промјенљиви, и то управо у степену промјенљивости односа према „другоме” (тј. контекста идентитета).

Слично концепту постмодерног идентитета, и културна глобализација, као нова парадигма културних односа на планетарном нивоу, има процесуални карактер и представља облик модерне акултурације, тим прије што се у датом процесу свијет све више доживљава као јединствена цјелина, у којој постоји капацитет за културну хомогенизацију или унификацију на мултикултуралним основама. Због њеног огромног утицаја на процесе културне, па и националне реидентификације, глобализација је постала горућа тема у друштвеним теоријама. Већина теоретичара који се баве глобализацијом, гледано са различитих аспеката, сматра да је дати процес незаустављив, будући да је последица логике капитала, а тако и науке и технологије, које, по природи ствари, не познају границе, што коначно доводи – према Фукујама – до „глобалне унификације човјечанства” (Fukuyama 1992). Глобализација, наиме, имплицира најшири облик идентификације, у којој се национални идентитети сами трансформишу, узевши у обзир да се главне политичке и економске одлуке доносе глобално, да се јављају нове културне вриједности и изражајне форме (идеје, поступци, симболи и сл.), да се губи значај локалних и територијалних обиљежја усљед тзв. медијализације и виртуелизације свијета. Условно речено, долази до „смрти” географије усљед релативизације значаја простора у географском смислу (блискости и удаљености између географских тачака и регија). Локалност постаје све крхкија, без обзира на то да ли се посматра из националног или из неког ширег, па и глобалног оквира, јер је „испуњена противречностима, дестабилизована кретањем људи и измештана настанком нових врста виртуелних суседстава” (Araduraj 2011, 294). Због тога и границе у територијалном, политичком смислу постају све ирелевантније, при чему се простор (дјеловања) шири и сужава истовремено, имајући у виду да настаје нова врста глобалне „локалности”, тј. феномена истости и истовремености, односно, долази до „реконфигурације свјетског простора која подразумева међусобну зависност и комуникацију између свих тачака глобуса” (Đorđević 2009, 372). Тако

је „средишња одлика савремене глобалне културе политика узајамног деловања истог и различитог које би да прождеру једно друго и тако огласе своју успешну отмицу две просветитељске идеје – близнакиње: победоносно универзално и отпорно посебно” (Арадурај, и Ђорђевић 2009, 388).

Велике државе, због своје економске и културне позиције, највише утичу на процес глобализације. САД у томе најинтензивније партиципира, па је свјетска култура „и те како америчка, по својим зачецима и по садржају” (Berger 2002, 2), нарочито њена поп култура. Ипак, не постоји само један извор или образац културне „колонизације”, већ је више „центра” и „периферија” у том процесу. Такође, културна глобализација је двосмјеран процес, јер ствара разлике, пружа нове могућности, које људи из различитих културних средина тумаче и прихватају на специфичне начине, у складу са својим потребама и нормама. Заправо, она пледира на јединствени референтни систем, који би исте или сличне стандарде могао тумачити на различите начине (глокализација као суптилнија варијанта глобализације или њен добар „изговор”), поштујући локалне стандарде, односно прихватање популарних прозвода по моделу који одговара свакој националној култури понаособ (овдје се обично узима примјер Mc Donald’s-a, који у свакој земљи дио својих производа прилагођава локалној кухињи, као што је и чињеница да индијска, кинеска и др. националне кухиње постају глобално популарне, иако долазе из, рецимо, источних центара моћи, а не из извора глобализације – западне америчке културе и економије). Дакле, у принципу, све културе имају „шансу”, иако никако исту, да се кроз глобализацију представе, па и комерцијализују (кроз гастрономију, туризам, између осталог). Рецимо, Црна Гора се определијелила за туристичку привреду као окосницу своје економије. Уз еколошку димензију развоја, макар декларативно, држава током посљедњих година настоји да иновира постојећи имиџ на домаћем и иностраном плану, кокетирајући са здравим стилем живота, елитним туризмом, карневалима, гламурозним музичким спектаклима, који се одвијају на лијепим плажама (Vujačić 2013), и томе слично.

Дакле, танка је линија која културну димензију глобализације и њен „производ” – *културу свијета* претвара из позитивног рјешења у пријетњу која, евентуално, може разложити постојеће културне идентитете. Зато тема глобализације изазива контроверзе и постаје све више предмет идеолошке дебате. Као прво, поставља се питање да ли је она одувijek постојала као правац развоја којим човјечанство неминовно треба да иде (не усвајају сва друштва на исти начин „грађу” модернизације). Даље, да ли је стварна или је више ријеч о миту који је настао у модерном и постмодерном друштву, како би се, опет, објаснили узроци и посљедице капиталистичког неоимперијализма, односно – да ли је, на неки начин, пројекат одређених интересних група (мултинационалних корпорација, моћних банака и сл.), или је, баш обрнуто, процес који омогућава да се локалне, аутохтоне, мање или веће национале културе искажу и постану, такође, конкурентне на ширем плану. Тако, са једне стране, присталице величају културну глобализацију, сматрајући да она омогућава плуралитет култура, паралелно са брисањем оптерећујућих, каткада и дискриминишућих културних различитости. Управо М. Варгас Љоса⁸ види на овај начин глобализацију – као модел по којем сваки грађанин планете има могућност да конструише свој културни идентитет

⁸ Марио Варгас Љоса, *Култура слободе*, доступно на: www.ukrsrbije.org.rs/knjizevne_novine/IzStarijihBrojeva.htm (преузето 22. 01. 2010.).

својеврсном вољном акцијом, у складу са личним преференцијама. Он, даље, сматра да је појам културног-националног идентитета идеолошка фикција и основа национализма. Заправо, идентитетска конструкција се увијек формира на релацији „ми” и „они”, узимајући у обзир „договорене” разлике, које спутавају право на избор, а које, управо по њему, омогућава глобализација. Културни плурализам нуди могућност одабира културног, националног миљеа, или пак производа, што је норма само слободног друштва или макар његовог идеала. Интересантна је и Љосина дистинкција између глобализације и модернизације, по којој је модернизација – узрок, а глобализација је само посљедица процеса преобликовања савременог свијета. Супротно претходном ставу, у многим лаичким, али и академским круговима, у глобализацији се тражи „кривац” за интензивну трансформацију локалних, традиционалних култура, које чине основу сваке националне културе.⁹ У свијету има доста националних покрета и политичких струја које глобализацију виде као механизам капиталистичког система за наметање неолибералне економије и масовне културе „остатку” свијета, што је, свакако, занимљива теза, која, као и она која долази из супротног тора, захтијева додатну анализу и образложење, ослањајући се на релевантне теоријске изворе и другачији методолошки и теоријски концепт него што је то случај у овом раду.

Ипак, ако говоримо о тзв. култури свијета, која полако настаје посредством глобалних културних кретања, углавном спонтано – кроз свакодневни живот, и која није, макар формално, наметнута, јер се обликује кроз размјену информација посредством масовних медија, поља науке и технике, као и забаве, можемо је тумачити и као феномен модерног друштва, који различите групе и културе најоптималније „увезује” у јединствено мјесто – цијели свијет. Такозвана култура свијета је, заправо, концептуална визија према којој постоји само један друштвени, односно културни систем. Он подразумијева културно наслеђе из различитих националних извора и епоха, које би, сходно томе, кроз свакодневни живот створило и нови културни реалитет, односно идентитет. Наиме, *култура свијета* или глобална култура (или постојећа масовна култура?!) претпоставља „настанак једне једине културе која обухвата све људе на Земљи и замјењује разноликост културних система који су постојали до сада” (Tomlinson 1999, 71), и зато „мјеста више нијесу јасна подршка нашег идентитета” (Morley and Robins 2003, 5), у смислу географске димензије или основе културног идентитета. Ипак, таква монокултура још не постоји; тек се наслућују њени обриси. Међутим, статичност култура, која се претпоставља и након „консолидације” тзв. културе свијета, бива контрадикторна, имајући у виду да је култура стално у процесу, а исто тако – и њени носиоци. Притом, треба имати у виду да су и нације, тј. њихови национални идентитети, формиране, управо, као скуп разнородних елемената везаних за заједничке интересе и тренутак егзистенцијалне и симболичке „истости”.¹⁰ У том смислу је и судбина *културе свијета* процесуална, са неизвјесним исходом.

⁹ На примјер, у свијету се данас говори око седам хиљада језика, али се процјењује да ће до краја 21. вијека нестати већина њих, чак деведесет посто. Према америчкој организацији *The Ethnologist*, која посједује базу података о активним језицима, у свијету се тренутно њих око пет стотина сматра угроженим.

¹⁰ Видјети Anderson 1991.

Компетитивни аспекти културног идентитета – позиционирање Црне Горе на европском и глобалном плану

У контексту препознатљивости и очувања културног идентитета може се говорити и о његовој „компетитивности”, не само у смислу културолошке специфичности већ и у смислу тржишног позиционирања у регионалном, европском и глобалном оквиру, посебно, рецимо, у намјери да се иновира државни имиџ или у домену туристичке промоције земље, гдје је свако културно добро потенцијални туристички ресурс. Сва културна добра која су повезана у национални или локални миље јесу, у неку руку, „производ” или пак реклама за производ конкретне заједнице или државе, по којима се она препознаје и, коначно, позиционира у односу на друге (државе). Тако се, у све оштријој конкуренцији све захтјевнијег тржишта, национална и локална културна добра морају заснивати на оригиналности и аутохтоности, како би се издвојила из мноштва сличних (масовних) производа, јер глобална култура „не само да се прилагођава захтјевима свјетског тржишта, већ их, заправо, ствара” (Lečner i Boli 2006, 201).

Но, комплексност релације *локалне културе – глобалне културе и економије* треба посматрати и као двосмјерну везу нове реалности (Bek 2001; Lečner i Boli 2006), у којој је и дистрибуција ауторитета, одн. моћи, поларизирана – од центра ка периферији/периферијама, што значи да дистрибуција културних садржаја зависи од позиције (бити тзв. центар или тзв. периферија у процесу неке културне размјене, по правилу, подразумејева неједнаку „количину” и „снагу” садржаја који циркулишу на тој релацији). Ипак, упркос бројним расправама о глобализацији као претежно једносмјерном процесу, у оквиру којег се већина културних и других садржаја преноси од „центра” ка „периферијама”, и тиме редукује „локално” (или национално, државно) и утапа га у шире стандардизоване глобалне токове, овај процес, евидентно, има и обрнуту функцију (или, боље рећи, више могућности на нивоу принципа) – да се локално/национално брже и интензивније, опет кроз познате стандарде масовне, потрошачке културе, позиционира на ширем простору, уколико располаже пожељним ресурсима, адекватном стратегијом и квалитетним маркетингом да их представи. Јер, ипак, глобална политичка економија још увијек зависи од институција и њихових мрежа успостављених у конкретној држави, као што се не могу пренебрећи ни неформалне сфере одлучивања у различитим друштвеним областима, поред свјетских центара моћи (Sassen 2006).

Заправо, посматран као капитал, културни идентитет показује своју полифункционалност, самим тим што су његови садржаји и национални и локални – у идентификацијском смислу, али су и тржишни, рекламни – у употребном смислу. Добро „упакован” културни производ, било да је израз традиције или је новији културни садржај (који, такође, фигурира као локална или национална специфичност), може да утиче на креирање или иновирање асоцијациј у вези са конкретним националним простором. У том смислу, Црна Гора, као и многе друге државе, покушава да се кроз туризам¹¹ (као отворено поље друштвене комуникације, на којем се, управо због све интензивније хомогенизације и стандардизације садржаја, стално трага за новом аутентичношћу) мапира на регионалној и глобалној сцени што атрактивније и разноврсније, користећи

¹¹ Стратегија развоја туризма Црне Горе – www.gov.me/files/1235989848.pdf

садржаје из аутохтоног културног фонда, али „кокетирајући” и са новијима, некима који су својеврсни спој популарне културе и локалних прилика. Отуда Црна Гора, осим што је реално мултинационална и мултикултурна средина, при редифинисању постојећег имица све више укључује и еколошку димензију простора, са здравим и претежно медитеранским стилем живота (бројни карневали и манифестације својим садржајем потенцирају њено приморско културно наслеђе, иако Црна Гора у оквиру своје традиције баштини и континентално-патријархална, оријентална и друга изворишта у културном наслеђу¹²). Стога је занимљиво да су карневали и, уопште, феште – као дио медитеранске традиције, иако су се у приморском дијелу Црне Горе и раније одржавали, тек почетком овог вијека ревитализовани и од локалних светковина претворени у националне, уз помоћ државних институција. Карневали су постали најмасовније манифестације у држави и, свакако, наекспониранije манифестације у медијима, што их је, кроз шири културни и привредни контекст, на неки начин „национализовало”, а национализација културе се, заправо, поклапа са концептом културне политике која, генерално, фигурира као посредник између државних институција, са једне стране, и културних садржаја, са друге стране.

Свакако, одабир, тј. фаворизовање, одређеног дијела културног наслеђа и његова презентација кроз институционалне оквире јесте, ипак, дио маркетинга и легитимне, прије свега – туристичке, кампање државе да се на одабрани начин представи на међународном плану. У том смислу можемо говорити о тзв. брендирању државе, иначе веома популарном феномену савремене, масовне културе и економије. Такође, у сличном контексту су занимљиви напори да се кроз приватне, али и државне полуге моћи и одлучивања „гламуризује” државни имиц, нарочито у туристичком смислу, и то организовањем концерата највећих музичких звијезда данашњице (између осталих, у Црној Гори су након стицања независности 2006. године гостовали Madonna, Rolling Stones и др.), чији су наступи процијењени као догађаји од изузетног значаја за промоцију и туристички развој земље. Тако је концерт поп звијезде Мадоне проглашен за догађај са највећим промотивним ефектом по Црну Гору у области туризма 2008. године (годишња награда *Wild Beauty Award*, под покровитељством предсједника Црне Горе, којом је, неколико година раније, награђен и Интернационални љетњи карневал у Котору, који за широку публику промовише приморско културно наслеђе). Интересантно је да су се у организацију, као и у финансирање поменутих музичких и забавних спектакла, укључиле и званичне политичке структуре, а што је, због таквог одабира приоритета у финансирању из државних извора, изазвало и прилично контроверзи у домаћој јавности и исполитизовало изворно забавне, односно комерцијалне догађаје.¹³ Наиме, актуелна власт је, вјероватно водећи се жељом да

¹² Видјети Вујачић 2009.

¹³ Спектакуларне концерте на Црногорском приморју одржале су свјетске поп и рок звијезде, и то прије него у земљама у окружењу, иза чега стоји намјера организатора-покровитеља (државних органа) да се Црна Гора представи као лидер у региону када су музички перформанси и гламурозни догађаји у питању, без обзира на то што је њена туристичка економија мала и потенцијал земље ограничен у том смислу. Тако су, почев од 2007. године, годину дана након обнове државности, у Црној Гори угошћени Rolling Stones, Hulo Iglesias, Lenny Kravitz, Madonna и друге велике звијезде, уз енормне хонораре и пратеће трошкове догађаја (видјети више у архивама дневне и мјесечне штампе, која је детаљно извјештавала о концертима и њиховим комерцијалним, политичким и другим ефектима по Црну Гору, у

на што лакши начин унаприједи постојећи имиџ државе, одабрала спектакл као модеран „механизам”, који ће релативно брзо сценски идентификовати Црну Гору као атрактивну, медитеранску дестинацију са елементима гламура (преко гламурозних актера који партиципирају кроз сферу забаве на њеном простору). Заправо, поменути примјери показују да држава настоји да „контролише” спектакле и уведе их у главни ток (националне) културе тако што стаје иза њих, у финансијском и пропагандном смислу, и постаје њихов покровитељ. Термин *покровитељ* се, иначе, у Црној Гори врло често користи за јавне/владине/политичке институције и субјекте који преузимају на себе улогу да подржавају и надзиру културне, забавне, па и комерцијалне догађаје, за које се претпоставља да могу бити занимљиви маркетиншки, не само за директне учеснике и посматраче већ и за ширу јавност којој се представља модернији државни имиџ. Поменути садржаји, по правилу, садрже интегративну димензију, нарочито ако се им се додају и локалне или националне конотације. Тада попримају и значење својеврсног, модерног фолклора, који, између осталог, „служи томе да се политички пројекти и политичка власт легитимише у очима народа, али и пред међународном јавношћу” (Čolović 2000, 90). Држава, наиме, улаже у поменуте догађаје (прије свега, Министарство туризма и заштите животне средине, као и профитабилне компаније), које је препознала као простор за стварне и симболичке иновације у креирању новог имиџа за двадесет први вијек. Могуће је да се „сувласништвом” над оваквим догађајима, и садржајима у њима, актуелна политичка елита, на неки начин, покушава симболички дистанцирати – кроз, дакле, културну стратегију – од ранијих стереотипа о Црној Гори, али и од периода стварних политичких сукоба на простору бивше Југославије деведесетих година прошлог вијека, од не увијек идиличних односа са сусједима, као што покушава и домаће идеолошке подјеле „држати под контролом”, али и направити раскид са сопственом политиком из поменутог тешког периода, при чему више „игра на карту” естраде и дневне политике него реалне економије и финансијских прилика у земљи.

Но, у сваком случају, иновирање имиџа јесте дио легитимне кампање за развој земље, која уз добру стратегију отвара бројне могућности за брендирање државе, тј. њено боље позиционирање у регионалном, али и у глобалном окружењу. Јер, колико год звучало немилосрдно комерцијално, став да се данас све налази на тржишту, па и културни идентитет, тј. да је и он, такође, само „производ” за који треба направити адекватну рекламу, изгледа да је у актуелном поретку ствари то неминовност. И то не само зарад изазивања пажње и потенцирања специфичности, већ и ради опстанка у двадесет и првом вијеку. Бројне су студије случаја, између осталих – Словеније, Литваније, Естоније и др.,¹⁴ које управо указују на који се начин држава/дестинација/бренд „увезује” са глобалном привредом на тржишту роба и услуга, нудећи конзументима (туристима, купцима и сл.) тзв. национални производ, односно – његову перцепцију.

периоду након 2007. године до данас – дневне новине *Vijesti, Dan, Pobjeda*, недјељник *Monitor* и др.).

¹⁴ Видјети Volcic and Andrejevic 2011, и Flasher et al. 2003.

Закључак

Дакле, евидентно је да Црну Гору очекују комплексне друштвене промјене у наредним деценијама, изазване, прије свега, интеграционим процесима на европском и глобалном нивоу. Међутим, културну динамику и последице акултурације незахвално је прогнозировать с обзиром на комплексност процеса. Ипак, извјесно је да се Црна Гора, паралелно са настојањем да се придружи ЕУ и актуелизовањем релације између националног и европског културног идентитета, налази у још сложенијем акултурацијском изазову – процесу (културне) глобализације. Но, да би паралелно са ступањем у нове идентитетске (над)оквире била компетитивна и успјешна у било којој сфери националног дјеловања, Црна Гора мора дефинисати и сачувати културну препознатљивост, имајући у виду садашње и будуће имиграционе процесе у држави (чије се последице већ осјећају, рецимо, у приморском дијелу, гдје су се формирале нове социјалне/националне заједнице, састављене од већег броја странаца, претежно Руса).¹⁵ На сличан начин се са глобализацијом суочава и Европа, али и цијели свијет, услед енормне покретљивости људи.

Дакле, нови интеграциони процеси отварају и нове дилеме, али и нове перспективе. Можда, управо као мала држава, Црна Гора умјесто позиције „периферије“ у културном промету са „центрима“ пронађе адекватан модел да се мапира на туристичкој и културној карти Европе и свијета као занимљива и егзотична тачка, с обзиром на њену мултикултурну, мултинационалну структуру, различите културне слојеве и садржаје у оквиру којих постоји разноврстан потенцијал за представљање и „комерцијализацију“ на међународном плану. Наравно, биће успјешна у томе само уколико одабере одговарајућу развојну стратегију, не само у области туристичке понуде већ и ширег простора за симболичко (ре)дефинисање сопственог имиџа, па и културног идентитета.

Литература

- Anderson, Benedikt. 1991. *Nacija: zamišljena zajednica*. Beograd: Plato.
- Anholt, Simon. 2003. *Brand new justice: The upside of global branding*. Oxford: Butterworth/Heinemann.
- Apaduraj, Ardžun. 2011. *Kultura i globalizacija*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Aronczyk, Melissa. 2008. „Living the Brand: Nationality, Globality and the Identity Strategies of Nation Branding Consultants.“ *International Journal of Communication* 1 /2: 41–65.
- Aronczyk, Melissa. 2009. „Research in the Brief – How to do Things with brands: Use of National Identity.“ *Canadian Journal of Communication* 34/2: 291–296.
- Бакић, Радован, Драгица Мијановић и Мирослав Додеровић. 2010. „Демографска кретања.“ У *Популациони аспекти, Црна Гора у 21. стољећу - у ери компетитивности*, бр.73/6, 27-168. Подгорица: Црногорска академија наука и умјетности.
- Bek, Ulrik. 2001. *Što je globalizacija?* Zagreb: Vizura.

¹⁵ Видјети *Демографски трендови у Црној Гори од средине 20. вијека и перспективе до 2050. године*. 2008. Подгорица: Завод за статистику Црне Горе.

- Berger, Peter. L. 2002. „Introduction: The Cultural Dynamics of Globalization.“ In *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*. Oxford: Oxford Press.
- Breton, Robert. 1994. „Identification in Transnational Political Communities.“ U *Rethinking Federalism*, 40-58. Vancouver: UBC Press.
- Volcic, Zala and Mark Andrejevic. 2011. „Nation Branding in the era of commercial Nationalism.“ *International Journal of Communication* 5/1: 598–618.
- Вујачић, Лидија. 2009. „Карневалске светковине (феште) у функцији (ре)дефинисања имиџа Црне Горе.“ У *Изазови савременог црногорског идентитета*, ур. С. Недељковић, 189-213. Крушевац: Баштиник.
- Vujačić, Lidija. 2013. „Madonna, Glamour and Politics - Nation branding and pop concerts in the promotion of Montenegro as an elite tourist destination.“ *History & Anthropology* 24/1: 153–165.
- Демографски трендови у Црној Гори од средине 20. вијека и перспективе до2050. године*. 2008. Подгорица: Завод за статистику Црне Горе.
- Dinnie, Keith. 2008. „Nation Branding an Russia: Prospects and pitfalls.“ *Russian Journal of Communication* 1/2: 199–201.
- Ђордано, Кристијан. 2001. *Ogledi o interkulturnoj komunikaciji*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Ђорђевић, Јелена. 2009. *Postkultura*. Beograd: Klio.
- Jansen, Sue Curry. 2008. „Designer nations: Neo-liberal nation branding – Brand Estionia.“ *Social Identities* 14 /1: 121–142.
- Келнер, Даглас. 2004. *Медијска култура – Студије културе, идентитет и политика између модернизма и постмодернизма*. Београд: Клио.
- Коковић, Драган и Лазар Жолт. 2003. „Чиниоци неговања националног и културног идентитета у Војводини.“ *Социолошки преглед* 37/1-2.
- Lečner, Frenk i Džon Boli. 2006. *Kultura sveta*. Beograd: Klio.
- Moren, Edgar. 1989. *Kako misliti Evropu*. Sarajevo: Svjetlost.
- Morley, David i Kevin Robins. 2003. „Pod budnim okom Zapada – mediji, imperija i Drugost.“ *Razlike/Difference* 3-4.
- Sassen, Saskia. 2006. *Territory, Authority, Rights: from medieval to global assemblages*. Princeton: Princeton University Press.
- Стојковић, Бранимир. 2008. *Европски културни идентитет*. Београд: Службени гласник.
- Todorova, Marija. 2004. *Imaginarni Balkan*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Tomlinson, John. 1999. *Globalization and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Flasher, Spencer, Michael Hal, Jeremy Hildreth and Mia Sorgi. 2003. *A brand for the Nation of Latvia*, Oxford: Said Business School.
- Frisby, David 1985.. *Fragments of Modernity*. Camebridge: Polity Press.
- Fukuyama, Francis. 1992. *The End of History and The Last Man*. New York: Free Press.
- Црна Гора у бројкама 2011*. 2011. Подгорица: Завод за статистику.
- Čolović, Ivan. 2000. *Bordel ratnika*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Lidija Vujačić

Relationship between the Local, Regional and Global – Montenegro in the XXI Century

Cultural and demographic changes that Montenegro will be facing in the coming decades will be strongly influenced by both external and internal factors. First of all, they will be instigated by the national, and especially the European (cultural) integration, and by the process of (cultural) globalization. Migratory movements, associated with rapidly-surging migration of people across national borders will also take their toll on the acculturative processes in Montenegro.

Key words: region(alization), European identity, globalization, nation branding.

The aforementioned cultural dynamics can predominantly be observed with respect to general tendencies. However, it is possible to identify national cultural challenges and formulate the means of overpowering them in a way that is in line with the concept of democratic and multicultural development in Montenegro.

Ивица Тодоровић
Етнографски институт САНУ
ivica.todorovic@ei.sanu.ac.rs

Нове могућности етногенетских проучавања становништва Србије

У раду се указује на нове могућности осветљавања етногенезе становништва Србије, са нагласком на српском етносу. Током последњих година, у глобалним оквирима, генетска истраживања порекла, генеалогije, етногенетских и миграционих процеса указала су на низ нових аспеката, упутивши нас на претходно непознате начине сагледавања прошлости различитих народа и етничких група. У тексту је представљен уводни пресек започетих истраживања, уз основне смернице које би требало да доведу до доношења релевантних закључака. На основу наших прелиминарних истраживања и увида може се констатовати да на овај начин српска етнологија добија једно ново, веома моћно оружје у расветљавању етногенетских и миграционих процеса, односно – у анализи представа о пореклу и прошлости (у контексту утврђивања степена њихове истинитости).

Кључне речи: нове могућности, генетска истраживања порекла, Срби и становништво Србије, етногенетски и миграциони процеси, основне смернице, прелиминарна истраживања, степен истинитости представа о пореклу, прецизни закључци.

*Уводни осврт.*¹ Могућности истраживања на пољу етногенезе, генеалогije и миграција, као и употребе представа о прошлости (нпр. еволуционизма и других идеологија у непосредној релацији са тумачењима порекла), у савременим околностима су вишеструке. У наведеном смислу неопходно је разликовати етногенетска проучавања порекла становништва и културно-антрополошка разматрања савремених митова о прошлости, односно – одговарајућих представа о пореклу.² На ово се надовезује и разматрање наведених

¹ Текст је резултат рада на пројекту бр. 47016: *Интердисциплинарно истраживање културног и језичког наслеђа Србије. Израда мултимедијалног интернет-портала Појмовник српске културе*, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

² Примера ради, у мојој студији која се превасходно бавила феноменолошким истраживањем специфичних представа о пореклу Срба, само поглавље IX, а пре свега поглавље IX.4

коришћења научних хипотеза у идеолошке сврхе. Као и сваки други феномен, генетска истраживања порекла (која су још увек у почетној фази)³ могу се употребити у позитивном контексту, али се могу и злоупотребити, као што је случај и са свим другим проучавањима прошлости у најширем смислу (в. рецимо Екмечић 2000; Терзић 2000; Батаковић 2008), а пре свега – генеалогичке, порекла и етногенезе различитих народа и етничких група.⁴ Примера ради, негативни аспекти који произлазе из употребе овог феномена (односно – могућности продора у дању прошлост) у политичке сврхе довели су до тога да се у медијима почело говорити о „рату генима на Балкану“⁵, при чему су различите „стране“ покушавале – позивајући се на наводне резултате генетских истраживања порекла – да неистинито укажу на сопствено, наводно преимућство у „старости“, тј. „изворности“, или „чистокрвности“, тиме претендујући на одговарајуће право у садашњости на одређене територије, почаста или накнадна тумачења историје (уп. Маслаћ 2011а; Маслаћ 2011б).⁶

Нове истраживачке могућности. У сваком случају, независно од постојања различитих могућности њене употребе и/или злоупотребе, добре стране коришћења нове методологије (засноване на ДНК анализи) у научне сврхе за нас су вишеструко занимљиве, превасходно када је реч о поменутом проучавању етногенезе и генеалогичке.⁷ Овде се пре свега мисли на омогућавање прецизнијих и сложенијих истраживања и приступа, базираних на генетским показатељима,

(Тодоровић 2005, 298–310), посвећено је утврђивању степена истинитости различитих етногенетских поставки, односно – непосредном разматрању порекла Срба, као што је у студији јасно наглашено. Поједине несувисле интерпретације су, потпуно бесмислено и злонамерно, покушале да покажу како су извори у овој књизи коришћени као позитивно цитирана литература, или да, пак, илустративно навођење садржаја којима се бави феноменолошка анализа представљају ауторов лични став, тј. тврдњу.

³ Уп. рецимо садржаје изнесене на различитим сајтовима за генетску генеалогичку (<http://www.poreklo.rs/2012/09/04/preporucujemo-sajtovi-za-genetsku-genealogiju/>); уп. и: <http://www.novosti.rs/vesti/naslovna.aktuelno.290.html:384521-dnk-otkriva-ko-su-nam-precni>; <http://www.dnk.rs/>. О савременим схватањима и праксама у генетици, у илустративном контексту, в. рецимо: Тусић и Матић 2005.

⁴ По М. Нишкановићу, „генеалогичка трагања данас, научно, стручно и институционално неутемељена, простор су по којем, најчешће, неспособни и неупућени лутају тражећи себи, али намећући и другима искривљене представе о културном, националном, верском... идентитету“ (Нишкановић 2004, 6).

⁵ У поменутом контексту и њему сродним могли бисмо навести значајан број текстова објављених у бројним медијима. В. рецимо: http://www.freewebs.com/genetska_istravanje/alavantic-reakcije.htm; <http://www.forum.hr/showthread.php?t=456904>; <http://www.tportal.hr/scitech/znanost/145718/Primorcevo-otkrice-nije-ni-za-diplomski-iz-genetike.html>

⁶ У другачијем контексту, савремена генетска истраживања понекад се користе у духу тзв. „политичке коректности“ (а науштрб науке) или, пак, у сврху пропаганде еволуционизма/дарвинизма, као једне врсте савремене идеологије, односно – у циљу успостављања одговарајуће доминантне научне парадигме (о чему на овом месту не можемо говорити детаљније). У вези с претходним – генерално посматрано – првенствено треба бити опрезан када је реч о датирањима која сежу у далеку прошлост (уп. Станојевић 2010).

⁷ Примера ради, један од прокламованих научно-истраживачких интереса Лабораторије за хуману молекуларну генетику (при београдском Институту за молекуларну генетику и генетичко инжењерство) јесте и истраживање етногенезе Срба (в. <http://www.imgge.bg.ac.rs/?p=lhmgprojekti>).

почев од проучавања порекла по мушкој/очевој линији наслеђивања – путем Y-хромозома, као и порекла по мајчиној линији наслеђивања – путем митохондријалне ДНК (уп. рецимо Cavalli-Sforza 2008, 86–91; Димитријевић 2007, 113–114; в. и одговоре на бројна питања о овој методологији у: <http://www.familytreedna.com/faq/answers>). Осим ових метода, у исте сврхе користе се и други показатељи, чија употреба је већ указала на низ нових могућности сагледавања прошлости и порекла. Када се наведеним, новим приступима и показатељима додају стандардна етнолошка, историјска и друга истраживања, може се добити знатно јаснија представа о етногенетским и миграционим процесима, када је реч о Србима и становништву Србије. У дотичном контексту, посебно значајне маркере свакако представљају презимена (уп. рецимо Вавић Грос 2011) и родовски надимци, као и породичне славе (уп. Ракић и Станисављевић-Ракић 2005, 20), чије упоређивање са поменутиим генетским показатељима/информацијама може довести до врло прецизних закључака, на начин који никако није био могућ у претходном периоду (уп. Бачко и Максимовић 2010, 26–30; Кљосов 2010, 81–82). За нас су у овом раду од илустративног значаја пре свега они текстови (Cavalli-Sforza 2008; Кљосов 2010; Бачко и Максимовић 2010) који са различитих становишта сасвим непосредно на веома разумљив начин указују на могућности генетских истраживања и њиховог непосредног повезивања са друштвено-хуманистичким наукама. Подразумева се, читаоца бисмо могли упутити и на знатно ширу литературу⁸, али на овом месту управо поменути текстови имају посебан значај са становишта уводног упознавања са дотичном проблематиком.

Различите дисциплинарне приступе неопходно је допунити и непосредним етнографским прикупљањем представа о пореклу, уз додатна архивска и друга, сродна истраживања (уп. Нишкановић 2004, 6, 15–17), почев од прикупљања и консултовања доступне литературе. У овом смислу, од посебног значаја су антропогеографска истраживања (а пре свега издања Српског етнографског зборника), која у многим случајевима представљају траг о пореклу који су савремене генерације у значајној мери изгубиле из памћења (Челиковић 2011а, 7; Нишкановић 2004, 19; Ракић и Станисављевић-Ракић 2005, 8; уп. Челиковић 2011б), као што јасно показују и најновија теренска истраживања. У сваком случају, сасвим је јасно да нова истраживања заснована на генетским показатељима – уз опрезно избегавање могућих злоупотреба, прераних закључака и сензационализма – умногоме увећавају потенцијал савремене науке. Уз доследан научни приступ, ови показатељи ће нам значајно помоћи у настојањима да се створи јасна представа о етногенетском и генеалогско-антрополошком профилу становништва Србије (али и шире; в. Српски ДНК пројекат у:

⁸ В. рецимо веома велики број референци повезан са непосредним генетским истраживањима у: http://en.wikipedia.org/wiki/Y-DNA_haplogroups_by_ethnic_group). Пре свега в. литературу наведену у: <http://www.poreklo.rs/2012/09/23/istrazivanje-genetska-slika-srba/>; Јерковић 2012а (в. напомену 9). С обзиром на то да се генетска истраживања порекла још увек налазе у почетној („пионирској“) фази, за нас су, у овом тренутку, од великог значаја и научно-популарни текстови (као и илустративни популарни текстови). Текстове овог типа ћемо, из наведеног разлога – као литературу или илустративне изворе – у зависности од контекста такође користити у нашем раду (који је *уводног* карактера и, као такав, првенствено усмерен на обавештавање шире научне јавности о значају и могућностима употребе генетских истраживања у етнологији и сродним наукама).

<http://poreklo.rs/srpski-dnk-projekat/>), односно – њених различитих делова, лингво-културних зона и микроцелина.

Вишедимензионални приступ. У вези с претходним, на овом месту нас првенствено интересује повезивање етнолошких сазнања и нових података који произлазе из генетских истраживања порекла. Другим речима, поставља се питање на који начин српска етнологија може искористити нова научна сазнања (из контекста генетских истраживања) и шта ће показати резултати мултидисциплинарних истраживања која повезују етнологију (заједно са физичком и културном антропологијом, етнолингвистиком, историјом, антропогеографијом, археологијом итд.) и генетику. У овом раду говоримо управо о прелиминарним напорима учињеним у правцу повезивања наведених научних дисциплина, а у циљу долажења до прецизнијих закључака и представа о пореклу. Досадашња генетска истраживања порекла Срба и становништва Србије, иако суштински пионирског карактера⁹, врло убедљиво и илустративно указују на вишеструке и сасвим конкретне могућности када је реч о поменутих повезивањима (в. Бачко и Максимовић 2010, 26–30). Наиме, уз помоћ ДНК анализе често се добијају прецизни и конкретни одговори на бројна етнолошка и историјска питања која би, уколико се лишимо коришћења ове методологије и одговарајућих сазнања, заувек остала без прецизнијег одговора (в. опет илустративне студије: Кљосов 2010; Cavalli-Sforza 2008). С тим у вези, питање проучавања етногенезе Срба и становништва Србије (в. Andrejić 1996), односно – међусобног односа различитих лингво-културних група у оквиру српског етноса, као и односа Срба и других етничких група у Србији, употребом генетских истраживања, тј. показатеља, свакако се може додатно осветлити (уп. <http://poreklo.rs/srpski-dnk-projekat/>; <http://www.poreklo.rs/2012/09/23/istraživanje-genetska-slika-srba/>) и сазнајно подићи на знатно виши ниво.

Као што је већ наглашено, применом генетских истраживања, као савремене методе, отварају се бројни путеви за нова сазнања (в. рецимо Cavalli-Sforza 2008, 12 итд; Бачко и Максимовић 2010, 16 и даље)¹⁰, као и за мултидисциплинарна повезивања, уз упоређивање података из различитих научних домена. Другим речима, повезивањем резултата различитих поменутих научних дисциплина, питање порекла Срба и становништва Србије добија много јасније контуре. Упоредивањем 1) представа о пореклу и породичних родослова (етнологија, антропогеографија), говора (филологија/лингвистика,

⁹ В. табелу у којој су сабрана кључна „досадашња генетска истраживања Срба“ (Јерковић 2012 а); с тим у вези в. пре свега: Perićić et al. 2005; Marjanovic et al. 2005; Veselinovic et al. 2008; Mirabal et al. 2010; Rugeiro et al. 2012. За нас је у овом тренутку од посебног значаја и интернет портал *Порекло*, где се налази низ информација о различитим генетским и генеалогским истраживањима, са нагласком на најновијим; в. <http://poreklo.rs/srpski-dnk-projekat/>; <http://www.poreklo.rs/2012/09/23/istraživanje-genetska-slika-srba/>; Маринковић 2012б; Јерковић 2012 в; Јерковић 2012 г; уп. и <http://www.vojinovic.eu/srpski/DNKrezultati.html>. Када је реч о општем контексту, уп. рецимо: http://www.eupedia.com/europe/european_y-dna-haplogroups.html; http://en.wikipedia.org/wiki/Y-DNA_haplogroups_by_ethnic_group.

¹⁰ Примера ради, као што то дефинише познати генетичар А. Кљосов – „испоставило се да је могуће пратити кретања народа и без помоћи лопате и четкице археолога, или мерења лобања, и без довитљивог расплитања сазвучја и значења речи у живим и мртвим језицима, већ просто пратећи маркере у нашим ДНК“ (Кљосов 2010, 82).

етнолингвистика), као и духовне, материјалне и социјалне културе (етнологија, културна антропологија), заједно са одговарајућим физичким (физичка антропологија) и карактеролошким (етнопсихологија) особинама, с једне стране, и 2) аналогних писаних извора (историја) и археолошких трагова (археологија), уз додатна генетска истраживања (генетика, биологија), с друге стране, добија се комплетна слика о одређеном подручју и омогућава се максимално искоришћавање нових потенцијала савремене науке (уп. Тодоровић 2011, 28). Овде неизоставно треба додати и плодотворна искуства, тј. могућности етнокултуролошког, пре свега етнолингвистичког мапирања јужнословенског простора (уп. Плотникова 2004), при чему се исто може рећи и за етномузиколошки контекст (уп. рецимо Васић 2011, 124 и 125), као и за друге културне контексте¹¹, што су такође веома корисне и значајне димензије усложњеног, компаративног проучавања порекла и дијахронијских процеса. Наиме, сваки детаљ/мотив или комплекс елемената духовне, социјалне и материјалне културе одређеног подручја (заједно са лексиком и другим лингвистичким нивоима и елементима, исто као и са музичким итд.) може бити на одговарајући начин мапиран и сведочити о постојању извесних микрокултурних целина (а у контексту сагледавања различитих етничких и културних релација на проучаваном простору); уп. рецимо Петровић 2000, 433–439; Богдановић 1992а, 15.

Генетска истраживања – основне смернице. Када је реч о истраживању порекла, за нас су у овом тренутку посебно занимљива – и са становишта реализације, најпрактичнија – генетска истраживања заснована на Y-хромозому (који се директно преноси са оца на сина), односно – на разматрању распрострањености и међусобног односа одговарајућих хаплогрпова и хаплогрупа.¹² [Овде треба указати на околност да постоје различити кључеви тумачења резултата, али и самих поставки истраживања, заједно са одговарајућим пласирањем различитих информација у јавности. Рецимо, изворно порекло варијанте хаплогрупе I2а, која је најзаступљенија међу Србима (уз напомену да су називи/номенклатура одговарајућих варијанти више пута мењани), углавном се

¹¹ За нас, примера ради, илустративна могу бити и етномузиколошка истраживања Оливере Васић, која, анализирајући народну игру познату под називом *руменка*, закључује да се по њеном распрострањењу може тврдити „да је везана за стариначко становништво (старовремце, ћутуклије) у областима: Црноречје, Бања, Тимок, Заглавак, Буцак, Сврљишка котлина, околина Ниша и нека села Пиротског поља“ (Васић 2011, 124).

¹² Хаплогрупа представља групацију становништва које је у даљој прошлости имало заједничког претка (уп. <http://sr.wikipedia.org/Haplogrupa>; <http://www.haplogroups.com>; http://sr.wikipedia.org/sr/ДНК_хаплогрупе_људског_Y-хромозома). Наиме, генетичари су дошли до закључка да целокупно савремено мушко становништво има заједничког претка (уп. <http://www.isogg.org/tree/>; Јерковић 2012 ж), а пратећи гранање његовог потомства констатовали су да савремене популације имају неког млађег претка, који је живео у давној прошлости (уп. Маслаћ 2011а; Бачко и Максимовић 2010, 17; в. и шире 17–26. О појму хаплогрпа в. <http://sr.wikipedia.org/wiki/Haplotip>. Генетичари су развили и одговарајућу хронолошку методологију (в. http://www.mymcgee.com/tools/yutility.html?mode=ftdna_mode; Nordtvedt 2008), која им омогућава да изведу претпоставке пре колико (хиљада) година су живели преци одговарајућих популација, тј. хаплогрупа (в. Кљосов 2010, 68–69); о могућим непрецизностима метода овог типа уп. Бачко и Максимовић 2010, 19; обавезно в. Станојевић 2010, 276–278 и даље.

везује за тзв. динарску зону и одговарајуће утицаје, али се исто тако доводи у примарну везу и са подручјима Украјине и Пољске, тј. са Словенима (Маслаћ 2011а; Маслаћ 2011б; Јерковић 2012 б; Nordtvedt 2011; Станојевић 2010, 286-287; уп. и Кљосов 2010, 68; уп. Нордведт 2009, 32).¹³ С друге стране, хаплогрупа Е, тј. E1b1b – са различитим подгрупама, махом се повезује са јужним поднебљима и одговарајућим миграцијама са југа, али и са неолитским културама старог Балкана, итд. (в. рецимо Бачко и Максимовић 2010, 21; Јерковић 2012е.) Међутим, треба имати на уму да је ово само један од релевантних генетских маркера, који упућује на само један (наравно, веома значајан и упућујући) аспект општег генетског комплекса и порекла становништва одређене области (Cavalli-Sforza 2008, 75–82 итд.; уп. Бачко/Максимовић 2010, 16–17). Подразумева се, изузетно плодотворна била би и већ поменути истраживања митохондријалне ДНК (пре свега са становишта одгонетања ланца наслеђивања по мајчиној линији; в. Cavalli-Sforza 2008, 86–89; Маринковић 2012а; http://www.eupedia.com/europe/european_mtdna_haplogroups_frequency.html), уз истраживање HLA-антигена (А, В, С итд.) (в. рецимо Belić 2008; Cavalli-Sforza 2008, 29–30, 60–61, 73), крвних група и резус фактора (уп. Cavalli-Sforza 2008, 23–26, 29, 31, 112–115; уп. Тодоровић 2011, 28; Ridli 2001, 164–176), итд. Ипак, из практичних разлога,¹⁴ као и услед чињенице да се на овај начин директно прати наслеђивање по мушкој линији (уп. рецимо Кљосов 2010, 62, 66–70), поменути истраживања базирана на Y-хромозому намећу се као најпотребнија и најнеопходнија у контексту одговарајућих прелиминарних генетских испитивања порекла Срба и становништва Србије (у оквиру шире конципираних истраживања српског етничког простора) (уп. Тодоровић 2011, 28).

Компаративна истраживања Србије. У складу с претходним, логично је било предложити и иницирати компаративна истраживања различитих делова (и културних зона) Србије и српског етничког простора, са иницијалним нагласком на истраживању источне Србије, а у вези с претпоставком да се овде, у многим микроцелинама, тј. областима, у значајној мери очувало стариначко становништво (в. рецимо Цвијић 1966, 136–137, 179, 177; 439–440, 474 итд. уп. Костић 1973, 32). У дотичном контексту, посебно занимљиве су оне области где се уочавају културне зоне са различитим односом (претпостављеног) стариначког и досељеничког становништва (уп. Костић 1973, 33 и даље). Примера ради, са овог становишта би – у оквиру ширих, компаративних истраживања, али и самостално посматрано – било од великог значаја добијање информација о присуству претходно помињаних хаплотипова/хаплогрупа у сврљишкој области (културолошки карактеристичној и илустративној за шири простор источне Србије)¹⁵, или пак у општини Зајечар¹⁶, са нагласком на релацији поменутих,

¹³ У вези с претходним треба нагласити да се нови резултати генетских истраживања суштински подударају са закључцима других научних дисциплина; в. Толстов 1948, 37–38; Трубачов 2005; Трубачов 2006; Пипер 2008, 128–136; Јанковић 2010, 213 –215, 218–220; уп. Лома 1993, 106–107.

¹⁴ Ова истраживања су финансијски релативно доступна, односно – тренутно знатно изводљивија од истраживања заснованих на митохондријалној ДНК.

¹⁵ Ово преваходно услед постојања две различите лингво-културне зоне, повезане са тимочко-лужничким (источна сврљишка културна зона) и сврљишко-заплањским (западна сврљишка културна зона) говорима (в. Богдановић 1992а, 15; Богдановић 1992б, 320 и даље), при чему се

најприсутнијих хаплогрупа I2a и R1a (као и њихов однос спрам хаплогрупе E, тј. E1b1b, и евентуалних других хаплогрупа; уп. <http://www.poreklo.rs/2012/09/23/istrazivanje-genetska-slika-srba/>). Наравно, исто важи и за српски етнички простор у целини. Као што је већ речено, свака од ових хаплогрупа се доводи у везу са различитим (изворним) пореклом (Јерковић 2012ж; уп. рецимо Бачко и Максимовић 2010, 17–26), али међусобно комплементарне чињенице – од генетских до историјских, језичких и етнокултуролошких – прелиминарно указују на посебан значај групација са доминантним хаплогрупама R1a и I2a у структури изворног (јужнословенског) српског етничког корпуса (Маслаћ 2011а; Маслаћ 2011б; Кљосов 2010, 62–63, 68; Јерковић 2012ђ; уп. Станојевић 2010, 286–287; уп. и Јанковић 2007, 174–181, в. и карту на стр. 18).

У складу са наведеним смерницама – као што је већ наговештено – крајем 2012. године спроведена су прелиминарна мултидисциплинарна, етнолошка и генетска истраживања, чији се први резултати очекују током 2013. године.¹⁷

Литература и извори:

- Andrejić, Ljubomir. 1996. *Prilog bibliografiji o etnogenezi, etničkoj istoriji i etničkom identitetu stanovništva Srbije*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Батаковић, Душан. 2008. „Слике модерне Србије: домети, ограничења, оспоравања“. У *Историја Србије од 19. до 21. века*, аутор Холм Зундхаусен, 549-569. Београд: Clіo.
- Бачко, А., и Максимовић Д. 2010. *Родови који славе св. Тому – генетичка и етнографска истраживања*. Београд: Издање аутора.
- Belić, Branislava. 2008. „Antigeni HLA sistema u populaciji Vojvodine“. *Glasnik Antropološkog društva Srbije* vol. 43: 56-66.
- Богдановић, Недељко. 1992а. *Изоглосе југоисточне Србије*. Ниш: Просвета.
- Богдановић, Недељко. 1992б. „Језик и говор“. У *Језик, култура и цивилизација, Културна историја Сврљига II*, уредник Сретен Петровић, 305-366. Ниш: Просвета – Ниш, Народни универзитет – Сврљиг.
- Вавић Грос, Загорка. 2011. *Презимена су чувари нашег језика*. Београд: Прометеј.
- Васић, Оливера. 2011. „Игра Руменка – проблеми њеног порекла“. *Етно-културолошки зборник XV*: 115-126.
- Veselinovic, I. et all. 2008. „Allele frequencies and population data for 17 Y-chromosome STR loci in a Serbian population sample from Vojvodina province“. *Forensic Science International* 176, 05/2008, (2008): 23-28. DOI: 10.1016/j.forsciint.2007.04.003
- Голубовић, Петар. 1992. „Становништво и насеља“. У *Језик, култура и цивилизација, Културна историја Сврљига II*, уредник Сретен

посебно источна сврљишка културна зона посматра као зона са доминантним стариначким становништвом (Петровић 2000, 421–422, в. и 433–441; уп. Голубовић 1992, 174–177; уп. Богдановић 1992б, 360, 364–365).

¹⁶ Становништво општине Зајечар такође карактерише неколико микрокултурних зона, од зоне тимочко-лужничких (али и северног огранка сврљишко-заплањских) до зоне косовско-ресавских говора и великоизворског спецификама, уз србо-влашку микроцелину.

¹⁷ Текст ће бити настављен радом *Мултидисциплинарна истраживања порекла становништва Србије – прелиминарни оквир*.

- Петровић, 173-213. Ниш: Просвета – Ниш, Народни универзитет – Сврљиг.
- Димитријевић, Никола. 2007. „Археогенетика и изучавање порекла становништва на Балкану“. У *Албанци лажни Илири*, уредник Весна Пешић, 113-118. Београд: Пешић и синови.
- Екмечић, Милорад. 2000. „Историографија 'само по огртачу'“. У *Одговор на књигу Ноела Малколма „Косово. Кратка историја“*, уредник Славенко Терзић, 11-43. Београд: Историјски институт САНУ.
- Јанковић, Ђорђе. 2007. *Српско поморје од 7. до 10. столећа*. Београд: Српско археолошко друштво.
- Јанковић, Ђорђе. 2010. „Нова археолошка сведочанства о Илирима у доба далматско-панонског устанка“. *Митолошки зборник* 23: 213-227.
- Јерковић, Сениша. 2012а. <http://www.poreklo.rs/wp-content/uploads/2012/09/srpska-genetika-page-001.jpg>, Приступљено 31.1.2013. (Табела на којој су сабрана сва досадашња генетска истраживања Срба).
- Јерковић, Сениша. 2012б. „ДНК истраживање: Божовићи из Ибарског Колашина“. Приступљено 31.1.2013. <http://www.poreklo.rs/2012/05/11/istraživanje-božovići-iz-ibarskog-kolašina>
- Јерковић, Сениша. 2012в. „Врањешевићи, Кљајићи, Покрајци – генетска веза“. Приступљено 31.1.2013. <http://www.poreklo.rs/2012/05/02/kljajićivranješevići-pokrajci-genetska-veza/>
- Јерковић Сениша. 2012г. „Крајишки Маринковићи (Хаплогрупа R1a1)“. Приступљено 31.1.2013. <http://www.poreklo.rs/2012/04/27/krajiški-marinkovići-haplogrupa-r1a1/>
- Јерковић, Сениша. 2012ђ. „Y-ДНК хаплогрупа I најчешћа код Срба“. Приступљено 31.1.2013. <http://www.poreklo.rs/2012/12/17/y-dnk-haplogrupa-i-najčešća-kod-srba>
- Јерковић, Сениша. 2012е. „Y-ДНК хаплогрупа E друга најчешћа међу Србима“. Приступљено 31.1.2013. <http://www.poreklo.rs/2012/09/27/y-dnk-haplogrupa-e-druga-najčešća-među-srbima>
- Јерковић, Сениша. 2012ж. „Y-ДНК стабло људске врсте“. Приступљено 31.1.2013. <http://www.poreklo.rs/2012/08/12/y-dnk-stablo-ljudske-vrste/>
- Кљосов, Анатолиј. 2010. „Откуд су се појавили Словени и Индоевропљани? Одговор даје ДНК-генеалогичка“. *Узданица VII/2*: 59-86.
- Костић, Михајло. 1973. „Проблематика стариначког становништва у југоисточној Србији“. *Гласник српског географског друштва* св. XIII, бр. 1: 31-53.
- Лома, Александар. 1993. „Неки славистички аспекти српске етногенезе“. *Зборник Матице српске за славистику* 43: 105-126.
- Маринковић, Александар. 2012а. „Распрострањеност mt-ДНК хаплогрупа у југоисточној Европи“. Приступљено 31.1. 2013. <http://www.poreklo.rs/2012/08/22/rasprostranjenost-mt-dnk-haplogrupa-u-jugoistočnoj-evropi/>
- Маринковић, Александар. 2012б. „Истраживање: Срби натполовично вуку корене из палеолита“. Приступљено 31.1.2013. <http://www.poreklo.rs/2012/09/23/istraživanje-srbi-natpolovično-vuku-korene-iz-paleolita/>
- Marjanovic, D. et all. 2005. „The Peopling of Modern Bosnia-Herzegovina: Y-chromosome Haplogroups in Three Main Ethnic Groups“. *Annals of*

- Human Genetics*, Volume 69, Issue 6, November 2005: 757-763. DOI: 10.1111/j.1529-8817.2005.00190.x
- Маслаћ, Божидар. 2011а. „Хрвати и Бошњаци нам после српског језика „позајмљују“ и гене?“ Приступљено 7.6.2012. <http://www.nspm.rs/kulturna-politika/hrvati-i-bosnjaci-posle-srpskog-jezika-pozajmljuju-i-gene.html>
- Маслаћ, Божидар. 2011б. „Одговор Драгану Приморцу, или о (зло)употреби гена“. Приступљено 7.6.2012. <http://www.nspm.rs/polemike/odgovor-draganu-primorcu.html>
- Mirabal, S. et al. 2010. „Human Y-Chromosome Short Tandem Repeats: A Tale of Acculturation and Migrations as Mechanisms for the Difusionog Agriculture in the Balkan Peninsula“. *American Journal of Physical Anthropology* 142(3): 380-390. DOI: 10.1002/ajpa.21235
- Нишкановић, Мирослав. 2004. *Српска презимена*. Београд: Српски генеалогски центар.
- Nordtvedt, Kenneth. 2008. „More Realistic TMRCA Calculations“. *Journal og Genetic Genealogy*, 4(2): 96-103.
- Нордведт, Кен. 2009. „Свыше 20.000 лет истории гаплогруппы I1В1 (P37.2+)“. *The Russian Journal of Genetic Genealogy (Русская версия): том 1, N 1*: 30-33. (<http://ru.rjgg.org>)
- Nordtvedt, K. 2011. „Comments about Haplogroup I Three and Conjectured Spread Map“. [http://knordtvedt.home.bresnan.net/Tree and Map for Hg I.pdf](http://knordtvedt.home.bresnan.net/Tree%20and%20Map%20for%20Hg%20I.pdf)
- Peričić, M. et al. 2005. „High-resolution phylogenetic analysis of southeastern Europe traces major episodes of paternal gene flow among Slavic populations“. *Molecular Biology and Evolution* 22(10): 1964-1975. <http://mbe.oxfordjournals.org/cgi/content/full/22/10/1964>; DOI: 10.1093/molbev/msi185
- Петровић, Сретен. 2000. *Митологија, магија и обичаји. Српска митологија – књ. V*. Ниш: Просвета – Ниш.
- Пипер, Предраг. 2008. *Увод у славистику 1*. Београд: Завод за уџбенике.
- Плотникова, А. А. 2004. *Этнолингвистическая география Южной Славии*. Индрик: Москва.
- Ракић, Р., и Станисављевић-Ракић В. 2005. *Српске породице и презимена*. Београд: „Алтер-етно“ центар, Мрљеш.
- Regueiro, M. et al. 2012. „High levels of Paleolithic Y-chromosome lineages characterize Serbia“. *Gene* 498(1/2012): 59-67. DOI: 10.1016/j.gene.2012.01.030
- Ridli, Met. 2001. *Genom – autobiografija vrste u 23 poglavlja*. Београд: Plato.
- Роуз, Серафим. 2008. *Постање, стварање и рани човек* (интернет издање). Београд: Svetosavlje.org <http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Apologetika/SerafimRouzTumacenjePostanja/SerafimRouzTumacenjePostanja.htm>
- Станојевић, Бобан. 2010. „Генетика, историја, језик“. *Митолошки зборник 23*: 273-295.
- Терзић, Славенко. 2000. „Стара Србија у очима „Милосрдног анђела“: феномен историчарева деструктивности“. У *Одговор на књигу Ноела Малколма „Косово. Кратка историја“*, уредник Славенко Терзић, 85-105. Београд: Историјски институт САНУ.

- Тодоровић, Ивица. 2005. *Митска истина Срба*. Београд: Звоник.
- Тодоровић, Ивица. 2011. „Источна Србија као савремени истраживачки изазов“. *Етно-културолошки зборник XV*: 25-36.
- Толстов, С. П. 1948. „'Нарцы' и 'Волхи' на Дунае“. *Советская этнография* 2: 8-38.
- Трубачов, Олег. 2005. *Етногенеза и култура древних Словена*. Београд: Пешић и синови.
- Трубачов, Олег. 2006. *Етногенеза и култура древних Словена, други део*. Београд: Пешић и синови.
- Tucić N., и Matic G. 2005. *O genima i ljudima*. Beograd: Centar za primenjenu psihologiju.
- Cavalli-Sforza, Luigi Luca. 2008. *Geni, narodi i jezici*. Zagreb: Algoritam.
- Цвијић, Јован. 1966. *Балканско полуострво и јужнословенске земље*. Београд: Завод за издавање уџбеника.
- Челиковић, Борисав. 2011а. „Уз едицију 'Корени' “. У *Насеља српских земаља*, прир. Борисав Челиковић, 7-9. Београд: Службени гласник, САНУ.
- Челиковић, Борисав. 2011б. „Библиографија Српског етнографског зборника“. У *Насеља српских земаља*, прир. Борисав Челиковић, 775-796. Београд: Службени гласник, САНУ.
- <http://www.novosti.rs/vesti/naslovna.aktuelno.290.html:384521-dnk-otkriva-ko-su-nam-precі>, Приступљено 31.1.2013.
- <http://www.dnk.rs/>, Приступљено 25.5.2012.
- <http://www.imgge.bg.ac.rs/?p=lhmgprojekti>, Приступљено 11.2.2013.
- http://www.freewebs.com/genetska_istravanje/alavantic-reakcije.htm, Приступљено 31.1.2013.
- <http://www.forum.hr/showthread.php?t=456904>, Приступљено 31.1.2013.
- <http://www.tportal.hr/scitech/znanost/145718/Primorcevo-otkrice-nije-ni-za-diplomski-izgenetike.html>, Приступљено 25.5.2012.
- <http://www.familyreedna.com/faq/answers>, Приступљено 31.1.2013.
- <http://poreklo.rs/srpski-dnk-projekat/>. Приступљено 31.1.2013.
- http://en.wikipedia.org/wiki/Y-DNA_haplogroups_by_ethnic_group, Приступљено 31.1.2013.
- <http://www.poreklo.rs/2012/09/23/istrazivanje-genetska-slika-srba/>. Приступљено 31.1.2013.
- <http://www.vojinovici.eu/srpski/DNKrezultati.html>, Приступљено 25.5.2012.
- http://www.eupedia.com/europe/european_y-dna_haplogroups.shtml, Приступљено 27.7.2012.
- http://www.eupedia.com/europe/european_mtdna_haplogroups_frequency.html, Приступљено 31.1.2013.
- <http://sr.wikipedia.org/sr/Нарлогрпа>, Приступљено 2.2.2013.
- <http://www.haplogroups.com>, Приступљено 2.2.2013.
- http://sr.wikipedia.org/sr/ДНК_хаплогруппе_људског_Y-хромозома, Приступљено 2.2.2013.
- <http://www.isogg.org/tree/>, Приступљено 31.1.2013.
- <http://sr.wikipedia.org/wiki/Нарлотип>, Приступљено 2.2.2013.
- http://www.mymcgee.com/tools/yutility.html?mode=ftdna_mode, Приступљено 31.1.2013.

Ivica Todorović

New Possibilities for the Ethnogenetic Study of the Population of Serbia

The paper points to new possibilities of inquiry into the ethnogenesis of the population of Serbia, with an accent on the Serbian ethnos. Over the last years, within a global framework, genetic research of origin, genealogies, ethnogenetic and migrational processes have pointed to a wide array of new aspects, by pointing us towards previously unknown ways of viewing the past of different peoples and ethnic groups. The text presents an introductory overview of research that was begun, with basic pointers as to relevant conclusions. Based on our preliminary research and insights, it can be argued that Serbian ethnology gained a new, powerful weapon in the struggle to bring ethnogenetic and migrational processes to light – or rather – in the analysis of the notions about origins and the past (within the context of testing their veracity).

Key words: new possibilities, genetic research of origins, Serbs and the population of Serbia, ethnogenetic and migrational processes, basic pointers, preliminary research, the degree of veracity of notions, precise conclusions.

Милина Ивановић-Баришић

Етнографски институт САНУ, Београд

milina.barisicic@ei.sanu.ac.rs

Недеља – празник или радни дан

У раду се кроз разматрање недеље прати однос друштва и појединца према недељи као специфичном дану у седмичном временском циклусу. Недељни дан представља временску спону („прелазно време“) између две седмице – одлазеће и долазеће. Кроз осврт на недељу у садашњим условима и упоређивањем са ранијим подацима предочавају се промене у друштвеном вредновању недељне стварности.

Кључне речи: недеља, празнични дан, радни дан, традиционална култура, савремена култура, Србија

Трансформација друштва у првим послератним деценијама (после 1945. г.) убрзала је процес замене старих схватања, навика, обичаја новим, што је довело до – у прошлим временима – незамисливих промена, не само у животном окружењу него и у свести самог појединца. Било би претенциозно тврдити да се у прошлости мењала само тзв. материјална сфера човековог стварања, а да је духовна до нашег времена опстала „као козервиран дух времена“. Свакако да се она није очувала у свом изворном облику, али је у неким сегментима претрајала до нашег времена, и то понајвише захваљујући „неспремности“ чланова заједнице да без задршке прихватају раније непознате навике и на тај начин донекле преобликују своју свакодневицу.

Постепено прихватање и прилагођавање себи раније непознатог, чини се, сведено је на минимум у последњих неколико деценија, чему су свој „допринос“ посредно дале и интензивне друштвене трансформације, са којима је започето већ током педесетих година прошлог века. Стварање претпоставки да друштво, али и појединци учине „брзи бег“ из сиромаштва учинило је трансформацијске процесе реалним, прихватаљивим и подстицајним у процесу замене духовних (као битне одреднице традиционалног друштва) вредности материјалним. У стварању „материјализованог“ друштва неосетно (или циљано) су се провлачила правила која су претпостављала да материјалне вредности као критеријум чине основу

¹ Текст је део рада на пројекту 177028: *Стратегије идентитета: савремена култура и религиозност*, који у целости финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

правила функционисања у многим областима, па и областима духовне сфере, у којој је њихов удео био до тада релативно мали, а понекад и потпуно непознат.

У раду ће се разматрати статус последњег седмичног дана – недеље у нашем друштву, дана који у готово целокупној својој историји повезује два радна периода / две радне седмице, па га као таквог можемо третирати и као „прелазно време“ између два радна периода. Разматарање се креће у оквирима друштвеног вредновања стварности – губљења старих (наслеђених из прошлости) навика и схватања, уз истовремено прихватање нових правила свакодневног живота у скорашњој прошлости и садашњем времену.

• • •

Недеља/недеља је „седми дан у седмици (између суботе и понедељка), хришћански празнични дан и дан одмора“ (РСАНУ 1989: 767).² Од четвртог века још може се „казати да је свака недеља као Ускрс у малом. Што је ускршњи празник у току године, то је Господњи у току седмице“ (Мирковић 1961: 27).

По хришћанском схватању, „када је Господ Бог извршио створење света за шест дана, отпочинуо је у седми дан од свих дела својих која је створио, и благословио је седми дан и осветио га је. Касније је заповедио Господ Бог: (...) Сећај се дана суботног, да га светкујеш. Шест дана ради и сврши сва дела твоја; а у седми дан, суботу Господу Богу твоме, не ради никакав посао“ (Исто: 26). Већ у „другом столећу васкрсни дан, недеља сасвим потискује суботу и спомиње се као празнични дан седмице у споменицима и код писаца“ (Исто: 29), да би у трећем столећу почела да се слави богослужењем и уздржавањем од рада. „У IV и V столећу недеља је остала основом празника и када су се празници стали више поштовати, то је у првом реду било са недељом. Ово поштовање недеље и главних празника потпомогла је и светска власт тако, што је својим законима у недељу наређивала одмор од рада и послова, ради вршења богослужења и ради истицања светиње недеље“ (Исто: 30).

У каснијим временима, кроз различите одлуке владара и законодаваца понављала се наредба да је недеља дан одмора и свечаности, па су због тога биле успостављене забране суђења, а хришћани у недељу нису били у обавези да плаћају дугове. Исто тако, у недељу се нису смеле изводити позоришне представе, али ни одржавати коњске трке. Свечаности није смело бити чак ни на царски рођендан, ако падне у недељни дан. Недељом, после литургије, уз евхаристију, држане су *agane*³ и дељена *милостиња* сиромашним хришћанима (Мирковић 1961: 31, 35).

Поменуто чињенице које се односе на недељу као нерадни дан потврђују и историјски извори предочени у раду „Недеља као нерадни дан у средњовековној Србији“ (Бојанин 2011: 307–333). Аутор у поменутом раду износи податке о недељи као нерадном дану, као и податке који су били путеви њеног „издвајања“ од осталих дана у седмици. Порука која је преношена народу представљала је недељу као нерадни и свети дан. Свештенство је у дугом временском периоду било готово једини познати преносник различитих врста информација. Поред

² Готово идентично објашњење за недељу даје се и у Речнику Матице српске (2007: 2140).

³ *Agane* – обичај првих хришћана да приређују заједничке гозбе. Оне су се одржале до 4. века, а приређиване су на неку важну годишњицу. „Гозбе су организовали имућнији чланови хришћанске заједнице, (...) а оно што би преостало делило би се сиромашнима или односило принудно одсутним и болесним“ (Стошић 2006: 10).

других задужења, свештеници су се старали да недеља заживи у народу као дан када се престаје са обављањем уобичајених послова. Свакако да су у одређивању места недеље у односу на остале дане у седмици, као и у њеном садржају, значајног удела имале и историјске околности. Одређењем недеље за свети и празнични дан „омогућено“ је да она буде нерадна у потпуности, на шта указује препорука да је у недељни дан неопходно избегавати обављање тзв. „тешких послова“.

Одредница по којој се недеља издвајала од осталих дана у седмичном циклусу односила се на забрану обављања различитих послова који су се у свакодневном животу препознавали као „тешки послови“, а која је постојала од времена њеног успостављања као нерадног дана. Позната је чињеница да је до скорашњег времена понашање чланова унутар групе (заједнице) било у значајној мери подређено и тзв. неписаним правилима, испољаваним најчешће кроз обичајно-обредну праксу, различите забране и веровања у смислу шта се сме / не сме обављати у неким периодима године, односно шта је корисно а шта није за преживљавање и напредак заједнице. Ова правила су временски дуго опстајавала као норма понашања заједнице и појединаца у оквиру ње. У овом контексту се може посматрати и однос народа према недељном дану и њеном дуговременом опстајању као нерадног дана.

Недељни дан се препознавао у имену, јер је то дан када се не ради – *не дела*.⁴ Ова порука остала је важећа у дугом временском периоду, јер „постави Господ недељу и рече да се у њу нити једно дело не дела“, како се може прочитати „у средњовековном апокрифу Стварање света“ (Апокрифи 2005: 97). Недеља се именовала и са *Дан Господњи*, што опет упућује на то да је њено празновање повезано са хришћанством, а вероватно да је на њено додатно утемељење у народни дух утицало успостављање и прихватање хришћанског календара и сегментирање астрономске године на месеце, недеље и дане у недељи. „Међутим, у говорном и писаном језику средњег века преовлађивала је употреба назива `недеља` према којем је благодан превасходно означен као нерадан дан. То није противречило концепту светости празничног дана, и недеља је недвосмислено називана светим даном“ (Бојанин 2011: 308–309).

Забрана недељног рада била је заснована на „закону светих отаца“, односно на „давно утврђеним и устаљеним решењима црквеног и световног законодавства позноримског и византијског царства.“ Ова су правила у средњовековну српску државу пренета путем „Светосавског номоканона или `Законоправила`, односно Крмчије“ (Бојанин 2011: 309).⁵ Чини се да су се творци правила потрудили да их уклопе у систем вредности оних који је требало да их спороводе, али и оних који је требало да их прихвате, јер су само тако могла да заживе и претрају, иако су она у својим почецима највероватније наметана најширим народним слојевима, са истицањем „казни“ за њихово непоштовање.

Значај недеље као празника препознаје се и у чињеници да се недељом, а што је још увек уобичајена пракса, именује скуп од седам дана, односно –

⁴ О недељи и правилима која су препоручивана, а која су сачувана у различитим историјским изворима видети: Бојанин 2011.

⁵ У средњовековној српској држави било је дефинисано пожељно понашање током недељног дана. Пожељно понашање карактерисало се, осим забраном рада, забраном организовања „лозоришта“, „игришта“, клечања у цркви, поста и сл. (Бојанин 2005).

седмични циклус. Тако се у *Свјатослављевом зборнику* наглашава да се у седмици ради пет дана, а да су субота и недеља нерадни дани. „Субота представља сећање на постанак света, док је недеља дан Христовог васкрсења (...) Време недеље требало је провести са породицом у цркви на литургији, а остатак дана у кући. Завршетак седмичног празника отпочиње новим циклусом радних дана који је представљен у виду мануелних послова са којима је требало отпочети `од другог часа` у понедељак“ (Бојанин 2011: 312; 313).

Током средњег века, о придржавању реда и правила у заједници старало се црквено и световно законодавство. У ту сврху постојали су, осим званичних, и нешто слободнији начини држања становништва у покорности – тзв. лепа књижевност, посебно „она са моралистичким и дидактичким обележјем, која је често апокрифног⁶ карактера. Њу одликује сликовито, сугестивно и уверљиво приповедање са јединственом и јасном поруком. Концепт старозаветног нерадног дана који је постепено пренесен са суботе на недељу током првих векова хришћанства“ (Бојанин 2011: 317) веома је присутан у овој врсти литературе.

• • •

Какав је био „положај“ недеље у традиционалној култури у Србији и како је у народу био прихваћен овај хришћански дан? Да ли је недељно време било „празно“, или су ипак неки садржаји испуњавали „недељни простор“? Намеће се и размишљање и о томе да ли је свака недеља била иста, или су се оне ипак међу собом разликовале. У најкраћем – недеља је до скорашње прошлости схватана претежно као нерадни дан (празник, благодан), дан одмора и свечаности, дан када се не обављају послови – када се не ради (*не дела*). Осим што је сматрана празничним даном у седмици, називана је и светом. Сама недеља је као дан била издвојена од осталих дана, али занимљиво је да ни све недеље нису биле исте – издвајала се тзв. *млада недеља* (време када је месец на небу најмање видљив), недеља која је понекад била испуњена специфичним радњама, којима су прибегавали само „посвећени“, са одређеним намерама и за послове такве врсте спремни.

О народном односу према недељи и о њеном празновању постоји солидан фонд етнографских података, из којих се за ову прилику издвајају само понеки. Тако се у многим нашим крајевима *недеља* празновала као хришћански дан одмора (Петровић 1948: 257). Народ је недељу замишљао као *светицу* – значи, у лику жене, па је често у веровањима довођена у својту са светом Петком. У народу се нашем – како наводи Вук Караџић – мисли да је недеља некаква света жена, па се стога и говорило: „*света Петка недјељина мајка*, а и на многим иконама се налазе гдјешто ове обадвије“ (Караџић 1935: 428). „За Св. Недељу народ мисли да је жена и њој се много моли, а у црквама где има њена икона, међу на њу дарове, као: чарапе, крпе итд., исто онако као и на икону Св. Богородице“ (Петровић 1907: 408).

Недеља је, због традиције која је постојала, у народу особито поштована, па су, између осталог, многи послови остављани за неки други дан, ако је то било

⁶ „Мимо утврђене црквене традиције знасноване на гностичком и манихејском наслеђу, али и на елементима народног веровања, апокрифна књижевност задовољава не само машту средњовековног пука него и духовне потребе `посвећених`“ (RKT 1985: apokrif).

изводљиво.⁷ Ипак, када су околности налагале и када су се морали обавити неки нужни послови – да се вежу руковети жита, здену снопови и слично, а поготову ако се спремао невреме, у тим би приликама старији људи обично говорили: „Не опрости Бог, морало је тој да се уработи“ (Ђорђевић 1958: 400). Међутим, у рудничким селима се није косило и жњело недељом, али сељаци нису сматрали да је грехота ако се сено преврће или пласти. Тамо су говорили: „Већи је грех ако сено пропадне, него га купити и денути у недељу“ (Недељковић 1990: 166). По једном веровању везаном за недељу, а забележеном у Крагујевачкој Јасеници, „ко се роди у недељу, биће лош радник“ (Павловић 1921: 131).

Према подацима забележеним у етнографској литератури, *млада недеља* се издвајала по обичајима и веровањима који су са њом повезивани у традиционалној култури. У многим нашим крајевима, *млада недеља* – недеља после мене Месечеве веома се поштовала, јер се веровало да може бити испуњена садржајима који могу да нашkode породици и појединцу. Записи у литератури указују на то да се раније о младој недељи много више и у већем броју ишло у цркве него што се то чинило „обичном“ недељом, када је посета црквама уопште незнатна. Овог обичаја су се нарочито придржавале жене (Филиповић 1972: 187). Осим тога, „у ову недјељу много којешта врачају и иду на различите изворе те се купају“ (Караџић 1935: 428). С друге стране, „недеља се сматра као срећан дан. У недељу се ништа не ради. Нарочито се празнује *млада недеља*, тј. недеља после мене месечеве. Многе жене неће у недељу ни хлебац да умесе, а нарочито у Младу недељу“ (Грбић 1909: 14).

У времену доминације традиционалне културе, у недељне дане одржавани су сабори: „Као што се сабори чине у недељне и празничне дане, у које сам Бог одобрава да се човек од трудова својих посведневних одмори и развесели се, тако је слободно и красно на саборима и провеселити се, певати и увеселенија чинити, и ово све народу ни најмање не забрањује се...“ (Ђорђевић 1907: 435). Због тога је било уобичајено да „за време јесени и зиме, па све док, сви младићи не отиду у печалбу, сваког празника и недеље у селима на одређеном месту или код `крста` младеж игра у колу уз гајде или уз дудук“ (Николић 1910: 391).

У сеоској заједници традиционалног типа, организацији радног и слободног времена посвећивана је посебна пажња. У том смислу су у недељна поподнева одржаване забаве младих – најчешће игранке, на које су девојке скоро по правилу долазиле у пратњи старијих жена из куће. Забаве младих биле су прилике и за окупљање старијих, који су посматрали игранку и разговарали, а понекад се и сами забављали. По једном скорашњем истраживању – „недељом жене, али и људи, воле да изађу на шор и седе на клупама пред кућом. Мушкарци и жене не седе заједно. Док комшије препричавају минуле седмичне догађаје и договарају разне послове, жене посматрају пролазнике, размењују рецепте, причају шта је која радила и наравно оговарају. Седење на шору недељом уобичајено је и данас, а свакодневно већином на шору седе усамљени старији људи (...) носталгично везујући време садашње са временом прошлим“ (Костић 2009: 70).

⁷ Мада се етнографски корпус података односи претежно на период до прве половине 20. века, најновија истраживања која је аутор обављао у селима београдске околине на тему годишњих празника и обичаја указују на то да се још увек, када то околности допуштају, одржава традиција „ослобађања“ недеље од рада.

За разлику од времена када је недеља била нека врста малог празника и са одређеним садржајима који је испуњавају, током нешто више од последње две деценије недеља је претрпела значајне промене у садржајном смислу, а што је последица, пре свега, у међувремену значајно измењене структуре привређивања. Условно речено, недеља је данас у некој врсти „подељеног празновања“, с обзиром на чињеницу да је различит статус запослених: а) за део запослених недеља је време ослобођено од одласка на посао; б) за већину је недеља уобичајени радни дан. С обзиром на то да се наш начин привређивања све више уклапа у светске токове протока робе и капитала, неопходнији су одговарајући услови пословања. Стварање новог пословног амбијента одражава се на свакодневицу, односно – на расподелу времена посвећеног раду и одмору. Тако, већина запослених усклађује свој свакодневни живот са новоуспостављеним друштвеним правилима, произашлим преваходно из потреба послодавца. Запослени појединци у фирмама са претежно приватним капиталом приморани су да се уклопе у нова правила организације радног и нерадног времена. У новом радном амбијенту, слободно време запослених је заправо време које је у претходним епохама припадало празничном времену.

• • •

Посматрано у контексту теме, значајно је истаћи да је у држави која је настала у послератном периоду, а као резултат револуционарне борбе током Другог светског рата (1941–1945. г.), недеља задржала статус нерадног дана. Међутим, већ током првих послератних деценија уочава се „удвајање“ њеног значења, односно – иако је званично била нерадни дан, она је за већину запослених преображена у дан који је коришћен за обављање свих оних послова који нису обављени током седмичних дана.

Релативно брзо по започињању обнове земље и њене модернизације уочавају се у релативно кратком времену и негативне стране овог процеса. Упошљавање радно способног сеоског становништва на различитим пословима изван пољопривреде узрокује ремећење ритма рада и одмора, који је постојао у традиционалној организацији времена. Свакодневно радно ангажовање у различитим предузећима и установама захтевало је придржавање прописане сатнице рада запослених. Због фиксног радног времена, радно упосленом становништву није преостајало довољно времена за обављање неопходних, сада већ приватних послова. Истовремено се ремети раније постојећи однос радних и нерадних дана, чиме су се радне навике морале ускладити са новим начином расподеле времена.

Недеља је званично, од стране законодавца, означена као дан одмора у државној служби. Међутим, она је у свести (сада) радничке класе – одраније „забележена“ као дан када се не раде „тешки послови“ у пољу (сви послови везани за обраду земље и сл.) и у кући (сви послови осим спремања ручка за укућане) – постала управо дан за обављање ових послова, пошто су у новоуспостављеној расподели рада и одмора они улазили у тзв. приватну сферу. Што се тиче радно ангажованих становника из градских средина, недеља је и за њих такође била време за обављање већине послова који се обично нису радили недељом. Обављање кућних послова у „невреме“ подстицано је и неким другим

мерама и бенефицијама (доскоро је, на пример, недељом била тзв. јефтина струја, која је коришћена за прање веша, пеглање, и друге сличне кућне послове).

Недеља – као последњи дан у седмици – представља спону између одлазеће и долазеће седмице, али исто тако и дан који се, до не тако давне прошлости, сматрао даном одмора. Да недеља није обичан дан и да се издваја од других дана у седмици, донекле потврђује и црвено слово којим је обележена у црквеном календару. Колико је познато из теренских разговора, а што потврђују и подаци забележени у етнографској литератури, у традиционалној култури је превладавало схватање да је недеља – празнични дан.

За разлику од периода доминације традиционалне културе, у култури обликованој у последњих неколико деценија – дакле у култури која је део наше садашње стварности, поприлично тога је измењено, па и размишљања о недељи као радном / нерадном дану. Питање на које се у овом раду тражи одговор јесте да ли се недеља још увек сматра даном са посебним статусом у седмици, односно даном неприкладним за обављање одређених врста послова, или је то дан као и сви остали дани у седмици. У разрешењу ове дилеме послужила су ми размишљања и одговори на неколико питања која су постављена у анкетном истраживању спроведеном за ову прилику. Одговори на постављена питања представљају оквирни увид у данашњи однос испитаника према недељи, а можда –индиректно – и према празницима уопште.

Осврту на прикупљени теренски материјал претходи кратки увод извучен из текста *Недеља*, који је објављен пре неколико година у дневном листу „Политика“: „Шта се десило са недељом. (...) Некад је свака недеља била празник“, дан када „се ишло на породичне ручкове (...) дан спорости, лењости (...) (дан) када нису радиле радње“. Био је то дан када се „уживало у недељном миру“. Недеља је била дан у којем се „заборављала прошлост и није се мислило на будућност.“ (...) „Недеља је била као рајска башта, дан између стварности и снова. Дан у којем је све могло да почне, а ништа није морало да се заврши“ (Албахари 2012). Наведено размишљање познатог писца о транзиционим променама које су се догодиле у протекле две деценије у Србији можемо прихватити као субјективно виђење једног посматрача, или пак као реалност са којом смо несвесно суочени у нешто више од две протекле деценије. Исто тако, настале промене можемо посматрати и као одраз промењеног односа према успостављању нових друштвених вредности, али не можемо превидети да су се промене догодиле и да су значајно утицале на преобликовање свакодног живота становника у Србији.

Недеља као радни или празнични дан – било је једно од питања којима сам се бавила током дугогодишњих истраживања празника и празничних обичаја у београдској околини. За ову прилику су ранија сазнања употпуњена додатним истраживањем које је обављено у Београду и прилагођено потребама овога рада. У последњем истраживању учествовало је педесетак особа, одабраних по случајном узорку, различитог узраста (од двадесет до осамдесет пет година старости) и нивоа образовања (од основне школе до високог образовања).

Какав је однос мојих саговорника према недељном дану покушала сам да дознам из одговора на постављена питања, које представљам у даљем тексту, али

само кроз збирни коментар.⁸ Добијени одговори одраз су радног ангажовања учесника анкете (запослени, незапослени, пензионери, студенти), као и њиховог личног односа према категоријама радног и слободног времена, с обзиром на то да су у анкети учествовали испитаници различите животне доби. Ови одговори су свакако и резултат породичног наслеђа (да ли су коренима само из градске, или су делом и из сеоске средине).

1. *Да ли радите недељом?* Одговори указују на недефинисан однос између времена посвећеног раду и времена посвећеног одмору.

2. *Ако је одговор не – зашто не радите?* На ово питање одговори су нешто потпунији и одраз су активности којима је испуњен седмични радни дан (запослени, незапослени, студенти). У одговорима превладава мишљење да је недеља дан за посете, дружења и одмор, али и за обављање неких послова када је то неопходно. Иако је недеља дан који је црвеним словом обележен у црквеном календару, то ипак за већину не представља вредносну категорију због које не раде на овај дан. Међутим, некад се нешто мора и урадити, а да то не би оставило последице помисли се и у себи изговори „опрости, Боже“ (и укључи веш машина – на пример).

3. *Ако је одговор да – које послове обављате у кући / изван куће?* Чини се да кућни послови, а понекад и послови везани за радно место превладавају током недељног дана. Уопште, то су послови који испуњавају већи део слободног – тзв. викенд-времена. Недеља је, нарочито за запослене, постала дан за набавку различитих потрештина, неопходних за кућу и чланове породичне заједнице. И мада постоје размишљања да је недеља – дан одмора и дружења, већина ипак није у могућности да тај дан организује на друге начине осим радно. Одлазак у природу или викенд-путовање за многе остају само у домену жеље.

4. *Да ли постоје послови које никада не радите недељом? Који су то послови?* „Сматрам да темпо живота и рада који нам је наметнут последњих деценија, а поготово женама, доводи до унификације свега, што не може бити добро, јер првенствено разара породицу и доводи до различитих неуроza“ – једно је од размишљања на ову тему. Ово је одговор који можда најречитије појашњава зашто не постоји „ништа одређено“ што се „никада“ не ради недељом, осим можда понекад изостављеног великог спремања животног простора.

5. *Зашто мислите да их [послове] не треба радити недељом?* Према једном од размишљања – „недеља би требало да буде дан који нам доноси неку врсту смирења и који `окупља` чланове породице и пријатеље. Зато мислим да се неки физички послови, ако се то може извести, не морају обављати недељом“. Чини се да је у стварности врло често сасвим другачије. Притиснутим са превише обавеза и борбом за пуко преживљавање многим недеља промакне а да нису стигли да се виде ни са најближима. Да ли се време убрзава или превише обавеза успорава људе – размишљање је које у овом тренутку остаје без правога одговора.

6. *Да ли се недеља разликује од других дана у седмици? Ако је одговор да – шта је чини различитом?* Вероватно да превише обавеза чини недостатак времена видљивијим, а што опет утиче на то да недеља буде различита „само у субјективном доживљају“. За запослене који нису у обавези да раде недељом, она је „исти дан као и сваки други“, понекад и „шанса да постигнемо све што не

⁸ С обзиром на то да радови не могу прећи предвиђени обим, одговори на питања постављена у анкети и њихова анализа биће представљени у другом раду.

стижемо у току седмице, (...) да се опустимо и да имамо мало само `свог` времена“. Иако „нерадан дан“, испуњена је „припремама за следећу седмицу“, што значи да недеља ретко бива дан без неког садржаја и дан потпуне доколице.

7. *Да ли је недеља радни / нерадни дан или је недеља празнични / непразнични дан? Зашто?* „Доживљавам недељу као нерадни дан, премда свашта радим недељом“, мада начин живота чини да „некад пролази као радна, некад као нерадна, некад празнично, некад не“. Ипак, чини се да свако на себи својствен начин одлучује да ли је „радни или нерадни [дан], у зависности од личне процене о послу који треба обавити.“ Готово да се и неразмишља о недељи у „оквиру појма празновања“.

8. *Да ли идете у цркву? Када и зашто?* Религијска пракса која је подразумевала недељни одлазак у цркву на јутарњу службу готово се избочијала. Томе су свакако значајно допринеле друштвене околности које су обележиле другу половину 20. века, као и чињеница да се у последње две деценије недеља преобразила у „уобичајени“ радни дан за један број, претежно приватних предузећа. Можда се, ипак, суштина размишљања проналази у одговорима: „понекад“; „без правила“ [идем у цркву]; „но, не мислим да је то једини, па ни најважнији дан када би људи требали да посећују цркву...“. Само неколико одговора садржавало је помен јутарњег одласка на литургију.

• • •

Као и код сваког празника, тако је и код недеље, у историјском дискурсу увек стајало питање односа рада и нерада. Ова црта дихотомности препознаје се не само у односу цркве према одређеним данима у години, него се очитује и у традиционалној култури, и то у синтагми *данас се не ради већ се празнује / одмара и сл.* На такав закључак упућује сâм термин *празновати*, у чијој основи лежи „празноћа“, односно – ослобађање од свакодневних обавеза, али не и од празничних садржаја, који су били прописани у зависности од тога који је празнични дан у питању.

Позната је чињеница да се живот у оквиру заједнице (градске или сеоске) одвија између времена посвећеног испуњавању радних, свакодневних обавеза (задатака) и времена ослобођеног од готово сваке врсте рада (време које се испуњавало различитим облицима празновања). И док су свакодневицу испуњавале радње неопходне за биолошко преживљавање, дотле је празнична реалност подразумевала ослобађање од свакодневних обавеза у једном дужем или краћем временском периоду, и препуштање одмору и забави.

Данас се најчешће празнични дани у српском друштву поистовећују са: а) државним празницима, б) празновањем одређених светаца према црквеном календару и, доскора, в) празновањем викенда – суботе и недеље, или, што је било уобичајеније, само недеље. До пре двадесетак година, недеља је уистину за један део заједнице била „мали“ празник. Такозвани недељни одмор био је, заправо, део уобичајене свакодневице и предаха од свакодневних радних обавеза. Дакле, био је спона између два радна периода и време у којем су се у „миру“ сумирали урађени послови, а истовремено правили и планови за будуће дане. У протекле две деценије чини се да се овај предах за већину изгубио – нестало је у турбулентном времену транзиционих промена.

Посматрање прошлог времена оставља садашњем посматрачу простор за сагледавање различитих догађања и „хватања“ – у времену догађања и преживљавања – често неухватљиве нити промена које учествују у обликовању живота људи, како оног свакодневног тако и празничног. Скорашња прошлост је у том смислу веома занимљива, посебно време тзв. постсоцијализма, односно период деведесетих године 20. века и надаље. Познато је да су деведесете године у српској заједници биле заиста испуњене „крупним“ догађајима, о којима постоји сијасет коментара, а своја опажања о њима у јавности су износили аналитичари, представници различитих политичких опција, многи стручни и научни радници.

Као што је познато, у последњој декади 20. века догодиле су се и многе промене које су, чини се, понекад скоро неопажено промицале поред нас, рефлектујући се на уобичајени ток свакодневице и мењајући свакодневне навике појединаца. У јавном дискурсу, овакве појаве нису често биле предмет коментара који би указивали на оправданост или неоправданост њиховог постојања и опстајања. У том смислу, чини се да су готово неприметно у радни календар уведени као радни сати они делови дана који су раније за већину били слободно време, а такође и дани у седмици који су за већину радно способног становништва били дани одмора, да би у релативно кратком року били пренамењени у радне дане.

Посматрано са ове временске дистанце, чини се да се транзиција негативно одразила на свакодневни и недељни рад, јер су активности надлежних усмераване ка смањивању тзв. слободног времена и померању радног времена ка каснијим вечерњим сатима. Либерални капитализам, коме се држава приклања у свом развоју, има одређена тржишна правила. Стога многе промене са којима се свакодневно суочавамо јесу резултат прихватања глобализацијских токова⁹ и правила која у њима постоје. Једна од сфера ових утицаја је и промена дневног и седмичног радног времена.

Приликом посматрања недеље у историјском дискурсу уочава се постојање одређених правила понашања која су омогућила да се она издвоји од осталих дана у седмици. У садашњем времену, недеља је за већину становништва у Србији дан у седмици који се готово ни по чему не разликује од других седмичних дана (осим у времену када се са њом поклопи празновање неког од календарских празника). С обзиром на то да стасавају генерације чији родитељи немају недељу као уобичајено слободно време, питање је да ли ће њихова размишљања ићи у другачијем смеру – да недељу не прихватају као сваки други радни дан у седмици, већ као дан одмора.

Стога, апел Давида Албахарија, који се може но не мора прихватити – „Да, крајње је време да вратимо недељу. Ако то ускоро не учинимо, никада је више нећемо видети. А живот без недеље, односно, живот без дана одмора није више живот, већ суморни рингишпил који се зауставља само једном – онда када је касно за све“ (Албахари 2010) завређује пажњу као размишљање о будућности. Иако засигурно неће, бар у догледном времену, утицати на промену успостављених правила, чини се да с правом на потребу за њом упозорава.

⁹ Једна од одредница глобализације је да „сугерише губљење моћи оних актера који су локално или национално `везани`, па чак и националних држава које су све мање у стању да управљају кретањем међународног капитала“ (LSK 2008: 210).

Литература:

- Albahari, David. Nedelja. (Политика, 5. јул 2010)
<http://www.politika.rs/rubrike/Pogledi-sa-strane/Nedelja.lt.html> (посета 29. јун 2012.).
- Апокрифи: *Апокрифи старозаветни према српским преписима*, приредио и на савремени језик пренео Т. Јовановић, Стара српска књижевност у 24 књиге, књ. 23/1, Просвета-СКЗ, Београд 2005.
- Бојанин, Станоје. 2005. *Забаве и светковине у средњовековној Србији (од краја XII до краја XV века)*. Београд: Историјски институт – Службени гласник.
- Бојанин, Станоје. 2011. „Недеља као нерадан дан у средњовековној Србији“, *Споменица академика Симе Ђирковића*, Зборник радова, бр. 25. Београд: Историјски институт.
- Грбић, Саватије. 1909. *Српски народни обичаји из среза Бољевачког*. Српски Етнографски зборник. Живот и обичаји народни, књ. 2. Београд.
- Ђорђевић, Драгутин М. 1958. *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, Српски Етнографски зборник. Живот и обичаји народни, књ. 70. Београд: Српска академија наука.
- Караџић, Вук Ст. 1935. *Српски ријечник*. Четврто државно издање. Београд: Штампарииа Краљевине Југославије.
- Костић, Дајана. 2009. *Мој Срем: обичаји, песме и игре*. Стара Пазова: Савез аматера.
- LSK: 2008. *Leksikon savremene kulture*. Priredio: Ralf Šnel. Beograd: Plato Books.
- Мирковић, Лазар. 1961. *Хеортологија или историјски развитак и богослужење празника Православне источне цркве*. Београд.
- Недељковић, Миле. 1990. *Годишњи обичаји у Срба*. Београд: „Вук Караџић“.
- Павловић, Јеремија М. 1921. *Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији*, Српски Етнографски зборник. Живот и обичаји народни, књ. 22. Београд: Српска краљевска академија.
- Петровић, Ат. 1907. *Народни живот и обичаји у Скопској Црној Гори*. Српски Етнографски зборник. Живот и обичаји народни, књ. 7. Београд.
- Петровић, Петар Ж. 1948. *Живот и обичаји народни у Гружи*. Српски Етнографски зборник. Живот и обичаји народни, књ. 26. Београд: Српска академија наука.
- RKT: 1985. *Rečnik književnih termina*. Beograd: Nolit.
- РСАНУ: 1989. *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, књига XIV. Београд: Српска академија наука и уметности – Институт за српскохрватски језик.
- РСЈ: 2007. *Речник српскога језика*. Нови Сад: Матица српска.
- Филиповић, Миленко С. 1972. *Таковци – етнолошка посматрања*. Српски Етнографски зборник. Расправе и грађа, књ. 7. Београд: Српска академија наука и уметности.

Milina Ivanović-Barišić

Sunday – Holiday or Workday

The paper tackles the relationship of society and individuals towards Sundays as specific days in the week cycle. As in the past, so also today, Sunday is the day which connects two work-periods and represents “transitional time” that binds them. The framework for the deliberation of the topic is the social evaluation of time – the loss of old habits (inherited from the past) and the adoption of new rules of everyday life.

Key words: Sunday, holiday, workday, traditional culture, contemporary culture, Serbia.

Up until a couple of decades ago in our country Sundays were treated as holidays and days of rest. The content of Sundays in present-day conditions has been greatly reduced as compared to the time when traditional culture was the norm. Traces of the notion that Sunday is a holiday can still be found today.

Марко Стојановић

Етнографски музеј у Београду
markojulija@gmail.com

На крају и на почетку – Карневал - музеологија у транзицији -

Транзициони процеси у „постоктобарској“ Србији неминовно су се одражавали и одражавају на музејску делатност каквом се бави Етнографски музеј у Београду. Двојност прокламованог и достигнутог у процесу промена од традиционалне ка новој музеологији, једноставно је пратити на основу

очигледног, тј. у оквиру музеолошких концептуализација и експографски уобличених значења изложбених пројеката, што надаље указује на постојање жељеног и реалног у садашњој, те будућој мисији и визији Етнографског музеја. Суочавањем неколико савремених изложбених пројеката, као и аналитичким разматрањем прикључивања тих пројеката ширим музеолошким процесима у друштвено-културном окружењу, могуће је указати на константно супротстављене тежње у обликовању образаца српске музеологије.

Кључне речи: музеологија, Етнографски музеј, нематеријално културно наслеђе, експографија, нова музеологија

Етнографски музеј

Музејска институција која је 2011. године прославила сто десет година рада — Етнографски музеј у Београду (у даљем тексту ЕМ) — и притом постојано остваривала своју културну мисију, или, према самоодређењу у оквиру Интернет презентације¹: „један од најстаријих музеја на Балканском полуострву” (<http://www.etnografskimuzej.rs/s01.htm>), који „с пуним правом се може назвати чуварем неизмерног блага традиционалне културе“ (Исто) као „установа која се пре свега бави класичном музеолошком делатношћу, односно заштитом етнографских покретних културних добара“ (<http://www.etnografskimuzej.rs/s0103.htm>), недвосмислено јесте позициониран као један од значајних и активних учесника у културној политици транзиционе Србије. Гледе тога да су последња деценија 20. века и прва у 21. веку неспорно утицале на бројне, сукцесивне и разноврсне промене у сваком домену друштвено-културног

¹ Наводим Интернет као један од најсавременијих канала за комуникацију, који потенцијално укључује сваког припадника глобалне циљне групе.

окружења, назначено *ново доба* транзиције, каквим се може сматрати могућност да уврежени концепти, модели, системи мишљења и деловања буду промењени боље, требало би управо стога да кореспондирају и са музејском свакодневицом у Србији, а то је, опет, укључивало делатност ЕМ у његовом специфичном положају „чуvara традиције“. Таква позиција, показало се, прокламовано² је подразумевала одржавање корака са савременим музеолошким променама и тумачењима културе - поготову у времену кризе и међународне изолације 90-тих година у Србији - а уједно означавала непрекидне покушаје да се помире утицаји супротстављених сила: „ход у тишини“ (Гавриловић, Стојановић 2008: 3) и некритичко прихватање „наизглед заувек дефинисаних парадигми деловања музејских институција“ (Исто), и, насупротив томе, очигледно постојање нових/стarih циљних група због којих је, заиста, било потребно бескомпромисно усмерити концепте и делатност према музеју као изложбеном медију (Šola 2002: 51), који излази „истовремено из тесних оквира музејске збирке/зграде у шире друштвено окружење“ (Гавриловић 2007: 9).

Сматрајући да изложбена делатност једне музејске институције итекако одсликава њене укупне садржаје, мисију и визију, потврду за супротстављене тежње у деловању ЕМ једноставно сам пронашао у, на једној страни, сталној поставци *Народна култура Срба у 19. и 20. веку* („личној карти“ музеја, М.С.), а на другој страни у, током последње деценије реализованим изложбеним пројектима, под насловима: *Светлост, дух и тело, Врата – капија два света, Мамааа, купи ми ... и Пластичне деведесете*.³ Такво поређење, с обзиром на то да је осма по реду, тренутна стална поставка и дословно прва у периоду по тзв. *петооктобарским променама*⁴, могуће је аргументовати и хронолошки и концептуално, и то на основу чињенице да „лична карта“ ЕМ репрезентује традиционалну културу у стандардном, предметоцентричном (Гавриловић 2007: 66-67), а потом и националном кључу, на основу кога се доказује постојање „нашег (српског, М.С.) националног бића“ (Simić 2006: 307-8), а да су поменути изложбе настајале у периоду од 2002. до 2010. године, и да успостављају вишеслојну комуникацију на основу постојања глобално актуелног концепта нематеријалног културног наслеђа (у даљем тексту НКН)⁵, потом, нове музеологије и нове/старе улоге музеја као активног учесника у креирању идентитета (Гавриловић 2007: 8-9), те напоследку промене парадигме у правцу

² Како до завршетка истраживања нисам био у прилици да добијем увид у документацију на основу које бих могао да потврдим постојање институционално потврђене мисије и визије ЕМ, под прокламованим се у даљем раду најпре подразумевају колоквијално изношени ставови стручњака и припадника музејског менаџмента - како у неформалним разговорима, тако и на бројним званичним састанцима.

³ Хронолошки постављено, аутор изложбе *Светлост, дух и тело* је виши кустос Марко Стојановић, *Врата – капија два света* виши кустос Милош Матић, *Мамааа, купи ми ...* заменик директора, музејски саветник Весна Душковић, и *Пластичне деведесете* виши кустоси Милош Матић и Марко Стојановић. Квалитативна евалуација и процентуално одређено учешће поменутих пројеката у укупној изложбеној делатности ЕМ (за дати период) не постоје у облику стручне критике и статистички обрађених података, те самим тим недостаје широко посматрани контекст деловања.

⁴ Тренутно актуелна стална поставка реализована је у част стогодишњице ЕМ (2001. године) и, по самоодређењу аутора, има идеју водилу о *српској саборности* (Simić 2006: 34-35).

⁵ На 32. Генералној конференцији УНЕСКО, одржаној у Паризу у јесен 2003. године, усвојена је *Конвенција о заштити и очувању нематеријалног културног наслеђа*.

музеја као медија, а не искључиво институционалног складишта предмета – културних добара. Постојање дистинктивних односа између прокламованог и прикривеног,⁶ а потом развојни процес у концептуализацији и реализацији изложбених активности, указује на то да пут промена може да се посматра као синтагма - низ промена у облику и садржају, али, истовремено и као след измењених и/или нових парадигматских низова, репрезентованих у оквиру заокружених комуникационих целина. У том правцу, иако се неком врстом нулте тачке може сматрати постпетооктобарска стогодишњица музеја, ипак је за парадигму изузетно значајан и временски распон од неколико последњих година, а то поготову због тога што су административно зацртане промене које су дефинисане усвојеним средњорочним планом развоја⁷ и проглашавањем ЕМ за стратешког партнера Министарства културе Србије у очувању НКН,⁸ те „поласком на путовање“⁹ ка теоретском и практичном, тематском и садржајном осавременавању укупне делатности, програма и пројеката.

Нагласивши како се деловање ЕМ у последњим деценијама може посматрати и кроз постојање прикривене или очигледне двојности у концептуализацији и реализацији изложбених пројеката, потом, да је путем стратешке сарадње НКН интегрисано у мисију ЕМ путем деловања Министарства културе као заступника државне сарадње са *Организацијом Уједињених нација за образовање, науку и културу* (у даљем тексту УНЕСКО),¹⁰ те да су у оквиру саме институције предуслови за промену парадигме оцртани, уз остало, и кроз „интегративни приступ проучавању материјалног и нематеријалног културног наслеђа“ у будућем деловању *Центра за планирање и развој* (Матић, Стојановић 2009: 313), затим „превазилажење артифицијелне дихотомије и установљавање схватања културе као тоталног структурираног система значења“ (Исто: 314), као и „реконтекстуализацију баштињене културе у смислу савременизације, односно комуникације (дијалога) традицијског са савременим, превазилажење артифицијелне културне историјске дистанце и форсирања идеалтипског

⁶ Двојност жељеног и реалног читава се већ у наслову рада „*Displaying Nationality as Traditional Culture in the Belgrade Ethnographic Museum*“ ((Simić 2006).

⁷ С обзиром на то да до завршетка истраживања нисам добио увид у коначну верзију плана развоја ЕМ, административно зацртане промене ће у даљем раду бити третиране на основу колоквијално изношених ставова стручњака и припадника музејског менаџмента - како у неформалним разговорима, тако и на бројним званичним састанцима.

⁸ О стратешком партнерству Министарства културе и ЕМ је често говорио – и партнерство наглашавао - министар културе Небојша Брадић.

⁹ Парафразирани део наслова једне од публикација посвећених ревитализацији музеологије као дисциплине, зборника радова под насловом *Музеји у Србији : започето путовање* (Гавриловић, Стојановић 2008).

¹⁰ У резултате стратегије Министарства културе, изнад осталог, убрајам имплементацију и законске оквире за примену *Конвенције о очувању нематеријалног културног наслеђа*, а потом иницијални Семинар о имплементацији *Конвенције*, одржан у Сирогојну 2010. године, *Пети регионални годишњи семинар експертске мреже за нематеријално културно наслеђе при УНЕСКО* и конференција *Интегрална рехабилитација наслеђа* (новембар 2011, Зејечар). Посебно истичем да је регионални семинар одржан у организацији Министарства културе, простору ЕМ, а представља окупљање експерата у оквиру кога су разматрани досадашњи резултати и нове тенденције у програмима очувања НКН ([http://www.unesco.org/new/en/unesco/events/all-events/?tx_browser_pi1\[showUid\]=3802&cHash=65a2e50899](http://www.unesco.org/new/en/unesco/events/all-events/?tx_browser_pi1[showUid]=3802&cHash=65a2e50899))

схватања културе, односно наглашавање трезорирања реалне културе“ (Исто), за координатну тачку истраживања у оквиру кога се може указати на музеолошко-комуникациону/е парадигму/е, одредио сам изложбени пројекат *На крају и на почетку - карневал* (у даљем тексту *Карневал*) ауторке др Весне Марјановић, музејског саветника и начелника Одељења за проучавање народне културе у ЕМ. Полазећи од става да мноштво појава може бити тумачено у оквиру истог контекста, као и обратно, да издвојен феномен може да укаже на општије моделе и обрасце, одлучио сам се за *Карневал* због тога што се у оквиру његових значења може указати на постојање различитих вредносних целина на основу којих је потцртана и шире контекстуализована основна изложбена порука.

Бавећи се једним од елемената НКН, већ на први поглед *Карневал* може бити сврстан ван традиционалних, предметоцентричних музејских репрезентација, што у контексту уводних разматрања указује на то како је тај пројекат не само уобичајени наставак досадашње музејске делатности, већ и нека врста експографски актуелизованог збира питања о могућим променама у домену музеолошких концептуализација и музеја у својству комуникационог канала. Истовремено, чињеница да је *Карневал* реализован као део манифестације *Ноћ музеја*, која већ годинама утиче на то да се, „кроз креативне иницијативе афирмишу универзалне културне и уметничке вредности“ (<http://www.nocmuzeja.rs/O-nama.html>) и „дугорочно повећа број и квалитет посета музејским институцијама“ (Исто), показује тежњу ка значајнијем упливу на активно друштвено-културно окружење. Трећа, но не и последња по значају, била би чињеница да се ауторка у менаџерско-научно/стручној структури ЕМ налази на руководећем месту у Одељењу за проучавање народне културе, које је номинално један од носилаца стручних и научних етнографско-музеолошких послова. На основу свега тога, очито је да *Карневал* као комуникациона целина треба да буде разматран у дискурсу неформално самоодређеног еталона о могућностима да се помере границе у музејској комуникацији са посетиоцима, те следствено томе преиспитивања досадашњих резултата у оквиру промена целокупног деловања - усмерених према редефиницији и усклађивању мисије ЕМ са глобалним, савременим и музеолошким процесима.

На крају и на почетку – карневал

По уводној легенди експографски низ изложбе чине три целине у оквиру којих је ауторка репрезентовала европске корене, развитак и историјско одређење карневалских поворки, потом, домаћи еквивалент оличен у ритуалним поворкама током прослављања Беле недеље на србијанским просторима, и напосокон, туристичке манифестације под називом *карневали*, које су, или настале током друге половине 20. века, или ревитализоване као концептуално измењени садржаји традиционалне ритуалне праксе. Нит експозиције доследно прати наведену поделу, те су у првом сегменту изложени костими из Музеја Народног позоришта у Београду, у другом и почетном делу трећег културна добра из ЕМ и Музеја Војводине, да би последњи у експографској синтагми био посвећен предметима и пропагандно-документационом материјалу који искључиво припада

туристичким манифестацијама.¹¹ Иако не дословно фактографски, на крају додајем и једно од самоодређења у почетном делу каталога, где ауторка наводи како „Свесни изузетне сложености карневала као феномена културе у развоју европске, а и светске цивилизације, овом приликом се чини само почетни корак ка разумевању карактера и структуре карневала. Осим тога, карневал нема своје корене у српском фолклору, па је јавност према овој манифестацији подељена” (Марјановић 2011: 7).

Изузев као предложак за даљи поступак, и уз чињеницу да ауторка *Карневала* сукцесивно у каталогу и промотивним текстовима потцртава постојање очигледних изложбених потцелина, наглашавање фактографије изложбе само по себи представља неку врсту метапоруке. У том светлу посматрано, имплицитно, нехотично или са намером, циљним групама се наглашава „исправни пут“ тумачења изложбе, који би требало да умањи могућност другачијих тумачења (Матић 2006: 66-67). Конкретно, уводни сегмент назначен је путем историјско-развијног приступа у дефинисању феномена, који је ауторка одредила у временском распону од средњег века до данашњих дана, а репрезентован дводимензионалним ликовним представама одабраних карневалских улога и позоришним костимима као еквиваленту за оригинале. На тај начин се о феномену који у основи припада широко утемељеном, европском културном идентитету, а мање или више манифестује у локалним варијететима, говори на основу материјалних културних сведочанстава: костима, ритуалног прибора, својеврсне сценографије карневала; и то на основу културних добара која у основи репрезентују позоришни културни контекст. Други изложбени сегмент посвећен је традиционалним покладним поворкама са територије данашње Србије, конкретно из Војводине, а шире тумачено назначен као нека врста пресека време : простор. Међутим, улоге и ликови обредних поворки репрезентовани су на основу покладних костима, али, и већ наочиглед транспоновани у рецентно културно окружење на основу својеврсне актуелизације помоћу цинс панталона — *фармерки* на децјим моделима. Уколико додатно предочим да други план изложбене потцелине о којој говорим сачињава сценографски дводимензионално сачињена репрезентација војвођанског села¹², могуће је такав приступ тумачити претходно већ наведеним потцртавањем једног културног контекста другим. Трећи сегмент, посвећен рецентним србијанским туристичким манифестацијама под збирним називом *карневали* — у функцији туристификовано-тржишних редефинисања традиционалних карневалских поворки, очигледно надовезује синтагматску нит експозиције ка савременом културном окружењу. Међутим, последњи сегмент тријадно организоване изложбене репрезентације карневалских поворки тиме отвара и питање значењске нити којом се феномен, који је настао и опстао у другачијем друштвено-

¹¹ Укупну експозицију *Карневала* су чинили предмети и илустративни материјал из фондуза ЕМ, Музеја Народног позоришта, Музеја Војводине и Историјског архива Беле Цркве, потом, предмети који су преузети од организатора рецентних туристичких манифестација: карневала у Панчеву и Врњачкој Бањи, као и експонати који су пригодно набављени или осмишљени управо за потребе излагања.

¹² Позадина испред које су постављене костимиране лутке и додатни, илустративни предмети, представља део улице са неколико традиционално грађених кућа са карактеристичним забатима.

културном окружењу, парадоксално тренспонује у комуникациона значења србијанских традиционалних обредних поворки, а напослетку контекстуализује у проблематику утемељену у савремено окружење, умногоме одређено популарном културом и контекстуализацијама.

Поменуте, самостално читане потцелине изложбе, већ на први поглед говоре о еклектичком моделу по коме се један збирни феномен - карневал - посматра дијахроно, из различитих углова, контекстуализација и културног окружења у коме претпостављено постоји.¹³ Међутим, већ следећи ниво на коме се може говорити о порукама *Карневала* је експографско проблематизовање могућности за настанак различитих модела у оквиру којих се могу репрезентовати феномени НКН. У таквом дискурсу, где прва потцелина показује да културна добра из домена театарске музеализације могу постати аргументи за репрезентовање етнографско/антрополошког аспекта карневалских свечаности, неминовно је поставити питање о границама до којих је потребно/могуће редеоинисати комуникацију на основу сведочанстава културе уколико њихова примарна, евентуално и секундарна функција нису блиско повезане са контекстом који је репрезентован. У истом правцу, потребно је разматрати постојање формалних и садржајних разлика између експозицијске реконтекстуализације културних сведочанстава, а према формално и наизглед сличном излагању реконструкција постојећих или искључиво документационо аргументованих културних добара, којима се прибегава када оригинали не постоје или не задовољавају изложбене критеријуме. Музеолошко преиспитивање из уводне потцелине (о контекстуализацији и реконтекстуализацији културних добара) већ у следећој потцелини се додатно усложњава на основу инструментализације у функцији повезивања традиционалних модела и технологија израде покладних маски са савременим културним окружењем. У експографском кључу, та инструментализација назначена је постојањем додатне потцелине, коју чине изложбене традиционалне маске уз две направљене искључиво за потребе изложбе, а за које се у најмању руку може рећи да асоцирају (или су инспирисане) популарном културом.¹⁴ Читајући поруку изложбене потцелине, која о традиционално ритуализованој обичајној пракси говори на основу бриколиране репрезентације културног модела, постаје јасно да би инсценација покладног *светог времена и простора* требало да другачије структурира комуникацију, и да етнографским културним сведочанствима и истоврсном музејском сценографијом уведе посетиоце у контекстуализовану традиционалну културу, а на све то симболички тренспонује покладни ритуал у савремено културно окружење и популарну културу.

На трећем нивоу, и уколико самостално анализирани експографске потцелине *Карневала* посматрамо као целину, њихова појединачна садржина може бити означена и као значењски топоси на основу којих је могуће препознавати шире контекстуализације. Узевши у обзир већ наведену чињеницу да се у средњорочном плану ЕМ наглашава његова улога и значај у оквиру

¹³ Троделна концепција репрезентације и аналитичког сагледавања феномена *карневала* наглашена је и у уводном делу каталога, који прати изложбenu експозицију (Марјановић 2011: 7-8)

¹⁴ За једну од маски може се говорити да је инспирисана ликом Алфа, ванземаљца из истоименог ТВ серијала, док се друга може читати као еклектички резултат инспирисан стриповима, рекламним порукама и сл.

заштите и неговања НКН, а притом знајући да прокламовани циљеви УНЕСКО указују на то како је неизоставно потребно да наслеђе буде живо, одрживо, за локалну заједницу релевантно и кроз генерације преношено до нас (<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=en&pg=00012>), могуће је *Карневал* посматрати и као покушај да изложбени пројекат постане нека врста дидактичког средства на основу кога поменути критеријуми могу да буду предочени припадницима циљних група. Посматрана на тај начин, прва потцелина - иако ауторка у каталогу и промотивним текстовима наглашава (као својеврстан парадокс) да карневал нема корене у српском фолклору (Марјановић 2011: 7) - би требало да укаже на дуго трајање и европско порекло феномена, који на тај начин априори бива препоручен као валидан елемент НКН. Према ауторкиној замисли повезан са првим, други топос повезује ритуализоване ситуације традиционалних заједница са данашњим временом, што би, опет, требало да укаже на принцип живог елемента нематеријалног културног наслеђа.

Напослетку, као најзанимљивији за савремени тренутак у коме је наслеђе често експлоатисано у оквирима најразличитије туристичке понуде (Jelinčić 2006: 167-168), трећи од сегмената у коме је превасходно наглашена форма и садржај туристичких смотри под скупним називом карневал, требало би да повеже претходне и укаже на реално могуће моделе одрживости репрезентованог модела НКН. Назначивши као почетну премису став да *Карневал* осветљава различите домене једног од елемената НКН, аналитичко посматрање сегмента о коме говорим омогућава полемичку расправу, а све то на основу чињенице да друштвена обичајна пракса, ритуали и свечани догађаји одражавају, између осталог, циклусе *светог времена и простора* традиционалних заједница, те путем употребе у туристичке сврхе, као и хипотетично бесконачним бројем понављања (за сваку туристичку групу) престају да буду живи елементи наслеђа и постају искључиво фолклоризоване инсценације.

Ноћ музеја

Како је *Карневал* ушао у званични програм манифестације *Ноћ музеја* за 2011. годину у Србији, уз већ наглашене специфичности тог изложбеног пројекта треба придодати и нове елементе за комуникацију, настале на основу музеолошке интеракције неке врсте унутрашњих и спољашњих фактора. Контекст у оквиру кога се може говорити о активном утицају УПГ Ноћ музеја на деловање ЕМ, и то путем истоимене манифестације коју је 2011. године организовала по осми пут, може се посматрати вишеструко: на основу учешћа музеја (од самих почетака), утицаја манифестације *Ноћ музеја* на изложбену политику музеја и обрнуто, те на основу промене комуникационих параметара, иницијално настале на основу продуженог трајања изложбе *Свирај свирче*,¹⁵ реализоване у оквиру пете манифестације. Први од праваца међусобног утицаја једноставно се читава на основу чињенице да је током прве манифестације (<http://www.nocmuzeja.rs/Onama/Arhiva/2005.html>) визуелно и садржајно провокативна изложба *Иза седам брава – живот једне куртизане*¹⁶, постављена у Манаковој кући као депадансу ЕМ (<http://www.etnografskimuzej.rs/s0601.htm>), изазвала огромно интересовање и

¹⁵ Изложени музички инструменти из збирки ЕМ, аутор Мирослав Митровић, кустос.

¹⁶ Аутор изложбе о куртизанама Београда је Драгана Стојковић, музејски саветник

изванредан број посетилаца, те на тај начин најбоље промовисала *Ноћ музеја* као ексклузивни модел да се на нови начин читају музејски фондови и изложбене поставке. У обрнутом правцу, успех изложбе у Манаковој кући указао је менаџерско-стручном тиму ЕМ на могућности квалитативно и квантитативно проширеног деловања према циљним групама, па су у оквиру следећих манифестација репрезентоване изложбе *А шта је испод?*¹⁷, *Шта ми би?*¹⁸, *Свирај свирче, Скадарско цубе*¹⁹, *Мамааа, купи ми ...*²⁰, *На крају и на почетку - карневал*. Традиционално учешће у манифестацији, опет, која је само ове године премашила број од неколико стотина хиљада посетилаца, указује истовремено на то како је ЕМ препознао могућност за другачију врсту комуникације према циљним групама.

Посматрано у таквом дискурсу - за специфично музеолошки контекст ЕМ, али и општемузеолошки у целој Србији - *event* концепт манифестације *Ноћ музеја* изменио је општеприхваћени став о музеју као недодирљивом и најчешће досадном „храму културе“ (Гавриловић 2007: 33-38), те на тај начин показала како елемент ексклузивног у музејским репрезентацијама културе може бити занимљива за циљне групе које нису уобичајени/редовни посетиоци. Уз све то, и поново се вративши искључиво у контекст деловања ЕМ, чињеница да *Ноћ музеја* представља један од варијетета спектакла (Лукић Крстановић 2010: 18-19) на основу кога су наменски изложбени пројекти значајније ушли у активан друштвени простор и били интегрисани у поље ширих друштвено-културних процеса, постало је очигледно да обрасци елитног бивају преображени у популарно, масовно читање културе. Значај таквог, додуше, темпорално омеђеног преображаја, може се тумачити на основу два параметра: први је чињеница да је до масовног прилива публице дошло тек по уобличавању реконструисане „музејске стварности“ у ЕМ, а други да је за целокупан процес заслужан спољашњи чинилац, нека врста посредног катализатора, оличеног у моделима деловања УПГ Ноћ музеја и реализацијама истих током манифестације *Ноћ музеја*. О евалуацији и потврдама квантитативног помака у интересу циљних група музејских, и других, нових посетилаца, може се говорити већ на основу самоодређујућег става ЕМ о нешто мање од 14.000 посетилаца годишње, и већ се може рећи стандардних, најмање 20.000 посетилаца искључиво у *Ноћу Музеја*.²¹

Последњи у низу параметара о релацијама између ЕМ и *Ноћу Музеја* била би значајна измена у концептуализацији сарадње између музеја и УПГ, која се читава у томе што је изложба *Свирај свирче*, реализована превасходно за пету

¹⁷ Изложба говори о употреби и значењима доњег веша у традиционалном и савременом културном окружењу, а ауторка је Весна Душковић, тренутни заменик директорке, музејски саветник.

¹⁸ Изложба о свадбеним обичајима, ауторка Весна Душковић, тренутни заменик директорке, музејски саветник.

¹⁹ Изложени предмети из колекција народних ношњи Косова и Метохије, ауторка Мирјана Менковић, музејски саветник.

²⁰ Изложба посвећена колекцији лутака у ЕМ, ауторка Весна Душковић, тренутни заменик директорке, музејски саветник.

²¹ Податак о најмањем броју посетилаца за *Ноћ музеја* наводим на основу усмено добијених података од запослених у Одељењу за просветно-педагошки рад ЕМ, и то на основу броја продатих улазница при самом уласку у музеј. Генерално, свеобухватна и стручно обрађена квалитативна и квантитативна евалуација посетилаца ЕМ не постоји, што умногоме отежава додатна истраживања интеракције саме институције и њених циљних група.

манifestацију (током 2008. године), настављена још целих месец дана. Следећим изложбама у ЕМ, које су реализоване у оквиру *Ноћи музеја*, ореол спектакла и ексклузивности манифестације је уствари представљао спољашњи замајац на основу кога су привлачене нове/старе циљне групе посетилаца. Посебно занимљива за анализу је чињеница да је спољашњи замајац иницијално употребљен у тренутку када су несумњиво иновативне, провокативне и антрополошко-музеолошки значајне концептуализације различитих система вредности: проституција, одећа као одраз морала, венчање у светлу промене статуса; замењене етнографски стандардним темама и садржајима, оличеним у музичким инструментима и народној ношњи, а тек потом - репрезентовањем лутака/игре, те карневала - наново преусмерене ка првобитном обрасцу. Измена модела у сарадњи ЕМ и УПГ Ноћ музеја, означена чињеницом да су декларативно ексклузивне изложбе – претходно постављане искључиво за ток манифестације – постале доступне пре, током, и по одржавању *Ноћи музеја*, значајно је померила тежиште основне идеје, очитане као тачка пресека време-простор-експозиција. Редифиницијом, опет, везивно ткиво *Ноћи музеја* и, сада већ може се рећи редовне изложбене делатности ЕМ, концептуално је измењено у виду потпројеката који трају искључиво током *Ноћи музеја*²², а који садржајно одражавају основну идеју манифестације. Инверзно, на тај начин квалитет ексклузивног ЕМ најпре остварује на основу потпројектног деловања, а тек потом изложбеним пројектима, који декларативно чине основу учешћа у манифестацији.²³ Уколико се такве релације посматрају у контексту вишеслојних значења *Карневала*, очигледно је да надграђивана комуникација, какву у домаћем миљеу претпоставља спој комерцијалне манифестације и стандардне музејске делатности, може да се чита тројако: сценографски редифинисаним репрезентовањем основне идеје помоћу изложених предмета-костима из другог домена музејских контекстуализација културе, потом, измештањем основне поруке у темпоралном оквиру маскенбала као event изложбеног концепта о НКН, и на трећој страни репрезентовањем „манифестације у манифестацији“, тј изложбеном реконтекстуализацијом туристичких манифестација које се збирно називају карневал.

Музеологија и дистрибуција ауторитета

Карневал као неодвојиви део „радног процеса“ на осавремењавању музеолошких концептуализација у ЕМ очигледно може бити читан у оквирима неколико слојева значења. У том правцу посматрано, еклектицизам у концепту и експографији, те сукцесија редифинисаног модела учешћа у *Ноћи музеја*, представљају неку врсту концентричних кругова значења, који се надаље

²² За пројекат *Мамааа, купи ми ...* потпројекат био event *Кажми ми како се играш и рећи ћу ти ко си* (<http://www.etnografskimuzej.rs/s0202043.htm>), који је трајао у самој *Ноћи музеја* и сутрадан, а за *Карневал* је ту функцију преузео потпројекат *Маскенбал у времену прошлом, садашњем и будућем* (<http://www.etnografskimuzej.rs/s0202060.htm>).

²³ Колико је мени познато, до сада нису рађене анкете на основу којих би се могло доћи до резултата шта је у последњих пар година заиста основни разлог посете ЕМ у Ноћи музеја – основни изложбени пројекти, потпројекти, инерција или побољшана маркетинчка кампања, те на основу тога тумачити на који начин су изложбе Мамааа и Карневал начиниле помак према циљним групама посетилаца.

умножавају путем чињенице да су манифестација *Ноћ музеја* и прослава годишњице оснивања ЕМ – колоковијално названа *Дан музеја*,²⁴ - постале последњих година неинституционализоване вршне тачке изложбених пројеката. У прилог таквом ставу, као иницијални, одредио сам изложбени пројекат *Зубун - колекција Етнографског музеја у Београду из XIX и прве половине XX века* (Менковић 2009), којом је прослављен Дан музеја 2009. године и чији циљ је био да „представи колекцију која је изузетна како по броју сачуваних примерака, тако и по формалним, функционалним и стилским карактеристикама.“ (<http://www.etnografskimuzej.rs/s02020321.htm>). Самоодређење исказано на тај начин већ на први поглед говори о у основи статистички и естетски концептуализованој експозицији,²⁵ којом се циљним групама репрезентује традиционална култура (Гавриловић 2007: 122-124). Међутим, не улазећи у проблематизовање квалитета изложбе која је имала значајан број посетилаца, основа по којој одређујем *Зубун* као почетну од вршних тачака, била би чињеница да је за потребе поставке измештена средишња етажа тренутно актуелне сталне поставке ЕМ. Измештање интегралног дела сталне поставке, путем проблематизовања девастираног концепта и угрожавања ауторских права, имплицитно говори о значају *Дана музеја* и поруке каква се - путем на тај дан отвореног изложбеног пројеката - шаље циљним групама.

Успостављање *комуникационе осовине* вршних тачака у изложбеној делатности ЕМ, олично у сукцесивној пракси експонирања повремених изложбених поставки у простору који је у основи намењен „личној карти“ ЕМ, настало је у оквиру манифестације *Ноћ музеја* (седма по реду, током 2010. године) изложбеним пројектом *Мамааа, кути ми ...*, којом је (иако такође реализованој по статистичком и естетском моделу експозиције предмета) на основу изложене колекције лутака – насталих и употребљаваних на нашем тлу у распону од преко једног века – етнографски предмет контекстуализован не само статусом у традиционалној култури, већ кроз употребу до савременог доба, што несумњиво указује на утицај савремених технологија у изради, потом, популарне културе као креатора нове врсте „хероја“ и културних икона, а напоследку и општег комуникационог окружења. Истовремено, уласком у свет детињства, игара у процесу социјализације, направљен је помак ка концептуализацији и репрезентовању не искључиво материјалних културних сведочанстава, већ и од њих неодвојивих мисаоних процеса, те вољних и осећајних структура у културном ткиву. Следећа у неформалном циклусу вршних тачака – *Пластичне деведесете*, ауторски осветљава једно од могућих читања „о последњој деценији 20. столећа, која (изложба, М.С.) помоћу предмета од пластике говори о променама културе у Србији“ (<http://www.etnografskimuzej.rs/s0202.htm>) дефинитивно је реализована као очигледан допринос промени парадигме етнографског предмета и „етнографског доба“, а потом и као доказ потребе да се музејска делатност антропологизује. Надградња се у овом случају огледа у

²⁴ Изузев доделе награда и признања, централни део прославе традиционално је посвећен отварању изложби из сопствене продукције ЕМ.

²⁵ Према усмено елаборираним ставовима мр Милоша Матића, статистички и естетски модел експонирања подразумева велики број истоврсних предмета, који задовољавају критеријуме романтичарски и егзотично поиманих етнографских музеалија, пореклом из традиционалних заједница.

потпуном напуштању стандардно етнографских - естетских и статистичких критеријума излагања, потом, предоченом савременом контексту непосредно проживљене последње деценије 20. века у Србији, а напоследку и чињеницом да експонати *Пластике* у тренутку излагања нису били формално уведени у фондус ЕМ. Експографија у оквиру које су за традиционалну етнографију безвредни предмети од пластике омогућили циљним групама да се живе у једно доба и, могуће, редефинишу своје ставове према њему, контекстуализовани су као несумњива културна сведочанства - иако без етнографске музеализације као својеврсног атеста.

На основу претходно изведене градације очигледно је како би *Карневал* требало планирано да настави низ у декларативно зацртаном процесу ка утемељавању нове мисије ЕМ, па се у том светлу може сматрати неком врстом комуникационог фокуса у коме је, иницијално, могуће сагледати достигнуте циљеве и постављене параметре. Уколико претходне изложбене пројекте посматрамо као предуслове из последњих пар година, уз то уводећи у аналитички низ чињеницу да је *Карневал* отворен за време *Петог регионалног годишњег семинара за нематеријално културно наслеђе* у Југоисточној Европи, могуће је тај пројекат посматрати и као неку врсту експониране евалуације тренутног музеолошког стања у ЕМ.²⁶ Посматран као такав, и неовисно од тога да ли је планирано реферира на претходне пројекте, *Карневал* назначава потребу да се направи одклон од стандардне етнографије, репрезентује савремени културни контекст и аналитички осветли један од феномена из оквира НКН. Планирано и остварено у оквиру *Карневала* као изложбеног пројекта, притом у позицији вишеструко наглашеног музеолошког и комуникационог статуса у ЕМ, оцртава једну од могућих варијанти даљег остваривања неких од сегмената будуће мисије и визије ЕМ. Такав статус, изузев самоодређујуће пожељног модела, говори и о ширем позиционирању и релацијама насталим као резултат интеракција крвоног ауторитета, Министарства културе (оличеног најпре у институционализовању концепта НКН), затим специфичног, спољашњег за србијанску музејску делатност, какав се читава у манифестацији *Ноћ музеја*, а напоследку и унутарњег ауторитета, који се неформално читава у бројним статусима ауторке:

²⁶ У светлу тренутног стања музеолошких концептуализација у ЕМ и сукцесивно наглашаване потребе за реализацијом нове визије и мисије, сматрам индикативним чињеницу да је пре неколико година декларативно започет - и на спорадичним састанцима Стручног већа разматран (у начелу) - пројекат промене сталне поставке, неформално и парцијално реализован путем концептуалног и експографског урушавања средње етажне осме сталне поставке, и потоњег, у истом простору, реализовања већ наведених изложбених пројеката: *Зубун*, *Мамааа*, *купи ми ...*, *Карневал*, и тренутно постављеног *Дечја ношња*. Да ли случајношћу, сплетом објективних околности или, ипак, намером, атрактивни и донекле самостални комуникативни простор средње етажне већ годинама циљним групама репрезентује резултате неке врсте амалгама музејског менаџмента и традиционално схваћене етнографске музеологије. Својеврсна контрола комуникације са циљним групама огледа се у томе што су ауторке изложбених пројеката високо постављене у оквирима менаџмента ЕМ: председница Стручног већа, заменица директорке, начелник Одељења за проучавање народне културе, директорка; те су на тај начин покриле целокупан простор изложбених вршних тачака – *Ноћ музеја* и *Дан музеја*. Нехотично или са намером креирана комуникација према циљним групама огледа се и у томе што су за пројекте *Мамааа*, *купи ми ...* и *Дечја ношња* планирана времена трајања продужена на годину и годину и по дана.

начелник, доктор наука, музејски саветник.²⁷ Читањем за ауторку подразумевајућих значења у оквиру *Карневала*, могуће је говорити о претпостављеним тачкама упоришта на основу којих би ЕМ требало надаље да инсистира: НКН, интеграција културе у европске оквире, савремено у традиционалном, наслеђе у туристичкој понуди. Помаци начињени спрегом унутрашњих и спољашњих утицаја, огледани у концепту и претпостављеним порукама *Карневала*, на тај начин би требало да претпостављају синхрони процес у деловању ка крајњем резултату – осавремењавању и новом музеолошком концепту. Истовремено, сукцесивно утемељавање концепта НКН и свих последичних „деривата“ какви су у *Карневалу* еклектички проблематизовани као допринос музеолошком реструктурирању, и то поготову као претпостављени део процеса током кога се оно може сматрати једним од интегративних елемената за шире културно деловање, указује на то да још увек постоје супротстављени, и на различите начине разрешавани концепти у теоријском и делатном осавремењавању етнографске музеологије и музејске делатности.

Извори

www.etnografskimuzej.rs
www.nocmuzeja.rs
www.unesco.org

Литература

- Душковић В. (2010), *Мамааа, купи ми ...*, каталог изложбе, Етнографски музеј у Београду, Београд.
- Гавриловић Љ. (2007), *Култура у излогу: ка новој музеологији*, Етнографски институт САНУ, Посебна издања књ. 60, Београд.
- Гавриловић Љ., Стојановић М. (2008), *Музеји у Србији : започето путовање*, Музејско друштво Србије, Београд.
- Jelinčić D. A. (2006), *Turizam VS identitet*, Etnološka istraživanja, Etnografski muzej Zagreb, Zagreb, 161-207.
- Лукић Крстановић М. (2010), *Спектакли XX. века – музика и моћ*, Етнографски институт САНУ, Посебна издања књ. 72, Београд
- Марјановић В. (2011), *На крају и на почетку – карневал*, Етнографски музеј у Београду, Београд.
- Матић М. (2006), *Комуникациска манипулација етнолошком изложбом*, Гласник Етнографског музеја 70, Етнографски музеј у Београду, Београд, 61-70.
- Матић М., Стојановић М. (2009), *Центар за пројекте и развој у Етнографском музеју у Београду*, Гл. Етнографског музеја 73, Београд, 311-320.

²⁷ Већ делимично наведено за неформално сукцесивно пројектовање нове сталне поставке, а као податак и/или нови елеменат за анализу, наглашавам да су се током досадашњег учешћа ЕМ у манифестацији Ноћ музеја сукцесивно појављивале исте ауторке, које су, притом, сво време позиционирале на високим руководећим местима у ЕМ. Имплицитно, то указује на значај који се придаје сарадњи са УПГ Ноћ музеја и следственој дистрибуцији ауторитета на основу којих ЕМ улази у активни друштвени простор.

- Менковић М. (2009), *Зубун - колекција Етнографског музеја у Београду из XIX и прве половине XX века*, каталог изложбе, Етнографски музеј у Београду.
- Šimić М. (2006), *Displaying Nationality as Traditional Culture in the Belgrade Ethnographic Museum: Exploration of a Museum Modernity Practice*, Гласник Етнографског института САНУ LIV, Етнографски институт САНУ, Београд, 305-318.
- Šimić М. (2006), „*Capturing the Past*“: *An Anthropological Approach to the Modernist Practices of the History Production in the Ethnographic Museums*, Гласник Етнографског музеја 70, Етнографски музеј у Београду, Београд, 25-41.
- Стојановић М., Матић М. (2010), *Пластичне деведесете*, каталог изложбе, Етнографски музеј у Београду.
- Šola Т. (2002), *Marketing u muzejima ili o vrlini i kako je obznaniti*, Clio, Beograd.

Marko Stojanović

At the End and at the Beginning – the Carnival -Museology in Transition-

The processes of transition within the socio-cultural surroundings of contemporary Serbia have inevitably found their way into the activities of the Ethnographic museum in Belgrade. As a significant participant and representative of cultural policy, immersed in the concept of conservation of intangible cultural

Key words: museology, Ethnographic museum, intangible cultural heritage, expographics, new museology.

heritage, the museum itself is at a turning point that should signify the overcoming of the dichotomies between the proclaimed and desired objectives and the achieved results. The frameworks that display standard, petrified representations of cultures, and, on the other hand, the acceptance of concepts of the *new museology*, have contributed to an improvement in the ingrained concepts, models and systems of museological thought and practice, which in turn signifies changes in the everyday life of museums. Based on this, as well as an analysis of key communication points and meanings within the exhibition project *At the End and at the Beginning – the Carnival*, which the museum realized as part of *Museum Night* – an important (in Serbia) museological manifestation, this paper deals with the possibilities and possible avenues as well as dead ends which contributed to the processes of theoretical and practical modernization of museology and Serbian museological practice.

Милан Попадић

Филозофски факултет Универзитета у Београду
milan.popadic@f.bg.ac.rs

Херој гитаре: од иконе популарне културе до носталгичног самодизајна¹

У раду се разматра преображај феномена „хероја гитаре” у популарној култури, од иконичне представе до модела подражавања. Херој гитаре, уобличен синтетизованим културним и технолошким формама, настао је након Другог светског рата. Током пола века свог постојања, модел поп-културног хероја

Кључне речи: херој гитаре, популарна култура, популарна музика, наслеђе, носталгични самодизајн

гитаре трансформисан је од општепрепознатљиве представе са специфичним визуелним идентитетом и друштвеном функцијом до носталгичног предмета идентификације. Ова идентификација реализована је путем конзументских понуда и технолошких сила, одређених пре свега у производњи реплика инструмената „оригиналних” хероја гитаре, као и у развијању видео-игара које подражавају искуство гитарског наступа. Хероји су отишли у историју или митологију популарне културе, а њихово наслеђе остало је да траје између културног вредновања, сакрализовања реликвија и самодизајна у производним процесима потрошачког друштва.

Синтагма *херој гитаре* (гитарски херој, од енгл. guitar hero) у свом основном значењу обележава специфичан феномен у популарној култури и популарној музици друге половине двадесетог века. *Херој гитаре* је извођач који својом вештином и појавом превазилази и трансформише устаљене обрасце гитарског наступа и тиме ствара нове и карактеристичне форме музичког и перформативног исказа (Millard: 143–162). Са друге стране, савремени производи културних индустрија и индустрија забаве донекле мењају ово основно значење синтагме *херој гитаре*. Креирање и популаризација видео- игара, попут оних као *Guitar Hero* или *Rock Band*, као и доступност висококвалитетних реплика инструмената изворних хероја гитаре, преносе значење ове синтагме још експлицитније у поље конзумеризма, фетишизма и виртуелизације (Waksman

¹ Рад је резултат истраживања у оквиру пројеката 47019 и 179048 које финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

20016; Miller 2009; Fernandez, Lastovicka 2011). Отуда се значај разматрања феномена гитарског хероја може препознати у оквиру општих истраживања популарне културе, кроз „читљиве” објекте који представљају веровања, праксе, навике и моделе понашања неке заједнице, било да је реч о локално или масовно присутним феноменима, насталим на традиционалним обрасцима или као резултат деловања политичких и комерцијалних центара (Mukerji, Schudson 1986). Међу овим предметима истраживања једну значајну групу представљају оне појаве које су резултат међусобног односа културне производње и популарне музике. У том смислу, разматрања феномена *хероја гитаре*, припадају оном току истраживања које је започело Адорновим радовима о популарној музици и културној индустрији (Adorno 1991: 29–60), а који се грана према бројним дисциплинарним и међудисциплинарним пољима (Frith 1981; Grossberg 1983; Frith, Goodwin 2000; Strinati 2005: 59–68; Жикић 2012).

И поред, чини се, препознатљиве позиције у контексту популарне културе и популарне музике, истраживања феномена и значаја *хероја гитаре* у популарној култури углавном су новијег датума. *Херој гитаре* је имплицитно разматран у оквиру општије схваћених студија „гитарских култура” (Bennett, Dawe 2001; Carfoot 2006), довођен је у везу са иконичним и ритуалним функцијама (Fernandez, Lastovicka 2011; Waksman 2001a; 2001b), а истраживано је и наслеђе овог феномена у савременим извођачким праксама (Miller 2009). Такође, *херој гитаре* је посматран као елемент препознатљив у грађењу културних и идентитетских образаца (Millard 2004; Carfoot 2006; Perković 2011), као и у контексту односа културног наслеђа и свакодневног живота (Popadić 2012: 120–141). Ослањајући се на резултате претходних истраживања, овај рад има за циљ да детаљаније размотри појам и порекло *хероја гитаре*, као и његово наслеђе у савременој популарној култури. У том смислу, рад ће тежити да протумачи преображај феномена *хероја гитаре* од општепрепознатљиве личности у контексту популарне културе до образаца подражавања које омогућује савремена технологија, то јест, преображај од иконе популарне културе (Danesi 2007: 252) до носталгичног самодизајна (Groys 2009: 3).

Дефинисање феномена хероја гитаре

Херој гитаре, како сматрају историчар Андре Милар и антрополог Ребека Мексвајн, јесте следеће: „човек, солиста, виртуоз, свакако, али више од тога: неко кога жеља за експериментисањем води до нових димезија, неко ко је нашироко имитиран, и неко ко дефинише инструмент на потпуно нови начин” (Millard: 143–162). Милар и Мексвајнова дају и генезу модерног гитарског хероја, његовог јавног представљања и његове иконографије. Ова генеза полази од афроамеричких блуз гитариста из прве половине двадесетог века и њиховог начина живота и извођења. Вештина и виртуозност нису једине карактеристике *хероја гитаре*; веома често њега прати нарочит сценски наступ, препознатљиви покрети, који, уз незаобилазни инструмент, постају део иконографије, као што је то, на пример, случај са „пачјим ходом” Чака Берија (Chuk Berry). У настанку гитарског хероја постоји и извештан митолошки степен – Милар и Мексвајнова упућују и на сличност са Орфејем – у оквиру кога будући херој зарад своје вештине даје „вишој сили” нешто заузврат. У случају блуз гитаристе Роберта Џонсона (Robert Johnson), то је била његова душа.



Слика 1: Роберт Џонсон (1911-1938),
фотографија снимљена у Мемфису,
Тенеси, око 1935. године

познато, први пут формално забележена 1977. године, на седмоинчном синглу *Complete Control*, британског бенда Клеш (The Clash). У насловној песми, при крају средишње гитарске соло деонице, певач и гитариста Џо Страмер (Joe Strummer) додају соло гитаристи Мику Џонсу (Mick Jones): „You're my guitar hero!” („Ти си мој херој гитаре!”). Овај без сумње цинични повик Џоа Страмера (Montague 2003: 643) заправо указује и на крај једног периода у рокенрол култури, периода у чијем је формирању електрична гитара имала значајну улогу.

Херој гитаре као икона популарне културе

Ако је оправдано користити синтагму *херој гитаре*, онда је то због тога што је феномен који њоме означавамо учествовао у једној специфичној „промени света”. Средином шездесетих година двадесетог века, пунолетство су стицале генерације рођене након завршетка Другог светског рата. Шездесете године су добиле „митске пропорције”, сматра историчар Даг Орам, управо зато што је ова генерација, названа *baby boom*, успела да пољуља друштвене и политичке институције и ауторитете Запада (Oram 1997: 159–161). Популарна култура, а

Такође, родна преддефинисаност (гитарски хероји су углавном мушкарци, мада са изузецима, који – опет – потврђују правило), неуклапање у очекиване друштвене норме, као и (само)деструктивно понашање често утичу на формирање слике о гитарском хероју.

Но иако је могуће на овај начин дефинисати феномен *хероја гитаре*, чини се да је такође битно указати на специфичност ове синтагме. Ако је присуство речи *гитара* у овој синтагми очигледно, поставља се питање зашто *херој*? Зашто, ако говоримо о извођачкој перфектности, не кажемо „виртуоз”? Или, ако желимо да укажемо на масовну популарност, зашто не кажемо сада већ уобичајено *звезда* (Buxton 2000: 366–377)? Занимљиво је да је синтагма *херој гитаре*, колико је до сада

чини се нарочито популарна музика, односно рокенрол, имале су своју улогу у том процесу (Pichaske 1979). У јесен 1967. године, на зиду ислингтонске станице подземне железнице у Лондону, освануо је спрејем исписан слоган: „Clapton is God” („Клептон је бог”). Ова изјава се, наравно, односила на енглеског гитаристу Ерика Клептона (Eric Clapton), тада неприкосновену звезду лондонских ритам и блуз клубова. Неколико месеци раније, током тродневног поп фестивала у Монтереју у Калифорнији, амерички гитариста Џими Хендрикс (Jimi Hendrix) се, завршавајући наступ, обратио публици: „Цело вече вам говорим ’хвала’, ’хвала’, ’хвала’, мада бих вас најрадије све загрлио и изљубио, или нешто тако..., али пошто то не могу, зато ћу да жртвујем нешто што веома волим...” Пред крај песме која је уследила након овог обраћања Хендрикс је положио гитару на бину, клекнуо пред њу, запалио је, „егзорцирао” звукове из инструмента у пламену, а потом је – држећи је за врат – разбио о бину и озвучење, да би остатке бацио у публику. Оно што је веома важно у случају Хендриксовог наступа у Монтереју јесте његова јасно исказана намера да „жртвује” инструмент. Ово непоновљиво *new age* жртвовање (мада потом вероватно безброј пута одиграно у виду фарсе) одвело је Хендрикса у пантеон рок религије. Шездесет седме године прошлог века, Хендрикс је пунио двадесет пет, Клептон двадесет две године. Део припадника *baby boom*-а истог узраста изабрао је своје хероје уз које је кренуо у, барем привидно, стварање новог света, где се „не сме веровати особама старијим од тридесет година” (Owram 1997: 185–214).

Термин „херој” се у античкој митологији користио у два значења: као ознака за дивинизованог покојника, који је такав статус стекао због својих подвига за живота, те као ознака за храброг ратника, опеваног у еповима. У оба случаја, функција хероја имала је употребну вредност у процесу формирања друштва (Stevanović 2008). Херој гитаре, наслеђујући одређене херојске идеале из периода романтизма (Millard, McSwain 2004: 156; Popadić 2012: 122–125), настаје у контексту рок културе као категорије популарне културе двадесетог века. То је култура заснована пре свега на музици; она је уједно и лак(онск)а забава и ужитак у слободном времену, јер „it’s only rock’n’roll”, то јест – „ништа мудро”. Али, истовремено, рок је и „гласноговорник” младалачке побуне и протеста, при чему рок концерти постају готово „ритуали прочишћења”, а извођачи популарнији и утицајнији од идеолошки и религијски утемељених елита (Bjerkvol 2005: 303; Pichaske 1979; Owram 1997: 185–214). Рок култура је тако произвела велики број масовно препознатљивих појава и личности. То јест, гитаристи – *гитаориси* – нису једине звезде (Buxton 2000: 366–377). Али за разлику од осталих, они у рукама имају инструмент који је у неким виђењима културних и технолошких домета двадесетог века проглашен можда и најважнијим изумом протеклог столећа – *електричну* гитару (Millard 2004; Waksman 2001б). Другим речима, електрична гитара није *само* гитара. Електрична гитара је свакако симбол прогреса, модернизације, освајања слободе. Али, пре свега, она је стег – *electric flag* је још једна позната метафора – под којим се одвија ова „вечна” борба. То је пастирски штап у руци коју је довољно „дићи..., а пук да те слиједи”, да се послужимо једним популарним југословенским десетерцем. Заправо, значај фигуре *хероја гитаре* и његовог атрибута у контексту популарне културе је такав да се може говорити и о *гитарској култури*, која конвергира глобалне и локалне утицаје кроз медиј овог специфичног инструмента и ствара препознатљив културни домен (Bennett, Dawe 2001). Ова препознатљивост заснована је на једној

нарочитој форми икониности. Како сматра антрополог Марсел Данеси, аналогија између верских икона и икона популарне културе није тек фигуративна, односно, ова аналогија је утемељена на „митологизујућем ефекту” посредника (медија) који заправо ствара икону. У случају верских икона – тај посредник је црква, у случају популарне културе – то су штампа, радио, телевизија и савремени електронски медији. Медији популарне културе и њихови садржи креирају утисак да познате личности долазе изван свакодневног („реалног”) света, и у том смислу, иконе популарне културе су „попут митолошких хероја који ступају у човеков свет и комуницирају са обичним људима” (Danesi 2007: 106). Гитарски херој, свакако, одговара овом опису. Медији популарне културе (пре свега) шездесетих година двадесетог века створили су, кроз двојност својих друштвено-утопијских и конзументско-индустријских аспеката (Owram 1997: 78, 285), препознатљиву представу, која би се иконографски могла описати на следећи начин: фигура човека (по правилу, мушка), углавном у стојећем положају, у рукама држи атрибут – гитару; фигура може бити представљена у заносу, датом кроз израз лица и експресивни покрет тела, при чему она чини јединствену целину са инструментом и изражава креативну снагу и доминацију на сцени (cf. Millard, McSwain 2004: 157–158; Popadić 2012: 121–122).



Слика 2: Џими Хендрикс (1942-1970), фотографија снимљена у Њујорку, 1967. године

Наравно, најпрепознатљивији чинилац иконичне представе *хероја гитаре* свакако је његов атрибут. Електрична гитара, потпомогнута бројним техничким додацима за модификацију звука, омогућила је снагу, јачину и шароликост звука, који пре њене пуне афирмације нису били могући. Јер, док су акустична гитара и њен звук били довољни да прате певача и певање, електрична гитара је имала снагу да преплави, а тиме и освоји/заведе публику (Waksman 2001a: 1). Гитара је тако од пратећег инструмента, у функцији ритмичке подлоге, истакнута у први план, где је проговорила аутентичним, *електричним* језиком, артикулишући нове звучне пејзаже. Појачавање звука гитаре – претварањем механичких вибрација металних жица у електричне аудио-таласе, путем електромагнетне индукције – отпочело је тридесетих година двадесетог века, а пуну афирмацију добило је након Другог светског рата (Hempstead, Worthington 2005: 793). Тада су настали и иконични модели електричне гитаре: лес пол, фабрике Гибсон (Gibson Guitar Corporation), назван по свом изумитељу (Lester William Polsfuss – Les Paul), и гибсон СГ (SG = Solid Guitar), као и два модела фабрике Фендер (основане као Fender Electric Instrument Manufacturing Company) – телекастер (Telecaster) и стратокастер (Stratocaster) (Burrows 2002: 71). Иако у суштини технички изуми, ови инструменти су имали готово магијску функцију. Раних шездесетих година двадесетог века, гитариста енглеских Шедоуза (*Shadows*), Хенк Марвин (Hank Marvin), био је наводно први са европске стране Атлантика ко је наручио стратокастер гитару, и када је она коначно испоручена, „неко време је нико није дирао: само су зурили у њу. Та гитара је била нешто најлепше што су икада видели” (Millard, McSwain 2004: 151). Сличан однос према овом инструменту имао је и Пол Мекартни (Paul McCartney): „Гледајући унатраг, мислио сам да никада нећу моћи приуштити Фендер гитару... И данас је то за мене то помало егзотичан инструмент и макар бих си вјероватно могао приуштити цијелу творницу, још се чини недоступним” (цитирано према: Perковић 2011: 30). Од краја Другог светског рата па до данас произведен је велики број модела електричних гитара; ипак, уз Гибсонов лес пол, Фендеров стратокастер остао је најпрепознатљивији атрибут *хероја гитаре* као иконе популарне културе.

Носталгични самодизајн као наслеђе хероја гитаре

Крајем седамдесетих година двадесетог века, епизода у историји популарне културе која је означена феноменом *хероја гитаре* била је при крају. Иако је и у наредним деценијама у популарној музици био присутан гитарски звук, што је за резултат имало и појаву неколико истакнутих музичара за које се такође везује синтагма *херој гитаре* или чак *бог гитаре* (Millard 2004: 163–180), нестало је изворног социо-културног контекста шездесетих и седамдесетих година, у коме је популарна музика могла да буде и нешто друго осим забаве (Owram 1997: 280–307). Наведени повик Џоа Страмера („You're my guitar hero!”) из 1977. године инспирисан је гитарском соло деоницом Мика Џонса, која заправо представља „клишеизирану пародију гитарске виртуозности” (Montague 2003: 643). Стив Ваксман је нову етапу у трајању феномена *хероја гитаре* назвао културном контрадикцијом („cultural contradictions of the guitar hero”), упућујући на противречност изворног концепта, заснованог на иконичној представи креативности и спонтаности, и новонасталог стања, које је било резултат индустријске репродукције стереотипа (Waksman 2001b: 124). Као што је већ

речено, *хероји гитаре* били су они који су редефинисали инструмент, односно – они који су кроз лична експериментисања са звуком, техником, иконографијом итд. персонализовали своје гитаре. Неретко, оне би имале и имена, као на пример Клептонова *Блеки* или *Брауни*, Б. Б. Кингова (В. В. King) *Лусил*, или *Црни Страт* Дејвида Гилмура (David Gilmour). Веома ретко се дешавало да су то гитаре прављене по наруџбини; углавном су то били фабрички модели које је једноставно могао да купи било ко, а које су потом – попут Пепељуге која је нашла свог принца – постајале славне. Од краја осамдесетих година двадесетог века, у индустрији производње електричних гитара настаје једна нова производна линија, линија персонализованих (custom) инструмената. Једноставно, у оквиру постојећег фабричког асортимана компонената од којих се састоји гитара може се склопити инструмент „по мери и потреби” наручиоца (слично као код рачунарских конфигурација). Али много репрезентативнија функција производње персонализованих гитара, а нарочито под етикетом Фендера и Гибсона, јесте заправо производња *реплика* инструмената *хероја гитаре*.



Слика 3: Рекламни оглас за „Брауни“ Стратокастер Ерика Клептона,гy продаји од 2013. године (*Fender Custom Shop*)

Поред самог инструмента, ове производе често прате и бројни додаци који треба да контекстуализују његову вредност. Електрична гитара је у својим најпознатијим моделима, а нарочито као атрибут хероја, у поп-културном контексту постала несумњиви предмет жеље. С једне стране, електричне гитаре су постале значајно доступније; њихова цена се креће од сто до неколико хиљада евра. С друге стране, вишедеценијско наслеђе гитарског хероизма учинило је

своје. Електрична гитара постала је алузивни предмет – ту је, али сама његова појавност није довољна. Карен Фернандез и Џон Ластовика истраживали су овај феномен, пре свега са позиција конзумеризма и фетишизације у савременој потрошњи (Fernandez, Lastovicka 2011). Њихови испитаници су, између осталог, одговарали на питања у вези са репликама инструмената *хероја гитаре* које поседују. „То је магичан инструмент. И када свирам, води ме на места куда не бих могао без њега” – одговорио је власник реплике гитаре Роџера Мекгвина (Roger McGuinn). И други одговори су били слични, то јест сводили су се на неку врсту вере у магично преображење у гитарског хероја, које се занима фетишистичкој природи реплике славне гитаре као „магичног објекта са магичном моћи”. Ове „моћи” заправо подсећају на механизме фрејзеровских закона сличности и додира/преноса, односно на став да слично производи слично, а да ствари које су биле у додиру – па макар и имагинативном – преносе део својстава једна на другу (Rozin 1986: 703, наведено у: Fernandez, Lastovicka 2011). У случају реплика гитара хероја постоји чак и степенуван ниво сличности. На пример, инструмент се производи као „нова” гитара, али и као „идентична” реплика са свим оштећењима (огреботине, специфични премази боје и сл.) које има и оригинал (cf. Popadić, 2012: 135–137).

Постоји, међутим, још једно нарочито поље у коме се манифестује наслеђе *хероја гитаре*. Овај пут није реч о реалним, материјалним или фетишизираним објектима, већ о својеврсној виртуелизацији. Ради се о пољу видео-игара, од којих се прва (и изворна у овом жанру) зове управо „Гитарски херој” (Guitar hero), а друга – проистекла из претходне – „Рок група” (Rock Band). Играч у рукама држи „конзолу” у облику гитаре, па чак и брендирану, на пример, као фендер стратокастер у случају игре „Рок група”.



Слика 4: Контролни „инструмент“ за видео игру *Rock Band*, у продаји од 2007. године

На конзоли су тастери и сензори које играч активира додиром. На екрану (ТВ/монитор) се емитује (рок) композиција чију гитарску деоницу контролише играч, а контролише је тако што активира тастере и сензоре у складу са сигнализацијом на екрану. Нотни систем је заправо преведен у систем бојених тастера; тастер или комбинацију тастера означену на екрану играч мора да притисне да би се активирао звук гитарске деонице. Вештина и брзина „притискања тастера на време” потребне су да би се задатак испунио и да би се постало барем виртуелни *херој гитаре*. Али, као што је запазила етномузиколог Кири Милер, у свом исцрпном истраживању ових игара и њихових поклоника (Miller 2009), овде се не ради толико о „хардверској” иконичности конзола, колико о нарочитој врсти перформативности. С једне стране, звук гитаре у игри је већ снимљен, али се, с друге стране, активира тек физичком реакцијом играча, дакле, као и код живих наступа „реалних” музичара. Ова дистинкција између снимљеног и „живог” звука обједињених у механизму игре ствара феномен који Милерова назива „schizofonic performance”, то јест, „шизофоно извођење” (Miller 2009: 401). Одатле следи једна важна дилема: ако је јасно да „инструмент” – гитаролика конзола играча није аутентичан, да ли, међутим, његов наступ, његово извођење јесте?

Наравно, мора се узети у обзир да се савремена реалност драстично променила од времена првих електричних гитара до данашњих конзола за видео-игре. Ако је некад парола и била „мењајмо свет!”, сада то више није тако једноставно ни узвикнути. Јер кључно питање данашњице, сматра филозоф и теоретичар медија Борис Гројс (Boris Groys), није „како ја обликујем спољни свет, већ како обликујем себе или, пре, како се сналазим са начином на који свет обликује мене (...). Данас је свако предмет естетског вредновања и свако мора да прихвати естетску одговорност за своју појаву у свету, за свој самодизајн” (Groys 2009: 3). Рок култура је себе увек препознавала, или су је други тако видели, као *други* свет, измакнут или супростављен, или тек паралелан са свакодневном реалношћу. На пример, хрватски публициста Анте Перковић назвао је тај „други свет” социјалистичке Југославије Седмом републиком (Perković 2011). Као и остали „други светови”, и ови домени *хероја гитаре* одражавају понашање у стварном свету. Али они који се у њих укључују кроз потрошачко друштво (путем реплика, видео-игара и сл.) нису нужно или нису *само* конзументи, већ су „грађани” тог другог света који можда јесте преддефинисан, али га и они (његови грађани) обликују у складу са својим жељама, жудњама и потребама (Гавриловић 2011: 8). У њему механизми закона сличности и прелаза омогућавају жељену идентификацију. Власници реплика познатих гитара (а те реплике су *per se* веома квалитетни инструменти), као и виртуелни *хероји гитаре* видео-игара (а којима на јавним наступима публика такође кличе), грађани су оног носталгичног *другог* света, који је градила рок култура у односу на свакодневну реалност. Та носталгија је можда, како Ападураји каже, носталгија из наслоњаче, „носталгија без проживљеног искуства или колективног историјског сећања” (Appadurai 1996: 78). Ипак, ефемерно, имагинарно, али и својевољно, ово самообликовање засновано на моделу историјских модела *хероја гитаре*, а захваљујући спрези технолошких и конзумеристичких сила, на крају крајева омогућава барем

краткотрајно „враћање у родни крај” (*nóstos*), свет који и даље насељавају представе оригиналних *хероја гитаре*.



Слика 5: Цими Хендрикс у видео игри *Guitar Hero (World Tour)*, у продаји од 2008. године

Закључак

Херој гитаре како су га дефинисали Милар и Мексвајнова, дакле – „човек, солиста, виртуоз, ... неко кога жеља за експериментисањем води до нових димезија, неко ко је нашироко имитиран, неко ко дефинише инструмент на потпуно нови начин”, несумњиво припада историји популарне културе двадесетог века. Популарна култура шездесетих и седамдесетих година двадесетог века и њени медији, захваљујући двојности својих друштвено-утопијских и конзументско-индустријских аспеката, створили су опште препознатљиву представу хероја здруженог са својим атрибутном, електричном гитаром. Ова представа имала је несумњиви иконични карактер. Но, у последњим деценијама двадесетог века, феномен *хероја гитаре*, оставши ван изворног социо-културног контекста, претворен је у још један производ индустрије забаве. Међутим, наслеђе *хероја гитаре* је и даље веома присутно. Специфичност тог наслеђа у савременој популарној култури лежи, пре свега, у дисеминацији изворног модела путем механизма потрошачког друштва, а потом у обрасцима подражавања које омогућава савремена технологија. Захваљујући овим специфичностима, феномен *хероја гитаре* је трансформисан од иконичне представе у популарној култури до носталгичног самодизајна у односу на изворни модел. Било да је реч о поседовању реплика инструмената *хероја гитаре* или о уживљавању у виртуелну реалност видео-игара, као што су „Guitar Hero” или „Rock Band”, наслеђе гитарског хероја потврђује своје место у савременој популарној култури и поред чињенице да се „сутон” рок-гитарске културе десио још у последњим деценијама двадесетог века. Међутим, овај преображај од иконе популарне културе до модела

ностагичног самодизајна није без значаја управо за разумевање „херојске” компоненте у феномену *хероја гитаре*. Кроз описани преображај *херој гитаре* се још више приближио античком моделу – његов херојски карактер потврђен је и након смрти.

Литература:

- Adorno, Theodor W. 1991. *The Culture Industry*. London: Routledge.
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bennett, Andy, Dawe, Kevin. (eds.) 2001. *Guitar cultures*. Oxford - New York: Berg.
- Bjerkvol, Jun-Ruar. 2005. *Nadahmuto biće*. Beograd: Plato.
- Burrows, Terry (ed.). 2002. *The Complete Book of the Guitar: The Definitive Guide to the World's Most Popular Instrument*, London: Carlton Books.
- Buxton, David. 2000. Rock Music, the Star System, and the Rise of Consumerism. *On Record: Rock, Pop and the Written Word*, Simon Frith, Andrew Goodwin (eds). London-New York: Routledge. 366–377.
- Carfoot, Gavin. 2006. Acoustic, Electric and Virtual Noise: The Cultural Identity of the Guitar. *Leonardo Music Journal*, Vol. 16: 35–39.
- Danesi, Marcel. 2007. *Popular Culture: Introductory Perspectives*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- Гавриловић, Љиљана. 2011. *Сви наши светови: о антропологији, научној фантастици и фантазији*. Београд: Етнографски институт.
- Edensor, Tim. 2002. *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*. Oxford - New York: Berg.
- Fernandez Karen V., Lastovicka John L. 2011. Making Magic: Fetishes in Contemporary Consumption. *Journal of Consumer Research*, Vol. 38, (August): 1–23.
- Frith, Simon. 1981. *Sound Effects: Youth, Leisure, and the Politics of Rock and Roll*. New York: Pantheon.
- Frith, Simon, Andrew Goodwin (eds). 2000. *On Record: Rock, Pop and the Written Word*, . London-New York: Routledge.
- Grossberg, Lawrence. 1983. The politics of youth culture: Some observations on rock and roll in American culture. *Social Text* 8: 104–126
- Groys, Boris. 2009. Self-Design and Aesthetic Responsibility. *e-flux journal* #7 (June-August): 1–8.
- Hempstead, Colin; Worthington, William E. 2005. *Encyclopedia of 20th-century technology, Volume 2*. Oxford-New York: Taylor & Francis.
- Millard, A. J. (ed.) 2004. *The electric guitar: a history of an American icon*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Miller, Kiri. 2009. Schizophonic Performance: *Guitar Hero*, *Rock Band*, and Virtual Virtuosity. *Journal of the Society for American Music*, Volume 3, Number 4: 395–429.
- Montague, Eugene, 2003. Skill, Music, and Energy in Punk Performance, *Practising Popular Music: Proceedings of the 12th Biennial IASPM-International Conference*, Alex Gyde and Geoff Stahl (eds.). Montréal: 643–648.

- Mukerji, Chandra, Michael Schudson, 1986. Popular Culture, *Annual Review of Sociology*, Vol. 12: 47–66
- Nelson, Wade, 2003. Dialed Tone: Signature Guitars as Cultural Signifiers, *Practising Popular Music: Proceedings of the 12th Biennial IASPM-International Conference*, Alex Gyde and Geoff Stahl (eds.). Montréal: 681–688.
- Owram Doug 1997. *Born at the Right Time: A History of the Baby Boom Generation*, Toronto: University of Toronto Press.
- Perković, Ante. 2011. *Sedma republika: pop kultura u Yu raspadu*, Zagreb: Novi Liber, Beograd: Službeni glasnik.
- Pichaske, David R., 1979. *A generation in motion: Popular music and culture in the sixties*, New York: Schirmer Books.
- Popadić, Milan. 2012. *Čiji je Mikelandelov David? Baština u svakodnevnom životu*. Beograd: Centar za muzeologiju i heritologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Rozin, Paul, Linda Millman, Carol J. Nemeroff. 1986. Operation of the Laws of Sympathetic Magic in Disgust and Other Domains, *Jurnal of Personality and Social Psychology*, 50 (4): 703–712.
- Stevanović, Lada. 2008. Human or Superhuman: the Concept of Hero in Ancient Greek Religion and/in Politics, *Glasnik Etnografskog instituta SANU LXI (2)*: 7–22.
- Strinati, Dominic. 2005. *An Introduction to Theories of Popular Culture*. London - New York: Routledge.
- Waksman, Steve. 2001a. *Instruments of Desire: The Electric Guitar and the Shaping of Musical Experience*. Harvard: Harvard University Press.
- Waksman, Steve, 2001b. Into the Arena: Edward Van Halen and the Cultural Contradictions of the Guitar Hero. *Guitar Cultures*. Andy Bennett and Kevin Dawe (eds). Oxford and New York: Berg.
- Жикић, Бојан. 2012. Поп песма: епистоларна форма популарне културе, *Етноантрополошки проблеми н.с.*, год. 7. св. 2. (2012): 408–508.

Milan Popadić

Guitar Hero: from Icon of Popular Culture to Nostalgic Self-Design

This paper aims to interpret the transformations of the “guitar hero”, from the icon of popular culture to models of nostalgic self-design, meaning transformations from generally recognizable figure in the context of popular culture to mimetic patterns based in medium of contemporary technologies. The phrase “guitar hero”, in its basic meaning represents a specific

Key words: guitar hero, popular culture, popular music, heritage, nostalgic self-design

phenomenon in popular culture and popular music of the second half of the twentieth century. Guitar hero is a performer with skills and appearance that transcends and transforms common patterns of guitar performances, thus creating a new and distinctive form of musical and performative statement. Seen in this way, a guitar hero is close to heroic models of antique and romanticism. On the other hand, contemporary products of cultural industries and the entertainment industry to some extent changed this basic meaning of the phrase “guitar hero”. Creation and popularization of video games like *Guitar Hero* or *Rock Band*, as well as the availability of high quality replicas of instruments of “original” guitar heroes, carried the meaning of this phrase more explicit in the field of consumerism, fetishism, and virtualization.

Guitar hero in its basic meaning undoubtedly belongs to the history of the twentieth century popular culture. However, his legacy is still very much present. Specific heritage of a guitar hero in contemporary popular culture lies primarily in the dissemination of the original model through the mechanisms of consumer society, and then in the mimetic patterns based in media of contemporary technology. Thanks to these characteristics, the phenomenon of guitar hero was transformed from icon of popular culture to nostalgic self-design over the original model. Whether it is a replica of instruments of guitar hero or empathy in virtual reality of video games as *Guitar Hero* or *Rock Band*, guitar hero heritage confirms its place in modern popular culture, despite the fact that the “sundown” of rock-guitar culture occurred in the last decades of the twentieth century. However, this transformation from icon of popular culture to model of nostalgic self-design is not without significance for understanding “heroic” component in the phenomenon of guitar hero. Described transformations of guitar hero put this phenomenon even closer to the ancient heroic model - its heroic character was confirmed after its death.

Биљана Миленковић-Вуковић
Етнографски институт САНУ, Београд
biljana.vukovic@ei.sanu.ac.rs

Сунчица Глишић
Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“, Београд
glisic@unilib.bg.ac.rs

Библиографија радова о традиционалној култури и фолклору у Гласнику Етнографског института САНУ – 50 књига.

2. Део (народно градитељство и култура станована, исхрана, популарна култура)¹

I Народна градитељство и култура станована

Андрејић, Љубомир

1. Прилог етнолошкој библиографији титовоужичког региона / Љубомир Андрејић. 30 (1981) 209 – 265.
Библиографија.

Антонијевић, Драгана

2. Objects et mondes, T. 20, Fasc. 4, La Revue de Musée de l'homme, Paris, 1980. / Драгана Антонијевић-Пајић. 31 (1982) 121 – 125. *Приказ часописа.*
3. Изложба поводом научног скупа „Етнологија пред новим изазовима“ / Драгана Антонијевић, Мирослава Лукић-Крстановић, Мирјана Павловић. 41 (1992) 269 – 270.

Антонијевић, Драгослав

4. Етнолошка структурираност стихијних насеља данашње имиграције Титовог Ужица / Драгослав Антонијевић. 11 – 15 (1962 – 1966) 77 – 96, [9] стр. с таблама : илустр. + 1 пресавијен лист

¹ Први део Библиографије објављен је у Гласнику Етнографског института САНУ 59 (1) 2011, 165 – 238. Овај рад је наставак библиографије, допуњен са три нове тематске целине, као и ауторским и географским регистром.

5. Известия на Етнографския институт с музей Българска академия на науките, Кн. 2, София, 1955, стр. 3–507. / Драгослав Антонијевић. 7 (1958) 182 – 184.
Приказ часописа.
6. О неким изложбама Етнографског музеја у Београду / Драгослав Антонијевић. 40 (1991) 167 – 171.
Хроника.
7. Обрен Благојевић: Село Буковац и његови становници, Посебна издања књ. DCXVIII, Одељење друштвених наука САНУ, књ. 101, Београд, 1993, стр. 170. / Драгослав Антонијевић. 42 (1993) 230 – 232.
Приказ књиге.

Антонић, Драгомир

8. Гласник Етнографског музеја, књ. 37, Београд 1974. / Драгомир Антонић. 24 (1975) 174 – 175.
Приказ часописа.
9. Омладинска истраживачка акција „Тимок 77“ (Етнолошка програмска акција) / Драгомир Антонић, Зорица Дивац. 26 (1977) 266 – 269.
Хроника.

Бабић, Горан

10. Дух и атмосфера традиционалног села / Горан Бабић. 49 (2000) 27 – 34 : илустр.
11. Драгиша Милосављевић: Осаћански неимари, Просвета, Београд, Завичајни музеј, Прибој, 2000, 280 стр. илустр. / Горан Бабић. 50 – 51 (2003) 250 – 252.
Приказ књиге.

Бандић, Душан

12. Др Петар Влаховић: Бродарево и његова околина (Етнолошка расправа), Универзитет у Београду, Београд 1968. Докторска дисертација одбрањена 29. 10. 1958. на Филозофском факултету у Београду / Душан Бандић. 16 – 18 (1967 – 1969) 187 – 188.
Приказ књиге.

Барјактаровић, Мирко Р.

13. Пренос добара у Горњем Полимљу / Мирко Р. Барјактаровић. 1 (1952) 475 – 486 : илустр.

14. Ариље : прилог проучавању вароши у Србији / Мирко Р. Барјактаровић. 2 – 3 (1953 – 1954) 313 – 324 : илустр.
15. Гласник Етнографског музеја у Београду, Књ. XVI, 1953, стр. 266.
Уредник Митар Влаховић / М. Р. Барјактаровић. 2 – 3 (1953 – 1954) 1037 – 1042.
Приказ часописа.
16. Гуча : прилог проучавању наших варошица / Мирко Р. Барјактаровић. 2 – 3 (1953 – 1954) 301 – 312, [1] стр. с таблом : илустр.
17. Милорад Милошевић-Бревинац: Производња и продаја катрана у Студеници, Завод за заштиту природе и научно проучавање Н. Р. Србије, Београд 1954, стр. 71. / М. Р. Барјактаровић. 2 – 3 (1953 – 1954) 1031.
Приказ књиге.
18. Печење креча у Васојевићима / Мирко Р. Барјактаровић. 2 – 3 (1953 – 1954) 817 – 820, [2] стр. с таблама : илустр.
19. Сезонске сојенице на Плавници (Скадарско језеро) / Мирко Р. Барјактаровић. 2 – 3 (1953 – 1954) 799 – 804, [2] стр. с таблама : илустр.
20. О једној редовничкој воденици у Горњем Полимљу / М. Р. Барјактаровић. / (1958) 156 – 158.
21. Драгутин М. Ђорђевић: Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави, Српски етнографски зборник, књ. LXX, Београд 1958, с. 3–704 / М. Р. Барјактаровић. 8 (1959) 157 – 158.
Приказ књиге.
22. С. А. Токарев: Етнографиа народоѵ СССР, Москва, 1958 (издање Московског универзитета), с. 7–562. / М. Р. Барјактаровић. 8 (1959) 147 – 149.
Приказ књиге.
23. Библиографија радова преминулог др Боривоја М. Дробњаковића, директора Етнографског института Српске академије наука и уметности / М. Р. Барјактаровић / 9 – 10 (1960 – 1961) 275 – 280.
Библиографија.
24. Vilko Novak: Slovenska ljudska kultura, Ljubljana 1960, str. 3 – 271 / М. Р. Барјактаровић. 9 – 10 (1960 – 1961) 248 – 249.
Приказ књиге.
25. О снабдевању водом у нашим безводним крајевима: грађење воде / М. Р. Барјактаровић. 9 – 10 (1960 – 1961) 61– 80 : илустр.

26. Špiro Kulišić: Život i kultura zaostalih plemena / М. Р. Барјактаровић. 9 – 10 (1960 – 1961) 249 – 250.
Приказ књиге.
27. Бранислав Русић : (1912-1971) / Мирко Р. Барјактаровић 19 – 20 (1970 – 1971) 283.
In memoriam.
28. Анастас Примовски: Бит и култура на родопските Българи, София 1973, 7 – 617. / М. Р. Барјактаровић. 25 (1976) 234 – 235.
Приказ књиге.
29. Радмила Кајмаковић: Семберија : етнологска монографија, Гласник Земаљског музеја БиХ, књ. XXIX, Сарајево 1974, с. 5 – 122. / М. Р. Барјактаровић. 27 (1978) 218.
Приказ књиге.
30. Мирјана Малуцков: Румуни у Банату : етнологска монографија, Нови Сад 1985, с. 7 – 304, са картом, вел. бројем фотографија, цртежа и шема / Мирко Барјактаровић. 34 (1985) 125 – 127.
Приказ књиге.
31. Поглед уназад / Мирко Барјактаровић. 41 (1992) 35 – 47.
32. Осврт поводом научног скупа Село и град : нова етнологска проучавања: зашто је сељак бежао граду / Мирко Барјактаровић. 44 (1995) 331 – 332.
Хроника.
33. О једном кооперанту и његовој породичној задрузи (из Горњег Полимља) / Мирко Барјактаровић. 46 (1997) 95 – 100.
34. Религија и насеље као чувари народносног / Мирко Барјактаровић. 52 (2004) 187 – 197.
- Беранкова, Хелена**
35. Heritage documentation of villages in the Czech Republic : 1996 – 2008 / Helena Veránková. 58 : 2 (2010) 73 – 81.
- Бјеладиновић-Јергић, Јасна**
36. Допринос етнолога музеалаца развоју етнологије / Јасна Бјеладиновић-Јергић. 41 (1992) 179 – 186.
- Богдановић, Недељко**
37. Дунђерска лексика сеоског градитељства / Недељко Богдановић. 49 (2000) 147 – 153.

Братић, Добрила

38. Утемељеност друштвеног простора : анализа људске жртве при грађењу / Добрила Братић. 35 (1986) 21 – 32.

Варжека, Јозеф

39. Сеоска архитектура чешког језичког острва у јужном Банату / Јозеф Варжека. 22 (1973) 87 – 103 : илустр.

Васовић, Милорад

40. Владимир М. Николић: Стари Пирот. Етнолошке белешке из прошлости града (Издање Музеја Понишавља, Пирот 1974, стр. 1-118, са 18 фотографија и цртежа у тексту) / Милорад Васовић. 23 (1974) 164 – 165. *Приказ књиге.*
41. Јован Ћирић и Витомир Живковић: Крупац: географија, историја, друштвени живот и народноослободилачки рат (Музеј Понишавља у Пироту и Балканолошки институт у Нишу, 1974, Пирот, стр. 1-240, са 47 фотографија и скица у тексту) / Милорад Васовић. 23 (1974) 164 – 165. *Приказ књиге.*
42. Животна средина и народна баштина / Милорад Васовић. 24 (1975) 69 – 78.
43. Три консултативна састанка у Етнографском институту САНУ / Милорад Васовић. 24 (1975) 179 – 183. *Приказ.*
44. Војислав Радовановић : научник, учитељ и организатор научноистраживачког рада / Милорад Васовић. 26 (1977) 27 – 33.
45. Брдско-планинска села у данашњим условима / Милорад Васовић. 41 (1992) 131 – 140.
46. Лекар Радивој Симоновић : следбеник и сарадник Јована Цвијића / Милорад Васовић. 46 (1997) 45 – 54 : илустр.

Веселиновић-Анђелић, Магдалена

47. Műveltség és hagyomány X-XII (Култура и традиција, Годишњак Института за етнологију Универзитета Лајош Кошут у Дебрецину) / Магдалена Веселиновић-Анђелић. 19 – 20 (1970 – 1971) 248 – 249. *Приказ часописа.*

Влаховић, Бреда

48. Словенски етнограф, свеске XIII, XIV, XV, XVI-XVII, Љубљана, 1960–1964. / Бреда Влаховић. 11 – 15 (1962 – 1966) 239 – 244.
Приказ часописа.
49. Etnografija Pomurja I, Murska Sobota 1967. / Бреда Влаховић. 16 – 18 (1967 – 1969) 193 – 195.
Приказ књиге.
50. Slovenski etnograf, XX, Ljubljana 1968. / Бреда Влаховић. 16 – 18 (1967 – 1969) 191 – 193.
Приказ часописа.
51. Milenko S. Filipović: Srpska naselja u Beloj Krajini (u Sloveniji), Radovi Akademije nauka i umjetnosti BiH, knj. XXXV, Odeljenje društvenih nauka, knj. 12, Sarajevo, 1970, str. 147-238. / Бреда Влаховић. 19 – 20 (1970 – 1971) 225 – 227.
Приказ чланка.
52. Први међународни конгрес европске етнологије у Паризу 1971 : Комисија 5 (Народна архитектура и Етнографски музеји под ведрим небом / Б. В. 19 – 20 (1970 – 1971) 269 – 270.
Хроника.
53. Slovenski etnograf, letnik XXI-XXII, 1968-1969, Ljubljana, 1970, с. 179. / Бреда Влаховић. 19 – 20 (1970 – 1971) 240 – 241.
Приказ часописа.
54. Boris Kuhar: Odmirajoči stari svet vasi (Poljudno znanstvena razprava, Redna knjiga Prešernove družbe, Ljubljana 1972, str. 218) / Бреда Влаховић. 23 (1974) 172 – 173.
Приказ књиге.
55. Симпозијум Сеоски дани Сретена Вукосављевића V, Пријепоље 1977 / Бреда Влаховић. 26 (1977) 264 – 266.
Хроника Научног скупа.
56. Slovenski etnograf XXVII – XXVIII, letnik 1974–75, Slovenski etnografski muzej, Ljubljana 1976, s. 119. / Бреда Влаховић. 26 (1977) 279 – 280.
Приказ часописа.
57. Etnološka topografija slovenskega etničkoga ozemlja : vprašalnice, Ljubljana, Izdala Raziskovalna skupnost slovenskih etnologov / Бреда Влаховић. 27 (1978) 231 – 235.
Приказ пројекта и упитника.

58. Etnologija in sodobna slovenska družba, Savetovanje etnološkog društva Slovenije, Brežice, juna 1978. / Бреда Влаховић. 27 (1978) 235 – 239.
Приказ.
59. Slovenski etnograf XXIX, 1976, Ljubljana 1978, Slovenski etnografski muzej, s. 160. / Бреда Влаховић. 27 (1978) 239 – 241.
Приказ часописа.
60. Pogledi na etnologijo : Pogledi 3, Ljubljana 1978. страна 454 / Бреда Влаховић. 28 (1979) 175 – 179.
Приказ едиције.
61. Састанак Међународне комисије за пручавање народне културе Карпата и Балкана (МКККБ), Смоленице 1980. / Бреда Влаховић. 29 (1980) 141 – 142.
Приказ скупа.
62. Саветовање о заштити споменика народног градитељства, Титово Ужице – Сирогојно, 27-30. септембра 1983. године / Бреда Влаховић. 32 (1983) 115 – 117
Приказ скупа.
63. Састанак Међународне комисије за пручавање народне културе Карпата и Балкана (МКККБ) / Бреда Влаховић. 32 (1983) 111 – 112.
Приказ скупа.
64. Vaclav Frolec a kolektiv: Horni Věstonice, Společenské a kulturní proměny jihomoravské vesnice, Brno, 1984. / Бреда Влаховић. 33 (1984) 160 – 163.
Приказ књиге.
65. 25 година рада Међународне комисије за пручавање народне културе Карпата и Балкана (МКККБ) / Бреда Влаховић. 33 (1984) 187 – 189.
Приказ скупа.
66. Т. В. Космина: Силске житло Подилля : кинец XIX-XX ст., Киев, 1980. / Бреда Влаховић. 33 (1984) 164 – 167
Приказ књиге.
67. Václav Frolec, Josef Varěka: Lydová architektura, Praha 1983, s. 359. / Бреда Влаховић. 35 (1986) 144 – 145.
Приказ књиге.
68. Трансформација задружне куће данас у Србији / Бреда Влаховић. 38 (1989) 137 – 143 : илустр.
69. Савремена и будућа истраживања архитектуре и културе становања / Бреда Влаховић. 41 (1992) 173 – 178.

Влаховић, Петар Ш.

70. Јован Цвијић као оснивач наше науке о народу / Петар Ш. Влаховић. 4 – 6 (1955 – 1957) 241–248 : илустр. – Слика Јована Цвијића.
71. Лиржи Неуступни: Праисторија човечанства, Превод О. Шафарик, редакција др М. Грбић, Сарајево 1960, стр. 549, 44 табле и 303 слике у тексту / Петар Ш. Влаховић. 9 – 10 (1960 – 1961) 269 – 270.
Приказ књиге.
72. Hans Ruesch: Na vrhu sveta, Ljubljana 1959, str. 150 / Петар Ш. Влаховић. 9 – 10 (1960 – 1961) 268 – 269.
Приказ књиге.
73. Dr Fanula Papazoglu: Srednjobalkanska plemena u predrimsko doba, Akademija nauka i umjetnosti BiH, Djela XXX, Centar za balkanološka ispitivanja, knj. 1, Sarajevo, 1969, str. 497. / Петар Влаховић. 19 – 20 (1970 – 1971) 219 – 221.
Приказ књиге.
74. Milenko S. Filipović: Majevisa s osobitim obzirom na etničku prošlost i etničke osobine majevičkih Srba, Akademija nauka i umjetnosti BiH, Djela XXXIV, Odeljenje društvenih nauka, knj. 19, Sarajevo, 1969, s. 3-269. / Петар Влаховић. 19 – 20 (1970 – 1971) 224 – 225.
Приказ књиге.
75. С. А. Арутюнов, Д. А. Сергеев: Древние культуры азиатских Эскимосов, АН СССР, Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклай, Москва, 1969, с. 3-208 / Петар Влаховић. 19 – 20 (1970 – 1971) 236 – 237.
Приказ књиге.
76. Неки проблеми акултурације уз градилишта пруге Београд – Бар (кроз Србију). / Петар и Бреда Влаховић. 21 (1973) 151 – 168 : илустр.
77. Балкански градови, вароши и варошице у делу академика Бранислава Којића / Петар Влаховић. 26 (1977) 163 – 173.
78. Стручно-научни скупови ЕИ САНУ у 1982. години / П. Влаховић. 31 (1982) 95 – 98.
79. Уз тридесет пету годишњицу рада Етнографског института САНУ / Петар Влаховић. 31 (1982) 9 – 18.
80. Етнос и етногенеза у етнологији : од локалне заједнице до савремених народа и нација / Петар Влаховић. 41 (1992) 93 – 106.
81. Традиција у српском савременом народном животу / Петар Влаховић. 43 (1994) 47 – 57.

82. Село у Србији у XIX веку / Петар Влаховић. 44 (1995) 279 – 292.
83. Станиште у обичајима и веровањима код становништва североисточне Србије / Петар Влаховић. 49 (2000) 19 – 25.

Вражиновски, Танас

84. Градење на манастири и цркви во македонската народна традиција / Танас Вражиновски. 49 (2000) 43 – 48.

Вучинић, Весна

85. Антропологија у „дивљим“ насељима : поглед на Старо сајмиште у Београду / Весна Вучинић. 44 (1995) 168 – 184.

Гамс, Андрија

86. Традиција у светлости рационализма и романтизма / Андрија Гамс. 43 (1994) 17 – 26.

Гацовић, Славољуб

87. Откуда реч неимар у епици Балкана? / Славољуб Гацовић. 49 (2000) 155 – 160.

Гогих-Лутовац, Момчило

88. Проблеми савремених спољних миграција на примјеру општина Иванград, Плав и Рожаје / Момчило Гогих-Лутовац. 34 (1975) 79 – 101 : илустр.

Гудовић, Зоран

89. Неке архаичне црте у друштвеном животу Брскућана : (етнографске забелешке) / Зоран Гудовић. 52 (2004) 267 – 281 : илустр.

Данова, Румјана

90. Крвна жртва у савременим обичајима становништва Подунавља, централне и се верне Бугарске / Румјана Данова. 49 (2000) 109 – 114 : илустр.

Дероко, Александар

91. Бранислав Којић: Стара градска и сеоска архитектура у Србији, издање „Просвета“, Београд, 1949, ст. 188 / Александар Дероко. 1 (1952) 606 – 609.

Приказ књиге.

92. Један наслон у Подунављу / Александар Дероко. 1 (1952) 503 – 505 : илустр.
93. Заштита сеоских и градских насеља од изванредне вредности : као споменика културе / Александар Дероко. 2 – 3 (1953 – 1954) 947 – 950 : геогр. карта.
94. Поводом примене закона о заштити споменика културе од 1946. године (III саветовање урбаниста ФНРЈ у Охриду 1954) / Александар Дероко. 2 – 3 (1953 – 1954) 953 – 955.
95. Стара варошка кућа у Србији, Космету и Македонији, у поређењу са кућом у Солуну, Цариграду и у Малој Азији / Александар Дероко. 2 – 3 (1953 – 1954) 407 – 412, [4] стр. с таблама : илустр.

Дивац, Зорица

96. Неке етно-антрополошке карактеристике деце у селу Долово (код Панчева) / Зорица Дивац. 26 (1977) 59 – 77 : граф. прикази.
97. Белешке са Кавказа / Зорица Дивац, Драгана Антонијевић. 42 (1993) 194 – 209.

Драгојловић-Стевановић, Ана

98. Никола Дудић, Стара гробља и надгробни белези у Србији, Републички завод за заштиту споменика културе и „Просвета“, Београд 1995. / Ана Драгојловић. 45 (1996) 172 – 174.
Приказ књиге.

99. Антрополошка анализа народне архитектуре у источној Србији / Ана Драгојловић-Стевановић. 49 (2000) 61 – 68.

Дрљача, Душан

100. Проблеми словенске етнографије и етнографског атласа на V међународном конгресу слависта у Софији, 1963 / Душан Дрљача. 11 – 15 (1962 – 1966) 213 – 219.
Приказ скупа.
101. XV јубиларни фолклорни фестивал чехословачких Русина и Украјинаца у Свиднику 1969. / Дрљача Душан. 16 – 18 (1967 – 1969) 209 – 211.
Хроника.

102. Научни скуп словенских етнолога: Тема: „Заједничке и различите црте у народним културама Словена“, Слањичка Осада (Орава, Словачка) 1-3, VI 1970. / Душан Дрљача. 19 – 20 (1970 – 1971) 260 – 263.
Приказ скупа.
103. Revue des etudes sud-est europeennes, I-VIII, Bucarest / Дрљача Душан. 19 – 20 (1970 – 1971) 245– 247.
Приказ часописа.
104. Саветовање о палеонтолошком раду у Босни и Херцеговини / Душан Дрљача. 19 – 20 (1970 – 1971) 257 – 259.
Хроника.
105. Нова етнoлошка испитивања у насељима Србије која ће потпуно или делимично нестати : (Расина, Моравица, Доњи Кључ) / Душан Дрљача. 21 (1973) 169 – 192 : илустр.
106. Симпозијум Етнoлошког друштва Југославије : Етнoлошко проучавање градских и приградских насеља, Крушевац, 8-10. Новембра 1974. године / Душан Дрљача. 23 (1974) 153 – 156.
Приказ скупа.
107. Václav Frolec: Lidová architektura na Horní Věstonice, Brno 1974. / Душан Дрљача. 26 (1977) 271 – 272.
Приказ књиге.
108. Преглед етнографије Русина у Југославији, Музејска збирка Руски Крстур, 1976. / Душан Дрљача. 26 (1977) 276 – 278.
Приказ књиге.
109. Саветовање о изградњи југословенског етнопарка на подручју географског центра Југославије / Душан Дрљача. 27 (1978) 197 – 202.
Хроника.
110. Етнографске теме на 26. Фестивалу југословенског документарног и краткометражног филма (Београд, 16 – 23. март 1979) / Душан Дрљача. 28 (1979) 170 – 172.
Хроника.
111. Предавање В. И. Наулка у Београду / Душан Дрљача. 28 (1979) 172 – 173.
Хроника.
112. Опште и посебно у чувању и губљењу етничког идентитета Срба у расејању / Душан Дрљача. 39 (1990) 21 – 31.
113. Acta scansenologica 1, Sanok 1980 / Душан Дрљача. 30 (1981) 201 – 202.
Приказ часописа.

114. Етнографске теме на 28. фестивалу југословенског документарног и краткометражног филма у Београду / Душан Дрљача. 30 (1981) 178 – 181.
Хроника.
115. Однос словеначке етнологије према архитектонском наслеђу / Душан Дрљача, Бреда Влаховић. 30 (1981) 173 – 176.
Хроника саветовања.
116. Саветовање Културно наслеђе и културне манифестације у развоју туризма / Душан Дрљача. 30 (1981) 177 – 178.
Хроника.
117. Неке етнолошке промене у вези са спољним радним миграцијама из ђердапског подручја / Душан Дрљача. 40 (1991) 49 – 74 : илустр.
118. Етнологија пред новим етничким процесима / Душан Дрљача. 41 (1992) 121 – 130.
119. Tzintzars among the Serbs in Hungary / Dušan Drljača. 42 (1993) 61 – 72.
120. Неки незаобилазни принципи у стварању етно-паркова / Душан Дрљача. 49 (2000) 69 – 74.
121. Етнологија у часопису шабачког Музеја – Годишњак Народног музеја у Шапцу, бројеви 1, 2 и 3 (2000, 2001 и 2002) / Душан Дрљача. 52 (2004) 360 – 361.
Приказ часописа.
- Ђаповић, Ласта**
122. Journal of the gypsy lore society, XLIX, 3-4, London / Ласта Бркић. 19 – 20 (1970 – 1971) 249 – 251.
Приказ часописа.
123. Seminarium Ethnologicum VI / Ласта Ђаповић. 22 (1973) 279 – 280.
Хроника.
124. Занимљив резултат једне акције / Ласта Ђаповић. 27 (1978) 241 – 242.
Приказ истраживања и књиге Етнолошка грађа о животу и обичајима сточара на Дубаиничкој површи у североисточној Србији.
125. Сарадња етнолога и архитеката / Ласта Ђаповић. 29 (1980) 123 – 124.
Осврт.
126. Састанак међународне комисије за проучавање Карпата и Балкана (МКККБ) / Ласта Ђаповић. 34 (1985) 131 – 132.
Хроника.

127. Један поглед на однос човек – простор / Ласта Ђаповић. 40 (1991) 161 – 166.
128. Етничка традиционална култура и народна знања / Ласта Ђаповић. 43 (1994) 235 – 236.
Приказ скупа.
129. Проблеми испитивања културе становања у граду / Ласта Ђаповић. 44 (1995) 159 – 167.
130. Склад човека и природе у веровањима / Ласта Ђаповић. 45 (1996) 131 – 136.
131. Татомир Вукановић: Енциклопедија народног живота, обичаја и веровања Срба на Косову и Метохији : VI век – почетак XX века, Војно издавачки завод, Verzalpress, Београд 2001, 1 – 548. / Ласта Ђаповић. 50 – 51 (2003) 245 – 246.
Приказ књиге.
- Ђокић, Даница**
132. Етно-парк на Тулби : музеј народног градитељства округа Браничевског / Даница Ђокић. 49 (2000) 231 – 236.
- Ђорђевић, Јадранка**
133. Преглед словеначких часописа из етнологије : (2000 – 2003) / Јадранка Ђорђевић. 52 (2004) 327 – 334.
- Живановић-Пурић, Милица**
134. Трансформација породице у Анамалима / Милица Живановић-Пурић. 33 (1984) 63 – 77
- Живковић, Гордана**
135. Пројекат етно-мотела код Гамзиградске Бање / Гордана Живковић, Александар Радовић. 49 (2000) 237 – 244 : илустр.
- Жунић, Лепосава**
136. Саракачани – „Ашани“ на Гочу / Лепосава Жунић. 7 (1958) 87 – 108 : илустр.
137. Дубљанско-попинска каменорезачка „индустрија“ / Лепосава Жунић-Баш. 9 – 10 (1960 – 1961) 81– 94 : илустр.

Здравковић, Иван М.

138. Јеринин град на Морави код Трстеника / Иван Здравковић. 1 (1952) 499 – 502, [2] стр. с таблама : илустр.
139. Споменици културе који нестају (Асан-пашин конак у Смедеревској Паланци и Шашир-пашин конак у Лесковцу) / Иван Здравковић. 1 (1952) 431 – 433 : илустр.
140. Споменици културе у Брестовачкој Бањи / Иван Здравковић. 1 (1952) 435 – 441 : илустр.
141. Стара кућа у Светозареву, звана „Хајдук Вељков конак“ / Иван Здравковић. 1 (1952) 443 – 446 : илустр. + 2 пресавијена листа са скицама кућа.
142. Стара кућа у Трстенику / Иван Здравковић. 1 (1952) 447 – 449, [2] стр. с таблама : илустр.
143. Један интересантан документ архитектуре кнез-Милошевог доба / Иван Здравковић. 2 – 3 (1953 – 1954) 377 – 380 : илустр.
144. Конаци кнез-Милошеве Србије / Иван М. Здравковић. 2 – 3 (1953 – 1954) 413-425, [5] стр. с таблама : илустр.
145. Сеоска кућа у околини Приштине / Иван М. Здравковић. 2 – 3 (1953 – 1954) 793 – 797, [3] стр. с таблама : илустр.
146. Архитектура старих кућа у Бијелом Пољу / Иван Здравковић. 4 – 6 (1955 – 1957) 343 – 349, [5] стр. с таблама : илустр.
147. Једна махала шиптарског села Власе на Новом Брду / Иван Здравковић. 4 – 6 (1955 – 1957) 351 – 357, [5] стр. с таблама : илустр.

Зечевић, Даринка

148. Блаце : антропогеографска испитивања / Даринка Зечевић. 1 (1952) 91 – 105, [8] стр. с таблама : илустр.
149. Прилог проучавању риболова у Мулу, рибарском насељу у Которском заливу / Даринка Зечевић. 2 – 3 (1953 – 1954) 545 – 556, [3] стр. с таблама : илустр.
150. Александрово - „банаћанско село“ у Добричу : антропогеографска испитивања / Даринка Зечевић. 4 – 6 (1955 – 1957) 203 – 223, [4] стр. с таблама : илустр.

151. Библиографија радова о градским насељима / Даринка Зечевић. 19 – 20 (1970 – 1971) 285 – 310.
Библиографија.
- Зиројевић, Олга**
152. Прилог историји Качаника / Олга Зиројевић. 42 (1993) 156 – 160.
- Златковић, Драгољуб**
153. Ижа / Драгољуб Златковић. 49 (2000) 115 – 118.
- Ивановић-Баришић, Милина**
154. Ваљавице у Врањском крају / Милина Ивановић. 35 (1986) 92 – 110 : илустр.
155. Миладин Николић: Зуце : село под Авалом, Београд 1996, Библиотека „Хроника села“, с. 1-225 / Милина Ивановић-Баришић. 45 (1996) 178 – 180.
Приказ књиге.
156. Радоје Д. Цветић: Пиносава : подавалско насеље, Београд 2003, Библиотека Хронике села, 351 стр. / Милина Ивановић-Баришић. 52 (2004) 358 – 360.
Приказ књиге.
- Идвореан-Стефановић, Братислава**
157. Рад војвођанских музеја 35, Музеј Војводине, Нови Сад 1993. 292. / Братислава Идвореан-Стефановић. 43 (1994) 246 – 248.
Приказ часописа.
158. Становање и домаћи живот : огледало друштвених слојева у Алексинцу почетком 20. века / Братислава Идвореан-Стефановић. 49 (2000) 187 – 193.
- Јаковљевић, Бранка**
159. Катвајк : запажања етнолога о животу малог холандског насеља / Бранка Јаковљевић. 39 (1990) 127 – 137.
- Јанева, Станка**
160. Културно наследство и туризъм : за конструирането на етнографските комплекси / Станка Јанева. 56 : 1 (2008) 87 – 100.

Јанковић, Александар

161. Библиографија издања Етнографског института и радова објављених и њима у периоду 1982. до 1986. године / Александар Јанковић. 35 (1986) 151 – 164.
Библиографија.
162. Библиографија издања Етнографског института и радова објављених и њима у периоду 1986. до 1992. године / Александар Јанковић. 41 (1992) 271 – 287.
Библиографија.
163. Библиографија издања Етнографског института САНУ: 1947 – 2003 / Александар Јанковић, Милина Ивановић-Баришић, Биљана Миленковић-Вуковић. 50 – 51 (2003) 171 – 237.

Јовановић, Бојан

164. Драгослав Антонијевић : (1930 – 2001) / Бојан Јовановић. 50 – 51 (2003) 257 – 259.
In memoriam.
165. Чајкановићев пут од античке и народне књижевности до српске религије и митологије / Бојан Јовановић. 56 : 1 (2008) 37 – 51.

Јовановић, Милка

166. Посмртни обичаји и гробље у Сутивану / Милка Јовановић. 7 (1958) 133 – 140 : илустр.
167. Гласник Етнографског музеја у Београду, књ. 31-32 (1968-1969), Београд, 1969, стр. 9-515. / Милка Јовановић. 19 – 20 (1970 – 1971) 240 – 241.
Приказ часописа.
168. Професор др Боривоје Дробњаковић : поводом петнаестогодишњице смрти / Милка Јовановић. 25 (1976) 217 – 224.
In memoriam.
169. Симпозијум Сеоски дани Сретена Вукосављевића VI, Пријеполје 1978. године / Милка Јовановић. 27 (1978) 202 – 203.
Приказ скупа.
170. Шумадија у делима Боривоја Дробњаковића / Милка Јовановић. 30 (1981) 9 – 17.
171. Мр Милан Јевтић : (1924 – 1990) / Милка Јовановић. 39 (1990) 151 – 153.
In memoriam.

172. Преображај народне културе у сеоским и приградским насељима Србије / Милка Јовановић. 41 (1992) 157–162.

173. Професор др Боривоје М. Дробњаковић / Милка Јовановић. 45 (1996) 170 – 172.

Керимова, Марина М.

174. Етнограф Вера Николаевна Харузина / Марина М. Керимова. 56 : 1 (2008) 19 – 36.

175. Етнографско програмирање у Русији у XIX веку : (состављање етнографског програма – упитника у Русији у XIX веку) / Марина Керимова. 58 : 2 (2010) 111 – 116.

Клаин, Рудолф

176. Бранко Тупурдија: Стамбена архитектура суботичких салаша, мајура и пољоприведних комбината (панонска кућа), Одељење за етнологију Филозофског факултета у Београду, Етноантрополошки проблеми, Монографије, књ. 14, Београд, 1990, 1-189. / Рудолф Клаин. 40 (1991) 191 – 192.

Приказ књиге.

Кнежевић, Сребрица

177. Један редак пример старе сеоске архитектуре (у селу Дружетићима под Маљеном) / Сребрица Кнежевић. 2 – 3 (1953 – 1954) 441 – 447 : илустр.

178. Огњиште, хлебна пећ и димњаци на острву Лошињу / Сребрица Кнежевић. 2 – 3 (1953 – 1954) 449 – 464 : илустр.

179. „Развој на куката во Македонија“ / Сребрица Кнежевић. 4 – 6 (1955 – 1957) 393 – 394.

Приказ изложбе.

180. Гласник Земаљског музеја у Сарајеву, Нова Серија св. XII, Сарајево 1957 год. / Сребрица Кнежевић. 7 (1958) 171 – 172.

Приказ часописа.

181. Persi Harrison Fowcett: Кроз прашуме Јужне Америке. Превео Константин Малеш, Култура, Загреб 1956, страна 381. / Сребрица Кнежевић. 8 (1959) 162 – 164.

Приказ књиге.

182. Врата, вратнице, капије и улази : вековна потреба организације и безбедности / Сребрица Кнежевић. 49 (2000) 75 – 83 : илустр.

Којић, Бранислав

183. Архитектонски факултет у Београду и етнографска проучавања / Бранислав Којић. 2 – 3 (1953 – 1954) 943 – 945.
184. „Докторева кула“ у Београду / Бранислав Којић. 2 – 3 (1953 – 1954) 427 – 439, [1] стр. с таблом : илустр.
185. Marijan Mušić: *Obnova slovenske vasi*, Izd. Družbe sv. Mohorja, Celje, 1947 (150 strana sa 150 slika) / Бранислав Којић. 2 – 3 (1953 – 1954) 1012 – 1013. *Приказ књиге.*
186. Црква брвнара у Рачи код Крагујевца / Бранислав Којић. 2 – 3 (1953 – 1954) 755 – 761, [3] стр. с таблама : илустр.
187. Савремена сеоска кућа и активност хигијенског института НР Србије / Бранислав Којић. 4 – 6 (1955 – 1957) 389–392. *Приказ изложбе.*
188. Сеоска архитектура у Паштровићима : (Новосеље и Буљарица код Петровца на мору) / Бранислав Којић. 4 – 6 (1955 – 1957) 225 – 240, [1] стр. с таблом : илустр.

Краснићи, Марк

189. Дуље : насеље у Призренском Подгору / Марк Краснићи. 2 – 3 (1953 – 1954) 349 – 370, [5] стр. с таблама : илустр.
190. Кула у Метохији / Марк Краснићи. 7 (1958) 47 – 70 : илустр.
191. Српски етнографски зборник, књ. LXIX, Насеља и порекло становништва, књ. 35, Београд 1955, стр. 1–565 / Марк Краснићи. 8 (1959) 158 – 160. *Приказ 3 насеља.*
192. Сува река : антропогеографска испитивања / Марк Краснићи. 8 (1959) 81 – 104 : илустр.

Крстановић, Божидар

193. „Динарска дводелна кућа“ у области источне Србије : прилог за типологију на родног градитељства Србије / Божидар Крстановић. 49 (2000) 207 – 216 : илустр.

Крстић, Дејан

194. Објекти народног градитељства на култним местима горњег и средњег Тимока / Дејан Крстић. 49 (2000) 167 – 176 : илустр.

Крунић, Јован

195. Паштровско насеље на жалу : Пржно / Јован Крунић. 2 – 3 (1953 – 1954) 395 – 405, [3] стр. с таблама : илустр.
196. Сјеница : о типу старе куће и структури плана вароши / Јован Крунић. 22 (1973) 177 – 198 : илустр.

Кумар, Жељко

197. Младеновац : антропогеографска испитивања / Жељко Кумар. 1 (1952) 61 – 90 : илустр.
198. Прилози антропогеографској библиографији (1945–1950) / Жељко Кумар. 2 – 3 (1953 – 1954) 851 – 880.
Библиографија.
199. Стара Пазова : антропогеографска испитивања / Жељко Кумар. 2 – 3 (1953 – 1954) 147 – 185, [5] стр. с таблама : илустр.
200. Стари Сланкамен : антропогеографска испитивања / Жељко Кумар. 4 – 6 (1955 – 1957) 155–183, [11] стр. с таблама : илустр.

Лукић-Крстановић, Мирослава

201. Митолошка анализа извора о Србима у Батањи / Мирослава Лукић-Крстановић. 40 (1991) 145 – 160 : илустр.
202. Библиографија : етнологија, антропологија и фолклористика 1995 – 1997 / Мирослава Лукић-Крстановић. 46 (1997) 249 – 276.

Луковић, Милош

203. Lidová kultura. Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska 1. svazek: Biografická část (1-284); 2. svazek: Věcná část A-N (1-634); 3. svazek: Věcná část O-Ž (635-1298); Hlavní redaktoři: Stanislav Brouček, Richard Jeřábek Etnologický ústav Akademie věd České republiky, Ústav evropské etnologie Filozofické fakulty Masarykovy univerzity, Mladá fronta, Praha, 2007 / Милош Луковић. 57 : 2 (2009) 167 – 169.
Приказ енциклопедије.

Лутовац, Милисав В.

204. Сточарство и сточарски живот на Бељаници, Кучају и Ртњу, планинама источне Србије / Милисав В. Лутовац. 9 – 10 (1960 – 1961) 3 – 30 : илустр.
205. Породичне задруге на Пештеру у старој Рашкој / Милисав В. Лутовац. 19 – 20 (1970 – 1971) 1 – 10, [1] стр. с таблом.

206. Заједништво људи у планинско-брдским областима Црне Горе и Старе Рашке / Милисав Лутовац. 31 (1982) 19 – 25.

Максимовић, Бранко

207. Иван М. Здравковић: Дубровачки дворци, анализа архитектуре и карактеристика стила. Издање САН, Грађа, књ. I, Археолошки институт, књ. I, Београд 1951, стр. 122, са сликама и плановима / Б. Максимовић. 2 – 3 (1953 – 1954) 1009 – 1011.

Приказ књиге.

Маринковић, Љубица

208. Традиционално виноградарство и његова улога у привреди смедеревског краја / Љубица Маринковић. 28 (1979) 99 – 129 : илустр.

Марјановић, Весна

209. Култура становања – њен одраз у дечјим играчкама код становништва јужног Баната / Весна Марјановић. 49 (2000) 195 – 199.

Марјановић, Милош

210. Гастарбајтерско село / Милош Марјановић. 44 (1995) 247 – 260.

Марковић-Борели, Рада

211. Прилог етнолошкој и фолклорној библиографији (1945–1950) / Рада Марковић-Борели. 2– 3 (1953 – 1954) 881 – 917.

Библиографија.

212. Сесен : прилог проучавању сеоског насеља код Гренобла / Рада Марковић-Борели. 2 – 3 (1953 – 1954) 277 – 299 : илустр.

Миков, Лубомир

213. Burial on one's land / Lubomir Mikov, Galina Lozanova. 45 (1996) 37 – 48.

Миленковић, Бранислав

214. О неким конструктивним елементима градке куће у Светозареву / Бранислав Миленковић. 2 – 3 (1953 – 1954) 763 – 781 : илустр.

Миленковић-Вуковић, Биљана

215. Библиографија проф. др Ђурђице Петровић. Део1: (1927 – 2003) / Биљана Миленковић-Вуковић. 52 (2004) 335 – 355.

216. Етнографска грађа у делу Јована Мишковића. 2. / Биљана Миленковић-Вуковић, Ласта Ђаповић. 56 : 1 (2008) 245 – 278.

Милорадовић, Софија

217. Невенка Миловановић: Доња Мутница. Варош међу селима, Параћин 2003, 505 стр. / Софија Милорадовић. 52 (2004) 357 – 358.
Приказ књиге.

Милошевић-Бревинац, Милорад

218. Кукавице на каменим надгробним споменицима у Студеници / Милорад Милошевић-Бревинац. 1 (1952) 486 – 491, [2] стр. с таблама : илустр.

Миљковић, Александар А.

219. Једна монографска студија о Царичином Граду: Владимир Кондић и Владислав Поповић: Царичин Град : утврђено насеље у византијском Илирику, „Галерија САНУ“, Београд, 1977, стр. 427. / Александар А. Миљковић. 28 (1979) 199 – 203.
Приказ каталога изложбе.

Младеновић, Оливера

220. Савремена етнолошка истраживања Чеха у Југославији / Оливера Младеновић.
16 – 18 (1967 – 1969) 177 – 181.
Приказ истраживања.
221. Саветовање о традиционалној култури Словака у Војводини / Оливера Младеновић. 19 – 20 (1970 – 1971) 254 – 256.
Хроника.
222. Ľudová kultúra v Karpatoch. Ethnographia Carpathica. Издање Словачке академије наука, Братислава, 1972, стр. 382 + 122 илустрације / О. Младеновић. 22 (1973) 249 – 253.
Приказ зборника.
223. Ján Sirácky a kolektív: Slováci vo svete. 1, Matica slovenska, Martin, 1980 / Оливера Младеновић. 32 (1983) 135 – 136.
Приказ књиге.

Мороз, Андреј Б.

224. Дом в календарных песнях юго-восточной Сербии и соседних областей / Андреј Б. Мороз. 49 (2000) 135 – 145.

Мурај, Александра

225. Култура становања на примјеру жумберачких Сошица / Александра Мурај. 39 (1990) 43 – 51 : илустр.

Мушовић, Ејуп

226. Пештер и његово становништво у прошлости / Ејуп Мушовић. 29 (1980) 63 – 85 : илустр.

Недељков, Љиљана

227. Општи принципи истраживања лексике традиционалне материјалне културе / Љиљана Недељков. 57 : 1 (2009) 189 – 200.

Нешковић, Виолета

228. Карића кућа у Слеччевићу као пример народног градитељства у Мачви с краја XIX века / Виолета Нешковић. 38 (1989) 169 – 174 : илустр.

Николић-Стојанчевић, Видосава

229. Vilko Novak: Der aufbau der slowenischen volkskultur, Zeitschrift fur Ethnologie, Bd. 77, Heft 2, Braunschweig 1952, стр. 227–237 / Видосава Николић. 2 – 3 (1953 – 1954) 1060.
Приказ часописа.
230. Slovenski etnograf, letnik VI/VII, 1953/54 godina, izdanje Etnografskog muzeja u Ljubljani, 8^o, 382 strana. / Видосава Николић. 2 – 3 (1953 – 1954) 1042 – 1045.
Приказ часописа.
231. Прилог етнолошкој библиографији књига и брошура публикованих у ФНРЈ од 1945 до 1950 год. / Видосава Николић. 4 – 6 (1955 – 1957) 423 – 446.
Библиографија.
232. Banicka dedina Žakarovce: Vydavatel stvo Slovenskej akademije vied v Bratislave, 1956, 1–166, 4^o / Видосава Николић. 7 (1958) 165 – 171.
Приказ књиге.
233. Српска породична задруга у Метохиским селима / Видосава Николић. 7 (1958) 109 – 121.
234. Етнографски центри и часописи у Чехословачкој републици / В. Николић. 9 – 10 (1960 – 1961) 252 – 258.
Критички осврт.

235. Етнографска монографија о развиту једног совјетског села: Село Вирјатино в прошлом и настоящем / Видосава Николић. 11 – 15 (1962 – 1966) 208 – 213.
Приказ књиге.
236. Улога неких етнолошких фактора у социјалистичком преображају колубарског рударског базена у СР Србији / Видосава Николић-Стојанчевић. 16 – 18 (1967 – 1969) 93 – 114 : илустр.
237. Петар Ж. Петровић (1897-1970) / Видосава Стојанчевић. 19 – 20 (1970 – 1971) 280 – 282.
In memoriam и библиографија радова.
238. Развој сеоских насеља СР Србије у индустријска средишта и преображај живота њихових становника : (пример насеља Севојна, Вучја и Јелашнице) / Видосава Стојанчевић. 21 (1973) 119 – 136 : илустр.
239. Др Рајко Веселиновић: Историја Остојићева: од најстаријих времена до краја 1964. године са 22 табеле и 21 сликом у тексту. Матица српска. Одељење за друштвене науке, Нови Сад 1970 / Видосава Стојанчевић. 22 (1973) 255 – 257.
Приказ књиге.
240. Једна старија хрватска миграциона струја у Моравској : неки проблеми проучавања југословенских енклава у ЧССР / Видосава Стојанчевић. 22 (1973) 123 – 142 + 1 пресавијен лист.
241. Бабушница : нова варошица у југоисточној Србији : етнодемографске и етнолошке карактеристике / Видосава Стојанчевић. 23 (1974) 67 – 94 : илустр.
242. Традиционална култура Врања на прелому два века у делима Борисава Станковића / Видосава Стојанчевић. 25 (1976) 119 – 147.
243. *Životni prostredi*, sv. 2, Brno 1974, s. 11 – 277. / Видосава Стојанчевић. 27 (1978) 226 – 230.
Приказ књиге.
244. Monumenta Tutela, Ochrana Pamiatok 9, Symposium ICOMOS ČSSR 1071, Slovenský ústav pamiatkovej starostlivosti a ochranu prírody v Bratislave, 1976, s. 1 – 484. / Видосава Стојанчевић. 27 (1978) 219 – 224.
Приказ књиге.
245. Проблеми промена и преображаја у Цвијићевим проучавањима Балканског полуострва : посвећено 50-годишњици његове смрти / Видосава Стојанчевић. 27 (1978) 39 – 55.

246. Драга Вуксановић-Анић: Са кепетаном д' Ормесоном 1877. 22 дана двоколицом кроз Србију, Народна књига, Београд, 1980, стр. 1-252. / Видосава Стојанчевић. 30 (1981) 188 – 192.
Приказ књиге.
- Николић, Десанка**
247. Мемоарска-етнографска грађа о насељу Дубац : Рајка Боројевић: Из Дубца у свет, Задружна књига, Београд 1964. год. / Десанка Николић. 22 (1973) 229 – 236.
Приказ књиге.
248. Нека запажања о савременим токовима развоја фолклористике у Турској / Десанка Николић. 25 (1976) 197 – 208.
Приказ скупа.
249. Нека запажања о специфичностима у преображавању традиционалне културе становништва Србије на примеру два сеоска насеља : [Доњи Дубац и Висока] / Десанка Николић. 27 (1978) 81 – 89.
250. Насеље Пиносава пре 57 година према речима једног савременика / Десанка Николић. 28 (1979) 47 – 57.
251. Џулијан Стјуард и теорија културне промене / Десанка Николић. 42 (1993) 53 – 60.
252. Војислав С. Радовановић: Шабачка Посавина и Поцерина: антропогеографска испитивања : из теренских бележница, грађу приредила Миљана В. Радовановић, Нови Сад 1994, стр. 410. / Десанка Николић. 43 (1994) 240 – 242.
Приказ књиге.
253. „Чаршија“ : почеци урбанизације у Србији у XIX веку / Десанка Николић. 44 (1995) 85 – 92.
- Николић, Сима**
254. Црна Трава : белешке о становништву и народним обичајима / Сима Николић. 28 (1979) 89 – 97.
- Николов, Иван**
255. За антропоморфни код на основите на традиционната кџаца / Иван Николов. 49 (2000) 101 – 108.

Нишкановић, Мирослав

256. Др Влајко Палавестра (1927 – 1993) / Мирослав Нишкановић. 42 (1993) 218 – 226
In memoriam и библиографија радова..

Павићевић, Александра

257. Слике прожимања : Драгана Радојичић: Слике из Боке, Етнографски институт САНУ, Београд 2008 / Александра Павићевић. 57 : 2 (2009) 266 – 267.
Приказ књиге.

Павковић, Никола Ф.

258. Сеоска архитектура и становање у Банату / Никола Ф. Павковић. 49 (2000) 177 – 185 : илустр.
259. Ђурђица Петровић : (7. мај 1927 – 12. јануар 2003) / Никола Павковић. 50 – 51 (2003) 261 – 264.
In memoriam.

Павловић, Миливој

260. Камен станац и везивање душе : фолклористичко-семантичка расправа / Миливој Павловић. 2 – 3 (1953 – 1954) 611 – 661.

Павловић, Мирјана

261. Појмовно-методолошки оквир проучавања етничког идентитета Срба у Багањи / Мирјана Павловић. 40 (1991) 131 – 144 : илустр.

Пантелић, Никола

262. *Etnologia slavica Univerzita Komenského v Bratislave*, Tomus XXI, 1990, страна 272 и 16 страна посебног прилога, индекс за свеске I-XX (1969-1988) и Tomus XXII, 1991, страна 290. / Никола Пантелић. 40 (1991) 194 – 195.
Приказ часописа.
263. Испитивање брака и породице у неселима у пределу изградње хидроелектране „Ђердап II“ / Никола Пантелић. 40 (1991) 35 – 48 : илустр.
264. Гласник Етнографског музеја у Београду, књ. 57, Београд 1993, стр. 342. / Никола Пантелић. 43 (1994) 245 – 246.
Приказ часописа.

265. Ранко Финдрик: Народно неимарство : становање, издавач Музеј „Старо село“, Сирогојно 1994. (Београд: Астро дизајн), 196 страна / Никола Пантелић. 43 (1994) 242 – 243.
Приказ књиге.
266. Миленко Каран: Психологија стећака, Просвета Ниш 2001, 264 стране / Никола Пантелић. 50 – 51 (2003) 248 – 250.
Приказ књиге.
267. Ранко Финдрик : (1922 – 2004) : неимар музеја „Старо село“ у Сирогојну / Никола Пантелић. 52 (2004) 365 – 367.
In memoriam.

Петреска, Весна

268. Вратата и прозорот во македонските свадбени обреди / Весна Петреска. 49 (2000) 127 – 133

Петровић, Божа

269. Шта и како са наслеђем? / Божа Петровић. 49 (2000) 15 – 18.

Петровић, Драг. М.

270. Кљачнице (кречане) у Бјелопавлићима / Драг. М. Петровић. 1(1952) 469 – 473 : илустр.

Петровић, Јован Б.

271. Прилог познавању пећинских станова у бигру (Источна Србија) / Јован Б. Петровић. 2 – 3 (1953 – 1954) 813 – 815, [2] стр. с таблама : илустр.

Петровић, Петар, Ж.

272. Рашка : антропогеографска и етнолошка монографија варошице / Петар Ж. Петровић. 2 – 3 (1953 – 1954) 213 – 256, [6] стр. с таблама : илустр.

Пецо, Асим

273. Цв. Поповић, З. Марковић: Сточари „балије“ код Чапљине и Љубушког, Гласник Земаљског музеја у Сарајеву, историја и фолклор, нова серија, свеска X, Сарајево 1955, стр. 147-159. / А. Пецо. 9 – 10 (1960 – 1961) 250 – 252.
Приказ чланка.

Пешић-Максимовић, Надежда

274. Облици куће у околини манастира Пиве / Надежда Пешић-Максимовић. 19 – 20 (1970 – 1971) 97 – 107, [8] стр. с таблама.
275. Заштита споменика народне културе и стваралаштва у Србији : проблеми и перспективе / Надежда Пешић-Максимовић. 30 (1981) 69 – 86 : илустр.

Попов, Рачко

276. Курбан на герана / Рачко Попов. 49 (2000) 85 – 89.

Поспишилова, Јана

277. Етнолошко истраживање града Брна : стабилности и промене моравске метрополе / Јана Поспишилова. 58 : 2 (2010) 83 – 90.

Прелић, Младена

278. Крсно име (крсна слава) код Срба у Будимпешти и околини у функцији одржавања етничког идентитета / Младена Прелић. 52 (2004) 109 – 115.

Прошић-Дворнић, Мирјана

279. Dunja Rihtman-Auguštin: Etnologija naše svakodnevnice, Školska knjiga, Zagreb 1988, 229 strana / Мирјана Прошић-Дворнић. 36 – 37 (1988) 185 – 187.
Приказ књиге.
280. Пеђа Ј. Марковић: Београд и Европа 1918-1941, европски утицаји на процес модернизације Београда, Савремена администација, д. д. Београд 1992, 235 стр. / Мирјана Прошић-Дворнић. 40 (1991) 199 – 201.
Приказ књиге.

Радан, Михај Н.

281. Обреди, веровања и обичаји Карашевака везани за изградњу куће / Михај Н. Радан. 49 (2000) 91 – 99.

Радовановић, Голуб

282. Воденице на Градашњици / Голуб Радовановић. 49 (2000) 217 – 223 : илустр.

Радовановић, Миљана

283. Шабачка Посавина и Поцерина у антропогеографским проучавањима Војислава С. Радовановића / Миљана Радовановић и Милован Радовановић. 25 (1976) 49 – 58.
284. Приступ проучавању савремених етничких процеса у колониистичком насељу Бачко Добро Поље / Миљана Радовановић, Десанка Николић. 26 (1977) 139 – 149.
285. Проблеми друштвених промена и српска етнологија у двадесетом веку / Миљана Радовановић. 28 (1979) 21 – 34.
286. Конференција ДЕМОС-а у Дрездену 1995. / Миљана Радовановић, Мирослава Лукић-Крстановић. 44 (1995) 334 – 335.
Приказ.
287. Ласта Ђаповић: Земља : веровања и ритуали, Етнографски институт САНУ, Посебна издања 39, Београд 1995, с. 274. / Миљана Радовановић. 45 (1996) 170 – 172.
Приказ књиге.
288. Атлас народне културе Словака у Југославији, Матица словачка у Југославији – Бачки Петровац, 2002 / Миљана Радовановић. 50 – 51 (2003) 246 – 247.
Приказ књиге.
289. Недељко-Неђо Паовица: Љубомир : антропогеографска истраживања; САНУ, Београд 2002 / Миљана Радовановић. 50 – 51 (2003) 247 – 248.
Приказ књиге.

Радојичић, Драгана

290. Кречане/клагачине : занат који је изумро / Драгана Радојичић. 53 (2005) 233 – 240.
291. Занимања становништва рисанског краја на основу катастра из 1704. године / Драгана Радојичић. 56 : 1 (2008) 211 – 225.
292. Научно истраживачка делатност Етнографског института Српске академије наука и уметности / Драгана Радојичић. 55 : 2 (2007) 9 – 16.

Радотић, Нада С.

293. Осијек : положај и територијални развитак / Нада С. Радотић. 1 (1952) 107 – 133, [6] стр. с таблама : илустр.

294. Прилог антропогеографској библиографији књига и брошура објављених у ФНРЈ од 1945 до 1950 год. / Нада С. Радотић. 4 – 6 (1955 – 1957) 401 – 422.
Библиографија.
295. H. J. Savory: Settlement in Glamočko Polje, The Geographical Journal, Vol. CXXIV, Part. I, стр. 41–55, London 1958. / Нада С. Радотић. 7 (1958) 176 – 177.
Приказ чланка.
- Радусиновић, Павле С.**
296. Из живота и рада П. А. Ровинског : уз шездесетогодишњицу смрти / Павле С. Радусиновић. 26 (1977) 199 – 208.
297. Група аутора: Бачко Добро Поље : горштаци у равници. Посебна издања Етнографског института САНУ, књ. 18, Београд 1979, стр. 298. / Павле С. Радусиновић. 29 (1980) 164 – 168.
Приказ књиге.
- Рајковић-Кожелџац, Љубиша**
298. Мотив градитељства и његова функционалност у народној поезији источне Србије / Љубиша Рајковић-Кожелџац. 49 (2000) 161 – 166.
- Ромелић, Живка**
299. Рударски станови у североисточној Србији / Живка Ромелић. 49 (2000) 225 – 230.
- Русић, Бранислав**
300. Насељеничко село Сретеново крај Дојранског језера / Бранислав Русић. 8 (1959) 105 – 116 : илустр.
- Сантова, Мила**
301. Бележки върху организацијата на общественото пространство в един малък град : примера на Чипровци / Мила Сантова. 49 (2000) 49 – 60.
- Симић, Василије**
302. Плана : средњевековно насеље рударске привреде / Василије Симић. 4 – 6 (1955 – 1957) 105 – 122 : илустр.

Симоновић, Ђорђе

303. Сеоска насеља, дворишта и куће у околини Цетиња (Угне, Очинићи, Бјелоши и Бајице) / Ђорђе Симоновић и Зоран Петровић. 2 – 3 (1953 – 1954) 371 – 393 : илустр.

Спремо-Петровић, Невенка

304. Једна стара кућа у Пироту / Невенка Спремо-Петровић. 2 – 3 (1953 – 1954) 783 – 792, [5] стр. с таблама : илустр.

Стаматовић, Бојана

305. Култура становања у стамбеној колонији хемијске индустрије „Зорка“ – Шабац у периоду од 1937. до 1984. године / Бојана Стаматовић. 36 – 37 (1988) 163 – 168 : илустр.

Стојанов, Младен

306. Прилог расправи о појму урбаности и руралности / Младен Стојанов. 44 (1995) 31 – 40.

Стојичић-Драгићевић, Жаклина

307. Моравске куће у Нишкој Бањи / Жаклина Стојичић-Драгићевић. 49 (2000) 201 – 206 : илустр.

Тодоровић, Ивица

308. Значење сакралне архитектуре Лепенског Вира / Ивица Тодоровић. 49 (2000) 119 – 125.

Тојага-Васић, Љиљана

309. Један предлог за ревитализацију куће Стамболијских у Нишу / Љиљана Тојага-Васић. 49 (2000) 245 – 250 : илустр.

Трифуноски, Јован Ф.

310. Бујановац : антропогеографска испитивања / Јован Ф. Трифуноски. 2 – 3 (1953 – 1954) 325 – 335, [1] стр. с таблом : илустр.
311. Владичин Хан : антропогеографска испитивања / Јован Ф. Трифуноски. 2 – 3 (1953 – 1954) 749 – 754, [1] стр. с таблом : илустр.
312. Дебар : антропогеографска испитивања / Јован Ф. Трифуноски. 2 – 3 (1953 – 1954) 257 – 275, [6] стр. с таблама : илустр.

313. Мирко Р. Барјактаровић: Ветрењаче у Банату (Научни зборник Матице српске, св. 1 за 1950 годину, серија друштвених наука, стр. 216–227, Нови Сад). / Ј. Ф. Трифуноски. 2 – 3 (1953 – 1954) 1062.
Приказ чланка.
314. Варошица Крушево : прилог проучавању варошица у Н. Р. Македонији / Јован Ф. Трифуноски. 4 – 6 (1955 – 1957) 185 – 202, [3] стр. с таблама : илустр.
315. О ранијем јуручком становништву у Горњој Пчињи : (прилог проучавању страног становништва у Србији) / Јован Ф. Трифуноски. 4 – 6 (1955 – 1957) 337 – 342 : илустр.
316. Бугарски Астрида: Млинице у Херцеговини (воденице са хоризонталним колом), Гласник Земаљског музеја Босне и Херцеговине, Етнологија, свеска XXIII, Сарајево 1968, стр. 139-164. / Јован Ф. Трифуноски. 16 – 18 (1967 – 1969) 190.
Приказ чланка.
317. Прилог проучавању Рома у Југославији : Роми Кочанске котлине / Јован Ф. Трифуноски. 22 (1973) 161 – 176 : илустр.
318. Гробља и надгробни споменици у Скопској Црној гори / Јован Ф. Трифуноски. 23 (1974) 123 – 133 : илустр.
319. Арапска гробља у битољском крају / Јован Ф. Трифуноски. 25 (1976) 31 – 34.
320. Воденице и ваљавице у Струмичком крају / Јован Ф. Трифуноски. 26 (1977) 221 – 228 : илустр.
321. Породичне задруге у Скопској Црној Гори / Јован Ф. Трифуноски. 30 (1981) 151 – 156.
322. Мирко Барјактаровић: О једној савременој арбанашкој породичној задрузи, Гласник Етнографског музеја, књ. 39 – 40, Београд 1976, стр. 205 – 217. / Ј. Ф. Трифуноски. 26 (1977) 275.
Приказ чланка.
323. Аритон Поповски: Тајниот језик на мајсторите градители од Река, „Бигорски научно-културни собири“, 1974 – 75, Скопје 1976, стр. 198 – 208. / Ј. Ф. Трифуноски. 26 (1977) 275.
Приказ чланка.
324. Драгутин Ђорђевић: Ашани у лесковачком крају, Лесковачки зборник, књ. XVII, Лесковац 1977, с. 207 – 222. / Јован Трифуноски. 27 (1978) 217 – 218.
Приказ чланка.

325. Професор Андре Јутронић (1895 – 1977) / Јован Трифуноски. 27 (1978) 175 – 177. – Слика Андра Јутронића.
In memoriam.
326. Астрида Бугарски: Развој сеоске стамбене зграде у околини Дервенте од половине деветнаестог века до наших дана, Гласник Земаљског музеја БиХ у Сарајеву, св. XXX–XXXI, Сарајево 1978., стр. 131 – 173. / Ј. Ф. Трифуноски. 28 (1979) 188.
Приказ чланка.
327. Манастирски коначи у Скопској Црној Гори / Јован Ф. Трифуноски. 29 (1980) 113 – 124 : илустр.
328. Хлебна пећ у селима охридско-струшке области / Јован Ф. Трифуноски. 29 (1980) 127 – 130 : илустр.
329. Бранко Максимовић: Заштита живота историјских језгара градова Југославије, Летипис Матице српске, јул-август, Нови Сад 1979, стр. 118-142. / Ј. Ф. Трифуноски. 30 (1981) 192 – 193.
Приказ чланка.
330. Цинцари у Тетову / Јован Трифуноски. 31 (1982) 75 – 78.
331. Астрида Бугарски: Спратна кућа централне Босне, Гласник Земаљског музеја Босне и Херцеговине, Етнологија, св. 35/36, Сарајево, 1981. / Ј. Ф. Трифуноски. 32 (1983) 139 – 140.
Приказ чланка
332. Миливоје Милосављевић: Етнолошка грађа о Србима у Остојићеву, Рад војвођанских музеја, књ. 26, Нови Сад, 1980. / Ј. Ф. Трифуноски. 32 (1983) 140.
Приказ чланка.
333. Светлана Бајић: Хрватска народна ношња у Неуму и околини, Гласник Земаљског музеја Босне и Херцеговине, св. 35/36, Сарајево, 1981. / Ј. Ф. Трифуноски. 33 (1984) 181.
Приказ чланка.
334. Гробља и гробови у селима охридско-струшке области / Јован Ф. Трифуноски. 42 (1993) 185 – 193.
- Ујес, Дубравка**
335. Massimo Pallottino: Etruscologia, издавач Ulrico Hoepli, Милано 1984, 7. доп. и проширено изд., 564 стране, 138 табли и 18 карата и прилога у тексту / Дубравка Ујес. 36 – 37 (1988) 173 – 177.
Приказ књиге.

Урошевић, Атанасије

336. Косовска Митровица : антропогеографска испитивања / Атанасије Урошевић. 2 – 3 (1953 – 1954) 187 – 211, [4] лист. с таблама : илустр.
337. Липљан : антропогеографска испитивања / Атанасије Урошевић. 2 – 3 (1953 – 1954) 337 – 347, [3] стр. с таблама : илустр.

Фабијанић, Радмила

338. Промене у народним обичајима и веровањима у Жупчи код Брезе / Радмила Фабијанић и Радмила Кајмаковић / 19 – 20 (1970 – 1971) 149 – 175.

Филиповић, Миленко С.

339. Амерички научник о нашој кућној задрузи Philip E. Mosely / М. С. Филиповић. 2 – 3 (1953 – 1954) 1025 – 1027.
Критика.

Финдрик, Ранко

340. Архитектура сточарске колибе на планини Ртњу / Ранко Финдрик. 19 – 20 (1970 – 1971) 109 – 120, [9] стр. с таблама.

Харбова, Маргарита

341. Домът на човека и храмът – дом на бога в пространството на селището и на рода / Маргарита Харбова. 49 (2000) 35 – 42 : илустр.

Хаџиниколић, Јасна

342. Неки елементи живота и обичаја Шипибо Индијанаца / Јасна Хаџиниколић. 33 (1984) 107 – 115.

Церовић, Емилија В.

343. Milada Kubová: Bibliografía Slovenskej etnografie a folkloristiky za roky 1960-1969. Bratislava, Národopisny ústav SAV, 1971. С. 195. 8° / Емилија В. Церовић. 19 – 20 (1970 – 1971) 238 – 240.
Приказ.
344. Библиографија издања Етнографскг института и радова објављених у њима / Емилија В. Церовић. 21 (1972) 21 – 74.
Библиографија.

345. Јован Ердџановић : (12. XI 1874 – 12. II 1944) / Емилија В. Церовић. 23 (1974) 177 – 203.
Библиографија.

346. Библиографија издања Етнографског института и радова објављених у њима у периоду 1972 – 1976. / Емилије В. Церовић. 27 (1978) 133 – 156.

Црниловић, Христифор

347. Техника покривања оловом старих монументалних грађевина / Христифор Црниловић. 1 (1952) 451 – 455 : илустр. + 2 табле

Штрасер, Павле

348. Воденице у Сремским Карловцима у XVIII и XIX веку / Павле Штрасер. 24 (1975) 163 – 170 : илустр.

II Исхрана

Андрејић, Љубомир

349. Прилог етнолошкој библиографији титовоужичког региона / Љубомир Андрејић. 30 (1981) 209 – 265.
Библиографија.

Антонијевић, Драгослав

350. Обрен Благојевић: Село Буковац и његови становници, Посебна издања књ. DCXVIII, Одељење друштвених наука САНУ, књ. 101, Београд, 1993, стр. 170. / Драгослав Антонијевић. 42 (1993) 230 – 232.
Приказ књиге.

Антонијевић-Пајић, Драгана

351. Objects et mondes. T. 20, Fasc. 4, La Revue de Musée de l'homme, Paris, 1980. / Драгана Антонијевић-Пајић. 31 (1982) 121 – 125.
Приказ часописа

Антонић, Драгомир

352. Омладинска истраживачка акција „Тимок 77“ (Етнолошка програмска акција) / Драгомир Антонић, Зорица Дивац. 26 (1977) 266 – 269.
Хроника.

Барјактаровић, Мирко Р.

353. Vilko Novak: Ljudska prehrana v Prekmurju, Ljubljana 1947 (166 strana) / Мирко Р. Барјактаровић. 1 (1952) 639.
Приказ књиге.
354. Анастас Примовски: Бит и култура на родопските Българи, София 1973, 7 – 617. / М. Р. Барјактаровић. 25 (1976) 234 – 235.
Приказ књиге.
355. Радмила Кајмаковић: Семберија : етнолошка монографија, Гласник Земаљског музеја БиХ, књ. XXIX, Сарајево 1974, с. 5 – 122. / М. Р. Барјактаровић. 27 (1978) 218.
Приказ књиге.
356. Поглед уназад / Мирко Барјактаровић. 41 (1992) 35 – 47.
357. Религија и насеље као чувари народносног / Мирко Барјактаровић. 52 (2004) 187 – 197.

Благојевић, Гордана

358. Recent Turkish migrants in Serbia and the role of the Serbian-Turkish friendship associations / Gordana Blagojević. 56 : 2 (2008) 149 – 157.

Бојанин, Станоје

359. Меснице : средњовековни назив за зимски мрсни циклус / Станоје Бојанин. 57 : 1 (2009) 107 – 117.

Братић, Добрила

360. Ритуални аспект деобе заруге / Добрила Братић. 33 (1984) 55 – 62.

Васовић, Милорад

361. Владимир М. Николић: Стари Пирот. Етнолошке белешке из прошлости града (Издање Музеја Понишавља, Пирот 1974, стр. 1 – 118, са 18 фотографија и цртежа у тексту) / Милорад Васовић. 23 (1974) 164 – 165.
Приказ књиге.
362. Мила Босић: Божићни обичаји Срба у Војводини, Београд 1985, с. 5 – 185. / Мирко Барјактаровић. 34 (1985) 127 – 129.
Приказ књиге.
363. Брдско-планинска села у данашњим условима / Милорад Васовић. 41 (1992) 131 – 140.

364. Лекар Радивој Симоновић : следбеник и сарадник Јована Цвијића / Милорад Васовић. 46 (1997) 45 – 54 : илустр.

Веселиновић-Анђелић, Магдалена

365. Gunda Béla: Ethnographica Carpatica, Akadémia kiadó, Budapest, 1966, 418 стр. / Магдалена Веселиновић-Анђелић. 19 – 20 (1970 – 1971) 230 – 232. *Приказ књиге.*

366. Műveltség és hagyomány X-XII (Култура и традиција, Годишњак Института за етнологију Универзитета Лајош Кошут у Дебрецину) / Магдалена Веселиновић-Анђелић. 19 – 20 (1970 – 1971) 248 – 249. *Приказ часописа.*

Влаховић, Бреда

367. Milenko S. Filipović: Srpska naselja u Beloj Krajini (u Sloveniji), Radovi Akademije nauka i umjetnosti BiH, knj. XXXV, Odeljenje društvenih nauka, knj. 12, Sarajevo, 1970, str. 147-238. / Бреда Влаховић. 19 – 20 (1970 – 1971) 225 – 227. *Приказ чланка.*

368. Slovenski etnograf, letnik XXI-XXII, 1968-1969, Ljubljana, 1970, с. 179. / Бреда Влаховић. 19 – 20 (1970 – 1971) 240 – 241. *Приказ часописа.*

369. Boris Kuhar: Odmirajoči stari svet vasi (Poljudno znanstvena razprava, Redna knjiga Prešernove družbe, Ljubljana 1972, str. 218) / Бреда Влаховић. 23 (1974) 172 – 173. *Приказ књиге.*

370. Etnološka topografija slovenskega etničkoga ozemlja : vprašalnice, Ljubljana, Izdala Raziskovalna skupnost slovenskih etnologov / Бреда Влаховић. 27 (1978) 231 – 235. *Приказ пројекта и упитника.*

371. Традиционално наслеђе у савременој кући Србије / Бреда Влаховић. 43 (1994) 151 – 156.

Влаховић, Петар Ш.

372. M. S. Filipović: Žir u ishrani balkanskih naroda, Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slovena, knj. 37, iz. Jugoslovenske akademije znanosti i umjetnosti, Zagreb, 1953, s. 17-38. / Петар Ш. Влаховић. 2 – 3 (1953 – 1954) 1016 – 1019. *Критички осврт.*

373. Milenko S. Filipović: Majeвица s osobitim obzirom na etničku prošlost i etničke osobine majevičkih Srba, Akademija nauka i umjetnosti BiH, Djela XXXIV, Odeljenje društvenih nauka, knj. 19, Sarajevo, 1969, s. 3-269. / Петар Влаховић. 19 – 20 (1970 – 1971) 224 – 225.
Приказ књиге.
374. Неки проблеми акултурације уз градилишта пруге Београд – Бар (кроз Србију) / Петар и Бреда Влаховић. 21 (1973) 151 – 168 : илустр.
375. Сима Тројановић као истраживач српског народа и његове културе : прилог проучавању наших етнолога / Петар Влаховић. 25 (1976) 89 – 97.
376. Стручно-научни скупови ЕИ САНУ у 1982. години / П. Влаховић. 31 (1982) 95 – 98.
377. Етнос и етногенеза у етнологији / Петар Влаховић. 41 (1992) 93 – 106.
378. Традиција у српском савременом народном животу / Петар Влаховић. 43 (1994) 47 – 57.
- Георгиев, Галин**
379. За един ритуал преди и след сто години : функции на Гергьовденската обредност във всекидневния живот на Българите от с. Чушмелий в Украйна / Галин Георгиев. 57 : 2 (2009) 141 – 162 : илустр.
- Година Голија, Маја**
380. From gibanica to pizza : changes in Slovene diet in the twentieth century / Маја Година Golija. 58 : 2 (2010) 117 – 130.
- Грубишић, Ивана**
381. Етноботаника : нова дисциплина / Ивана Грубишић. 54 (2006) 415 – 431.
- Гудовић, Зоран**
382. Неке архаичне црте у друштвеном животу Брскућана : (етнографске забелешке) / Зоран Гудовић. 52 (2004) 267 – 281 : илустр.
- Дивац, Зорица**
383. Белешке са Кавказа / Зорица Дивац, Драгана Антонијевић. 42 (1993) 194 – 209.

Дрљача, Душан

384. Etnografia Polska XI, Wroclaw-Warszawa-Krakow, 1967, str. 567. / Душан Дрљача. 16 – 18 (1967 – 1969) 195 – 197.
Приказ часописа.
385. Етнографске теме на 26. Фестивалу југословенског документарног и краткометражног филма (Београд, 16 – 23. март 1979) / Душан Дрљача. 28 (1979) 170 – 172.
Хроника.
386. Етнографске теме на 28. фестивалу југословенског документарног и краткометражног филма у Београду / Душан Дрљача. 30 (1981) 178 – 181.
Хроника.
387. Други конгрес Међународног удружења за етнологију и фолклор Европе / Душан Дрљача. 31 (1982) 99-105.
388. Опште и посебно у чувању и губљењу етничког идентитета Срба у расејању / Душан Дрљача. 39 (1990) 21 – 31.
389. Етнологија пред новим етничким процесима / Душан Дрљача. 41 (1992) 121 – 130.
390. Етнологија у часопису шабачког Музеја – Годишњак Народног музеја у Шапцу, бројеви 1, 2 и 3 (2000, 2001 и 2002) / Душан Дрљача. 52 (2004) 360 – 361.
Приказ часописа.

Ђаповић, Ласта

391. Journal of the gypsy lore society, XLIX, 3-4, London / Ласта Бркић. 19 – 20 (1970 – 1971) 249 – 251.
Приказ часописа.
392. Seminarium Ethnologicum VI / Ласта Ђаповић. 22 (1973) 279 – 280.
Хроника
393. Занимљив резултат једне акције / Ласта Ђаповић. 27 (1978) 241 – 242.
Приказ истраживања и књиге Етнoлошка грађа о животу и обичајима сточара на Дубаиничкој површи у североисточној Србији.
394. Једна забелешка о сахрањивању / Ласта Ђаповић. 28 (1979) 147 – 148.
395. Етничка традиционална култура и народна знања / Ласта Ђаповић. 43 (1994) 235 – 236.
Приказ скупа.

396. Татомир Вукановић: Енциклопедија народног живота, обичаја и веровања Срба на Косову и Метохији : VI век – почетак XX века, Војно издавачки завод, Verzalpress, Београд 2001, 1 – 548. / Ласта Ђаповић. 50 – 51 (2003) 245 – 246.
Приказ књиге.

Ђорђевић, Јадранка

397. Преглед словеначких часописа из етнологије : (2000 – 2003) / Јадранка Ђорђевић. 52 (2004) 327 – 334.

Живановић-Пурић, Милица

398. Трансформација породице у Анамалима / Милица Живановић-Пурић. 33 (1984) 63 – 77.

Живковић, Гордана

399. Помана / Гордана Живковић. 31 (1982) 79-85 : илустр.
400. Митровске задушнице / Гордана Живковић. 33 (1984) 101-105 : илустр.

Жунић, Лепосава

401. Саракачани : „Ашани“ на Гочу / Лепосава Жунић. 7 (1958) 87 – 108 : илустр.

Зечевић, Даринка

402. Прилог проучавању риболова у Мулу, рибарском насељу у Которском заливу / Даринка Зечевић. 2 – 3 (1953 – 1954), 545 – 556, [3] стр. с таблам : илустр.

Златановић, Сања

403. Василица и самоодређење Рома / Сања Златановић. 52 (2004) 155 – 164.
404. Свакодневица у енклави / Сања Златановић. 53 (2005) 83 – 92.
405. Power of categorization : natives and incomers in Southeastern Kosovo / Sanja Zlatanović. 56 : 2 (2008) 133-147.

Ивановић-Баришић, Милина

406. „Арапи“ : обредна поворка у Великом Селу 1995. године / Милина Ивановић-Баришић. 44 (1995) 320 – 325 : илустр.

407. Временско одређење празника и годишњих обичаја у подавалским селима / Милина Ивановић-Баришић. 52 (2004) 257 – 266.
408. Радоје Д. Цветић: Пиносава: подавалско насеље, Београд 2003, Библиотека Хронике села, 351 стр. / Милина Ивановић-Баришић. 52 (2004) 358 – 360.
Приказ књиге.
409. Задушнице : вид комуникација живих са мртвима / Милина Ивановић-Баришић. 53 (2005) 293 – 305.

Јаковљевић, Бранка

410. Катвајк : запажања етнолога о животу малог холандског насеља / Бранка Јаковљевић. 39 (1990) 127 – 137.

Јанковић, Александар

411. Библиографија издања Етнографског института и радова објављених и њима у периоду 1986. до 1992. године / Александар Јанковић. 41 (1992) 271 – 287.
Библиографија.
412. Библиографија издања Етнографског института САНУ: 1947 – 2003 / Александар Јанковић, Милина Ивановић-Баришић, Биљана Миленковић-Вуковић. 50 – 51 (2003) 171 – 237.

Јовановић, Милка

413. Гласник Етнографског музеја у Београду, књ. 31– 32 (1968-1969), Београд, 1969, стр. 9-515. / Милка Јовановић. 19 – 20 (1970 – 1971) 240 – 241.
Приказ часописа.
414. Професор Војислав С. Радовановић (1957 – 1987) / Милка Јовановић. 36 – 37 (1988) 203 – 207.
In memoriam.
415. Преображај народне културе у сеоским и приградским насељима Србије / Милка Јовановић. 41 (1992) 157 – 162.

Керимова, Марина М.

416. Етнограф Вера Николаевна Харузина / Марина М. Керимова. 56 : 1 (2008) 19 – 36.
417. Етнографско програмирање у Русији у XIX веку : (састављање етнографског програма – упитника у Русији у XIX веку) / Марина Керимова. 58 : 2 (2010) 111 – 116.

Кнежевић, Сребрица

418. Академик професор др Јован Туцаков (1905 – 1978) : сарадња са Етнографским институтом САНУ и допринос на пољу етнофармације и етномедицине / Сребрица Кнежевић. 27 (1978) 162 –168.
In memoriam.

Ковач,Сенка

419. Lilian Kesteloot, Cherif Mboadj: Contes et mythes volof, Dakar, 1983, 9 – 232. / Сенка Ковач. 35 (1986) 143 – 144.
Приказ књиге.

Крел, Александар

420. Ревитализација етничког идентитета Немаца у Сремским Карловцима / Александар Крел. 57 : 1 (2009) 71 – 92.

Лазаревић, Анђелка

421. Сексуална потенција : импотенција као појам у нашим народним обичајима / Анђелка Лазаревић. 24 (1975) 115 – 127.

Малешевић, Мирослава

422. Ивон З. Воут, Харвардски универзитет, Бостон: Теренско истраживање на Зинакантану / превела с енглеског Мирослава Малешевић. 39 (1990) 139 – 150.

Маринковић, Љубица

423. Традиционално виноградарство и његова улога у привреди смедеревског краја / Љубица Маринковић. 28 (1979) 99 – 129 : илустр.

Миленковић-Вуковић, Биљана

424. Библиографија проф. др Ђурђице Петровић : Део 1. : (1927 – 2003) / Биљана Миленковић-Вуковић. 52 (2004) 335 – 355.
425. Етнографска грађа у делу Јована Мишковића. 2. / Биљана Миленковић-Вуковић, Ласта Ђаповић. 56 : 1 (2008) 245 – 278.

Милић-Криводољанин, Божидар

426. Социјално-економско стање и исхрана сеоског становништва општине Љиг / Божидар Милић-Криводољанин / 25 (1976) 149 – 178 : граф. прикази.

Милорадовић, Софија

427. Невенка Миловановић: Доња Мутница. Варош међу селима, Параћин 2003, 505 стр. / Софија Милорадовић. 52 (2004) 357 – 358.
Приказ књиге.

Милутиновић, Вера

428. Обредна пецива у Војводини / Вера Милутиновић. 16 – 18 (1967 – 1969) 125 – 158 + 2 табле.

Младеновић, Оливера

429. Саветовање о традиционалној култури Словака у Војводини / Оливера Младеновић. 19 – 20 (1970 – 1971) 254 – 256.
Приказ скупа.
430. Václav Frolec: Tradiční vinařství na Moravě, Vydala Universita J. E. Purkyně – Filozofická fakulta, Brno 1974. / О. Младеновић. 24 (1975) 173 – 174.
Приказ књиге.
431. Ján Sirácky a kolektiv: Slováci vo svete. 1, Matica slovenska, Martin, 1980 / Оливера Младеновић. 32 (1983) 135 – 136.
Приказ књиге.

Недељковић, Невенка

432. Јанићије Ђурић, Гаја Пантелић, Петар Јокић, Анта Протић: Казивања о српском устанку 1804, приредила Драгана Самарцић, СКЗ, коло LXXIII, књига 484, Београд 1980. / Невенка Недељковић. 30 (1981) 185 – 187.
Приказ књиге.

Николић, Десанка

433. Мемоарска-етнографска грађа о насељу Дубац : Рајка Боројевић: Из Дубца у свет, Задружна књига, Београд 1964. год. / Десанка Николић. 22 (1973) 229 – 236.
Приказ књиге.
434. Нека запажања о савременим токовима развоја фолклористике у Турској / Десанка Николић. 25 (1976) 197 – 208.
Приказ скупа.
435. Народна традиција : предмет проучавања у Етнографском институту / Десанка Николић. 43 (1994) 59 – 70.

Николић-Стојанчевић, Видосава

436. Улога неких етнолошких фактора у социјалистичком преображају колубарског рударског базена у СР Србији / Видосава Николић-Стојанчевић. 16 – 18 (1967 – 1969) 93 – 114 : илустр.
437. Др Рајко Веселиновић: Историја Остојићева : од најстаријих времена до краја 1964. године са 22 табеле и 21 сликом у тексту. Матица српска. Одељење за друштвене наука, Нови Сад 1970 / Видосава Стојанчевић. 22 (1973) 255 – 257.
Приказ књиге.
438. Једна старија хрватска миграциона струја у Моравској : неки проблеми проучавања југословенских енклава у ЧССР / Видосава Стојанчевић. 22 (1973) 123 – 142 + 1 геогр. карта.
439. Драга Вуксановић-Анић: Са кепетаном д' Ормесоном 1877: 22 дана двоколицом кроз Србију, Народна књига, Београд, 1980, стр. 1-252. / Видосава Стојанчевић. 30 (1981) 188 – 192.
Приказ књиге.

Нишкановић, Мирослав

440. Олга Зиројевић: Булгур : (не)заборављена намирница, Музеј „Старо село“ – Сирогојно, Сирогојно 2002. стр. 54. / Мирослав Нишкановић. 50 – 51 (2003) 252 – 253.
Приказ књиге.

Павковић, Никола

441. Ђурђица Петровић : (7. мај 1927 – 12. јануар 2003) / Никола Павковић. 50 – 51 (2003) 261 – 264.
In memoriam.

Павловић, Мирјана

442. Божићни обичаји Срба у Темишвару / Мирјана Павловић. 54 (2006) 333 – 344.

Палавестра, Александар

443. Царел Дајмонд: Микроби, пушке и челик. Судбине људских друштава. Досије и Службени лист СЦГ, Београд, 2004. 452 стр. / Александар Палавестра. 53 (2005) 413 – 416.
Полемика.

Петровић, Едит

444. Главни миграционо таласи италијанског становништва у Истру : прилог проучавању етничке прошлости Истре / Едит Петровић. 34 (1985) 39 – 46.

Петровић, Сретен

445. Магијско-митолошки смисао славског обредног хлеба „баба“ у источној Србији / Сретен Петровић. 45 (1996) 19 – 36.

Прошић-Дворнић, Мирјана

446. Dunja Rihtman-Auguštin: Etnologija naše svakodnevnice, Školska knjiga, Zagreb 1988, 229 strana / Мирјана Прошић-Дворнић. 36 – 37 (1988) 185 – 187.

Приказ књиге.

447. Пеђа Ј. Марковић: Београд и Европа 1918-1941 : европски утицаји на процес модернизације Београда, Савремена администрација, д. д. Београд 1992, 235 стр. / Мирјана Прошић-Дворнић. 40 (1991) 199 – 201.

Приказ књиге.

Радовановић, Миљана

448. Приступ проучавању савремених етничких процеса у колонијалном насељу Бачко Добро Поље / Миљана Радовановић, Десанка Николић. 26 (1977) 139 – 149.

449. Симпозијум Улога породице у етнокултурним процесима у социјалистичким условима (Uloha rodiny v etnokulturnych procesoch u podmienkach socializmu – Narodopisny ustav SAV, Bratislava, Smolenice, 11–15. oktobra, 1982. / Миљана Радовановић. 31 (1982) 107 – 109.

Приказ скупа.

450. Народна традиција у Цвијићевим разматрањима сеоба / Миљана Радовановић. 43 (1994) 131– 135.

451. Атлас народне културе Словака у Југославији, Матица словачка у Југославији – Бачки Петровац, 2002 / Миљана Радовановић. 50 – 51 (2003) 246 – 247.

Приказ књиге.

452. Недељко-Неђо Паовица: Љубомир : антропогеографска истраживања, САНУ, Београд 2002 / Миљана Радовановић. 50 – 51 (2003) 247 – 248.

Приказ књиге.

Радојичић, Драгана

453. Научно истраживачка делатност Етнографског института Српске академије наука и уметности / Драгана Радојичић. 55 : 2 (2007) 9 – 16.
454. Занимања становништва рисанског краја на основу катастра из 1704. године / Драгана Радојичић. 56 : 1 (2008) 211 – 225
455. Кулинарско умеће у медијима / Драгана Радојичић. 57 : 1 (2009) 93 – 106 : илустр.

Радусиновић, Павле С.

456. Група аутора: Бачко Добро Поље : горштаци у равници, Посебна издања Етнографског института САНУ, књ. 18, Београд 1979, стр. 298. / Павле С. Радусиновић. 29 (1980) 164 – 168.
Приказ књиге.

Савковић, Драгана

457. Један сточарски обичај : „говеђа богомоља“ у Темнићу / Драгана Савковић. 24 (1975) 141 – 162 : илустр.

Стефановић-Бановић, Милеса

458. Ускршњи обичаји : слике из сећања Срба у Мађарској : грађа и коментари / Милеса Стефановић-Бановић. 57 : 1 (2009) 269 – 286.

Трифуноски, Јован Ф.

459. Прилог проучавању Рома у Југославији : Роми Кочанске котлине / Јован Ф. Трифуноски. 22 (1973) 161 – 176 : илустр.
460. Миленко С. Филиповић: Таковци, етнолошка посматрања (Одељење друштвених наука САНУ. Расправе и грађа, књ. 7, Београд 1972, стр. 1-274) / Ј. Ф. Трифуноски. 23 (1974) 168 – 169.
Приказ књиге.
461. Мирко Барјактаровић: О једној савременој арбанашкој породичној задрузи, Гласник Етнографског музеја, књ. 39 – 40, Београд 1976, стр. 205 – 217. / Ј. Ф. Трифуноски. 26 (1977) 275.
Приказ чланка.
462. Црепуљарство у Гостиварском крају / Јован Ф. Трифуноски. 27 (1978) 127 – 131 : илустр.
463. Цинцари у Тетову / Јован Трифуноски. 31 (1982) 75 – 78.

464. Миливоје Милосављевић: Етнолошка грађа о Србима у Остојићеву, Рад војвођанских музеја, књ. 26, Нови Сад, 1980. / Ј. Ф. Трифуноски. 32 (1983) 140.

Приказ чланка.

Туцаков, Јован

465. Народна превентивна фитотерапија : заштитна употреба биља са сумпорним једињењима у борби против заразних болести становника подунавских земаља кроз векове / Јован Туцаков. 25 (1976) 59 – 66.

Ћупурдија, Бранко

466. Прилог познавању гостопримства и буњевачких надимака на суботичким салашима / Бранко Ћупурдија. 32 (1983) 101 – 103 : илустр.
467. Пут ка целовитости дужијанце / Бранко Ћупурдија. 58 : 2 (2010) 163 – 172.

Хаџиниколић, Јасна

468. Неки елементи живота и обичаја Шипибо Индијанаца / Јасна Хаџиниколић. 33 (1984) 107 – 115.

Херолдова, Ива

469. Годинињи и породични обичаји банатских Чеха (на основу проучавања у Чешком Селу, Крушчици и Великом Средишту / Ива Херолдова. 22 (1973) 105 – 122 : илустр.

Церовић, Емилија В.

470. Milada Kubová: Bibliografija Slovenskeje etnografije a folkloristike za roky 1960-1969. Bratislava, Národopisny ústav SAV, 1971. С. 195. 8° / Емилија В. Церовић. 19 – 20 (1970 – 1971) 238 – 240.

Приказ.

471. Библиографија издања Етнографског института и радова објављених у њима / Емилија В. Церовић. 21 (1972) 21 – 74.

Библиографија.

472. Библиографија издања Етнографског института и радова објављених у њима у периоду 1972 – 1976. / Емилије В. Церовић. 27 (1978) 133 – 156.

Библиографија.

III Популарна култура

Благојевић, Гордана

473. Belgrade breakdance girl : breaking gender-specific stereotypes with dance / Gordana Blagojević. 57 : 2 (2009) 19 – 24.

Братић, Добрила

474. Елементи за етнолошку анализу радио-порука (на примјеру честитки, жеља и поздрава Радио-Новог Пазара / Добрила Братић. 30 (1981) 61 – 68.

Гавриловић, Љиљана

475. Етнографија виртуелне реалности / Љиљана Гавриловић. 52 (2004) 9 – 6.
476. Приче о истини и толеранцији : креатори и креирани / Љиљана Гавриловић. 55 : 1 (2007) 29 – 43.
477. „Да Винчијев код“ : пробни камен припадности / Љиљана Гавриловић. 54 (2006) 87 – 100.
478. Црвенило очију Мрачног господара / Љиљана Гавриловић. 57 : 1 (2009) 119 – 133.

Ђорђевић, Иван

479. Идентитет у 'виртуелној заједници' : случај форума „Знак Сагите“ / Иван Ђорђевић. 53 (2005) 263 – 275.
480. Употреба традицијских мотива у домаћој научно-фанатстичној књижевности / Иван Ђорђевић. 54 (2006) 101 – 111.
481. Владе Дивац : недовршена транзициона бајка / Иван Ђорђевић. 55 : 1 (2007) 61 – 75.
482. Historical tradition in Serbian genre literature / Ivan Đorđević. 56 : 2 (2008) 99 – 115.

Ђорђевић, Јадранка

483. Преглед словеначких часописа из етнологије : (2000 – 2003) / Јадранка Ђорђевић. 52 (2004) 327 – 334.

Ердеи, Илдико

484. Етнографија музике света: Иван Чоловић: Етно, приче о музици света на Интернету, XX век, Београд, 2006 / Илдико Ердеи. 55 : 1 (2007) 259 – 262.

Приказ књиге.

Жикић, Бојан

485. Гест у егзотеричном контексту / Бојан Жикић. 52 (2004) 17 – 28.

Златановић-Цветковић, Сања

486. Новокомпонована народна музика на линији традиционално – савремено / Сања Златановић-Цветковић. 46 (1997) 167 – 172.

Ивановић-Баришић, Милина

487. Одевање и мода / Милина Ивановић-Баришић. 54 (2006) 245 – 257.

Јанковић, Александар

488. Библиографија издања Етнографског института и радова објављених и њима у периоду 1986. до 1992. године / Александар Јанковић. 41 (1992) 271 – 287.

Лукић-Крстановић, Мирослава

489. Путујуће приче из далека: новине и чланци о иселјеницима / Мирослава Лукић-Крстановић. 42 (1993) 129 – 143.
490. Масовна политичка окупљања : приче из живота / Мирослава Лукић-Крстановић. 44 (1995) 221 – 234.
491. Библиографија : етнологија, антропологија и фолклористика 1995 – 1997 / Мирослава Лукић-Крстановић. 46 (1997) 249 – 276.
492. Mass gatherings seen as political and cultural events : social dramas and spectacles / Miroslava Lukić-Krstanović. 50 – 51 (2003) 23 – 33.
493. Етнографско тумачење публике : Exit Noise Summer Fest / Мирослава Лукић-Крстановић. 53 (2005) 241 – 261 . илустр.
494. Антрополошки концепт спектакла у мрежи ритуала, светковина и догађаја / Мирослава Лукић-Крстановић. 55 : 1 (2007) 141 – 155.
495. Етнолошка/антрополошка научна продукција у периоду транзиције / Мирослава Лукић-Крстановић. 57 : 1 (2009) 201– 221.

Малешевић, Мирослава

496. О прослављању рођендана / Мирослава Малешевић, Добрила Братић. 32 (1983) 87 – 99.

497. Neda Todorović-Uzelac: *Ženska štampa i kultura ženstvenosti*, Naučna knjiga, Beograd 1987, с. 145. / Мирослава Малешевић. 38 (1989) 217 – 220.
Приказ књиге.

498. The Belgrade elementary schoolgirls' junior prom / Miroslava Malešević. 50 – 51 (2003) 35 – 42.

Марић, Ратка

499. Инес Прица: Омладинска поткултура у Београду : симболичка пракса, Посебна издања Етнографског института САНУ, књ. 34, Београд 1991, стр. 156 / Ратка Марић. 40 (1991) 183 – 185.
Приказ књиге.

Милорадовић, Драгана

500. Новокомпоноване музичке поруке / Драгана Милорадовић. 44 (1995) 190 – 196.

Милорадовић, Софија

501. Музички жаргон младих (I) - *Ледило свирка* у Београду и *гнать веселуху* у Москви / Софија Милорадовић. 57 : 1 (2009) 27 – 50.

Митровић, Маријана

502. Serbia – from Miki and Kupinovo to Europe : public performance and the social role of celebrity / Marijana Mitrović. 56 : 2 (2008) 117 – 131.

503. Colours of the new face of Serbia : national symbols and popular music / Marijana Mitrović. 57 : 2 (2009) 7 – 17.

Павићевић, Александра

504. Шта ради и где седи „Бели анђео“? : један пример конструисања и реконструисања традиције / Александра Павићевић. 53 (2005) 187 – 195.

505. Смрт у медијима / Александра Павићевић. 58 : 1 (2010) 39 – 55.

Петровић, Едит

506. Marjorie Ferguson: For ever feminine, Women's magazines and the cult of femininity, London, 1983 / Edit Petrović. 33 (1984) 155 – 157
Приказ књиге.

Прелић, Младена

507. Анализа женске штампе између два рата у Београду : (на примеру 1937.) године / Младена Прелић. 38 (1989) 105 – 124.
508. „Мир-јам одговара читаоцима“ : писма читалаца Недељним илустрацијама 1932 – 1940. године / Младена Прелић. 42 (1993) 81 – 101.

Прица, Инес

509. Дик Хебдиц: Поткултура : значење стила, Београд, 1980. / Инес Прица. 32 (1983) 126 – 128
Приказ књиге
510. Значење и функција стила у одевању београдске омладине : пример комуникацијске акултурације / Инес Прица. 34 (1985) 71 – 78.
511. О критици новокомпоноване народне музике / Инес Прица. 35 (1986) 51 – 60.

Прошић-Дворнић, Мирјана

512. Женско питање у Србији крајем XIX и почетком XX века и часопис „Домаћица“ : (1879 – 1914) / Мирјана Прошић-Дворнић. 34 (1985) 47 – 70.
513. Модели „ретрадиционализације“ : пут у будућност враћењем у прошлост / Мирјана Прошић-Дворнић. 44 (1995) 293 – 309.

Радојичић, Драгана

514. Научно истраживачка делатност Етнографског института Српске академије наука и уметности / Драгана Радојичић. 55 : 2 (2007) 9 – 16.
515. Кулинарско умеће у медијима / Драгана Радојичић. 57 : 1 (2009) 93 – 106.

Симић, Марина

516. Конструкција идентитета једног фудбалског клуба на примеру ФК Обилића / Марина Симић. 52 (2004) 67 – 80.

Стојановић, Марко

517. Мирослав Илић : мит о савременој звезди / Марко Стојановић. 36 – 37 (1988) 81 – 94.
518. Модели успеха у новокомпонованој народној музици и развој „новокомпоноване културе“ / Марко Стојановић. 38 (1989) 125 – 136.

519. Алтернативна медицина : исцелитељи душе / Марко Стојановић. 53 (2005) 389 – 400.
520. Значење и функција митских топоса „новокомпоноване културе“: компаративна анализа медијских биографија Мирослава Илића и Жељка Јоксимовића / Марко Стојановић. 54 (2006) 145 – 159.
521. Манифестациони туризам у Белој Цркви : нови одговори на стара питања / Марко Стојановић. 58 : 2 (2010) 173 – 189.

Стојић, Марта

522. Радост Иванова: Култура наше свакодневице, Фабер, Велико Трново, Бугарска, 2006 / Марта Стојић. 55 : 1 (2007) 263 – 266.
Приказ књиге.

Трифунковић, Весна

523. Типизација приватника у периоду прве транзиције : пример домаћих серија / Весна Трифунковић. 57 : 1 (2009) 135 – 146.

Хнараки, Марија

524. Speaking without words : Zorba's dance / Marija Hnaraki. 57 : 2 (2009) 25 – 35.

Цвјетићанин, Тијана

525. Чији је „Рођак са села?“ : идеолошко читање једног медијског текста / Тијана Цвјетићанин. 58 : 1 (2010) 57 – 68.

Чурчић, Невена

526. Texts, audiences and relations of power research paradigms in media and cultural studies / Nevena Čurčić. 52 (2004) 29 – 42.

IV Регистар аутора

- Андрејић, Љубомир 1
 Антонијевић, Драгана 2, 3, 97, 351, 383
 Антонијевић, Драгослав 4 – 7, 350
 Антонијевић-Пајић, Драгана (в. Антонијевић, Драгана)
 Антонић, Драгомир 8, 9, 352
- Бабић, Горан 10, 11
 Бандић, Душан 12
 Барјактаровић, Мирко Р. 13– 34, 353 – 357, 362
 Беранкова, Хелена (Beránková, Helena) 35
 Бјеладиновић-Јергић, Јасна 36
 Благојевић, Гордана 358, 473
 Богдановић, Недељко 37
 Бојанин, Станоје 359
 Братић, Добрила 38, 360, 474, 496
 Бркић, Ласта (в. Ђаповић, Ласта)
- Варжека, Јозеф 39
 Васовић, Милорад 40 – 46, 361, 363, 364
 Веселиновић-Анђелић, Магдалена 47, 365, 366
 Влаховић, Бреда 48 – 69, 76, 115, 367 – 371, 374
 Влаховић, Петар Ш. 70 – 83, 372 – 378
 Вражиновски, Танас 84
 Вучинић, Весна 85
- Гавриловић, Љиљана 475 – 478
 Гамс, Андрија 86
 Гацовић, Славољуб 87
 Георгиев, Галин (Георгиев, Галин) 379
 Гогин-Лутовац, Момчило 88
 Година Голија, Маја 380
 Грубишић, Ивана 381
 Гудовић, Зоран 89, 382
- Данова, Румјана 90
 Дероко, Александар 91 – 95
 Дивац, Зорица 9, 96, 97, 352, 383
- Драгојловић-Стевановић, Ана 98, 99
 Дрљача, Душан 100 – 121, 384 – 390
- Ђаповић, Ласта 122 – 131, 216, 391 – 396, 425
 Ђокић, Даница 132
 Ђорђевић, Иван 479 – 482
 Ђорђевић, Јадранка 133, 379, 483
- Ердеи, Илдико 484
- Живановић-Пурић, Милица 134, 398
 Живковић, Гордана 135, 399, 400
 Жикић, Бојан 485
 Жунић, Лепосава 136, 137, 401
 Жунић-Баш, Лепосава (в. Жунић, Лепосава)
- Здравковић, Иван М. 138 – 147
 Зечевић, Даринка 148 – 151, 402
 Зиројевић, Олга 152
 Златановић, Сања 403 – 405, 486
 Златановић-Цветковић, Сања (в. Златановић, Сања)
 Златковић, Драгољуб 153
- Ивановић, Милина (в. Ивановић-Баришић, Милина)
 Ивановић-Баришић, Милина 154 – 156, 163, 406 – 409, 412, 487
 Идвореан-Стефановић, Братислава 157, 158
- Јаковљевић, Бранка 159, 410
 Јанева, Станка (Јанева, Станка) 160
 Јанковић, Александар 161 – 163, 411, 412, 488
 Јовановић, Бојан 164, 165
 Јовановић, Милка 166 – 173, 413 – 415
- Кајмаковић, Радмила 348
 Керимова, Марина М. 174, 175, 416, 417
 Клаин, Рудолф 176
 Кнежевић, Сребрица 177 – 182, 418
 Ковач, Сенка 419
 Којић, Бранислав 183 – 188

- Краснићи, Марк 189 – 192
 Крел, Александар 420
 Крстановић, Божидар 193
 Крстић, Дејан 194
 Крунић, Јован 195, 196
 Кумар, Жељко 197, 200
- Лазаревић, Анђелка 421
 Лозанов, Галина (Lozanov, Galina) 213
 Лукић-Крстановић, Мирослава 201, 202, 286, 489 – 495
 Луковић, Милош 203
 Лутовац, Милисав В. 204 - 206
- Максимовић, Бранко 207
 Малешевић, Мирослава 422, 496 – 498
 Маринковић, Љубица 208, 423
 Марић, Ратка 499
 Марјановић, Весна 209
 Марјановић, Милош 210
 Марковић-Борели, Рада 211, 212
 Миков, Лубомир (Mikov, Lubomir) 213
 Миленковић, Бранислав 214
 Миленковић-Вуковић, Биљана 163, 215, 216, 412, 424, 425
 Милић-Криводолџанин, Божидар 426
 Милорадовић, Драгана 500
 Милорадовић, Софија 217, 427, 501
 Милошевић-Бревинац, Милорад 218
 Милутиновић, Вера 428
 Миљковић, Александар А. 219
 Митровић, Маријана 502, 503
 Младеновић, Оливера 220 – 223, 429 – 431
 Мороз, Андреј Б. 224
 Мурај, Александра 225
 Мушовић, Ејуп 226
- Недељков, Љиљана 227
 Недељковић, Невенка 432
 Нешковић, Виолета 228
 Николић, Видосава (в. Николић-Стојанчевић, Видосава)
- Николић, Десанка 247 – 253, 284, 433 – 435, 448
 Николић, Сима 254
 Николић-Стојанчевић, Видосава 229 – 246, 307 – 316, 436 – 439
 Николов, Иван 255
 Нишкановић, Мирослав 256, 440
- Павићевић, Александра 257, 504, 505
 Павковић, Никола Ф. 258, 259, 441
 Павловић, Миливој 260
 Павловић, Мирјана 261, 442
 Палавестра, Александар 443
 Пантелић, Никола 262 – 267
 Петреска, Весна 268
 Петровић, Божа 269
 Петровић, Драг. М. 270
 Петровић, Едит 444, 506
 Петровић, Зоран 303
 Петровић, Јован Б. 271
 Петровић, Петар Ж. 272
 Петровић, Сретен 445
 Пецо, Асим 273
 Пешић-Максимовић, Надежда 274, 275
 Попов, Рачко 276
 Поспишилова, Јана 277
 Прелић, Младена 278, 507, 508
 Прица, Инес 509 – 511
 Прошић-Дворнић, Мирјана 279, 280, 446, 447, 512, 513
- Радан, Михај Н. 281
 Радовановић, Голуб 282
 Радовановић, Милован 283
 Радовановић, Миљана 283 – 289, 448 – 452
 Радовић, Александар 135
 Радојичић, Драгана 290 – 292, 453 – 455, 514, 515
 Радотић, Нада С. 293 – 295
 Радусиновић, Павле С. 296, 297, 456
 Рајковић-Кожелџац, Љубиша 298
 Ромелић, Живка 299
 Русић, Бранислав 300
- Савковић, Драгана 457

- Сантова, Мила 301
Симић, Василије 302
Симић, Марина 516
Симоновић, Ђорђе 303
Спремо-Петровић, Невенка 304
Стаматовић, Бојана 305
Стефановић-Бановић, Милеса 458
Стојанов, Младен 306
Стојановић, Марко 517 – 521
Стојанчевић, Видосава (в. Николић-
Стојанчевић, Видосава)
Стојичић-Драгићевић, Жаклина 307
Стојић, Марта 522
- Тодоровић, Ивица 308
Тојага-Васић, Љиљана 309
Трифунковић, Весна 523
Трифуноски, Јован Ф. 310 – 334, 459
– 464
Туцаков, Јован 465
- Ћупурдија, Бранко 466, 467
- Ујес, Дубравка 335
Урошевић, Атанасије 336, 337
- Фабијанић, Радмила 338
Филиповић, Миленко С. 339
Финдрик, Ранко 340
- Харбова, Маргарита 341
Хаџиниколић, Јасна 342, 468
Херолдова, Ива 469
Хнараки, Марија (Hnaraki, Maria)
524
- Цвјетићанин, Тијана 525
Церовић, Емилија В. 343 – 346, 470
– 472
Црниловић, Христифор 347
- Чурчић, Невена 526
- Штрасер, Павле 348

Регистар географских назива

- Авала 155, 407
Александрово 150
Алексинац 158
Анамала 134
Ариље 14
- Бабушница 241
Бајица, с. (Цетиње) 303
Балкан 61, 63, 65, 87, 126
Балканско полуострво 245
Банат 30, 258, 313
Банат (јужни) 39, 209
Бар 374
Батања 201, 261
Бачко Добро Поље 284, 297
Бела Крајина (Словенија) 51
Бела Црква 521
Бељаница 204
Београд 85, 111, 184, 280, 374, 386,
447, 498, 499, 501, 507
Бијело Поље 146
Битољ 319
- Бјелопавлићи 270
Бјелоши, с. (Цетиње) 303
Блаце 148
Бока 257
Босна 331
Босна и Херцеговина 104
Браничево 132
Брежице 58
Бреза 338
Брестовачка Бања 140
Брно 243, 277
Бродарево 12
Брскут (Црна Гора) 89
Бугарска 354
Бугарска (северна) 90
Бугарска (централна) 90
Будимпешта 278
Бујановац 310
Буковац 7
Буљарица 188

- Васојевићи 18
 Велико Село 406
 Велико Средиште 469
 Вирјатино (Вирятино) 235
 Висока 249
 Владичин Хан 311
 Власе, с. (Ново Брдо) 147
 Војводина 221, 362, 428
 Врање 154, 242
 Вучје 238
- Гамзиградска Бања 135
 Гламочко Поље 295
 Горња Пчиња 315
 Горње Полимље 13, 20, 33
 Гостивар 462
 Гоч 136
 Градашњица 282
 Гренобл 212
 Гуча 16
- Дебар 312
 Дервента 326
 Добрич 150
 Дојранско језеро 300
 Долово 96
 Доња Мутница 217
 Доњи Дубац 249
 Доњи Кључ 105
 Дрезден 286
 Дружетићи, с. (под Маљеном) 177
 Дубац 247
 Дубашница 393
 Дубље 137
 Дубровник 207
 Дуље 189
- Ђердап 117
- Европа 280, 387, 502
- Жакаровце (Братислава) 232
 Жупча 338
- Знакантан (Мексико) 422
 Зуце 155
- Иванград 88
- Истанбул 95
 Истра 444
- Јелашница 238
 Југославија 108, 220, 288, 317, 329
 Јужна Америка 181
- Кавказ 97
 Карпати (област) 61, 63, 65, 126, 222, 365
 Катвајк (Холандија) 159
 Качаник 152
 Косово и Метохија 95, 131, 405
 Косовска Митровица 336
 Кочанска котлина 317, 459
 Крагујевац 186
 Крупац 41
 Крушево (Македонија) 314
 Крушчица 469
 Купиново 502
 Кучај 204
- Лепенски Вир 308
 Лесковац 139, 324
 Лесковачка Морава 21
 Липљан 337
 Лошињ 178
- Љиг 426
 Љубомир 289
 Љубушко 273
- Мађарска 119, 458
 Мајевица 74, 373
 Македонија 84, 95, 178, 314
 Мала Азија 95
 Маљен 177
 Мачва 228
 Метохија 190, 233
 Младеновац 197
 Морава 138
 Моравица 105
 Моравска (Чешка) 203, 240, 430
 Москва 501
 Муо, с. (Которски залив) 149
- Неум 333
 Ниш 309

- Нишка Бања 307
Нови Пазар 474
Новосеље 188
- Осијек 293
Остојићево 239, 332
Охрид 328, 334
Очинићи, с. (Цетиње) 303
- Панчево 96
Паштровићи 188
Петровац на мору 188
Пештер 205, 226
Пиносава 156, 250
Пирот 304
Плав 88
Плавница (Скадарско језеро) 19
Плана 302
Подунавље 90, 92, 465
Пољска 384
Помурје 49
Попина 137
Посавина (Шабачка) 252, 283
Поцерина (Шабачка) 252, 283
Прекмурје (Словенија) 353
Пржно 195
Призренска Подгора 189
Приштина 145
- Расина 105
Рача (код Крагујевца) 186
Рашка 205, 206, 272
Река (Доња у сливу Радике) 323
Рисан 291
Родопи (Бугарска) 28
Рожаје 88
Ртањ 204, 340
Русија 175
- Светозарево 141, 214
Свидник 101
Севојно 238
Семберија 29
Сесен (Гренобл, Француска) 212
Сирогојно 265, 267
Сјеница 196
Скопска Црна гора 318, 321, 327
Слањицка Осада (Словачка) 102
- Слепчевић 228
Словенија 51, 380
Смедерево 208
Смедеревска Паланка 139
Солун 95
Сошице (Жумберак, Хрватска) 225
Србија 14, 68, 76, 82, 91, 95, 98, 105, 144, 172, 193, 236, 238, 246, 249, 253, 275, 315, 358, 371, 502, 503, 512
Србија (источна) 99, 193, 204, 271, 298, 445
Србија (југоисточна) 224, 241
Србија (североисточна) 83, 299, 393
Сремски Карловци 348, 420
Сретеново 300
СССР 22
Стара Пазова 199
Стари Пирот 40
Стари Сланкамен 200
Струга 328, 334
Струмица 320
Студеница 17, 218
Суботица 466
Сува река 192
Сутиван 166
- Таково 460
Темишвар 442
Темнић 457
Тетово 330, 463
Тимок 194, 352
Титово Ужице 1, 4
Трстеник 142
Тулба (округ Браничевски) 132
Турска 248
- Угне, с. (Цетиње) 303
Украјина 379
- ФНРЈ 294
- Херцеговина 316
Холандија 410
Хорни Вестонице (Horní Věstonice) 64, 107
- Цариград (в. Истанбул)
Царичин Град 219

Цетиње 303
Црна Гора 206
Црна Трава 254

Чапљина 273
Чешка 35, 203, 234, 240
Чешко Село 469

Чипровци (Бугарска) 301
Чушмелии (Чушмелий) 379

Шабач 305, 390
Шлезија (Чешка) 203
Шумадија 170

Научна критика и полемика Discussion and Polemics

Miroslav Válka, *Sociokulturní proměny vesnice. Moravský venkov na prahu třetího tisíciletí*

[Социокултурне промене села. Моравско сеоско подручје на прагу трећег миленијума]
Masarykova univerzita – Filozofická fakulta Ústav evropské etnologie, Brno, 2011, 1–224

Аутор књиге Мирослав Валка један је од водећих савремених етнолога у Чешкој Републици и доцент на Филозофском факултету Масариковог универзитета у Брну, где предаје на Институту европске етнологије. Како сâм аутор наглашава у *Уводу* (стр. 5–8) свог дела – село и његова култура увек су били у средишту етнолошких (етнографских) испитивања, а таква истраживања имају дугу традицију на Филозофском факултету Масариковог универзитета у Брну. У том смеру наставља рад савремени Институт европске етнологије овог универзитета, а један од плодова тога рада представља и ова књига. Она је усредсређена на „проблематику руралне популације у другој половини 20. столећа и почетком трећег миленијума”, а тај период означен је као преломни из три разлога: 1) ликвидирана је социјална категорија земљорадника који привређују на наслеђеном земљишту; 2) традиционална технологија земљорадње, преношена међугенерациском трансмисијом, замењена је модерном технологијом заснованом на експерименталним истраживањима научних институција; 3) културни узорци утемељени на хришћанској традицији, породичним односима и суседској

сарадњи и помоћи надограђени су новим узорима индивидуализованог

друштва. Стога аутор у својој студији истражује колико су се промењени друштвени услови одразили на свакодневни живот и културне активности на сеоском подручју у Моравској области Чешке Републике, посебно током радикалних промена друштвеног поретка 90-их година минулог и почетком овога столећа, односно трећег миленијума. С тим у вези аутор је поставио неколико темељних питања: 1) је ли дошло до обнове прекинутих традиција, или је тражен нови идентитет заснован на новим узорима; 2) како су се у животу села одразиле тенденције глобализације, које су ојачале по паду „гвоздене завесе”, а по укључивању чешке економије у међународно тржиште и европски легислативни оквир; 3) да ли је промена власничких односа на пољопривредном земљишту водила и обнови привређивања на наслеђеној родној грудии.

У зависности од овако постављених питања, аутор је конципирао структуру и садржај своје студије. Књига има пет основних делова, са следећим поднасловима, односно спецификованим ужим темама: I.

Друштвено-научно истраживање села – стр. 11–40 (*Етнографска истраживања задружног села. Етнологија и село у процесу трансформације. Аграрна проблематика у перспективи историографије. Рурална социологија. Антропологија и сеоско подручје. Сеоско подручје као тема социјално-еколошких наука*); II. *Сеоско подручје и насеља* – стр. 41–70 (*Промене руралног подручја. Вернакуларна архитектура и урбанизам. Модернизација стамбеног фонда после Другог светског рата. Животна средина и структура насеља. Сеоско подручје у процесу постсоцијалистичке трансформације*); III. *Промене аграрне производње* – стр. 71–92 (*Традиционална ситна пољопривредна производња. Колективизована пољопривреда. Нормализована крупна производња. Пољопривреда после трансформације. Неконвенционална пољопривредна производња. Сеоски туризам*); IV. *Социјална структура села* – стр. 93–114 (*Рурално друштво. Ликвидирање индивидуалног сеоског газдинства. Задругари. Фармери и агропредузетници. Људи из града: трамписисти, љубитељи природе и викендаши. Сеоско подручје као алтернатива*); V. *Друштвени живот села* – стр. 115–146 (*Аграрна традиција и њена трансформација. Цикличне годишње свечаности hodu i dožínku. „Адвентни“ и божјићи обичаји. Друштвена димензија духовног живота. Ревитализација локалних и регионалних традиција*); VI. *Културни идентитет села* – стр. 147–172 (*Програм обнове сеоског подручја. Међун-ародна активност. Народна [lidová] култура у брзи државе. Од фолклора ка фолклоризму. Индивидуално и колективно*

историјско памћење). (стр. 173–174) аутор констатује да су се промене политичког система у бишој Чехословачкој одразиле на све области друштвеног живота, тако да је и социјалистичко село постало прошлост, а убрзо је (1990) дошло и до обнове локалне сапомуправе (поново успостављање јединица типа *obes*). Земљорадничке задруге трансформисале су се у власничка друштва, а поред тога обнављају се индивидуална пољопривредна газдинства. Промена социјалне структуре и професионалног састава села у социјалистичком раздобљу водила је каприхватању урбаних форми живота, али је ипак остала суштинска специфика сеоског живота. Данас се у тражењу идентитета село обраћа прошлости, те на тај начин долази до ревитализације друштвених и културних форми, које су својим коренима повезане с предсоцијалистичким селом и с ритуалима годишњег и привредног циклуса. Поред културних форми које произлазе из руралне традиције и локалних специфичности, у друштвеном животу села заживљавају и активности које су поникле на тлу савремене масовне културе.

Опсежна *Литература* (стр. 175–185) обухвата више од 180 библиографских јединица, претежно с територије бивше Чехословачке, односно – садашње Чешке и Словачке Републике. Веома је информативан и занимљив додатак на крају књиге, под насловом *Календар културно-друштвених активности моравског села* (стр. 191–222). Детаљно су описани традиционални, местимично обновљени, обичаји годишњег и привредног циклуса у разним местима Моравске области, пропра-

ћени илустративним фотографијама у боји. Цела књига доноси укупно 229 изванредних фотографија: 56 црно-белих (из старијег раздобља) и 173 у боји. На крају књиге дат је резиме на енглеском језику – *Summary* (стр. 223–224). Ова књига Мирослава Валке – који је иначе добро познат у круговима српских етнолога и балканолога – пружа непосредан и поуздан увид у драматичне социокултурне промене села и сеоског подручја у Моравској области Чешке Републике током

последњих шест-седам деценија, све до наших дана. Својом разуђеном информативношћу и сажетошћу исказа она у много чему има и енциклопедијски карактер, па ће српским корисницима послужити и као трајни приручник. Поред тога, књига је методо-лошки изузетно успешно конципирана, те и у том погледу може бити инспиративна нашим истраживачима проблематике руралне популације и традицијске културе.

Милош Луковић

Саборно гробље у Сентандреји. Прошлост и натписи

Приредили Наташа Вуловић, Марија Ђинђић, Владан Јовановић, Данијела Радоњић и Димитрије Е. Стефановић, Фотографије Иван Јакшић, Уредници академик Војислав Становчић, Димитрије Е. Стефановић, Београд: Српска академија наука и уметности, Одељење друштвених наука, Музеј Српске православне епархије будимске, Институт за српски језик САНУ, ЈП „Службени гласник“, 2012, 546 стр. : илустр. : 30 x 21

Лета 2012. године из штампариие „Службеног гласника“ изашла је по многим параметрима значајна књига. Значајна, најпре, по својој садржини, предмету који обрађује, грађи коју доноси, по начину на који је грађа представљена и стављена на увид и коришћење заинтересованим савременицима, али и поколењима, и, најзад, по свом обиму, формату и квалитету ликовно-графичке опреме. Наиме, сам по себи изузетан је подухват приређивачког тима ове књиге да трагове вишевековног живота Срба у сентандрејској оазии попише и остави за будућност. Конкретно речено, књигу *Саборно гробље у*

Сентандреји. Прошлост и натписи чине написи о историји овога гробља, а уједно Срба исељеника – Сентандрејаца, натписи на споменицима, и то филолошки пренети и са напоредо датим фотографијама споменика са тим натписима, регистарски представљена и обрађена садржина тих натписа, епитафски натписи у сентандрејским црквама и картографски прилози, којима нам се приближава просторни распоред анализираног терена. Све је то сложено на 546 страна неуобичајеног, албумског формата (30 x 21 cm), на кунстдрук хартији, са фотографијама у боји.

Монографија о сентандрејском Српском православном гробљу резултат је дугогодишњег залагања и рада проф. др Димитрија Е. Стефановића и његових сарадника, најпре студената славистике и постдипломаца у Будимпешти, као и наставника Српске основне школе и гимназије „Никола Тесла” у Будимпешти, а потом и сарадника Института за српски језик САНУ: мр Наташе Вуловић, мр Марије Ђинђић, др Владана Јовановића и Данијеле Радоњић. Плодотворна сарадња Музеја Српске православне епархије будимске, који је био центар овога истраживања у Мађарској, са истраживачима из Института одвијала се у оквиру пројекта *Културни идентитет српске националне мањине у Мађарској*, Српске академије наука и уметности, којим је руководио академик Војислав Становчић, и на основу међуакадемијске сарадње између Српске академије наука и уметности и Мађарске академије наука. За фотографије је заслужан Иван Јакшић, фотограф *Српских народних новина* у Будимпешти, а мапу и план гробља израдили су Ерика и Ервин Котхенц.

Припреми текста књиге претходила су, дакле, теренска истраживања. Након иницијалних прикупљања и сређивања натписа, сарадници Института су од 2008. године више пута боравили на терену. По замисли проф. Димитрија Е. Стефановића, ревидирали су грађу претходних истраживача, додали натписе са новооткопаних¹ надгробника,

сачинили дигиталне снимке појединих споменика за потребе филолошке обраде и рашчитавања натписа. Упоредо са овим пословима текли су и послови израде концепције књиге и припреме самог текста, који су пред истраживаче изнели многе дилеме. Пошто културно и језичко наслеђе на сентандрејском Саборном гробљу обухвата распон од три века (најстарији датирани споменик је из 1722. године), у току којег су се смењивали различити типови српског писма и књижевног језика, али и језика других народа, при чему је многе детаље однео и зуб времена, овим посленицима су се наметала питања коју графију користити у рашчитавању натписа, на који начин презентовати рашчитани и реконструисани материјал итд. Начин на који су се приређивачи борили и изборили са недоумицама представља нам сама књига.²

² Њена структура је следећа: „Уместо предговора” (9–10), Димитрије Е. Стефановић, „Из прошлости гробних места и њихових обележја у Сентандреји” (11–25), Димитрије Е. Стефановић, „Саборно гробље” (26–45), „Положај” (27), „Споменици” (27–28), „Из прошлости” (28–30), „О језику натписа” (30–38), „Клесари и трговци надгробним споменицима” (38–39), „Извори и литература уз студије” (40–44), „Списак ликовних и картографских прилога” (45), „Натписи” (47–475), „Начела издања натписа” (477–478), „Регистри уз натписе” (479–495), „О регистрима” (479–481) [1. Лична имена (482–485), 2. Презимена и очинства (485–490), 3. Упокојени свештеници (490–491), 4. Носиоци племићких титула (491), 5. Занимања, звања, друштвени положаји, титуле, чинови, неке похвалне квалификације и установе (491–492), 6. Конфесионалне припадности, етници, ктетици, насеља, области и земље (493), 7. Називи родбинских односа и породичних стања

¹ Труд и интересовање проф. Стефановића и његових сарадника утицали су на то да се гробље очисти и уреди, а специјалном машином за идентификовање камена лоцирано је и откопано још споменика.

Након наслова „Уместо предговора” (9–10), који доноси историјат овога подухвата и помиње институције и појединце који су му пружили подршку, повест о вечним коначиштима Сентандрејаца отвара се текстом Димитрија Е. Стефановића – „Из прошлости гробних места и њихових обележја у Сентандреји”(11–25). Овај део доноси историју и судбину српских богомоља у Сентандреји и гробаља формираних при њима. Улогу првих гробљанских простора имале су порте око ових цркава. Извори за оваква сазнања, поред досад сачуваних надгробних споменика, налазе се у сачуваним матичним књигама умрлих седам сентандрејских цркава, у оновременим записима и сличној архивској грађи, картама, литератури и локалном усменом предању.

Аутор овде подсећа на то да су Срби који су се у јесен 1690. године, после Велике сеобе, обрели у околини Сентандреје морали суочити са организацијом и устројством свих видова и облика живота, те и сахрањивања. Такође, Срби су са собом донели мошти светих: Раваничани – Светог кнеза Лазара, Крушедолци – Светих Бранковића, и Хоповчани – Светог Теодора Тирона, тако да су прве подигнуте богомоље имале намену да се у њих положе мошти светих донете из матице, а такође су у

њима и њиховим портама сахрањивани свештенство и истакнути људи.³ Након Сеобе, у Сентандреји и Збегу подигнуто је осам богомоља за које се зна, најпре од дрвета, а потом и од чврстог материјала: црква брвнара Светог Луке, у коју су положене мошти Светог кнеза Лазара⁴; Благовештенска / Грчка / Крушедолска (изграђена од камена 1752), у којој су биле мошти Светих Бранковић, Хоповачка или Николајевска (од камена изграђена 1746, на месту дрвене из 1692. године), некада са моштима Светог Теодора Тирона⁵; Саборна /

³ У новој постојбини сахрањивање се обављало у складу са учењем цркве, али и са фунерарном традицијом и обичајима донетим из постојбине, што није било у складу са фунерарном културом њиховог окружења (рецимо, сахрањивање у отвореним сандуцима итд.). У духу просветитељства, у царевини су донете уредбе које су се односиле на начин сахрањивања и чијем су се поштовању Срби обично одупирали.

⁴ Брвнара богомоља Светог Луке или Раваничка црква, у којој су до 1697. године биле мошти кнеза Лазара, нестала је у поплави 1838. године, али је близу тог места већ 1798. био подигнут спомен-крст. Некада је на том месту на Лучиндан бивало водосвећење, а шира околина цркве брвнаре носила је назив Раваничка махала. Сећање на то је данас осведочено у називу Крст цара Лазара (Lázár cár keresztje) и у званичном називу трга – Трг цара Лазара (Lázár cár tér).

⁵ Аутор је посебну пажњу посветио судбини моштију у Сентандреји и изнео нека своја запажања: „У вези са изнесеним подацима и претпоставком о месту полагања моштију Теодора Тирона после Сеобе у Сентандреји поставља се питање: ако је ранија Хоповачка богомоља стварно подигнута 1692. године, а нема разлога да се у то сумња, која је била судбина моштију у времену између јесени 1690. и 1692. године? Питање се јавља и у вези са податком о усменом предању

(493–494), 8. Клесари и трговци надгробним споменицима (494)], „Скраћенице” (495), „Резимеи на српском, мађарском, руском, немачком и енглеском језику” (497–518), Фототипски прилог (519–540) – Димитрије Е. Стефановић, „Епитафи у српским црквама и портама у Сентандреји” (521–540), „Картографски прилози уз студије и натписе на Саборном гробљу” (541).

Београдска / Успенска црква (од камена израђена већ 1690. године, а данашња зграда између 1757. и 1764. године); Пожаревачка црква (подигнута 1749. од камена); Преображенска или Табачка црква (градња од камена започета 1741); Ћипровачка црква (градња започета 1791), и у насељу Збег – Збешка црква Силаска Светог духа (од камена подигнута 1738). Према подацима из матичних књига, у свим овим црквана практиковано је сахрањивање угледних људи, као и у њиховим портама. У самој Саборној цркви сачувана су многа обележја гробних места (сахрањивани су епископи и црквени великодостојници), а сахрањивање у црквеној порти успостављено је након Велике сеобе, о чему сведочи камена плоча откривена у јужном делу порте, исклесана 1698. или 1696. године, и у њеној близини један двадесетак година млађи споменик, са кога се натпис први пут доноси у овој књизи. Последње сахране у порти обављале су се у првој деценији 19. века. Ближе или даље од цркава била су установљена и освештана општа гробља, где су сахрањивани људи без свештеничких и племићких достојанстава. Према подацима из матичних књига, зна се за следећа општа гробља: два

збешка, Оповачко, Пожаревачко, Саборно, Преображенско гробље и два ћипровачка гробља.

Након прве студије, која нам представља начин сахрањивања и формирање гробаља, Димитрије Е. Стефановић се у наредној студији – „Саборно гробље” (26–45) усредсређује на Саборно или Српско гробље (мађ. Szerb temető), неколико стотина метара северно од Саборне цркве, на његов положај, надгробна обележја и натписе на њима, што је обрађено под поднасловима „Положај” (27), „Споменици” (27–28), „Из прошлости” (28–30), „О језику натписа” (30–38) и „Клесари и трговци надгробним споменицима” (38–39). Наиме, данас је Саборно гробље једино активно гробље, мада су се и раније парохиијани других цркава сахрањивали на овом гробљу, али су и посмртни остаци са других гробаља преношени на ово (нарочито са Пожаревачког, на коме је последња сахрана заведена 1946. године, а на чијем је месту касније изграђена гимназија) (уп. стр. 29). Ово је једноконфесионално гробље, али не и једноетничко; наиме, осим Срба, овде су се сахрањивали и други упокојени православне вере (Цинцари, Бугари, Руси). Иноверци овде почивају по изузетку, ако су у крвном сродству са неким од преминулих православних.

Надгробна обележја била су од различитих материјала: дрвета, метала и камена, с тим што су она од дрвета брзо пропала и траг гробног места се губио. Најстарији и најтрајнији су надгробници од различитих врста камена. Натписи на усправним споменицима, постављеним изнад главе покојника, окренути су ка истоку. Крст је обележје највећег броја гробних места, било да је споменик

према којем се Хоповачка црква из непознатих разлога називала и 'раваничком'. Оба питања, на која засад нема одговора, могла би навестити и померања у распореду моштију светих по црквама током њиховог налажења у Сентадреји” (18). Такође, разлоге за сразмерно велики број православних цркава проф. Стефановић види у томе што су три цркве, од осам изграђених након Сеобе, биле надгробне и вероватно су парохиијску улогу добиле по повратку моштију у матицу.

крстоликог облика (најстарији је из 1740. године, бр. 406), било да је уклесан, или да је посебно додат, што је одлика новијих споменика. Осим крстоликих, обликом се, као и натписом на предњој страни, издвајају срцолики споменици. Они се појављују у Угарској у првој половини 18. века, а раширили су се у другој половини тог века под утицајем аустријског барока, и израђивани су и кроз 19. век. Такође су касније клесани споменици у виду обелиска. Осим исклесаног крста, на неким се налазе христогорами, а на неким су фигуралне представе. Најстарији датирани споменик, који је откривен приликом последњих ископавања, јесте споменик Теодору абацији (или Абацији) из 1722. године (бр. 95). Најмање је датираних споменика из 18. века, а из 19. нешто мање него из 20. века, мада има доста оних без ознаке датума.

Веома важан поднаслов у студији „Саборно гробље” јесте „О језику натписа” (30–38), који даје допринос филологији и историји српског књижевног и народног језика. Језички материјал посведочен на надгробницима представља драгоцен извор за проучавање и праћење историје писма и графије (заступљености и смењивања црквене и грађанске ћирилице), за праћење фонетских и морфолошких језичких црта, смењивање језичких идиома у другој половини 18. века и у 19. веку (српскословенски, рускословенски, славеносрпски, српски народни језик), итд. Такође, са ових натписа ишчитавамо значајне податке за лексичка истраживања, нарочито ономастичка, с обзиром на то да су

на натписима били подаци о имену и презимену упокојеног, времену његовог рођења и смрти, често и о његовом занимању, титули и сл., а понекад и подаци о ономе ко сахрањује и подиже споменик.⁶ Развијенији и опширнији натписи представљају грађу за изучавање језика епитафа као стилског жанра.

Ова грађа посредно пружа културно-историјске, етнографске, социолошке и др. податке. Рецимо, на основу језика натписа може се пратити степен очувања идентитета и процес етничке и језичке асимилације српске заједнице у Сентандреји, затим, процес стварања грађанског друштва итд.

Утицај ширег културног амбијента утицао је и на појаву натписа на различитим језицима. У првој половини 19. века посведочени су мађарски, латински и немачки, а с краја 19. века – и руски. Неретко

⁶ Последњих година појавило се неколико текстова на основу овога материјала, чији су аутори приређивачи представљене монографије: *Сентандрејски епитафи*, Интервју са Наташом Вуловић, Маријом Ђинђић и Владаном Јовановићем, Епархија будимска, 16, Сентандреја–Будимпешта 2008, 32–34; Наташа Вуловић, Марија Ђинђић, Владан Јовановић, Данијела Радоњић, *Филолошка истраживања на српском градском сентандрејском гробљу*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, 74, Београд 2009, 309–314, Наташа Вуловић, Марија Ђинђић, Данијела Радоњић, *О називима за занимања, звања и занате на епитафима српског сентандрејског гробља*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, 76, Београд 2010, 131–136; Владан Јовановић, *О неким културолошким аспектима лингвистичких истраживања старих сентандрејских надгробних натписа*, Језик књижевност идентитет, Језичка истраживања, Зборник радова, Ниш 2009, 153–158.

се о угледном покојнику⁷ говори на више језика, од којих је један обавезно црквено-словенски или славеносрпски. У 20. веку има више натписа на већинском мађарском језику, потом и на руском, бугарском, и по један на немачком и француском. Што се писма тиче, наравно, најзаступљенија је ћирилица – црквена и грађанска (српска, руска и бугарска), али се срећу и споменици писани латиницом (само два из 20. века су на српском, а други су на страним језицима), али и један споменик на немачком, са натписом изведеним готицом.

Без обзира на сажетост и концизност језичких података, у већини случајева је могуће одредити тип језичког идиома на натписима и пратити њихово смењивање. Текстови прве половине 18. века носе језичка и графијска обележја српскословенског језика. Доминира једнојеровски систем, користи се лигатура за обележавање гласовне групе *ja*, графема *ћ* за /h/ у презименима, на месту *jata* налазимо изговорно *e*, среће се српска волакализација са *a* (*Павалъ*), треће лице множине презента често нема наставак *тъ* итд. Од краја прве половине 18. века (од 1740) и у другој половини овог века претежно су присутни епитафи на рускословенском језику. Неке њихове језичке одлике су следеће: писање дебелогa јера на крају речи и после сугласника, презимена на *-ић* пишу се са *-ич*, среће се графема *я* итд. Ова

традиција је присутна и у 19. веку, до његове седме деценије (последњи споменик је из 1868. године), а онда место уступа славеносрпском и српском народном језику. Из друге деценије 19. века сачувани су споменици на славеносрпском језику, исклесани грађанском ћирилицом. Славеносрпски натписи се јављају међу бројнијим рускословенским у првим деценијама 19. века, а у петој и шестој деценији они превладавају, али од тог времена расте и број натписа на српском народном језику. Најстарији натпис на српском народном језику је из 1835. године, а најранији исписан реформисаним правописом је из 1861. године.

Такође, на споменицима су свој траг оставили и клесари и трговци надгробним натписима (њих око 15). Рецимо, нарочито су у другој половини 19. века на овом гробљу били заступљени споменици које су израдили чланови породице Геренадаи, а у 20. веку је свој потпис на многе ставио Ј. Леви.

Након ове две студије и библиографских података следи срж монографије – „Натписи”, односно – 425 фотографија споменика и поред њих рашчитаних натписа. Споменици су означени бројевима, како би се могли идентификовати на приложеној мапи гробља на крају књиге.

Следећи текстуални део доноси начела издања натписа која су примењена у овој књизи. Наиме, њени приређивачи су тежили да, по могућности, сачувају оригинална писма, графију, правопис, донекле и облике писма (слогове), однос између малих и великих слова, оригиналну интерпункцију (без пратећих украса) и оригинални

⁷ Такође је, по сведочењу Јакова Игњатовића у његовим *Мемоарима*, српски језик био језик високих кругова и престижа.

распоред редова. На местима где је препознатљив, бележи се и редак „пајерак” (?). Сачувана је титла у случају означавања слова у бројној вредности. С тим у складу, натписи исписани црквеном ћирилицом у том су фонту и доношени, а коришћен је верзал и курент да би се што више приближио изглед натписа. Реконструкције су давале у загради, а словне грешке, које су могле бити очекиване јер клесари углавном нису били Срби, исправљане су у напоменама испод самог натписа. Сваки натпис је завршен тачком, без обзира на то што је на споменику нема.

Посебну вредност књизи дају регистри, који су тако конципирани и израђени да омогућавају коришћење споменичке грађе за праћења различитих језичких, али и нејезичких појава. Регистри су дати тематски, са по три списка, онако како је дато у рашчитаним натписима: ћирилицом, црквеном ћирилицом и латиницом, а поред регистарске јединице наводи се број (тј. бројеви) споменика у којима се она јавља. По својој природи, ови регистри су претежно именички: 1. Лична имена (482–485), 2. Презимена и очинства (485–490), 3. Упокојени свештеници (490–491), 4. Носиоци племићких титула (491), 5. Занимања, звања, друштвени положаји, титуле, чиновни, неке похвалне квалификације и установе (491–492), 6. Конфесионалне припадности, етници, кретици, насеља, области и земље (493), 7. Називи родбинских односа и породичних стања (493–494), 8. Клесари и трговци надгробним споменицима (494). Једино у регистру 5. и 6. налазимо и придевске лексеме. Облици лексема се наводе у свом канонском облику

– номинативу јединице, а уколико је на споменику та лексема потврђена у неком зависном падежу или номинативу множине, када је реч о апелативној лексици, подвучен је број споменика. Реконструкција је условна, јер од више номинативних варијанти неког имена имамо исте зависне падеже. Ови регистри погодни су за сагледавање, првенствено, антропонимије (на пример, који је однос народних, словенских имена и црквених, који су начини грађења презимена и очинства итд.), али и топонимије, тематских група речи, као што су родбински односи, занати и сл., затим за посматрање удела стране лексике итд. Свакако, текстови самих натписа требало би да подстакну и друга граматичка – фонетска, морфолошка и синтаксичка, као и лексичка и стилистичка проучавања (рецимо, не треба запостављати глаголе: којим се све глаголима исказује завршетак животног циклуса, који су све синоними за глагол *почивати*, колика је међузависност употребе тих лексема и типа језичког идиома којим је натпис исклесан итд.). Прикупљени натписи нуде релевантну грађу за дијахронијске језичке дисциплине.

Срж ове монографије још једном се даје и у одељку „Резимеи” (499–518), и то – осим на српском – и на мађарском, руском, немачком и енглеском језику, што ће књигу приближити и учинити доступном свима који су заинтересовани за српску језичку и културну баштину.

Књигу свакако употпуњује и фототипско издање студије Димитрија Е. Стефановића, „Епитафи у српским црквама и портама у Сентандреји” (521–540), која доноси описе епитафа, насталих

између 1731. и 1976. године, као и њихове фотографије.

Историји и стању сентандрејске некрополе аутори – проф. Димитрије Е. Стефановић, Наташа Вуловић, Марија Ћинђић, Владан Јовановић и Данијела Радоњић, пришли су као филолози и као лингвисти, али уз то је ова

књига донела и бројне информације из палеографије, епиграфије, историје, културне и црквене историје, а грађа из ње требало би да заинтересује и историчаре, историчаре уметности, етнологе и етнографе, социологе, и друге. Трудом приређивача сачувани су трагови бивствовања некада бројне и богате српске заједнице у Мађарској. Књига представља дуг прошлости и залог за будућност.

Марина Спасојевић

Љиљана Гавриловић, *Музеји и границе моћи*

Библиотека XX век (ур. Иван Чоловић), Београд 2011, с. 192.

Књига Љиљане Гавриловић – *Музеји и границе моћи* трећа је у низу коју је ауторка посветила истраживањима музеја и различитих аспеката музејског рада – теми која је код нас дуго била готово сасвим занемарена. Мада она на почетку истиче да се последњих година ствари на том плану ипак померају, да питања музеја постају атрактивна и за овдашње научнике, да се појављују нови текстови и нови приступи, неке веће, значајније књиге домаћих стручњака, пре свега историчара уметности и музеолога, још увек не постоје. Тиме је важније нагласити чињеницу да иза овога подухвата, коме је циљ – како пише у уводу – да допринесе „проналажењу бољих путева од музеја до публике, између онога што људе интересује и онога чиме се музеји баве”, стоји антрополошкиња. Могло би се рећи

да је баш управо Љиљана Гавриловић имала најбољу основу да напише једну овако добру музеолошко-антрополошку студију. Будући да је више година радила и као кустос у музеју, на најуспешнији начин је своје теоријско знање спојила са личним искуством, не посматрајући предмет истраживања са академске дистанце, већ као познавалац музејске праксе изнутра.

У десет есеја сабраних у овој књизи, ауторка разматра више сложених тема – од оних које се тичу односа између музеја и друштва, и политика идентитета, те с њима повезаних начина на који се схватају културно наслеђе и функција музеја, до преиспитивања места музеја у савременом свету и веза између музеја и популарне културе. Ту је и увид у разилажења и укрштања путева антропологије и музеологије

током развоја ових двеју дисциплина. Ауторка се такође бави настанком и историјом музеја, као и идеолошком улогом тих установа у процесу формирања националних држава, њиховом неодојивом повезаношћу са изградњом нације.

Сваки есеј се може читати и независно, као засебна целина, али питања која се у њима покрећу проистичу једно из другог, преплићу се и надовезују; одлично организовани и међусобно повезани, они чине јединствену и веома занимљиву причу.

Ту причу ауторка, разумљиво, започиње претечама музеја – кабинетима чуда или вундеркамерама, разноврсним збиркама необичних, егзотичних предмета, које су од почетка 16. века интензивно сакупљали богати људи, владари, племство. Мода јавних и полујавних збирки најразличитијих предмета (из далеких крајева и/или далеке прошлости) проширила се Европом веома брзо и била једно од средстава путем кога су богати колекционари показивали своју моћ и престиж. За потпуније разумевање настанка и развоја музеја, овој линији порекла, о којој пише Ј. Гавриловић, свакако треба додати и колекције, тј. галерије слика племићких породица (нпр. Дрезденска, Уфици, Медичи), као и колекције античких статуа (као што је, рецимо, била збирка настала у Ватикану већ почетком 16. века). Међутим, те збирке, које су на овај или онај начин биле отворене за јавност и које се могу сматрати првим музејима, нису имале неки општији, заједнички наратив, који би објекте изложене у њима повезивао у више или мање кохерентну причу. Са оснивањем Лувра, крајем 18. века, када су се под истим кровом нашле и античке старине и галерије слика,

долази до првог интегрисања и уређивања свих тих шароликих предмета према два основна критеријума – према земљама и према хронологији. Тако организован музеј постао је модел за све музеје који су настајали током 19. века. У сваком случају, кроз поставке свих великих музеја тада, артикулисана је (једна општа, заједничка) прича о прошлости западне цивилизације (Египат, Грчка, Рим итд). А потом, са настајањем националних држава, што је подразумевало и изградњу националног идентитета, патриотског духа и свести о припадности, почињу да се оснивају музеји чији су центар интересовања првенствено националне историје – локалне приче о локалној прошлости. Анализирајући улогу музеја као дела система општег образовања у изградњи нације, ауторка истиче разлику између нација држава заснованих на концепту нације-као-државе и оних које су засноване на концепту нације-као-културе. Овај потоњи, немачки принцип усвојен је и овде, приликом формирања српске државе у 19. веку. Примера ради, и Етнографски музеј у Београду, отворен за публику почетком 20. века, настао је на истим идејним премисама. „Он је”, пише Љиљана Гавриловић, „био јасан продукт (немачког) романтичарског истра-живања/утврђивања порекла народа, етничких и културних група, као окоснице дефинисања простора који ’припада’ једном народу и *вице versa*, што је у 19. и на почетку 20. века био један од основа за успостављање политичких граница између новооснованих националних држава у Централној и Јужној Европи. Тако је формирање и даљи рад овог музеја био интегрални део државног пројекта иако то никада и нигде није речено” (стр. 42). У том

контексту, Љ. Гавриловић се посебно критички осврће на до данас непромењено романтичарско виђење музеја у нашим условима – места које чува и излаже предмете традиционалне културе као аутентичне ознаке етничког идентитета и материјалне потврде етничког континуитета на територији, на петрифицирану свест музејских радника, стереотипну музејску понуду и заостајање за новим идејним токовима у свету.

За то време, на другом крају спектра, покрећу се сасвим нове теме. Расправља се о концепцији музеја у савременом свету, његовом месту и улози унутар новог политичког поретка, о прављењу нових изложбених наратива прилагођених реалностима данашњице, у којој се појам нације и националне државе мењају и губе на значају – траже се начини за конструисање нових прича које ће одговарати новој стварности глобализованог света. Да ли постоји опасност од нестанка музеја уколико се они не промене, као што стоји у једном прогласу УН? Одговор који Љиљана Гавриловић даје посредно, говорећи о односу музеологије и антропологије, укратко би гласио: музеји ће постојати, али ће се у њима уместо досадашње – на истој бази података, на истим колекцијама, на основу истог сачуваног наслеђа – причати нека другачија прича. У конструисању тих нових наратива она види значајну улогу антрополога (стр. 24).

Насупрот овоме, а управо као последица све веће повезаности света и спознаје о неповратној промени коју тај процес доноси, на многим странама се јавља све израженија потреба малих заједница за истицањем сопствених културних

традиција и посебности, како би се тиме одбраниле и сачувале од нестајања, или, тачније, како би те мале заједнице сачувале контролу над сопственом традицијом и њеном интерпретацијом. У међувремену се променио однос према тзв. примитивним народима, променио се међународни статус држава, преиспитује се колонијално наслеђе. Коначно, из свести о томе да је порекло музеја везано за колонијализам јавља се, са обе стране, како код потомака некадашњих колонизатора тако и потомака некадашњих колонизованих, нови поглед на предмете који се чувају у музејима на Западу. Тако, пише Љиљана Гавриловић у тексту *Нови живот мртвих тела*, у оквиру тог преиспитивања све чешће се чују захтеви за враћање артефаката из музеја у места њиховог порекла. Последњих година се, каже она, тражи, на пример, да се мумије Инка врате „наследницима” и „прописно” сахране, или да се уклоне са изложби. Да би удовољио таквим захтевима, музеј у Манчестеру је, рецимо, као вид нове политичке коректности почео да покрива мумије које излаже, желећи, како се наводи, да тела покојника третира са поштовањем. Предмет расправе су такође и маорске тетовиране главе, похрањене у неким западним музејима. Мишљења стручњака су око овог тренда подељена. Док Француска одбија да одговори на сличне захтеве, сматрајући сопственим културним наслеђем све што се налази у њеним музејима, како год да је тамо доспело, из британских и америчких музеја, као и из тридесетак дугих институција широм света, тетовиране главе, као делови тела покојника, враћају се или маорским племенима директно, или се пак смештају у

Национални музеј Новог Зеланда, у *свети простор* за окупљање.

Изнети примери указују на читав низ сложених питања која проблематизују политику музеја и с којима се они у новој констелацији односа суочавају. Једно од њих је и понекад претерано придржавање правила политичке коректности, путем кога, како Љ. Гавриловић примећује, може да се упадне у озбиљне замке. Указивање „дужног поштовања” мумијама изложеним у музеју, на начин на који је то учињено у Манчестеру, заправо се – каже она – сопствени, „хришћански поглед на свет пројектује уназад као свеобухватан и једино важећи”. Занимљиво је и питање враћања поменутих тетовираних маорских глава племенима на Новом Зеланду, које је, с једне стране, заиста на неки начин „враћање у културни контекст”, како сматра и Љиљана Гавриловић. Али, с друге стране, поставља се питање о каквом се културном контексту ту ради. Како се наслеђе маорских предака користи у музеју када преци такву институцију нису познавали, и шта је уопште појам *музеј* у односу на маорску културу? Ради се, јасно, о сасвим другачијем, новом културном контексту. Став неких музеја је да сви остаци млађи од хиљаду година треба да буду враћени наследницима. Међутим, питање је ко су „наследници”, која су значења таквог чина, да ли је уопште такав повратак могућ? Коначно, шта би се догодило када би се све што је у музејима вратило у места порекла? Где би се сачувала прошлост америчких Индијанаца, на пример, да елементи тих култура нису стављени у музеје, како би била упамћена да није *направљена* у музејима? Како би изгледало наше колективно сећање?

Вероватно најрадикалнији случај, који је изазвао и најширу полемику, представља захтев Грчке да се партенонски мермер из Британског музеја врати на Акропољ. Расправа око тога да ли колекција лорда Елцина, коју је он почетком 19. века, уз султанов ферман, изнео из тадашње Турске, представља отимање туђег културног блага или његово спасавање од даљег пропадања и заборава, траје и данас. С једне стране, оптужбе за преношење партенонског мермера у Лондон, које су критичари доводили у везу са политиком европског империјализма и колонијализма, нису без основа; у том смислу се и захтеви Грчке чини оправданим – благо потиче са њене данашње територије и представља важан део културног наслеђа и идентитета савремених Грка. С друге стране, тим захтевима се отварају нова бројна питања. Пре свега, како су данашњи Грци постали наследници античке традиције? Као што је познато, концепт хеленства уобличен је на Западу, а модерни Грци су почели да га прихватају и да се позивају на античке претке тек са стварањем националне државе у 19. веку. До тада је хришћанско грчко становништво везивало своју припадност једино за византијску традицију; остаци паганских храмова нису тој популацији представљали ништа више од камених остатака из неке далеке прошлости, међу којима су живели. Тек преношењем у Британски музеј, сви ти преживели фрагменти са грађевина, делови скулптура и фризови сачувани су од даљег пропадања и претворени у уметничка дела, постали светско благо, а Акропољ је од рушевине промовисан у историјски споменик непроцењиве вредности. Шта би било са тим споменицима да нису

завршили у Британском музеју, где су добили значење какво нису имали за средину из које потичу? Да ли би новонасталој грчкој држави ти археолошки остаци, све и да ништа није однето, значили ишта више него што су значили Турској, да јој споља, са Запада, није „убризган” антички идентитет? Питање је, такође, шта би се догодило када би све скулптуре заиста биле враћене у Грчку? Да ли би их у процесу реконструкције требало можда поново обојити, јер познато је да оригинално нису биле беле? Каква би нова слика антике тада настала?

Сличне примере који могу бити повод за озбиљну дискусију наводи и Љиљана Гавриловић, расправљајући о заштити нематеријалног културног наслеђа (посебно о Унесковом програму) и о често неочекиваним и нежељеним последицама настојања да се у процесима глобализације очувају права (малих) заједница на културне посебности. У коментару на гневну реакцију аборицин-ских заједница због тога што је на Зимској олимпијади 2010. године руски клизачки пар („неовлашћено”, „без дозволе”) за свој наступ одабрао аборицински традиционални плес, Љиљана Гавриловић увиђа: „Ако се право на чување нематеријалних аспеката самосвојних култура буде

тумачило као ’поседовање’, са ексклузивним правом коришћења и тумачења (...), то ће довести до укидања сваке идеје културног контакта која би требало да је у основи Унескове идеје културног диверзитета, па тако и Конвенције о очувању нематеријалног културног наслеђа” (стр. 170). Посебно се критички осврћући на актуелни Унесков концепт културе и заштите културног наслеђа, који „инсистира на истицању, чак продуковању различитости, а не евентуалних веза и сличности између култура”, ауторка своју причу закључује ставом који се као црвена нит провлачи кроз целу књигу: „Настојањем да се Конвенција о заштити нематеријалног наслеђа спроведе у пракси, ми стојимо испред врата која с једне стране имају прошлост, идеју строго одвојених култура и групно дефинисаних идентитета, а с друге стране глобализовани свет, флукутирајуће, вишеслојне и индивидуалне идентитете и бескрајно шаренило глокализованих културних форми. Инсистирањем на очувању само једне стране, можемо пропустити да упознамо и разумемо ону другу, ону у којој сви данас живимо”(стр. 172).

Мирослава Малешевић

Упутство за припрему рада за штампање у Гласнику Етнографског института САНУ

Гласник Етнографског института САНУ излази у две свеске годишње. Штампа се на српском (ћириличним писмом) и повремено на енглеском језику. Радови иностраних аутора могу бити објављени и на другим језицима и одговарајућим писмима. Рок за предају текстова за обе свеске је 31. децембар. Текстови се достављају секретарици редакције Марији Ђокић, у електронском формату (као Word документ), на електронску адресу: marija.djokic@ei.sanu.ac.rs

Гласник Етнографског института САНУ објављује само радове који нису раније објављивани и нису предати за штампу на другом месту. Категорије радова који се достављају могу бити оригинални научни рад, прегледни научни рад, научна критика и полемика, приказ, научна библиографија.

Сви достављени радови пролазе процедуру анонимног рецензирања од стране два компетентна рецензента које одређује Редакција. У случају да рад добије једну позитивну и једну негативну рецензију, Редакција одређује трећег рецензента. Аутори који добију условно позитивне рецензије дужни су да уваже примедбе рецензента или, уколико то не желе, да повуку рад из штампе.

У категорији оригиналних и прегледних научних радова, обим приложеног текста мора бити до 30 000 знакова, укључујући и напомене и друге прилоге. Научне критике, полемике и прикази могу бити дужи до 10 000 карактера. Врста и обим научних библиографија одређују се у договору са редакцијом и библиотекарима библиотеке Етнографског института САНУ.

Поред основног текста рукопис обавезно треба да садржи следеће:

- Име и презиме аутора, назив установе, адресу, електронску адресу и годину рођења аутора.
- Апстракт обима до 100 речи, кључне речи (до пет) и резиме обима до десет посто дужине рукописа.
- Резиме мора бити преведен на енглески језик. Уколико је текст на неком од страних језика, резиме се објављује на српском језику.
- Текстови на српском језику треба да буду куцани ћирилицом. Сви текстови се достављају у формату Word документа. Текстовете не треба посебно форматирати, него их спремити у дифолт (default) подешавањима које аутори имају на својим рачунарима. Наслови и поднаслови куцају се малим словима. Уз рукопис се предају и сви потребни прилози (илустрације, табеле...) у изворном формату. Посебно треба дати списак илустрација, потписе испод њих, те име и презиме аутора прилога.
- Уколико аутор има потребе да користи писма са специфичним словним знацима, обавезно треба да достави и фонтове које је користио.
- Графички прилози могу се доставити у електронском облику и то за цртеже обавезно као Line art у резолуцији од 600 dpi, а фотографије у резолуцији до 300 dpi. Ако аутор угради графички прилог у свој Word документ, обавезно мора доставити исти тај графички материјал и као посебне документе у формату tif, pdf или jpg.

Прилози се не враћају ауторима

Упутство за навођење референци коришћењем Чикаго стила библиографског цитирања (варијанта Author-Date)

Редакција издања Етнографског института САНУ определила се за коришћење Чикаго стила библиографског цитирања, који има две варијанте: notes and bibliography и author-date. Избор варијаната зависи од природе текста и коришћених

извора. У хуманистичким наукама у нашој средини последњих година се, због рационалности и прегледности, све више користи друга варијанта. Из тог разлога је она изабрана као начин цитирања и у Гласнику Етнографског института

У даљем тексту дати су примери за најчешће коришћене врсте референци. За више примера и детаљнија упутства потребно је консултовати штампано односно online издање The Chicago Manual of Style. У примерима који се овде дају најпре је наведен начин на који референцу треба наводити у списку литературе на крају текста (Реф), а затим начин навођења у самом тексту рада (Т).

Референце на крају текста треба да буду наведене писмом и језиком на коме су публиковане, с тим што након имена аутора и назива референце треба отворити заграду и у њу латиницом уписати име аутора, а назив референце превести на енглески језик.

Књига

Један аутор

(Реф): Prošić-Dvornić, Mirjana. 2006. Odevanje u Beogradu u XIX i početkom XX veka. Beograd: Stubovi kulture.

(Т): (Prošić-Dvornić 2006, 101–103)

Два или три аутора

(Реф): Кулишић, Шпиро, Петар Петровић и Никола Пантелић. 1998. Српски митолошки речник. Друго допуњено издање. Београд: Етнографски институт САНУ – Интерпринт.

(Т): (Кулишић, Петровић и Пантелић 1998, 78)

Четири или више аутора

(Реф): Навести све ауторе у списку литературе (Презиме Име, Име Презиме, Име Презиме и Име Презиме).

За цитирање у тексту: навести само првог аутора, а у наставку ставити и др. односно et al. (Т): (Anđelka Milić et al. 2004)

Приређивач монографије (аутор није наведен)

(Реф): Papić, Žarana i Lydia Sklevicky, prir. 1983. Antropologija žene. Beograd: Prosveta.

(Т): (Papić i Sklevicky 1983, 183–186)

Приређивач или преводилац монографије уз аутора

(Реф): Abeles, Mark. 2001. Antropologija države. Prev. Ana A. Jovanović. Zemun – Beograd: Biblioteka XX vek – Čigoja štampa.

(Т): (Abeles 2001, 322)

Поглавље или део књиге

(Реф): Rubin, Gejl. 1983. „Trgovina ženama – beleške o 'političkoj ekonomiji' polnosti“. U Antropologija žene, prir. Žarana Papić i Lydia Sklevicky, 91-151. Beograd: Prosveta.

(Т): (Rubin 1983, 101)

Поглавље прештампано из другог (примарног) извора

(Реф): Филиповић, Миленко С. 1991. „Ексоприк, миращија или приорац кроз векове: прилог познавања живота на селу код Јужних Словена.“ У Човек међу људима. прир. Ђурђица Петровић, 241–255. Београд: Српска књижевна задруга. Прештампано из Радови Научног друштва СР БиХ, XX (Сарајево 1963).

(Т): (Филиповић 1991, 251)

Уводник, предговор, поговор

(Реф): Петровић, Ђурђица. 1991. Предговор у Човек међу људима, Миленко С. Филиповић, vii-xxiv. Београд: Српска књижевна задруга.

(Т): (Петровић 1991, ix-x)

Репринти и преводи – навођење оригиналне године издања

Уколико се у референцама наводи репринт или превод издања, а аутор текста жели да наведе годину излагања првог издања, то чини у угластим заградама. У листи референци, ако један аутор има више референци, њихов редослед се одређује према години у угластој загради - од старијих ка новијим.

(Реф): Dirkem, Emil. [1912] 1982. Elementarni oblici religijskog života: totemistički sistem u Australiji. Beograd: Prosveta.

(Т): (Dirkem [1912] 1982, 362)

Електронска књига

За књиге доступне у више формата (штампани, online) цитирати онај формат који је коришћен. За књиге које су консултоване online навести адресу сајта, као и датум преузимања. Ако нема пагинације, може се навести наслов или број поглавља.

(Реф): Trifunović, Vesna. 2009. Likovi domaćih viceva: socijalni tipovi lude u savremenim vicevima. Beograd: Srpski genealoški centar. http://www.anthroserbia.org/Content/PDF/Publications/EB-41_VTpregledano.pdf (преузето 21. новембра 2011.) Доступно и у штампаном облику.

(Т): (Trifunović 2009, 43)

Чланак у научној публикацији¹

Чланак у штампаном часопису

(Реф): Милорадовић, Софија. 2009. „Музички жаргон младих (I) – Ледило свирка у Београду и гнањ веселуху у Москви.“ Гласник Етнографског института САНУ 57 (1): 27–50.

(Т): (Милорадовић 2009, 31–32)

Чланак доступан online

Укључите DOI број уколико постоји. DOI број је стални идентификациони број који када се укуца на адресу <http://dx.doi.org/> води директно до чланка. Ако нема DOI броја наведите само адресу сајта. Наведите датум преузимања.

(Реф): Pospíšilova, Jana. 2010. „Ethnological research of the city Brno: Stability and metamorphosis of Moravian metropolis.“ Glasnik Etnografskog instituta SANU 58 (2): 83–90.

http://www.etno-institut.co.rs/GEI/GEI_VLIII_2/pospisilova%20LVIII_2.pdf
Accessed November 21, 2011. DOI:10.2298/GEI1002080P.

(Т): (Pospíšilova 2010, 85)

Чланак у новинама или популарном часопису (штампаном или online)

Новински чланак се може навести унутар самог текста, без посебног навођења у списку литературе (нпр. „Као што пише С. Димитријевић у чланку 'Истраживачи на рубу егзистенције', објављеном у Политици од 3. јуна 2002., ...“). Уколико аутор жели да наведе чланак у литератури, то може да уради на следећи начин:

(Реф): Димитријевић, Сандра. 2002. „Истраживачи на рубу егзистенције.“ Политика, 3. јун.

(Т): (Димитријевић 2002, 9)

Уколико је наведен online извор, наводи се адреса сајта:

(Реф): Ђорђевић, М. 2011. „Српска уметност у Регенсбургу.“ Политика, 1. новембар. Приступљено 21. новембра 2011. <http://www.politika.rs/rubrike/Kultura/196225.sr.html>

(Т): (Ђорђевић 2011)

Ако није потписан аутор, цитира се наслов чланка:

¹ У случају да постоји више аутора, применити упутство као за књиге.

(Реф): „Италијански филм у Кинотеци.“ 2011. Политика, 23. новембар. Приступљено 24. новембра 2011.

<http://www.politika.rs/rubrike/Drustvo/196291.sr.html>

(Т): („Италијански филм у Кинотеци.“ 2011)

Приказ књиге

(Реф): Erdei, Ildiko. 2008. "Fashion, Difference, and Identity in Serbian Socialism." Review of the Aleksandar Joksinović. *Moda i identitet*, by Danijela Velimirović. *Etnoantropološki problemi*, 3 (3), 253–256.

(Т): (Erdei 2008, 253–254)

Необјављена магистарска теза и докторска дисертација

(Реф): Богдановић, Бојана Б. 2011. „Политика употребе простора у социјалистичком периоду на примеру Титовог Ужица.“ Докторска дис., Филозофски факултет Универзитета у Београду.

(Т): (Богдановић 2011, 64)

Рад представљен на научном скупу или конференцији

(Реф): Славец Градишник, Ингрид. 2011. „Култура и границе: застарели, корисни или суштински концепти?“ Рад представљен на Међународном научном скупу Етнографског института САНУ Културе и границе, Вршац, 6–8. октобра.

(Т): (Славец Градишник 2011)

Навођење више извора на истом месту

Ако се наводи више извора на истом месту, раздвајају се тачком и зарезом. Редослед може бити по значају, или хронолошки.

(Т): (Ђорђевић 1997, 129; Прошић-Ђворнић 2006, 101–103)

Навођење више радова истог аутора

Ако се наводи више радова истог аутора, у референтној листи се име аутора замењује троструком средњом цртом. Редослед референци се одређује хронолошки, од старијих ка новијим.

(Реф): Ђорђевић, Jelena. 1997. *Političke svetkovine i rituali*. Beograd: Dosije - Signature.

———. 2008. *Postkultura: uvod u studije kulture*. Beograd: Clio.

Ако исти аутор има више референци у истој години, оне се означавају малим словима - а, б, ц, итд.

(Реф) Nedeljković, Saša. 2011a. *Kultura i nasilje: pojmovi i paradigme*. Kruševac: Baštinik.

———. 2011b. *Kultura i nasilje. Antropološki pristup proučavanju naličja nasilja*. Kruševac: Baštinik.

(Т): (Nedeljković 2011b)

Поновљено навођење из истог извора

Уколико се исти извор у тексту наводи више пута заредом, референца се наводи после првог цитирања.

(Т): Pojam nasilja često se vezuje za pojam agresivnosti, ali se autori ne slažu oko toga kakva je priroda njihove veze. (Nedeljković 2011a, 68). Moguće je napraviti više tipologija agresivnosti (69). Erih From, na primer, u funkcionalnom smislu razlikuje dva tipa agresije svojstvene gotovo svim životinjskim vrstama: odbrambenu i grabežljivu agresiju (78).

Web site

Навођење веб сајта може да буде само у тексту (Нпр. „Као што је 19. јула 2011. било наведено на сајту Британског музеја...“). Ако је неопходно наводити га у списку литературе, онда треба, с обзиром да се садржина сајтова мења, обавезно

навести датум преузимања, или датум последњег уређивања сајта (ако постоји). Ти датуми се онда, у недостатку других, узимају као основа за навођење цитата.

(Реф): British Museum. 2011. „Lord Elgin and the Parthenon Sculptures.“
Pristupljeno 21. novembra.

http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/article_index/l/lord_elgin_and_the_parthenon.aspx

(Т): (British Museum 2011)

Блог текст и блог коментар

Текстови блогова или коментари на блогове могу да се наводе у тексту („У коментару који се налази у блогу Небојше Миленковића на сајту Блог. Б92 од 18. новембра 2011, ...“) и обично се не наводе у референтној листи.

Ако има потребе да се наводе у референтној листи, у случају коментара, наводи се само блог, а у тексту се помене да је у питању коментар. Датум на који се реферише је датум постављања блога.

(Реф): Milenković, Nebojša. 2011. „Elementarno telo Marine Abramović.“ Blog B92, Postavljen 18. novembra. Preuzet 22. novembra.

<http://blog.b92.net/text/19160/Elementarno-telo-Marine-Abramovic/>

(Т): (Milenković 2011)

Електронска или текстуална порука

Уобичајено је да се електронске или текстуалне поруке наводе у самом тексту (нпр. „У писаној поруци аутору од 1. октобра 2011. године...“), и оне се само изузетно наводе у списку литературе.

Ако је неопходно да се наведу, треба навести име и презиме пошиљаоца, врсту поруке и датум. У скраћеном навођењу у тексту, користи се термин „персонална комуникација“.

(Реф): (Петар Петровић, електронска порука аутору, 29. фебруара 2008).

(Т): (Петар Петровић, перс.ком.)

Комерцијалне базе података

Уколико је неки цитирани текст преузет из комерцијалне базе података, потребно је уз уобичајено навођење библиографске јединице навести назив базе података, као и референтни број текста (уколико постоји).

(Реф): Choi, Mihwa. "Contesting Imaginaires in Death Rituals during the Northern Song Dynasty." PhD diss., University of Chicago. ProQuest (AAT 3300426).

Instructions for Publication in the Bulletin of the Institute of Ethnography SASA

The Bulletin of the Institute of Ethnography of the Serbian Academy of Sciences and Arts is published in two volumes each year. It is published in Serbian (utilizing the Cyrillic script) and, occasionally in English. Papers by foreign authors can be published in other languages using the proper script. The deadline for submission of papers for both volumes is December 31st. Papers are submitted by e-mail to Marija Djokic, the secretary of the editorial board, and are to be sent as a Microsoft Word document to: marija.djokic@et.sanu.ac.rs

The Bulletin of the IE SASA publishes only papers which haven't been published earlier and haven't been submitted for publication anywhere else. The papers submitted can belong to one of the following categories: original research paper, scientific review paper, scientific critique or debate, review or scientific bibliography.

All submitted papers undergo a reviewing process by two expert reviewers appointed by the editorial board. In the event of a paper receiving one positive and one negative review, the editorial board appoints a third reviewer. Authors who receive

conditionally positive reviews are required to take into account the comments made by the reviewers, or, if they do not wish to do so, they can withdraw their submissions.

In the categories of original research paper and scientific review paper the text must not exceed 30 000 characters, including footnotes and other additional material. Scientific critiques, debates and reviews should not exceed 10 000 characters. The type and extent of scientific bibliographies are determined in accordance with the editorial board and the librarians of the library of the Institute of Ethnography of the SASA, respectively.

Aside from the basic content, the submitted paper must also contain:

- The full name(s) of the author, the name of the institution which employs them, the address of the institution and e-mail address of the author.
- An abstract (up to 100 words), key words (up to 5), and a resume which must not exceed 10% of the length of the text.
- The resume must be submitted in English. In case the paper is in a language other than Serbian, the resume will be published in Serbian.
- Papers in Serbian should be typed in the Cyrillic script. All papers are to be submitted as word documents. Text files should not be specifically formatted, the authors are encouraged to use the default formatting provided by their computers. Titles and subtitles are to be typed in lower case. All additional material (photographs, tables...) should be submitted along with the paper in their default format. A list of illustrations, captions which accompany them and the full names of their authors are to be supplied separately.
- In case the author has need of scripts/alphabets which utilize specific glyphs, the fonts which were used must also be supplied.
- Additional graphics are to be submitted as follows: drawings in the format of Line art, with a resolution of 600 dpi, and photos with a resolution of 300 dpi. If the author chooses to incorporate graphics into their word document, the same graphics must also be submitted separately as .tif, .pdf, or .jpg files.

Citing references using the Chicago bibliographic format of references (the author – date variant)

The editorial board of the publishing department of the IE SASA has chosen to utilize the Chicago bibliographic format of references which has two variants: notes and bibliography and author – date. The choice of variant depends on the nature of the text and sources cited. The Bulletin of the IE SASA requires the use of the author – date variant.

References should be cited using the language and script in which they were published. In cases in which the reference being cited is not originally in the Latin script, the list of references should contain the same reference written in Latin script in square brackets, beside the original. In such cases authors are to follow the rules of transliteration proscribed for the language in question (e.g. Bulgarian, Russian etc.).

In papers written in Serbian/the Cyrillic script, references should be cited following the alphabetic order of the Cyrillic alphabet, while papers in English/the Latin script should state references following the alphabetic order of the Latin alphabet.